

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi

Religious Sciences of
Academic Researches
Journal

e-ISSN: 1303-9199
CİLT / VOLUME: 24 SAYI / ISSUE: 1
MART / MARCH 2024

db

dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi



e-ISSN: 1303-9199

CİLT / VOLUME: 24 SAYI / ISSUE: 1
SAMSUN
MART / MARCH 2024

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Journal of Academic Researches in Religious Sciences
e-ISSN: 1303-9199
Cilt / Volume: 24 Sayı / Issue: 1 (MART, 2024)

Sahibi ve Baş Editörü / Owner and Editor in Chief

Yavuz Ünal

Editörler / Editors

Hasan Atsız / Bekir Özüdoğru / Büşra Nur Duran

Alan Editörleri / Field Editors

Orhan İyibilgin / Şevket Pekdemir / Abdurrahim Bilik / Yusuf Bahri Gündoğdu / Ömer Yıldız / Kamil Coştu / Beyza Nur Çavuş / Mehmet Köklüdağ / Abdullah Altuncu / Zübeyir Üçtaş / Muhammet Ali Asar / Nurdan Genç / Süleyman Turan / Hakan Temir / Ayşe Uzun

Dizgi-Mizanpaj

Zübeyir Üçtaş

Dil Editörleri / Language Editors

Merve AR (İngilizce)

Nurdan Genç (Türkçe)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Ahmet Müflih
Ali Ayten
Ayşe Zişan Furat
Bekir Özüdoğru
Cengiz Batuk
Hasan Atsız
Muhammed el-Gazalî
Muhammed Avad
Salim ez-Zehranî
Vejdi Bilgin
Yavuz Ünal
Yüksel Salman

Minsüte İslamic University
Marmara Üniversitesi
İstanbul Üniversitesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
International Islamic University
El-Cazira University
Umm Al-Qura University
Uludağ Üniversitesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdullah Karahan (Prof. Dr.), Abdullah Karaman (Prof. Dr.), Adem Apak (Prof. Dr.), Adnan Demircan (Prof. Dr.), Ahmed İbrahim (Doç. Dr.), Ahmet Çakır (Prof. Dr.), Ahmet Koç (Prof. Dr.), Ali Bolat (Prof. Dr.), Alim Yıldız (Prf. Dr.), Asım Yapıcı (Prof. Dr.), Bahattin Dartma (Prof. Dr.), Bekir Zakir Çoban (Prof. Dr.), Burhanettin Tatar (Prof. Dr.), Celal Türer (Prof. Dr.), Celalettin Çelik (Prof. Dr.), Celalettin Vatandaş (Prof. Dr.), Cemil Hakyemez (Prof. Dr.), Ejder Okumuş (Prof. Dr.), Erkan Perşembe (Prof. Dr.), Ferit Uslu (Prof. Dr.), Gürbüz Deniz (Prof. Dr.), Halil Apaydın (Prof. Dr.), Halil İbrahim Haksever (Dr. Öğr. Üyesi), Halil İbrahim Şimşek (Prof. Dr.), Hamdi Mustafa (Dr. Öğr. Üyesi), Hasan Ayık (Prof. Dr.), Hasan Keskin (Prof. Dr.), Hatice Aynur Şahin (Doç. Dr.), Hişam el-Mekkî (Dr. Öğr. Üyesi), Irving Hexham (Prof. Dr.), İbrahim Hakkı İnal (Dr. Öğr. Üyesi), John L. Esposito (Prof. Dr.), Kadir Gürler (Prof. Dr.), Kaşif Hamdi Okur (Prof. Dr.), Kemal Ataman (Prof. Dr.), Kemal Özkurt (Doç. Dr.), Kemal Yıldız (Prof. Dr.), M. Doğan Karaçoşkun (Prof. Dr.), M. Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mahmut Aydın (Prof. Dr.), Mehmet Ali Kirman (Prof. Dr.), Mehmet Emin Ay (Prof. Dr.), Mehmet Evkuran (Prof. Dr.), Mehmet Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mesut Okumuş (Prof. Dr.), Metin Yılmaz (Prof. Dr.), Misbah Abdullah el-Bâkî (Doç. Dr.), Muhittin Düzenli (Doç. Dr.), Mustafa Alıcı (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Öztoprak (Doç. Dr.), Mustafa Sarıbiyik (Prof. Dr.), Nevzat Aydın (Doç. Dr.), Nevzat Tartı (Prof. Dr.), Nevzat Yaşar Aşıkoğlu (Prof. Dr.), Nihat Dalgın (Prof. Dr.), Nimetullah Akın (Prof. Dr.), Perry Schmidt Leukel (Prof. Dr.), Recep Demir (Doç. Dr.), Recep Gün (Doç. Dr.), Remzi Kaya (Prof. Dr.), Saffet Köse (Prof. Dr.), Sair el-Hallak (Dr. Öğr. Üyesi), Salih Karacabey (Prof. Dr.), Salih Kesgin (Doç. Dr.), Semir Hatamle (Doç. Dr.), Seyfettin Erşahin (Prof. Dr.), Soner Gündüzöz (Prof. Dr.), Süleyman Turan (Doç. Dr.), Şevket Topal (Prof. Dr.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr.), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.), Talat Sakallı (Prof. Dr.), Werner Jeanrond (Prof. Dr.), Yakup Çoştı (Prof. Dr.), Yılmaz Can (Prof. Dr.), Yusuf Doğan (Prof. Dr.), Yusuf Ziya Keskin (Prof. Dr.), Zekeriya Güler (Prof. Dr.)



Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (daad); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, altı ayda bir <http://dergipark.gov.tr/daad> adresinde yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe olup makalelerin tamamının 1/3'ünü aşmayacak şekilde İngilizce ve Arapça dillerinde yayın yapılabilir.

Yayın Yeri ve Tarihi:

Samsun, 31 Mart 2024

Tasarım & Mizanpaj/Journal Desing

db

İletişim Adresi/Mail address

e-mail: db@dinbilimleri.com **web:** <http://dergipark.gov.tr/daad>

e-ISSN: 1303-9199

İÇİNDEKİLER

MAKALELER / ARTICLES	
A THEOCRATIC APPROACH TO GOVERNANCE IN ANCIENT TIMES: ASSYRIANS Eski Çağ'da Teokratik Bir Yönetim Yaklaşımı: Asurlular Okay PEKŞEN / Yasin TOPALOĞLU	9-36
EBÛ CAFER ES-SİMNÂNÎ'NİN MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİ Abû Djafar al-Simnâni's Criticism of Mutazilism İsa KOÇ	37-66
İDEOLOJİK TARİH YAZICILIĞI BAĞLAMINDA İBNÛ'L-KÛTİYYE'NİN TÂRÎHU İFTÎTÂHI'L-ENDELÛS ESERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ Assessment of Ibn al- Qûṭiyya's <i>Ta'rikh iftitâh al-Andalus</i> in the Context of Ideological Historiography Osman CURUK	67-99
GENÇLERİN FARKLI İNANMA BİÇİMLERİNE İLİŞKİN LİSANSÜSTÜ ÇALIŞMALARIN ANALİZİ Evaluation of Postgraduate Studies on Young People's Different Styles of Believing Üsame BALIKÇI / Abdullah İNCE	101-134
OKUL MÜDÜRLERİNE GÖRE İMAM HATİP LİSELERİNDEKİ GÖÇMEN ÖĞRENCİLERİN EĞİTİMİ Education of Immigrant Students in Imam Hatip High Schools, According to School Principals Ali GÜL / Mustafa Fatih AY	135-162
MAVERA DERGİSİNDE DİN VE TOPLUM Religion and Society in Mavera Magazine Yusuf Emre BALTACI	163-185
6 ŞUBAT KAHRAMANMARAŞ DEPREMİNDEN SONRA SAMSUN İLİNE GÖÇ EDEN DEPREMZEDELERE YÖNELİK PSİKO-SOSYAL DEĞERLENDİRMELER Psycho-Social Evaluations for Earthquake Victims Migrating to Samsun Province After the February 6 Kahramanmaraş Earthquake Sümeyye AYDIN BULUT / Yasin Samet KAZEL	187-221

ZAMANSIZ BİR TANRI ZATİ NİTELİKLERE SAHİP OLABİLİR Mİ? Can a Timeless God Have Personal Properties? Abdulkadir TANIŞ	223-248
SAHTE HABER ARAŞTIRMALARI BAĞLAMINDA MEVZÛ HADİSLERİN YAYILMASI The Spread Of Mawzû Hadiths In The Context Of Fake News Research Nergis KARAASLAN / Hayati YILMAZ	249-278
HÂRİCÎ/İBÂDÎLERİN HİLÂFET VE HAKEM SÖYLEMLERİYLE İMTİHANI VE HÂRİCÎ PARADİGMANIN İFLASI Khârijite/Ibâdî Trial By The Caliphate and Referee Disclaimer and The Collapse Of The Kharijites' Paradigm Yavuz Selim GÖL / Ali YILMAZ	279-304
AUGUSTINUS'UN DEVLETİ İLAHÎ Mİ BEŞERÎ Mİ?: TANRI DEVLETİ (DE CIVITATE DEI) ÜZERİNDEN ELEŞTİREL BİR OKUMA DENEMESİ Is the State of Augustine Secular or Theocratic?: A Critical Reading Essay on City of God (De civitate Dei) Ferhat AKDEMİR	305-331

EDİTÖRDEN

2024 yılının birinci sayısını siz değerli okuyucularımızın beğenisine sunuyor, göstermiş olduğunuz ilgi ve desteğe teşekkür ediyoruz.



A THEOCRATIC APPROACH TO GOVERNANCE IN ANCIENT TIMES: ASSYRIANS

Okay PEKŞEN*
Yasin TOPALOĞLU**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 21 Kasım 2023, **Kabul Tarihi:** 30 Ocak 2024, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2024, **Atıf:** Pekşen, Okay. Topaloğlu, Yasin. "Eski Çağ'da Teokratik Bir Yönetim Yaklaşımı: Asurlular". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024): 09-36.

DOI: 10.33415/daad.1393786

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 21 November 2023, **Accepted:** 30 January 2024, **Published:** 31 March 2024, **Cite as:** Pekşen, Okay. Topaloğlu, Yasin. "A Theocratic Approach to Governance in Ancient Times: Assyrians". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/1 (March 2024): 09-36.

DOI: 10.33415/daad.1393786



Abstract

The organized belief systems, temple structures, and religion-state relations that emerged with the Sumerians in ancient Mesopotamia began to undergo Semitization with the dominance of Semitic societies in the region. Sumerian cultural elements, which underwent Semiticization during the Old Babylonian period, assumed an Assyrian character with the rise of the Assyrian State in the Ancient

* Sorumlu Yazar, Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Eskiçağ Tarihi Ana Bilim Dalı, okaypeksen@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-4841-5427>, Yazar katkı oranı %60 / Responsible Author, Assoc. Dr., Ondokuz Mayıs University, Faculty Of Humanities And Social Sciences, Department Of History, Department Of Ancient History, okaypeksen@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-4841-5427>, Author contribution 60%.

** Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, tyasin@atauni.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-3048-0207>, Yazar katkı oranı %40 / Assoc. Dr., Ataturk University, Faculty Of Literature, Department Of History, tyasin@atauni.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-3048-0207>, Author contribution 40%.

Near East and its evolution into an imperial structure. The Assyrian society, known for its religious orientation, operated on a religion-based understanding of state organization and the formulation of state policies. It was believed that divine requests and orders influenced various situations, such as kings' legitimacy, heirs' determination, and decisions regarding wars and peace. The land was perceived as belonging to the gods, and the kings were seen as representatives of the gods on earth. This study aims to uncover the theocratic aspects of Assyrian state administration based on information gleaned from cuneiform sources and modern literature.

Keywords: Religion, Politics, Gods, Kings, Mesopotamia.

Eski Çağ'da Teokratik Bir Yönetim Yaklaşımı: Asurlular

Genişletilmiş Özet

Tarihteki pek çok ilkin ortaya çıktığı Mezopotamya toprakları, ilk devlet yapılanmalarının ve siyasal örgütlenmelerin de görüldüğü coğrafyadır. Sumerlilerle birlikte organize bir yaşama ilk adımlarını atan Mezopotamya toplumlarının inanç sisteminde varlık gösteren Sumer tanrıları söz konusu coğrafyada görülen Sami egemenliği ile birlikte Samileşmeye başlamış ve bölgenin büyük tanrıları Sami menşeli adlar almaya başlamıştır. Çok tanrılı bir görünüm arz eden Babil ve Asur inanç sisteminin ilk dönemlerinde hürmet gösterilen 600'ün üzerinde büyüklü küçüklü tanrı bulunmaktadır. Bu tanrılar zamanla birbirleriyle karışarak hâkimi oldukları kentlerin koruyucu tanrıları olarak kabul görmeye başlamışlardır.

Asurluların dinî inanç ve adetlerinin genel açıdan yapılanması incelendiğinde Babil etkisi açık bir biçimde görülmektedir. Bunun en önemli sebebi ise Mezopotamya'da Sumerlilerle şekillenen inanç sistemlerinin Babil Kralı Hammurabi ile Samileşmesidir. Asur Devleti'nin bölgenin hâkim gücü hâline gelmesi ile birlikte bölgenin kültür taşıyıcısı rolüne bürünen Asurluların teokratik bir devlet sistemine sahip olduğu görülmektedir. Hanedan üyelerinin veliahtlık ve krallık makamlarına yükselmesinin tanrısal gerekçelere dayandırılması dinsel bir gelenektir. Krallın oğullarından hangisinin veliaht olması gerektiği kehanet uygulamaları ile tanrılara sorulmaktaydı. Bu yöntemle veliahtlığına dini bir meşruiyet kazandırılan prenslerin devlet bürokrasisi ve toplumun her kesimi tarafından sorgusuz bir şekilde kabul görmesi amaçlanmaktaydı. Veliahtların yanı sıra kralların kullandıkları unvanlar da dinî içerikli olup tanrılarca seçildiklerini gösterse de bu unvanlar krallara herhangi bir tanrılık payesi vermemekteydi. Devletin en tepesindeki kralların taşıdığı bu dinî hüviyet devletin işleyişine dair her hususta dinsel etkinin kendisini göstermesinde tetikleyici unsur olmuştur. Zira devletin ve ülkenin gerçek sahibi ve kralı olarak kent tanrısı görülmekte, krallar ise tanrının vekili olarak kabul edilmekteydi. Dolayısıyla krala karşı olası bir saygısızlık tanrıya saygısızlıktı ve saygısızlık yapan kişiler en ağır biçimde cezalandırılmalıydı.

Tanrı Aşşur, Asur Devleti'nin eski Ön Asya coğrafyasında politik açıdan rakipsiz bir hâle gelmesi ve Asur kentinin öneminin artmasıyla birlikte din adamları tarafından her şeyin sahibi ve yaratıcısı olarak nitelendirilmeye başlanmış ve bu tanrıya tüm tanrısal alametler sunulmuştur. Asur Devleti'nin siyasal desteğiyle her geçen gün daha da geniş kitlelere ulaşan tanrı Aşşur, devletin emperyal politikaları açısından da halk üzerinde bütünleştirici bir role sahipti. MÖ 8. yüzyılda

Asur Devleti'nin Babil kentini ele geçirerek tüm Mezopotamya'da hakimiyet sağlamasıyla Eski Ön Asya coğrafyasının en büyük tanrısı pozisyonuna yükselen Aşşur, katipler tarafından yazılmış edebi anlatıların da ana karakteri haline gelmiştir. Tanrısal desteği arkalarına aldıkları düşünülen kralların savaşçı ve kahraman kişilikler oldukları vurgulanmaktaydı. Tanrılara hizmette kusur etmeyen ve büyük ordulara komuta ederek tanrının hâkimiyetini daha geniş topraklara yaydığını vurgulayan Asur kralları, ister doğal yollarla isterse de darbe yolu ile tahta çıksın Aşşur, Enlil, Ninurta ve Iştar gibi tanrılar tarafından seçilmiş olduklarını vurgulamakta ve tanrı Aşşur'un tapınağında taç giymekteydi.

Edebi anlatıların yanı sıra devlet işleyişinin de ana karakteri haline gelen tanrı Aşşur siyasal meşrulaştırmanın en büyük dayanak noktası haline gelmiştir. Ancak Asur devletinin sınırlarının genişlemesine paralel olarak panteonda da bir genişleme görülmüştür. Bu bağlamda Asurlular Şamaş, Marduk, Adad, Iştar, Enlil, Súen (Sîn), Nergal, Ereşkigal ve Ninurta gibi tanrılara büyük bir saygı duymaya başlamışlardır. Devletin işleyişine yönelik alınan tüm kararlar tanrısal bir gerekçeyle dayandırılarak meşruiyetlerinin sağlanması amaçlanmıştır. Bu hususta dikkat çeken en önemli faaliyetler savaşlardır. Asur inanç sistemine göre savaşlar tanrıların istek ve emirleriyle gerçekleştirilmekteydi. Günahkârlar olarak nitelenen düşmanlar mutlak suretle cezalandırılmalıydı. Bu durum Asur dış politikasının dine dayandırılmasına ve kralların emperyal heveslerine dinî bir meşruiyet kazandırılmasına imkân sağlamaktaydı.

Eski Mezopotamya toplumlarında kralların üç temel görevi bulunmaktaydı. Bu görevler tanrıların isteğinin yorumlanması, ülkenin yönetilmesi ve tanrıların önünde Asur halkının temsil edilmesiydi. Eski Asur Dönemi'nde kendine *şangu* diyen ve rahip ya da idareci olarak algılanabilecek olan yöneticiler ortaya çıkmıştır. Zira bu dönemde krallar başrahip olarak tüm ruhban sınıfının başında bulunmaktaydı. Dinsel hayatın merkezinde bulunan tapınakların Asur Devleti'nin din eksenli politik anlayışının en büyük destekçisi olması tapınakların inşa ve bakım faaliyetlerine büyük bir önem verilmesi sonucunu doğurmuştur. Asur devlet geleneğinde başkomutan, başyargıç ve başrahip vasıflarına sahip olan kral yeni tapınakların inşa edilmesinden, tapınakların geçiminden, restorasyonundan, tapınaklara atanan görevlilerden ve dinî faaliyetlerin yerine getirilmesinden birinci derecede sorumlu olarak görülmekteydi. Asur krallarının tüm vasıflarının en belirgin olduğu yer yine tapınaklardı. Zira önemli kralların başarıları ve kahramanlıkları tapınaklarda belirgin hâle getiriliyordu. Kireçtaşı ile kaplanan tapınak duvarlarına askerî zaferler, kralların av faaliyetleri ve ibadetleri tasvir edilmekte, böylelikle de hem tanrılara bir çeşit hesap verildiği düşünülmekte hem de uyrukların gözünde büyük bir propaganda faaliyeti yürütülmekteydi.

Bayram, şölen ve ritüeller de Asur siyasal yaşamında din etkisinin en belirgin olduğu ve din ile desteklenmiş politik propagandanın zirveye çıktığı en önemli süreçler olarak dikkat çekmektedir. Asur toplumunun dindarlığının somutlaştırılmış olduğu bayramlar ve ritüeller siyasal yaşamın da önemli birer unsuruydu. Başrahip sıfatıyla kralların koordinasyonunda halka açık bir şekilde icra edilmiş olan bu şölenler toplumun her ferdi için dinsel açıdan diri tutmakla beraber siyasal otoritenin meşruluğunun tekrar tasdik edildiği ve siyasal propagandanın etkili bir biçimde gerçekleştirildiği süreçlerdi.

Anahtar Kelimeler: Din, Siyaset, Tanrılar, Krallar, Mezopotamya.

Introduction

Mesopotamia, the birthplace of many historical milestones, witnessed the emergence of the first religious state structures and political organizations. Within the belief system of Mesopotamian societies, the Sumerian gods, initially integral to the organized life initiated by the Sumerians, underwent a process of Semiticization during the Semitic dominance in the region. Consequently, the prominent gods of the area started adopting Semitic names. In the earlier phases of Babylonian and Assyrian religious beliefs, which displayed a polytheistic nature, over 600 primary and minor gods were revered. These gods eventually amalgamated and associated with the protective gods of the cities they governed.¹

The Sumerian pantheon's primary god, An, transitioned to Anu with the onset of Semitic dominance in the region. Similarly, Utu, revered as the sun god and guardian of justice, assumed the name Šamaš, while the moon god Nanna became known as Suen (Sîn). Inanna, worshipped as the goddess of love and fertility, adopted the name Ištar. In the Sumerian belief system, the names of Enlil, known as the "god of wind or storm" and revered as the "lord of the storm," as well as Nergal and Ereškigal, acknowledged as gods and goddesses of the realm of the dead, were adopted into Semitic societies without alteration.²

The god Šamaš held great reverence in Sippar and Larsa, while Suen (Sîn) was highly venerated in Ur and Harran. The goddess Ištar was prominently worshipped in Uruk, and Enlil was a focal god in Nippur.³ During the era of Semitic dominance in ancient Mesopotamia, not only did the names of gods change, but their characteristics also amalgamated, consolidating multiple gods into singular entities. This led to a reduction in the number of gods while introducing new ones. Notably, Marduk and Aššur emerged as pivotal gods. Marduk, in particular, ascended to prominence as the

¹ Ekrem Sankçioğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 2011), 19.

² Okay Pekşen, 'İnanç ve Tanrılar', *Eski Mezopotamya'nın Kültür Tarihi*, ed. L. Gürkan Gökçek et al. (İstanbul: Değişim Yayınları, 2022), 261–273.

³ A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), 195.

chief god of Babylon. He assimilated the characteristics of Enlil, Enki, Ninhursag, and Ninurta, consolidating their attributes within himself. As a result, Marduk was revered as the creator of the entire universe and mankind.⁴ The emergence of these new gods during the Semitic dominance in the region coincided with their regional influence aligning with the imperial political powers of the cities they dominated. Consequently, belief systems and gods lacking political patronage gradually lost their influence over time.⁵

The Assyrian religious beliefs and customs bear a distinct Babylonian influence upon analysis. This influence largely stems from the Semiticization of Sumerian-influenced belief systems in Mesopotamia under the reign of Babylonian King Hammurabi. With Akkadian becoming the dominant language, Sumerian flood and creation narratives underwent Semiticization, ceasing Sumerian usage.⁶ During the early first millennium BC, as the Assyrian State expanded into a political empire, the god Marduk was supplanted by Aššur, the primary god of the city of Assyria.⁷ This marked a shift in the region's cultural center towards Assyria, with the Asharra Temple, erected around 1300 BC serving as the earthly residence of the god Aššur. As the Assyrian Empire rose as the dominant power in the region, the Assyrians assumed the role of cultural torchbearers. This mission was reflected in the titles adopted by the kings, such as “*King of the Country, King of the Four Quarters*”, and “*šar kiššati - King of the Universe*”, harking back to the Akkadian era. These titles, despite carrying religious connotations signifying the kings' approval and chosen status by the gods, did not imbue the kings with god status as seen in Akkadian King Naram-Sin's case.⁸ Nevertheless, the religious identity embraced by the ruling kings at the apex of the state became a catalyst for religious influence permeating every facet of the state's operations.

⁴ Gürkan Gökçek, *Asurlular* (Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2015), 241-242.

⁵ Donald A. Mackenzie, *Myths of Babilonia and Assyria* (London: The Gresham Publishing Company, 1915), 338.

⁶ Gökçek, *Asurlular*, 242.

⁷ Pekşen, ‘İnanç ve Tanrılar’, 271; Tuğçe Horunlu, ‘Yeni Asur Dönemi Devlet Politikalarında Din Faktörü’, *Mezopotamya'nın Eski Çağlarından İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı*, ed. L. Gürkan Gökçek et al. (İstanbul: Değişim Yayınları, 2019), 384.

⁸ Henri Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 228.

1. Theocratic Approaches in Assyrian Political Life

1.1. The Real King: God

The residence of Aššur, the chief god of the Assyrian pantheon and the most widely worshipped god in the country, was the city of Assyria, which was also the capital of the state. Examining the origin of Aššur, the belief suggests that he departed from the land of Nimrod to establish the city of Nineveh. In later periods, he was considered the son of Sam, believed to be of Semitic origin, and underwent deification.⁹ Aššur, held in higher esteem than Marduk, commanded profound respect among Assyrian kings, who believed their military endeavors were under the oversight and protection of this god. In reciprocation, the kings presented sacrifices and offerings to their gods on various occasions. This practice propelled the Assyrian state to expand the sphere of influence of Aššur by erecting temples dedicated to the god in conquered lands through imperial policies. As the Assyrian state grew politically dominant in the ancient Near East and the significance of the city of Assyria escalated, the clergy began describing Aššur as “the father of the gods”, “the ruler/creator of the World”, and “the king of the universe”. All divine signs and attributions were directed toward this god, solidifying his preeminent position.¹⁰ Backed by an imperialistic political structure like the Assyrian State, the god Aššur and the religion associated with him spread across vast territories, emerging as the dominant belief system in the region. Crucially, Aššur, supported by the Assyrian State’s political influence, played a unifying role among the populace, aligning with the imperial policies of the state.

14 | db

After the Assyrian Empire conquered the city of Babylon in the 8th century BC, the god Aššur ascended to the status of the greatest god in the Ancient Near East region. His dominance extended throughout Mesopotamia, securing a notable presence for him in the Babylonian Epic of Creation, *Enūma Eliš*.¹¹ The Assyrian dominance

⁹ Mackenzie, *Myths of Babilonia and Assyria*, 277.

¹⁰ Theophilus G. Pinches, *The Religion of Babilonia and Assyria* (London: A. Constable & Company Limited, 1906), 69.

¹¹ Steven W. Holloway, *Aššur Is King! Aššur Is King!: Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire* (Leiden: Brill, 2002), 65.

in the region triggered a transformation where Semitic cultural elements assumed an Assyrian identity. In this shift, significant changes occurred within the epic, notably replacing Marduk with Aššur as the protagonist. In the Babylonian version, the god Marduk defeated Tiamat, while in the Assyrian version, Marduk was replaced by the god Aššur. Aššur, embodying attributes from various gods, was subsequently revered as the “*father of the gods*.” Additionally, the depiction of kings in front of the tree of life, symbolizing Aššur, on cylinder seals served as a deliberate practice to embed the notion of the kings’ authority possessing religious significance within society’s subconscious. This representation on cylinder seals was a strategic effort to intertwine religious authority with the figure of the kings, consolidating the perception of their rule as having divine sanction.¹²

The elevation of Aššur is unmistakably evident in cuneiform texts through expressions used to describe him. For instance, the usage of “*Anšar (all the heavens)*” in Assyrian texts to refer to Aššur indicates a potential shift toward a monotheistic structure for this god. However, what truly sets this god apart from other primary gods is prominently his warrior aspect.¹³ The defining trait of the Assyrian State lay in its emphasis on warrior culture. This characteristic became deeply intertwined with the god Aššur, attributing sanctity to military endeavors. Fighting in the name of god Aššur was perceived as an act of worship, with military campaigns regarded as “*God’s command*”. This divine mandate demanded unwavering obedience to expand and fortify the authority of god Aššur and his earthly representative, the king. Rebellion or defiance against the kings equated to disobedience against the god Aššur, inviting severe repercussions. Refusal to pledge allegiance resulted in harsh punishments. This alignment facilitated the foundation of Assyrian foreign policy on the principles of the god Aššur, providing religious legitimacy to the imperial ambitions of the kings. The intertwining of religious authority with the monarch’s rule allowed the Assyrian

¹² Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013), 34.

¹³ Louis Joseph Delaporte, *Mesopotamia: The Babylonian and Assyrian Civilization* (New York: Routledge, 1996), 310.

state to bolster its imperial aspirations and foreign policy under the divine sanction of god Aššur.¹⁴

The ascension of Aššur as the “*king of the universe*” and the attributed roles of the creator of both heaven and hell indeed exemplify the Assyrian reverence for this god. Interestingly, despite this elevation of Aššur, the Assyrians demonstrated respect for the gods of other societies. Alongside their devotion to Aššur, they worshipped the gods inherited from the Babylonians and continued to venerate the gods in regions they conquered.¹⁵ The divine authority of Aššur was notably more extensive than the power attributed to other gods. Cuneiform texts referred to god Aššur as “*lugal (shar-rum) – lord*” and “*true king*”, emphasizing his supreme status. Additionally, the human king was designated as “*išši ak Aššur (governor - steward of Assyria)*”, signifying the king’s role as the representative of Aššur on earth.¹⁶ It is seen that the concept of a ruthless and warrior king is revealed with the understanding of “*the world ruler king*” who is believed to rule the country on behalf of the god Aššur.¹⁷ The Assyrian kings strategically emphasized their ascent to the throne as bestowed by the authority of the god Aššur, thereby endowing their reigns with significant sanctity under this religious guise.¹⁸ To solidify this sanctity, they cooperated closely with the clergy, a mutually beneficial alliance. The Assyrian rulers sought validation of their power through religious endorsement provided by the clergy. This partnership between the kings and the clergy was pivotal. The clergy validated and upheld the legitimacy of the kings’ rule through religious means. In return, they enjoyed a prosperous existence, benefiting from various privileges. These privileges encompassed safeguarding and preserving temples, exemption from taxes and labor, and even extending legal immunity to temple

16| db

¹⁴ Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*, 34; Amélie Kuhrt, *Eski Çağ’da Yakınoğu* 2, trans. Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 2/174–175; Gökçek, *Asurlular*, 243; Okay Pekşen, ‘Eski Mezopotamya’daki Savaşlarda Tanrıların Rolü’, *History Studies* 8/2 (2016), 62.

¹⁵ Gökçek, *Asurlular*, 242.

¹⁶ Charles Keith Maisels, *Uygarlığın Doğuşu*, trans. Alaeddin Şenel (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1999), 278.

¹⁷ Gary V. Smith, ‘The Concept of God/The Gods as King in The Ancient Near East and The Bible’, *Trinity Journal* 3 NS (1982), 22; Bülent İplikçioğlu, *Eskiçağ Tarihinin Ana Hatları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990), 60.

¹⁸ Hakan Temir, ‘Kutsalın Tezahürü ve Mekânın Etkisi Bakımından İslam Öncesi Arap Yarımadasındaki Kâbe/Beytler?’, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2021), 125.

members. This symbiotic relationship bolstered the kings' religious authority and the clergy's prosperity.¹⁹ The Assyrian kings cultivated a distinct religious identity intertwined with their authority. They frequently appeared depicted in religious garb, portraying themselves in ceremonial attire that emphasized their connection to religious practices. This portrayal helped shape a perception of the kings as religious figures within society's eyes. Moreover, their religious identity was further affirmed through ceremonial practices. The kings often took oaths within the temple precincts of the god Aššur, signifying their commitment and allegiance to the divine authority. Additionally, their coronation ceremonies frequently occurred within these sacred spaces, reinforcing their divine mandate and religious legitimacy in the eyes of the people. These rituals served to strengthen the connection between kingship and religious authority, solidifying the kings' religious identity within Assyrian society.²⁰ Indeed, within Assyrian society, the king was regarded as not just a political leader but also as the high priest of the god Aššur. This dual role entailed specific obligations and responsibilities linked to religious practices. The king was duty-bound to oversee the construction of temples, ensure the upkeep of existing sacred sites, support and favor the temple officials, present significant offerings and valuable gifts to the temples, and participate in sacrificial rituals. Fulfilling these obligations bestowed social prestige upon the kings, reinforcing their religious and societal standing. However, any negligence or failure to fulfill these duties was considered a grave offense. It could lead to divine disfavor and evoke curses upon the king and the kingdom, potentially inviting wrathful consequences from the gods. Thus, adherence to these religious duties was paramount for maintaining the king's authority and societal acceptance in Assyrian culture.²¹ The cuneiform texts concerning temple construction activities dictated by the Assyrian kings often aimed to provide an account of the gods while concurrently serving as a form of propaganda within society. These inscriptions served as a means of legitimizing the king's actions and emphasi-

¹⁹ V. Diakov - S. Kovalev, *İlkçağ Tarihi*, trans. Özdemir İnce (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 1/182.

²⁰ Pierre Bordreuil et al., *Tarihin Başlangıçları, Eski Yakındoğu Kültür ve Uygarlıkları*, trans. Levent Başaran (İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2015), 483.

²¹ Kemalettin Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi Başlangıcından Perslere Kadar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 189.

zing their devotion to the gods. In a temple construction text attributed to Ilu-šumma, an Old Assyrian king reigning at the onset of the 2nd millennium BC, the following statements might be presented:

“1-15) Ilu-šumma, vice-regent of Aššur, beloved of the God Aššur and the Goddess Ištar, son of Šalim-aḫum, vice-regent of Aššur: Šalim-aḫum, vice-regent of Aššur, (was) the son of Puzur-Aššur (I), vice-regent of Aššur:

16-48) Ilu-šumma, vice-regent of Aššur, built the temple for the Goddess Ištar, his lover, for his life. A façade (and) new wall I constructed and subdivided house-plots for my city. The god Aššur opened for me two springs in Mount Abiḫ and I made bricks for the wall by these two springs. The water of one spring flowed down to the Aušum Gate (while) the water of the other spring flowed down to the Wertum Gate,²²

1.2. Divine Titles of the Assyrian Kings

18| db

The titles employed by Assyrian kings played a significant role in underscoring their religious standing. Expressions like “*God Aššur is the king, ... is his vicegerent*” in official correspondence highlighted the king’s role as the vicegerent of god, ruling on behalf of the divine. However, it’s noteworthy that this specific terminology was confined to formal documents. In other texts, kings were referred to as “*lord (rubā’um, bēlum)*”, indicating that the deputyship of god was primarily a cultic designation. Nonetheless, Assyrian kings maintained a close relationship with the gods concerning state affairs. They believed that through prayers for the welfare of their countries, they could gain the gods’ support and consent. It was also a prevalent belief that Assyrian kings were servants of the god Aššur, continually receiving divine orders guiding state policies. This interconnectedness between the kings and the divine sphere underscored the religious legitimacy of the rulers’ authority. The perception of the king as a divinely appointed figure responsible for implementing state policies in accordance with the will of the gods was

²² A. Kirk Grayson, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia - Assyrian Periods - Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (To 1115 BC) 1* (Toronto: University of Toronto Press, 2002), 1/A.0.32.2.

integral to Assyrian ideology and governance.²³ Absolutely, during the reign of Assyrian king Šamši-Adad I in the 18th century BC, there were shifts in the titles used by rulers. Notably, the title “*King of the Universe*” (*šar kiššati*) replaced the previous title “*King of the Four Quarters*”. It’s important to note that this change in title doesn’t inherently imply a god-king. Šamši-Adad I himself stated in cuneiform texts that his appointment was by the god Enlil, indicating a distinction between divine appointment and actual god status. Considering these aspects, it’s plausible to interpret Šamši-Adad I’s rule as one fueled by religious authority, leaning toward a theocratic framework. His assertion of being appointed by a god accentuates the intertwining of religious endorsement and political authority, suggesting a governance style where religious legitimacy played a pivotal role in consolidating power. This theocratic aspect likely allowed Šamši-Adad I to wield significant influence, both politically and religiously, during his reign.²⁴

The evolution of the Assyrian State from a local kingdom to an expansive empire did not drastically alter the societal perception of the ruler. However, as the borders expanded and the Assyrian State transformed into an imperial structure, the legitimizing influence of religion extended to state policies and permeated all administrative aspects. This shift marked a significant change in the ruler’s role and perception within society. In the Old Assyrian Period, the king was often viewed as “*primus inter pares (first among equals)*”. Yet, during the Imperial Period (Sargonid Period), characterized by a military-theocratic monarchy, the king’s identity transformed into an unrivaled and potent figure. Emphasizing their divine selection, protection, support, and directives received from gods like Aššur, Enlil, Ninurta, Ištar, Sin, and Nergal—among the most revered in Ancient Mesopotamia—Assyrian kings completely reshaped the concept of governance to encompass a deeply religious character. The rulers’ portrayal as chosen and guided by multiple significant gods reflected a profound transformation, wherein governance took on a distinctly religious dimension. This transformation marked the apex of the Assyrian monarchy, firmly embedding divine authority as a cornerstone of their rule. The Assyrian policies, especially wit-

²³ Amélie Kuhrt, *Eski Çağ’da Yakınoğu 1*, trans. Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 1/114, 478.

²⁴ Frankfort, *Kingship and the Gods*, 229.

hin the military realm, were notably shaped by religious beliefs. Campaigns were viewed as divine mandates against peoples considered in rebellion against the Assyrian gods, warranting punishment as decreed by divine will. Every Assyrian soldier, perceiving their military actions as sanctioned by divine orders, regarded themselves as holy warriors. However, for the inhabitants of conquered lands, the situation was starkly different. Considered rebellious against the gods, these people faced severe punishment, often being enslaved under the notion of being the property of the gods. This religious justification provided a legitimate ground for slavery. Consequently, these individuals were exploited as unpaid labor in various reconstruction and construction activities across Assyria. During the Imperial Period (Sargonid Period), all state policies came to be viewed as forms of worship to the gods, elevating the kings to the status of servants and highest priests of the gods. This synthesis of roles, blending high priest and king as the deputy of god, birthed an absolute ruler type dominating every facet of life. This fusion consolidated an absolute authority within the king, who wielded power across societal, religious, and administrative spheres.²⁵ Absolutely, during the Neo-Assyrian Period, there was a prevailing belief that all administrative actions were executed under divine directives. This conviction bolstered the perception of the king as an absolute ruler whose authority was unquestionable. The notion that the kings received direct orders from the divine, particularly from god, served as a foundation for the unquestionable nature of this absolute monarchy. The belief in divine mandates for administrative activities not only reinforced the king's authority but also contributed significantly to the absolute and unquestionable power vested in the ruler. This conviction in the divine origin of the king's directives consolidated their control over every aspect of governance and societal life.²⁶

20 | db

1.3. The King as the Vicegerent of God

In ancient Mesopotamian societies, kings held three primary duties. They were responsible for interpreting the will of the gods, governing the country, and representing the Assyrian people before the gods. During the Old Assyrian Period, rulers referred to them-

²⁵ Gökçek, *Asurlular*, 225–226.

²⁶ Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi*, 182.

selves as *šangu* and were perceived as either priests or administrators. During this era, kings held the highest position within the clergy, functioning as the high priest.²⁷ Based on the perception of god Aššur as the true sovereign within the state structure, kings adopted the title “*šangu of Aššur*”, meaning *Priest of Aššur*. During coronation ceremonies in the Middle Assyrian Period, emphasis was placed on the god Aššur as the ultimate ruler of the land, with the kings acting as proxies for Aššur. This practice persisted into the coronation ceremonies of the Neo-Assyrian Period. In fact, the coronation hymn of Ashurbanipal explicitly underscores the status of kings as representatives of the god, stating, “*Aššur is king - the true king is Aššur! Ashurbanipal is Aššur’s [representative], created by his own hand*”.²⁸ It was emphasized that the kings, believed to have divine support, embodied the qualities of warriors and heroic figures. Assyrian kings, unwavering in their service to the gods, highlighted their extension of divine sovereignty over vast territories by commanding formidable armies. Whether ascending to the throne through inheritance or by coup d’état, these kings asserted that their selection was ordained by gods like Aššur, Enlil, Ninurta, and Ištar. They were crowned in the temple of the god Aššur, signifying their divine sanction.²⁹

Within the Assyrian belief system, the divine protection of kings was prominently depicted in the artistic symbolism of the Middle Assyrian Period. The “*melammu*”, representing the radiant circle surrounding the king in the works of Tukulti-Ninurta I, was interpreted as a shield or armor bestowed by the gods, safeguarding the ruler.³⁰ Assyrian kings had the privilege of not only being protected by the gods but also communicating directly with them. So much so that it was believed that the commands perceived as the word of gods were given directly to the kings by the gods through revelation and communicated to the whole people through the kings. The words revealed to the kings by the gods were written on tablets and kept in the royal archives. A tablet containing divine revelations dated to the Esarhaddon Period contains the following statements:

²⁷ Frankfort, *Kingship and the Gods*, 252.

²⁸ Kuhrt, *Eski Çağ'da Yakınoğu*, 2013, 2/163.

²⁹ Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi*, 182.

³⁰ Yusuf Kılıç - Şeyma Ay, ‘Eski Mezopotamya’da Siyasi Örgütlenmede Din Olgusu’, *Turkish Studies* 8/5 (2013), 400.

“...The great Lady am I. I am Istar of Arbela, who has destroyed thy foes before thee (lit., thy feet). What words of mine which I spoke to thee couldst thou not rely upon? I a Istar of Arbela, thy foes I will flay and give them to thee. I, Istar of Arbela, before thee, behind thee, will I go: fear not. Thou art in the midst of I, in the midst of distress will come and sit down. By the mouth of Istar-la-tashiat, of Arbela.”³¹

Another significant practice highlighting the legitimacy and divine deputyship of the Assyrian kings emerged with the sanctification ritual, which began in the 13th century BC. This ceremonial act, occurring between the temple of the god Aššur and the palace, underscored Aššur as the true sovereign while portraying the Assyrian king as the earthly warrior representing the god. Within this framework, the primary responsibilities of the Assyrian kings included safeguarding existing borders and expanding the territorial holdings of the god Aššur through the conquest of new lands. As a result, Assyrian kings are depicted as tireless conquerors.³² When a rebel within Assyria challenged the king, it was viewed as an act of defiance against the god’s appointed representative, thus seen as a transgression against the god. Similarly, if a king from another state displayed hostility or declared war against Assyria, it was interpreted as a form of disrespect towards the god Aššur. In both scenarios, the rebel or enemy king was considered to have committed a grievous offense and was subjected to punishment. This understanding, embedded within the Assyrian state structure, underscored the kind of monarchy deeply rooted in religious authority and absolute power.³³ The wars fought by the Assyrians were conducted in the name of the god Aššur. As depicted in the narratives within the Assyrian king annals, god Aššur explicitly demanded retribution against enemy kings perpetually engaged in rebellion.³⁴ The primary places for recording achievements were the temples. While initially aimed at holding kings accountable to the gods, upon content analysis, these texts also revealed their function as tools for

³¹ Daniel David Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia 2* (Chicago: The University of Chicago Press, 1927), 2/618–619; Kuhrt, *Eski Çağ’da Yakındoğu*, 2013, 2/163.

³² Bordreuil et al., *Tarihin Başlangıçları*, 159.

³³ Egon Friedell, *Mısır ve Antik Yakındoğu’nun Kültür Tarihi*, trans. Ersel Kayaoğlu (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), 231.

³⁴ Gökçek, *Asurlular*, 267.

kings' propaganda among their subjects. The following statements inscribed on the wall of a temple built during the reign of Tiglath-Pileser I (1115 - 1076 BC) constitute one of the examples of this situation:

"... Tiglath-Pileser, valiant man, armed with the unrivaled bow, expert in the hunt: The Gods Ninurta and Nergal gave me their fierce weapons and their exalted bow for my lordly arms. By the command of the god Ninurta, who loves me, with my strong bow, iron arrowheads, and sharp arrows, I slew four extraordinarily strong wild virile bulls in the desert, in the land Mittani, and at the city Araziqu, which is before the land Ḫatti. I brought their hides and horns to my city, Aššur. I killed ten strong bull elephants in the land Ḫarrān and the region of the River Ḫabur (and) four live elephants I captured. I brought the hides and tusks (of the dead elephants) with the live elephants to my city, Aššur. By the command of the god Ninurta, who loves me, I killed on foot 120 lions with my wildly outstanding assault. In addition, 800 lions I fell from my light chariot. I have brought down every kind of wild beast and winged bird of the heavens whenever I have shot an arrow. After I had gained complete dominion over the enemies of the god Aššur, I rebuilt (and) completed the dilapidated (portions of) the temple of the Assyrian Ištar, my mistress, the temple of the god Amurru, the temple of the god Bel-labira, the temple of the Ten Gods, the temples of the gods of my city Aššur. I put in place the entrances to their temples (and) brought the great gods, my lords, inside. (Thus) did I please their divinity..."³⁵

This belief in Assyrian kings' alignment with divine will and support in military endeavors persisted into the Neo-Assyrian Period. An eminent example of this is observed in the military practices under the reign of Sargon II. Historically noted in the Babylonian chronicles, Sargon II's ascension to the Assyrian throne through a coup d'état during the fifth year of Shalmaneser V's reign solidified his position as one of the pivotal figures in Assyrian his-

³⁵ A. Kirk Grayson, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia - Assyrian Periods - Assyrian Rulers of the Early First Millenium BC I (1114-859 BC) 2* (Toronto: University of Toronto Press, 2002), 2/A.0.87.1: vi 55-vi 94.

tory.³⁶ Although the cuneiform texts detailing the ascension of the king suggest that he rose to power by divine request and order, the military activities undertaken by this king were also motivated by religious considerations. However, in reality, these military expeditions were primarily driven by economic and political objectives. This is evident in the historical records of Sargon II's famous eighth expedition. The Zagros Mountains and Lake Urmia held considerable wealth in sheep and cattle due to their expansive pastures. Moreover, the horses bred in this region held significant strategic value for the armies of that era. The area, rich in mineral resources, became a contested territory between Assyria and Urartu for these reasons.³⁷ We acquire knowledge about Sargon II's eighth campaign in 714 BC through the records of Nabu-shallum-shunu, the son of the king's chief clerk, Harmakki.³⁸ The cuneiform texts suggest that the Assyrian king was supported by divine intervention during the mentioned expedition.

24 | db

“...I had never crossed the border of Ursâ (Rusâ), the Urartian. (nor) the boundary of his wide land, (and because) I had never spilled the blood of his warriors on the (battle) field, I raised my hand (in prayer to the god Aššur) to bring about his (Rusâ's) overthrow in battle, to turn his insolent utterances against him, and to make (him) bear his punishment. The god Aššur, my lord, listened to my just words, and they were pleasing to him. He was inclined (lit.: turned) to my righteous entreaty and was amenable to my petition. He dispatched at my side his fierce weapons which, whenever they go forth, crush the uncompliant from the east to the west.”³⁹

1.4. Religious Destruction: The Transfer of Statues of God

Beyond the claim of divine support during their military campaigns, Assyrian kings implemented a significant state policy by taking the statue of the defeated city's god with them post-

³⁶ Faruk Akyüz - Koray Toptaş, 'Yeni Asur İmparatorluğu: Savaşın Kralları', *Eski Mezopotamya'nın Siyasi Tarihi*, ed. L. Gürkan Gökçek et al. (İstanbul: Değişim Yayınları, 2020), 214.

³⁷ Edwin M. Wright, 'The Eighth Campaign of Sargon II of Assyria (714 B.C.)', *Journal of Near Eastern Studies* 2/3 (1943), 173.

³⁸ Altan Çilingiroğlu, 'Tanrı Assur'a Bir Mektup', *Tarih İncelemeleri Dergisi* II (1984), 1.

³⁹ Grant Frame, *The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721-705 BC)*, (*The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 2*), ed. Grant Frame et al. (University Park, USA: Eisenbrauns, 2021), no 65: 123-126.

conquest. This practice aimed to psychologically demoralize the conquered territories and solidify Assyrian dominance in those regions. In ancient Mesopotamian civilizations, it was commonly believed that when a city's god's statue was taken away, the god abandoned the city, leaving it defenseless until the statue's return.⁴⁰ This practice served to underscore the supremacy of the god Aššur, elevating him to a singular position within the Mesopotamian pantheon and facilitating effective propaganda among the Assyrian people. An illustrative instance is seen in the victory of Assyrian king Tukulti-Ninurta I over Babylonian king Kashtiliashu. Following this triumph, Tukulti-Ninurta I installed an Assyrian governor in Babylon and relocated the statue of the god Marduk to Assyria.⁴¹ Yet, it's plausible that the Babylonian account regarding the transfer of the god Marduk's statue to Assyria might be an assumption. In the cuneiform texts from the era of Tukulti-Ninurta I's reign do not provide any information supporting this event.⁴² During the Neo-Assyrian Period, it is documented that Assyrian King Sennacherib, aiming to counter threats from the southern regions while confronting Elam, seized Babylon in 689 BC. He razed and devastated the city, then transported the statue of the god Marduk from Babylon to Assyria.⁴³ The reconstruction of Babylon and the Temple of Esagila, destroyed during Sennacherib's reign, occurred under the rule of Sennacherib's son, Esarhaddon. Ascending to the throne after Sennacherib's assassination by one of his sons in 681 BC, Esarhaddon diverged from his father's policy of destructive measures. Esteeming divine cults, Esarhaddon fervently devoted himself to the restoration of Babylon and the temple of Esagila. Under his reign,

⁴⁰ Pekşen, 'Eski Mezopotamya'daki Savaşlarda', 57.

⁴¹ Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi*, 111.

⁴² Kuhrt, *Eski Çağ'da Yakınoğu*, 2013, 1/467.

⁴³ Jennifer A. Brinkman, 'Foreign Relations of Babylonia from 1600 to 625 B.C.: The Documentary Evidence', *American Journal of Archaeology* 76 (1972), 279; Jennifer A. Brinkman, 'Babylonia in the Shadow of Assyria (747-626 B.C.)', *The Cambridge Ancient History*, ed. J. Bordman et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 3/38; Joan Oates, *Babil*, trans. Fatma Çizmeli (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2015), 126; Okay Pekşen, 'Southern Policy Of The Neo-Assyrian State And The Elamite-Babylonian Alliance', *Tarih İncelemeleri Dergisi* 36/2 (2021), 630-631. Süleyman Çiğdem - Murat Kılıç, 'Hititlerde Bir Psikolojik Savaş Uygulaması: Mağlup Toplumların Tanrı/ Tanrıça Heykellerinin Hattuşa'ya Taşınması', *Anadolu'nun Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı*. ed. L. Gürkan Gökçek et al. (İstanbul: Değişim Yayınları, 2021), 325 vd.

the god Marduk received profound reverence.⁴⁴ The king in question claimed that the reconstruction of the temple of Esagila was commanded by divine.

“...At the beginning of [my] kingship, in my first year, when I sat in greatness on (my) royal throne, [go]d signs [were] established for me; [in] heaven and on ear[th, he (the God Marduk) constantly sent me his] omen(s). The angry [Gods] were recon[ciled] (and) they repeatedly discl[os]ed favorable signs concerning the (re)buil[di]ng of Bab[yl]on (and) the renovation of E[sag]il...”

“...He (the God Marduk) ordered me to complete the cult centers, to renovate the shrines, (and) to organize well the rites of Esagil, the palace of the gods. (ii 45) Every month, the gods Sîn and Šamaš together, at their appearance, answered me with a firm ‘yes’ concerning the avenging of Akkad.”⁴⁵

26| db Under the reign of Ashurbanipal, Esarhaddon’s son, there occurred a grand ceremony marking the return of the god Marduk’s statue to Babylon and the restoration of the Marduk cult.⁴⁶ The primary motive for Assyrian kings prioritizing the reverence of gods and temples was political. This approach aimed to solidify the legitimacy of their rule and foster loyalty among diverse ethnic and religious factions within the expanding Assyrian Empire.

1.5. A Political Place: Temple

The pivotal role of temples, central to religious life, became a cornerstone in supporting the Assyrian State’s religion-centered political ideology, elevating the significance of temple construction and maintenance. Within Assyrian state traditions, the king, holding the titles of commander-in-chief, chief judge, and high priest⁴⁷, bore primary responsibility for temple maintenance, overseeing temple officials, and ensuring religious activities were conducted.

⁴⁴ Oates, *Babil*, 126; Koray Toptaş, *Asarhaddon Asur Kralı, Babil Yöneticisi, Mısır Fatih* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2021), 82.

⁴⁵ Erle Leichty, *The Royal Inscriptions of Asarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*. (*The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 4*), ed. Grant Frame et al. (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011), no 104, ii 23b–41b.

⁴⁶ Kuhrt, *Eski Çağ’da Yakınoğu*, 2013, 2/178; Oates, *Babil*, 128.

⁴⁷ Ercüment Yıldırım, ‘Concept of Leadership in the Ancient History and Its Effects on the Middle East’, *Sociology and Anthropology* 4/8 (2016), 713.

Temples were a prominent stage showcasing the quintessence of Assyrian kingship. They served as a canvas illustrating the achievements and valor of notable kings. Depictions of military triumphs, hunting expeditions, and the kings' religious devotion adorned the temple walls, presenting a kind of homage to the gods and functioning as a powerful propaganda tool for the subjects.⁴⁸

According to information gleaned from cuneiform texts, Assyrian kings considered temple building activities as a form of worship. Nearly every Assyrian king was noted for constructing new temples or restoring and upkeeping existing ones. A notable example of this practice is seen in Šamši-Adad I. As the most significant king of the Old Assyrian Period, Šamši-Adad I decreed that the city of Assyria should be the capital upon ascending the throne, commissioning the construction of a grand temple in this city. Šamši-Adad I placed immense importance on the construction of this temple, even pouring oil and honey onto its foundations as offerings to the gods. Additionally, he adorned the cedar trees used in construction with gold and silver, aiming to gain favor and strength from his god.⁴⁹

db | 27

The cuneiform texts contain the following statements about the temple built by Šamši-Adad I for the god Enlil:

“The temple of the god Enlil, which Erišum (I), son of Ilu-šumma, had built, had become dilapidated, and I abandoned it. I constructed the temple of the God Enlil, my lord, the fearful dais, the large chapel, and the seat of the god Enlil, my lord, which were methodically made by the skilled work of the building trade within my city, Aššur. I roofed the temple with cedar (beams). I erected cedar doors with silver and gold stars in the rooms. (Under) the walls of the temple (I placed) silver, gold, lapis lazuli, (and) carnelian; cedar resin, best oil, honey, and ghee I mixed in the mortar. I methodically made the temple of the god Enlil, my lord, and called it Eamkurkurra, ‘The Temple – The Wild Bull of the

⁴⁸ Sibel Özbudun, *Ayından Törene Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri* (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1997), 97; Gökçek, *Asurlular*, 246–247.

⁴⁹ Susan Wise Bauer, *Dünya Tarihi*, trans. Mihriban Doğan (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 1/50.

Lands', the temple of the god Enlil, my lord, within my city, Aššur."⁵⁰

1.6. Festivals, Feasts, and Rituals in Political Contexts

Festivals, feasts, and rituals prominently feature as integral processes within Assyrian political life, showcasing the pervasive influence of religion and reaching the pinnacle of political propaganda supported by religious tenets. Surrounded by religious practices and concepts permeating every aspect of life, the Assyrians are notably religiously oriented. The festivals and rituals embodying this piety within the society serve as crucial components of political life as well. These public feasts, orchestrated by the kings in their roles as high priests, serve as processes for reaffirming the legitimacy of political authority and effectively disseminating political propaganda. Simultaneously, they sustain the religious fervor of every member of the society.⁵¹ Religious rituals, which held significant importance across various periods of Assyrian history, assumed even greater significance during the Neo-Assyrian Period. Alongside the rituals conducted in the capital, the kings of this era actively engaged in numerous rituals held in various cities within the empire. Of particular note was the city of Babylon. Cuneiform texts detailing the festivities organized in Babylon offer noteworthy insights into the substantial involvement of Neo-Assyrian kings in these rituals. This was mainly due to the belief that all gods, notably Marduk, actively participated in the ceremonies conducted within this city. In a cuneiform text detailing Sargon II's participation in the New Year's Festival (Akitu) within Babylon, the paramount city of the Neo-Assyrian Period, the Assyrian king recounts: "*Into Babylon, the city of the lord of the gods, joyfully I entered, in gladness of heart, and with a radiant countenance. I grasped the hand(s) of the great lord Marduk, and made the pilgrimage to the 'House of the New Year's Feast' (Bit Akitu). The gods, too, came to Babylon 'to take the hands of Bel...'*" This text serves as a crucial example illustrating such interactions.⁵² By actively engaging in this ritual, perceived as a gathering of all gods, the king in question ascended to a revered

28 | db

⁵⁰ Grayson, *RIMA*, 2002, 1/A.0.39.1, 18-58.

⁵¹ Samuel Henry Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion* (Watford: William Brendon and Son, Ltd., 1953), 77.

⁵² Frankfort, *Kingship and the Gods*, 326.

position in the eyes of his subjects. Furthermore, this act bestowed great sanctity upon the Assyrian king and offered a significant advantage in garnering acceptance across all the territories under his rule. Following the passing of Sargon II, the veneration of the god Aššur proliferated across the nation under the reign of his successor, Sennacherib. This transformation elevated god Aššur to the forefront of the New Year Festival, as depicted in the Assyrian creation mythos.⁵³

According to the Mesopotamian calendar, the New Year Festivals, traditionally observed during the first eleven days of the month of Nisannu since Sumerian times, retained their rituals despite the shift brought by Assyrian dominance in the region. These festivities involved numerous religious ceremonies performed before the gods' statues, with the kings assuming significant roles in these rituals. Acting as the earthly representatives of the gods and as high priests, the kings held primary responsibility for overseeing the entire festival. Notably, the Sacred Marriage (*Hieros Gamos*), believed to symbolize unions among gods during these festivals, was mirrored in the earthly realm through the union between the king and the priestess or queen, often the leader of the religious women.⁵⁴ This practice, essentially a form of assuming the roles traditionally attributed to the gods by the kings, likely endowed the kings with distinct sanctity and greatly emphasized their status as divine deputies in the eyes of society. Given their pivotal role in religious activities, kings were frequently depicted in ceremonial attire during rituals depicting these events. This is strongly indicative of the kings' dual roles as both political leaders and clergy, which probably explains their portrayal in religious garb during these ceremonies.⁵⁵

db | 29

1.7. Oath and Prophecy in Political Contexts

Another significant administrative practice within the Assyrian state, supported by religious beliefs, involved swearing oaths. Evidence indicates that oaths were pledged to numerous gods, particularly the state god Aššur, with these gods regarded as witnesses to

⁵³ Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze*, 19.

⁵⁴ Gökçek, *Asurlular*, 248–249.

⁵⁵ Bordreuil et al., *Tarihin Başlangıçları*, 483.

the sworn oaths.⁵⁶ Oath-taking, a tradition dating back to the Old Assyrian Period, was a commitment to honesty involving the invocation of gods as witnesses to this truthfulness. It also entailed accepting in advance the consequences that would follow if the oath was breached.⁵⁷ Oath-taking, prevalent across various domains from commerce to everyday affairs, held a significant position in political life as well. Among the pivotal oaths in political spheres were those the kings swore upon ascending the throne. Assyrian kings were required to visit the temple and pledge their oath before the god Aššur just before assuming the throne.⁵⁸ During the Middle Assyrian Period, oath-taking, having evolved into a significant practice within political spheres, established religious commitments within treaties between Assyrian kings and their vassal counterparts.⁵⁹

Cuneiform texts mention that Adad-nārārī I, a king of the Middle Assyrian Period, compelled Šattuara, the rebellious king of Hanigalbat, to swear oaths after quelling a rebellion against his rule.

30 | db

“When Šattuara, king of the land Hanigalbat, rebelled against me and committed hostilities; by the command of Aššur, my lord, and ally, and (by the command) of the great gods who decide in my favor, I seized him and brought him to my city Aššur. I made him take an oath and then allowed him to return to his land. Annually, as long as (he) lived, I regularly received his tribute within my city, Aššur.”⁶⁰

During the Neo-Assyrian Period, oath-making activities assumed greater prominence in political affairs. Assyrian kings, driven by an imperial state policy deeply intertwined with religion, compelled conquered kings to swear various oaths following military

⁵⁶ Hildegard Lewy, ‘Assyria, c.2600-1816 BC’, *The Cambridge Ancient History*, ed. Ioworth E. S. Edwards et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 1(2)/764.

⁵⁷ Hasan Ali Şahin, ‘Kültepe Metinlerine Göre Eski Anadolu Ve Asur’da Yemin’in Anlamı’, *History Studies* 4/Prof. Dr. Enver Konukçu Armağanı (2012), 413–422; Koray Toptaş - Ömer Kahya, ‘Asurca ve Babilce Metinlerde Yemin’, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 23/2 (2019), 316.

⁵⁸ Bordreuil et al., *Tarihin Başlangıçları*, 483.

⁵⁹ Okay Pekşen, ‘Çivi Yazılı Kaynaklara Göre Eski Mezopotamya Toplumlarında Siyasal Erdem ve Yemin’, *İnsan, Din ve Erdemlilik*, ed. Mustafa Çakmak - Hüseyin Algur (İstanbul: DEM Yayınları, 2022), 500.

⁶⁰ Grayson, *RIMA*, 2002, 1/A.0.76.3, 4-14.

campaigns aimed at expanding their territories. They invoked gods, particularly Aššur and Adad, as witnesses to these oaths. Anyone who violated their oath and rebelled was considered not only in defiance of the Assyrian king but also against the gods, as the true sovereign of the Assyrian realm was perceived to be divine. Oaths were taken in the presence of the gods themselves.⁶¹

The Assyrian king annals underscored the compelling nature of oaths taken in the presence of Assyrian monarchs and the gods involved in war or diplomatic agreements. According to Assyrian social and political beliefs, individuals who violated their oaths were deemed to have strayed from divine order and were considered irrational. In essence, breaching an oath was considered sinful, and those who committed such transgressions were subject to punishment.⁶² According to this perception, Assyrian kings justified their political objectives with religious reasoning, securing unwavering and boundless support from the devout Assyrian society. In a text dating back to the reign of Tiglath-Pileser III, the breach of a vow and the Assyrian king's response to this circumstance are outlined as follows:

“[Tutammû, king of the land Unqi], neglected [the loyalty oath (sworn by) the great gods] (and thereby) disregarded his life. *On my campaign* [... he did not con]sult me. In my fury, [I ...] of Tutammû, together with [his] nobles, [...] I captured the city Kinalia (Kunalia), his royal city.”⁶³

Religious practices played a significant role in the decision-making processes within Assyrian politics. Assyrian kings frequently turned to methods like fortune-telling or divination when faced with crucial decisions. This method, aimed at receiving definitive “yes” or “no” responses from the gods to specific inquiries, is referred to as “*oracle texts*” in cuneiform records. Particularly in decisions impacting the nation's future, the Sun God Šamaš, often described as the “*guardian of justice*”, was consulted through this met-

⁶¹ Toptaş - Kahya, ‘Asurca ve Babilce Metinlerde Yemin’, 321.

⁶² Kuhrt, *Eski Çağ'da Yakındoğu*, 2013, 2/181.

⁶³ Hayim Tadmor - Shigeo Yamada, *The Royal Inscriptions of Tiglath-Pileser III (744-727 BC), and Shalmaneser V (726-722 BC), King of Assyria, (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 1)*, ed. Grant Frame et al. (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011), 1/no 12, 3'-6'a.

hod.⁶⁴ Common inquiries regarding the future of Assyria often revolved around the results of wars, the potential outcomes of rebellions within Assyria, the prevalence of diseases, the suitability of royal marriages, and notably, the determination of the crown prince.⁶⁵ Assyrians regarded the responses to inquiries regarding the crown prince as divine decrees. According to Assyrian social and political beliefs, the determination of crown princes was attributed to the god Šamaš. However, in practice, this process essentially validated the choices made by the kings through religious rituals, cementing the unquestionable nature of their selection. This approach not only provided a divine basis for the crown prince's status but also offered absolute justification for the acceptance of the chosen heir by both the dynasty members and the populace.⁶⁶ In a text dated to the Assyrian King Esarhaddon period, the god Šamaš is addressed with the following statements:

“Šamaš, great lord, give me a firm positive answer to what I am asking you! Should Esarhaddon, king of Assyria, strive and plan? Should he enter his son, Sin-nadin-apli, whose name is written in this papyrus and placed before your great divinity, into the Succession Palace? Is it pleasing to your great divinity? Is it acceptable to your great divinity? Does your great divinity know it? Is the entering of Sin-nadin-apli, son of Esarhaddon, king of Assyria, whose name is written in this papyrus, into the Succession Palace, decreed and confirmed in a favorable case, by the command of your great divinity, Šamaš, great lord? Will he who can see, see it? Will he who can hear, hear it?”⁶⁷

The establishment of divine approval in the selection of the crown prince intended to solidify their status on a divine pedestal, aimed to forestall potential power struggles following the king's death. However, while divine endorsement played a significant role

⁶⁴ Kuhrt, *Eski Çağ'da Yakındoğu*, 2013, 2/162.

⁶⁵ H. Hande Duymuş Florioti, 'Eski Mezopotamya'da Kehanet Olgusuna Genel Bir Bakış', *Tarih Okulu Dergisi* 6/15 (2013), 23–42.

⁶⁶ Simo Parpola, *Assyrian Prophecies* (Helsinki: Helsinki University Press, 1997), XXXIX; Koray Toptaş, 'Yeni Asur Belgelerinde Geçen "İna Qibit (Tanrı Buyruğu) İfadesi', *Mezopotamya'nın Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı*, ed. L. Gürkan Gökçek et al. (İstanbul: Değişim Yayınları, 2019), 404.

⁶⁷ Ivan Starr, *State Archives of Assyria IV*, ed. Simo Parpola (Helsinki: The Helsinki University Press, 1990), Dilek Şendil/no 149, 1-9.

in the selection process, it wasn't an absolute guarantee for the chosen crown prince to ascend to the throne. The appointed crown prince carried distinct responsibilities, and failure to fulfill these obligations could lead the king to seek approval from the gods to replace the crown prince.

Conclusion

The Assyrians stand apart from other ancient Mesopotamian civilizations due to their imperial policies. In the Sumerian City States Period, Mesopotamian belief systems initially took shape, evolving into religious structures gradually controlled by political authority. The Assyrians, aligning with the religious governance framework prevalent in Mesopotamia, elevated the use of religion in state affairs and its legitimization, particularly in line with their imperial ambitions. Notably, military policies were deeply intertwined with religion, leveraging the gods as a potent argument in endorsing these strategies. Although economic and political motives primarily drove military campaigns, their justification through divine mandates solidified policies rooted in religion, rendering them beyond reproach. This approach likely led Assyrian society to perceive military activities as a form of worship, ingraining the belief that fulfilling the so-called divine command—under the king's leadership, considered the earthly representative of the gods—was a sacred duty. The kings' role as god deputies led to their decrees being regarded as divine mandates. This correlation equated rebellion against the king to rebellion against god, establishing a profound connection between the two. Exploiting this belief, Assyrian kings enhanced their authority by involving the gods as witnesses in state agreements and binding them through oaths. Any breach of these agreements or potential rebellion was interpreted as an act against the gods. Within the Assyrian state's ideology, rebels were considered sinners, and the gods purportedly desired punishment for these transgressors. This perception effectively validated the imperial aspirations of the Assyrian kings.

The Assyrian state tradition embraced the religious authority bestowed upon the kings, who were revered as high priests, granting the dynasty an elevated status driven by religious power. This practice is notably evident in the selection of the heir. Assyrian kings documented in their cuneiform texts that they designated an heir with the blessing and directives received from the gods. This

approach aimed to shield crown princes from societal scrutiny and afford them a religious legitimacy akin to the kings'. However, the kings' ability to replace the crown prince at their discretion, invoking divine orders and approval, distinctly underscores the strategic use of religion in accordance with state policies.

The Assyrian kings, known for their imperial aspirations, undertook strategic measures to unite society and garner widespread support for their policies, including extensive construction initiatives. One primary approach involved erecting new temples, restoring and upkeeping existing ones, and promoting the cult of the god Aššur as a unifying force across the nation. This effort extended to newly acquired regions, where respect for local gods was upheld alongside the veneration of Aššur. Additionally, festivals played a pivotal role in this scheme. The direct involvement of kings in overseeing festivals, wherein they assumed roles traditionally reserved for gods—such as in the “Sacred Marriage” rituals—further solidified the religious authority and privilege attributed to the kings.

34| db

All these activities were undertaken to enhance the economic potential of the Assyrian state, to unify the Assyrian people of diverse ethnic backgrounds through the unifying influence of religion, and to maintain the perpetuity of religious sentiments within society. These measures aimed to facilitate a smooth administration for the Assyrian kings, ensuring them unlimited powers and unquestionable authority.

References

- Akyüz, Faruk - Toptaş, Koray. 'Yeni Asur İmparatorluğu: Savaşın Kralları'. *Eski Mezopotamya'nın Siyasi Tarihi*. ed. L. Gürkan Gökçek et al. 195–244. İstanbul: Değişim Yayınları, 1st Ed., 2020.
- Bauer, Susan Wise. *Dünya Tarihi*. trans. Mihriban Doğan. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Bordreuil, Pierre et al. *Tarihin Başlangıçları, Eski Yakındoğu Kültür ve Uygarlıkları*. trans. Levent Başaran. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2015.
- Brinkman, Jennifer A. 'Babylonia in the Shadow of Assyria (747-626 B.C.)'. *The Cambridge Ancient History*. ed. J. Bordman et al. 3/1–70. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Brinkman, Jennifer A. 'Foreign Relations of Babylonia from 1600 to 625 B.C.: The Documentary Evidence'. *American Journal of Archaeology* 76 (1972), 271–281.
- Çilingiroğlu, Altan. 'Tanrı Assur'a Bir Mektup'. *Tarih İncelemeleri Dergisi* II (1984), 1–26.
- Delaporte, Louis Joseph. *Mesopotamia: The Babylonian and Assyrian Civilization*. New York: Routledge, 1996.

- Demirci, Kürşat. *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2nd Ed., 2013.
- Diakov, V. - Kovalev, S. *İlkçağ Tarihi*. trans. Özdemir İnce. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Duymuş Florioti, H. Hande. 'Eski Mezopotamya'da Kehanet Olgusuna Genel Bir Bakış'. *Tarih Okulu Dergisi* 6/15 (2013), 23–42.
- Frame, Grant. *The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721–705 BC)*, (*The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 2*). ed. Grant Frame et al. University Park, USA: Eisenbrauns, 2021.
- Frankfort, Henri. *Kingship and the Gods*. Chicago: The University of Chicago Press, 1st Ed., 1978.
- Friedell, Egon. *Mısır ve Antik Yakındoğu'nun Kültür Tarihi*. trans. Ersel Kayaoğlu. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Gökçek, L. Gürkan. *Asurlular*. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 1st Ed., 2015.
- Grayson, A. Kirk. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia - Assyrian Periods - Assyrian Rulers of the Early First Millenium BC I (1114-859 BC) 2*. Toronto: University of Toronto Press, 2002.
- Grayson, A. Kirk. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia - Assyrian Periods - Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (To 1115 BC) 1*. Toronto: University of Toronto Press, 2002.
- Holloway, Steven W. *Aşşur Is King! Aşşur Is King!: Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*. Leiden: Brill, 2002.
- Hooke, Samuel Henry. *Babylonian and Assyrian Religion*. Watford: William Brendon and Son, Ltd., 1953.
- Horunlu, Tuğçe. 'Yeni Asur Dönemi Devlet Politikalarında Din Faktörü'. *Mezopotamya'nın Eski Çağlarından İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı*. ed. L. Gürkan Gökçek et al. İstanbul: Değişim Yayınları, 1st Ed., 2019.
- İplikçioğlu, Bülent. *Eskiçağ Tarihinin Ana Hatları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990.
- Kılıç, Yusuf - Ay, Şeyma. 'Eski Mezopotamya'da Siyasi Örgütlenmede Din Olgusu'. *Turkish Studies* 8/5 (2013), 387–403.
- Koroğlu, Kemalettin. *Eski Mezopotamya Tarihi Başlangıcından Perslere Kadar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Kuhrt, Amélie. *Eski Çağ'da Yakındoğu 1*. trans. Dilek Şendil. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Kuhrt, Amélie. *Eski Çağ'da Yakındoğu 2*. trans. Dilek Şendil. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Leichty, Erle. *The Royal Inscriptions of Asarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*. (*The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 4*). ed. Grant Frame et al. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- Lewy, Hildegard. 'Assyria, c.2600-1816 BC'. *The Cambridge Ancient History*. ed. Ioworth E. S. Edwards et al. 1(2)/729–770. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Livingstone, Alasdair. *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1st Ed., 2007.
- Luckenbill, Daniel David. *Ancient Records of Assyria and Babylonia 2*. Chicago: The University of Chicago Press, 1927.
- Mackenzie, Donald A. *Myths of Babylonia and Assyria*. London: The Gresham Publishing Company, 1st Ed., 1915.
- Maisels, Charles Keith. *Uygurluğun Doğuşu*. trans. Alaeddin Şenel. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1999.
- Oates, Joan. *Babil*. trans. Fatma Çizmeli. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2015.
- Oppenheim, A. Leo. *Ancient Mesopotamia*. Chicago: The University of Chicago Press, 1st Ed., 1977.

- Özbudun, Sibel. *Ayinden Törene Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1997.
- Parpola, Simo. *Assyrian Prophecies*. Helsinki: Helsinki University Press, 1st Ed., 1997.
- Pekşen, Okay. 'Çivi Yazılı Kaynaklara Göre Eski Mezopotamya Topluluklarında Siyasal Erdem ve Yemin'. *İnsan, Din ve Erdemlilik*. ed. Mustafa Çakmak - Hüseyin Algur. 495–504. İstanbul: DEM Yayınları, 2022.
- Pekşen, Okay. 'Eski Mezopotamya'daki Savaşlarda Tanrıların Rolü'. *History Studies* 8/2 (2016), 55–68.
- Pekşen, Okay. 'İnanç ve Tanrılar'. *Eski Mezopotamya'nın Kültür Tarihi*. ed. L. Gürkan Gökçek et al. İstanbul: Değişim Yayınları, 1st Ed., 2022.
- Pekşen, Okay. 'Southern Policy Of The Neo-Assyrian State And The Elamite-Babylonian Alliance'. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 36/2 (2021), 621–641.
- Pinches, Theophilus G. *The Religion of Babilonia and Assyria*. London: A. Constable & Company Limited, 1st Ed., 1906.
- Şahin, Hasan Ali. 'Kultepe Metinlerine Göre Eski Anadolu Ve Asur'da Yemin'in Anlamı'. *History Studies* 4/Prof. Dr. Enver Konukçu Armağanı (2012), 413–422.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 2011.
- Smith, Gary V. 'The Concept of God/The Gods as King in The Ancient Near East and The Bible'. *Trinity Journal* 3 NS (1982), 18–38.
- Starr, Ivan. *State Archives of Assyria IV*. ed. Simo Parpola. Helsinki: The Helsinki University Press, 1st Ed., 1990.
- Tadmor, Hayim - Yamada, Shigeo. *The Royal Inscriptions of Tiglath-Pileser III (744-727 BC), and Shalmaneser V (726-722 BC), King of Assyria, (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 1)*. ed. Grant Frame et al. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- Temir, Hakan. 'Kutsalın Tezahürü ve Mekânın Etkisi Bakımından İslam Öncesi Arap Yarımadasındaki Kâbe/Beytler?' *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2021), 120–149.
- Toptaş, Koray. *Asarhaddon Asur Kralı, Babil Yöneticisi, Mısır Fatih*. Ankara: Berikan Yayınevi, 1st Ed., 2021.
- Toptaş, Koray. 'Yeni Asur Belgelerinde Geçen "İna Qibit (Tanrı Buyruğu) İfadesi'. *Mezopotamya'nın Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı*. ed. L. Gürkan Gökçek et al. İstanbul: Değişim Yayınları, 1st Ed., 2019.
- Toptaş, Koray - Kahya, Ömer. 'Asurca ve Babilce Metinlerde Yemin'. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 23/2 (2019).
- Wright, Edwin M. 'The Eighth Campaign of Sargon II of Assyria (714 B.C.)'. *Journal of Near Eastern Studies* 2/3 (1943), 173–186.
- Yıldırım, Ercüment. 'Concept of Leadership in the Ancient History and Its Effects on the Middle East'. *Sociology and Anthropology* 4/8 (2016), 710–718.
- Yıldırım, Ercüment. *Eskiçağ Mezopotamya'sında Liderler, Krallar, Kahramanlar*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1st Ed., 2017.



EBÛ CAFER ES-SİMNÂNÎ'NİN MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİ

İsa KOÇ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 10 Kasım 2023, **Kabul Tarihi:** 14 Şubat 2024, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2024, **Atıf:** Koç, İsa. "Ebû Cafer Es-Simnânî'nin Mu'tezile Eleştirisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024): 37-66.

DOI: 10.33415/daad.1389067

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 10 November 2023, **Accepted:** 14 February 2024, **Published:** 31 March 2024, **Cite as:** Koç, İsa. "Abû Djafar al-Simnânî's Criticism of Mutazilism". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/1 (March 2024): 37-66.

DOI: 10.33415/daad.1389067



Öz

Ebû Cafer es-Simnânî (öl. 444/1052), bugün İran sınırları içerisinde yer alan Simnân'da doğmuş, Bâkullânî başta olmak üzere birçok isimden ilim tahsil etmiştir. Musul'da kadılık görevindeyken vefat eden Simnânî, fıkhıta Hanefî, itikadî açıdan ise Eş'arî mezhebini benimsemesiyle dikkat çekmektedir. Bâkullânî'nin öğrencisi olması, Bâcî'nin hocaları arasında yer alması ve en önemlisi el-Beyân 'an usûli'l-îmân adını taşıyan eserinin günümüze ulaşması, Simnânî'nin kelamî kişiliği açısından geniş yelpazede bilgi sunmaktadır. Simnânî'nin eseri, yaşadığı zaman dilimi ve coğrafyanın din anlayışıyla ilgili bilgiler vermekle birlikte yazarın Ehl-i Sünnet telakkisini ortaya koyması açısından dikkate değerdir. Eserin Mu'tezile mezhebine reddiye niteliğinde yazılması, dönemin iklimini yansıtmaları açısından önemlidir. Bu çerçevede Ebû Cafer es-Simnânî'nin Mu'tezile eleştirisi ya da Mu'tezile algısı ve Ehl-i Sünnet telakkisi makalenin konusu olarak belirlenmiştir. Tarih ilmi yöntemini temel kabul eden çalışma, şahıs ve eser üzerinde derinleşerek, Simnânî ve eserinin İslam düşünce geleneğindeki yerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Makalenin sonuç olarak "mezhepler arası ilişki" üst başlı-

* Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, isakoc@sdu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-6928-9282> / Assist. Prof., Suleyman Demirel University, isakoc@sdu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-6928-9282>.

ğında literatüre katkısının olduğunu ve özellikle “Eş’arilik-Mu’tezile mücadelesi” çerçevesinde önemli bilgiler sunduğunu ifade etmek gerekir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, Ehl-i Sünnet, Eş’arilik, Mu’tezile, *el-Beyân ‘an usûli’l-îmân*.

Abū Djafar al-Simnānī’s Criticism of Mutazilism

Extended Abstract

Abū Djafar al-Simnānī (d. 444/1052) was born in Simnān, which is located within the borders of Iran today and received knowledge from many names, especially Abū Bakr al-Bāqillānī. Simnānī, who died while he was a judge in Mosul, draws attention with his adoption of Hanafī in fiqh and Ash’arī in kalam. It is understood that this union is not unique to him and that his family has such a vein. It should be noted that Simnānī is an exceptional identity as he combines Hanafism and Ash’arism sects in a single body within the framework of inter-sectarian interaction.

The fact that his works on fiqh have not reached the present day and even the names of his works are not known obscures his fiqh personality. Some evaluations can be made on this subject only based on his duty as a judge and his relationship with the Dāmāghānī family. Compared to Simnānī’s Hanafī identity, Ash’arī identity can be revealed more clearly. The fact that he was a student of al-Bāqillānī, that he was among Abū al-Walīd al-Bājī’s teachers, and most importantly, that his work named *al-Bayān ‘an usūl al-îmân* has survived to the present day provides a wide range of information about Simnānī’s theological personality. It is known that he has a work on “destiny”, a work on “imāmat” related to Shiism, and a work of kalam other than *al-Bayān* although they have not survived. Since he was al-Bājī’s teacher, Simnānī’s works and views were transferred to the West and especially to Andalusia. For this reason, it should be stated that Simnānī played a key role in the transfer of Ash’arism to the West and, understandably, Ibn Hazm put Simnānī in the center in his criticisms of Ash’arism. With the result of that Simnānī, who lived in the hijri 5th century, is an important and rare scholar in the History of Islamic Sects with his work named *al-Bayān ‘an usūl al-îmân wa al-kashf ‘an tamwīhāt ahl al-tughyān*. In addition, Simnānī is an important link of the “Bāqillānī tradition” when the different veins in Ash’arism are taken into account. In the fourth stage of the (1) Ash’arī (2) Bāhili and Tāī (3) Bāqillānī (4) Simnānī (5) Bājī line, together with Abū Dhaar al-Harawī, he has ensured the continuation and strengthening of Ash’arism tradition.

Simnānī’s work is remarkable in revealing the author’s view of the Ahl al-Sunnah and giving information about the period he lived in and the approach of geography. In his book, the author evaluates the scope of Ahl al-Sunnah and his approach to other sects. Simnānī states that he wrote his work for the Mu’tazila sect at the beginning of his work. Accordingly, it should be accepted that *al-Bayān* is important in terms of showing the opposition of Ash’arism to the Mu’tazila. It should also be noted that the Mu’tazila portrait drawn by Simnānī in his work, like that of many other authors, contains some errors compared to his sources. The fact that the work is written as a rejection of the Mu’tazila sect does not mean that no evaluation has been made about other sects. In addition to these, the author has given information about the naming of the sects. Another point that shows the importance of *al-Bayān* is that it includes some concepts that Simnānī used for the first time, which have a negative content for

Mu'tazila and some Mu'tazilî scholars. The study, which accepts the methods of historical science as a basis, aims to determine the place of Simnânî and his work in the tradition of Islamic thought by deepening on the person and the work. In his *al-Bayân 'an usûl al-îmân*, Simnânî reveals his evaluations of the Mu'tazila sect and his perception of other sects. It should be stated that the study will contribute to the literature on the relationship between sects and provide important information, especially within the framework of the "Ash'arism-Mu'tazila struggle." In addition, the article provides clues about the existence of names that are outside the generalization regarding Hanafî-Mâtürîdî and Shâfi'î-Ash'arî identities. As a result, the study reveals the perception of an Ash'arî who lived in the hijri 5th century about other sects, especially the Mu'tazila.

Keywords: History of Islamic Sects, Ahl al-Sunna, Ash'arism, Mu'tazila, *al-Bayân 'an usûl al-îmân*.

Giriş

Mezhepler, İslam düşüncesinin en canlı ve en fazla tartışılan konularının başında gelmektedir. Mezheplerin tarihteki serüvenini bilmek, İslam düşüncesini doğru bir şekilde tespit edebilmeyi mümkün kılmaktadır. Ehl-i Sünnet'in içerisinde yer alan Eş'arîlik, İslam Mezhepleri Tarihi alanında yoğun bir şekilde üzerinde kalem oynatılan mezhepler arasında yer almaktadır. Mezheplerin tarihini ortaya koyarken dikkat edilmesi gereken hususların başında bu yapıların muhalif ya da aynı şemsiye altında yer alsa da diğerleriyle yaşamış oldukları ilişki gelmektedir. Eş'arîlik; Mâtürîdîlik, Hanbelîlik, Kerrâmîlik ve Mu'tezile olmak üzere birçok mezheple etkileşimde bulunmasıyla içerisinde farklı damarlara sahip eklektik bir yapı olarak kabul edilir.¹ Eş'arîliğin yapısı, olumlu açıdan mezhebin İslam dünyasının dört bir yanında taban bulmasına sebep olurken, diğer yandan Eş'arîliği tanımlamayı güçleştiren bir olumsuzluğa da kapı aralar. Farklı gruplar ile etkileşimde olan Eş'arî âlimlerin, er-

¹ Eş'arîlik ve diğer mezheplerle ilişkisi hakkında bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 52-112; İsa Koç, *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 58-72; Zeynep Alimoğlu Sürmeli - Ahmet Bağlıoğlu, "Eş'arî Gelenekte Kerrâmîyye Tenkidi: İbn Fûrek, Bağdâdî ve İsferyânî Örneği", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 183-211; Abdylkader Durguti, "Mezheplerarası İletişimden Kaynaklanan Sorunlar: Kerrâmîyye ve Eş'ariyye Tartışması Örneği", *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil ve İletişim"*, ed. Yunus Arad vd. (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019), 554-562; Hüseyin Doğan, "Mezhebî Taklit ve Taassubiyetin Dinî Nasırları Anlama ve Yorumlamaya Etkisi-Eş'arîlerin, Kerrâmîyye'ye Yönelik Eleştirilerinin Bir Analizi-", *İslam ve Yorum III*, ed. Abdullah Ünlüsoy - Serkan Demir (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019), 1/497-518.

ken dönemlerden itibaren fikirlerini ve mezhebin teşekkülünü, genellikle Mu'tezile karşıtlığı temelinde şekillendirdiği bilinmektedir.

Ebû Cafer es-Simnânî (öl. 444/1052), 5./11. yüzyıl Eş'arîlik mezhebinin içerisinde Mu'tezilî fikirlerle mücadele etmiş ve bu doğrultuda *el-Beyân 'an usûli'l-îmân ve'l-keşf 'an temvîhâti ehli't-tuğyân (İmanın Temellerini Açıklama ve Haddi Aşanların Çarpıtmalarını Ortaya Çıkarma)* adını taşıyan eseri kaleme almış bir İslam düşünürüdür. Ebû Cafer es-Simnânî'nin Mu'tezile'ye dair eleştirisi ya da Mu'tezile algısı, makalenin konusu olarak belirlenmiştir. Simnânî'nin, Mu'tezile mezhebine yönelik eleştirileri ve mensuplarını ismen zikrederek yapmış olduğu değerlendirmeleri bu çerçevede dikkate alınmalıdır. Bazı konular özelinde Hâricîlik ve Mürcie gibi fırkalara ilişkin Simnânî'nin tespitleri, çalışmanın kapsamına dâhil edilmemiştir. Ebû Cafer es-Simnânî'nin hayatı, mensup olduğu Eş'arî düşünce içerisindeki yeri ve Ehl-i Sünnet telakkisi, Mu'tezile'ye ilişkin fikirlerini belirleyebilmek için üzerinde durulması gereken hususlar arasındadır. Bahsedilen amaçlardan hareketle çalışma, Ebû Cafer es-Simnânî ve eserine odaklanarak mezhepler arası ilişki çerçevesinde betimleyici bir yöntemi esas almaktadır. Son olarak Ebû Cafer es-Simnânî'nin Mu'tezile algısını ortaya koyma amacına bağlı olarak çalışmada Mu'tezile mezhebinin ilgili konulardaki fikirlerine atıfta bulunularak meselenin ayrıntılarına yer verilmeyeceğini belirtmek gerekir.

40 | db

Ebû Cafer es-Simnânî'nin, Mu'tezile mezhebine dair değerlendirmeleri konusunda bir çalışma tespit edilememiştir. Batı ve Arap dünyasında Simnânî hakkında sayılı birkaç çalışmadan bahsedilmekle birlikte bunlar sadece ona ilişkin ansiklopedik bilgileri ihtiva etmektedir. Simnânî'nin günümüze ulaşan eserinden yararlanılmadan hazırlanan bu çalışmalar, onun düşünce dünyasının şekillenmesinden de uzak bir içeriğe sahip olmaları açısından yüzeysel niteliktedir.² Ülkemizde ise Simnânî'nin hayatı, mezhebî kimliği ve kendisine yönelik eleştiriler merkeze alınarak bir makale hazırlanmıştır. Ancak bu çalışmada müellifin, Ehl-i Sünnet telakkisi ile

² Daniel Gimaret, "al-Simnani", *Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1997), 9/614; Mehâ Saîd Hamîd, "Kâdî el-Mûsul Ebû Ca'fer es-Simnânî: Dirâsetün fi Sîretihi ve Neşâtihi'l-İlmiyyi", *Mecelletün Dirâsâtün Mûsiliyyetün* 12/39 (2013), 44-66; 'Abdülazîz b. Reşîd el-Eyyûb, "Mukaddime", *el-Beyân 'an usûli'l-îmân ve'l-keşf 'an temvîhâti ehli't-tuğyân*, mlf. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Simnânî (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 1435/2014), 1-28.

Mu'tezile ve muhalif gruplara ilişkin yapmış olduğu değerlendirmelerden söz edilmemiştir.³ Bu nedenle Simnânî'nin *el-Beyân 'an usûli'l-îmân* isimli eseri odak noktası kılınarak Mu'tezile mezhebine dair görüşleri araştırma konusu olarak belirlenmiştir.

1. Ebû Cafer es-Simnânî ve Eş'arîlik Mezhebindeki Yeri

Ebû Cafer es-Simnânî; 361/971 senesinde Simnân'da doğmuş ve hayatının büyük bölümünü Bağdat'ta geçirmiş 5./11. yüzyıl Eş'arî düşüncesinin önemli isimleri arasındadır. Hocaları ve talebeleri arasında birçok isme yer verilen Simnânî, Bâkılânî'nin (öl. 403/1013) öğrencilerindendir. İbn Fûrek (öl. 406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027) ile birlikte mezhebin kurucu üç ismi arasında yer alan Bâkılânî, Simnânî'nin düşünce dünyasını derinden etkileyen bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır. Thiele; Simnânî'yi, Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1097-8) ile birlikte İbn Fûrek, Bâkılânî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin düşüncelerini kompozite eden önemli bir isim olarak kabul eder.⁴ Simnânî'nin talebeleri içerisinde ise Hatîb el-Bağdâdî (öl. 429/1098) ve Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin (öl. 474/1081) ismi dikkat çekmektedir. İkinci ismin önemi, Eş'arî düşüncesinin Endülüs bölgesinde yayılmasına katkısı ve Simnânî hakkında en fazla malumata sahip İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) Bâcî vesilesiyle konu hakkında bilgi sahibi olması nedeniyle. Simnânî, Musul'da kadılık vazifesini icra ederken 444/1052 senesinde vefat etmiştir.⁵

³ İsa Koç, "Hanefî-Eş'arî Ebû Cafer es-Simnânî ve Kendisine Yönelik İthamlar", *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (Eylül 2023), 785-807.

⁴ Jan Thiele, "Between Cordoba and Nisâbü'r The Emergence and Consolidation of Ash'arism (Fourth-Fifth/Tenth-Eleventh Century)", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 225-241.

⁵ Hayatı hakkında bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1349/1931), 1/355; Ali b. el-Hasan b. Hibetillah b. Abdullah b. Hüseyin İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Hüsamuddîn el-Kudsî (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1399), 259; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'âmî'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 17/651; Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefîyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Cize: Dâru Hicr, 1413/1993), 3/57-58; Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1964), 5/302; Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm kamûsü terâcim* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002), 5/314; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951), 2/69-70; Carl Brockelmann,

Fakih ve mütekellim olarak nitelendirilen Simnânî'nin dikkat çeken en önemli vasfı, fıkıh mezhebi olarak Hanefiliği, itikadî açıdan ise Eş'arîliği benimsemesidir. Hanefilik içerisindeki farklı çizgilere temas edilirken "Kelamcı Hanefiler" ve "Fakih Hanefiler" şeklinde iki grubun varlığından bahsedilmektedir.⁶ Timür, bunlara Ebû Cafer et-Tahâvî (öl. 321/933) liderliğinde Batı bölgesinde yaşayan Hanefileri de eklemektedir. Ayrıca müellif, bir grup olarak kabul edilemeyecek ve çok azınlık olarak görülen "Eş'arî Hanefiler"den de söz eder.⁷ Simnânî, kendisinden sonra ailesinde de görülen Hanefilik ve Eş'arîliği bünyesinde toplayan nadir isimlerin başında gelmektedir. Simnânî'nin, Hanefiliği bağlamında Halep ve Musul'da kadılık vazifesini icra ettiğini de belirtmek gerekir.

Simnânî'nin, kitapların isimleri zikredilmemekle birlikte fıkıhla ilgili bazı çalışmalarının olduğuna değinilmektedir. Hem fıkıh eserlerinin günümüze ulaşmaması hem de eserlerinin içeriği hakkında sonraki kaynaklarda bilgi bulunmaması sebebiyle Simnânî'nin fakihliğiyle ilgili değerlendirme yapmak zordur. Kelam ile ilgili eserlerine dair ise aksine daha fazla bilgi bulunduğunu ifade etmek gerekir. *el-Beyân 'an usûli'l-îmân* isimli çalışmasının günümüze ulaşmış olması, hem kendi eserinden hem de yapılan atıflardan hareketle kader, imamet ve kelamla ilgili farklı üç esere sahip olduğunun bilinmesi ve başta İbn Hazm olmak üzere İbn Teymiyye (öl. 728/1328) gibi isimlerin Simnânî'nin bazı kelamî görüşlerine yer vermiş olması, onun kelamcılığıyla ilgili tespitler yapmayı mümkün hale getirmektedir. Bu vesileyle mevcut bilgilerden hareketle Simnânî'yi fakih kimliğinden ziyade mütekellim, Hanefiliğine nazaran Eş'arîliğini merkeze alarak tanımlamak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Eş'arî düşünce içerisinde özellikle kurucu âlimleri dikkate alarak yapılan tasnifte iki farklı grubun varlığından söz edilebilir. "İbn

Târîhu'l-edebî'l-'arabî, thk. Abdülhalîm en-Neccâr - Ramazan Abdü't-Tevvâb (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1977), 6/286.

⁶ Abdullah Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütekellim Hanefiler Örneği", *Kastamonu Üniversitesi Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu-Hanefîlik-Mâtürîdîlik*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/643-658.

⁷ İhsan Timür, "Ehl-i Sünnet'e İhiscarcı Yaklaşım: Çağdaş Selefî Çevrelerde Mâtürîdîlik Karşıtlığı", *Ehl-i Sünnet*, ed. Mustafa Aykaç (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 385-430. Tahavî liderliğindeki Hanefiler hakkında bk. Mehmet Kalaycı, "Osmanlı Sünniliğinin Beslenme Kaynakları: Hadisçi Hanefilik ve Osmanlı'ya İntikali", *XVII. Türk Tarih Kongresi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 4/1111-1134.

Fûrek ekolü” ve “Bâkılânî ekolü” olarak kategorize edebileceğimiz bu farklılaşma, aynı şemsiye altında bulunmakla birlikte belirli konuları dikkate alarak diğerine benzemeyen bazı fikirlere sahip olmak şeklinde ifade edilebilir. Ebü'l-Hasan el-Bâhilî'den (öl. yaklaşık 370/980) ders alan üç kurucu ismin (Bâkılânî, İbn Fûrek ve Ebü İshâk el-İsferâyînî) bölgesel geleneklerin etkisiyle kendine özgü yaklaşım tarzı geliştirdikleri ve bunun Eş'arîlik içerisinde artan bir çeşitliliğe temel hazırladığı söylenebilir. Bu çerçevede İbn Fûrek ekolü, tevil düşüncesine yoğun bir şekilde sahip çıkan Eş'arîlik mezhebinin doğu bloğunu; tevil düşüncesine kısmen mesafeli duran mezhebin batı bloğu ise Bâkılânî ekolünü teşkil etmektedir. Tevil düşüncesine yakınlığı üzerinden tanımlanan grupta Eş'arî'nin talebelerinden *Te'vilü'l-âyâti'l-müşekkeleti'l-muvaddaha ve beyânuhâ bi'l-hucec ve'l-burhân* isimli eserin sahibi Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Mehdî et-Taberî (öl. 380/990)⁸ ve daha sonra İbn Fûrek'in ismi ön plana çıkmaktadır. İbn Fûrek'ten sonra özellikle Horasan bölgesindeki birçok âlim bu geleneği devam ettirmiştir. Eş'arî-Bâhilî ve Tâî-Bâkılânî şeklinde temelleri atılan diğer eğilim ise Bâkılânî sonrasında genişleyerek devam etmiştir. Bâkılânî'den sonra özellikle Simnânî ve Ebü Zer el-Herevî (öl. 434/1043)⁹ bu geleneğin üyeleri arasında zikredilebilir. Daha sonraki tabakada ise Bâcî'nin adını listeye eklemek gerekir. Netice itibarıyla Simnânî, bu tasnifte hem hocası Bâkılânî, hem de İslam ülkesinin batısında hayatını devam ettirmesi sebebiyle ikinci blokta yer almaktadır. Diğer kurucu isim İsferâyînî ise doğu bölgesine yakın olmasını da dikkate alarak bazı görüşleri çerçevesinde Mu'tezilî fikirlere nispeten yakın bir isim olarak telakki edilir.¹⁰

Eş'arîlik mezhebinin tarihini dikkate alarak yapılan tasnifler açısından ise Gazzâlî (öl. 505/1111) öncesi mütekaddimin dönemi âlimleri içerisinde yer alan Simnânî, Nizâmülmülk (öl. 485/1092) öncesi Eş'arîliğin siyasi desteğe sahip olmadığı dönemin isimleri içerisinde bulunmaktadır. Bu zaman diliminin Eş'arîlik açısından dikkate değer bir yönü de kalamî eğilimin baskın olmasıdır. Bu sebeple Eş'arîliğin bahsedilen eğilimi, “kalamî ve klasik Eş'arîlik”

⁸ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Mehdî et-Taberî, *İlk Dönemlerde Tevil Sorunu*, çev. Necla Bodur - Osman Bodur (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019).

⁹ Ömer Faruk Akpınar, “Ebü Zer el-Herevî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 37/1 (2019), 725-757.

¹⁰ Fadıl Aygün, “Eş'arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebü İshâk el-İsferâyînî”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2012), 7-28.

şeklinde isimlendirilmiştir. Buradan hareketle Simnânî, özellikle doğu bloğunun devamı niteliğindeki felsefi Eş'arîlik ve daha sonraki zamanlarda net bir şekilde varlığı tespit edilen akaid Eş'arîliğinin¹¹ aksine mezhebin temel karakteristiğini yansıtan kelamî Eş'arîlik bünyesinde yer alan ve Mu'tezile karşıtlığıyla ön plana çıkan bir düşünür olarak kabul edilmelidir.

Son olarak Simnânî'nin İslam düşüncesine etkisi bağlamında İbn Hazm'ın onun hakkındaki değerlendirmelerini gündeme getirmek gerekmektedir. Öğrencisi Bâcî vesilesiyle kitaplarının Endülüs'e taşındığı ve bu şekilde İbn Hazm'ın, Simnânî'den haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde İbn Hazm'ın, Eş'arîlik eleştirilerinde Simnânî, onun hocası Bâkîllânî ve öğrencisi Bâcî'yi merkeze alması bu durumun sonuçları arasındadır. Simnânî ve mezhebî düşüncesine karşı sert eleştiriler yönelten İbn Hazm, Eş'arîliğin bölgedeki yükselişine ilişkin rahatsızlığını bu şekilde ifade etmiştir.¹² Simnânî, bunun dışında İbn Teymiyye'nin eserlerinde ve Hz. Muhammed'in yazmayı öğrenmesi konusu bağlamında bazı tefsir kaynaklarında adından söz edilen bir isim olarak görünmektedir.¹³ Simnânî'nin hayatı ve genel düşünce dünyası hakkındaki bilgilerin akabinde onun müntesibi olduğu Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye ilişkin değerlendirmelerini ele almak gerekmektedir.

44 | db

2. Ebû Cafer es-Simnânî'nin Ehl-i Sünnet Telakkisi

Ehl-i Sünnet, şemsiye bir kavram olarak tanımlanması ve sınırlarının çizilmesi açısından muğlâk bir ıstılah olarak kabul edilmektedir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın oluşumundaki dört evreye atıfla kavramın canlı olduğunu ve içerisindeki grupların dahi değiştiğini

¹¹ Eş'arîliğin Batı'daki seyri hakkında bk. Abdullah Ömer Yavuz, "Eş'arîliğin Şam Bölgesinde Yayılma Süreci", *Bilimname* 45/2 (2021), 523-548.

¹² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Saîd b. Hazm, *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996), 4/67, 2/351, 5/77-79, 4/5-7. İbn Hazm'ın mezheplere ilişkin değerlendirmeleri için bk. Abdullah Yekta, *İbn-i Hazm'ın İttikâdî Mezhepleri Tasnif ve Tenkit Metodu* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022).

¹³ Takıyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mücemme'u Melik Fahd, 1425/2004), 16/331; a.mlf., *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 7/407, 461; Muhammed Cemalüddin el-Kâsımî, *Tefsîru'l-Kâsımî*, thk. Muhammed Bâsıl Uyûn es-Sevd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2002), 5/221.

dikkatlerden uzak tutmamak gerekir.¹⁴ Örneğin; 4./10. yüzyıldan önceki Hanefî düşüncenin tanımlandığı yer ile daha sonrasındaki konumu birbirinden çok farklıdır. Daha sonraki süreçte Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğin, Ehl-i Sünnet içerisinde kabul edildiğine dair büyük bir itiraz söz konusu değilken, günümüzde Selefliliğin, Ehl-i Sünnet içerisindeki yeri büyük tartışmalar yaratmaya devam etmektedir. Bu tartışmalara Hanbelîliğin, Ehl-i Sünnet içerisindeki yerini sorgulayan yeni problemler de eklenebilir. Nitekim aksi durumda Hanbelîlerin, Eş'arîlik karşılığını¹⁵ ve günümüz Seleflilerinin, Mâtürîdîliğe yönelik eleştirel yaklaşımlarını¹⁶ izah etmek imkânsız hale gelebilmektedir.

Simnânî, 5./11. yüzyıl İslam düşüncesinde Ehl-i Sünnet'in önemli kollarından biri olan Eş'arîliğin müntesipleri arasında yer alarak Ehl-i Sünnet düşüncesine katkı sağlamış bir isimdir. Onun Ehl-i Sünnet'i ne şekilde algıladığı ya da tasavvur ettiği meselesi, başta Mu'tezile olmak üzere diğer mezheplere yönelik yaklaşımını derinden etkileyen bir husustur. Simnânî'nin mensubu olduğu damar ve yaşadığı coğrafyanın da etkisiyle geniş ve mutedil bir Ehl-i Sünnet telakkisine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak eserinde ümmetin ittifaki ve icmâî şeklindeki ifadelerle yoğun bir şekilde yer verdiği görülmektedir. Aynı minvalde Simnânî tarafından çeşitli konular üzerinden Ashab-ı Hadis ve Ashab-ı Rey âlimlerinin tamamının aynı kanaati paylaştığına yönelik ifadeler de kullanılmaktadır.¹⁷ Bu çerçevede Simnânî'nin Ehl-i Sünnet telakkisini; (i) Ehl-i Sünnet'e yönelik muhalifler tarafından yapılan isimlendirmelere yanıtı, (ii) Ehl-i Sünnet içerisindeki büyük âlimlere yönelik yaklaşımı ve (iii) dini konulardaki yöntem ve fikirleri üzerinden okumak gerekmektedir.

Bu başlık altında değinilmesi gereken en önemli husus, Simnânî'nin eserin sonunda mezheplerin isimlendirilmesi problemi kapsamında değerlendirilmesi gereken ifadeleridir. Kaderiyye isimlendirmesiyle ilgili çeşitli açıklamalardan sonra, Simnânî tarafından

¹⁴ Mehmet Kalaycı, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Mehmet Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 215-229.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. İsa Koç, *Mezhepler Arası Mücadele*, 137-204.

¹⁶ İhsan Timür, "Ehl-i Sünnet'e İhiscarcı Yaklaşım: Çağdaş Selefi Çevrelerde Mâtürîdîlik Karşılığı", 385-430.

¹⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân ve'l-keşf 'an temvîhâti ehli't-tuğyân*, thk. 'Abdülazîz b. Reşîd el-Eyyûb (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 1435/2014), 155, 169, 542, 578.

Ashab-ı Hadis'e yönelik olarak muhalifleri tarafından verilen Cebriyye, Mücbire ve Haşviyye kavramları hakkında izahatlar yapılmaktadır.¹⁸ Ona göre Cehm b. Safvân'a (öl. 128/745) ait olan bir görüş olması sebebiyle cebr fikrinden hareketle Ashab-ı Hadis'in Mücbire olarak isimlendirilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim cebr görüşü, müellif tarafından kendi mezheplerine ait olmadığı gerekçeyle reddedilmektedir. Haşviyye ise rivayetlere bağlılık vurgusu taşıyan ve daha çok Mu'tezile'nin ve diğer muhalif fırkaların bütün Ehl-i Sünnet'i içine alacak şekilde kullandıkları hakaret anlamı taşıyan olumsuz bir kavramdır. Ağırlıklı olarak kavramın, Ashab-ı Hadis geleneği ve Hanbelîler için kullanıldığı ve özellikle bu kesimin bilgidен yoksun, toplumun ayak takımını oluşturduğu şeklinde bir kabulden hareketle tercih edildiği bilinmektedir.¹⁹ Simnânî bu yakıştırmanın da doğru olmadığını kanaatindedir. Bütün bunların ötesinde Simnânî'ye göre Kur'an'da ve hadislerde Kaderiyye'nin ve diğer fırkaların lanetlendiğine dair birçok ifade bulunmasına rağmen Haşviyye, Cebriyye ve Mücbire kavramlarıyla ilgili aynı durum söz konusu değildir.²⁰ Simnânî, bu konudaki savunmasında Kaderiyye hakkındaki rivayetlerin uydurulmadığı ve gerçekliği olduğu iddiasını taşımaktadır. Aynı zamanda Simnânî'nin Ashab-ı Hadis hakkındaki olumsuz içerikli isimlendirmelere karşı çıkması, Ehl-i Sünnet'i geniş bir perspektiften okuduğunu göstermesi açısından not edilmesi gereken bir husustur.

Makul ve mutedil tavrının bir yansıması olarak Simnânî'nin, Ehl-i Sünnet'in dört büyük imamına yönelik değerlendirmeleri onun Ehl-i Sünnet telakkisi çerçevesinde zikredilebilir. Simnânî, *el-Beyân* isimli kitabında Allah'ın iradesi ve meşietini çerçevesinde sırasıyla Mâlik (öl. 179/795), Şâfî (öl. 204/820), Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Rabîa (öl. 136/753?), Sevrî (öl. 161/778), Dâvûd b. Ali (öl. 270/884) ve bütün fukahayı zikrederek aralarında ihtilaf olmadığını belirtmektedir.²¹ Diğer bir kısımda müellif, husun-kubuh konusu altındaki tartışmalar çerçevesinde Ahmed b. Hanbel ile Ashab-ı Hadis kavramını kullanmaktadır. Simnânî'ye göre karşı tarafı aldatmak için "Bu aklın değil; şeriatın

¹⁸ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 601.

¹⁹ Haşviyye hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsa Koç, "Haşviyye Zihniyeti", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı- IV*, ed. Hümevra Dinçer - Ümit Güneş (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği (İLEM), 2015), 215-231.

²⁰ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 606.

²¹ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân* 184.

kötü olarak kabul ettiği bir şeydir.” şeklinde bir cümle kullanılsa, “akıl bir şeyi güzel kabul ederken naklin onu kötü kabul etmesi nasıl mümkün olur?” diyerek cevap verilir. Şayet bu caiz kabul edilse küfrün ve nankörlüğün iyiliğine ilişkin rivayetler veya şükrün ve insafın kötü olduğuna ilişkin rivayetlerin varlığı da caiz olurdu. Herhangi bir kişi şayet bahsedilen fikri kabul ederse, Ahmed b. Hanbel ve Ashab-ı Hadis’in mezhebine girmiş ve bu şekilde kader ve i'tizâl görüşünden uzaklaşmış olur. Ancak soruyu soran kişinin, Ahmed b. Hanbel ve düşüncesine sahip olmayı veya Mu'tezile'den uzaklaşmayı istemesi söz konusu olamaz.²² Simnânî, Mu'tezilîlerin bir iddiasını reddetmek için onların tam karşısında konumlandırılan Ahmed b. Hanbel ve arkadaşlarının husun ve kubuh ile ilgili kendisinin de kabul etmediği bir görüşü delil olarak kullanmaktadır. Mu'tezile karşıtlığını düşünce dünyasının merkezine yerleştiren Simnânî'nin, Ehl-i Sünnet içerisindeki farklılıkları ön plana çıkarmadığı ve daha çok onlar arasındaki fikir birliğine vurgu yaptığı ifade edilmelidir.

Simnânî, bahsedilenler dışında sihrin hakikati ve hak olduğu konusunda İmam Şâfiî ve fakihlerin görüşüne başvurmuştur.²³ Simnânî'nin, Ehl-i Sünnet'in fıkıh imamlarına değindiği diğer bir mesele, şefa'at ile ilgili rivayetlerin bir araya getirilerek manen mütevatir konumuna yükselmesidir. Simnânî, bahsedilen konu çerçevesinde Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin ismine atıfta bulunarak onların fakih olduğuna dair mütevatir seviyesine ulaşan bilgileri örnek gösterir.²⁴ Müellifin, Ahmed b. Hanbel'in ismini zikretmemesi, onun fakih olduğu konusunda mütevatir seviyesine ulaşan bir kabulün olmadığı anlamına gelebilir. Ehl-i Sünnet içerisinde kabul edilen imamlara yönelik yaklaşımına ek olarak Simnânî'nin kendi mezhebinin liderine yönelik tavrı da önemlidir. Buna bağlı olarak Eş'arîliği çerçevesinde Simnânî'nin, Eş'arî için “şeyhimiz” ifadesini birkaç kez kullandığı görülmektedir. Ayrıca müellif ismini zikrederek birçok konuda Eş'arî'nin fikirlerini de aktarmıştır.²⁵ Simnânî, mezhebinin fikirlerini ifade ederken dönemin ruhuna uygun bir şekilde “Ehl-i hak” kavramını kullanmaktadır.²⁶

²² Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 447.

²³ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 584.

²⁴ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 540-541.

²⁵ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 67, 127, 247.

²⁶ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 527.

Nitekim mezhebin ilk dönemi açısından Ehl-i hak kavramının, Eş'ariyye yerine tercih edildiği bilinmektedir.

Simnânî'nin zikredilen isimler hakkındaki değerlendirmelerinin yanında yöntem ve fikirlerinin de Ehl-i Sünnet telakkisi açısından mühim olduğunu belirtmek gerekir. Simnânî çeşitli konular hakkındaki değerlendirmelerini (i) Kitâbullâh, (ii) sünnet-i Rasûl, (iii) icmâu'l-ümmet ve (iv) huvecü'l-ukul sıralamasıyla zikretmektedir.²⁷ Buna ek olarak Simnânî'nin genel fikirlerine bakıldığında Eş'arîliğin doğu bloğuna kıyasla mutedil bir tavır sergilediği söylenebilir. Özellikle "halku'l-Kur'an" konusundaki yaklaşımı ve tevil meselesindeki görüşleri bu kanaatin en önemli delillerini teşkil etmektedir. Nitekim Simnânî, lafzî ve nefsî kelimelerin ayrımını benimsediğine dair ifadeler kullanmakla birlikte kâğıtlara yazılı olan Kur'an'ın, dillerde okunanın ve kalplerde muhafaza edilenin mahlûk olmadığını belirtmektedir. Ona göre sadece kâğıt, mürekkep, dil veya kalp mahlûk olarak kabul edilmelidir.²⁸ Özellikle doğudaki Eş'arîler arasında Simnânî'ye nazaran bu ayrımın daha net bir şekilde benimsendiği ve elimizdeki mushafın, Allah'ın kelamı olmadığı ve bu gerekçeyle mahlûk olduğunu ifade eden âlimler yer almaktadır. Tevil meselesiyle ilişkili olarak da Simnânî'nin özellikle haberî sıfatlar konusunda "yed" ve "ayn" gibi ifadelerin tevil edilmesine sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır.²⁹ Zikredilen hususlar, Simnânî'nin Eş'arîler arasında Şâfiî fakihlerin de hâkim olduğu, geçiş döneminde teville mesafeli duran bloğun içinde yer alarak bu konular özelinde Ashab-ı Hadis'e yakın bir yerde konumlanmasını sağlamıştır. Bununla beraber imanı sadece tasdik olarak tanımlayan Simnânî, Ashab-ı Hadis'in en önemli unsuru olarak görülen tasdik-ikrar-amel bütünlüğüne yönelik anlayışa karşı çıkmış olmaktadır.³⁰

Simnânî'nin düşünce dünyasını ve Ehl-i Sünnet'in müşterek kabullerine dair yaklaşımını gösteren şefaât, husun-kubuh, vaad-vaâd, kabir azabı, münker-nekir ve ecel konularındaki fikirlerinin, Ehl-i Sünnet'in ortak mutabakatının dışına çıkmadığı ve mutedil tavrının bir yansıması olduğu söylenebilir. Yazarın mutedil yaklaşımının diğer bir sonucu da muhalif mezheplere yönelik tutumunda kendini gösterir. Eserinde birçok fırkanın görüşünü reddetmek ve onların

²⁷ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 496.

²⁸ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 144-146.

²⁹ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 125-126.

³⁰ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 481-482, 490, 492-493.

iddialarını çürütmek için yoğun çaba harcamakla birlikte Simnânî'nin eleştirilerinin genel olarak hakaret boyutunda olmadığı, mücadelesini daha çok ilmî ve ahlakî sınırlar içerisinde gerçekleştirdiği görülmektedir. Ancak Mu'tezile mezhebi söz konusu olduğunda Simnânî'nin bu çizgisini tam anlamıyla koruyamadığını da ifade etmek gerekir. Simnânî'nin *el-Beyân 'an usûli'l-îmân* isimli eserini genel hatlarıyla "Mu'tezile eleştirisi" şeklinde değerlendirmek gerekmektedir. Bu minvalde Mu'tezile ve mensuplarına yönelik birçok ifadenin eser içerisinde yer aldığı ifade edilmelidir.

3. Ebû Cafer es-Simnânî'nin Mu'tezile Karşıtlığı

Mu'tezile, diğer din kültürlerle kaynaşma sürecinde fikri yönüyle temayüz etmiş, akılcı, özgürlükçü, bireysel, eleştirel ve sorgulayıcı din söylemini benimseyen ve geliştiren bir zihniyet olarak tanımlanmıştır. Temel fikirlerini usul-i hamse şeklinde sunan ve kelâmî-felsefî meseleler üzerinde derinleşen mezhep, akılcı bir tavırla diğer mezheplerden farklı bir yöntem takip etmiştir.³¹ Ebü'l-Hüseyl el-Allâf (öl. 235/849) ile birlikte mezhepleşme adımlarını tamamlayan mezhep, Me'mun döneminde altın çağını yaşamıştır.³² Mihne sonrası süreçte düşüşe geçen ekolün Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât (öl. 300/913),³³ Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) ile toparlanma çabaları tam anlamıyla başarılı olamamıştır.³⁴ Sonraki süreçte Kâdî Abdülcebbâr'ın (öl. 415/1025) ismi ön plana çıkarken mezhep varlığını devam ettirme konusunda siyasetin de etkisiyle Zeydiyye ile yakınlaşma ve bütünleşme sürecine girmiştir.³⁵

Simnânî'nin Mu'tezile karşıtlığı, Eş'arîlik mezhebinin Mu'tezile ile kurmuş olduğu ilişkinin önemli bir halkasını teşkil etmektedir.

³¹ Osman Aydın, *Akılcı Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, ed. Halil İbrahim Şimşek – Hasan Yücel Başdemir (Çorum: Hititkitap Yayınevi, 2010), 9.

³² Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebü'l-Hüseyl el-Allaf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013).

³³ Yunus İbrahimioğlu, *Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât ve Mu'tezilî Düşüncenin Savunusu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023).

³⁴ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017).

³⁵ Mutezile hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çağfer Karadaş, "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", *Marife* 3/3 (2003), 7-26; İlyas Çelebi, "Mu'tezile'nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2004), 3-24. Mu'tezile-Zeydiyye ilişkisi hakkında bk. Hassan Ansari, "Mu'tezilîliğin Şii Alınlanması (I): Zeydîler", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 255-272.

Nitekim mezhebin lideri kabul edilen İmam Eş'arî, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra hayatını Mu'tezile eleştirisine ağırlık vererek geçirmiştir. Mu'tezile ile hesaplaşma süreci olarak adlandırılan bu dönemde Eş'arî'nin, Mu'tezile karşıtlığını belirgin bir şekilde ortaya koyduğu bilinmektedir. Bu sebeple Eş'arî'nin, Ebû Ali el-Cübbâî'nin *Usûl* adını taşıyan kitabına reddiye yazdığı, nazar ve istidlal gibi konularda Cübbâî'yi eleştirdiği ve tefsir konusundaki eserinin Mu'tezile'nin ilgili konudaki çalışmalarına reddiye mahiyetinde olduğu ifade edilmektedir.³⁶

Eş'arî'nin öğrencileri arasında bulunan Ebü'l-Hasan et-Taberî'nin, Mu'tezilî Cafer b. Harb'ın (öl. 236/850?) fikirlerine yönelik reddiye türünde bir eser yazdığı nakledilmektedir.³⁷ Eş'arîlik ile Mu'tezile arasındaki mücadele çerçevesinde Mu'tezilî isimlerin de çeşitli reddiyeler kaleme aldıkları bilinmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) *Nakzu'l-lüma'* isimli eseriyle Eş'arî'nin meşhur çalışmasına yönelik eleştiri yazmıştır.³⁸ Eş'arîliğin önemli isimlerinden Bâkullânî (öl. 403/1013) ise bu esere *Nakzu nakzi'l-lüma'* ile karşılık vermiştir.³⁹ Bâkullânî, Bağdat Mu'tezilesine mensup Ebü'l-Hasan el-Ahdeb ve Ebû İshâk en-Nusaybî'nin fiilleri ve ru'yetullah gibi çeşitli konularda tartışmaların içerisinde yer almıştır. Yine İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi isimler Mu'tezilî âlimler ile yoğun tartışmalara girmekten çekinmemiştir. Horasan Eş'arîliği çerçevesinde Mu'tezile ile yoğun tartışmaların yaşandığı ve bunların siyasetin etkisiyle şekillendiği bilinmektedir.⁴⁰ İşte böyle bir iklimde Simnânî, Eş'arîlik-Mu'tezile mücadelesinde Bâkullânî çizgisinin mühim bir takipçisi konumundadır. Simnânî'nin Mu'tezile mezhebine ilişkin değerlendirmelerini; (i) isimlendirme meselesine ilişkin eleştiriler, (ii) şahıs merkezli tenkitler ve (iii)

50 | db

³⁶ İbn Asâkir, *Tebyñü kezibi'l-müfterî*, 130-134. Ayrıca bk. Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 58.

³⁷ Ali b. el-Hasan b. Hibetillah b. Abdullah b. Hüseyin İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dı-maşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd (Beirut: Dâru'l-Fıkr, 1416/1996), 36/339-340.

³⁸ Kâdî Abdülcebbâr'ın kendisi tarafından bu isimle bir eserinin olduğu belirtilmektedir. Kâdî Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: fi'l-imâme*, thk. Mahmud Muhammed Kasım (Kahire: y.y., 1962-1965), 20/2, 258.

³⁹ Takıyüddin İbn Teymiyye, *Kitâbü'n-Nübüvvât*, thk. Abdülaziz b. Salih et-Tavyân (Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1420/2000), 2/260.

⁴⁰ Mehmet Kalaycı, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Eş'arî ve Eş'arîlik* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019), 112-124. Eş'arîlik-Mu'tezile ilişkisinin daha sonraki dönemlerde Batı'daki seyri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Ömer Yavuz, "Seydüddîn el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Bahar 2022), 157-192.

Mu'tezile'nin tevhid ile adl düşüncesine merkeze alarak yapılan fikirsel eleştiriler şeklinde genel hatlarıyla üç başlık altında toplamak mümkündür.

3.1. Simnânî'nin İsimlendirme Meselesindeki Eleştirileri

Simnânî'nin eserini genel hatlarıyla "Mu'tezile eleştirisi" olarak tasavvur etmek mümkündür. Nitekim müellif kitabının hemen başında bu çalışmayı, dalalet ve bidat ehli olarak tanımladığı Kaderiyye ve Mu'tezile'ye yönelik olarak kaleme aldığını belirtmiştir.⁴¹ Ehl-i Sünnet kaynaklarında Mu'tezile'nin doğuşuna ilişkin kaydedilen tarihi hadisenin, Simnânî tarafından da kabul edildiği görülmektedir. Bu doğrultuda Simnânî, Mu'tezile'nin ortaya çıkışı çerçevesinde Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) ve Amr b. Ubeyd'in (öl. 144/761) Hasan Basrî'nin (öl. 110/728) meclisinden ayrılmalarına ilişkin anlatıya geleneğine uygun bir şekilde yer vermektedir.⁴²

Müellifin, Kaderiyye ile Mu'tezile kavramlarını birbiri yerine kullandığını ve aralarında bir ayrıma gitmediğini söylemek gerekir. Nitekim Simnânî, "Ehlü'l-kader ve'l-î'tizal" kavramını, Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olup olmadığı tartışması bağlamında kullanır.⁴³ Ayrıca o, Allah'ın fiillerini illet ya da hikmet üzere yapması hususundaki görüşlerle ilgili "Mezhebü ehli'l-kader ve'l-î'tizal" ifadesini tercih etmektedir. Simnânî'nin hem Mu'tezile içerisindeki Bağdat-Basra ayrımına dikkat etmesi hem de Kaderiyye ve Mu'tezile kavramlarını birbiri yerine kullandığına ilişkin birçok değerlendirmesi söz konusudur. Mu'tezilî isimlerin aralarındaki farkları ön plana çıkarma gayesini taşıdığı izlenimiyle birlikte "Kaderiyyetü'l-Bağdadiyyin", "Mezhebü'l-Basriyyin", temânu delili bağlamında "Kaderiyyetü'l-Bağdadiyyin", kelam ve irade sıfatı konusunda Mu'tezile'nin Bağdat ve Basra kolları, Allah'ın kadim iradesiyle mürid olduğunu ifade ederken "Kaderiyyetü'l-Bağdadiyyin" ve "Kaderiyyetü'l-Basriyyin", "Mu'teziletü Bağdad ve Kaderiyyetü'l-Bağdad" kavramları, Simnânî tarafından eser boyunca sıklıkla kullanılmış-

⁴¹ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 31.

⁴² Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 492-493. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Galip Türcan, "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2019), 43-74.

⁴³ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 209-210, 270. Simnânî'nin Kaderiyye ve türevlerine ilişkin kullanımları için bk. Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 68, 70, 85, 88, 135, 171, 172, 181, 383, 422, 562.

tır.⁴⁴ Bu ayrımın Mu'tezile âlimler tarafından da kabul gördüğü ve buna ilişkin eserler kaleme alındığı bilinmektedir.⁴⁵ Bunların dışında konu bağlamında müellifin, Kaderiyye ve Mu'tezile'nin tamamı ya da çoğunluğu anlamında "meâşiru'l-Kaderiyye" ve "ammetü'l-Kaderiyye" kavramlarını, mezhebin erken dönemlerindeki âlimler için "kudemâi'l-Kaderiyye" istilahını kullandığı görülmektedir.⁴⁶

Simnânî'nin Kaderiyye kavramı hakkındaki değerlendirmeleri mezheplerin isimlendirilmesi çerçevesinde zikre değerdir. Nitekim müellif, "Kaderiyye şeklinde isimlendirilmelerinin vücûbu" başlığı çerçevesinde kavramın ümmet tarafından onları zemmetmek için kullanıldığı konusunda herhangi bir ihtilafın bulunmadığını ifade etmiştir. Konuyla ilgili birçok rivayet aktaran Simnânî, bu hususla ilgili ayrıntıları *Tabakât fi'l-kader* isimli eserinde ele aldığını belirtir.⁴⁷ Yazmış olduğu diğer eserler hakkında bilgi edindiğimiz bu pasaj, aynı zamanda Simnânî'nin zikredilen konuya ne kadar önem atfettiğini göstermesi açısından da kıymetlidir. Ayrıca bahsedilen meseleye ilişkin sadece kendileri arasında değil, diğer mezhep müntesipleri hatta diğer dinlere mensup isimler arasında dahi ihtilaf bulunmadığına yer verilmektedir. Bir fakihe, hadis ashabına, Râfizî'ye, Hâricî'ye, Yahûdî'ye, Nasrânî'ye ya da Mecûsî'ye, "Kaderî kimdir?" şeklinde bir soru sorulsa, bunların tamamı soruya Mu'tezilî isimleri işaret ederek cevap verir. Ona göre soruya muhatap olan kişinin; Râfizî, İbâdî, İsmâilî, Yahûdî, Hıristiyan ya da onların dışında bir kişiyi göstermesi ise mümkün değildir.⁴⁸

Kaderiyye kavramı, İslam düşüncesi içerisinde özellikle muhalifleri tarafından Mu'tezile mezhebine isim olarak tercih edilmiştir. İslam mezhepleri tarihinde mezheplerin kendi mensupları ve muhalifleri tarafından farklı kavramlarla isimlendirildikleri bilinmektedir. Bunun da ötesinde aynı kavramın iki farklı kesim tarafından olumlu ve olumsuz anlam içerikleriyle sahiplenildiği görülmektedir. Bu

⁴⁴ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 80, 82, 128, 152-153, 345, 346, 451.

⁴⁵ Ebû Reşid en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde – Rıdvân es-Seyyid (Trablus: Ma'hedü'l-Enmâi'l-Arabî, 1979). Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Murat Akın, "Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Ayrılmasına Etki Eden Sebepler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 271-295; Mahfuz Geylani, *Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat Ekollerine Ayrılış Süreci* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018).

⁴⁶ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 90, 127, 251, 435, 470, 591.

⁴⁷ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 598-599.

⁴⁸ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 601.

çerçeve de özellikle Ehl-i Sünnet âlimleri “kaderi inkâr ettikleri” iddiasıyla eserlerinde Mu'tezile mezhebi için Kaderiyye isimlendirmesine sıklıkla başvurmuştur. Simnânî de eserinde bu kullanımı benimseyerek kendinden önceki hocalarının tavrını/geleneğini devam ettirmiştir. Ancak Mu'tezile mezhebi mensuplarının bu isimlendirmeye karşı çıktığı görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, bu isimlendirmenin kaderi inkâr eden için değil; aksine onu kabul edenler için kullanılmasının daha doğru olacağını belirterek “cebr” ve “teşbih” görüşünü benimseyenlerin Kaderiyye kavramı ile isimlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. “Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir.” şeklindeki rivayetten hareketle Kâdî Abdülcebbâr, Cebriyye ile Mecûsîlik arasında ilişki kurarak bu kavramın cebr görüşünü savunanlar için kullanılmasının gerekliliğine işaret etmektedir.⁴⁹

Zikredilen kavramların yanında Simnânî'nin, Mu'tezile fırkası ve Mu'tezilî âlimler için kullandığı olumsuz içeriğe sahip bazı ıstılahların üzerinde durulması gerekmektedir. Bu minvalde Simnânî'nin doğrudan “Nâbitetü'l-Kaderiyye” kullanımı ve Hüseyin b. Ali el-Basrî'den (öl. 369/980) söz ederken “Nâbitetü'l-Kaderiyye'den” olduğuna dair ifadesinden söz edilebilir.⁵⁰ Nâbite kavramı genel hatlarıyla Mu'tezile tarafından Ashab-ı Hadis'i eleştirirken kullanılan bir terim olarak kabul edilir. Özellikle Câhız ve Hayyât tarafından kavramın çok sık kullanıldığı görülmektedir.⁵¹ Hatta Câhız'ın *Risâle fi'n-nâbite* ismiyle bir eser kaleme aldığı da bilinmektedir.⁵² Nâbite, inanç konularında aklî istidlale başvurmadıkları için Haşviyye kavramı ile birlikte Ashab-ı Hadis'e yönelik olarak kullanılan küçültücü bir isimdir. Ancak kavramı, farklı geleceğe mensup isimlerin muhalif gördükleri isim ve mezhepleri eleştirmek için “yeni yetme” anlamına gelecek şekilde kullandıkları

⁴⁹ Kâdî Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996), 772-779. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Hilmi Karaağaç, “Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arka Planı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 191-212.

⁵⁰ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 378, 404-405.

⁵¹ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, “Kitâbü Halki'l-Kur'ân”, *Cedelü't-tenzîl mea kitâbi halki'l-Kur'ân li'l-Câhız*, mlf. Reşîd el-Hayyûn (Köln, Menşûrâti'l-Cümel, 2000), 178, 184; Ebû'l-Hüseyin Abdaurrahman b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mülhid*, thk. H. S. Nyberg (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1344/1925), 18, 27, 69, 75, 89, 139, 144-145, 156.

⁵² Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, “Risâle fi'n-nâbite”, *Resâilü'l-Câhız*, mlf. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1384/1964), 2/7-23.

anlaşılmaktadır. Simnânî'nin bu kullanımını da Mu'tezile'nin ya da Kaderiyye'nin İslam geleneğinde sonradan ortaya çıkmış fikirlere sahip olmalarıyla ilişkilendirilebilir. Sonuç olarak her iki mezhebe mensup âlimlerin birbirlerine yönelik olarak hakaret kastıyla aynı kavramı kullandığı söylenebilir.

Özellikle iman konusu bağlamında Mu'tezile ile Hâricîler arasındaki benzerliği⁵³ vurgulama ihtiyacı hisseden Simnânî, bu irtibatı kullandığı kavramlarla sağlamlaştırmaktadır. Bu çerçevede onun Eş'arî'den aktararak "Mu'tezile gevşek/mehânîs Hâricîler'dir." ifadesini tercih ettiği görülmektedir. Bu ifade, eserin farklı bir bölümünde doğrudan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye atfedilmektedir.⁵⁴ Her ne kadar Simnânî, Eş'arî'ye atfederek aktarsa da kendisinden önce kavramın, Abdülkâhir el-Bağdâdî tarafından kullanıldığı bilinmektedir.⁵⁵ Ameli iman kapsamında değerlendiren Hâricîlik ile Mu'tezile arasındaki ilişkiye dikkat çeken Simnânî'nin toplumda Hâricîlere yönelik var olan tepkiye Mu'tezile'yi de dâhil etme çabası içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca insanların günahlarının ve sevaplarının takip edilerek mümin mi yoksa kâfir mi oldukları ya da elmenzile beyne'l-menzileteyn konusu kapsamındaki Mu'tezile mezhebinin yaklaşımından hareketle Simnânî tarafından "Muhassalu'l-Kaderiyye" istilahının kullanıldığı görülmektedir. Veznedar, tahsil-dar gibi anlamlara sahip kavram,⁵⁶ ameli iman kapsamında değerlendirmelerinin bir neticesi olarak müellif tarafından tercih edilmiştir.⁵⁷ Simnânî, husun ve kubuhun kaynağının akıl olduğuna ilişkin görüşleri bağlamında Mu'tezile ve Kaderiyye'den bazıları için bilgiçlik taslayan anlamında "mütehazlik" kavramını kullanmaktadır. Aynı konu çerçevesinde Simnânî, Cübbâî (öl. 303/916) için "müdehsim" ifadesini tercih etmektedir.⁵⁸ Müdehsim, ahlakî açıdan zayıf, basit insanları nitelemek için kullanılan bir kavramdır. Mü-

54| db

⁵³ Muharrem Akoğlu, "Entelektüel Mu'tezile'de Bedevî Etki", *Bilimname* 20/1 (2011), 7-24.

⁵⁴ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 492-493, 558.

⁵⁵ Ebü Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Ali Beydûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 82. Fiğlalı eserin tercümesinde bu kavramı "kaypak" şeklinde Türkçe'ye aktarmıştır. Abdülkadir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 86.

⁵⁶ Ebü'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 11/153-155.

⁵⁷ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 531.

⁵⁸ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 375, 558.

dehsim, özellikle ahlakî açıdan kötü kadınları tanımlarken kullanılan bir terim olarak kaydedilmektedir.⁵⁹ Simnânî tarafından Mu'tezile için "dâllîn" ifadesinin de tercih edildiğini ve bu kapsamda onların sapkın bir fırka olarak kabul edildiklerini belirtmek gerekir.⁶⁰ Son olarak Mu'tezile karşısında konumlandığı Ehl-i Sünnet ya da Ehl-i hak düşüncesi için "ümme'tü'l-masume" tercihi, düşünce dünyasına ışık tutması bakımından önemlidir.⁶¹

Kavramsal tenkitlerin yanı sıra Simnânî tarafından Mu'tezile çeşitli gruplarla ilişkilendirilerek eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu minvalde onun tarafından Mu'tezile ile tenasüh ehli ve Seneviyye arasındaki paralelliklerin vurgulandığı görülmektedir.⁶² Özellikle kötü fiillerin yaratıcısının insan olduğu şeklindeki yaklaşımları sebebiyle Mu'tezile'nin, Seneviyye'ye benzetildiği anlaşılmaktadır. Ehl-i Sünnet âlimlerinin ve İbnü'r-Râvendî (öl. 301/913) gibi Şîfî düşünürlerin Mu'tezile için Seneviyye ve madûma ezellilik atfettikleri iddiasıyla Dehriyye kavramlarını kullandığı bilinmektedir.⁶³ Bu yaklaşım, Mu'tezile isimleri bahsedilen konuyla ilgili olarak fikirlerini açıklamaya ve bu iddiaları reddetmeye mecbur bırakmıştır. Nitekim Kâdî Abdülcebbar'ın eserlerinde bu sebeple Senevî görüşleri eleştirdiği ve Seneviyye'nin içerisindeki ekoller hakkında bilgi verdiği görülmektedir.⁶⁴

3.2. Simnânî'nin Şahıs Merkezli Eleştirileri

Simnânî'nin "bir yaratıcının ispatı konusunda Kaderiyye'nin acizi" başlığında olduğu gibi genel eleştirilerin yanı sıra Mu'tezile mezhebine mensup isimlere doğrudan yer vererek onlar üzerinden de görüş ve eleştirilerini ifade ettiği görülmektedir. Mu'tezile'nin önemli isimlerinden birçoğuna yer veren Simnânî, diğerlerine nazaran Cübbâîlere daha fazla yer vermektedir. Eş'arî ile Cübbâî'nin

⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 12/212.

⁶⁰ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 356.

⁶¹ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 183.

⁶² Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 413, 424, 425, 430.

⁶³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 156, 158-159. İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile ile Seneviyye arasında kurduğu irtibat için bk. Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/521-522.

⁶⁴ Eserinin bir cildini ayırdığı İslam dışı fırkalarla ilgili bölümde Seneviyye'nin iddialarına cevap vermektedir. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd*, 5/9-15, 22-35. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Dalkılıç, "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Seneviyye ve Ekolleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2013), 159-180.

yaşamış olduğu tartışmaların bu yoğunlukta etkisi büyüktür. Bununla bağlantılı olarak onun, Eş'arî'nin Cübbâî'yi ilzam ettiği ona karşı galip geldiği değerlendirmeleri de söz konusudur. Eş'arî ile Cübbâî arasındaki bir tartışmaya değinen Simnânî, Cübbâî'nin sözlerini, Hristiyanların Meryem hakkındaki fikirlerinden esinlenme şeklinde değerlendirmiştir.⁶⁵ Ancak Simnânî'nin Cübbâî ile Eş'arî arasında gerçekleştiği varsayılan meşhur "üç kardeş"⁶⁶ anlatısına yer vermediği görülmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî'ye dair birçok bilgi kaydeden Simnânî, oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) ismine de "İbnü'l-Cübbâî" şeklinde farklı konular çerçevesinde yer vermektedir. Baba-oğul Cübbâîler bağlamında Simnânî, Ebû Ali el-Cübbâî'nin, oğlu ve Mu'tezile'nin çoğundan farklı bir kanaate sahip olduğuna dair rivayet aktarmaktadır. Ayrıca o, temânu delilini sağlamlaştırma hususunda Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin çabalarına da dikkat çekmektedir.⁶⁷

Cübbâîlerin yanı sıra Mu'tezile'nin erken dönemlerinden başlayarak Simnânî'nin yaşadığı döneme kadar mezhep mensuplarından birçoğu hakkında *el-Beyân* içerisinde atıf bulunmaktadır. Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd bu isimlerin başında gelmektedir.⁶⁸ Aynı şekilde eser içerisinde Hz. Peygamber'in Kur'an dışındaki mucizelerini reddetmeleri çerçevesinde Nazzâm (öl. 231/845), Câhız (öl. 255/869) ve Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'nin (öl. 250/864) isimlerinin zikredildiğini belirtmek gerekir.⁶⁹ Mu'tezile mezhebinin asıl kurucusu kabul edilen Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/850) da Simnânî'nin gündemine aldığı isimlerdendir.⁷⁰ Simnânî ayrıca Ebü'l-Hüzeyl b. el-Allâf dışında Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd dâhil tüm Mu'tezilî isimlerin, imanın tanımını konusunda fikir birliği içerisinde hareket ettiklerini ifade etmektedir.⁷¹ Simnânî'ye göre Ebü'l-Hüzeyl b. el-Allâf, seleflerinden farklı olarak bütün taat ve farzların yanına nafileleri de eklemiş gibi görünmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın ifadelerinden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın imanı, farz ve nafile gibi bütün taatleri yerine getirmek ve kötülüklerden sakınmak şek-

⁶⁵ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 247-248, 451, 474.

⁶⁶ Kayhan Özaykal, "Üç Kardeş Meselesi ve İlahî Adaletin İmkânı", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/8 (2021), 158-188.

⁶⁷ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 354-355, 356, 358, 378, 391, 393, 414-415, 435, 445, 448-449, 494-495, 360, 79.

⁶⁸ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 481-482, 589.

⁶⁹ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 48, 212, 292, 414-415, 447, 453, 588, 602.

⁷⁰ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 404-405.

⁷¹ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 481-482.

linde tanımladığı anlaşılmaktadır.⁷² Ancak Simnânî, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın iman tanımını doğru bir şekilde aktarmasına rağmen onun bu konuda tek kaldığını belirterek hata etmiş gibi görünmektedir. Nitekim Hişâm b. Amr el-Fuvatî, Abbâd b. Süleyman es-Saymerî ve Kâdî Abdülcebâr gibi isimler de iman tanımında nafilere yer vermiştir.⁷³

Yukarıda zikredilen isimlere ilaveten Simnânî, fiilden önce kudretin var olup olmadığı konusu bağlamında Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî (öl. 319/931) ismine atıfta bulunmaktadır.⁷⁴ Simnânî'nin bu isimler dışında arazların inkârı meselesiyle ilişkili olarak Ebû Bekr el-Esam (öl. 200/816), lütuf ve aslah başlığı içerisinde Bişr b. Mu'temir (öl. 210/825), tevellüd konusu çerçevesinde Sümâme b. Eşres es-Nemîrî (öl. 213/828) ve ashâbı ile Muammer b. Abbas es-Sülemî (öl. 215/830), lütuf ile iman arasındaki ilişki konusunda Cafer b. Harb (öl. 236/851) ile Cafer b. Mübeşşir (öl. 234/849) ve son olarak âm-hâs/umum-husus kavramları hakkındaki başlık içerisinde Ebü't-Tayyib el-Hâlidî el-Basrî (öl. ?) ismine değindiği görülmektedir.⁷⁵

3.3. Simnânî'nin Tevhid ve Adl Görüşü Çerçevesindeki Fikirsel Eleştirileri

Simnânî'nin Mu'tezile ya da Mu'tezilîliği benimseyen isimler çerçevesinde eleştirilerde bulunduğu konular hakkında bilgi vermek gerekir. Genel hatlarıyla Mu'tezile eleştirisi şeklinde planlanan eser, birçok konuya yer vererek Mu'tezile mezhebi hakkında Eş'arî bakış açısıyla geniş ölçekli bir fotoğraf sunmaktadır. Bu çerçevede bilgi konusundan başlayarak günahlarla ilgili hususlara kadar Simnânî'nin, Mu'tezile ile ilgili değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. "ma'dûmun şey olduğu" konusu çerçevesinde Kaderiyye kavramına değinen Simnânî, bu iddiayı çürütmek için yoğun bir çaba içerisine girer. Aynı şekilde "âlemin hudusu" çerçevesinde Kaderiyye'nin fasit yöntemlerine yer verir.⁷⁶ Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile ara-

⁷² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 478.

⁷³ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1430/2009), 156-159; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 478, 492. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Recep Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği", *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 121-146.

⁷⁴ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 321.

⁷⁵ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 212, 292, 345, 354-355, 358, 359, 517.

⁷⁶ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 39-46, 57-59, 62-64.

sındaki tartışma konularından biri de “ma’dûmun şeyliği” meselesidir. Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından mutlak yokluk olarak değerlendirilen ma’dûm, Allah’ın ilim sıfatını noksan hale getireceği ve ancak Allah’ın yarattığı varlıkları yarattıktan sonra bilmesine neden olacağı için Mu‘tezile tarafından kabul edilmemiştir. Mu‘tezile mezhebi ise kendi aralarında bazı farklılıklar söz konusu olmasına rağmen çoğunluğu itibarıyla ma’dûmun şey olduğu hususunda birleşmiştir. Mu‘tezile mezhebi içerisinde Hayyât’ın bu konuyla ilgili fikirlerinin, öne çıkan temel görüşü olduğu ifade edilmektedir.⁷⁷

Yaratıcının kıdemi ve tevhid konusunda Kaderiyye’nin delillerinin yetersizliğine atıfta bulunan Simnânî, cüzün parçalanmayan en küçük parça olduğunu düşünmektedir. Mu‘tezile’nin bu konudaki görüşü ise Simnânî tarafından “Aristo’nun âlemin kıdemi ile ilgili ifadelerinin aynısı” şeklinde değerlendirilmiştir.⁷⁸ Temânu delilinin yetersizliği çerçevesinde Mu‘tezile hakkında bilgi veren müellif, konuyla ilgili olarak Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin delili sağlamlaştırma çabalarına da dikkat çekmektedir.⁷⁹ Simnânî’nin de bahsettiği gibi Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin bu delile yönelik eleştirilerinin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, delili yetersiz bularak Allah’ın birliği konusunda mutlak olarak aklî bir delilin bulunmadığını ve iki ilahın varlığı durumunda her ikisinin de ittifak edebileceğini belirtmiştir. Buradan hareketle temânu delilinin kesin bir sonuç vermeyeceğini söylemiştir.⁸⁰

Simnânî’nin üzerinde ısrarla durduğu konular arasında Allah’ın sıfatları ilk sıralarda yer almaktadır. Müellifin, Allah’ın vahdaniyeti konusunda Mu‘tezile’nin müteahhirinine atıf yaptığı görülmektedir.⁸¹ Aynı çerçevede Simnânî, Mu‘tezile’nin Allah’ı zatıyla kâdir ve âlim kabul ettiğini bundan dolayı Allah’ın ilim, kudret, hayat, sem,

⁷⁷ Muzaffer Barlak, “Mu‘tezile’de Ma’dûm Anlayışı: Ebû Reşîd en-Nisâbüri Örneğinde Bir İnceleme”, *Eskiye* 41 (Eylül 2020), 653-678; Ömer Ali Yıldırım, “Ma’dûm ve Mümkün: Mûtezile’nin “Ma’dûm ve İbn Sînâ’nın “Mümkün” Kavramı Üzerine Değerlendirmeler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 30 (2013), 81-107; Şerafettin Gölçük, “Hayyât, Ebû’l-Hüseyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/103-105.

⁷⁸ Simnânî, *el-Beyân ‘an usûli’l-îmân*, 73, 75, 48, 64.

⁷⁹ Simnânî, *el-Beyân ‘an usûli’l-îmân*, 77, 79.

⁸⁰ Ebû’l-Mu‘în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebîratü’l-edille fî usûli’l-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/115. Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fatih İbiş, “Temânu’ Dışında Alternatif Bir Tevhit Delili: Mekânsızlıkta İki Mekânsız Tanrı”, *Kader* 21/2 (2023), 826-833.

⁸¹ Simnânî, *el-Beyân ‘an usûli’l-îmân*, 83-84.

basar, kelam ve irade sıfatlarını reddettiğini belirtmektedir. Simnânî, Allah'ın kadim ve âlim sıfatlarının zatı ile kaim olduğu fikrine karşı çıkmaktadır.⁸² Genel hatlarıyla sıfatları inkâr ettikleri iddiasıyla muhalifleri tarafından “Muattıla” şeklinde isimlendirilen Mu'tezile'nin sıfat anlayışının, Simnânî tarafından doğru bir şekilde resmedildiği söylenebilir. Nitekim Mu'tezilî âlimler arasında bazı farklar olmakla birlikte Mu'tezile mezhebinin doğrudan sıfatları inkâr etmekten ziyade zat-sıfat ilişkisi çerçevesinde Allah'ın zatı ile kaim sıfatları kabul ettiği bilinmektedir.⁸³

Bunların yanı sıra müellifin değindiği konular arasında husun-kubuh tartışmaları, bunun sem ve tevkif ile mi yoksa akıl yoluyla mı bilineceği konusu yer almaktadır.⁸⁴ Allah'ın gözlerle görülmesi (ru'yetullah) konusunu uzun uzadıya tartışan müellif, Müslümanların, fıkıh âlimlerinin ve Ashab-ı Hadis imamlarının bu konuda ittifak ettiğini söyleyerek Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşlerini reddetmektedir.⁸⁵ Mu'tezilî düşünce, Allah'ın bir mekân ve cihette yer almamasın mümkün olmadığını belirterek Allah'ın hem dünyada hem de ahirette görülemeyeceğini düşünmektedir.⁸⁶

db | 59

Simnânî'nin Mu'tezile eleştirisi çerçevesinde kulların fiilleri ve Allah'tan başka yaratıcı olup olmadığı konusunu gündeme getirdiği görülmektedir. Simnânî'ye göre Allah'tan başka ilah, râzık ve ma'bûd olmadığı gibi Allah'tan başka hâlık olmadığı konusunda da ümmet ittifak etmiştir. Ona göre Cübbâî bahsedilen konudaki ihtilafı başlatana kadar, Kaderiyye'nin selefi de bu fikri kabul etmiştir. Simnânî tarafından Cübbâî, “sinek, böcek ya da mikrobun yaratıcı olduğu” fikrine sahip bir isim olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı ona göre Allah'tan başka çok hâlık vardır.⁸⁷ Aynı konu bağ-

⁸² Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 114.

⁸³ Tâcüddin Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Abdülkadir el-Fâdîlî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2006), 39-40. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Erkan Bulut, “Mu'tezile ve Filozofların Allah'ın Sıfatları Hakkındaki Görüşlerinin Mukayesesi”, *Turkish Research Journal of Academic Social Science* 5/1 (2022), 1-16.

⁸⁴ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 371.

⁸⁵ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 89.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 232-277. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Pakiç, “Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001), 55-79.

⁸⁷ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 234-235.

lamında Simnânî'nin, kulun cezayı hak etmesi hususunda Mu'tezile'yi eleştirdiği görülmektedir.⁸⁸

Mu'tezile'nin tevellüd konusu çerçevesinde eşyanın tabiatına ilişkin görüşleri ve hâtır/havatır hususundaki fikirleri Simnânî'nin eleştirdiği konular içerisindedir.⁸⁹ Simnânî'nin Mu'tezile eleştirisi çerçevesinde iman meselesini de gündeme getirdiği görülmektedir. İmanı tasdik olarak tanımlayan Simnânî, dil bilginlerinin bu konuda fikir birliğine vardığını belirtir. Simnânî, Mu'tezile'nin bütün taat ve emirlerin terkinin iman kapsamında değerlendirmesini eleştirerek, günahlar hakkındaki üç durum ve günahların sınıflandırılması meselesine yer vermektedir.⁹⁰

Bütün bunlara ek olarak Simnânî'nin, Ehl-i Sünnet'in itikadî esasları arasında yer alan bazı konular üzerinden Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerini sıraladığı görülmektedir. Özellikle onun tarafından Kaderiyye'nin "nebinin ümmetinden günahkâr olanlara şefaate edemeyeceğine" ilişkin görüşleri ve bazılarının şefaati, "bir günahı affetme şeklinde değil, sadece müminlerin derecesini arttırma yetkisi" şeklinde değerlendirmesi söz konusu edilmektedir.⁹¹ Mu'tezilî âlimler genel hatlarıyla tevhid, vaad-vaîd ve adalet prensiplerine aykırı olduğundan şefaati günahkârların bağışlanması şeklinde değil; sadece müminler için cennette makamın yükseltilmesi olarak değerlendirmiştir.⁹²

Simnânî; kabir azabı, kabir nimetleri, ölümden sonra gelen iki meleğin varlığı ve hak olduğu, maktulün eceli çerçevesindeki tartışmalar, helal ve haram yolla rızık, fiyatların Allah veya Sultan tarafından belirlenmesi, salihlerin keramet sahibi oluşu, sihrin hakikati ve cinin varlığı gibi birçok konu üzerinden fikirlerini açıklayarak Mu'tezile'nin görüşlerini reddetmektedir.⁹³ Simnânî'nin zikredilenler konular ile ilgili Mu'tezilî görüşleri her zaman doğru bir şekilde resmettiğini söylemek mümkün değildir. Bunun için yapılması gereken, ilgili konularda Mu'tezilî kaynakların yaklaşımını ortaya

⁸⁸ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 254.

⁸⁹ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 286-287, 391.

⁹⁰ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 481-482, 505, 527.

⁹¹ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 535.

⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 687-693; a.mlf., *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Beirut: Dâru'l-Fârâbî, 1439/2017), 170-177. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Taşdelen, "Mu'tezile'de Şefaate Anlayışı", *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015), 81-101.

⁹³ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 557, 566, 571, 574, 578, 584, 587.

koymaktır. Nitekim kabir azabını reddettikleri şeklinde genel bir kabul olan Mu'tezile'nin, kabir azabı konusunda tek bir çizgide hareket etmemiş olsa da mezhep içerisinde kabir azabını kabul edenlerin varlığı dikkat çekmektedir. Hatta Kâdî Abdülcebbar, Mu'tezile mezhebi için kabir azabını reddettiklerine yönelik tutumun İbnü'r-Râvendî'nin ithamı olduğunu ifade etmektedir.⁹⁴ Simnânî örneğinde olduğu gibi muhalifleri tarafından mezheplerin olduklarından farklı resmedildiği sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.

Sonuç

Ebû Cafer es-Simnânî, Hanefî-Eş'arî kimliğiyle İslam düşüncesinin erken dönemi ve özellikle Eş'arî gelenek açısından istisnai ve önemli bir âlimdir. Simnânî ile ilgili bu çalışmanın sonuçları arasında "herhangi bir mezhep içerisinde farklı tonların dikkate alınmasının gerekliliği" yer almaktadır. Buna bağlı olarak Simnânî'nin, "Bâkılânî ekolünün" bir mensubu olarak Batı bölgesindeki Eş'arî düşüncenin aydınlatılmasında mühim bir isim olduğu tespit edilmiştir. Aynı minvalde mezhepler ve bilhassa Eş'arîlik hakkındaki değerlendirmelerin, mezhep içerisinde farklı damarları görmezden gelerek yapılmaması gerektiği neticesine ulaşılmıştır. Mezhepler arası ilişki üzerinden tespitler yapılırken, İbn Hazm-Simnânî özelinde olduğu üzere iki isim ya da iki mezhep arasındaki karşıtlıkların sebebi ve sonuçlarının dikkate alınmasının gerekliliği çalışmanın neticeleri arasında zikredilmelidir.

Simnânî'nin, bu çalışmanın bir sonucu olarak *el-Beyân 'an usûli'l-îmân ve'l-keşf 'an temvîhâti ehli't-tuğyân* adını taşıyan kitabıyla Eş'arîlik-Mu'tezile mücadelesi bağlamında zikre değer bir isim olduğu tespit edilmiştir. Simnânî, birçok Mu'tezilî isim ve konu üzerinden yapmış olduğu değerlendirmelerle Eş'arîlik-Mu'tezile ilişkisine katkı sağlamıştır. Mu'tezile mezhebine yönelik "nâbite", "mehânîs", "muhassal", "müdehsim" ve "mütehazlik" gibi kavramları kullanmasıyla dikkat çeken Simnânî, çeşitli argümanlar üzerinden Mu'tezile eleştirilerini kaleme almıştır. Mu'tezile ile Hâricîlik arasındaki benzerliklere vurgu yapan müellif, aynı şekilde çeşitli konular bağlamında Mu'tezile ile Seneviyye arasındaki paralellikle-

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 730-734. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017), 151-177; Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1/2 (2017), 68-79.

re değinmiştir. Simnânî'nin, Ehl-i Sünnet'e muhalifleri tarafından verilen Cebriyye, Mücbire ve Haşviyye gibi kavramların ve Mu'tezile mezhebi için kullanılan Kaderiyye kavramına dair açıklamalarını, yanlı ve taraflı olduğunu da belirterek mezheplerin isimlendirilmesi çerçevesinde kabul etmek gerekir. Simnânî'nin eserinde çizdiği Mu'tezilî portrenin, diğer birçok müellifin eserinde de görüldüğü üzere kendi kaynakları ile karşılaştırıldığında bazı hataları barındırdığı da söylenmelidir.

Simnânî'nin Mu'tezile mezhebiyle alakalı fikirlerine ek olarak, Eş'arîlik ve Ehl-i Sünnet hakkındaki yaklaşımının da tespit edildiği ve müellifin Mu'tezile karşıtlığının bir sonucu olarak Ehl-i Sünnet dairesini geniş bir şekilde çizdiği söylenebilir. Simnânî'nin, Ebû Hanife ve Mâlik b. Enes gibi Ehl-i Sünnet'in liderlerine yapmış olduğu atıflar, bunun bir sonucu olarak kabul edilmelidir. Ayrıca tevil başta olmak üzere birçok konudaki fikirleriyle Bağdat ve batısındaki bakış açısının, Simnânî'nin yaklaşımını etkilediği tespit edilmiştir. Ebû Cafer es-Simnânî ve ailesinin sahip olduğu Hanefî-Eş'arî kimliği, İslam düşüncesindeki mezhepler arasındaki varsayılan genel kabullerin sorgulanmasını gerektirmektedir. En azından zikredilen tespit, Hanefî-Mâtürîdî ve Şâfiî-Eş'arî birlikteliğine ilişkin genellemelerin bazı isimler üzerinden delindiğini göstermektedir. Bu çalışmanın devamı niteliğinde Hanefî-Eş'arî birlikteliğinin diğer örnekleri, ayrıntıları ve hangi coğrafyalarda var olduğunun ve Simnânî'nin diğer mezhep ya da ekollere yönelik yaklaşımı ile fikirlerinin kelâmî açıdan incelenmesinin farklı ve müstakil çalışmalarda gündeme getirilmesi gerekmektedir.

62 | db

Kaynakça

- Abdülazîz b. Reşîd el-Eyyûb. "Mukaddime". 1-28. *el-Beyân 'an usûli'l-îmân ve'l-keşf 'an temvîhâti ehlî't-tuğyân*. mlf. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Simnânî. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 1435/2014.
- Akın, Murat. "Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Ayrılmasına Etki Eden Sebepler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 271-295.
- Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azâbı". *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017), 151-177.
- Akoğlu, Muharrem. "Entelektüel Mu'tezile'de Bedevî Etki". *Bilimname* 20/1 (2011), 7-24.
- Akpınar, Ömer Faruk. "Ebû Zer el-Herevî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği". *Bilimname: Düşünce Platformu* 37/1 (2019), 725-757.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep - Bağlıoğlu, Ahmet. "Eş'arî Gelenekte Kerrâmiyye Tenkidi: İbn Fûrek, Bağdâdî ve İsferyânî Örneği". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 183-211.

- Ansari, Hassan. "Mu'tezilliliğin Şiî Alımlanması (I): Zeydîler". çev. Orhan Şener Koloğlu. 255-272. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. İstanbul: Küre Yayınları, 2022.
- Aydınlı, Osman. *Akılcı Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*. ed. Halil İbrahim Şimşek – Hasan Yücel Başdemir. Çorum: Hititkitap Yayınevi, 2010.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Ayğın, Fadıl. "Eş'arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyî". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2012), 7-28.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-frak*. thk. Muhammed Ali Beydûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Bağdâdî, Abdülkadir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Barlak, Muzaffer. "Mu'tezile'de Ma'dûm Anlayışı: Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî Örneğinde Bir İnceleme". *Eskiye* 41 (Eylül 2020), 653-678.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*. thk. Abdülhalîm en-Neccâr - Ramazan Abdü't-Tevvâb. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1977.
- Bulut, Erkan. "Mu'tezile ve Filozofların Allah'ın Sıfatları Hakkındaki Görüşlerinin Mukayesesi". *Turkish Research Journal of Academic Social Science* 5/1 (2022), 1-16.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. "Risâle fi'n-nâbite". *Resâilü'l-Câhız*. mlf. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1384/1964.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. "Kitâbü Halki'l-Kur'ân". *Cedelü't-tenzil mea kitâbi halki'l-Kur'ân li'l-Câhız*. mlf. Reşîd el-Hayyûn. Köln, Menşûrâtı'l-Cümel, 2000.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile'nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2004), 3-24.
- Dalkılıç, Mehmet. "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Seneviyye ve Ekolleri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2013), 159-180.
- Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Müteteklim Hanefiler Örneği". 1/643-658. *Kastamonu Üniversitesi Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu-Hanefîlik-Mâtürîdîlik*. ed. Cengiz Çuhadar vd. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Doğan, Hüseyin. "Mezhebî Taklit ve Taassubiyetin Dinî Nassları Anlama ve Yorumlamaya Etkisi-Eş'arîlerin, Kerrâmîyye'ye Yönelik Eleştirilerinin Bir Analizi". 1/497-518. *İslam ve Yorum III*. ed. Abdullah Ünlüsoy - Serkan Demir. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Durguti, Abdylkader. "Mezheplerarası İletişimden Kaynaklanan Sorunlar: Kerrâmîyye ve Eş'ariyye Tartışması Örneği". 554-562. *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil ve İletişim"*. ed. Yunus Arad vd. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde – Rıdvân es-Seyyid. Trablus: Ma'hedü'l-Enmâî'l-Arabî, 1979.
- Ebû'l-Hasan et-Taberî, Ali b. Muhammed b. Mehdi. *İlk Dönemlerde Tevil Sorunu*, çev. Necla Bodur - Osman Bodur. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed. *Tebstratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.
- Geylani, Mahfuz. *Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat Ekollerine Ayrılış Süreci*. Ankara: Akademişyen Kitabevi, 2018.
- Gimaret, Daniel. "al-Simnani". *Encyclopaedia of Islam*. ed. C. E. Bosworth vd. 9/614. Leiden: Brill, 2. Basım, 1997.

- Gölcük, Şerafettin. "Hayyât, Ebü'l-Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/103-105. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1349/1931.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdaurrahman b. Muhammed b. Osman. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mülhid*. thk. H. S. Nyberg. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1344/1925.
- İbiş, Fatih. "Temânu' Dışında Alternatif Bir Tevhit Delili: Mekânsızlıkta İki Mekânsız Tanrı". *Kader* 21/2 (2023), 826-833.
- İbn Asâkir, Ali b. el-Hasan b. Hibetillah b. Abdullah b. Hüseyin. *Tebyñü kezibi'l-müfterî fî mâ nûsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Hüsamuddîn el-Kudsî. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1399.
- İbn Asâkir, Ali b. el-Hasan b. Hibetillah b. Abdullah b. Hüseyin. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Saîd b. Hazm. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin. *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin. *Kitâbü'n-Nübüvvât*. thk. Abdülaziz b. Salih et-Tavyân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1420/2000.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin. *Mecmû'ü fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 37 Cilt. Medine: Mücemme'u Melik Fahd, 1425/2004.
- İbrahimoğlu, Yunus. *Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât ve Mu'tezilî Düşüncenin Savunusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- İsmail Paşa el-Bağdâdî. *Hediyyetü'l-'arîfin*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1951.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: fî'l-imâme*. thk. Mahmud Muhammed Kasım. 20 Cilt. Kahire: y.y., 1962-1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan. *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1439/2017.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kalaycı, Mehmet. "Osmanlı Sünniliğinin Beslenme Kaynakları: Hadisçi Hanefilik ve Osmanlı'ya İntikali". 4/1111-1134. XVII. *Türk Tarih Kongresi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Kalaycı, Mehmet. *Ehl-i Sünnetin Reisterinden İmam-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019.
- Kalaycı, Mehmet. "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat". 215-229. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. ed. Mehmet Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Karaağaç, Hilmi. "Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arka Planı". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 191-212.
- Karadaş, Çağfer. "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci". *Marife* 3/3 (2003), 7-26.
- Kâsimî, Muhammed Cemalüddin. *Tefsîru'l-Kâsimî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sevd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2002.
- Koç, İsa. "Haşviyye Zihniyeti". 215-231. IV. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı- IV*. ed. Hümeysra Dinçer - Ümit Güneş. İstanbul: İlmî Etüdler Derneği (İLEM), 2015.

- Koç, İsa. *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
- Koç, İsa. "Hanefî-Eş'arî Ebû Cafer es-Simnânî ve Kendisine Yönelik İthamlar". *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (Eylül 2023), 785-807.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Cize: Dâru Hicr, 1413/1993.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Mehâ Saîd Hamîd. "Kâdî el-Mûsul Ebû Cafer es-Simnânî: Dirâsetün fî Sîretihî ve Neşâtihi'l-İlmiyyi". *Mecelletün Dirâsâtün Mûsiliyyetün* 12/39 (2013), 44-66.
- Önal, Recep. "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 121-146.
- Özaykal, Kayhan. "Üç Kardeş Meselesi ve İlahî Adaletin İmkânı". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/8 (2021), 158-188.
- Pakiş, Ömer. "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001), 55-79.
- Simnânî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *el-Beyân 'an usûli'l-îmân ve'l-keşf 'an temvîhâti ehli't-tuğyân*. thk. 'Abdülazîz b. Reşîd el-Eyyûb. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 1435/2014.
- Sinanoglu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâciüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfi' iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1964.
- Şehristânî, Tâciüddin Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Abdülkadir el-Fâdilî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2006.
- Taşdelen, Mehmet. "Mu'tezile'de Şefaât Anlayışı". *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015), 81-101.
- Thiele, Jan. "Between Cordoba and Nîsâbü'r The Emergence and Consolidation of Ash'arism (Fourth-Fifth/Tenth-Eleventh Century)". 225-241. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Timür, İhsan. "Ehl-i Sünnet'e İnhisarçı Yaklaşım: Çağdaş Selefi Çevrelerde Mâtürîdîlik Karşıtlığı". 385-430. *Ehl-i Sünnet*. ed. Mustafa Aykaç. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Türcan, Galip. "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2019), 43-74.
- Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1/2 (2017), 68-79.
- Yavuz, Abdullah Ömer. "Eş'arîliğin Şam Bölgesinde Yayılma Süreci". *Bilimname* 45/2 2021, 523-548.
- Yavuz, Abdullah Ömer. "Seydüddîn el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri". *emakâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Bahar 2022), 157-192.
- Yekta, Abdullah. *İbn-i Hazm'ın İtikâdî Mezhepleri Tasnif ve Tenkit Metodu*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2022.
- Yıldırım, Ömer Ali. "Ma'dum ve Mümkün: Mûtezile'nin "Ma'dum ve İbn Sînâ'nın "Mümkün" Kavramı Üzerine Değerlendirmeler". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 30 (2013), 81-107.

- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zirikî, Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm kamûsü terâcim*, 8. Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002.



İDEOLOJİK TARİH YAZICILIĞI BAĞLAMINDA İBNÜ'L-KÛTİYYE'NİN TÂRÎHU İFTİTÂHİ'L- ENDELÛS ESERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Osman CURUK*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 28 Kasım 2023, **Kabul Tarihi:** 06 Mart 2024, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2024, **Atf:** Curuk, Osman. "İdeolojik Tarih Yazıcılığı Bağlamında İbnü'l-Kûtiyye'nin *Târîhu İftitâhi'l-Endelûs* Eserinin Değerlendirilmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024): 67-99.

DOI: 10.33415/daad.1397055

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 28 November 2023, **Accepted:** 06 March 2024, **Published:** 31 March 2024, **Cite as:** Curuk, Osman "Assessment of Ibn al- Qûtiyya's *Ta'rih iftitâh al-Andalus* in the Context of Ideological Historiography". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/1 (March 2024): 67-99.

DOI: 10.33415/daad.1397055



Öz

İbnü'l-Kûtiyye tabakat kitaplarında farklı ilim dallarında yetişmiş bir âlim olarak tasvir edilmiştir, fakat o yazdığı *Târîhu İftitâhi'l-Endelûs* isimli eseri ve tarihçiliği ile ön plana çıkmıştır. Günümüze ulaşan eseri Endülüs tarihini konu edinen ilk kitaplar arasındadır. Eserinde III. Abdurrahman (300-350/912-961) dönemine kadar Endülüs tarihine dair olayları özet olarak ele almıştır. Kitabında ağırlıklı olarak siyasi olaylara yer verse de sosyal ve kültürel hayata dair bilgilere de yer vermiştir. İlerleyen süreçte eseri ve tarihçiliği hakkında birçok tartışma ortaya çıkmıştır. Bunların başında *Târîhu İftitâhi'l-Endelûs*'ün ona aidiyeti meselesi gelmektedir. Ayrıca Got asıllı olmasından dolayı Hristiyan kökenli müvelledün konusundaki rivayetlerde ayrıcalıklı davrandığı iddia edilmiştir. Eseri hakkındaki bir diğer tartışmalı konu ise ailesinin Endülüs Emevîleri ile olan yakınlığı nede-

* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, osmancuruk42@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-1085-2763> / Res. Asist., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, osmancuruk42@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-1085-2763>.

niyle Emevî yanlısı ideolojik bir tarih anlayışı benimsediği hususudur. Tüm bu tartışmalara rağmen eser, İbnü'l-Kûtiyye'ye ile anılmış ve kendisinden sonra birçok önemli Endülüs tarihçisine kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla Endülüs tarihine dair yazılan ilk eser olması; siyasi ve sosyal birçok konuya değinmesi bakımından oldukça önemli bir eser olma özelliğini korumaktadır.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, Tarih Yazıcılığı, İbnü'l-Kûtiyye, Vizigot.

Assessment of Ibn al- Qūṭiyya's *Ta'rikh iftitāh al-Andalus* in the Context of Ideological Historiography

Extended Abstract

Although Ibn al-Qūṭiyya is portrayed as a versatile scholar in the books of ṭabaḳāt, he came to the forefront with his historiography and his work *Ta'rikh iftitāh al-Andalus*. His extant work is among the earliest works on the history of al-Andalus. He begins his work by describing the socio-political situation before the Conquest of al-Andalus, the political conflicts the last rulers had fallen into, and the reasons for the Muslim Conquest of al-Andalus. In this section, Ibn al-Qūṭiyya provides essential information about the last king of Spain, Witiza, and his children. In particular, he discusses the events concerning Sara al-Qūṭiyya and his uncle Ardabast. Later, he describes in detail the Conquest of Andalusia by Ṭāriḳ b. Ziyād. He then chronologically narrates the events until the first years of the reign of Abd al-Rahman III. He discussed the Umayyad Umayyads of Andalusia, their political activities, and most of the administrators they appointed. Again, we see that he includes the political revolts and military campaigns.

Ibn al-Qūṭiyya's work has been the subject of much debate about whether it belongs to him and whether he wrote it himself. The most important reason for the emergence of the discussion is the phrase "Abu Bakr Muhammad b. 'Umar b. 'Abd al-'Abd al-'Aziz (Ibn al- Qūṭiyya) informed us" at the beginning of the work. Many researchers have interpreted that the work begins with this sentence as the book does not belong to Ibn al- Qūṭiyya. In addition, in the section on the biography of his student Ibn al-Faraḏī, he does not mention any of his history books while describing his works.

After Ibn al-Faraḏī, many of the ṭabaḳāt writers who provided information about Ibn al- Qūṭiyya's life drew attention to his competence in the science of history and mentioned that he had a history book. Al-Qāḏī 'Iyād (d. 544/1149) is one of the most prominent of these writers. He narrated about Ibn al- Qūṭiyya to many people. Yāqūt al-Hamawī (d. 626/1229) emphasized that his narrations about the Andalusian emirs, administrators, and the people of Andalusia were strong and mentioned that he had a history book while citing his works. al-Ḍḥāhabī (d. 748/1348) also reported in his career that Ibn al- Qūṭiyya wrote a book on the history of Andalusia. "He was familiar with the Andalusian news about the biographies of the emirs and the cases of the jurists and poets."

Ibn al- Qūṭiyya was criticized the most for not following the methods of the science of history and not being objective in his narrations. In his work, he was criticized for giving more space to his lineage, the Goths, in the section where he narrates them because of his descent from the Visigoths. Another point that draws our attention to his family in work is that the allegiance of the Qūṭiyya

family to the Umayyads in Andalusia is emphasized several times. Witiza's sons met with Târiq b. Ziyâd, Mūsâ b. Nuşayr, and finally, the Umayyad caliph Hishâm b. 'Abd al-Malik to make a deal with the Umayyads, and they were given a written document each time. His family was given high-level positions in Andalusia and lived in an aristocratic environment. We can state that these detailed narrations about his family are the subject of criticism.

Another criticized aspect of his work is his adoption of a pro-Umayyad understanding of history. His praise of the Umayyad Emirs of Andalusia while giving information about their practices is one of the issues he is criticized for. He stated that the power granted by God to the Umayyads in Andalusia would continue as long as they ruled with justice, surrounded themselves with good and loyal advisors, gave religious offices to righteous Muslims, had good relations with the ulema, and put an end to the revolts of Arabs, Berbers, and Muladís with appropriate methods in every case. As a reflection of this idea, his work was considered to represent the idea that integrating the different ethnic groups living together in Andalusia would come with Islam and Umayyad rule. For this reason, his work reflects the perspective of a mawla who supported the Umayyads and, with a moralistic understanding of history, a scholar.

Beyond all these debates, although the book's ownership and ideas are controversial, it draws a detailed portrait of the political situation in Spain before the Conquest, the conquest process, and the period until the reign of Abd al-Rahman III. Despite all the controversies mentioned above, Ibn al-Qūṭiyya's work was used as a source and quoted by many historians after him. Among them are critical Andalusian historians such as al-Khushanî (d. 361/971), Ibn Abî Fayyâd (d. 459/1066), Ibn Ḥayyân al-Qurṭubî (d. 469/1076), and Ibn al-Khaṭīb (d. 776/1374-75).

Keywords: Andalus, Ideological Historiography, Ibn al-Qūṭiyya, Visigoth.

Giriş

Endülüs'ün fetih süreci, Müslümanların adaya yerleşme ve yeni bir toplumsal düzen kurma çabaları nedeniyle ilk dönem Endülüs tarihine dair eserler verilememiştir. Endülüs'teki Müslümanların hakimiyetine dair tarih yazıcılığı biraz geç döneme kalmıştır.¹ Bu nedenle Endülüs tarih yazıcılığının erken döneminde Mısırlı tarihçilerin etkisi görülmektedir. Bunun sebebi Endülüs'ün fetih sürecinde İber yarımadasına gelenlerin ülkelerine döndükten sonra Endülüs'ün fethi ile ilgili şahit oldukları ve edindikleri bilgileri kendilerinden sonra gelen öğrencilerine aktarmaları olarak değerlendirilmiştir. Aktarılan bu bilgiler kısa zamanda Mısır'ın edebi ve dini

¹ Muhammed Abdulhamid İsa Sakr, "Endülüs'te Tarih Okulunun Gelişimi", çev. Mustafa Hizmetli, *Nüsha* 5 (2002), 140; Cumhur Ersin Adıgüzel, "Endülüs'te Tarih Yazıcılığı-I", *Tarihyazını* 2/2 (2020), 308.

çevrelerince kabul görmüş ve kayıt altına alınmıştır.² Endülüs'te 4./10. asırdan itibaren ilmî hayattaki ilerlemeye paralel olarak tarih yazıcılığında da önemli gelişmeler meydana gelmiştir. Bu dönemde Râzî ailesi,³ İbn Habîb (öl. 238/853), İbn Abdürabbih (öl. 328/940) İbnü'l-Kûtiyye (öl. 367/977), İbn Hazm (öl. 456/1064), İbn Abdülber (öl. 463/1071) ve İbn Hayyân (öl. 469/1076) gibi birçok tarihçi temayüz etmiştir.⁴

Yukarıda zikretmeye çalıştığımız Endülüs tarih yazıcılığının ilk örnekleri arasında yer alan İbnü'l-Kûtiyye Endülüs medeniyetinin yetiştirmiş olduğu önemli bir tarihçi olarak karşımıza çıkmaktadır. Eseri ise Endüslü bir tarihçi tarafından Endülüs tarihine dair yazılan çalışmaların başında gelmektedir. İbnü'l-Kûtiyye kitabında III. Abdurrahman (öl. 350/961) dönemine kadar Endülüs tarihine dair olayları kısa bir şekilde aktarmıştır. Bu nedenle eserini özet bir Endülüs tarihi kitabı olarak nitelendirebiliriz. Kitabında genel olarak Endülüs siyasi tarihine ilişkin konulara değinmiş, aynı zamanda Endülüs sosyal ve kültürel hayatına dair bilgilere de yer vermiştir. Kitabında yer alan bu bilgiler dışında eser hakkında birçok tartışmanın meydana geldiğini görmekteyiz. Bunların başında *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*'ün ona aidiyeti meselesi gelmektedir. Eseri bizzat kendisinin mi yoksa kendisinden sonra gelenlerin mi yazıya geçirdiği meselesi hakkında bir tartışma mevcuttur. Yine Got asıllı olmasından dolayı Hristiyan kökenli müvelledûn konusunda kitabında yer verdiği bilgilerin tarafgir olduğu konusunu gündeme gelmiştir.

İbnü'l-Kûtiyye hakkında var olan en önemli eleştiri ise ailesinin Endülüs Emevîleri ile olan yakınlığı ve yapmış olduğu anlaşma nedeniyle Emevî yanlısı ideolojik bir tarih anlayışı benimsediği husu-

² M. A. Makki, "Egypt and Origins of Arabic Spanis Historiography", *The Formation of al-Andalus II: Language, Religion, Culture and the Sciences*, ed. Maria Isabel Fierro - Julio Samsó (London & New York: Ashgate Publishing, 1989), 173-204; Muhammed Abdulhamid İsa Sakr, "Endülüs'te Tarih Okulunun Gelişimi", çev. Mustafa Hizmetli, *Nüsha* 5 (2002), 137; Şaban Öz, "Endülüs'te Tarih ve Kehhâle'ye Göre Endüslü Tarihçiler", *İSTEM* 14 (2009), 82; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 224.

³ Bu tarihçiler Muhammed b. Musa er-Râzî (öl. 276/890), Ahmed b. Muhammed er-Râzî (öl. 344/955) ve İsa b. Ahmed er-Râzî (öl. 379/989)'dir. Haklarında geniş bilgi için bkz; Mehmet Özdemir, "Endülüs Tarihi'nin Mevcut Kaynakları Üzerine (I) (Endüslülüler'e Ait Kaynaklar)", *İSTEM* 14 (2009), 13-14; Adıgüzel, "Endülüs'te Tarih Yazıcılığı-I", 312-313.

⁴ Dönemin Endülüs tarihçileri hakkında bu makalelere bakılabilir; Özdemir, "Endülüs Tarihi'nin Mevcut Kaynakları", 11-40; Öz, "Endülüs'te Tarih", 79-100; Adıgüzel, "Endülüs'te Tarih Yazıcılığı-I", 305-324.

sudur. Endülüs Emirlerinin faaliyetlerini aktarırken övgü dolu birçok rivayetin olduğunu görmekteyiz. Yine Endülüs'te Emevî iktidarının devam etmesi için Emevî emîrlerinin ve yöneticilerinin neler yapması gerektiği konusunda önemli bilgiler aktarmaktadır. Ayrıca eserinde tarih usulü konusunda dikkatsiz davranması ve ilmi hassasiyetinin olmaması da tenkit edildiği konular arasındadır.

İbnü'l-Kûtiyye'nin eseri Endülüs tarihi hakkında yazılan kitapların başında gelmesi hasebiyle kendisinden sonra birçok önemli tarihçi tarafından kaynak olarak kullanılmış, modern dönemde ise akademik olarak birçok çalışmaya konu olmuştur. Burada zikredebileceğimiz çalışmaların başında 1926 senesinde Julián Ribera tarafından *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés* başlığı ile eserin İspanyolcaya yapılan çevirisi gelmektedir. Yine James M. Nichols *The History of the Conquest of al-Andalus by Ibn al-Qûtiyya the Cordovan: Translation and Study* başlığı ile 1975 senesinde yeşer hakkında doktora tezi hazırlamıştır. Yazar tezinde eser hakkında bilgi verildikten sonra eserin İngilizceye çevirisini yapmıştır. Daha sonrasında Maribel Fierro'nun yaptığı birkaç çalışma değerlendirilmeye değerdir. 1989 yılında “La obra histórica de Ibn al-Qutiyya” başlıklı makalesi ile İbnü'l-Kûtiyye'nin eserini detaylı olarak incelemiştir. “Familias en el Ta'rij Iftitahal-Andalus de Ibn Al-Qutiyya” isimli çalışmasında ise İbnü'l-Kûtiyye'nin eserinde zikredilen ailelerin listesini vermektedir. Son olarak *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qûtiyya* başlığı ile David James tarafından 2009 yılında İngilizce çevirisi yayınlanmıştır. Bunların yanında Endülüs tarihçiliği ile ilgili bibliyografik çalışmalarda kendisinden ve eserinden kısaca bahsedilmiştir. Çalışmamızda konu hakkındaki araştırmalar ışığında onun aile kökleri, hayatı ve ilmi kişiliği ilk olarak ele alacağımız hususların başında gelmektedir. Daha sonrasında İbnü'l-Kûtiyye'nin eserini, eserin ona ait olup olmadığını, ona yöneltilen eleştirileri ve zikredilen tartışmalar çerçevesinde tarihçiliğini, son olarak eserine yansıttığı Emevî yanlısı ideolojik bakış açısını değerlendirmeye çalışacağız.

1. Hayatı

İbnü'l-Kûtiyye'nin hayatı hakkında ilk dönem kaynaklarımızdaki bilgilerin kısıtlıdır. Elimize ulaşan bilgiler daha ziyade *Târîhu iftitâhi'l-Endelûs* isimli eserinden ve öğrencisi İbnü'l-Faradî'den (öl. 403/1013) gelmektedir. İbnü'l-Kûtiyye'nin soyu Endülüs'te bulunan Got Krallığının son hükümdarı Münd (Ole-Mundo) b. Gaytaşa'nın

(Witiza) en büyük oğlu Ole-Mundo'a (el-Mund) dayanmaktadır.⁵ Endülüs'ün fethi esnasında Târik b. Ziyâd ve Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik (86-96/705-715) ile yapılan anlaşma gereği babalarından kalan mülkler bütün evlatlara iade edilmiştir.⁶ Bu mülkler daha sonra *Kralın Mülkleri/Safâye'l-mülûk*⁷ olarak anılmaya devam etmiştir.⁸

Ole-Mundo'nun ölümü üzerine mallarının idaresi kızı Sâre el-Kûtiyye ve kardeşlerine geçmiş, fakat amcaları Ertabâs (Ardabast) onların mülklerine el koymuştur.⁹ Bunun üzerine Sâre durumu anlatmak için Şam'a gitmeye ve Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'le (öl. 105-125/724-743) görüşmeye karar vermiştir. Sâre ve iki genç kardeşi gemi ile başkent Şam'a doğru yola çıkarak önce Aşkalon limanına gelmişler, ardından Hişâm b. Abdülmelik'in yanına gidene kadar yolculuklarına devam etmişlerdir. Sâre, görüşmede amcası ile olan husumeti ve babasının Velîd b. Abdülmelik ile yapmış olduğu antlaşmayı Halife Hişâm b. Abdülmelik'e anlatmıştır. Bunun üzerine Hişâm, Afrika valisi Hanzala b. Safvân el-Kelbî'ye Sâre'nin amcası-

⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz b. İbrâhîm el-Endelüsî el-İşbîlî el-Kurtubî İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, thk. İbrahim Ebyârî (Kahire&Beyrut: Daru'l-Kitâbü'l-Misrî, 1989), 29; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ ü ebnâ ü 'ez-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1972), 4/370; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût - Ekrem el-Bûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 16/220; Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire&Beyrut: Dâru'l-Fikru'l-A'rabî, 1957), 3/178; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcî'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî 'ulemâ 'il-mezheb*, thk. Muhammed Ahmed Ebu'n-Nûr (Kahire: Dâru't-Türâs, 1972), 2/217; Roger Collins, *Visigothic Spain 409-711* (Hoboken: John Wiley & Sons, Ltd., 2008), 138; Fuat Günel, "İbnü'l-Kûtiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/117.

⁶ Anlaşmada Târik'a teslimiyetleri ve kardeşlerin hiçbir şekilde isyana kalkışmaması veya isyan edenlere yardım etmemesi şartı bulunuyordu. İbnü'l-Kûtiyye, Witiza'nın oğullarına verilen belgenin tam metnini eserinde vermemektedir. Fakat anlaşmanın içeriği hakkında aktarmış olduğu bilgiler en azından onun metnin içeriği hakkında bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Aktardığı bilgiler tam anlamıyla gerçeği yansıtmayabilir fakat, İbnü'l-Kûtiyye Abdurrahman el-Gâfikî ailesine verilen belgeye de atıfta bulunmuştur. Dolayısıyla bu tür anlaşma belgelerin bazen uzun yıllar boyunca torunların elinde kaldığını ve geçerliliğini koruduğunu ifade edebiliriz.; İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 30; María Isabel Fierro, "La obra histórica de Ibn al-Qutiyya", *Al-Qantara* 2/10 (1989), 501.

⁷ Câsim el-Ubüdü, "Kûmis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/371.

⁸ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 30.

⁹ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 30.

nın ihlal ettiği antlaşmanın yerine getirilmesini ve durumu Endülüs valisi Hişâm b. Dirâr'a bildirilmesini emretmiştir.¹⁰

Sâre'yi himayesine alan Hişâm, onu Ömer b. Abdülazîz'in (99-101/717-720) azatlısı Îsâ b. Müzâhim ile evlendirdi.¹¹ Bu nedenle mevlâ olarak anılmaktadır. Kâdı İyâz, Endülüslü tabakat alimi Hâris el-Huşenî'den rivayetle Îsâ'nın Berberî asıllı olduğunu aktarmaktadır. Fakat Huşenî'nin *Kudâtü Kurtuba ve Târîhu Kudâti'l-Endelüs*, isimli iki eserinde de bu bilgi yer almamaktadır.¹² Kâdı İyâz gibi İbn Ferhûn'da onun Berberî asıllı olduğunu rivayet etmektedir.¹³ Azatlı bir köle olması ve isminin "Îsâ" olmasından dolayı Hristiyan asıllı olduğu yorumları yapılmıştır. Ayrıca kendisinin nisbesiz olarak zikredilmesi de bu yorumun yapılmasında etkili olmuştur. Sonuç olarak Îsâ'nın nesebi hakkında kaynaklarımızda birlik bulunmamaktadır, fakat bahsi geçen rivayetlerden hareketle babasının Arap asıllı olmadığını söylemek mümkündür.

İbnü'l-Kûtiyye'nin tabakat kitaplarında geçen tam ismi Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz b. İbrâhîm el-Endelüsî'dir. 285/898 yılında başkent Kurtuba'da (Córdoba) dünyaya gelmiştir. Babasının İşbîliye'de (Sevilla) görev yapması, orada birçok hocasının bulunması ve tabakat eserlerinde sıkça "İşbîlî" nisbesiyle zikredilmesinden dolayı İşbîliye'de doğduğu da rivayet edilmektedir. Merrâküşi babası hakkında "*Lügat alimi Ebû Bekir'in (İbnü'l-Kûtiyye'nin) babasıdır. Hac yolculuğunun ardından beldesine dönmüştür. 301 yılında Écija (İstece)*¹⁴, *302 senesinde ise İşbîliye kadılığına atanmış ve bu görevi 7 sene 7 ay devam etmiştir*" kısa bir biyografi aktarmıştır.¹⁵

¹⁰ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 31-32.

¹¹ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ Kâdı İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrut&Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 182; Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut&Lübnan: Dâru'l-Garbu'l-İslâmî, 1993), 6/2592; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/2200; İbn Ferhûn, *Dîbâcü'l-müzheb*, 2/217; Ann R. Christys, *Christians in al-Andalus 711-1000* (London&New York: Routledge, 2013), 158-159; J. Bosch-Vilá, "İbn al-Kûtiyya", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Leiden: E. J. Brill, 1986), 3/847; Muḥammad ibn 'Umar Ibn al-Qûtiyah, *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qûtiya*, çev. David James (London ; New York: Routledge, 2009), 22.

¹² Kâdı İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 182.

¹³ İbn Ferhûn, *Dîbâcü'l-müzheb*, 2/217.

¹⁴ İşbîliye ve Córdoba (Kurtuba) arasında yer almaktadır.

¹⁵ el-Merrâküşi, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbevi'l-Mevsûl ve's-Sıla*, thk. İhsan Abbas (Tunus: Daru'l-Garbi'l-Islâmî, 2012), 3/373.

1.1. Eğitimi

Gençlik yıllarında İsbîliye’de ikamet eden İbnü’l-Kûtiyye burada Hasan b. Abdullah ez-Zübeyrî (ez-Zebîdî), Ali b. Ebî Şeybe (öl. 325/937), Sa’îd b. Cabbâr gibi alimlerin derslerine katılmıştır.¹⁶ Kurtuba’ya dönen İbnü’l-Kûtiyye’nin buradaki hocaları arasında dönemin önde gelen ilmi şahsiyetleri yer almaktaydı. Bunların başında Bağdat’tan ayrılarak Endülüs’e yerleşen dil bilgini Ebû Ali el-Kâlî (öl. 356/967), fıkıh ve hadis alimi Kâsım b. Asbağ (öl. 340/951) gelmektedir. Yine İbn Ebü’l-Velîd el-A’rec (öl. 309/922), Muhammed b. Ömer b. Lübâbe (öl. 330/942), Muhammed b. Abdülmelik b. Eymen (öl.330/942), Eslem b. Abdülaziz (öl. 319/931), Muhammed b. Abdülvehhâb b. Mugîs (öl.?) ve hadis ve fıkıh âlimi Ahmed b. Hâlid (öl. 322/934) gibi birçok kişiden ders almıştır.¹⁷ İsmi geçen alimlerden Arapça grameri, tarih, ahbâr, şiir, fıkıh ve hadis gibi dinî ilimlerde dersler almıştır.

Çalışma hayatı ve görevleri hakkında ise kaynaklarımızda neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Endülüslü tabakat yazarı Humeydî (öl. 488/1095) kendisi hakkında bilgi verirken *Sahibü’ş-Şurta*, İsbîliye halkından edîb ve şairdir ifadesini kullanmıştır. Fakat hayatı hakkında bilgi aktaran diğer kaynaklarda bu rivayet yer almamaktadır.¹⁸ Emevîlerle yaptıkları anlaşma gereği ailesine büyük miktarda mülk kaldığı için ve ailesinin de aristokrat bir çevreye sahip olmasında dolayı çalışma hayatının içinde yer almadığını ve ihtiyaç duymadığını ifade edebiliriz. İbn Hallikân’da (öl. 681/1282) yer alan “*Ebû Bekir Yahyâ b. Huzeyl Kurtuba’da sahip olduğu dağın eteklerinde eşsiz bir güzelliğe sahip olan çiftliğine/mülküne giderken İbnü’l-Kûtiyye ile karşılaşır. O da aynı yerde bulunan mülküne git-*

¹⁶ Ebü’l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdî İbnü’l-Faradî, *Târîhu ‘ulemâ ‘il-Endelüs*, nşr. İbrahim Ebyârî (Mısır: Dâru’l-Mektebel-Mısır, 1989), 747-748; Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 182; Hamevî, *Mu‘cemü’l-üdebâ’*, 6/2593; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 4/368; Ebü’s-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *Kitâbü’l-Vâfi bi’l-vefeyât*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut&Lübnan: Dâru İhyaü’t-Türâsü’l-Arabî, 2000), 171; İbn Ferhûn, *Dîbâcü’l-müzheb*, 2/217; Günel, “İbnü’l-Kûtiyye”, 21/117; Ramazan Önal, “İbnü’l-Kûtiyye ve Endülüs Tarihine Dair Yazdığı Târîhu iftitâhi’l-Endelüs İsimli Eseri”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/1 (2022), 200.

¹⁷ İbnü’l-Faradî, *Târîhu ‘ulemâ ‘il-Endelüs*, 747-748; Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 182; Hamevî, *Mu‘cemü’l-üdebâ’*, 6/2593; el-Kıftî, *İnbâhü’r-ruvât ‘alâ enbâhi’n-nühât*, 3/178; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 4/368; Safedî, *Kitâbü’l-Vâfi bi’l-vefeyât*, 171; İbn Ferhûn, *Dîbâcü’l-müzheb*, 2/217.

¹⁸ Muhammed b. Fûtûh Humeydî, *Cezvetü’l-Muktebîs fî Târîhi Ulemâi’l-Endelüs*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: Daru’l-Kitâbi’l-Mısri, 1989), 623; İbn al-Qûtîyah, *Early Islamic Spain*, 25.

mekteydi” şeklindeki rivayetten onun Kurtuba’da da mülklerinin olduğunu anlamaktayız.¹⁹ Siyasi olarak ise 366/976 senesinde tahta geçen II. Hişam’a biat edenlerin arasında İbnü'l-Kûtiyye’nin ismi de zikredilmektedir.²⁰

1.2. İlmî Kişiliği

İbnü'l-Kûtiyye’nin hayatı hakkında bilgi veren tabakat kitaplarına baktığımız zaman onun Arap dili alanında ön plana çıktığını görmekteyiz. Öğrencisi Endülüslü tarihçi İbnü'l-Faradî onun hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır; “*O Arap gramerinde döneminin en bilginiydi ve bu konuda kimse ona yetişemezdi. Arap grameri konusunda yazmış olduğu kitap eşsizdir. Yine o Endülüs hakkındaki haberleri, emirler, alimler ve şairler hakkındaki olayları rivayet etmiştir.*”²¹ Dönemin önemli dil alimi Ebû Ali el-Kâfî Endülüs’e geldiği zaman II. Hakemle görüşmüş ve ona Arap grameri hakkında kimin iyi olduğunu konusunda soru sormuş, bunun üzerine II. Hakem İbnü'l-Kûtiyye’nin ismini vermiştir.²² Bahsedilen iki rivayet bize onun ilmi bir çevrede tanındığını ve kendisine saygı duyulduğunu göstermektedir. Yine birçok tabakat yazarının onun ilmi kişiliği hakkında büyük oranda ittifak ettiğini ve övgüyle bahsettiğini görmekteyiz.

Uzun bir hayat süren İbnü'l-Kûtiyye’nin yetiştirdiği öğrenciler arasında tarihçi Kâdî Ebû'l-Hazm Halef b. Îsâ (öl.?), tabakat alimi İbnü'l-Faradî, şair Ebû Bekir Yahyâ b. Hüzeyl et-Temîmî gibi dönemin önemli alimleri bulunmaktadır. Kurtubalı tarihçi ve fıkıh âlimi Ebû Eyyûb Süleyman b. Beytîr el-Kelbî (öl. 404/1014) ve edebiyat ve dil konusunda uzman olan Muhammed b. Hasan ez-Zebîdî (öl. 379/990) ondan farklı ilim dallarında ders almışlardır.²³ Yine bunların yanında dil alimi ve şair Hüseyin b. el-Velîd b. Nasr Ebû'l-Kâsım (öl. 390/1000), tarihçi Ahmed b. Afif Ebû Ömer el-

¹⁹ Christys, *Christians in Al-Andalus*, 163.

²⁰ Ebû Abdullah Lisanüddin Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm fî men büyi'a kable'l-ihtilâm min mü'lûki'l-İslâm (Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye)*, thk. Évariste Lévi Provençal (Beyrut: Dâru'l-Mekşûf, 1956), 50; María Luisa Ávila, “La proclamación (bay'a) de Hişam II. Año 976 d.C.”, *Al-Qantara* 1 (1980), 85; Christys, *Christians in Al-Andalus*, 162.

²¹ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ 'il-Endelüs*, 747.

²² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/369; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdr, 1968), 3/73; Ibn al-Qûtiyah, *Early Islamic Spain*, 27.

²³ İbn Ferhûn, *Dibâcü'l-müzzeb*, 2/219; Önal, “İbnü'l-Kûtiyye”, 201.

Kurtubî (öl.410/1020), Mâlikî fakihî İbnü'l-Hazzâ (ö. 416/1025) ve tüpçü İbn Cülcül (öl. 384/994 [?]) gibi birçok kişi yer almaktadır.²⁴

1.3. Vefatı

İbnü'l-Kûtîyye 367/977 senesinde Kurtuba'da vefat etmiş ve Kureyş mezarlığına defnedilmiştir. Burada dikkat çeken husus; kendisinin Kureyş kabilesinden ve hatta Arap olmamasına rağmen Kureyş mezarlığına defnedilmesidir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi anne tarafından Got asıllı, baba tarafından ise Emevîlerin azatlı mevlâsıdır. Aynı zamanda ailesinin Emevîlere yakınlığı nedeniyle birçok aile mensubu devlet idaresinde önemli görevler icra etmiştir. Zikrettiğimiz bu hususlardan dolayı Kureyş mezarlığında toprağa verildiğini ifade edebiliriz.²⁵

1.4. Eserleri

el-Ef'âl (Teşârîfü'l-ef'âl): Yukarıda da bahsedildiği üzere İbnü'l-Kûtîyye Arap dili alanında döneminin önemli alimleri arasında yer almaktadır. Bu konudaki önemli eserini, fiiller üzerine kaleme almıştır. Fiilleri müstakil olarak inceleyen eser bu alandaki en eski çalışmalar arasında yer almaktadır.²⁶

el-Maksûr ve'l-memdûd: Bu eserinde Arapçadaki maksûr ve memdûd isimleri kapsamlı bir şekilde ele almıştır.²⁷ Kaynaklarda zikredilmesine rağmen elimize ulaşmamış olması nedeniyle eserin içeriği hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. İbn Hallikân onun eseri hakkında "lügat alanında kendisinden önce yazılan tüm kitap-

²⁴ İbn Ferhûn, *Dîbâcü'l-müzheb*, 2/237-238; Günel, "İbnü'l-Kûtîyye", 21/117.

²⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/369; İbn al-Qûtîyah, *Early Islamic Spain*, 22; Christys, *Christians in Al-Andalus*, 161.

²⁶ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ 'il-Endelüs*, 758; el-Kaysî Feth b. Hâkân, *Matmahu'l-enfûs ve mesrahu't-te'ennüs fî mülahi ehli'l-Endelüs*, thk. Şevâbike Muhammed Ali (Beyrut: Dâru 'Ammâr, 1403), 288; Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî - Müfîd Muhammed Kumeyha, *Yetîmetü'd-dehr fî mehâsini ehli'l-'asr*. (Beyrut&Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 2/84; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 172; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2593; el-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 3/178; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/468; Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, 171; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 16/220; İbn Ferhûn, *Dîbâcü'l-müzheb*, 2/217; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/74.

²⁷ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ 'il-Endelüs*, 748; Feth b. Hâkân, *Matmahu'l-enfûs ve mesrahu't-te'ennüs fî mülahi ehli'l-Endelüs*, 288; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 182; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/369; Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, 171; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 16/220; İbn Ferhûn, *Dîbâcü'l-müzheb*, 2/218.

lardan üstündür ve kendisinden sonra da benzeri yazılmamıştır” demektedir.²⁸

Şerhu sadri Edebi'l-küttâb: Eser devlet memurlarının, kâtiplerin dil, kompozisyon ve imlâ esasları konusunda istifade etmesi için İbn Kuteybe tarafından yazılan *Edebü'l-kâtib* isimli eserin giriş bölümüne yazılmış zeyldir.²⁹ İbnü'l-Kûtiyye'nin bu eseri de günümüze ulaşmamıştır.

Târîhu iftitâhi'l-Endelüs; Târîhu'l-Endelüs³⁰, fî Fethi'l-Endelüs, fî iftitâhi'l-Endelüs gibi farklı isimlerde bilinmektedir.³¹ Kitap Endülüs'ün fethine ve tarihine dair Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) *Fütûhu'l-büldân*'ından sonra en eski kaynak olarak kabul edilmektedir. Elimizdeki en eski nüsha Paris'teki Bibliothèque Nationale de France'da bulunan MS 1867 numaralı tek bir elyazmasıdır. Nüshaya anonim müstensih “*Târîhu İbnü'l-Kûtiyye*” künyesinde bir başlık vermiştir. Maribel Fierro'ya göre, MS 996 Leiden, MS 987 Münih, MS 4996 Madrid, MS Tarih 2837 Kahire gibi bütün versiyonları³² bu elyazmasından türetilmiştir.³³

2. Târîhu iftitâhi'l-Endelüs ve İbnü'l-Kûtiyye'nin Tarihçiliği

2.1. Eserin Aidiyeti ve Yazımı Sorunu

İbnü'l-Kûtiyye'nin eseri hakkında üzerinde çokça durulan tartışma konusu çalışmanın ona ait olup olmadığı ve kendisinin bizzat yazıp yazmadığı meselesidir. Tartışmanın ortaya çıkmasının en önemli sebebi ise eserin başında geçen “*Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz (İbnü'l-Kûtiyye) bize bildirdi*” ifadesidir.³⁴ Kitabın bu cümleyle başlaması birçok araştırmacı tarafından eserin İbnü'l-Kûtiyye'ye ait olmadığı şeklinde yorumlanmıştır.³⁵ Ayrıca öğrencisi

²⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 4/469.

²⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 172; İbn Ferhûn, *Dîbâcü'l-müzheb*, 2/218; Günel, “İbnü'l-Kûtiyye”, 21/118.

³⁰ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2593.

³¹ Günel, “İbnü'l-Kûtiyye”, 21/117.

³² Eserin farklı nüsha ve basımları hakkında geniş bilgi için bkz.; Juan Martos Quesada, *Historiografía Andalusí Manual De Fuentes Árabes Para La Historia De Al-Andalus* (Cáceres (España): Universidad de Extremadura Servicio de Publicaciones, 2022), 2/251; İbn al-Qûtiyyah, *Early Islamic Spain*, 8-10.

³³ Fierro, “La obra histórica”, 485-486.

³⁴ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 29.

³⁵ Eduardo Manzano Moreno, “Las fuentes árabes sobre la conquista de Al-Ándalus: una nueva interpretación” 59/202 (1999), 396-397; Fierro, “La obra histórica”, 487; Christys, *Christians in Al-Andalus*, 161.

İbnü'l-Faradî'nin de hocasının biyografisini aktardığı bölümde eserlerini zikrederken İbnü'l-Kûtiyye'ye ait herhangi bir tarih kitabından bahsetmesi de meselenin daha da tartışmalı hale gelmesine neden olmuştur.³⁶ Yine eserde İbnü'l-Kûtiyye kendi ailesinin haberlerini aktardığı bölümde rivayetleri kendisi değil de başka bir kişi gibi nakletmesi de bu fikri desteklemiştir.³⁷ Dolayısıyla eserin ona aidiyeti konusunda önemli bir tartışma meydana gelmiştir. Fakat öğrencisi İbnü'l-Faradî ve ilk dönem tabakat yazarları onun ahbâr/tarih ilmi konusunda yetkin olduğunu belirtmişlerdir.³⁸

İbnü'l-Faradî'den sonra İbnü'l-Kûtiyye'nin hayatı hakkında bilgi aktaran birçok tabakat yazarı onun tarih ilmi konusundaki yetkinliğine dikkat çekmiş ve tarih kitabına sahip olduğunu zikretmişlerdir. Bunların başında Kâdî İyâz (öl. 544/1149) gelmektedir. İbnü'l-Kûtiyye'nin hayatını aktarırken İbn Afif, İbn Abdurraûf ve İbnü'l-Faradî gibi birçok kişiden rivayette bulunmuştur. Zikretmiş olduğu bilgilerden yola çıkarak onun "ahbâr" ilminde yetkin olduğunu belirtmiş ve tarih ilminde eser verdiğini ifade etmiştir. Ayrıca Kâdî İyâz, İbnü'l-Kûtiyye'nin eserlerinin ismini verirken onun tarih alanında bir kitap tasnif ettiğini belirtmiştir. Bu bilgiyi direkt olarak İbnü'l-Faradî'den nakletmesi oldukça dikkat çekicidir.³⁹ Fakat bu bilginin elimizde olan İbnü'l-Faradî'nin kitabında yer almadığını yukarıda zikretmiştik. Yâkût el-Hamevî de (öl. 626/1229) onun Endülüslü emîrler, idareciler ve Endülüs halkı hakkındaki rivayetler konusunda güçlü olduğunu vurgulamış ve eserlerinden bahsederken bir tarih kitabının olduğunu söylemiştir. Kitabının ismini "*Târîhu'l-Endelüs*" olarak zikretmiştir.⁴⁰ Yine İbnü'l-Ebbâr, İbnü'l-Kûtiyye'den "*İbnü'l-Kûtiyye tarihinde nakletti*" şeklinde alıntı yaparak onun tarih kitabının olduğunu vurgulamıştır.⁴¹ Zehebî de (öl. 748/1348) eserinde İbnü'l-Kûtiyye'nin Endülüs tarihi hakkında bir kitap yazdığını "*sannefe târihen fî ahbâr ehlü'l-Endelüs*" şeklinde nakletmiştir.⁴² Bir diğer tabakat yazarı İbn Ferhûn (öl. 799/1397) ise onun hakkında; "Emirlerin biyografilerini, hukukçuların ve şair-

³⁶ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ 'il-Endelüs*, 748.

³⁷ Ailesi hakkındaki rivayetleri için bkz.; İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftîtâhi'l-Endelüs*, 29-33.

³⁸ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ 'il-Endelüs*, 748.

³⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 182-183; Zehebî, *Siyeru a 'lâmi'n-nübelâ*, 16/220.

⁴⁰ Hamevî, *Mu 'cemü'l-üdebâ*, 6/2593.

⁴¹ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, thk. Hüseyin Munîs (Kahire: Daru'l-Meâ'rif, 1985), 1/68.

⁴² Zehebî, *Siyeru a 'lâmi'n-nübelâ*, 16/220.

lerin hallerini anlatan Endülüs haberlerine aşınaydı/bu konuda bilgiliydi” şeklinde bilgi verdikten sonra İbnü'l-Kûtiyye'nin kitaplarını aktardığı rivayetinde Endülüs halkı ve idarecileri hakkında bir eser kaleme aldığını zikretmiştir.⁴³

İbnü'l-Kûtiyye'nin tarih eserinin olup olmadığı konusunda meydana gelen fikir ayrılığı konusunda aktarmış olduğumuz bilgiler doğrultusunda iki farklı seçeneğin karşımıza çıktığını ifade edebiliriz. Bunlardan ilki Kâdî İyâz ve diğer tabakat yazarlarının İbnü'l-Faradî'den elde ettiği rivayetlere ek olarak farklı kaynaklardan da edindikleri yeni bilgileri eserlerine eklemiş olabileceklidir.⁴⁴ Dolayısıyla İbnü'l-Kûtiyye'nin hayatı hakkında bilgi veren ve bize ulaşmayan farklı kaynakların da olabileceğini söyleyebiliriz. İkinci husus ise Kâdî İyâz ve diğer tabakat yazarlarının kaynak olarak kullanmış olduğu Faradî'nin elimize ulaşmayan farklı bir nüshasına sahip olduklarıdır. Juan Castilla da bu durumu sadece bugün muhafaza edilen İbnü'l-Faradî'ye ait nüshayı değil, aynı zamanda diğer muhtemel nüshaları veya ilaveli nüshaları kullanmış olabileceklere şeklinde yorumlamıştır.⁴⁵

Tartışmanın ortaya çıkmasında önemli rol oynayan İbnü'l-Faradî'nin hocası İbnü'l-Kûtiyye öldüğü zaman henüz on beş yaşında olması da konu hakkında farklı yorumların yapılmasına neden olmuştur. İbnü'l-Kûtiyye'nin kitabının ölümünden sonra İbnü'l-Faradî'nin ulaşamadığı bir râvî aracılığı ile yazılmış/aktarılmış olabileceği ihtimalini de ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle Ribera da İbnü'l-Kûtiyye'nin eserinin onun ölümünden sonra kaleme alınmış olması gerektiği sonucuna varmaktadır.⁴⁶ Fakat Fuat Sezgin ise Ribera ve Brockelmann'ın bu görüşüne katılmamaktadır. Sezgin metinde geçen “*ahberenâ*” ifadesi öğrencisinin İbnü'l-Kûtiyye'den rivayet etmek üzere onun eserini okuduğunu göstermektedir” şeklinde bir yorumda bulunmaktadır.⁴⁷

⁴³ İbn Ferhûn, *Dîbâcü'l-müzheb*, 2/218.

⁴⁴ Fierro, “La obra histórica”, 488; Juan R. Castilla, “El Ta'rij 'ulama' al-Andalus de Ibn al-Faradi en la obra del qadi 'Iyad”, *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* (CSIC, 1989), 2/265-276.

⁴⁵ Castilla, “el Ta'rij 'ulama' al-Andalus de Ibn al-Faradi”, 2/265-276; Adıgüzel, “Endülüs'te Tarih Yazıcılığı-I”, 314.

⁴⁶ Fierro, “La obra histórica”, 490.

⁴⁷ Fuat Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi* (İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2015), 417.

Burada benzer bir tartışmanın İbnü'l-Kûtiyye'nin kaynakları arasında olan Abdülmelik b. Habîb'in⁴⁸ (öl. 238/853) eseri hakkında da var olduğunu görmekteyiz.⁴⁹ İbn Habîb'in *Kitâbü't-Târîh* isimli eserinde kullandığı "İbn Habîb dedi ki" ifadesinden dolayı Sânchez Alborno ve Dozy kitabın ona aidiyetinin tartışılması gerektiğini ortaya atmıştır.⁵⁰ Onlara göre eserin İbn Habîb'e ait olmama ihtimali vardır, her ne kadar ona ait olsa da kitap haline getirilmesi öğrencisi İbn Ebî Rikâ tarafından yapılmış ve birçok ilave kısım öğrencisi tarafından esere eklenmiştir.⁵¹ Kitabı neşreden İspanyol tarihçi Jorge Aguadé ve Mekki yukarıdaki görüşlere katılmayarak eserin İbn Habîb'e ait olduğunu ve öğrencisi Yûsuf b. Yahyâ el-Meğâmî tarafından yazıya geçirilmiş olabileceğini ifade etmişlerdir.⁵² Konu hakkında Aguadé "*Kale İbn Habîb*" ifadesinin eserin İbn Habîb'e ait olmadığını kanıtı olamayacağını ifade etmiş ve eserin nüshasının orijinal metne dayandığını belirtmiştir.⁵³

Buraya kadar zikretmiş olduğumuz bilgilerden İbnü'l-Kûtiyye'nin tarih eserinin olduğunu ifade edebiliriz. İbn Habîb örneğinde olduğu gibi bu tür tartışmaların zaman zaman bu tarz eserlerde meydana geldiğini görmekteyiz. Her hâlükârda hayatı hak-

⁴⁸ İbn Habîb Endülüs Mâlikî fıkıh geleneğinin önemli şahsiyetleri arasında yer almaktadır. Hadis, fıkıh, astroloji ve tarih gibi birçok ilim dalında birçok eser kaleme almıştır. Doğum tarihi net olarak bilinmese de 174 (790) civarında Kurtuba'da doğmuş, (202/817-18) senesinde meydana gelen Rabad isyanı sonrasında İlbîre (Elvira) şehrine yerleşmiştir. Kurtuba'da bulunduğu sürede Şebtûn (ö. 193/808-809 [?]) ve Yahya b. Yahya el-Leysî (ö. 234/848) gibi önemli otoritelerden ders almıştır. Daha sonrasında Doğu İslam dünyasına ilim tahsil etmek için yolculuk yapmış, daha sonrasında Endülüs'e dönerek İlbîre'ye yerleşmiştir. II. Abdurrahman tarafından Kurtub'ya davet edilerek kendisine eğitim-öğretim ve telif faaliyetleri konusunda imkân tanınmıştır.; Muhammed b. Hâris Huşenî, *Ahbârü'l-fuhahâ' ve'l-muhaddisîn*, thk. Luis Molina - M. L. Álvila (CSIC, 1992), 245-254; İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ' il-Endelüs*, 459-463.

⁴⁹ Manzano Moreno, "Las fuentes árabes sobre la conquista de Al-Ándalus", 397.

⁵⁰ İbn Habîb es-Sülemî, *Kitâbü't-Târîh*, thk. Jorge Aguadé (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1991), 77-78; James Mansfield Nichols, *The History of the Conquest of al-Andalus by Ibn al-Qûtiyya the Cordovan: Translation and Study* (Chapel Hill: University Microfilms International, 1975), 12; Pons Boigues Francisco, *Ensayo sobre los historiadores y géografoes arábigo-españoles 800-1450* (Madrid: Estb. tipogr. de San Francisco de Sales, 1989), 32-34; Makki, "Egypt and Origins of Arabic Spanis Historiography", 205; Adıgüzel, "Endülüs'te Tarih Yazıcılığı-1", 311.

⁵¹ İbn Habîb es-Sülemî, *Kitâbü't-Târîh*, 81.

⁵² İbn Habîb es-Sülemî, *Kitâbü't-Târîh*, 81; Makki, "Egypt and Origins of Arabic Spanis Historiography", 207-208; Yakup Akyürek, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, ed. Levent Öztürk (İstanbul: Siyer Yayınları, 2023), 161.

⁵³ İbn Habîb es-Sülemî, *Kitâbü't-Târîh*, 79.

kında bilgi veren tabakat müelliflerinin ortak görüşü sonucunda onun Endülüs tarihi hakkında önemli bir tarihçi olduğu sonucuna varmaktayız. Ayrıca elde ettiğimiz verilerden yola çıkarak eserinin onun ölümünden sonra yazıya geçirildiğini söyleyebiliriz. Yine kendisinden sonra birçok Endülüslü tarihçi onun eserine atıf yaparak eserinden alıntı yapmıştır. Dolayısıyla bu hususlar bize eserin İbnü'l-Kûtiyye'nin aidiyeti konusunda önemli ip uçları vermektedir.

Peki elimize ulaşan tarih eserini kim yazıya geçirmiştir? Eseri İspanyolcaya çeviren Ribera konu hakkında iki soru yöneltmektedir; ilki elimize gelen nüshayı kim yazılı hale getirdi, ikincisi ise yazılı eser ne zaman yayılmaya başladı? Yine bu hususta en önemli kaynağımız olan İbnü'l-Faradî, Endülüs tarihi ile ilgili konuların İbnü'l-Kûtiyye'nin bizzat kendi kanaati ve kendi bilgileri olup bunları öğrencilerine ezberden irticalen aktardığını ifade etmiştir.⁵⁴ Ribera'nın ilk sorusunun cevabını İbn Beşkûvâl'in (öl. 578/1183) rivayetinden yola çıkarak İbnü'l-Kûtiyye'nin oğlu Ebû Hafs Ömer ve yeğeni Abdülmelik b. Süleyman (öl. 429/1037) olarak verebiliriz. İkisinin de onun öğrencisi olduğunu düşündüğümüz zaman bu ihtimalin olasılığı artmaktadır. Ayrıca Abdülmelik b. Süleyman, tarihçi olarak nitelendirilmekte ve amcasından rivayet ettiği aktarılmaktadır. Fakat eserin onun akrabası olmayan başka bir öğrencisi tarafından muhafaza edildiği şekliyle kaleme alınmış olabileme ihtimalinin de olduğunu ifade etmeliyiz.⁵⁵

2.2. Başka Bir Nüshanın Varlığı Meselesi

Bugün elimizde olan “Paris el yazması” olarak bilinen metin en eksiksiz nüsha mıdır? Daha uzun bir versiyon var mıydı ve mevcut versiyon sadece kısa bir metin mi? Sahip olduğumuz metin tek bir kitap mı yoksa ulaşamadığımız farklı nüshaları var mı? Fierro bu konuda günümüzde sahip olduğumuz nüshanın Endülüs'te bilinen versiyonuyla hemen hemen aynı olduğunu belirtmektedir. Fakat yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi büyük ihtimalle eser İbnü'l-

⁵⁴ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ 'îl-Endelüs*, 748; Mehmet Özdemir, “Müvelledün'un Endülüs Emevîleri Döneminde, Kültürel Hayattaki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (1993), 196.

⁵⁵ Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, ts.), 526; İbn Qutayba - Muḥammad ibn 'Umar İbn al-Qūtiyah, *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*, çev. Julián Ribera y Tarragó (Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, 1926), 21; Fierro, “La obra histórica”, 489.

Kûtiyye'nin ölümünden sonra yazıya geçirilmiş görünmektedir. Dolayısıyla eserin farklı râvîlerinin veya buna bağlı olarak birkaç nüshasının olduğunu ifade edebiliriz.

İbnü'l-Kûtiyye'den rivayet edenlerin eserleri ile elimizdeki nüshayı karşılaştırdığımız zaman genellikle aktarımlarda farklılıkların olduğunu görmekteyiz. Bu da bize onların elinde farklı bir nüshanın olduğunu veya farklı râvîlerden istifade ettiklerini göstermektedir. Konu hakkındaki ilk örneklerimiz İbnü'l-Kûtiyye'nin çağdaşı Huşenî'nin (öl. 361/971) *Kudâtü Kurtuba* ve İsbîliye'li tabakat alimi Ebû Bekr ez-Zübeydî (öl. 379/989) *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lağaviyyîn* isimli eserlerindeki alıntılardır.⁵⁶ Zübeydînin İbnü'l-Kûtiyye'den aktardığı rivayetlerin genellikle farklı olduğunu görmekteyiz.⁵⁷ Huşenî'nin (öl. 361/971) *Kudâtü Kurtuba* yaptığı alıntıların ise hiçbiri elimizde olan İbnü'l-Kûtiyye'nin eserinde yer almaktadır.⁵⁸

İbn Ebî Feyyâd'ın⁵⁹ *Kitâbü'l-İber* isimli eserinde yapmış olduğu alıntıları da bu hususta örnek gösterebiliriz. Dozy bu hususta; İbn Feyyâd rivayet ederken İbnü'l-Kûtiyye'nin adını zikretmemiş olsa da bazı kısımların büyük oranda benzerlik ihtiva ettiği görüşünü vurgulamıştır. Bu benzerlikleri şu şekilde zikredebiliriz; Witiza'nın oğullarının mülklerini nasıl geri aldıkları, Târik ve Mûsâ ile yaptıkları anlaşmaları ve yine Târik'in Endülüs'e geçerken gördüğü rüyayı anlattığı kesitler birebir aynıdır.⁶⁰ Buna neden olarak bazı kaynaklarda İbnü'l-Feyyâd'ın râvîleri arasında Abdülmelik b. Habîb, İbnü'l-

⁵⁶ Fierro, "La obra histórica", 492.

⁵⁷ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lağaviyyîn*, thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1954), 253, 255, 262, 267, 271, 272, 278,.

⁵⁸ Ibn Harit al-Jusani al-Jusani, *Historia de los jueces de Córdoba*, thk. Julián Ribera (Madrid: Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. Centro de Estudios Históricos, 1914), 35, 42, 81, 106, 168,169.

⁵⁹ İbn Ebîl-Feyyâd'ın hayatı ve tarihi çalışmaları hakkında çok az şey bilinmektedir. Tam adı Ebû Bekir Ahmed Sa'îd b. Muhammed b. Abdullah b. Feyyâd'dır. İbnü'l-Gassâ olarak da bilinmektedir. 376/986 yılında Ecija'da dünyaya gelmiştir. Gençlik yıllarını burada geçiren İbn Feyyâd daha sonrasında Almería'ya geçmiştir. 459/1066 senesinde vefat etmiştir.; İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, 107; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/182; Francisco, *Ensayo sobre los historiadores y géografos arábigo-españoles 800-1450*, 138; Angel González Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española* (Barcelona: Labor, ts.), 155.

⁶⁰ İbnü'l-Kerdebûs, *Târîhu'l-Endelüs li-İbni'l-Kerdebûs ve vasfuhu li-İbni's-Şebbâd*, nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî (Madrid: Ma'hadi'd-Dirâsâti'l-İslâmiye, 1971), 179-180; Ibn al-Qûtîyah, *Early Islamic Spain*, 42.

Kûtiyye ve İbn Hazm'ın zikredilmesini gösterebiliriz.⁶¹ Ayrıca İbnü'l-Kerdebûs *Târîhu'l-Endelûs*'ünde İbn Feyyâd'ın İbnü'l-Kûtiyye'nin eserini bildiğini ve ondan alıntı yaptığını aktarmıştır.⁶² İbn Feyyâd zikretmiş olduğumuz benzer rivayetlerin yanında çoğu zaman İbnü'l-Kûtiyye'de yer almayan detaylar vermektedir; örneğin, Abdülâziz'in karısının Rodrigo'nun dul eşi olması gibi. Bu nedenle Dozy'e göre elimizde bulunan İbnü'l-Kûtiyye'nin eserinin İbnü'l-Feyyâd'a atfedilen metnin daha uzun versiyonu olduğunu belirtmiştir.⁶³

Endülûs'ün önemli tarihçilerinden İbn Hayyân da (öl. 469/1076) ondan birçok alıntı yapmıştır. İbn Hayyân *Muktebis*'inde I. Hakem (180-206/796-822), II. Abdurrahman (206-238/822-852), I. Muhammed (238-273/852-886), Abdullah (275-300/888-912) ve III. Abdurrahman 300-350/912-961) dönemlerine ait birçok olayı ondan aktarmıştır. Fakat İbn Hayyân'ın aktardığı birçok rivayetin İbnü'l-Kûtiyye'nin elimizde olan nüshasında zikredilenlerden daha uzun ve ayrıntılı olduğunu ifade edebiliriz. Yine bazı alıntılarının ise İbnü'l-Kûtiyye'nin eserinde olmadığı halde onun ismini vererek aktarmıştır. Bu hususta Hâmid ez-Zeccâl hakkındaki aktarmış olduğu rivayeti örnek olarak gösterebiliriz. Konu hakkında İbnü'l-Kûtiyye'den verdiği bilgiler ve elimizdeki kitap arasında biraz fark bulunmakta ve İbn Hayyân yine uzun bir versiyonu vermiştir.⁶⁴ Ayrıca II. Abdurrahman'dan (822-852) sonra Emir Muhammed'in tahta çıkışını da ayrıntılı bir şekilde İbnü'l-Kûtiyye'den aktarmıştır.⁶⁵ Bunların yanında İsâ b. Şüheyd hakkındaki rivayetleri,⁶⁶ Sâhibü's-salâh Arac b. Matrûh ve Şüheyd arasında geçen olayı⁶⁷ ve II. Abdurrahman döneminde meydana gelen güneş tutulması⁶⁸ gibi birçok konu hakkındaki rivayetleri naklederken ayrıntılı olarak İbnü'l-Kûtiyye'den istifade etmiştir. Burada dikkatimizi çeken bir diğer

⁶¹ İbn Feyyâd, *Aproximación a la figura de Ibn Abî-l-Fayyâd y su obra histórica-Kitâbü'l-İber-*, çev. Álvarez de Morales Camilo (Granada: Publicaciones del Departamento de Historia del Islam, Universidad de Granada, 1978), 37.

⁶² İbnü'l-Kerdebûs, *Târîhu'l-Endelûs*, 168.

⁶³ Fierro, "La obra histórica", 491.

⁶⁴ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelûs*, 75; Ebû Mervân Hayyân b. Halef b. Hüseyin b. Hayyân b. Muhammed b. Hayyân el-Kurtubî el-Endelûsî İbn Hayyân, *el-Muktebes min enbâ 'i ehli'l-Endelûs*, thk. Mahmûd Ali Mekki (Beyrut&Lübnan: Dâru'l-Kitâbü'l-A'râbî, 1973), 32-33.

⁶⁵ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelûs*, 91-95; İbn Hayyân, *el-Muktebes min enbâ 'i ehli'l-Endelûs*, 110-119.

⁶⁶ İbn Hayyân, *el-Muktebes min enbâ 'i ehli'l-Endelûs*, 171-174.

⁶⁷ İbn Hayyân, *el-Muktebes min enbâ 'i ehli'l-Endelûs*, 175-176.

⁶⁸ İbn Hayyân, *el-Muktebes min enbâ 'i ehli'l-Endelûs*, 243.

husus ise İbn Hayyân'ın İbnü'l-Kûtiyye'den uzun uzadıya alıntı yapmasına rağmen onun herhangi bir yazılı eserine atıfta bulunmamasıdır. İbn Hayyân'ın eserinde kaynak olarak gösterdiği eserlerin genellikle adını zikretmiştir. Ancak her zaman yazılı kaynaklarına atıfta bulunduğu için, onun eserinin varlığından bahsetmemesi ilginç bulduğumuzu ifade etmeliyiz. Dolayısıyla onun farklı bir nüshaya ya da râviye sahip olabileceğini söyleyebiliriz.

Geç dönem tarihçilerinden İbnü'l-Ebbâr (öl. 658/1260) ve İbnü'l-Hatîb (öl. 776/1374-75) kendisinden alıntı yapanlar arasındadır. İbnü'l-Ebbâr'da geçen bir rivayet İbn Hayyân aracılığıyla aktarılmakta ve İbnü'l-Kûtiyye'de yer almamaktadır.⁶⁹ Diğer alıntılar ise elimizdeki nüshada bulunmaktadır.⁷⁰ Yine İbnü'l-Hatîb'in naklettiği rivayetin de sahip olduğumuz kitapta yer almadığını görmekteyiz.⁷¹

Burada farklı bir nüshanın varlığının yanında, İbnü'l-Kûtiyye'nin kaynak olarak kullanılması eser için önemli olduğunu düşünmekteyiz. Kendi çağdaşlarının onu kaynak olarak göstermesinin ötesinde sonraki dönemlerde Endülüs tarihçiliğinin önemli isimleri de ondan alıntı yapmışlardır. Bahsi geçen bu farklılıklardan İbnü'l-Kûtiyye'nin Endülüs tarihi ve uleması hakkında elimizde bulunan nüshadan da fazla bilgi aktardığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla sahip olduğumuz kitabın farklı nüshalarının olduğunu ifade edebiliriz. Bunların Endülüs'te dolaşımında olduğunu ve farklı tarihçiler tarafından kaynak olarak kullanıldığını söyleyebiliriz.

2.3. İbnü'l-Kûtiyye'nin Kaynakları

İbnü'l-Kûtiyye'nin önemli kaynaklarını eserin ilk sayfasında zikredilen isimlerden öğrenmekteyiz. Yine eser boyunca birçok kaynağından bahsettiğini görmekteyiz. Kitabın başlangıcında hocaları ve kaynakları şu şekilde zikredilmiştir;

“Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz, aralarında Şeyh Muhammed b. Ömer b. Lübâbe, Muhammed b. Sa'id b. Muhammed el-Murâdi, Muhammed b. Abdümelik b. Eymen, Muhammed b. Zekeriyâ b. Tancevî el-İşbilî'ninde bulunduğu birçok alimden rivayet etmiştir. Allah hepsine ve onların hocalarına rahmet eylesin.”⁷²

⁶⁹ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, 45.

⁷⁰ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, 1/67, 2/347.

⁷¹ Ebû Abdullah Lisanüddin Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Ğurnâta*, thk. Muhammed Abdullah İnân (Kahire: Mektebtü'l-Hancı, 1973), 1/100.

⁷² İbnü'l-Kûtiyye, *Târthu iftitâhi'l-Endelüs*, 29.

Endülüs'te hadis alanında tanınmış alimler arasında yer alan Muhammed b. Abdülmelik b. Eymen, 252/866 yılında Kurtuba'da dünyaya gelmiştir. Endülüs'te döneminin önemli hadis alimi olan Muhammed b. Vaddâh'tan (öl. 287/900)⁷³, Doğu İslam dünyasına yapmış olduğu ilim yolculuğunda ise Ahmed b. Ebî Hayseme (öl. 279/892-93), İsmail el-Kâdı (öl. 282/895), Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen el-Firyâbî (öl. 301/913), gibi âlimlerden ders almıştır. Endülüs' döndükten sonra Kurtuba camiinde hocalık yapmıştır.⁷⁴ Yukarıda zikredilen isimlerden Muhammed b. Sa'id b. Muhammed el-Murâdi hakkında Endülüs tabakat kitaplarında bilgi bulunmamaktadır. "el-Murâdi" nisbesinden dolayı bu ismin sık yer aldığı Cabra⁷⁵ şehrinde veya İşbîliye'li olabileceği aktarılmaktadır.⁷⁶

Muhammed b. Ömer b. Lübâbe (öl. 330/942), İbnü'l-Kûtiyye'nin hocası ve aynı zamanda kaynakları arasında zikredilmektedir. İbn Lübâbe, Endülüs Emevî hükümdarları Abdullah ve III. Abdurrahman Nâsır dönemlerinde şûra hizmetini üstlenmiş ve Endülüs'te Mâlikî mezhebinin tanınmış şahsiyetlerinden birisi olan amcası Muhammed b. Ömer b. Lübâbe'nin gözetiminde yetişmiştir.⁷⁷ Muhammed'in babası Zekerriyya Endülüslü tarihçi Habib b. Abdülmelik'in öğrencisiydi. Ataları Endülüs'e Belc b. Bişr'le birlikte gelmişler ve daha sonra İşbîliye şehrine yerleşmişlerdi. İbnü'l-Kûtiyye'nin, Muhammed'den ağırlıklı olarak İşbîliye ile ilgili rivayetleri aldığını ifade edebiliriz.⁷⁸

Yine İbnü'l-Kûtiyye'nin hocaları arasında zikredilmese de Muhammed b. Vaddâh'tan da rivayette bulunmuştur. Özellikle I. Ha-

⁷³ Hussain Mones, "The Role of Men of Religion in the History of Muslim Spain up to the End of the Caliphate", *The Formation of al-Andalus Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*, ed. Maribel Fierro - Julio Samsó (Ashgate: Routledge, 1998), 14; M. Yaşar Kandemir, "İbn Vaddâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/435; Maria Isabel Fierro, "Familias en el Ta'rij İftitah-Andalus de Ibn Al-Qutiyya", *Estudios Onomástico-Biográficos De Al-Andalus*, ed. Luis Molina (Granada: CSIC, 1990), 60.

⁷⁴ Fierro, "La obra histórica", 496.

⁷⁵ Şehir günümüzde Kurtuba ve Giranada arasında yer almaktadır.

⁷⁶ Fierro, "La obra histórica", 495.

⁷⁷ Fierro, "Familias en el Ta'rij İftitah-Andalus", 76; M. Kâmil Yaşaroğlu, "İbn Lübâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/160; Manuela Marín - Luis Molina (ed.), "Familias andalusies: los datos del Ta'rij `ulama' al-Andalus de Ibn al-Faradi", *Estudios onomástico-biográficos de Al-Andalus* (Madrid: CSIC, 1988), 2/76.

⁷⁸ Fierro, "La obra histórica", 496.

kem dönemiyle ilgili olayları ağırlıklı olarak ondan almıştır.⁷⁹ Diğer önemli kaynakları ise Temmâm b. Alkame es-Sekafi⁸⁰ (öl. 283/896) ve Abdülmelik b. Habîb'tir. İbnü'l-Kûtiyye onlardan "Aktardığımız bu bilgiler Abdülmelik b. Habîb'in (öl. 238/853) "*Fethu'l-Endelüs*"⁸¹ isimli kitabında ve Temmâm b. Alkame'nin vezinle yazmış olduğu şiirlerinde ve diğer birçok eserde mevcuttur" ifadesini kullanarak alıntı yapmıştır.⁸²

2.4. Eserin İçeriği ve Metodolojisi

Eserine Endülüs'ün fethinden önce var olan sosyo-politik durumu ve son Vizigot idarecilerinin içine düştüğü siyasi anlaşmazlıkları aktararak başlamıştır. İbnü'l-Kûtiyye bu bölümde soyunun dayandığı İspanya'nın son kralı Witiza ve çocukları hakkında önemli bilgiler vermiştir. Özellikle Sâre el-Kûtiyye ve amcası Ardabast'a ilişkin olayları detaylı bir şekilde ele almış, daha sonra Müslümanların Endülüs'ü fethetme sebeplerinden ve devamında Târik b. Ziyâd'ın Endülüs'ü fethini ayrıntılı olarak aktarmıştır.

86 | db

Fetihten sonra Endülüs'te valiler dönemi ve siyasi olaylarını ele aldığı bölümde, Müslümanların kendi aralarındaki çekişmeleri hakkında önemli bilgiler vermiştir. Abdurrahman b. Muâviye'nin Endülüs'e gelişini ve Endülüs'te idareyi ele almasını etraflıca anlatmıştır. Daha sonrasında III. Abdurrahman döneminin ilk yıllarına kadar geçen süredeki olayları kronolojik olarak aktarmıştır. Endülüs Emevî emîrlerini ve siyasi faaliyetlerini ele almış, bununla birlikte onların atamış olduğu idarecilerin büyük çoğunluğundan bahsetmiştir. Yine meydana gelen siyasi isyanlara, gerçekleştirilen askeri seferlere yer vermiştir.

İbnü'l-Kûtiyye eserinde ağırlıklı olarak siyasi olaylardan bahsetmiştir, fakat yine de Endülüs'ün sosyal ve kültürel hayatına dair olayları da bulmak mümkündür. Bunlar arasında Endülüs'te mey-

⁷⁹ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 73.

⁸⁰ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, 143-144; Mehmet Aykaç, "İbn Alkame", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/306.

⁸¹ Abdülmelik b. Habîb'in (öl. 238/853) *Kitâbu't-Târih* isimli eseri, Endülüslülere tarafından tarih tarzında kaleme alınan kitapların elimizdeki ilk örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân es-Sülemî'nin eseri *Kitâbu't-Târih* olarak bilinmekte fakat İbnü'l-Kûtiyye "*Fethu'l-Endelüs*" olarak zikretmiştir.; İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 32; Özdemir, "Endülüs Tarihi'nin Mevcut Kaynakları", 13; Makki, "Egypt and Origins of Arabic Spanis Historiography", 204-211.

⁸² İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 32.

dana gelen güneş tutulması ve yaşanan kıtlık gibi hadiseler yer almaktadır.⁸³ Ayrıca Endülüs'te bulunan sosyal tabakalara az da olsa yer verdiğini ifade edebiliriz. Özellikle Endülüs Emevîlerinin mevâliye karşı bakış açılarına örnek olabilecek birkaç olay mevcuttur.⁸⁴ Yine İbnü'l-Kûtiyye emîrlerin siyasi faaliyetlerinin yanında onların gerçekleştirdiği imar faaliyetlerini de ele almıştır. Kurtuba Ulucamii'nin,⁸⁵ Rusâfe sarayının, Kantara köprüsünün inşasından, yine İşbîliye Ulucamii'nin ve şehir surların yapımından bahsetmektedir.⁸⁶ Fakat Endülüs toplumunun önemli bir bölümünü oluşturan Yahudilerden eserinde bahsetmemiş olması da dikkat çeken bir eksiklik tir.⁸⁷

İbnü'l-Kûtiyye'nin tarih aktarımında kendinden önce var olan klasik rivayet geleneğine bağlı kaldığını görmekteyiz. Olayları rivayet geleneği ile bir araya getirmiş ve bunu yaparken rivayetlerin

⁸³ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelûs*, 100.

⁸⁴ Buna örnek olarak Sümeyl hakkında başlığı altında zikrettiği olayı gösterebiliriz; “Bir gün Sümeyl, çocuklara Kur’an okumayı öğreten bir öğretmenin (müeddib) yanından geçti. O şu âyet-i kerimeyi okuyordu: “Eğer siz (Uhud'da) bir yara aldıysanız, şüphesiz o topluluk da (Müşrikler de Bedir'de) benzeri bir yara almıştı. İşte (iyi veya kötü) günleri insanlar arasında (böyle) döndürür dururuz. (Bazen bir topluma iyi ya da kötü günler gösteririz, bazen öbürüne.) Allah, sizden iman edenleri ayırt etmek, sizden şahitler edinmek için böyle yapar. Allah, zalimleri sevmez.” (Âli-İmrân:140) Sümeyl araya girdi ve “Elbette Araplar arasında” dedi. Müeddib “İnsanlar arasında,” diye yanıtladı. Sümeyl, “Ayette böyle mi yazıyor?” diye sordu. “Evet,” diye yanıtladı müeddib. Sümeyl, “O zaman, vallahi, demek ki biz kölelerle, rezillerle ve sefillerle birlikteyiz!” Yine rivayetin devamında “Bir keresinde Sümeyl, Abdurrahman'ı azarladıktan sonra onun huzurundan ayrıldı. Şapkasını eğri bıraktı ve saray kapısında kendisine, “Şapkanı düzelt!” diyen bir adamla karşılaştı. Sümeyl, “Onu benim için düzeltecek adamlar var” dedi” şeklindeki rivayeti de örnek olarak zikredebiliriz. Sonrasında İbnü'l-Kûtiyye mevâliyi küçük gören davranışlarından dolayı “Çünkü Sümeyl okuma yazma bilmeyen bir cahildi” şeklinde Sümeyl'i eleştirmiştir.; İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelûs*, 60-61.; Burada bir diğer örnek olarak Kûmis olarak görev yapan İbn Anntunyân en-Nasrânî'nin Emîr Muhammed tarafından Abdullah b. Ümeyye b. Yezîd'in vefatı üzerine kâtib olarak atanmasını ve sonrasında Emevi kökenli üs düzey yöneticilerin bu duruma karşı çıkmasını verebiliriz. Bu durum ordu komutanı Hâşim'i oldukça rahatsız etmiş ve Emîr'e şunları yazmıştır; “Doğu'daki Abbâsî halifeleri, Batı'daki Emevîlerin, Hıristiyan Juliana ve Anntunyân'ın oğlu olan Hıristiyan birini en yüksek kâtiblik ve en yüksek sivil memurluk görevine atadıklarını öğrenirlerse bu durum acayip olmaz mı?” daha sonrasında Emevi soyundan geldiğini iddia ettiği birçok kişinin ismini yazarak emîre bunlardan birini seçmesini söylemektedir. Bu gibi örneklerin zikredilmesi o dönem Endülüs'te Arapların mevâliye bakış açısını göstermesi bakımından önemli olduğunu ifade edebiliriz.; İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelûs*, 95-97.

⁸⁵ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelûs*, 62.

⁸⁶ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelûs*, 78.

⁸⁷ Palencia, *Historia de la literatura árabe-española*, 149.

sened kısımlarını birleştirmiş/telfik yöntemi benimseyerek aktarmıştır. Olayları zikrederken Abdülmelik b. Habîb, Temmâm b. Alkame, İbn Lübâbe'nin veya İbn Vaddâh gibi râvilerini sık olmasa da zikrettiğini görmekteyiz. Bununla birlikte kitap genelinde genellikle râvi ismi verilmeden ve meçhul fiil kipi kullanılarak hadiseler zikredilmiştir. Yine eserde “İşbîliyeleli bazı ilim ehlinden rivayet edildiği üzere” gibi ifadelerle olayları râvisiz bir şekilde aktarmıştır. İbnü'l-Kûtiyye eser boyunca zikretmiş olduğu olayların büyük bölümünü özet bir şekilde aktarmıştır.⁸⁸

3. İdeolojik Bakış Açısı ve Eleştirilen Yönleri

3.1. Eleştirilen Yönleri

İbnü'l-Kûtiyye eserinde aktarmış olduğu rivayetler nedeniyle tarihçiliği konusunda birtakım eleştiriler meydana gelmiştir. Özellikle Got asıllı olmasından dolayı Hristiyan kökenli müvelledûn hakkındaki rivayetlerde ayrıcalıklı davrandığı iddia edilmiştir.⁸⁹ Bir diğer önemli husus ise ailesinin Endülüs Emevîleri ile olan yakınlığı hasebiyle Emevî yanlısı bir tarih anlayışı benimsediği hususu tartışma konusu olmuştur.⁹⁰

İbnü'l-Kûtiyye'ye yöneltilen eleştirilerin başında Hadis, fıkıh ve tarih alanlarındaki metod eksikliği olmuştur. İbnü'l-Faradî, İbn Hallikân ve Hamevî “Rivayetlerin zabtı konusunda onda sıkıntı vardı. Hadis ve fıkıh konusunda zabt değildi, aynı zamanda kaynaklardan yoksundu” şeklinde yorum yaparak İbnü'l-Kûtiyye'nin kayıt ve muhafaza konusunda zayıf olduğu aktarmışlardır.⁹¹ Ancak İbnü'l-Kûtiyye'nin hayatı hakkındaki rivayetleri incelediğimiz zaman bu konudaki eleştirilerin yerinde olmadığını ifade edebiliriz. Çünkü tabakat eserlerinde onun hakkında daima Arap dili ve tarih alanlarında yetkin olduğu aktarılmıştır. Yukarıda zikrettiğimiz tabakat kitaplarında ona ait, hadis ve fıkıh alanlarına dair herhangi bir eserden bahsedilmediğini görmekteyiz.

⁸⁸ Maria Isabel Fierro, “Ibn al-Qutiyya, el hijo de la Goda”, *Historia* 16 217 (1994), 111; Önal, “İbnü'l-Kûtiyye”, 211; Fierro, “La obra histórica”, 494.

⁸⁹ Günel, “İbnü'l-Kûtiyye”, 21/118; Özdemir, “Endülüs Tarihi'nin Mevcut Kaynakları”, 13; Adıgüzel, “Endülüs'te Tarih Yazıcılığı-I”, 314-315.

⁹⁰ Fierro, “La obra histórica”, 505; Adıgüzel, “Endülüs'te Tarih Yazıcılığı-I”, 314-315.

⁹¹ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ 'il-Endelüs*, 747; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a yân*, 4/368-369; Hamevî, *Mu'cemül-üdebâ'*, 6/2592.

İbnü'l-Kûtiyye'nin en fazla eleştirildiği konu, eserinde tarih ilminin usullerine uymadığı ve rivayetlerinde objektif olmadığı konusudur. Bir diğer husus ise eserinde Endülüs fethine dair yer verdiği efsanevi olaylar ve hurafe benzeri hikâyeler gelmektedir. Kendinden önce yazılan ve kaynakları arasında yer alan İbn Habîb'in de eserinde bu tür rivayetleri kullandığı için eleştirilmiştir.⁹² Bu tür rivayetlerin eserlerin bilimselliğine dair şüpheleri artırdığını söyleyebiliriz. Fakat iki yazarında içinde buldukları sosyal çevrenin anlatı kültüründen etkilendiğini ifade etmeliyiz. Yine İbnü'l-Kûtiyye'nin Hristiyan asıllı ve ailesinin son Got hükümdarlarından olması dönemin olaylarına bizzat şahitlik eden bir çevrede yetişmesi anlamına gelmektedir. Meydana gelen olaylarda ilk olarak ailesinden edindiği bilgileri aktarmış olabileceğini ifade edebiliriz. Buna örnek olarak Endülüs'e saldıran Vikinglerle ilgili çok ayrıntılı bilgiler vermiştir.⁹³ Bunun sebebi gençlik yıllarını geçirdiği İşbiliye'de dönemde hadiseyi olaylara bizzat şahit olanlardan dinlemiş olabileceğidir. Dolayısıyla bu türden rivayetleri kullanması içinde bulunduğu kültürel ve sosyal çevreden etkilendiğini göstermektedir. Yukarıda ilk dönem Endülüslü tarihçilerin Doğu İslam dünyasına yaptıkları ilim yolculuklarından etkilendiğini ve Mısırlı tarihçilerin etkisinde kaldıklarını belirtmiştik. Bu bağlamda İbnü'l-Kûtiyye ve İbn Habîb gibi ilk dönem Endülüs tarihçilerinin efsane benzeri olayları Mısır kökenli râvilerden aldıklarını ifade edebiliriz.⁹⁴

İspanyol tarihçi Ribera'da kaynak kullanımı konusunda onun kendinden önceki İbn Habîb, Mûsâ b. Râzî (öl. 344/955 [?]) ve çağdaşı el-Hûşenî (öl. 361/971) gibi tarihçilerin eserlerine neredeyse hiç atıfta bulunmamasından dolayı eleştirmiştir.⁹⁵ Her ne kadar zikredilen tarihçiler çağdaşı olsa da unutulmamalı ki eserler veya rivayetleri İbnü'l-Kûtiyye'ye ulaşmamış olabilir. Bu nedenle bu eleştiriye katılmadığımızı belirtmeliyiz.

3.2. İdeolojik Bakış Açısı

⁹² İbn Habîb es-Sülemî, *Kitâbü't-Târîh*, 77-78; Akyürek, *Siyer Edebiyatı Endülüs*, 161.

⁹³ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 79-83.

⁹⁴ Nichols, *The History of the Conquest of al-Andalus by Ibn al-Qûtiya*, 12-13; Makki, "Egypt and Origins of Arabic Spanis Historiography", 174-176; Manzano Moreno, "Las fuentes árabes sobre la conquista de Al-Ándalus", 392-393.

⁹⁵ Ibn Qutayba - Ibn al-Qûtiyah, *Historia de la conquista de España*, 20.

İdeoloji bireylerin ve toplumların davranışlarına yön veren, siyasi ve toplumsal öğretilerdir. Bunları hukukî, politik, felsefi, bilimseli teolojik estetik ve moral düşünceler olarak sıralayabiliriz. Bahsi geçen bu düşünce yapıları bireylerin ve toplumların üzerinde oldukça etkili olmuşlardır. İdeoloji farklı alanlarda bireyleri etkilediği gibi tarih alanında da bir hayli tesirli olmuştur. Bu bağlamda tarihinin ideolojisinin, aile köklerinin, mezhebinin ve ekolünün iyi bir şekilde ortaya konması gerekmektedir.⁹⁶

Bu açıdan değerlendirildiği vakit İbnü'l-Kûtiyye'nin eserinde birtakım ideolojik yaklaşımların olduğunu görmekteyiz. Vizigot soyundan geldiği için rivayetlerinde kendi soyu olan Gotlara daha fazla yer verdiği için tenkit edilmesi bunların başında gelmektedir.⁹⁷ Witiza ve oğullarının durumunu ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır.⁹⁸ Suriyeli Arapların ileri gelenlerinden Yûsuf b. Büht, Sümeyl b. Hâtim ve Suriyeli mevâliden Meymûn el-Â'bid gibi Emevîlerin ileri gelenleri ile Ardabast arasında meydana gelen olayda Ardabast'ı akli ve feraseti ile ön plana çıkan, yetenekli ve zarif tavırlı bir kişi olarak tanımlamıştır.⁹⁹ Konuyla bağlantılı olarak eserde ailesiyle ilgili dikkatimizi çeken bir diğer husus Kûtiyye ailesinin Endülüs Emevîlerine karşı bağlılıklarının birkaç kez vurgulanması olmuştur. Witiza'nın oğulları Emevîlerle anlaşma yapmak için sırasıyla Târik b. Ziyâd, Mûsâ b. Nusâyır ve son olarak Emevî halifesi Hişam b. Abdülmelik'le görüşmüşler ve her defasında onlara yazılı bir belge verilmiştir.¹⁰⁰ İlerleyen süreçte aile mensuplarından bazılarının Endülüs'te verilen üst düzey görevler olmuş ve kendileri aristokrat bir çevre edinmişlerdir. Ailesi hakkındaki bu rivayetleri detaylı bir şekilde ele alması eleştiri konusu olmuştur.¹⁰¹

İbnü'l-Kûtiyye, Witiza'yı Got krallarının sonuncusu olarak tasvir etmiş, Rodrigo'yu ise bir gaspçı olarak değerlendirmiştir. Ona göre

⁹⁶ İrfan Aycan - M. Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 11; Çiğdem Bayraktar Ör, "İdeolojik Tarih Yazımı", *International Journal of Social and Economic Sciences* 11/1 (2021), 29.

⁹⁷ A. Zennûn Tâhâ, "Endülüs'te Arap Tarih Yazıcılığının Doğuşu", çev. Mustafa Hizmetli, *AUİFD* 39 (1999), 737-738; Özdemir, "Endülüs Tarihi'nin Mevcut Kaynakları", 13.

⁹⁸ Günel, "İbnü'l-Kûtiyye", 21/118.

⁹⁹ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 59.

¹⁰⁰ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 29-33.

¹⁰¹ Francisco, *Ensayo sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles 800-1450*, 85; Ibn Qutayba - Ibn al-Qûtîyah, *Historia de la conquista de España*, 29; Palencia, *Historia de la literatura árabe-española*, 148; Tâhâ, "Endülüs'te Arap Tarih Yazıcılığının Doğuşu", 738.

Rodrigo “babalarının köpeklerinin birinden daha değerli değildir ve sadece bir köledir.”¹⁰² İbnü'l-Kûtiyye bir yandan kendisini son kral Witiza'nın ailesiyle özdeşleştirirken, diğer yandan da atalarının komutan Rodrigo'ya ihanetini anlatmaktan da geri durmamıştır. Dolayısıyla müvelled bir Müslüman olarak ailesinin Endülüs'ün fethine yardım etmesinden duyduğu memnuniyeti ve gururu vurgulamıştır. Kûtiyye'ye göre Gotik soyluları ile Endülüs'ün Arap-Emevî seçkinlerinin birlikteliğinden, büyük bir hanedan meydana gelmiştir.¹⁰³

İbnü'l-Kûtiyye, fetih öncesinde son Wizigot idarecileri, aynı zamanda o dönemki İspanya'nın sosyal ve siyasi durum hakkında değerli veriler sunmaktadır. Burada kendi ailesiyle ilgili başkalarında olmayan verileri detaylı aktarmasına karşı geliştirilen eleştirilere katılmadığımızı ifade etmeliyiz. Kaynakları arasında her ne kadar bahsedilmese de ailesinin dönemin olaylarına bizzat şahitliği nedeniyle onlardan bahsetmesinin ve onların rivayetlerini kullanmasının o dönem için normal olduğunu ifade edebiliriz. İdeolojik olarak baktığımız zaman Hristiyanlara daha özelde ise Got hanedanına mensup ailesine karşı kötü bir imaj çizmemeye gayret etmiştir. Sadece yönetimi ellerinden alan Rodrigo gaspçı olarak nitelendirilmiştir. Müslüman fatihlerle iş birliği yapan Witiza ailesi hakkında ise olumlu ve onurlu bir bakış açısı ortaya konmuştur.

db | 91

Konuyla bağlantılı olarak bir diğer önemli eleştiri konusu ise İbnü'l-Kûtiyye'nin Hristiyan kökenli müvelledün konusundaki rivayetlerde ayrıcalık yaptığıdır. Suriyeli mevâliden olan Hâcib Temmâm b. Alkame es-Sekafi, Hristiyan kökenli Benu Kâsi ailesinden, müvelled kökenli Toledo halkından ve isyanlarından, Toledolu Hristiyan şair İbn Gırbîb'ten¹⁰⁴yine Hristiyan kökenli müvelled İbn Hafşûn'dan övgüye yakın bir üslupla bahsetmesi de tenkit edilmesine neden olmuştur.¹⁰⁵

¹⁰² İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelûs*, 30.

¹⁰³ Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España Medieval (El enemigo ante el espejo)* (Madrid: Rialp, 2020), 45.

¹⁰⁴ Tuleytula halkından olan Gırbîb et-Tuleytulî (İbn Abdullah es-Sakafî) zeki ve kurnaz bir şair olarak tasvir edilmektedir. Tuleytula'da I. Hakem döneminde başlayan isyan sırasında aktif olarak rol almış, halkı yönlendirmiştir.; İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelûs*, 65; Nichols, *The History of the Conquest of al-Andalus by Ibn al-Qûtiya*, 101.

¹⁰⁵ İbnü'l-Kûtiyye bu fitne, Emevîlerden ve müvelled isyancılarından kimseyi suçlamayan, onlara olumsuz bir imaj yüklemeyen bir aktarım tarzı benimsemiştir. İbnü'l-Kûtiyye, İbn Hafşûn'a aşağılayıcı sıfatlar yakıştırmaktan kaçınırken, İbn Hayyân ise onu “ahlaksız, eşkiya ve ahdi ihlal eden” biri olarak aktarmaktadır. İbnü'l-Kûtiyye, İbn

Ribera, García Gómez, Sánchez Alborno, Mahmûd Ali Mekkî ve Pedro Chalmeta gibi tarihçiler İbnü'l-Kûtiyye'nin müvelled kökenliler hakkında ılımlı tavrının olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁶ Barkai ise İbnü'l-Kûtiyye'nin asıl odak noktasının müvelled kökenli soydaşları/kardeşleri ile Endülüs idarecileri/Araplar arasındaki ilişki üzerine olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁷ Buradan hareketle eserinde ılımlı bir müvelled algısı vermeye çalıştığını ifade edebiliriz. Dolayısıyla Endülüs'ün eski yerleşimcileri olan Hristiyanlar ve Müvelledün ile onların koruyucusu konumunda yer alan Araplar arasında bir uzlaşma meydana getirmek istediğini söyleyebiliriz.

Tenkrit edilen bir diğer bakış açısı ise eserinde Emevî yanlısı ideolojik tarih anlayışını benimsemesidir. Dozy ve Viguera İbnü'l-Kûtiyye'nin duruşunu “hiçbir yerde mağlup Hristiyanlara sempati göstermez; Got krallarının soyundan gelen biri olarak değil, Emevîlerin bir mevlası olarak konuşur” şeklinde aktarmışlardır.¹⁰⁸ Endülüs Emevî Emirlerinin uygulamaları hakkında bilgi verirken onlardan takdirle bahsetmesi eleştirildiği konuların başında gelmektedir.

92 | db Emîr Hişâm'dan (172-180/788-796) övgüyle bahsetmiş, Emîr Ha-

Hafsûn'da büyük bir potansiyele sahip olan bir savaşçı görür, durumu şu şekilde aktarır; “Sınırda Hristiyanlarla savaştıktan ve onları ezici bir yenilgiye uğrattıktan sonra bölgenin ileri gelenleri ona gelerek şöyle der: “Kalene geri dön ve seni oradan ancak ölüm çıkarır yoksa Endülüs'ün büyük bir kısmına hükmetmeye mahkûm olursun” İbnü'l-Kûtiyye, İbn Hafsûn'un mücadelesini aktarırken “fitne” kavramını kullanmaktan mümkün olduğunca kaçınır (el-muntaziyûn) nitelemesini kullanarak Müvelled isyancılarının olumsuz imajını en aza indirmeye çalışır. İbnü'l-Kûtiyye daha sonrasında İbn Hafsûn'a mutlu bir son çizmek ister ve “Tövbe edip, sadakate döndükten kısa bir süre sonra İbn Hafsûn vefat etti” şeklinde aktarır. Bu, onun ölümünün diğer tarih kitaplarında anlatımıyla uyumludur.; Ebû Mervân Hayyân b. Halef b. Hüseyin b. Hayyân b. Muhammed b. Hayyân el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Hayyân, *el-Muktebes li İbn Hayyân el-Kurtubî V*, thk. Pedro Chalmeta (Madrid: el-Ma'hadi'l İsbani el-Arabi li's-Sekafe, 1989), 219-237; *Una crónica anónima de 'Abd al-Rahmân III al-Nâsir*, thk. Evariste Lévi-Provençal - Emilio García Gómez (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Miguel Asín, 1950), 73-78; Francisco, *Ensayo sobre los historiadores y géografo arábigo-españoles 800-1450*, 85; Ibn Qutayba - Ibn al-Qûtîyah, *Historia de la conquista de España*, 29; Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, 148; Tâhâ, “Endülüs'te Arap Tarih Yazıcılığının Doğuşu”, 738; Barkai, *Cristianos y musulmanes*, 59-66.

¹⁰⁶ Ibn Qutayba - Ibn al-Qûtîyah, *Historia de la conquista de España*, 26; Fierro, “La obra histórica”, 503.

¹⁰⁷ Barkai, *Cristianos y musulmanes*, 48.

¹⁰⁸ Fierro konu hakkında Dozy'nin “Les fils de Witiza” (Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age, 3. ed., tomo I, Amsterdam, 1965. isimli çalışmasından alıntı yapar.; Fierro, “La obra histórica”, 502; María Jesús Viguera, “Cronistas de al-Andalus”, *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y Nuevas Perspectivas*, ed. Felipe Mafillo Salgado (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1988), 90.

kem (180-206/796-822) hakkında “Hakem’in (Allah rahmet eylesin) Faziletleri”¹⁰⁹Emir Muhammed (238-273/852-886) hakkında “Emir Muhammed'in Bazı Övgüye Değer Faaliyetleri”¹¹⁰ ve Münzir (273-275/886-888) hakkında bilge ve dürüst olanları onurlandıran, idareci seçiminde işinin ehli olan yöneticileri tercih eden, zeki ve cömert bir adamdı”¹¹¹ gibi yorumlarda bulunmuştur. Bu yorumlar onun Emevî yanlısı bir tarih anlayışı benimsediği şeklinde değerlendirilmiştir.¹¹²

Yine onun Endülüs'te Emevîlere karşı meydana gelen isyanları aktarırken Emevî yanlısı bir yazım benimsediğini ifade edebiliriz. Rabad isyanını anlattığı bölümde olayı Emevî Emiri II. Hakem'in onları başlatıp Endülüs'ü terk etmeleri şartıyla isyanın bastırıldığını aktarmıştır. Fakat burada Rabad bölgesindeki halka uygulanan zulümlerden çok da bahsetmeden olayı başlatılma gibi anlattığını görmekteyiz.¹¹³ İbnü'l-Kûtiyye bu bölümde isyancıların tutumunu aktarırken onları haklı çıkarmaya çalışmaktan vazgeçmemiştir. Fakat sonrasında, Mefâhirü'l-Hakem başlıklı bölümde, Emîr Hakem'i yapmış olduğu bu hatadan aklayan rivayetleri aktarması dikkat çekicidir.¹¹⁴ Ayrıca II. Abdurrahman ve Muhammed dönemlerinde idari görevleri bulunan memurların dürüstlüğü ve emîrlerin onları ödüllendirmelerinden övgüyle bahsetmiştir. Yine emîrlerin halk ve ulema ile olan ilişkilerinde Endülüs emîrlerini abartılı bir şekilde örnek şahıs olarak betimlemiştir. Tüm bu örnekler onun Emevîlere karşı tarafgir bir tutum içinde olduğunu göstermektedir.

Eserin başlarında aktarmış olduğu Ardabast ve emîr Abdurrahman b. Muâviye arasındaki hikâyede Emevî yanlısı ideolojisini daha iyi anlamaktayız. Aktarmış olduğu rivayette Abdurrahman, Ardabast'ın tüm mal varlığına el koymuş ve bu nedenle Ardabast çok zor durumda kalmıştır. İbnü'l-Kûtiyye bu konuda Abdurrahman b. Muâviye'yi Ardabast'ı mülkünden mahrum bıraktığı ve böylece

¹⁰⁹ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 70.

¹¹⁰ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 86.

¹¹¹ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 113.

¹¹² Fierro, “La obra histórica”, 502; Viguera, “Cronistas de al-Andalus”, 90.

¹¹³ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 69.

¹¹⁴ Konu hakkında “Hakem, yedi yıl musallat olan bir hastalığa tutuldu ve sonunda yaptıklarından pişmanlık duyarak vefat etti. Hastalığı onun takva sahibi bir insan olmasına vesile oldu ve ölünceye kadar gecelerini Kur'ân okuyarak geçirdi” şeklinde bir aktarımda bulunmakta ve I. Hakem'in bu olaydan pişmanlık yaşadığını dile getirmektedir.; İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*, 72.

ataları tarafından yapılan antlaşmaları ihlal ettiği için hatalı bulunmuş, fakat bunu Ardabast'ın hangi hatası karşılığı yaptığını açıklamamıştır. Daha sonrasında Ardabast Endülüs'ten ayrılmak için Abdurrahman'ın huzuruna çıkmış ve ona “şu anda içinde bulunduğun durumu oğluna mı devretmek istiyorsun, yoksa sana verileni ondan esirgemeyi mi düşünüyorsun?” diye sormuş, Abdurrahman “vallahi tek istediğim onu kendim ve oğlum için pekiştirmek” şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Ardabast ona, bunu başarmak için nasıl davranması gerektiğini anlatacağını, halkın onu eleştirdiği her konuda emîri haberdar edeceğini söylemiştir. Bunun üzerine minnettar olan Abdurrahman, mülkünü geri vermiş ve onu Endülüs'te Hristiyanların Kûmis'i¹¹⁵ olarak atamıştır.¹¹⁶

İbnü'l-Kûtiyye ilerleyen bölümlerde konuyla bağlantılı olarak eserinde ideal bir idareciye olması gereken faziletleri adeta emîr ve onların görevlendirdiği devlet adamları üzerinden okuyucuya anlatmaktadır. Ona göre idareci, eğer alçak ve hain saray mensuplarını cezalandırması gerekiyorsa karşılığında diğerlerini de ödüllendirmelidir. İyi bir emîr aynı zamanda emri altındaki bölgenin birliğini korumalı, Arap, mevâli ya da Berberi isyancıların neden olduğu düzensizliğe son vermelidir. Onlarla uygun anlaşmalar yaparak isyancıları itaat altına almalı. İsyancılar itaatsizliklerinde ısrar ettiklerinde, onları bastırmak için her türlü yola başvurulmasına gerekir ve emîre sadakat bir değer olarak sunulmalıdır. Yine ona göre Endülüs'te iktidarı elinde tutmanın ve torunlarına devretmenin tek yolu tebaasını adil bir şekilde yönetmektir; bunun için ise etrafını yönetiminin kusurlarını kendisinden saklamayacak sadık ve samimi danışmanlarla çevrelemeli; bu danışmanlar eylemlerinden dolayı ödüllendirilmelidir. Bu konular çerçevesinde Kûtiyye ailesi devreye girerek Emevîlere yardımcı olmaktadır. Ardabast bu noktada Ab-

¹¹⁵ Batı literatüründe “comte, conte ve count” gibi ifade edilen kûmis, Latince comes (kont; âmir, hâkim) kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir. Sözlükte “sultanın nedimi, başkan, lider” gibi anlamları bulunmaktadır. Endülüs'teki önemli şehirlerde Hristiyan azınlık liderleri ve Hristiyan toplulukların önde gelenleri için kullanılmıştır. Endülüs'te Kûmislerin azilleri ve tayinleri Emîr ve halifeler tarafından gerçekleştiriliyordu. Kûmis'in Endülüs'te önemli görevleri bulunmaktaydı. Bunların başında Hristiyanlar arasında meydana gelen hukukî davalarda kadı olarak görev yapması gelmektedir. Yine sarayda gelen yabancı elçi kabullerinde hazır bulunurlar ve tercümanlık yaparlardı. Bunların yanında gerektiğinde kendilerine eşlik eden bir memurla cizye toplarlardı. İbnü'l-Kûtiyye'ye göre ilk “Kûmis”, I. Abdurrahman tarafından atanan Artabas'tı.; İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu ifritâhi'l-Endelüs*, 31; Ubûdî, “Kûmis”, 26/370.

¹¹⁶ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu ifritâhi'l-Endelüs*, 58.

durrahman ed-Dâhil'e nasihatler vermiş ve aileden birçoğu idarecilik görevinde bulunmuş ve Emevîlere yönetimlerinin devam etmesi için yardımcı olmuşlardır. Bu açıdan kaleme aldığı çalışmanın odak noktasının ve ideolojisinin “Emevîlerin Endülüs'te iktidarını sürdürmesi” olarak değerlendirilebiliriz.

Sonuç

Endülüs tarihine, özellikle fethine dair yazılan eserlerin başında gelmesi hasebiyle büyük öneme sahip olan eserin İbnü'l-Kûtiyye'ye aidiyeti konusunda bir tartışma meydana gelmiştir. Burada eserin ona ait olmadığını iddia edenler, “*Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz (İbnü'l-Kûtiyye) bize bildirdi*” cümlesinden yola çıkarak eserin ona ait olmadığını ifade etmişlerdir. Ancak İbnü'l-Kûtiyye'nin hayatı hakkında bilgi veren tabakat müelliflerinin ortak görüşü sonucunda onun tarih ilmiyle sadece ilgilenen veya bilgi birikimi olan sıradan biri değil, aksine tarih ilminde derinlik sahibi bir tarihçi olduğu sonucuna varmaktayız. Yine birçok müellif de onun kitabının olduğunu aktarmış ve eserinin ismini zikretmişlerdir. Ayrıca eserin sonraki dönemlerde İbnü'l-Kûtiyye'nin adı verilerek birçok tarihçi tarafından kaynak olarak kullanıldığını görmekteyiz. Her ne kadar eseri kendisi yazıp yazmadığını kesin olmasa da kitabının İbnü'l-Kûtiyye'nin ölümünden sonra öğrencileri veya râvileri aracılığı ile yazıya geçirildiğini ifade edebiliriz.

Eleştirildiği konularının başında Endülüs tarihine dair ilk eser olmasına rağmen eserinde yer verdiği efsanevi olaylar ve hurafe benzeri hikâyeler gelmektedir. Kendinden önce yazılan ve kaynakları arasında yer alan İbn Habîb'in de eserinde bu tür rivayetleri kullandığı için eleştirilmiştir. Bu tür rivayetler eserlerin bilimselliğine gölge düşürdüğü açıktır. Fakat iki yazarında içinde buldukları sosyal çevrenin anlatı kültüründen etkilendiğini ifade etmeliyiz. İbnü'l-Kûtiyye'nin Hristiyan asıllı ve ailesinin son Got hükümdarlarından olması dönemin olaylarına bizzat şahitlik eden bir çevrede yetişmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu türden rivayetleri kullanması içinde bulunduğu kültürel ve sosyal muhitten etkilendiğini göstermektedir.

Kendisinin Got asıllı olması hasebiyle Müvelled kökenlilerin haberlerine fazla yer verdiği, birçoğundan övgüyle bahsettiği sıkça vurgulanmış ve bu nedenle de Endülüs'te meydana gelen şuûbiyye hareketinin temsilcileri arasında değerlendirilmiştir. Her ne kadar

bu tür rivayetlere fazlaca yer verse de Müvelled kökenli birçok kişiyi ağır şekilde eleştirmiştir. Fakat diğer taraftan çalışmasında Müvelledûnla, daha genel olarak yerli halkla alakalı rivayetlerin diğer kaynaklara nazaran fazla olduğunu ifade edebiliriz. Bu açıdan birçok tarih eserinde bulunmayan müvelled rivayetlerinin kitabında yer alması bakımından önemli bir kitaptır. Bu ideolojik yaklaşım İbnü'l-Kûtiye'nin yukarıda özetlemeye çalıştığımız anlayışıyla uyumludur. Eserlerinde ne Hıristiyanlara karşı düşmanca imgelere yer verir ne de dönemindeki Müslüman-Hıristiyan çatışmasını eserin merkezine yerleştirir. Dolayısıyla eserinde Hıristiyanlara ve Müvelled kökenli Müslümanlara karşı basma kalıp ifadeler kullanmamış ve kendi ailesi de Müslümanların en önemli müttefikleri arasında resmedilmiştir.

Hakkında yapılan çalışmalarda en fazla dikkat çekilen husus ise onun ideolojik olarak Emevî yanlısı bir tarih anlayışı benimsediği konusudur. İbnü'l-Kûtiyye, Endülüs'te Emevîlere Allah tarafından bahşedilen iktidarı adaletle hükmettikleri, etraflarını sadık danışmanlarla kuşattıkları, dinî makamlara sâlih Müslümanları atadıkları ve ulema ile iyi ilişkiler içinde buldukları sürece devam ettireceklerini ifade etmiştir. Bunun devamı için ayrıca Arapların, Berberilerin ve müvelled isyanlarına her durumda uygun yöntemlerle son vermeleri gerektiğini belirtmiştir. Bu ideolojik düşüncenin bir yansıması olarak eserini Endülüs'te bir arada yaşayan farklı etnik grupların bütünleşmesinin İslam ve Emevîlerin idaresiyle mümkün olacağı şeklinde geliştirilen bir fikrin tezahürü olarak değerlendirebiliriz. Bu yönüyle eseri müvelled bakış açısı ve Emevî destekçisi bir tarihçinin Emevîlerin Endülüs'ü nasıl fethettikleri ve nasıl ellerinde tutmaya devam edebileceklerini anlatan ideolojik bir eser olarak nitelendirebiliriz.

Tüm bu tartışmaların ötesinde İbnü'l-Kûtiyye'nin eseri Endülüs tarihinin ana kaynakları arasında değerlendirilmiş, kendisinden sonra birçok tarihçi tarafından kaynak olarak kullanılmıştır.

Kaynakça

- Adıgüzel, Cumhur Ersin. "Endülüs'te Tarih Yazıcılığı-I". *Tarihyazımı* 2/2 (2020), 305-324.
- Akyürek, Yakup. *Siyer Edebiyatı Endülüs*. ed. Levent Öztürk. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.
- Ávila, María Luisa. "La proclamación (bay'a) de Hişâm II. Año 976 d.C." *Al-Qantara* 1 (1980), 79-114.

- Aycan, İrfan - Söylemez, M. Mahfuz. *İdeolojik Tarih Okumaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Aykaç, Mehmet. "İbn Alkame". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Barkai, Ron. *Cristianos y musulmanes en la España Medieval (El enemigo ante el espejo)*. Madrid: Rialp, 2020.
- Bosch-Vilá, J. "Ibn al-Kütiyya". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. 3/847-848. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Castilla, Juan R. "El Ta'rij 'ulama' al-Andalus de Ibn al-Faradi en la obra del qadi 'Iyad". *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*. CSIC, 1989.
- Christys, Ann R. *Christians in al-Andalus 711-1000*. London&New York: Routledge, 2013.
- Collins, Roger. *Visigothic Spain 409-711*. Hoboken: John Wiley & Sons, Ltd., 2008.
- el-Merrâküşi. *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*. thk. İhsan Abbas. 1-6 Cilt. Tunus: Darü'l-Garbi'l-Islâmî, 2012.
- Feth b. Hâkân, el-Kaysî. *Matmahu'l-enfûs ve mesrahu't-te'ennûs fi mülahi ehlî'l-Endelûs*. thk. Şevâbike Muhammed Ali. Beyrut: Dâru 'Ammâr, 1403.
- Fierro, Maria Isabel. "Familias en el Ta'rij Ifitahal-Andalus de Ibn Al-Qutiyya". *Estudios Onomástico-Biográficos De Al-Andalus*. ed. Luis Molina. 41-71. Granada: CSIC, 1990.
- Fierro, Maria Isabel. "Ibn al-Qutiyya, el hijo de la Goda". *Historia* 16 217 (1994), 111-119.
- Fierro, Maria Isabel. "La obra histórica de Ibn al-Qutiyya". *Al-Qantara* 2/10 (1989), 485-512.
- Francisco, Pons Boigues. *Ensayo sobre los historiadores y géógrafos árabe-españoles 800-1450*. Madrid: Estb. tipogr. de San Francisco de Sales, 1989.
- Günel, Fuat. "İbnü'l-Kütiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah el-. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. thk. İhsan Abbas. 1-7 Cilt. Beyrut&Lübnan: Dâru'l-Garbu'l-İslâmî, 1993.
- Humeydî, Muhammed b. Fûtûh. *Cezvetü'l-Muktebîs fi Târîhi Ulemâi'l-Endelûs*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-Misrî, 1989.
- Huşenî, Muhammed b. Hâris. *Ahbârü'l-fuhahâ' ve'l-muhaddisîn*. thk. Luis Molina - M. L. Ávila. CSIC, 1992.
- Ibn al-Qûtîyah, Muḥammad ibn 'Umar. *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qûṭīya*. çev. David James. London ; New York: Routledge, 2009.
- Ibn Qutayba - Ibn al-Qûtîyah, Muḥammad ibn 'Umar. *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*. çev. Julián Ribera y Tarragó. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, 1926.
- İbn Beşkûvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ. *es-Sıla*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Misrî, ts.
- İbn Fayyâd. *Aproximación a la figura de Ibn Abî-l-Fayyâd y su obra histórica-Kitâbü'l-İber-*. çev. Álvarez de Morales Camilo. Granada: Publicaciones del Departamento de Historia del Islam, Universidad dr Granada, 1978.
- İbn Ferhûn. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yânî ulemâ'î'l-mezheb*. thk. Muhammed Ahmed Ebu'n-Nûr. Kahire: Dâru't-Türâs, 1972.
- İbn Habîb es-Sülemî. *Kitâbü't-Târîh*. thk. Jorge Aguadé. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1991.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ ü ebnâ' iz-zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdir, 1972.
- İbn Hayyân, Ebû Mervân Hayyân b. Halef b. Hüseyin b. Hayyân b. Muhammed b. Hayyân el-Kurtubî el-Endelûsî. *el-Muktebes li İbn Hayyân el-Kurtubî V*. thk. Pedro Chalmeta. Madrid: el-Ma'hadi'l İsbani el-Arabi İi's-Sekafe, 1989.

- İbn Hayyân, Ebû Mervân Hayyân b. Halef b. Hüseyin b. Hayyân b. Muhammed b. Hayyân el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Muktebes min enbâ i ehli'l-Endelüs*. thk. Mahmûd Ali Mekkî. Beyrut&Lübnan: Dâru'l-Kitâbü'l-A'rabî, 1973.
- İbnü'l-Ebbâr. *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*. thk. Hüseyin Munîs. 1-4 Cilt. Kahire: Daru'l-Meârif, 1985.
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdî. *Târîhu 'ulemâ i'l-Endelüs*. nşr. İbrahim Ebyâri. Mısır: Dâru'l-Mektebel-Mısır, 1989.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisanüddin Muhammed b Abdullah. *A 'mâlû'l-a lâm fi men bûyi'a kable'l-ihtilâm min mülûki'l-İslâm (Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye)*. thk. Évariste Lévi Provençal. Beyrut: Dâru'l-Mekşûf, 1956.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisanüddin Muhammed b Abdullah. *el-İhâta fi ahbârî Ğirnáta*. thk. Muhammed Abdullah İnân. Kahire: Mektebtü'l-Hancî, 1973.
- İbnü'l-Kerdebûs. *Târîhu'l-Endelüs li-İbni'l-Kerdebûs ve vasfuhu li-İbni'ş-Şebbâd*. nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî. Madrid: Ma'hadî'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1971.
- İbnü'l-Kütüyye, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz b. İbrâhîm el-Endelüsî el-İşbîlî el-Kurtubî. *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*. thk. İbrahim Ebyâri. Kahire&Beyrut: Daru'l-Kitâbü'l-Misrî, 1989.
- Jusani, Ibn Harit al-Jusani al-. *Historia de los jueces de Córdoba*. thk. Julián Ribera. Madrid: Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. Centro de Estudios Históricos, 1914.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. Beyrut&Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Vaddâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/435-436. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kiftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-İnbâhû'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. I-IV Cilt. Kahire&Beyrut: Dâru'l-Fikru'l-A'rabî, 1957.
- Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsü'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*. thk. İhsan Abbas. 1-8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1968.
- Makki, M. A. "Egypt and Origins of Arabic Spanis Historiography". *The Formation of al-Andalus II: Language, Religion, Culture and the Sciences*. ed. Maria Isabel Fierro - Julio Samsó. 204-211. London & New York: Ashgate Publishing, 1989.
- Manzano Moreno, Eduardo. "Las fuentes árabes sobre la conquista de Al-Ándalus: una nueva interpretación" 59/202 (1999), 389-432.
- Marín, Manuela - Luis Molina (ed.). "Familias andalusíes: los datos del Ta'rij `ulama' al-Andalus de Ibn al-Faradî". *Estudios onomástico-biográficos de Al-Andalus*. Madrid: CSIC, 1988.
- Mones, Hussain. "The Role of Men of Religion in the History of Muslim Spain up to the End of the Caliphate". *The Formation of al-Andalus Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*. ed. Maribel Fierro - Julio Samsó. 51-84. Ashgate: Routledge, 1998.
- Munîs, Hüseyin. *Târîhu'l-coğrâfiyye ve'l-coğrâfiyyîn fi'l-Endelüs*. Madrid, 1986.
- Nichols, James Mansfield. *The History of the Conquest of al-Andalus by Ibn al-Qûttîya the Cordovan: Translation and Study*. Chapel Hill: University Microfilms International, 1975.
- Önal, Ramazan. "İbnü'l-Kütüyye ve Endülüs Tarihine Dair Yazdığı Târîhu iftitâhi'l-Endelüs İsimli Eseri". *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/1 (2022), 193-219.
- Ör, Çiğdem Bayraktar. "İdeolojik Tarih Yazımı". *International Journal of Social and Economic Sciences* 11/1 (2021), 28-40.
- Öz, Şaban. "Endülüs'te Tarih ve Kehhâle'ye Göre Endülüs'lü Tarihçiler". *İSTEM* 14 (2009), 79-100.

- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Özdemir, Mehmet. “Endülüs Tarihi'nin Mevcut Kaynakları Üzerine (I) (Endülüslüler'e Ait Kaynaklar)”. *İSTEM* 14 (2009), 11-40.
- Özdemir, Mehmet. “Müvelledün'un Endülüs Emevileri Döneminde, Kültürel Hayattaki Yeri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (1993), 175-208.
- Palencia, Angel González. *Historia de la literatura árabe-española*. Barcelona: Labor, ts.
- Quesada, Juan Martos. *Historiografía Andalusí Manual De Fuentes Árabes Para La Historia De Al-Andalus*. 1-2 Cilt. Cáceres (España): Universidad de Extremadura Servicio de Publicaciones, 2022.
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut&Lübnan: Dâru İhyaü't-Türâsü'l-Arabî, 2000.
- Sakr, Muhammed Abdulhamid İsâ. “Endülüs'te Tarih Okulunun Gelişimi”. çev. Mustafa Hizmetli. *Nüsha* 5 (2002), 135-162.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es- - Kumeÿha, Müfid Muhammed. *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-'asr*. 1-4 Cilt. Beyrut&Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Sezgin, Fuat. *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*. İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2015.
- Tâhâ, A. Zennûn. “Endülüs'te Arap Tarih Yazıcılığının Doğuşu”. çev. Mustafa Hizmetli. *AUİFD* 39 (1999), 731-764.
- Ubûdî, Câsim el-. “Kûmis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/370-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Viguera, María Jesús. “Cronistas de al-Andalus”. *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y Nuevas Perspectivas*. ed. Felipe Mañillo Salgado. 85-98. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1988.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. “İbn Lübâbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/160-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Şiyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût - Ekrem el-Bûsî. 1-25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lağaviyyîn*. thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Meâ'rif, 1954.
- Una crónica anónima de 'Abd al-Rahmân III al-Nâsir*. thk. Evariste Lévi-Provençal - Emilio García Gómez. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Miguel Asín, 1950.



GENÇLERİN FARKLI İNANMA BİÇİMLERİNE İLİŞKİN LİSANSÜSTÜ ÇALIŞMALARIN ANALİZİ*

Üsame BALIKÇI*
Abdullah İNCE**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 02 Kasım 2023, **Kabul Tarihi:** 27 Şubat 2024, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2024, **Atf:** Balıkçı, Üsame. İnce, Abdullah. "Gençlerin Farklı İnanma Biçimlerine İlişkin Lisansüstü Çalışmaların Analizi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024): 101-134.

DOI: 10.33415/daad.1385245

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 02 November 2023, **Accepted:** 27 February 2024, **Published:** 31 March 2024, **Cite as:** Balıkçı, Üsame. İnce, Abdullah. "Evaluation of Postgraduate Studies on Young People's Different Styles of Believing". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/1 (March 2024): 101-134.

DOI: 10.33415/daad.1385245



Öz

Çalışmanın amacı gençlerin farklı inanma biçimlerine ilişkin yapılan lisansüstü çalışmalarını değerlendirmektir. Farklı inanma biçimleri kapsamında "deizm, ateizm, apateizm, agnostisizm ve nihilizm" kavramları mercek altına alınmıştır. Bu

* Bu çalışma, Türkiye Diyanet Vakfı desteğiyle Sakarya İlahiyat Fakültesi tarafından yürütülen "Gençlerin İslam'a İnanma Düzeyleri ile İnanç Sorunlarının Tespiti ve İnanç Sorunlarıyla Aile Kurumu İlişkisinin İncelenmesi" projesi kapsamında üretilmiştir. Destekleyen Kurum: Sakarya Üniversitesi, Türkiye Diyanet Vakfı.

* Sorumlu Yazar, Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, usamebalicki@sakarya.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-6095-4151>, Yazar katkı oranı: %60 / Responsible Author, Res. Assist., Sakarya University Faculty of Theology, usamebalicki@sakarya.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-6095-4151>, Author contribution: %60.

** Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, abduhahince@sakarya.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-6135-5743>, Yazar katkı oranı: %40 / Assoc. Dr., Sakarya University Faculty of Theology, abduhahince@sakarya.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-6135-5743>, Author contribution: %40.

doğrultuda ilgili literatürü tespit etmek amacıyla başlık, konu ve dizininde araştırma temel kavramlarını içeren tezler taranmıştır. Söz konusu tezlerin incelenmesinde veri tabanı olarak YÖK Ulusal Tez Merkezi ve İSAM'ın Tezler Kataloğu belirlenmiştir. 2000 yılı (Ocak) itibarıyla tamamlanmış olan tezler dikkate alınmıştır (Mart 2023'e kadar). Çalışma sonucunda 121 tez incelenmiş ve aranan şartları sağlayan 23 tez tespit edilmiştir. Bunlardan 5'i doktora, 18'si yüksek lisans düzeyindedir. Tespit edilen tezlerin ilgili içerikleri bir excel tablosuna kodlanmış, akabinde içerik analizi yöntemiyle karşılaştırmalı olarak yorumlanmıştır. Analizler neticesinde, farklı inanma biçimlerine yönelimde Tanrı mefhumundan ziyade Tanrı tasavvurunun etkili olduğu saptanmış ayrıca ılımlı agnostisizm kavramı teklif edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Bilimleri, Ateizm, Deizm, Agnostisizm, Nihilizm.

Evaluation of Postgraduate Studies on Young People's Different Styles of Believing

Extended Abstract

Introduction

The concepts of religion and belief have witnessed a metamorphic process in the modern and post-modern periods. According to those who defend the idea that religion has lost its visibility and effectiveness in the public sphere, this process is explained as moving away from religion, secularization, indifference to religion, and rejection of religion. We chose to use the concept of different styles of belief to express the phenomenon in question. In the article, postgraduate (master's, doctoral) studies examining young people's levels of different styles of belief were analyzed. The primary purpose of the research is to investigate, compare, and photograph studies that scientifically evaluate individuals without religious affiliation from a meta-analytical perspective.

Methods

In line with its purpose, the content analysis technique, one of the qualitative research designs, was used in the study. The research includes the theses in the YÖK National Thesis Center and ISAM Theses Catalog between 2000 and 2023 (March). The data of the study was collected in two screening phases. In the first stage, "atheism, deism, agnosticism, nihilism, apatheism" were scanned. In the second stage, "disbelief, religious doubts and questionings, conception of God, belief in God" were scanned. As a result of this screening, 23 theses were found regarding the different belief styles of young people. The theses reached are on atheism, deism, and agnosticism. No studies on nihilism and apatheism were found.

Findings and Discussion

Of the theses discussed within the scope of the article, five are at the doctoral level, and 18 are at the master's level. It was observed that 14 of them adopted a qualitative research design, and 9 adopted a quantitative research method. Six new scales were developed in quantitative studies, and three adaptations were used. All but one of the relevant theses were completed after 2010. 18 of 23 studies were completed in 2018 and later. In light of the statistical information regarding the theses in the data pool (a. most of them are at the master's level, b.

the scales do not have the opportunity to be tested in different samples, c. almost all of them have been completed in the last five years), it can be seen that the academic interest in different styles of belief is relatively fresh and the data is not yet at a saturation level. It was concluded that it was not reached.

When the findings of quantitative studies on atheism were compared, it was observed that different results were obtained depending on the question item used in the research. Accordingly, young people make a distinction between the creative being and God. However, when the studies, in general, are taken into consideration, it is thought that young people's level of belief in atheism is not high, that they can develop negative opinions about God even if they do not result in atheism, and that this is due to the idea of God rather than the concept of God. In addition, when qualitative studies are examined, inferences such as "atheists see religion as an obstacle to thought and science, some of them experience conceptual confusion and define themselves as atheists, intellectual arguments predominate in the transition to atheism, and the lack of an exemplary personality in this process is an important factor." can be done.

What stands out in deism studies is that young people's level of agreement with propositions supporting the deist worldview is high, even if they do not define themselves as deists. The inconsistency between being a deist and advocating a deist worldview is based on qualitative study findings as "the prioritization of science, the bad profile of some religious people, the idea that religion cannot regulate daily life, and the search for freedom during adolescence, etc." linked to factors. As a result, it was thought that young people developed a different attitude towards faith due to their positivist perspective, and it was understood that this situation resulted in high levels of agreement with deist propositions, even if they were not deists.

When the studies on agnosticism are examined, it is concluded that individuals evaluate the proposition of agnosticism as a way of thinking and perspective rather than a belief attitude. In this case, it is assumed that the concept of God has an abstract and metaphysical content and that individuals' sensitivity to scientific evaluation may be effective. To explain the situation, the concept of "moderate agnosticism" has been suggested as a perspective and thinking practice instead of agnosticism as a belief attitude in the literature.

Keywords: Religious Studies, Atheism, Deism, Agnosticism, Nihilism.

Giriş

Din ve inanç kavramları modern ve post modern dönemde metamorfik bir sürece tanıklık etmiştir. Dinin kamusal alanda görünürlük ve etkinliğini yitirdiği fikrini savunanlara göre bu süreç, dinden uzaklaşma, dünyevileşme, dine ilgisizlik ve dini reddetme şeklinde izah edilmektedir.¹ *Farklı inanma biçimleri* kavramı ile kastedilen, bu süreçte ortaya çıkan çeşitli eğilimlerdir. Söz konusu eğilimleri

¹ R. Cipriani, "Religiosity, religious secularism and secular religions", *International Social Science Journal* 46/140 (1994), 277-284.

aynı zamanda dinsizlik, inançsızlık ve din dışı yönelim kavramları ile ifade etmek mümkündür. İngilizce’de bu eğilimleri ifade etmek amacıyla “non religious, religious nones, irreligion, secular, religiously unaffiliated” gibi kavramlar kullanılmaktadır. Bu kavramlar incelendiğinde din dışı yönelimlerin dine karşı ilgisizlikten aktif bir şekilde dini reddetmeye varan birçok farklı tutumu ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Kabaca "dinsiz, dine uzak, dine yabancı, dini bağlılığı olmayan” gibi din ve inanç açısından kurumsal dinden uzaklaşma anlamını ifade eden bu nitelemelerin, kendisini ateist, agnostik ve deist olarak tanımlayanlar yanında kurumsal dinden uzak olup çeşitli maneviyat doktrinlerine bağlı olan kişileri de kuşattığı düşünülmektedir.

Nitekim 2010 yılında gerçekleştirilen uluslararası bir araştırmada dünya popülasyonunun %16,3’nün (1,1 milyar kişi) herhangi bir dine bağlılığı olmadığı tespit edilmiştir.² Bu kişilerden %62’sinin (700 milyon) Çin gibi dini çeşitliliği fazla olan bir ülkede yaşaması dikkate alındığında, söz konusu grubun ateist ve agnostik bir tutum benimseyenler yanında kurumsal dinden farklı ancak dini bir işlev icra eden uygulamalara rağbet edenleri de içerdiği çıkarımı yapılmaktadır. Bahsi geçen kişilerin din ile ilişkisi, ait olmadan inanma, kilisesiz ruhsallık ve bireysel maneviyat gibi öznel dini tecrübeler adı altında değerlendirilebilir.³ Öznel din yahut maneviyat tecrübesine sahip bireyleri bir kenara koyduğumuzda karşımıza Tanrı’nın varlığı ve etkisi fikriyle problemlili olan bir grup çıkmaktadır. Zira bazı araştırmalarda “dini bağlılığı olmayan” niteliği altında, kendilerini “ateist”, “agnostik” ve “dinsiz” olarak niteleyen kişilere yer verildiği bilinmektedir.⁴ Bu nedenle gerçek anlamda dine karşı ve din dışı bir yönelime sahip olanlar ile öznel dindar veya maneviyat

² *The Global Religious Landscape* (Washington: Pew Research Center, 2012), 9, 25.

³ Bu kavramlar kurumsal dinin zayıflamasına karşın dinin öznel yaşantısının devam ettiğini ima eden farklı araştırmacılar tarafından ileri sürülmüştür. Söz konusu olguyu Grace Davie, bağlanmadan inanma; Eva M. Hamberg, kilisesiz ruhsallık; Zinnbauer ve arkadaşları “ruhsal ama dindar değil” şeklinde bireysel maneviyat kavramına vurgu yaparak ifade etmiştir. Erlandson daha sonra “Ruhsal ama dindar değil” ifadesini kitabının başlığına taşıyarak Amerika’daki din dışı maneviyat deneyimlerini incelemiştir. Bk. Grace Davie, “Believing without Belonging: A Liverpool Case Study”, *Archives de Sciences Sociales Des Religions* 38/81 (1993), 79-89; Sven E. Erlandson, *Spiritual but Not Religious: A Call to Religious Revolution in America* (San Jose: Writer’s Showcase, 2000); Brian J. Zinnbauer vd., “Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 36/4 (Aralık 1997), 549.

⁴ Dorothy Good, “Questions on Religion in the United States Census”, *Office of Population Research* 25/1 (1959), 6.

doktrinlerine ilgi duyan kişiler arasında bulanık bir alan meydana gelmektedir.

Bu çalışma bahsi geçen bulanık alana odaklanmaktadır. Bu bağlamda din dışı yönelim kapsamında ele alınan “ateizm, apateizm, agnostisizm ve nihilizm” kavramları ile birlikte “deizm” kavramı ele alınacaktır. Tüm kavramların bilgi değeri açısından olumlu veya olumsuz bir inanca işaret ettiği düşünülerek çatı kavram olarak farklı inanma biçimleri kavramı esas alınmıştır. “Farklı” denmesinin sebebi, kurumsal, geleneksel ve spiritüel inançların dışındaki eğilimleri ifade etmesidir. Çalışmanın amacı bu doğrultuda farklı inanma biçimleri ile ilgili lisansüstü çalışmaları incelemektir. Dinin post modern çağda konumu ve etkisini kaybedip kaybetmediği tartışmalarına bilimsel bir çerçeveden bakması ve din dışı yönelimlerin, dine karşıtlık ile bireysel maneviyat arasındaki pozisyonunu değerlendirmesi açısından çalışma önemini ortaya koymaktadır. Din dışı yönelim ve farklı inanma biçimleri söz konusu olduğunda kamuoyu ve literatürde öne çıkan yaşam dönemi gençliktir. 2010 yılında gerçekleştirilen bir araştırmaya göre dini bağlılığı olmayan kişiler arasında 15-29 ve 30-44 yaş aralıkları %24’er oranlarla diğer yaş gruplarının önüne geçmiştir. Dini bağlılığı olmayanların yaş ortalaması dini bağlılığı olanların yaş ortalamasından daha küçük çıkmıştır.⁵ Bu nedenle çalışma, özel olarak gençlik dönemini ilgilendiren araştırmalarla sınırlandırılmıştır.

Çalışma, farklı inanma biçimleriyle ilgili bazı araştırmaların ele alındığı kuramsal çerçeve ile başlayıp, araştırmaya dahil edilen lisansüstü çalışmaların niteliği hakkında bilgi paylaşıldığı yöntem bölümüyle devam edip, araştırma verilerinin karşılaştırıldığı bulgular ve değerlendirme bölümüyle neticelenecektir.

1. Kuramsal Çerçeve

1.1. Temel Kavramlar

Ateizm: *Ateizm*, temel düşünce itibarıyla tanrıyı reddetmektir. Genel olarak ateizm, teizm kavramına karşı bir duruş olarak geliştirilen tanrıya inanmama hali olarak kavramlaştırılmıştır. En eski çağlardan itibaren farklı görünüşleriyle birlikte kendisine tesadüf

⁵ Conrad Hackett vd., “The Future Size of Religiously Affiliated and Unaffiliated Populations”, *Demographic Research* 32 (02 Nisan 2015), 835.

edilebilen ateizm yani “inanmamaya inanmak” durumu, literatürdeki anlam içeriğine 18.yy.da Aydınlanma sürecinde bürünmüştür.⁶

Deizm: *Deizm*, en kısa tabiri ile “Tanrıya evet, dine hayır” şeklinde geliştirilen bir inanç tutumudur. Bu inanç tutumuna göre tanrı var olmakla birlikte evrene müdahale edemez.⁷ Dolayısı ile tanrının evrene etkisine aracılık eden peygamberlik kurumu, vahiy ve kutsal kitaplara karşı çıkmaktadır.

Agnostisizm: *Agnostisizm* ateizm ve deizmden farklı olarak tanrı konusunda “bilmiyorum” şeklindeki bir inanç pozisyonunu ifade eder. Güçlü olmayan bir boyutta agnostisizm şüphecilğe yakın bir anlamda “tanrının mevcut şartlarda bilinemeyeceği” anlamında gelir. Buna karşın güçlü bir tonda vurgulanan agnostisizmde “tanrının varlığına gerekçe gösterilen delillerin imkansız” olduğu savunulur.⁸

Nihilizm: *Nihilizm*, Türkçe karşılığı “hiçlik” olan, katı materyalist ve determinist doğa görüşünün sebep olduğu bir inanç tutumudur. Aslında devlet, toplum, aile ve dinin otoritesine karşı topyekun bir karşı duruş olarak gerçekleştiği için onu bir inanç tutumundan ziyade bir yaşama biçimi olarak ele almak daha doğrudur. Bu yaşama biçiminde değerler değerini kaybetmekte ve amaç yitirilmektedir.⁹

Apateizm: *Apateizm*, tanrı konusunda ilgisiz, duyarsız ve umursamaz bir tutum tarzını ifade eder. Ancak tanrının varlığı ve yokluğu hakkındaki kayıtsızlık durumu agnostisizmden farklı olarak felsefi ve bilimsel bir temelden ziyade tamamen duygusal ve psikolojik bir temelde değerlendirilir.¹⁰

⁶ G. Hyman, *Ateizmin Kısa Tarihi*, çev. D. Şendil (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayıncılık, 2010), 13, 21; Julian Baggini, *Atheism: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2003), 74-78.

⁷ Allen Wood, “Deism”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Eliade Mircea (New York: Macmillan, 1987).

⁸ Ronald Hepburn, “Agnosticism”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1968), 56,57.

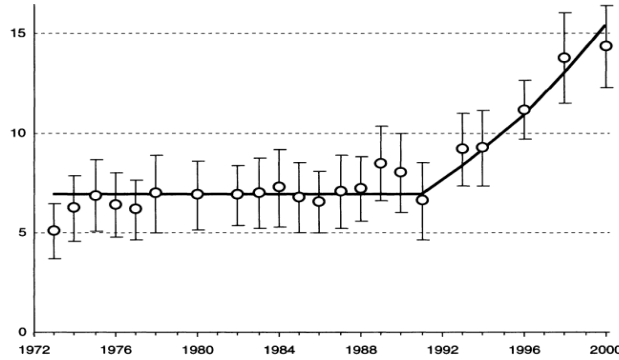
⁹ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci-Bütün Değerleri Değiştirir Denemesi*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Birey Yayınları, 2002), 23.

¹⁰ Conrado Vasconcelos Gonçalves, “A Reason for Apatheism”, *International Journal for Philosophy of Religion*, (2023), 1-3.

1.2. Farklı İnanma Biçimlerine İlişkin Araştırmalar

Sosyal bilimciler, dinin âkıbetini tahmin konusunda uzun bir geçmişe sahiptir. 18.yy.dan itibaren dinin ortadan kalkacağına yönelik iddialar sosyal bilim literatürünün gelişim yönü ve trendini belirlemiştir. Comte, Durkheim, Freud ve Marx gibi önde gelen kuramcı araştırmacılar, kurumsal dinin ortadan kalkarken inançsızlığın yakın geleceğe hakim olacağını öngörmüştür. Ancak Stark'ın ifade ettiği gibi söz konusu varsayımlar ampirik bir temelden yoksundur.¹¹ Kurumsal dinin dışındaki dini tercihleri ampirik olarak ölçen araştırmalar ancak 20.yy.ın ikinci yarısından itibaren mümkün olmuştur. Genel halk popülasyonu içerisinde farklı inanma biçimlerine dair ilk bulgu, tespit edebildiğimize göre, Amerikan Nüfus Derneğine bağlı Nüfus Sayımı Bürosunun gerçekleştirdiği 1956 ve 57'deki nüfus sayımında sorulan “dini inancınız nedir?” sorusuna verilen yanıtta ortaya çıkmıştır. Standardize edilmiş cevaplar arasında “Protestan, Katolik, Yahudi, Diğer dinler ve Dinsizler” şeklinde şıklar sunulmuştur. Kendini ateist, agnostik ve dine ilgisiz olarak tanımlayan kişiler bu soruda “Dinsiz” (no religion) şikkını işaretlemiştir. Söz konusu araştırmada 14 yaş ve üzeri 119 bin kişiden %3.2'sinin dinsiz olduğu ortaya çıkmıştır.¹² 1972 yılında kurulan General Social Survey GSS (Genel Sosyal Tarama) benzer bir soru maddesi ile yıllık bazda ölçümler yapmıştır.¹³

db | 107



Şekil 1: GSS Raporlarına göre Din Dışı Yönelimler 1972-2000¹⁴

¹¹ Rodney Stark, “Secularization, R.I.P.”, *Sociology of Religion* 60/3 (1999), 249-273.

¹² Good, “Questions on Religion in the United States Census”, 5-6.

¹³ <https://gss.norc.org/About-The-GSS> (Erişim 15 Eylül 2023)

¹⁴ Michael Hout - Claude S. Fischer, “Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations”, *American Sociological Review* 67/2 (Nisan 2002), 166-167.

GSS'in raporlarına göre (Şekil 1) 1972-1992 arası %5 ile %7 aralığında değişen din dışı yönelimler, 2002'de %14'e yani iki katına çıkmıştır. Devam eden yılların raporları din dışı yönelimlerin yükseliş trendine girdiğini göstermiştir. Bu oran 2008'de %16'ya, 2010'da %17'ye, 2012'de %19'a, 2014'te %21'e yükselirken, yakın gelecekte Amerika popülasyonunun neredeyse üçte birinin din dışı bir yönelime sahip olacağı tahmin edilmektedir.¹⁵ Buna karşın gelecekte dünya popülasyonu içerisinde dini bağlılığı olmayanların rakamsal açıdan artarken, ilginç bir şekilde, oransal açıdan düşeceğini öngören araştırmalar da vardır. Bu araştırmalardan birine göre 2050 yılında dünya nüfusunun sadece %12,2'si din dışı yönelime sahip olacaktır.¹⁶ Bu da neredeyse yarı yarıya bir oransal azalmaya işaret etmektedir. Pew Research Center'in Nisan 2015 yılında yayımlanan 2050 projeksiyonunda ise 2040'tan sonra hem rakamsal hem de oransal düşüş yaşanacağı öngörülmektedir (Tablo 1).

108 | db

	POPULATION ESTIMATE	OF WORLD'S POPULATION %
2010	1,131,150,000	16.4%
2020	1,193,750,000	15.6
2030	1,233,020,000	14.8
2040	1,244,190,000	14.0
2050	1,230,340,000	13.2

Tablo 1: Dini Bağlılığı Olmayanların Gelecek Projeksiyonu 2010-2050¹⁷

Türkiye'de de din dışı yönelimlerin son on yılda gündem olduğu ve bu konuya karşı giderek artan bir duyarlılık olduğu gözlemlenmektedir. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nin 2017 yılında düzenlenen "Uluslararası Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm" başlıklı sempozyumu¹⁸; Diyanet Aylık Dergisi'nin 2017 yılında çıkan "De-

¹⁵ Michael Hout, "Religious Ambivalence, Liminality, and the Increase of No Religious Preference in the United States, 2006-2014", *Journal for the Scientific Study of Religion* 56/1 (2017), 56.

¹⁶ Hackett vd., "The Future Size of Religiously Affiliated and Unaffiliated Populations", 834.

¹⁷ *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050* (Pew Research Center, 2015), 81.

¹⁸ Zeynep Şeker, "Uluslararası Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, (31 Temmuz 2017), 530-541.

izm, Ateizm ve Nihilizm Kısacasında İnsanlık” başlıklı özel sayısı¹⁹ ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın düzenlediği “Güncel İnanç Problemleri (Deizm, Ateizm, Agnostisizm ve Nihilizm)” çalıştay²⁰ bu duyarlılığın somut göstergelerindendir. Aynı zamanda farklı kuruluşlar tarafından yürütülen saha araştırmalarıyla Türk toplumunun din dışı yönelimlere ilişkin fotoğrafı çekilmeye çalışılmıştır. MAK Danışmanlık’ın 2017 yılında gerçekleştirilen “Türkiye’de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı” başlıklı araştırmasına göre Türkiye’nin %6’sı deist, %4’ü ateisttir.²¹ Türkiye Gençlik STK’ları Platformu’nun 2018 yılında gerçekleştirilen “Türkiye’nin Gençleri” araştırmasına göre ise gençlerin %1,2 ateist, %1 deisttir.²² İki araştırma arasındaki bulgular din dışı yönelimler konusunda tutarlı bir fotoğrafın çekilemediğini göstermektedir. Böylece din dışı yönelimler ile ilgili araştırmaları detaylı olarak değerlendiren bir çalışmaya duyulan ihtiyaç daha net bir şekilde açığa çıkmıştır.

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Metodu

Bu çalışmada, nitel araştırma desenlerinden içerik analizi tekniği kullanılmıştır. İçerik analizi, yazılı verilerin içeriğinden çıkan anlamı yorumlamak için kullanılan yaygın bir nitel araştırma tekniğidir. İçerik analizinde, yazılı veriler içerikleri açısından irdelenir, birbiri ile karşılaştırılır ve yorumlanır.²³

2.2. Veri Toplama

Bu çalışmada gençlerin farklı inanma biçimlerine ilişkin Türkiye’de yapılan 2000 yılı sonrası lisansüstü çalışmaların incelenmesi hedeflenmiştir. Bu doğrultuda veri tabanı olarak YÖK Ulusal Tez Merkezi ve İSAM Tezler Kataloğu belirlenmiştir. İlgili literatürün tespit edilmesi amacıyla öncelikle taramada kullanılacak anahtar kavramlar oluşturulmuştur. “Gençler, ateizm, ateist, deizm, deist,

¹⁹ “Deizm, Ateizm, Nihilizm Kısacasında İnsanlık”, *Diyanet Aylık Dergi* 320 (Ağustos 2017), 6-18.

²⁰ *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı - IX: Güncel İnanç Problemleri (Deizm, Ateizm, Agnostisizm ve Nihilizm) (11-13 Eylül 2018) Ankara* (Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı, Çankaya, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020).

²¹ *Türkiye’de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı* (Ankara: MAK Danışmanlık, 2017), 4.

²² *Türkiye’nin Gençleri Araştırma Raporu* (İstanbul: TGSP, 2018), 59.

²³ Hsiu Fang Hsieh - Sarah E. Shannon, “Three Approaches to Qualitative Content Analysis”, *Qualitative Health Research* 15/9 (Kasım 2005), 1277.

apateizm, apateist, agnostisizm, agnostik, nihilizm, nihilist çalışmanın anahtar kavramlarıdır. Yapılan incelemede araştırmanın amaç ve yöntemine uygun olarak gençlerin farklı inanma biçimlerine inanma düzeylerini gösterecek şekilde ampirik yöntemi kullanan araştırmalar dikkate alınmıştır.

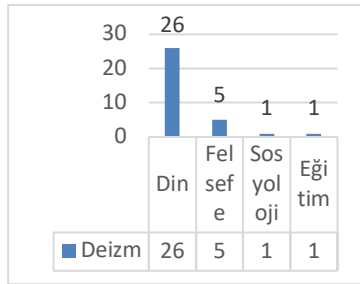
Anahtar kavramları kullanarak yapılan tarama neticesinde, farklı inanma biçimleriyle ilişkili tüm çalışmalara ulaşamadığı düşünülmüş ve ikinci bir tarama safhası başlatılarak “*dini şüphe, inançsızlık, tanrı tasavvuru*” gibi anahtar kelimeler eklenmiştir. Söz konusu literatür taraması 15 Mart 2023 tarihinde sonlandırılmıştır.

2.3. Veri Analizi

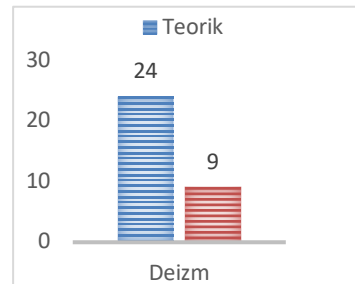
Bu aşamada veri havuzundaki tezlerin konu dahilindeki içerikleri, bir excel tablosuna kodlanmış ve analiz edilmiştir. Analiz sürecinde ilgili çalışmaların alanı (din, sosyoloji, psikoloji vb.), türü (yüksek lisans-doktora), yöntemi (nicel-nitel) ve kullandığı ölçme aracı (uyarlama-geliştirme) gibi özellikler dikkate alınmıştır. Bu bağlamda öncelikle ilgili ampirik araştırmaların genel araştırma literatürü içerisindeki yeri tespit edilmeye çalışılmış, akabinde grafikler yardımıyla söz konusu tasnifler resmedilmiştir.

2.4. Literatür Taramasına İlişkin Genel Veriler

Elde edilen bulgulara göre deizm anahtar kavramıyla eşleşen toplam 33 (31 deizm + 2 deist) tez bulunmaktadır. Bunlardan 26 tanesi ‘din’, 5’i ‘felsefe’, 1’i ‘sosyoloji’, 1 tanesi de ‘eğitim’ alanındadır. Söz konusu tezlerden 6 tanesi başlığında deizmle birlikte aynı zamanda ateizm kavramına, 3 tanesi de deist kavramına yer vermiştir. Ancak ilgili tezlerden sadece 9’u saha araştırmasını içeren ampirik bir yöntem kullanmıştır.

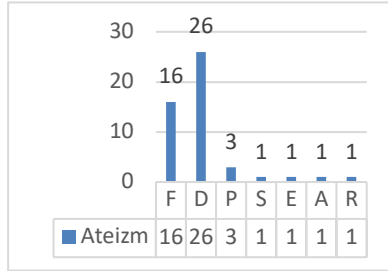


Şekil 2: Deizm Tezlerinin Alanı

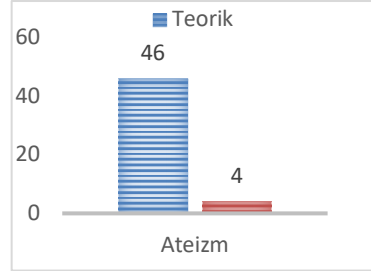


Şekil 3: Deizm Tezleri Yöntemi

Ateizmle ilgili tarama bulgularına göre toplamda 50 lisansüstü çalışma (37 ateizm, 13 ateist) tespit edilmiştir. Bunlardan 16'sı felsefe, 26'sı din, 3'ü psikoloji, 1'i sosyoloji, 1'i eğitim, 1'i radyoculuk, 1'i antropoloji alanındadır. Söz konusu tezlerden sadece 4 tanesi ampiriktir.



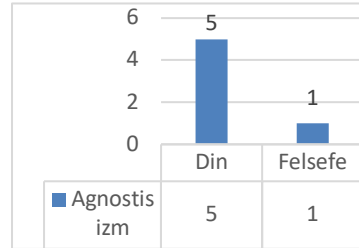
Şekil 4: Ateizm Tezlerinin Alanı



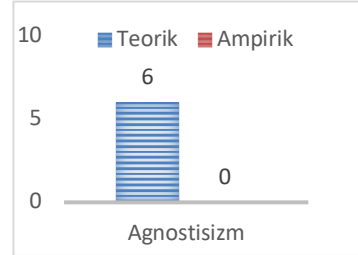
Şekil 5: Ateizm Tezleri Yöntemi

Agnostisizm ile ilgili tarama bulgularına göre toplam 6 teze (5 agnostisizm, 1 agnostik) ulaşılmıştır. Söz konusu tezlerden 1 tanesinin başlığında aynı zamanda “ateizm” kavramı bulunmaktadır. Bunlardan 5'i din alanında, 1 tanesi de felsefe alanındadır. Ancak görüldüğü kadarıyla hiçbirinde ampirik yöntem kullanılmamıştır.

db | 111

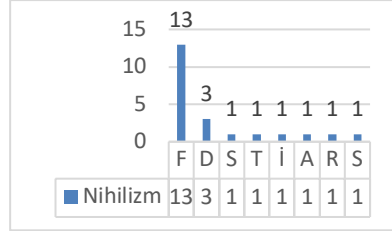


Şekil 6: Agnostisizm Tezlerinin Alanı

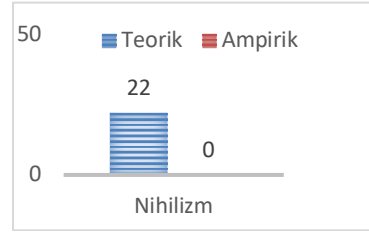


Şekil 7: Agnostisizm Tezleri Yöntemi

Nihilizm ile ilgili tarama bulgularına göre toplam 22 teze (22 nihilizm, 0 nihilist) ulaşılmıştır. Bunlardan 13'ü felsefe, 3'ü din alanındadır. Diğerleri ise Türk Dili ve Edebiyatı, Alman Dili ve Edebiyatı, Sosyoloji, Siyasi Bilimler gibi alanlardadır. Ne var ki bunlardan hiçbiri ampirik bir araştırma değildir.



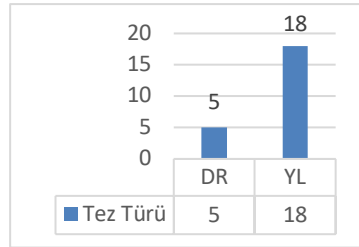
Şekil 8: Nihilizm Tezlerinin Alanı



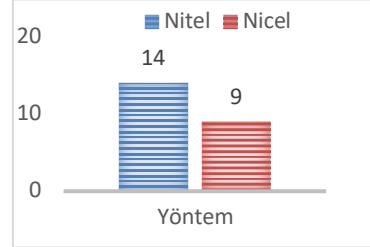
Şekil 9: Nihilizm Tezleri Yöntemi

Apateizm anahtar kavramı kullanılarak yapılan taramada ise herhangi bir lisansüstü çalışmaya rastlanamamıştır. Böylece araştırmanın temel kavramları esas alınarak gerçekleştirilen literatür taramasında toplamda 111 tez incelenmiş, ampirik yöntemi benimseyen ve gençliğin farklı inanma biçimlerine inanma düzeylerini irdeleyen 13 araştırma tespit edilmiştir. Bununla birlikte literatür taraması bu safhada bırakılmamış, ilişkili olduğu düşünülen kavramlar üzerinden tarama devam ettirilmiştir. Din dışı yönelimlerin bir sorgu ve şüphe sürecinden geçmesi nazarıyla “dini şüphe ve sorgulamalar”, Tanrı fikri ve tasavvurunda değişiklik meydana gelmesi nazarıyla “Tanrı inancı ve tasavvuru”, din dışı eğilimlerin bir anlamda inançtan uzaklaşmayı ifade etmesi nazarıyla “inançsızlık” gibi kavramlar taratılarak inceleme sahası genişletilmiştir. Nihayetinde ateizm, deizm ve agnostisizmle ilgili bulguları ihtiva eden 10 tez daha eklenerek toplamda 23 tezden oluşan bir veri havuzu oluşturulmuştur. Tezlerle ilgili istatistik veriler şu şekildedir:

112 | db



Şekil 10: Veri Havuzundaki Tezler (t)



Şekil 11: Veri Havuzundaki Tezler (y)

Şekil 10’da görüldüğü gibi elde edilen veri havuzundaki tezlerden 5’i doktora, 18’si yüksek lisans düzeyindedir. Kullandıkları yöntem açısından tasnif edildiğinde 14’ünün nitel bir araştırma deseni, 9’unun ise nicel bir araştırma yöntemi benimsediği görülmektedir. Nitel çalışmaların biri tam yapılandırılmış, geri kalanı yarı yapılan-

dırılmış formdadır. Nicel yöntemi benimseyen araştırmalar değerlendirildiğinde ise bazı araştırmalarda birden fazla ölçek kullanıldığı göze çarpmaktadır. Nitel tezlerden üç (3) tanesi, istatistiksel açıdan herhangi bir geçerlik ve güvenilirlik analizinin gerçekleştirilmediği anket formunu istihdam ederken, nicel tezlerden altı (6) tanesinde yeni bir ölçek geliştirilmiş ayrıca üç (3) tane yabancı dilden uyarlama yapılmıştır. Yeni geliştirilen ölçekler Tablo 2'deki gibidir:

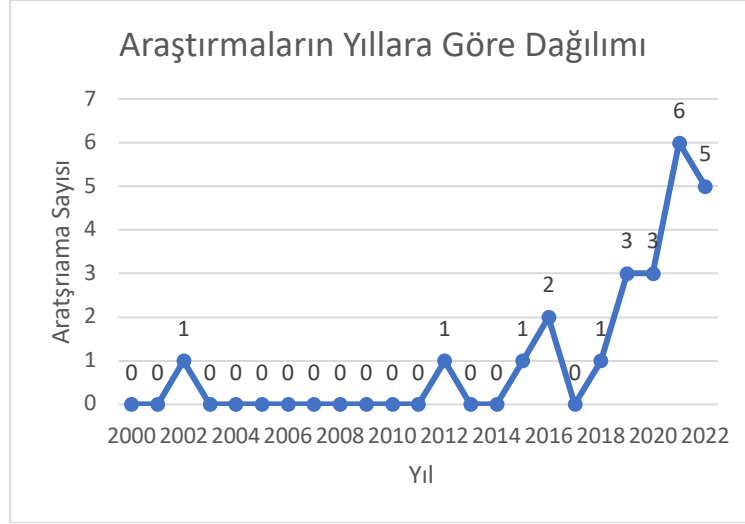
Tablo 2: Farklı İnanma Biçimleriyle İlgili Yeni Geliştirilen Ölçekler

Ölçek	Boyutları	Geliştiren
İnançsızlığın Nedenleri Ölçeği	a) Entelektüel b) Çevresel c) Din/-Dindar Karşıtı	Sevinç (2016)
Gençlerin Deizm Algı Düzeyleri Ölçeği	a) Bilişsel b) Neden c) Sonuç	Ermiş (2019)
Lise Gençliğinde Tanrı Tasavvuru Ölçeği	/	Baytemur (2020)
Deizm Algısı Ölçeği	/	Çalışkan (2021)
Din Dışı Yönelim Ölçeği	a) Ateizm b) Deizm c) Dini Şüphe d) Dini İlgisizlik	Kandemir (2022)
Tanrı İnanç Biçimleri Ölçeği	a) Ateizm b) Deizm c) Teizm d) Agnostisizm	Bulut (2022)

3. Bulgular ve Değerlendirme

3.1. Literatür Taramasına İlişkin Genel Bulgu ve Değerlendirme

Literatür taramasının genel bulguları değerlendirildiğinde ilk aşamada 13, ikinci aşamada 10 olmak üzere toplam 23 tez çalışmasına ulaşıldığı görülmektedir. Söz konusu tezlerden bir tanesi hariç kalan hepsinin 2010 yılından sonra gerçekleştirildiği ve sahanın fotoğrafını çeken oldukça az ampirik araştırmanın var olduğu göze çarpmaktadır (bk. Şekil 12). Dolayısıyla farklı inanma biçimlerine yönelik akademik ilginin oldukça taze olduğu ve verilerinin henüz doygunluk seviyesine ulaşmadığı söylenebilir. Bu 23 tez çalışmasının çoğunda, nitel araştırma deseni (14) ile geçerliliği ispatlanmış anket formunun kullanılması (3) ve geliştirilen ölçeklerin farklı örneklerde henüz test edilme imkânı bulmaması söz konusu çıkarımı destekler.



Şekil 12: Araştırmaların Yıllara Göre Dağılımı

3.2. Ateizm

3.2.1. Nicel Araştırmalar

Bireyin herhangi bir yaratıcı varlığa inanmamasına ateizm denir. Bir topluluğun ateizmi benimseme düzeyini tespit etmek için tesadüfi örnekleme yöntemini benimseyen araştırmalar dikkate alınmalıdır. Amaçlı örnekleme ile sadece ateist bireyleri inceleyen bir çalışma dikkate alınarak ateizmin toplumsal meşruiyet ve yaygınlığı hakkında yorum yapmak mümkün değildir. Tespit edilen çalışmalardan tesadüfi örnekleme yöntemini kullanan nicel araştırmaların sonuçları Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3: Ateizme İlişkin Nicel Araştırmaların Bulguları

Araştırmacı	Örnekleme	Kullandığı Soru Maddeleri	Çıkan Oranlar
Çalışkan 2021	701 katılımcı	1. Allah'ın varlığına ve birliğine inanmıyorum.	%4,5
		2. Allah'ın varlığına ve birliğine inanıyorum.	%90
Kandemir 2022	473 katılımcı	1. Allah'ın varlığına inanmıyorum.	%3,4
		2. Allah'ın gerçekten var olduğunu biliyorum ve bu konuda hiçbir şüphem yok.	%70,2 = %91,6

		3. Bazı şüphelerim olmakla beraber, Allah'a inandığımı hissediyorum.	%21,4
Özdemir 2015	585 katılımcı	1. Allah gerçekte yoktur. Allah fikrini insan ve toplum kendisi üretmiştir.	%1 (%98,7'si bu kanaati reddetmiştir.)
		2. Din ile hiç ilgim yok.	%1
Bulut 2022	350 katılımcı	1. Tanrı'nın var olduğunu düşünmüyorum.	ort. 1,40 ort. 1,59
		2. Adil bir Tanrı olsaydı dünyada kötülükler olmazdı.	ort. 1,62
		3. Ölüm ötesi bir yaşamın varlığını düşünmüyorum.	ort. 1,57
		4. Evren tesadüflerle oluşmuş bir varlık alanıdır.	
Toprak 2021	232 katılımcı	1. Bir yaratıcının varlığına inanıyor musunuz?	%97,2 %24
		2. Allah olmasaydı hayat anlamlı olur muydu?	%93,20 %47,2
		3. Allah'ı kendinize yakın hissediyor musunuz?	
		4. Kâinata tesadüfe yer var mıdır?	
Odabaş 2022	396 katılımcı	1. O'nu düşündüğümde utaniyorum ve kendimi suçlu hissediyorum.	%32,8
		2. O'nun bana karşı acımasız olduğunu düşünüyorum.	%8
		3. O aklıma geldiğinde O'ndan kaçıp uzaklaşmak istiyorum.	%7,1 %9,2 %12,9
		4. O, benim için korkutucudur.	
		5. O'nun bana yakın olduğunu sanmıyorum	

Tablo 3'teki araştırma bulguları değerlendirildiğinde gençlerin ateizmi inanç olarak benimseme düzeylerinin tutarlı bir yapı arz etmediği anlaşılmaktadır. Nitekim bir çalışmada ateizmin "Allah'ın varlığına inanmıyorum" önermesi %4,5²⁴, bir çalışmada %3,4²⁵, bir diğerinde %1²⁶ oranında benimsenmiştir. Öte yandan "Allah'ın varlığına inanmıyorum" yanında "dinle ilgim yok" yargısının tercih edilmesi kavramsal farkındalığın zayıf olduğunu düşündürmektedir.

²⁴ Sacide Çalışkan, *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021).

²⁵ Sibel Kandemir, *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022).

²⁶ Hacı Ali Özdemir, *Ortaöğretim Öğrencilerinde Allah İnancı Burdur Örneği* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015).

Buna karşın “Allah’ın varlığına inanıyorum” yargısı iki çalışmada %90 civarında²⁷; “bir yaratıcının varlığına inanıyorum” yargısı %97,20 oranında²⁸ benimsenmiştir. Aradaki fark çok olmamakla birlikte yaratıcı varlık ile Allah arasında bir ayırım yapıldığı anlaşılmaktadır. “Bir yaratıcının varlığına inanıyorum” diyen gençlerin %93’ü Allah’ı kendisine yakın hissederken %24’ü Allah olmasaydı da hayatın anlamlı olacağını ifade etmiştir. Buradan gençlerin inanma ya da inanmama durumunun hayata etkisi açısından neredeyse konumlandığını tam olarak ayırt edemedikleri anlaşılmaktadır. Zira Allah’a inanan bireylerin hayatlarını anlamlandırma ve Allah’ın iradesini tanıma noktasında bu kadar düşük bir düzey seyretmeleri yeterli bilgi ve olgunluğa erişmiş bireyler için söz konusu edilmemesi gereken bir durumdur.

Ayrıca ateist bakış açısını yansıtan yargılara katılma durumları –“Tanrı’nın var olduğunu düşünmüyorum” (ort.1.40); “Adil bir Tanrı olsaydı dünyada kötülükler olmazdı” (ort. 1.59); “Evren tesadüflerle oluşmuş bir varlık alanıdır” (ort. 1.57) vb.-²⁹ gençlerin ateizmi benimseme düzeylerinin düşük olduğunu göstermektedir.

116| db

Gençlerin ateizmle neticelenmesi de Tanrı tasavvuruna ilişkin kimi zaman olumsuz olabilen kanaatler taşıdıkları görülmektedir. Odabaş’ın üniversite öğrencileriyle gerçekleştirdiği çalışmasında, cezalandırıcı ve korkutucu Tanrı tasavvurlarının %7 ile %32 arasında bir oran alması bu duruma işaret eder³⁰. Tanrıyla ilgili olumsuz kanaatler taşıma oranlarının ortalaması ise %10 civarındadır. Bu oran bazı araştırmalardaki Tanrı’ya inanmayan, şüpheli ve kararsız katılımcıların oranına yakın bir orandır. Dolayısı ile ateizmin karşıt bir inanç olarak benimsenmesinde Tanrı mefhumundan daha çok Tanrı tasavvurunun etkili olduğu söylenebilir. Ne var ki Ateizmin birey ve toplum nazarında ne ifade ettiğini derin bir perspektifle değerlendirebilmek için nitel araştırma sonuçlarına bakmak gerekir.

²⁷ Çalışkan, *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler*; Kandırmir, *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma*.

²⁸ Yahya Harun Toprak, *Üniversite Öğrencilerinde Allah Tasavvuru-Siirt Üniversitesi Örneği* (Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021).

²⁹ Meryem Bulut, *Tanrıya Bağlanmanın Yordayıcıları: Ölüm Korkusu ve Tanrı İnanç Biçimleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022).

³⁰ Ülkü Odabaş, *Dini Danışmanlığın Konusu Olarak Gençliğin Değişen Tanrı Tasavvurları* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022).

3.2.2. Nitel Araştırmalar

Ateistler ateizmi nasıl tanımlar? 18 ateist bireyle gerçekleştirilen bir çalışmada 18 katılımcıdan 9'u ateizmi "Tanrı'ya inanmamak" ve "Bilimsel verilere dayanarak evrendeki olayları açıklamak" şeklinde tanımlamıştır. Buna karşın 18 kişiden 3'ü ateizmi, "Dinlere inanmamak" ve "Dinsizlik" ile ilişkilendirmiştir. Katılımcıların 4'ü ateizmi "dogmalara karşı gelmek" ve "özgür düşünmek" olarak algılamaktadır.³¹ Buradan hareketle ateistlerin, düşünce ve bilimin önünde dini bir engel olarak gördükleri söylenebilir.

Ateistler kendilerini nasıl tanımlar? Çoğunluğu (%63) inançsız bireylerden oluşan bir araştırmaya göre³² "Tanrı'ya inanmıyorum" seçeneğini işaretleyenlerin tercih ettikleri ilk beş etiket sırasıyla "ateist" (%91,2), "bilimci" (%47,5), "septik" (%38,2), "inançsız" (%35,8), "dinsiz" (%33,8), "apateist" %11,6 şeklindedir. Dolayısıyla katılımcılar kendilerini daha çok ateist olarak tanımlamakla birlikte "bilimci", "şüpheli", "inançsız" ve "dinsiz" olarak da tanımlamaktadır. Buna karşın örneklem içerisindeki bireylerden %53,61'i "ne spiritüelim ne de dindarım" seçeneğini işaretlemiştir. Örneklemin %63'ünün inançsız olduğu dikkate alındığında inançsız katılımcılardan bazılarının (yaklaşık %10) kendilerini spiritüel olarak değerlendikleri anlaşılmaktadır. Kendilerini şüpheli olarak tanımlamaları ve bazılarının kendilerini spiritüalist olarak addetmelerinden yola çıkarak bazı ateistlerin agnostik eğilimler gösterdiği ancak bir kavram kargaşasıyla kendilerini ateist olarak tanımladıkları çıkarımı yapılabilir.

180 kişilik bir örnekleme gerçekleştirilen ve katılımcıların ateist, sufi ve dindar dünya görüşlerini savunma düzeylerini ölçmeyi amaçlayan bir araştırmada ise³³ ateist katılımcıların ateist dünya görüşünü savundukları, buna karşın seküler dünya görüşünü diğer iki gruba nazaran daha az savundukları tespit edilmiştir. Dolayısıyla ateistlerin kendilerini seküler olarak tanımlamadıkları anlaşılmaktadır.

³¹ Derya Güllü, *Psikolojik Açıdan Ateizm: Nitel Bir Araştırma* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018).

³² Kenan Sevinç, *Psikososyal Açıdan İnançsızlığın Oluşum ve Gelişimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2016).

³³ Kenan Alparlan, *Tasavvuf ve Dehşet Yönetimi: Süfîler, Diğer Dindarlar ve Ateistlerin Ölümlülük Belirginliğine Yönelik Tepkilerinin Kıyaslanması* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2021).

Ateizme götüren nedenler nelerdir? İslam'dan ateizme geçişlerin sosyo-psikolojik arka planını inceleyen bir araştırmaya göre bireyleri ateizme götüren temel nedenler “anlam arayışı/sorgulamaları, Kur'an ve İslam öğretisinin çağın gerekliliğinden ve gerçekliğinden uzak olması”dır.³⁴ Bunlara ek olarak “sekülerleşen yaşam, bilimsel gelişmeler, ailenin dindar olmayışı, pozitif bilim temelli eğitim, iş hayatı ve sosyal medya” etkili olan faktörler arasında görülmüştür. Bir başka çalışmada ise ateizmin gerekçesi olarak şu dört madde üzerinde durulmuştur³⁵: a. Kutsal kitapların içinde yer alan bilgilerin mantıksal açıdan çelişkili olduğu düşüncesi, b. Tanrının varlığına yönelik delillerin ikna edici olmayışı, c. bilimsel açıklamaların daha fazla ikna ediciliği ve d. kötülük problemi.

Sevinç ise inançsızlığın nedenlerini üçe ayırmıştır: entelektüel, çevresel ve duygusal/psikik zorluklar³⁶. Buna göre rasyonel akıl yürütme (%23,68), eğitim (%14,47) ve kitap okuma (%14,47) unsurlarını içeren entelektüel açıklama, en çok etkisi hissedilen nedendir. Onu din karşıtlığı (%21), sosyal gruplar (%13,15) ve aile (%6,57) unsurlarını içeren çevresel nedenler takip etmektedir. Duygusal ve psikik zorluklar (%6,57) en düşük etki oranı çıkmıştır. Dolayısıyla tüm araştırma sonuçları birlikte değerlendirildiğinde, çevresel ve duygusal faktörlerden daha çok, dini anlamsız bulma, bilim ve rasyonalite gibi entelektüel argümanların ateizme geçişte rol oynadığı çıkarımı yapılabilir.

Ateizme yönelme süreci ve ateist olduktan sonra karşılaşılan durumlar nelerdir? Her birey dinle bir şekilde etkileşim içinde olan bir kültürün ürünü olduğundan birçok ateist aslında belirli bir dini inançtan dönüşle ve bir inanca tepkiyle ateizme yönelmektedir. Yapılan çalışmalar da bu minvalde sonuçlar vermiştir. Yaşları 15-30 arasında değişen 29 ateist bireyle gerçekleştirilen bir çalışmada katılımcıların 23'ünün daha önce sünni, 7'sinin alevi olduğu tespit edilmiştir.³⁷ Genel sünni ve alevi popülasyonu açısından Alevilikten ateizme geçiş oranı Sünnilikten ateizme geçiş oranına kıyasla daha

³⁴ Osman Arslan, *Socio-Psychological Background of Conversions From Islam to Atheism: A Sample From Turkey* (İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016).

³⁵ Gülfil, *Psikolojik Açıdan Ateizm: Nitel Bir Araştırma*.

³⁶ Sevinç, *Psikososyal Açıdan İnançsızlığın Oluşum ve Gelişimi*.

³⁷ Arslan, *Socio-Psychological Background of Conversions From Islam to Atheism: A Sample From Turkey*.

yüksektir. Ayrıca ateist olmadan önce siyasi duruş olarak katılımcıların 4'ü apolitik, 18'i solcu, 8'i sağcıdır. Ateist olduktan sonra 24'ü solcu 6'sı apolitik olmuştur. Dolayısıyla Arslan'ın çalışmasının sonuçlarına göre Ateizme geçiş sürecinde, önceki dini ve siyasi görüşün etkisi dikkate alındığında, Alevilik ve solculuğun, ateizme geçişe daha çok zemin hazırladığı söylenebilir. Özel olarak 75 kişilik alevi bir örneklem üzerinde gerçekleştirilen bir çalışmada destekleyici bulgular elde edilmiştir. Bu çalışmaya göre yaşları 15 ile 30 arasında değişen Alevi gençleri, Aleviliği, varoluşsal ya da tanrısal konulardan ziyade kültür ve geleneklerin esas kabul edildiği bir yaşam biçimi ve felsefe olarak kabul etmekte ve kendilerini alevi-dini kimliklerinden daha fazla sosyalist, Marksist, komünist veya materyalist olarak tanımlamaktadır. Her şeyin doğadan geldiğini, akıl ve bilim yoluyla açıklanacağını ifade eden Alevi gençler bunun ateistçe bir tutum olup olmasına aldırmaz etmemektedir.³⁸

Bunların dışında Arslan'ın araştırmasına göre gençler, ateizmin yaşadıkları toplumsal ve kamusal alanda hoş karşılanmayan, söz edilmesi ve bahsedilmesi dahi tepki çeken bir konu olduğunu düşünmektedirler. 18 yaşındaki bir katılımcı, ateist olması üzerine arkadaşlarının ağladıklarını ve karşı çıktıklarını belirtmiştir. Dolayısıyla ateizme geçiş süreci toplumsal bir mukavemet ve mücadele ile karşılık bulmaktadır. İlginç bir şekilde katılımcılardan birçoğunun dikkat çeken ifadelerine göre ateist olmadan önce sosyal çevrelerinde iletişim halinde oldukları başka bir ateist yoktur. Örnek aldıkları ve etkilendikleri bir toplumsal etkiden bahsedilemez. İlginç olan bir diğer husus, ateist olmadan önce kendilerini dindar olarak tanımlamayan gençlerin ailelerinin de dindar olmamasıdır.³⁹ Gençlerde İslami tanrı tasavvurunu ölçmeyi amaçlayan bir çalışmada "Hem annem hem de babam dine ve dinî konulara çok sıcak bakarlar" diyen gençlerin Tanrı tasavvurunun (477,10) "Hem annem hem de babam, dine çok mesafelidirler (dine çok soğuk bakarlar)" diyen gençlerin puanlarından (86,88) oldukça yüksek olduğu ve bu farkın anlamlı olduğu görülmüştür.⁴⁰ Buradan, ateizme geçiş süre-

³⁸ Muzaffer Telimen, *Alevi Gençliği ve Ateizm (İstanbul ve Tunceli Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012).

³⁹ Arslan, *Socio-Psychological Background of Conversions From Islam to Atheism: A Sample From Turkey*.

⁴⁰ Baytemur, *Lise Gençliğinde Allah İnancının Gelişimi ve Eğitiminde Etkili Olan Faktörler* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020).

cinde örnek şahsiyet eksikliğinin önemli bir etken olduğu sonucuna varılabilir.

Ateizme geçişlerde öne çıkan yaşam dönemi hangisidir? Bir çalışmaya göre 18 katılımcıdan 13'ü ergenlik döneminden sonra ateist eğilimler sergilemeye başladıklarını ya da kendilerini ateist kimliğini almaya hazır hissettiklerini söylemiştir.⁴¹ Ergenlik dönemi şüphe ve sorgulamalar dönemi olarak bilinir. Bu dönemde kendine özgü bir kimlik oluşturma ihtiyacı, bağımsızlık ve özgürlük arzusu ağır basmaktadır. Katılımcıların ifadelerine bakıldığında onların ateizmi “özgür düşünce, bağımsızlık, bilimsel gelişme ve ilerleme” uğruna tercih ettikleri; bu gerekçelerle Tanrı'ya ve dinlere karşı reaktif bir tutum sergiledikleri görülmektedir. Bağımsızlık ve özgürlük arzusu, kimlik ve dünya görüşü oluşturma ihtiyacı, ergenlik döneminin temel özelliklerindedir. Nitekim bu dönemde “Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri” sorgulanmakta, bilişsel bir anlamlandırma sürecine girilmektedir.⁴² Ergenlerin dini şüphe ve sorgulamaları üzerine yapılan bir çalışmada gençlerin şu tarz sorular sordukları görülmüştür: "Allah o kadar merhametliyse neden ateistleri cehenneme atıyor?", "İnsanlar neden Allah'tan korkuyor?", "Allah'a elbette inanıyorum ama keşke kendini gösterse, neden göstermiyor?".⁴³ Ayrıca bir başka çalışmada Allah'ın varlığı ve özellikleri konusunda olumsuz tutum takınan gençlerin “ilahi adalet ve kötülük problemi” üzerinde durdukları; inanmayanların fikir ve ideolojilerinden yararlanarak din dışına çıktıkları tespit edilmiştir.⁴⁴ Dolayısıyla ergenlik döneminde dini sorgu ve şüphelerin zuhur ettiği yadsınamayacak bir gerçektir. Önemli olan husus bunları inkâr etmek ve görmezden gelme yerine doğru yönlendirme ve bilgilendirmeyle gençlerin şüphe ve sorgulamalarına tatmin edici cevaplar verilmesidir.

Ateistler ölümü nasıl anlamlandırmaktadır? Ateistler ölümü bir yok oluş olarak değerlendirmekte, yaşadıkları yaşam tarzı gereği ahireti düşünme ihtiyacı hissetmemektedirler. Çoğuna göre ruhsal

⁴¹ Gülfil, *Psikolojik Açıdan Ateizm: Nitel Bir Araştırma*.

⁴² Abdullah İnce, *Türkiye Gençlik Makaleleri Bibliyografyası (1953-2021)* (Konya: NEÜ Yayınları, 2022), 11.

⁴³ Hasibe Öner, *Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Sorgulamalar Lise Öğrencileri Üzerinde Nitel Bir Araştırma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020).

⁴⁴ Kadir Ak, *17-25 Yaş Gençlerinde Görülen Bazı Dini Şüpheler ve Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2002).

varlık (bilinç) yok olacak, beden ise doğanın döngüsüne karışarak varlığını başka bir biçimde sürdürecektir.⁴⁵ Ölümü biyolojik bir ayrışma ve doğal bir süreç olarak algıladıkları için ekseriyeti zannedildiği gibi ölüm sonrası psikolojik bir sorun yaşamamaktadır. Ölüm sonrası hayata inanmadıklarından yakınlarının ölümünü, acılara rahmet ve kefaret sebebi olarak değerlendirmemekte, ölüme bakış açılarında büyük bir değişiklik meydana gelmemektedir. Birçoğu sevdiği bir insanın ölümünün ardından Allah'ın varlığına dair yeni bir sorgulama içerisine girmemiştir.⁴⁶ Ölümü en tatmin edici şekilde dinlerin açıkladığı ve anlamlandırdığı varsayımına karşın ateistlerin de ölümü bir şekilde anlamlandırmaları ve ölüm sonrası yas ve başa çıkma süreçlerinde başarılı olmaları, ölüm bahsinde asıl meselenin inançtan ziyade anlam olduğunu ortaya koyar.

Dindar, sufi ve ateistlerin ölüme ilişkin bakış açıları ve ölüm düşüncesine yakınlıklarını ölçen bir araştırmada benzer bulgular elde edilmiştir. Ölüme ulaşılabilirlik testi üzerinden yapılan analizde her bir grubun ölüme eşit mesafede yaklaştığı bulgulanmıştır.⁴⁷

3.3. Deizm

3.3.1. Nicel Araştırmalar

Deizm, bireyin evrene müdahale etmeyen, pasif bir yaratıcı varlığa inanmasıdır. Dinlere göre tanrının yeryüzünün işleyişine müdahalesi peygamberlik kurumu, melek, vahiy ve kutsal kitaplar üzerinden gerçekleştiğinden bu anlamda deizmi söz konusu hususlara reddedici bir tavır sergileyen bir yaklaşım olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla kişinin deizme inanma düzeyini ölçerken Tanrı inancı kadar, peygamber, kutsal kitap, vahiy, melek gibi konulara yaklaşımı da dikkate alınmalıdır. Yapılan literatür taramasında bu husus göz önünde bulundurulmuştur.

Tablo 4: Deizme İlişkin Nicel Araştırmaların Bulguları

Araştırmacı	Örnekleme	Kullandığı Soru Maddeleri	Çıkan Oranlar
-------------	-----------	---------------------------	---------------

⁴⁵ Gülfil, *Psikolojik Açıdan Ateizm: Nitel Bir Araştırma*.

⁴⁶ Said Sami, *Travmatik kayıp (Ölümler) Sonrasında Dini İnanç Sahibi Olan ve Olmayan Bireylerin Ölümüne, Yasa ve Sonrasında Yaşanan Sürece Dair Tutumlarının Karşılaştırılması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019).

⁴⁷ Alparslan, *Tasavvuf ve Dehşet Yönetimi: Süfîler, Diğer Dindarlar ve Ateistlerin Ölümlük Belirginliğine Yönelik Tepkilerinin Kıyaslanması*.

Özdemir 2015	585 katılımcı	1. Allah evreni bir şekilde var etmiş ancak evrenle ilişkisini kesmiştir.	%1 (%98,7'si reddetmiştir.) %96,6 (%0,7'si reddetmiştir.) %99,1
		2. Allah dua edeni iştir ve duasını kabul eder.	
		3. Bir olan Allah, evreni var eden ve peygamber gönderendir.	
Ermiş 2019	400 katılımcı	1. Kendini deist olarak tanımlayan gençler.	%3
		2. Aslolan sadece Allah'a imandır, dinin geri kalan kısmının kültür ve toplum tarafından sonradan eklendiğini düşünüyorum.	%18,1 katılıyor %66,8 katılmıyor %39,5 katılıyor %36,6 katılmıyor
		3. Yaratıcı ile olan bütün iletişimlerimde aracı olarak hiçbir şey istemiyorum.	%21,8 katılıyor %62,1 katılmıyor %18,3 katılıyor %63,3 katılmıyor
		4. İnandığım dinin kılık kıyafetle uğraşmasına (kılık kıyafete ilişkin emir ve yasaklar koymasına) anlam veremiyorum.	%39 katılıyor %40,5 katılmıyor %36,8 katılıyor %44,8 katılmıyor
		5. İnsanlar arası ilişkileri düzenlemede inandığım dinin çok yetersiz kaldığını düşünüyorum.	
		6. Mevcut dinlerin inananlarının hoşgörü ortamından çok uzaklaştıklarını düşünüyorum.	
		7. İçimden geldiği gibi yaşama olanak sağlayan bir inanç, bana her zaman yakın gelmiştir.	
Toprak 2021	232 katılımcı	1. Peygamberlere inanıyor musunuz?	%94,40
		2. Allah'ın varlığını anlamak için bir peygamber şart mıdır?	%68
Koç 2021	338 katılımcı	1. Deizmin ne anlama geldiğini biliyorum.	%76
		2. Yaratıcının benim kıldığım namaz, tuttuğum oruç ya da kıyafetimle ilgilenmesi doğru gelmiyor.	%18,3 %57,1 %58,6
		3. Deizmin ülkemizde giderek arttığını düşünüyorum.	%36,1
		4. Deizmin ne olduğunu kitaplardan, internetten öğrendim.	%48,9
		5. Sosyal çevremden (aile, arkadaş, okul vb.) den öğrendim.	
		6. Deizmin sosyal medya ile gerçekte olduğundan daha fazla gündemde tutulduğunu düşünüyorum.	

Çalışkan 2021	701 katılımcı	1. Allah'ın evreni yarattığını ama herhangi bir müdahalesinin olmadığını düşünüyorum.	%13,4
		2. Bu devirde dinin emirlerinin yerine getirilmesinin zor olduğunu düşünüyorum.	%38,2
		3. Yakın çevremde kendini ateist, deist tanımlayan kişilere rastlıyorum.	%49,4
		4. Kararlarımı alırken akıl ve bilime öncelik veririm.	%77,9
		5. Hayatımla ilgili kararları dini inancım doğrultusunda alırım.	%56,5
		6. Katılımcıların deizm algısı min.1.40, max.4.13 ort.2.39'dur.	
Kandemir 2022	473 katılımcı	1. Herhangi bir dini benimsemiyorum ama bence yaratıcı, yüce bir güç var	%2,32
Bulut 2022	350 katılımcı	1. Tanrı evreni yarattıktan sonra onu kendi haline bırakmıştır.	ort. 2,01
		2. Dünyevi sorunların çözümünde inançtan ziyade akıl önemlidir.	ort. 3,25
		3. Tanrı'nın varlığına inandığım müddetçe bir dine mensubiyet o kadar da önemli değildir.	ort. 2,35
		4. Dünyevi sorunların çözümünde duadan ziyade bireysel çabalar önemlidir.	ort. 3,35
		5. Dini dogmadan ziyade bilimsel açıklamalara güvenirim.	ort. 2,95

Tablo 4'te görüldüğü üzere gençlerin deist tanrı tasavvuruna katılma düzeyleri çalışmalara göre farklılık arz etmektedir. Üç çalışmada; %1⁴⁸, %2,3⁴⁹ ve %3⁵⁰ gibi düşük oranlar bulgulanırken iki çalışmada %13⁵¹ ve ort. 2.01⁵² gibi yüksek oranlar elde edilmiştir. Ancak daha çarpıcı olan sonuç farklı çalışmalardaki katılımcılardan birçoğunun, kendilerini deist olarak tanımlamasalar bile, deist dünya görüşünü destekleyen önermelere katılma düzeylerinin yüksek olmasıdır. “Dinden ziyade akıl ve bilimin öncelenmesi”, “sosyal

⁴⁸ Özdemir, *Ortaöğretim Öğrencilerinde Allah İnancı Burdur Örneği*.

⁴⁹ Kandemir, *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma*.

⁵⁰ Ali Ermiş, *Ergenlerin deizm algısına dair sosyolojik bir araştırma (Çankaya örneği)* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019).

⁵¹ Çalışkan, *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler*.

⁵² Bulut, *Tanrıya Bağlanmanın Yordayıcıları: Ölüm Korkusu ve Tanrı İnanç Biçimleri*.

yaşantıda dinin yetersiz kaldığı düşüncesi”, “gündelik yaşama dinin etki etmesinden rahatsız olma” ve “içinden geldiği gibi inanma” şeklindeki önermeler kendilerini deist olarak tanımlamayan katılımcılar tarafından da desteklenmiştir.⁵³

Ayrıca bir çalışmada örneklemin %94’ü peygamberlik kurumuna inanırken, Allah fikrine ulaşmak için peygamberlik kurumunun gerekliliğine bunlardan sadece %68’inin katılması, deist olmak ile deist dünya görüşünü savunmak arasında bir tutarsızlık olduğunu göstermektedir.⁵⁴ Dolayısıyla her ne kadar deizmle açıklamak mümkün olmasa da özellikle pozitif bilimlerin etkisiyle gençlerin inanç konusunda farklı bir tutum geliştirdikleri anlaşılmaktadır. Bu da deist önermelere katılım oranının deist kimliği kabullenme oranından daha yüksek olması şeklinde tezahür etmiştir. Söz konusu neticeye, araştırmacılar nezdinde “deizm olgusu” ile “deizm göstereni” arasındaki ilişkinin net olmaması da etki etmiş olabilir.

Tablo 3’teki bulgulardan ayrıca deizmin gençler tarafından yaygın bir şekilde bilindiği, sosyal çevreden ziyade kitap ve internet ortamında bireysel çabayla öğrenildiği, popüleritesi giderek artmakla birlikte sosyal medya kanalıyla olduğundan daha fazla gündemde tutulduğunun düşünüldüğü anlaşılmaktadır.⁵⁵

3.3.2. Nitel Araştırmalar

Deistlere göre deizm ne ifade eder? Okutan’ın çoğunluğu gençlerden oluşan 46 deist katılımcıyla yapmış olduğu nitel çalışmada şu tanımlar öne çıkmıştır: “Yaratıcının varlığına inanmak, dinlere inanmamak”, “Dinlerin insan uydurması ve evreni var edenin büyük bir güç ya da enerji olduğuna inanmak”, “Tanrı’nın dünyaya direk müdahale edemeyeceğine inanmak”.⁵⁶ Bu tanımlarda açık ve örtülü bir şekilde semavi dinlerin tanrı inancına karşı çıkılmaktadır. Zira deist katılımcılar Tanrı fikrinin kaynağı olarak adalet arayışı, ölüm korkusu, aidiyet ihtiyacı ve anlam arayışı gibi işlevsel

⁵³ Bulut, *Tanrıya Bağlanmanın Yordayıcıları: Ölüm Korkusu ve Tanrı İnanç Biçimleri; Çalışkan, Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler*; Ermiş, *Ergenlerin deizm algısına dair sosyolojik bir araştırma (Çankaya örneği)*.

⁵⁴ Toprak, *Üniversite Öğrencilerinde Allah Tasavvuru-Siirt Üniversitesi Örneği*.

⁵⁵ Gülten Koç, *Lise Öğrencilerinin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021).

⁵⁶ Muhammet Fatih Okutan, *Deizmin Psiko-Sosyolojisi 21. Yüzyıl Türkiye’si Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021).

unsurları görmektedir. Onlara göre evrenin yaratılışı konusunda bilim esas alınmalıdır.

Kişi deizm inancına nasıl yönelir? Deizmin güncel hayattaki izdüşümleri nelerdir? Deist gençlerin deizm algısı ve deist olma serüvenlerini sosyolojik bir bakış açısıyla inceleyen bir araştırmaya göre kendilerini deist olarak tanımlayan bireyler öncelikle “Kur’an’ın dili, kadının değeri, haramlar ve yasaklar, dinin araçsallaştırılması ve Müslümanların tavırları” gibi hususları sorgulamaya başlamıştır. İnançlarında kırılma noktası ise “kötülük problemi, tanrının adaleti, travmatik olaylar, çevre değişikliği ve kutsal kitabın sorgulanışı” olmuştur. Yeni inançları yani deizmde cazip buldukları yön “dini reddediyor oluşunun rahatlık ve konforu ile mantıksal tutarlılığı”dır. Onlara göre deizm eski inançlarının imkân tanımadığı özgür düşünme ve sorgulama pratiğine izin vermektedir. Ancak bazıları eski inançlarına dair “bayramlar, ibadet ve dualar, başörtüsü, Tanrı’ya özlem” gibi özlemleri olduğunu açıkça ifade etmiştir.⁵⁷ Bu durum deist gençlerin deizmin tanrı ve peygamber konusundaki görüşünde sabit olsalar da ibadet ve ilişkiler noktasında çelişki içerisinde olduklarını göstermektedir. Nitekim Er’in çalışmasına göre çoğu katılımcı eski inançlarına dair belli hususları hala yerine getirmektedir.⁵⁸ Dindarların din ile bağdaşmayan davranışları sebebiyle kendilerini deist olarak tanımlayan gençler fatu-rayı dine kesmiş ve dinden uzaklaşmıştır. Bu nedenle deizmden ziyade dinden uzaklaşmaya neden olan etmenler üzerinde durulması gerekmektedir.

Harmankaya’nın 28 genç katılımcı ile yapmış olduğu nitel çalışmada benzer sonuçlar elde edilmiştir. Katılımcıların yarısından fazlası deizmin tanımını bildiğini, dört katılımcı da kendisinin bizzat deist olduğunu bildirmiştir. Çalışmadaki dikkat çekici bulgu ise, katılımcıların, kendilerini deist olarak nitelendiren şahısların gerçek

⁵⁷ Nurhibe Büşra Er, *18-29 Yaş Grubunda Kendilerini ‘Deist’ Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022).

⁵⁸ Dini bağlılığı olmayan bireyleri inceleyen birçok araştırmada benzer bir durumla karşılaşmıştır. Bazı inançsız bireyler terk edilen yahut belirli ilkeleri reddedilen dinin ritüellerini yerine getirmeye devam etmiştir. Nitekim GSS’in 1998-2000 raporuna göre dini bağlılığı olmayan bireylerden %24’ü kiliseye gitmeye ve %93’ü dua etmeye devam etmektedir. Bk. Hout - Fischer, “Why More Americans Have No Religious Preference”, 176.

bir deist olmadığına ilişkin kanaatleridir. Bununla birlikte tüm katılımcılar deist olanları saygı ile karşıladıklarını söylemiştir.⁵⁹

Nitel araştırma bulgularında özgürlük, bağımsızlık, şüphe ve sorgulama temalarının öne çıkması, deizmin, ateizme benzer bir motivasyondan beslendiğini ihlas etmektedir. Bu durum, ergenlik ve beliren yetişkinlik dönemi ihtiyaçları ve yaşam dönemi görevleriyle bağlantılıdır. Nitekim deizmle ilgili bir araştırmaya göre 46 deist katılımcıdan tamamı 15-30 yaşlarında deizme geçmiştir.⁶⁰

Gençler arasında deizm yaygınlaşıyor mu? Gençler ile yapılan araştırmalarda deizmin, abartıldığı kadar olmasa da giderek yayıldığına dair bir kanaate ulaşılmıştır. Peki yetişkinlerin gözünde gençler nerede konumlanmaktadır? Öğretmen ve ebeveynler nazaran gençlerin deizmle ilişkisini inceleyen araştırma sonuçlarına göre deizmin gerçekten hızla arttığını kabul edenler yanında, hakikatte olduğundan daha fazla abartıldığını düşünenlerin de var olduğu sonucu ortaya çıkmıştır.⁶¹ Ancak ilginç bir şekilde, her iki görüşü beyan eden öğretmen ve ebeveynler, deizmin bir şekilde gündemde tutularak popüler hale getirildiğini ifade etmişlerdir. Özel olarak Din Kültürü Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip meslek dersleri öğretmenleri ile gerçekleştirilen bir araştırmaya göre ise öğretmenler, deizme yönelişi, daha çok dine ilgisizlik, pasif dindarlık, ibadetten uzak inanış şeklinde yorumlamıştır.⁶²

3.4. Agnostisizm

3.4.1. Nicel Araştırmalar

Agnostisizm, insanın kendi bilişsel kapasitesine dayanarak Tanrı ve evren hakkında mutlak hakikate ulaşamayacağını savunan görüştür. Ateizm ve deizmden farklı olarak agnostisizmde tanrı

⁵⁹ Merve Harmankaya, *Geçmişten Günümüze Deizm ve Deizm Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020).

⁶⁰ Okutan, *Deizmin Psiko-Sosyolojisi 21. Yüzyıl Türkiye'si Örneği*.

⁶¹ Ali Kale, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Deizm Hakkındaki Görüşleri* (Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022); Tuğba Dikbaş, *Öğretmenler ve Ebeveynler Gözüyle Ergenlerde Deizm Yönelimi İnanç Gelişimi Üzerine Bir İnceleme*. (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021).

⁶² Dilek Menküç, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Lise Öğrencilerinde Deizm Düşüncesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019).

hakkında olumlu ya da olumsuz bir yargı ileri sürülmez. Sadece tanrının gerçekliği hakkında fikir beyan edilemeyeceği savunulur. Dolayısı ile agnostisizm, inanç karşısında konumlanması gerekmeyen hatta inanç ile birlikte düşünülmesi mümkün olan bir dünya görüşü şeklinde değerlendirilebilir.

Tablo 5: Agnostisizme İlişkin Nicel Araştırmaların Bulguları

Araştırmacı	Örneklemi	Kullandığı Soru Maddeleri	Çıkan Oranlar
Özdemir 2015	585 katılımcı	Allah'ın ne varlığı ne de yokluğu bilinemez.	%2,6 (%90,2'si reddetmiştir)
Bulut 2022	350 katılımcı	1. Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğine inanırım.	ort. 2,25
		2. Evrenin nasıl var olduğunun din vasıtasıyla bilinebileceğine inanmam	ort. 2,20
		3. Ahlaklı yaşadığım sürece bir Tanrı'ya inanmak önemli değildir.	ort. 2,11
		4. Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu deneysel olarak kanıtlanamaz	ort. 3,60
Çalışkan 2021	701 katılımcı	Allah'ın varlığının hiçbir şekilde bilinemeyeceğini düşünüyorum.	%18,4 (%70 reddediyor)
Kandemir 2022	473 katılımcı	Allah'ın olup olmadığını bilmiyorum ve bunu bilmenin bir yolu olduğuna da inanmıyorum.	%2,74

db | 127

Tablo 5'e göre gençlerin agnostik tanrı tasavvuruna inanma düzeyi iki çalışmada düşük düzeyde (%2,6⁶³ ve %2,7⁶⁴) diğer iki çalışmada ise yüksek düzeydedir (%18,5⁶⁵ ve ort. 2,54⁶⁶). Allah ve tanrının soyut kavramlar olarak algılanması sebebiyle gerçekten agnostik bireyler yanında birtakım inançlı bireylerin de söz konusu maddeleri onaylamış olmaları muhtemeldir. Bu durum aynı zamanda nitel araştırmaların sonuçlarıyla da örtüşmektedir.

3.4.2. Nitel Araştırmaların Bulguları

Nitekim Sevinç'in çalışmasında agnostik önermeyi kabul eden ve "bir tanrı olup olmadığını bilmiyorum ve bunu bilmenin bir yolu

⁶³ Özdemir, *Ortaöğretim Öğrencilerinde Allah İnancı Burdur Örneği*.

⁶⁴ Kandemir, *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma*.

⁶⁵ Çalışkan, *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler*.

⁶⁶ Bulut, *Tanrıya Bağlanmanın Yordayıcıları: Ölüm Korkusu ve Tanrı İnanç Biçimleri*.

olduğuna inanmıyorum” maddesini onaylayan katılımcılardan sadece %53’ü kendisi için “agnostik” etiketini kullanmıştır.⁶⁷ Bu oran, katılımcılardan neredeyse yarısının kendisini agnostik olarak tanımlamadığını göstermektedir. Ateizm söz konusu olduğunda %91’e ulaşan bu oranın agnostisizm için düşük çıkması, ateizmi benimsemedeki netliğin agnostisizm için aynı şekilde geçerli olmadığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Bahsi geçen bulgulardan çıkarılabilecek sonuç şudur: Agnostisizm önermesini onaylayan bireyler, Tanrı'nın varlığı veya yokluğunu bilimsel olarak açıklanamayacağını iddia ederken, kişisel kanaatle bir tanrı inancına sahip olabilirler. Yani bireyler hem agnostik hem inançlı olabilir. Burada agnostisizm, bir inançtan ziyade bir yaklaşım, bir düşünme biçimi vb. olarak değerlendirilmelidir. Aksi halde teknik olarak agnostik olan biri inançlı olamaz.

Peki inançlı bireyi agnostik tutuma sevk eden olgular nelerdir? 17-25 yaşlarındaki gençlerin dini şüphe ve sorgulamalarını inceleyen bir araştırmaya göre agnostik tavır sergileyen gençlerin bu tutumunun ardında “tasavvufi şahsiyetlerin sıra dışı dini yaşantıları-yorumları” ve “ekonomik sıkıntılar” yatmaktadır. İlahiyat Fakültesi öğrencileri bunlara ek olarak “Allah'ın sıfatları ve bunların ispatlanması konusunda şüpheyi düştüklerini” ifade etmişlerdir. Şüphe bir inkâr değildir. Daha çok araştırmacı bir bakış açısı ve irdeleyici bir tutumdur. Çalışmadaki agnostik bir gencin açıklaması da bu minvaldedir: *"Bilinmezcilik fikrinin altında inançsızlık yatmaz sadece şüphe yatar. Şüphe ise dogmanın karşısında olmaktan öte onu irdeler. Fakat dogma için şüphe affedilmez bir hatadır. Benim için tüm inançlar eşit uzaklıktadır bu da benim bilimsellikle uyum içinde olmamı sağlar."*⁶⁸ Dolayısıyla agnostik bakış açısı aslında araştırmacı bakış açısının objektif ve değer bağımsız olma yaklaşımına benzerdir.

Bu bağlamda ılımlı bir agnostisizminden söz edilebilir. İlimli agnostisizm, inançlı bireyler için de geçerli olan, sorgulayıcı bir tutumdur. Literatürde bahsi geçen agnostisizmden farklı olarak ilimli agnostisizmde, Tanrı fikri ilgi alanı dışında değildir, bilakis olgun bir bakış açısı geliştirmeye yönelik anlamlandırma söz konu-

⁶⁷ Sevinç, *Psikososyal Açıdan İnançsızlığın Oluşum ve Gelişimi*.

⁶⁸ Ak, *17-25 Yaş Gençlerinde Görülen Bazı Dini Şüpheler ve Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*.

sudur. Buna örnek olarak şüpheye düşen sahabilere dair rivayet zikredilebilir.⁶⁹

Sonuç

Makalede, gençlerin farklı inanma biçimlerine inanma düzeylerini inceleyen lisansüstü (yüksek lisans, doktora) ampirik çalışmalar incelenmiştir. Araştırmanın temel amacı, dini bağlılığı olmayan bireyleri bilimsel olarak değerlendiren çalışmaları incelemek, karşılaştırmak ve analitik bakış açısıyla fotoğrafını çekmektir. Araştırma YÖK Ulusal Tez Merkezi ve İSAM Tezler Kataloğundaki 2000-2023 (Mart) yılları arasındaki tezleri kapsamaktadır. Araştırmanın verileri iki tarama safhasında toplanmıştır. İlk safhada “ateizm, deizm, agnostisizm, nihilizm, apateizm” kavramları, ikinci aşamada “inançsızlık, dini şüphe ve sorgulamalar, Tanrı tasavvuru, Tanrı inancı” kavramları taratılmıştır. Söz konusu tarama neticesinde gençlerin farklı inanma biçimleri ile ilgili 23 teze ulaşılmıştır. Ulaşılan tezler ateizm, deizm ve agnostisizm üzerinedir. Nihilizm ve apateizmle ilgili çalışma bulunamamıştır.

Makale kapsamında ele alınan tezlerden 5'i doktora, 18'i yüksek lisans düzeyindedir. Bunlardan 14'ünün nitel bir araştırma deseni, 9'unun ise nicel bir araştırma yöntemi benimsediği görülmüştür. Nicel çalışmalarda, 6 yeni ölçek geliştirilirken 3 adet uyarlama kullanılmıştır. İlgili tezlerden bir tanesi hariç kalan hepsi 2010 yılı sonrası gerçekleştirilmiştir. 23 çalışmadan 18'i, 2018 yılı ve sonrasında tamamlanmıştır. Veri havuzundaki tezlere ilişkin istatistikî bilgiler ışığında (a. çoğunun yüksek lisans düzeyinde olması, b. ölçeklerin farklı örneklemelerde test edilme imkânı bulmaması, c. neredeyse tamamının son beş yılda tamamlanması gibi) farklı inanma biçimlerine yönelik akademik ilginin oldukça taze olduğu ve verilerinin henüz doygunluk seviyesine ulaşmadığı kanısına varılmıştır.

Ateizmle ilgili nicel çalışmaların bulguları karşılaştırıldığında, araştırmada kullanılan soru maddesine göre farklı sonuçların elde

⁶⁹ Rivayete göre bir grup sahabe Hz. Peygamber'e gelerek "İçimizden bazen söylemeyi bile büyük (bir günah) saydığımız şeyler geçiyor" demişlerdir. Hz. Peygamber de "Hepiniz aynı şeyleri hissediyor musunuz?" diye sormuştur. Cevaben, "Evet" demişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "İşte bu imanın ta kendisidir" demiştir. Burada Allah'ın varlığı, sıfatları, iradesi ve fiillerine inanç konusundaki bir şüphe, inancın temel yapı taşı olarak değerlendirilmiştir. Bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri, "İman", *Sahihu Müslim* (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000), 209.

edildiği gözlemlenmiştir. Buna göre gençler yaratıcı varlık ile Allah arasında bir ayırım yapmaktadır. Fakat çalışmaların geneli dikkate alındığında, gençlerin ateizme inanma düzeyinin yüksek olmadığı, ateizmle neticelenmese de tanrı hakkında olumsuz kanaatler geliştirebildikleri, bunun Tanrı mefhumundan daha çok tanrı tasavvurundan kaynaklandığı düşünülmüştür. Ayrıca nitel araştırmalar incelendiğinde bunlara ek olarak “ateistlerin, dini, düşünce ve bilimin önünde bir engel olarak gördükleri, kimisinin kavram kargaşası yaşayarak kendilerini ateist olarak tanımladıkları, ateizme geçişte entelektüel argümanların ağır bastığı, bu süreçte örnek şahsiyet eksikliğinin önemli bir etken olduğu gibi” çıkarımlar ilave edilebilir.

Deizm çalışmalarında öne çıkan husus ise gençlerin kendilerini deist olarak tanımlamasalar bile, deist dünya görüşünü destekleyen önermelere katılma düzeylerinin yüksek olmasıdır. Deist olma ile deist dünya görüşünü savunma arasındaki tutarsızlık, nitel çalışma bulgularına dayanılarak “bilimin öncelenmesi, bazı dindarların kötü bir profil sergilemesi, dinin güncel yaşamı düzenleyemeyeceği fikri ve ergenlik dönemi özgürlük arayışı vb.” faktörlere bağlanmıştır. Sonuç olarak gençlerin pozitivist bakış açısı sebebiyle inanç konusunda farklı tutum geliştirdikleri düşünülmüş ve bu durumun deist olmasalar bile deist önermelere katılma düzeylerini yüksek çıkarma şeklinde neticelendiği anlaşılmıştır.

Agnostisizm ile ilgili çalışmalar incelendiğinde ise bireylerin agnostisizm önermesini bir inanç tutumundan ziyade, bir düşünme biçimi ve bakış açısı olarak değerlendirdikleri çıkarımı yapılmıştır. Bu durumda, Tanrı kavramının soyut ve metafizik bir içerik olması ve bireylerin bilimsel değerlendirme hassasiyetinin etkili olabileceği var sayılmıştır. Durumu izah için ise literatürdeki inanç tutumu olarak agnostisizm yerine bakış açısı ve düşünme pratiği olarak “ılımlı agnostisizm” kavramı önerilmiştir.

Kaynakça

- Ak, Kadir. *17-25 Yaş Gençlerinde Görülen Bazı Dini Şüpheler ve Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2002.
- Alparslan, Kenan. *Tasavvuf ve Dehşet Yönetimi: Süfiler, Diğer Dindarlar ve Ateistlerin Ölümlülük Belirginliğine Yönelik Tepkilerinin Kıyaslanması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2021.

- Arslan, Osman. *Socio-Psychological Background of Conversions From Islam to Atheism: A Sample From Turkey*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016.
- Baggini, Julian. *Atheism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Baytemur. *Lise Gençliğinde Allah İnancının Gelişimi ve Eğitiminde Etkili Olan Faktörler*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- Bulut, Meryem. *Tanrıya Bağlanmanın Yordayıcıları: Ölüm Korkusu ve Tanrı İnancın Biçimleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022.
- Cipriani, R. "Religiosity, religious secularism and secular religions". *International Social Science Journal* 46/140 (1994), 277-284.
- Çalışkan, Sacide. *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Davie, Grace. "Believing without Belonging: A Liverpool Case Study". *Archives de Sciences Sociales Des Religions* 38/81 (1993), 79-89.
- Dikbaş, Tuğba. *Öğretmenler ve Ebeveynler Gözüyle Ergenlerde Deizm Yönelimi İnancın Gelişimi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. "İman". *Sahîhu Müslim*. 209. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000.
- Er, Nurhibe Büşra. *18-29 Yaş Grubunda Kendilerini 'Deist' Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022.
- Erlanson, Sven E. *Spiritual but Not Religious: A Call to Religious Revolution in America*. San Jose: Writer's Showcase, 2000.
- Ermiş, Ali. *Ergenlerin deizm algısına dair sosyolojik bir araştırma (Çankaya örneği)*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Gonçalves, Conrado Vasconcelos. "A Reason for Apatheism". *International Journal for Philosophy of Religion*. <https://doi.org/10.1007/s11153-023-09886-x>
- Good, Doroty. "Questions on Religion in the United States Census". *Office of Population Research* 25/1 (1959), 3-16.
- Gülfil, Derya. *Psikolojik Açından Ateizm: Nitel Bir Araştırma*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018.
- Hackett, Conrad vd. "The Future Size of Religiously Affiliated and Unaffiliated Populations". *Demographic Research* 32 (02 Nisan 2015), 829-842. <https://doi.org/10.4054/DemRes.2015.32.27>
- Harmankaya, Merve. *Geçmişten Günümüze Deizm ve Deizm Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- Hepburn, Ronald. "Agnosticism". *The Encyclopedia of Philosophy*. ed. Paul Edwards. New York: Macmillan, 1968.
- Hout, Michael. "Religious Ambivalence, Liminality, and the Increase of No Religious Preference in the United States, 2006-2014". *Journal for the Scientific Study of Religion* 56/1 (2017), 52-63. <http://www.jstor.org/stable/26651856>. Accessed 1 Oct. 2023.
- Hout, Michael - Fischer, Claude S. "Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations". *American Sociological Review* 67/2 (Nisan 2002), 165-190. <https://doi.org/10.2307/3088891>
- Hsieh, Hsiu Fang - Shannon, Sarah E. "Three Approaches to Qualitative Content Analysis". *Qualitative Health Research* 15/9 (Kasım 2005), 1277-1288. <https://doi.org/10.1177/1049732305276687>
- Hyman, G. *Ateizmin Kısa Tarihi*. çev. D. Şendil. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayıncılık, 2010.

- İnce, Abdullah. *Türkiye Gençlik Makaleleri Bibliyografyası (1953-2021)*. Konya: NEÜ Yayınları, 2022.
- Kale, Ali. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Deizm Hakkındaki Görüşleri*. Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022.
- Kandemir, Sibel. *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022.
- Koç, Gülten. *Lise Öğrencilerinin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Menküç, Dilek. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Lise Öğrencilerinde Deizm Düşüncesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci-Bütün Değerleri Değiştirir Denemesi*. çev. Sedat Umran. İstanbul: Birey Yayınları, 2002.
- Odabaş, Ülkü. *Dini Danışmanlığın Konusu Olarak Gençliğin Değişen Tanrı Tasavvurları*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022.
- Okutan, Muhammet Fatih. *Deizmin Psiko-Sosyolojisi 21. Yüzyıl Türkiye'si Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Öner, Hasibe. *Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Sorgulamalar Lise Öğrencileri Üzerinde Nitel Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- Özdemir, Hacı Ali. *Ortaöğretim Öğrencilerinde Allah İnanıcı Burdur Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015.
- Sami, Said. *Travmatik kayıp (Ölümler) Sonrasında Dini İnanç Sahibi Olan ve Olmayan Bireylerin Ölümüne, Yasa ve Sonrasında Yaşanan Sürece Dair Tutumlarının Karşılaştırılması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Sevinç, Kenan. *Psikososyal Açından İnançsızlığın Oluşum ve Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2016.
- Stark, Rodney. "Secularization, R.I.P." *Sociology of Religion* 60/3 (1999), 249-273. <https://doi.org/10.2307/3711936>
- Şeker, Zeynep. "Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu". *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 530-541. <https://doi.org/10.18317/kader.322813>
- Telimen, Muzaffer. *Alevi Gençliği ve Ateizm (İstanbul ve Tunceli Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012.
- Toprak, Yahya Harun. *Üniversite Öğrencilerinde Allah Tasavvuru-Siirt Üniversitesi Örneği*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Wood, Allen. "Deism". *The Encyclopedia of Religion*. ed. Eliade Mircea. New York: Macmillan, 1987.
- Zinnbauer, Brian J. vd. "Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy". *Journal for the Scientific Study of Religion* 36/4 (Aralık 1997), 549. <https://doi.org/10.2307/1387689>
- "Deizm, Ateizm, Nihilizm Kısacasında İnsanlık". *Diyanet Aylık Dergi* 320 (Ağustos 2017), 6-18.
- Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı - IX: Güncel İnanç Problemleri (Deizm, Ateizm, Agnostisizm ve Nihilizm) (11-13 Eylül 2018) Ankara*. Çankaya, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. baskı., 2020.
- The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*. Pew Research Center, 2015.
- The Global Religious Landscape*. Washington: Pew Research Center, 2012.
- Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı*. Ankara: MAK Danışmanlık, 2017.
- Türkiye'nin Gençleri Araştırma Raporu*. İstanbul: TGSP, 2018.

Ek: Veri Havuzu

1. t2002-1 Ak, Kadir. 17-25 Yaş Gençlerinde Görülen Bazı Dini Şüpheler ve Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2002.
2. t2012-1 Telimen, Muzaffer. "Alevi Gençliği ve Ateizm (İstanbul ve Tunceli Örneği)". Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012.
3. t2015-1 Özdemir, Hacı Ali. Ortaöğretim Öğrencilerinde Allah İnancı Burdur Örneği. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015.
4. t2016-1 Sevinç, Kenan. Psikososyal Açıda İnancsızlığın Oluşum ve Gelişimi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2016.
5. t2016-2 Arslan, Osman. Socio-Psychological Background of Conversions From Islam to Atheism: A Sample From Turkey, İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016.
6. t2018-1 Gülfil, Derya. Psikolojik Açıda Ateizm: Nitel Bir Araştırma. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018.
7. t2019-1 Sami, Said. Travmatik kayıp (Ölümler) Sonrasında Dini İnanç Sahibi Olan ve Olmayan Bireylerin Ölümüne, Yasa ve Sonrasında Yaşanan Sürece Dair Tutumlarının Karşılaştırılması. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
8. t2019-4 Menküç, Dilek. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Lise Öğrencilerinde Deizm Düşüncesi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler E., Yüksek Lisans, 2019.
9. t2019-5 Ermiş, Ali. Ergenlerin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma (Çankaya örneği). Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler E., Yüksek Lisans, 2019.
10. t2020-3 Harmankaya, Merve. Geçmişten Günümüze Deizm ve Deizm Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma. Konya: Necmettin Erbakan Ü., Sosyal Bilimler E., Yüksek Lisans, 2020.
11. t2020-4 Öner, Hasibe. Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Sorgulamalar Lise Öğrencileri Üzerinde Nitel Bir Araştırma. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2020.
12. t2020-5 Baytemur. Lise Gençliğinde Allah İnancının Gelişimi ve Eğitiminde Etkili Olan Faktörler. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
13. t2021-1 Alparslan, Kenan. Tasavvuf ve Dehşet Yönetimi: Sûfiler, Diğer Dindarlar ve Ateistlerin Ölümlülük Belirginliğine Yönelik Tepkilerinin Kıyaslanması. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2021.
14. t2021-2 Toprak, Yahya Harun. Üniversite Öğrencilerinde Allah Tasavvuru-Siirt Üniversitesi Örneği. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
15. t2021-4 Çalışkan, Sacide. Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelen Sosyolojik Faktörler. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
16. t2021-5 Okutan, Muhammet Fatih. Deizmin Psiko-sosyolojisi 21. yüzyıl Türkiye'si Örneği. Konya: Necmettin Erbakan Ü., Sosyal Bilimler E., Yüksek Lisans, 2021.

17. t2021-6 Koç, Gülten. Lise Öğrencilerinin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma. Konya: Necmettin Erbakan Ü., Sosyal Bilimler E., Yüksek Lisans, 2021.
18. t2021-7 Dikbaş, Tuğba. Öğretmenler Ve Ebeveynler Gözüyle Ergenlerde Deizm Yönelimi İnanç Gelişimi Üzerine Bir İnceleme. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
19. t2022-1 Er, Nurhibe Büşra. 18-29 Yaş Grubunda Kendilerini 'Deist' Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
20. t2022-2 Kandemir, Sibel. Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022.
21. t2022-4 Odabaş, Ülkü. Dini Danışmanlığın Konusu Olarak Gençliğin Değişen Tanrı Tasavvurları. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler E., Yüksek Lisans, 2022.
22. t2022-5 Bulut, Meryem Berrin. Tanrıya Bağlanmanın Yordayıcıları: Ölüm Korkusu ve Tanrı İnanç Biçimleri. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022.
23. t2022-6 Kale, Ali. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Deizm Hakkındaki Görüşleri. Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022.



OKUL MÜDÜRLERİNE GÖRE İMAM HATİP LİSELERİNDEKİ GÖÇMEN ÖĞRENCİLERİN EĞİTİMİ*

Ali GÜL**
Mustafa Fatih AY***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 30 Kasım 2023, **Kabul Tarihi:** 29 Şubat 2024, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2024, **Atıf:** Gül, Ali. Ay, Mustafa Fatih. "Okul Müdürlerine Göre İmam Hatip Liselerindeki Göçmen Öğrencilerin Eğitimi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024): 135-162.

DOI: 10.33415/daad.1398533

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 30 November 2023, **Accepted:** 29 February 2024, **Published:** 31 March 2024, **Cite as:** Gül, Ali. Ay, Mustafa Fatih. "Education of Immigrant Students in Imam Hatip High Schools, According to School Principals". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/1 (March 2024): 135-162.

DOI: 10.33415/daad.1398533



* Akdeniz Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal Ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma Ve Yayın Etiği Kurulu'nun 01.07.2021 tarihli 07 sayılı toplantısının 219 kararı ile çalışma için izin alınmıştır.

** Sorumlu Yazar, Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ali.gul@samsun.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-1016-5832>, Yazar katkı oranı: %50 / Responsible Author, Assistant Professor, Samsun University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, ali.gul@samsun.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-1016-5832>, Author contribution: %50.

*** Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafafatihay@akdeniz.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-0433-318X>, Yazar katkı oranı: %50 / Associate Professor, Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, mustafafatihay@akdeniz.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-0433-318X>, Author contribution: %50.

Öz

Son yıllarda ülkemize başta Suriye olmak üzere farklı ülkelerden sayıları milyonları aşan göçmen gelmiştir. Göçmenlerin yeni bir hayata adım attıkları bu süreçte eğitimden sağlığa, ekonomiden sosyal birçok alanda yeni durumlar ortaya çıkmaktadır. Bu alanlardan biri olarak eğitim alanında da göçmenlerin eğitimi ile ilgili gelişmeler yaşanmış ve akademik çalışmalara konu edilmiştir. Gerek genel gerek çeşitli boyutları ile akademik çalışmalara konu edilen göçmenlerin eğitimi meselesi, sınırlı sayıda din eğitimi çalışmasının da konusu olmuştur. Bu çalışmada göçmen öğrencilerin İmam Hatip Liselerindeki eğitim durumları okul müdürlerinin görüşleri çerçevesinde incelenmiştir. Göçmen sayısının yüksek olduğu tespit edilen Ankara'daki 11 okulun müdürleri araştırmanın çalışma grubunu oluşturmaktadır. Nitel yöntem ile tasarlanan araştırmada veriler yarı yapılandırılmış görüşmeler ile toplanmış ve betimsel analize tabi tutulmuştur. Analiz sonucunda okul müdürleri, göçmen öğrencilerin İmam Hatip Liselerinde Arapça, Kur'an-ı Kerim vb. derslerin bulunması, dini ve kültürel yakınlık, okul ortamında diğer göçmenlerle beraber olma isteği ve imkânı gibi nedenlerle İmam Hatip Liselerine geldiklerini belirtmiştir. Göçmen öğrencilere ilişkin tespit edilen temel problem alanları ise göçmen öğrencilerin Türkçe düzeylerinin yetersizliği, devamsızlık veya okul terki, iletişim sorunları, önceki aşamalarda öğrenme eksiklikleri, sınıflardaki dağılımları ve diğer öğrenciler ile aralarındaki sosyokültürel farklılıklardan oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Okul Müdürü, Göçmen, İmam Hatip Lisesi.

Education of Immigrant Students in Imam Hatip High Schools, According to School Principals**Extended Abstract**

Many people have had to or chose to leave their residence for various reasons. The reasons for this displacement are sometimes drought, flood, earthquake, etc. There have been human-induced factors such as natural disasters and sometimes war, the influence of various pressure groups, or economic reasons. In recent years, reasons such as war, turmoil, social disorder, and poverty in different countries near our country, especially in Syria and Iraq, have paved the way for people to move from country to country. Turkey, especially its geopolitical position, being a border neighbor with some of these countries, being on the transit route to other countries, belonging to the same religion as those who want to relocate, having a shared past and developing positive diplomatic relations between countries, and not applying a strict visa system. For many reasons, it has often become a preferred destination country. The number of people from different nationalities who migrated to our country due to unrest and other individual reasons and who are in our country under various statuses such as temporary protection, residence permit, international protection, and irregular migration is 5.013.631. As of January 2022, 1.365.884 of these are between the ages of 5 and 17 and of school age. It is known that 935.731 of this number are enrolled in schools. These numbers indicate that there is a significant migrant population and that this population includes those who are not included in the education system as well as those who are included in the education system. Incoming migrants start a new life in our country. In this process, new situations emerge, from education

to health, economy to social life. One of these areas is education. In recent years, there have been different developments regarding the education of migrants. Many academic studies have been conducted on this subject. Some of the studies carried out in other dimensions of the field of education are related to religious education.

In this study, the education of migrant students in religious high schools was examined within the framework of the opinions of school principals. School principals were thought to display a holistic view of the problems. School principals are knowledgeable about all the problems of the school. In addition, the study focuses on the education of migrant students specifically in imam-hatip high schools. The research study group consists of school principals of 11 schools in Ankara, where the number of migrants is relatively high. School principals have at least five years of administrative experience and at least 15 years of professional experience. They work in Altındağ, Keçiören, Çankaya and Sincan districts. Eight of the participants are male, and three are female. The study was designed according to the case design, one of the qualitative research approaches. In this context, the education of migrant students was chosen as the case. The data of the research were collected through semi-structured interviews. The collected data were analyzed using the descriptive analysis technique.

As a result of the study, it was determined that migrant students' preference for Imam Hatip High Schools has aspects specific to the type of school. These aspects are Arabic, the Holy Quran, etc., having classes, religious and cultural closeness, and the desire to be with other migrants. Within the framework of these findings, it is understood that reasons such as the fact that migrant students come from Muslim countries, their native language is Arabic, the place of religion in their social life, and the desire to be with people in the same situation as them due to being migrants, lead migrants to choose Imam Hatip High School. On the other hand, it is possible to say that these reasons differentiate Imam Hatip High School from other schools as a school type. At this point, although it can be noted that the dimension of desire to be with other migrants is not directly based on an aspect specific to Imam Hatip High School, this dimension is also indirectly related to Imam Hatip High School. Namely, it is understood that the fact that many migrant students prefer Imam Hatip High School due to its unique aspects contributes to the choice of these schools by migrant students who did not decide to choose Imam Hatip High School in the first place. As a result of the study, it is possible to classify the findings of the participating school principals regarding migrant students regarding the education and training processes as follows: language problem: insufficient levels of Turkish, absenteeism or school dropout, cultural differences: communication problems, learning deficiencies in previous stages, distribution of migrant students to classes. Although there are different determinations in the literature regarding the educational processes of migrant students, it would be appropriate to remind that these determinations are based on the opinions of the school principals and as far as possible from the Imam Hatip High School perspective.

Keywords: Religious Education, School Principal, Migrant, Imam Hatip High School.

Giriş

Tarih boyunca çok sayıda insan çeşitli gerekçelerle yaşadığı yerden ayrılmak zorunda kalmış veya ayrılmayı tercih etmiştir. Bu yer değiştirmenin nedenleri kimi zaman kuraklık, sel, deprem gibi doğal afetler, kimi zaman da savaş, kıtlık, çeşitli baskı gruplarının etkisi ve ekonomik krizlerdir. Son yıllarda ülkemizin yakın çevresinde bulunan başta Suriye ve Irak olmak üzere farklı ülkelerde yaşanan savaş, kargaşa, toplumsal düzensizlik, yoksulluk gibi nedenler insanların göç etmelerine neden olmuştur. Türkiye başta jeopolitik konumu olmak üzere, bu ülkelerin bir kısmıyla sınır komşusu olma, diğer ülkelere geçiş rotası üzerinde bulunma, yer değiştirmek isteyenler ile aynı dine mensup olma, ortak bir mâziye sahip olma ve ülkelerarası olumlu diplomatik ilişkiler geliştirme, katı bir vize sistemi uygulamıyor olma gibi nedenlerle çoğunlukla tercih edilen bir varış noktası olmuştur. Göç, göç eden bireyler için ilk etapta, yaşadıkları zorlu şartlardan kurtuluş olarak görülse de göç sonrası aşamada yeni sorun alanlarının ortaya çıkmasına da neden olabilmektedir. Çünkü göç sadece bireyin yaşadığı yerden fiziken ayrılışı değil, aynı zamanda sahip olduğu bir dizi haktan vazgeçmesi, alıştığı kurallardan ve sosyal etkileşim örüntülerinden ayrılması anlamına gelmektedir.¹ Bu durum özellikle, göç edilen ülkede geçen zamanın uzaması ile daha da belirginleşmektedir. Göç edilen ülkede uzun süre kalınmıyor olması, o ülkede yeni bir hayat kurma, başta eğitim, sağlık ve iş yaşamı olmak üzere çeşitli toplumsal süreçlere katılımı zorunlu kılmaktadır. Bu noktada temel belirleyici olan ise gidilen ülkedeki sunulan imkânlar ve kalma süresi gibi değişkenlerdir. Hatta bu konulardaki farklılıklara göre göç eden kişilere ilişkin tanımlamalar da değişmektedir.

Her ne kadar insanların çeşitli gerekçelerle, farklı bir şehir veya ülkeye geçmesi faaliyeti genel anlamıyla göç olarak ifade edilse de ülkesinden ayrılış gerekçesi, gittiği ülkeye giriş şekli, kalma süresi ve diğer konularda işletilen hukuki süreçlere göre göç eden kişinin hukuki statüsü ve isimlendirilmesi farklılaşabilmektedir. Bu kişilere durumuna uygun olarak, göçmen, sığınmacı, mülteci gibi tanımlamalar yapılmaktadır. Göçmen terimi, çoğunlukla zorlayıcı müdahalelere maruz kalmaksızın, daha iyi bir yaşam beklentisini gerçekleşt-

¹ Süleyman Doğan, *Yurt Dışı Yaşantısı Geçiren ve Geçirmeyen Lise Öğrencilerinin Problemleri* (Hacettepe Üniversitesi, 1988), 88.

tirmek için başka bir ülkeye giden ve gittiği ülkede bir yıldan fazla ikamet eden kişileri tanımlamak için kullanılmaktadır.² Mülteci terimi ise çeşitli hukuki metinlerde farklı şekillerde tanımlanmakla birlikte, çeşitli zorlayıcı durumlar sonucunda ülkesinden ayrılmak zorunda kalan kişileri tanımlamak için kullanılmaktadır.³ Koşulları itibarıyla mülteci durumunda olan ancak gittiği ülkede henüz hukuki bir tanımlamaya erişememiş, mültecilik statüsüne alınmak için yapmış olduğu başvurunun sonucunu bekleyen kişiye ise sığınmacı denilmektedir.⁴ Bu çalışma kapsamında düşünüldüğünde, eğitim süreçleri araştırılan kişilerin bu noktada hangi tanımlama ile ifade edilmesi gerektiği noktasında kişilerin göç şekli veya hukuki statüsü kriter olarak alınmamıştır. Alınan temel kriter ülkemiz vatandaşı olmayan ancak devlet okulları olarak İmam Hatip Liselerinde eğitim süreçlerine dahil olan kişiler olarak belirlenmiştir. Bu nedenle çalışma kapsamında her üç tanımlamanın da kullanılmasının mümkün olduğu düşünülmeyle birlikte çalışmada bir kavramsal bütünlüğün sağlanabilmesi adına en geniş anlam içeriğine sahip olduğu düşünülen göçmen kavramı tercih edilmiştir.

db | 139

Ülkemiz açısından uzun süreli göçün gündemdeki kısmı Suriyelilerdir. Ancak, ülkemize yönelen büyük göç dalgası, sadece Suriyeliler ile sınırlı değildir. Bu göçlerin bir kısmı 15 Mart 2011'de Mısır ve Tunus'ta başlayan ve neredeyse bölge ülkelerinin tamamına yayılan ve "Arap Baharı" olarak adlandırılan halk ayaklanmalarından kaynaklanmaktadır. Bir diğer kısmı ise Afganistan ve İran'da yaşanan gelişmeler ve Rusya-Ukrayna savaşı gibi farklı gelişmelerden kaynaklanmaktadır. Bu karışıklıklar ve diğer bireysel nedenler sonucunda ülkemize göç eden ve geçici koruma, ikamet izni, uluslararası koruma, düzensiz göç gibi çeşitli statülerde farklı milletlerden ülkemizde bulunan kişi sayısı Milli Eğitim Bakanlığı, Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü'nün verilerine göre 5.013.631'dir. Ocak 2022 itibarıyla bu sayının 1.365.884'ü 5-17 yaş aralığında ve okul çağındadır. Bu sayının ise 935.731'inin okullara kayıtlı olduğu bilinmektedir.⁵ Bu sayılar, önemli bir göçmen nüfusun olduğunu ve

² Richard Perruchoud (ed.), *Göç Terimleri Sözlüğü* (Genevre: Uluslararası Göç Örgütü, 2009), 22.

³ Richard Perruchoud (ed.), *Göç Terimleri Sözlüğü*, 33.

⁴ Richard Perruchoud (ed.), *Göç Terimleri Sözlüğü*, 49.

⁵ Göç ve Acil Durumlarda Eğitim Daire Başkanlığı, "2021-2022 Eğitim-Öğretim Yılı Verileri" (2023).

bu nüfusun eğitim sistemine dahil olanlar kadar, eğitim sistemine dahil ol(a)mayanları da içerdiğini göstermektedir.

Göçmenlerin eğitimleri büyük oranda kendi inisiyatiflerinde olmakla birlikte yaşanan kitlesel göçlerle birlikte Milli Eğitim Bakanlığı, okul çağındaki çocukların eğitimlerinin aksamaması için çeşitli kararlar alıp uygulamalar yapmaktadır. Bunlardan biri de “geçici eğitim merkezleri”dir. 2014/21 sayılı “Yabancılara Yönelik Eğitim-Öğretim Hizmetleri” başlıklı genelgeye göre geçici eğitim merkezlerinde verilen eğitimin amacı; “göç ile gelen öğrencilerin ülkelerine dönmeleri durumunda eğitimlerini yarıda bırakmamalarını sağlamak veya Türkiye’de öğrenimlerine devam etmeleri ve Bakanlığa bağlı eğitim kurumlarına geçmek istemeleri durumunda, sene kaybı yaşamamalarını” sağlamak olarak ifade edilmiştir.⁶ Ancak, başta Suriyeliler olmak üzere göçmenlerin kalış süreleri uzadığı için yeni formüller aranmış ve geçici eğitim merkezleri yerine göçmenlerin Türk eğitim sistemine adaptasyonuna çalışılmıştır. Bu konuda Avrupa Birliği ile Milli Eğitim Bakanlığı işbirliği ile Türkiye’de yaşayan Suriyelilerin ve sonrasında diğer göçmenlerin insani yardım, sağlık, psikososyal destek, eğitim ve göç yönetimi gibi alanlarda desteklenmesi amacıyla PICTES (Promoting Integration of Syrian Children to Turkish Education System) programı hayata geçirilmiştir. 2016 yılından itibaren göçmen çocukların Türk eğitim sistemi içerisinde eğitimlerini sürdürmelerini de içeren bu program, AB tarafından “Türkiye’deki Sığınmacılar için Mali İmkan” (Facility for Refugees in Turkey-FRIT) adı altında doğrudan hibe yönetimi ile desteklenmiş ve yürütmesi ise Milli Eğitim Bakanlığı’na bırakılmıştır.⁷ Proje okulda ve okul dışındaki göçmen çocuklar için Türkçe öğretimi, Arapça dil eğitimi, telafi ve destekleme eğitim kursları, taşıma hizmeti, eğitim materyalleri temini, eğitim fırsatları konusundaki farkındalığın artırılması, Türk dili dâhil öğrenci ve öğretmenlerin (program kapsamında Suriyeli öğretmenler de istihdam edilmektedir) eğitim düzeylerini belirlemek için sınav sistemi hazırlanması, rehberlik hizmetlerinin sunulması, gerekli eğitim ekipmanlarının sağlanması, öğretmen eğitimleri, MEB’in idari ve diğer personeli için eğitimler, izleme ve değerlendirme gibi faaliyetleri kap-

⁶ Temel Eğitim Genel Müdürlüğü, “Yabancılara Yönelik Eğitim-Öğretim Hizmetleri” (2023).

⁷ “Türk Eğitim Sisteminde Çocuklar İçin Kapsayıcı Eğitimin Desteklenmesi Projesi” (2023).

samaktadır. Süreç içerisinde göçmenlere yönelik çeşitli uygulamalar yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir. Bununla birlikte göçmenlere ilişkin uygulamalar ve göçmenlerin eğitimlerine ilişkin çeşitli akademik çalışmalar da gerçekleştirilmektedir.

Genel olarak eğitim alanında başta Suriyeliler olmak üzere göçmenleri ele alan çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Sınırlı bir makalede bunların hepsine değinmek mümkün değildir. Bu nedenle çalışmanın iki temel odağı olarak İmam Hatip Liseleri ve okul yöneticileri/müdürleri ile ilgili çalışmalara değinmek yerinde olacaktır. Ayrıca İmam Hatip Liselerini biraz daha geniş bir perspektiften ele alabilmek için din eğitimi merkeze alan çalışmalara değinilmiştir. Bu çalışmalarda; Kızılabdullah ve Yürük⁸ din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin Adana'da yaşayan Suriyeli öğrencilerin entegrasyonuna katkılarını, Demir ve Okşar⁹ Kilis'te öğrenim gören Suriyeli öğrencilerin din eğitiminde karşılaştıkları sorunları, Altıntaş¹⁰ Suriyeli çocukların devlet okullarında karşılaştıkları sorunları DKAB öğretmenlerinin görüşleri doğrultusunda incelemişlerdir. Tosun ve arkadaşları¹¹ ise Eskişehir'deki mülteci öğrencilerin eğitim sorunlarını, eğitim ve din eğitiminden beklentilerini ele alırken, Güngör¹² yaptığı çalışmada mülteci öğrencilerin yaşanmış hikâyelerinden hareketle onların din eğitimi süreçlerini ele almıştır. Demir¹³ İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören Suriyeli öğrencilerin eğitim sorunlarını Suriyeli öğrenciler ve öğretmenlerin bakış açısından ele alırken,

⁸ Yıldız Kızılabdullah - Tuğrul Yürük, "The Contribution of the Religious Culture and Ethics Course on the Integration of Children of Syrians in Adana, Turkey," *Religious Education* 113/3 (2018), 289-301.

⁹ Rıdvan Demir - Yusuf Okşar, "Suriyeli Öğrencilerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Sorunlar: Kilis İli Örneği," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2018), 285-312.

¹⁰ Muhammed Esat Altıntaş, "DKAB Öğretmenlerine Göre Suriyeli Çocukların Devlet Okullarında Karşılaştıkları Sorunlar (Nitel Bir Araştırma)," *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2018), 469-499.

¹¹ Aybiçe Tosun vd., "Mülteci Öğrencilerin Eğitim Sorunları, Eğitim ve Din Eğitiminden Beklentileri: Eskişehir Örneği," *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (2018), 107-133.

¹² Ali Güngör, "Din Eğitimi ve Mülteci Öğrenciler," *Panik Yok! Ben Mülteciyim Hikâyeleriyle Mülteci Öğrencilere Yönelik Etkinlik Örnekleri*, ed. Mehmet Akif Karaman vd. (Ankara: Vizetek Yayınları, 2020), 293-315.

¹³ Rıdvan Demir, "İmam Hatip Lisesinde Öğrenim Gören Suriyeli Öğrencilerin Eğitim Sorunları: Kilis Örneği, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 16/44, 2019, s. 280-306." *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/44 (2019), 280-306.

Aytekin¹⁴ ise İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören Suriyeli öğrencilerin uyum ve dil problemlerini ele almıştır. Kalkan Açıkgöz ve Yemenici'nin¹⁵ çalışmasında ise Suriyelilerin din eğitimi deneyimleri konu edilirken, Öz¹⁶ Suriyeli mülteci ailelerin çocuklarını niçin çoğunlukla İmam Hatip Lisesi ve İmam Hatip Ortaokuluna gönderdikleri konusunu araştırmıştır. Din eğitimi merkeze alınarak burada zikredilen çalışmalarda göçmenlerden kastedilen çoğunlukla Suriyeliler olarak algılanmış ve az sayıda çalışmada İmam Hatip Okulları özelinde gerçekleştirilmiştir.

Çalışmanın diğer odak noktası olarak okul yöneticileri perspektifinden mülteciler konusunun ele alındığı çalışmalarda ise mültecilerin genel eğitim sorunlarına odaklanıldığı ve okul yöneticilerinin Suriyeli öğrencilerin eğitiminde karşılaştıkları sorunların¹⁷ merkeze alındığı görülmektedir. Literatürdeki çalışmalara bir bütün olarak bakıldığında çoğunlukla göçmen veya mülteci denildiğinde Suriyelilerin anlaşıldığı ve genelde eğitim öğretim süreçlerindeki durumlarına özelde ise din eğitimi ile ilgili durumlarına odaklanıldığı anlaşılmaktadır. Bu durumun Suriyelilerin kitlesel olarak büyük bir yekûn oluşturmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Ancak okul türü olarak İmam Hatip Liselerinde öğrenim gören ve farklı ülkelerden gelen göçmen öğrencilerin durumlarının ele alınmadığı anlaşılmaktadır. Öz'ün¹⁸ çalışma bulgularında da yer aldığı üzere

¹⁴ Münevver Deren Aytekin, *İmam-Hatip Liselerinde Okuyan Suriyeli Öğrencilerin Yaşadıkları Uyum ve Dil Sorunları* (Bursa Uludağ Üniversitesi, 2019), 4.

¹⁵ Öznur Kalkan Açıkgöz - Ahmet Yemenici, "Türkiye'de Bulunan Geçici Koruma Statüsündeki Suriyelilerin Türkiye'deki Din Eğitimi Deneyimlerinin Değerlendirilmesi," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/4 (2022), 2243.

¹⁶ Nedim Öz, "Suriyeli Göçmen Ailelerin Çocukları İçin Çoğunlukla İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatip Ortaokullarını Tercih Etme Sebepleri," *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 564.

¹⁷ Faruk Levent - Semih Çayak, "Türkiye'deki Suriyeli Öğrencilerin Eğitimine Yönelik Okul Yöneticilerinin Görüşleri," *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/27 (2017), 21-46; Rıdvan Demir, "Göç ve Göçmenler İle İlgili Türkiye'de Yapılan Din Eğitimi Çalışmaları," *Çeşitli Açılardan Göç ve Eğitim*, ed. Rıdvan Demir (Ankara: İKSAD, 2020); Engin Karadağ vd., "Suriyeli Öğrencilerin Eğitim Sitemine Entegrasyonunda Okul Yöneticilerinin Karşılaştığı Sorunlar," *Mediterranean Journal of Educational Research* 14/31 (2020), 21; Tuğçe Aydın, *Okul Müdürlerinin Gözünden Mültecilerin Eğitim Sorunları: Gaziantep İli Örneği* (Başkent Üniversitesi, 2019), VII; Osamah Ali Awsat Younus Khalid, *Okul Müdürlerine Göre Mülteci Öğrencilerin Eğitimi: Sorunlar ve Çözümler* (Karabük Üniversitesi, 2023), 7.

¹⁸ Öz, "Suriyeli Göçmen Ailelerin Çocukları İçin Çoğunlukla İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatip Ortaokullarını Tercih Etme Sebepleri."

İmam Hatip Okullarında okutulan derslerde Arapçanın müstakil bir ders olmasının yanı sıra farklı derslerin içeriğinde de Arapça ile ilgili unsurların yer bulması, kültürel ve dini yakınlık gibi konular göçmenler ile İmam Hatip Okulları açısından özgün bir iletişimi ve ilgiyi ortaya koymaktadır. Zira ülkemize gelen göçmenler büyük oranda Müslümanlardan oluşmakta ve bunların içerisinde yine büyük oranda anadili Arapça olanlar yer almaktadır. Bu nedenle çalışmada okul türü olarak İmam Hatip Liseleri merkeze alınmış ancak göçmenlerden kasıt ise Suriyeliler ile sınırlandırılmamıştır. Farklı ülkelerden gelen mültecilere ilişkin veriler de çalışma kapsamına alınmıştır. Diğer taraftan araştırmanın çalışma grubu olarak okul müdürleri seçilmiştir. Okul müdürlerinin çalışma grubu olarak seçilmesi ise, okula ilişkin tüm konularda merkezde yer almaları ve göçmenlerin İmam Hatip Okullarındaki durumları hakkında bütüncül bir bakış açısı ve bilgiye sahip oldukları varsayımıdır.

Bu çerçevede araştırmanın temel problemi “Okul müdürlerine göre İmam Hatip Lisesindeki göçmen öğrencilerin eğitim süreçleri nasıl işlemektedir?” şeklinde belirlenmiştir. Bu temel problem çerçevesinde aşağıdaki alt problemlere cevap aranmıştır. Bu sorular araştırmanın nihai soruları olmayıp, sadece çalışmanın çerçevesini oluşturmaktadır.

1. Göçmen öğrencilerin İmam Hatip Lisesini tercih etmelerinde özgün sebepler var mıdır? Varsa nelerdir?
2. Göçmen öğrencilerin eğitim öğretim süreçleri nasıl sürdürülmektedir? Varsa yaşanan sorunlar nelerdir?
3. Göçmen ve Türk öğrenci velilerinin göçmen öğrencilerin eğitim süreçlerindeki durumu nasıldır?

1. Yöntem

1. 1. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmada nitel araştırma yaklaşımlarından durum deseni, durum deseni türlerinden ise bütüncül tek durum araştırması temel alınmıştır. Bu desende esas olan, araştırmaya konu edilen durum hakkında ayrıntılı betimlemeler yapmak ve o durumu var olduğu şekli ile anlamaya çalışmaktır.¹⁹ Durum çalışmalarındaki bir diğer

¹⁹ Şener Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: PEGEM Akademi, 2020), 272.

nokta da durumun sınırlandırılabilir olmasıdır.²⁰ Bu çerçevede çalışmada odaklanılan durum, İmam Hatip Liselerindeki göçmen öğrencilerin eğitimidir.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, Ankara'daki İmam Hatip Lisesi müdürlerinden oluşmaktadır. Okul müdürlerinin belirlenmesinde ölçüt olarak, görev yaptığı okulda en az 10 göçmen öğrenci bulunması şartı aranmıştır. Ancak bu ölçüte uygun olanların içerisinde en yüksek sayıda göçmen öğrenci olan okulların müdürleri ile görüşmek hedeflenmiştir. Bu çerçevede yöneticilik süresi en az 5 yıl olan, 3'ü kadın, 8'i erkek toplamda 11 okul müdürü araştırmanın çalışma grubunu oluşturmaktadır. Çalışma grubunun diğer özelliklerine ilişkin veriler aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

Tablo 1: Çalışma Grubunun Özellikleri

Kod	Cinsiyet	Branşı	Okulun Bulunduğu İlçe	Kıdem Yılı	Yöneticilik Süresi	Okul Mevcudu	Okuldaki Göçmen Öğrenci Sayısı
K-1	Erkek	İHL Meslek Dersleri	Çankaya	35	25	184	18
K-2	Erkek	İHL Meslek Dersleri	Keçiören	22	6	260	121
K-3	Erkek	DKAB	Keçiören	35	15	570	70
K-4	Erkek	DKAB	Keçiören	34	12	365	25
K-5	Kadın	DKAB	Keçiören	25	20	700	250
K-6	Kadın	Tarih	Altındağ	15	10	400	250
K-7	Erkek	Matematik	Altındağ	21	5	230	87
K-8	Erkek	Türk Dili Edebiyatı	Altındağ	21	17	800	400
K-9	Erkek	Biyoloji	Altındağ	19	18	700	120
K-10	Erkek	Türk Dili ve Edebiyatı	Altındağ	24	20	181	100
K-11	Kadın	Türk Dili ve Edebiyatı	Sincan	16	5	740	14

²⁰ John. W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015), 100.

1. 3. Veri Toplama Süreci ve Verilerin Analizi

Göçmen öğrencilerin eğitim süreçlerine ilişkin literatür taraması yapılmış, özellikle İmam Hatip Lisesi bağlamında konuya ilişkin muhtemel boyutlar araştırılmıştır. Buradan hareketle katılımcılar ile yapılacak görüşmeler için sorular hazırlanmıştır. Bu sorular ilk olarak katılımcı özelliklerini taşıyan bir kişi ile yapılan pilot görüşmede sınanmış ve bu sınama deneyimi sonrasında sorular üzerinde son düzenlemeler yapılmıştır. Soru formu, görüşme sırasında ihtiyaç duyulabilecek esnekliğin sağlanması için yarı yapılandırılmış görüşmeye uygun şekilde hazırlanmıştır. Araştırmanın verileri Akdeniz Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 01.07.2021 tarihli ve 7/219 sayılı kararına istinaden toplanmıştır. Görüşmeler araştırmacı/ lar tarafından 2021 yılı Eylül-Ekim ayları içerisinde katılımcılardan randevu alınarak çevrimiçi olarak gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler kayıt altına alınmış ve 25-40 dakika arasında süren görüşmelerin çözümlemeleri araştırmacı/ lar tarafından yapılmıştır.

Verilerin analizinde durumun ortaya konulabilmesi için betimsel analiz tekniği uygulanmıştır.²¹ Verilerin sistematik bir şekilde analiz edilebilmesi için NVIVO 12 Plus nitel veri analizi programı kullanılmıştır. Bu program yardımıyla analiz edilen veriler İmam Hatip Liselerindeki göçmen öğrencilerin eğitim durumunun anlaşılmasına katkı sağlayacak şekilde temalar haline getirilmiştir. Ulaşılan yapıların temellendirilmesi için katılımcıların ifadelerindeki dil ve anlatıma müdahale etmeden ve gerekli görülen yerlerde yapıyı en iyi açıkladığı düşünülen katılımcı görüşlerine bulgular kısmında yer verilmiştir.

db | 145

2. Bulgular

2.1. Göçmen Öğrencilerin İmam Hatip Lisesi'ni Tercih Nedenleri

Göçmen öğrencilerin gidebilecekleri farklı okul türleri olmakla birlikte İmam Hatip Liselerini tercih etmelerinin okula özgü yönleri bulunmaktadır. Bu başlık altında göçmen öğrencilerin İmam Hatip Lisesini tercih nedenleri ele alınmıştır.

2.1.1. Arapça, Kur'an-ı Kerim vb. Derslerin Olması

²¹ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006), 224.

İmam Hatip Liselerinde öğrenim gören göçmen öğrencilerin büyük çoğunluğunun başta Suriye olmak üzere ana dili Arapça olan ülkelerden geldiği ve bu durumun İmam Hatip Lisesini tercih etmelerinde önemli bir faktör olduğu anlaşılmaktadır. Okul müdürleri, göçmen öğrencilerin okulu tercih etmelerinde başta Arapça dersi olmak üzere Kur'an-ı Kerim, Tefsir, Hadis gibi Arapça ile ilgili derslerin yer almasının etkili olduğunu belirtmişlerdir. Bu konuda K8 şunları söylemektedir: "İmam Hatip Lisesinde Arapça dersi olduğu için kendisini daha yakın hissediyor. O nedenle büyük bir talep var aslında bizim okulumuza." Ancak bu konuda dikkat çekici bir nokta ise bazı velilerin bütün derslerin Arapça olduğuna zannetmesidir. Zaman zaman bu yanlış bilgi ile karşılaştıklarını ve velilere bu durumun doğru olmadığını aktardıklarını, velilerin de tüm dersler Arapça olmasa da Arapça dersi ve ilgili bazı derslerin yer almasını da olumlu karşıladıklarını belirten K9 şunları söylemektedir: "Anadilleri Arapça olduğu için, İmam Hatip Liseleri tüm dersleri Arapça eğitim veriyor diye düşünüyorlar. Bu şekilde velilerle karşılaştık. Tabii ki Kur'an da Arapça. Anlatıyoruz, onlar da bunu en azından artı olarak düşünüyorlar."

146 | db

Bir başka katılımcı (K3) ise farklı bir noktaya dikkat çekmekte ve sadece dersler özelinde değil, genel olarak okulda Arapçanın bilinmesinin de önemli bir tercih nedeni olduğunu belirtmektedir. "İmam Hatip'e niye geliyorlar? Bir sebep şu, dil derslerimizin Arapça oluşu ve İslam kültürü. Çünkü geldiği zaman yabancı dil sıkıntısı çekmiyor. Şöyle söyleyeyim Türkiye'den Almanya'ya giden birisinin Türkçe konuşulan mahalleye yerleşmesi gibi bir şey oluyor. Yani İslam kültüründen dolayı daha çok İmam Hatipleri tercih ediyorlar." Ancak bu durumun süreç içerisinde değişmeye başladığını söyleyen K10 ise farklı bir noktaya dikkat çekmektedir. "Bizim derslerimizin arasında Arapça olması çok büyük bir etken. Eskiden daha fazlaydı, daha çok geliyorlardı imam hatibe. İlk zamanlar yabancılık çekiyorlardı. Daha iyi anlaşma sağlayabiliriz düşüncesi vardı ama şimdi çok uzun zaman oldu çoğu Türkçe'yi öğrendiler, sosyal yaşama adapte oldular. Artık daha çok Anadolu liselerine gidiyorlar şu an, daha çeşitlenmeye başladı. Türkçe'yi öğrendikçe rahat oldukça dili öğrendikçe daha değişik okullara gitmeye başladılar."

Katılımcıların görüşlerinden hareketle, özellikle anadili Arapça olan göçmenlerin, başta Arapça dersi olmak üzere İmam Hatip Lise-

sinde okutulmakta olanda meslek derslerinden dolayı İmam Hatip Lisesini tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Ancak göçmenlerin, ülkemizde kalma süreleri arttıkça, Türkçe öğrenmelerinin de etkisiyle farklı okullara yönelmeye başladığı da anlaşılmaktadır.

2.1.2. Dini ve Kültürel Yakınlık

Katılımcılara göre göçmenlerin İmam Hatip Liselerini tercih nedenlerinden bir diğeri de bu okullarda dini eğitim veriliyor olmasıdır. Dini eğitimin tercih edilme nedenlerinden birincisi ailenin çocuğunu istediği gibi yetiştirme isteği, ikincisi ise ülkelerine döndüklerinde imam vb. bir görev alabilme ihtimali olarak ortaya çıkmaktadır. Bu konuda K2 şunları söylemektedir: “Müslüman ülkelerden geldikleri ve Arapça’yı iyi bildikleri için İHL’yi tercih ediyorlar. İslami ortamda yetiştirme istekleri ana sebep olarak görünüyor” K7 ise “Öğrencilerin bizi tercih etme nedenleri genelde Suriyeli dindar aileler, inançlı aileler. Çünkü az ilerimizde Anadolu lisesi var. Adrese dayalı sistemle kaydolmak zorunda. Çok inançlı itikatlı aileler bizi tercih ediyor.”

Ailelerin çocuğunu yetiştirme isteği ile ilgili farklı bir durum ise, özellikle babaları Batı ülkelerine göç etmiş, iş kurmuş çocuklar ile ilgilidir. Çoğunlukla Afrika ülkelerinden gelen bu göçmenler, çocuklarını Batı ülkelerinde istediği gibi yetiştiremeyeceğini düşündükleri için çocuklarına özellikle Türkiye’de eğitim aldirmektedir. Bu konuda K5 şunları söylemektedir: “Türkiye’ye gelme nedenleri birincisi güvenilir ülke, ikincisi Müslüman ülke, üçüncüsü ucuz ülke olmasıdır. Ailelerin, babaları Amerika’da, Kanada’da yaşıyor. Baba orada bir düzen kuruyor. Veya bu çocuklar başlangıçta o ülkeye yerleşmişler, ilk ve orta eğitimlerini o ülkelerde almışlar ama ergenlik döneminde aileler kültür kaybı, dini anlamda kayıplar yaşamamak için velileriyle birlikte bizim ülkemize yerleşiyorlar. Hedefleri o aradaki kaybolma riskinin olduğu dönemi Türkiye’de geçirmek.” Bu konuda benzer görüşü K2 şu şekilde ifade etmektedir. “Çocuklarının İslami ortamda yetişmelerini istemeleri ana sebep olarak görünüyor.” K6 ise daha bütüncül bir çerçevede çizerek, velilerin belirli kriterlere göre tercihte bulduklarını belirtmektedir. “İmam Hatip tercih etmek istiyorlar. Kız öğrenciler açısından düşündüğümüzde ama imam hatibi de düşünürken kriterlerini artı bir şey daha koyuyorlar. Karma İmam Hatip istemiyorlar. Yine bir artı daha koyuyorlar...”

Göçmenlerin İmam Hatip Liselerini tercihlerine ilişkin bir diğer neden ise ülkelerine döndüklerinde işlerine yarayacak bir diploma sahibi olma isteğidir. Bu konuda K9 şunları söylemektedir: “Bir de genelde iş anlamında belki ülkemize dönersek orada bir imamlık için bize daha faydalı olur, İmam Hatip Lisesini bitirmek gibi düşünceleri var. O nedenle tercih ediyorlar.”

2.1.3. Diğer Göçmenlerle Beraber Olma İsteği

Katılımcılara göre göçmenlerin İmam Hatip Lisesini tercih nedenlerinden bir diğeri ise diğer göçmenler ile bir arada olma, aynı okula gitme isteğidir. Bu durum aslında doğrudan İmam Hatip Lisesi ile ilgili gözükmesine de dolaylı olarak bazı göçmenlerin çoğunlukla İmam Hatip Lisesine gitmesi, başka göçmen öğrencilerin de kendisi gibi göçmenlerle birlikte olma isteğinden dolayı İmam Hatip Lisesini tercih etmelerine yol açtığı söylenebilir. Bu konuda K6 şunları söylemektedir: “Net bir bilgiye sahip değilim, kendi istekleriyle mi yerleştiler yoksa grup psikolojisi ile mi bu bölgeyi tercih ettiler ama kişisel gözlemlerim bu insanlar beraber yaşıyorlar. Daha doğrusu bir bölgeye yerleştikleri zaman o bölgede hızla çoğalıyorlar. Okulu tercih ederken de birbirlerinin olduğu okulu tercih ediyorlar. Şu anda benim bulunduğum Altındağ'da daha çok kız öğrenci barındıran okul hemen evinin yakınındaki bir başka okula gitmek istemiyor yani neden? Bu okulda yabancı uyruklu öğrenci sayısı fazla yani grup psikolojisi biraz ağır basıyor diye düşünüyorum. Hangi okulda sayısal anlamda fazla iseler o okula gelmek istiyorlar. Altındağ'da sayısal anlamda fazla olmalarından dolayı olduğunu anlıyorum. Ancak olay sadece bölge olayı değil onlar bir yerde kümelene ihtiyacı hissediyorlar, ya da buna yakınlar diyebilirim. Çünkü benim bölgemde bir üçgen olarak düşündüğümüzde okulun bulunduğu kampüste üç ayrı kız okulu var, üç ayrı lise var ama bu okullarda yabancı uyruklu öğrenci sayısını toplasanız bir ya da iki yapmazken benim okulumda 250 tane yabancı öğrenci var.”

2.2. Eğitim Öğretim Süreçleri: Mevcut Durum ve Sorunlar

2.2.1. Dil Problemi: Türkçe Düzeylerinin Yetersizliği

Göçmen öğrencilerin eğitim süreçlerindeki en önemli sorun alanlarından biri de dil problemi olarak görülmektedir. Çok yönlü bir sorun olarak dil probleminin, öğrenci-öğretmen iletişimi, öğrencilerin ders başarısı, sınıfın akademik seviyesi ve buna uygun olarak işlenecek dersin niteliği, öğrenciler arası iletişim gibi birçok alana

dokunduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda ilk olarak dikkat çekilen husus göçmen öğrencilerin dil sorununun derslere göre farklılık arz etmesidir. Bu öğrencilerin, çoğunlukla anadillerinin Arapça olmasından hareketle dil konusunda derslere göre dil probleminin farklılaştığı görülmektedir. Bu konuda katılımcılar, öğrencilerin Arapça ve Kur'an-ı Kerim derslerinde dil problemi yaşamadıkları ancak diğer derslerde zorlandıklarını belirtmektedirler. Bununla birlikte katılımcılar göçmen öğrencilerin okulda ve ülkemizde geçirdikleri sürenin artması ile dil probleminin aşılmaya başladığını belirtmektedir. Bu konuda katılımcılardan K5 şunları söylemektedir: “Kur'an-ı Kerim ve Arapça derslerinde zorlanmıyorlar. Başarı oranları düşük değil. Diğer fıkıh, akaid, kelam gibi derslerde Türkçe'yi zor ya da geç öğrendikleri için başarısız oluyorlar. İlk yıl dile tam hâkim olmadıklarından o zaman öğrenci sayısı da azdı. Sınavda soruları tercüme ediyorduk daha iyi anlaşıyor diye. Çocuk soruyu anlamadığı için yapamıyor, bilmediği için değil. Şu anda bir sorun yaşamıyoruz.”

Bir başka katılımcı (K6) ise göçmen öğrencilerin dil seviyelerinin sınıfın akademik seviyesi ve buna uygun olarak işlenecek dersin niteliğini etkilediğini şu sözleri ile aktarmaktadır: “Biz birbirimize karşı konuşurken anlayabiliyoruz ama akademik olarak değerlendirildiğimizde sınıfa girdiğinde konuştuğu dil yeterli gelmeyebiliyor. Öğretmenlerimizin de en rahatsız olduğu konulardan bir tanesi şu: Ben müfredatı mı uygulayacağım? Benim anlatmam gereken konularım var ama sınıfın büyük bir çoğunluğu yabancı uyruklu öğrencilerden oluşuyor. Benim anlattığımı anlamıyorlar anlamadığı için ben bu konuda ilerleyemiyorum. Akademik anlamda bu sıkıntı oluyor gerçekten, ciddi bir sıkıntı oluyor. Sınıfta bulunan Türk öğrenci de dil seviyesi çok düşük olan bu öğrencilerle aynı sınıfta yer almaktan sıkılabiliyor. Yani akademik anlamda problem oluyor yabancı uyruklu öğrenciler.” Öğretmenlerin bu konudan oldukça şikâyetçi oldukları, hatta okuldan ayrılmalarına kadar giden bir sürece dönüştüğünü belirten katılımcılar vardır. Örneğin K6 “Bir ilkokulu-ortaokulu bitirmiş olmalarıyla işte liseye gelip bu eğitime devam ediyor olmaları, dönüp baktığımızda öğretmen bazen kendisini duvara ders anlatıyormuş gibi hissedebiliyor. Bazen çok sinirlenebiliyor, bazen verim düşebiliyor, çok uyumlu değil. Tabii ki bazen okulumuzdan hocam hani ben okulumu çok seviyorum, ortamını çok seviyorum, çok da mutluyum ama bu yabancı uyruklu öğrenci çok fazla olduğu için ben akademik anlamda artık çok zorlanıyorum

diye tayin isteyip ayrılan öğretmenlerimiz oluyor. Bu okuldan gitmemin tek nedeni yabancı uyruklu öğrencilerin fazla olması diye giden öğretmenlerimiz oldu. Baktığımızda akademik anlamda rahatsızlar ben hak da veriyorum öğretmenlerimize. Anlatması gereken bir müfredat var ve mesleki bir doyumu olması gerekirken anlattığının amacına ulaşmaması onları rahatsız ediyor”

2.2.2.Devamsızlık veya Okul Terki

Katılımcıların göçmen öğrencilere ilişkin olarak karşılaştıklarını belirttikleri bir diğer sorun alanı da okula devam etmede yaşanan aksaklıklardır. Katılımcıların görüşlerine bakıldığında bu sorunun da çok boyutlu olduğu görülmektedir. K6, bu sorunun ekonomi ile ilgili boyutuna ilişkin şunları söylemektedir: “Belki yüzde yirmi 25’lik bir kısım yüzdellik dilime vurduğumuzda devamsızlık sorunu yaşayan olabiliyor. Bu çocuklar okula ulaşım noktasında da servis kullanamıyorlar. Yani okul servisini kullanmaları için aylık belirli bir miktar ücret ödemeleri gerekiyor. Bu ücret onlar için yüksek olduğundan dolayı mahalleden bir araçla toplanıp gelme yolunu tercih ediyorlar. Bu aracı kullanan şoför ya da gelen öğrencilerimiz zaman noktasında okulun başlama saatini denk getiremeyebiliyorlar. Devamsızlıklarının bir kısmı bundan kaynaklanıyor.”

Kimi zaman okula geç kalmaya yol açan ekonomik sorunlar kimi zaman da okul terkine kadar gidebilmektedir. Bu konuda K8 şunları söylemektedir: “Bazı öğrenciler gayretli ama bazısı da devamsızlıktan kalıyor. Hiç gelmemiş okula. Soruyoruz, araştırıyoruz, çocuk Siteler’de çalışıyor. Çalışmasa geçinmiyorlar. Okula kayıtlı olup çalışan öğrenciler var. Yani tümüyle devamsız olanların tamamı bu şekilde. Bu oran yüzde on civarında.” Bu konuda yaşadığı bir örneği K11, şu şekilde anlatmaktadır: “Bir tane öğrencimizde bu sorunu çok ciddi yaşadık. Hem baba hem anne yoktu, amca ile kalıyordu. Çok da peşine düştük çocuğun ama bir türlü ulaşamadık. Evet, çalışıyordu oto yıkamacıda. O yüzden derslere sürekli geç kalıyordu sonra zaten okulu bıraktı. Bayağı bir gittik ulaşmaya çalıştık ama bir türlü gelmedi geri dönmek istemedi.”

K5 ise bu sorunun kültürel boyutlarının da olduğundan hareketle şunları söylemektedir: “Devam zorunluluğu olmasa emin olun gelmeyecekler. Yirmi gün devamsızlık yaptıklarında kalacaklarını söylüyoruz. İlk geldiklerinde bunu anlattık kendilerine. Ama veliler ilgili mümkün olduğunca takip ediyorlar. İlk geldiklerinde kendile-

rini Somali’de gibi hissedip keyfi gelmemeler oldu. Bir de sabit telefon numaraları da yok. Yüksek vergi uygulandığından sürekli telefon numarası değiştiriyorlardı. Telefonlarına da ulaşamıyorduk. Bu online eğitimin bize en büyük katkısı bu oldu. Öğretmenleriyle online ders yapabilmek ya da ... üzerinden görüşebilmeleri için sabit hat almaya başladılar. En azından ailede bir tanesinde değişmeyen sabit hat var. Çok daha kolay ulaşıyoruz. O süreçte de ulaşamadıklarımıza mutlaka apartman komşusudur, mahalle komşusudur birbirlerini tanıyorlar. Haber gönderiyordum gelsin yoksa kalacak diye.”

Bu sorunun bir başka boyutunun da göçmen olmanın doğasından ve bir ülkede sabit bir yaşam kuramamış olmaktan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. K10, bu konuda şunları söylemektedir: “Öğrenci kayıt yaptırıyordu sonra ulaşamıyoruz, arkadaşları söylüyor Irak’a gitmiş Afganistan’a gitmiş. Böyle çocuklar oluyor yani bir buçuk senedir biz çok fazla takip edemediğimiz için çocuklar söylerse haberdar oluyoruz.” K4 de benzer sorunu şu şekilde anlatmaktadır: “Bazısı ülke değiştirmiş oluyor. Özellikle Somalili göçmenler Amerika’ya dönüyor adeta burayı göç yolu gibi kullanıyor. Bunlardan bizim sonradan haberimiz oluyor. Bazı öğrenciler, çalışıyor okula gelmiyor sınavlara katılmıyorlar. Bu öğrenciler uzun süre gelmeseler dahi e-okul sisteminden düşmüyor. Sistemde bizim öğrenci görünüyor. Başka bir eğitim kurumuna kaydolmadığı sürece onu sistemden düşüremiyoruz”

Okul terkine neden olan bir başka sorunun da erken yaşta evlilik olduğu söylenebilir. Bu konuda K8, kültürel olarak kız çocuklarını erken yaşlarda evlendirme vakaları ile karşılaştıklarını ve bu durumun çocuğun okulu terk etmesine neden olduğunu söylemektedir: “Kültürel olarak farklılıkları mevcut. Burada çocuk yaşta evlendirmeler oluyor. Çocuk 18 yaşından küçük, okula gelmiyor. Araştırıyoruz evlenmiş gitmiş. Bu tür sorunlar da oluyor. Bunun suç olduğunu bildikleri halde bu sefer resmiyete dökmeden kendi aralarında düğün yapmaya çalışıyorlar. Bunda da emniyet birimleriyle gerekli görüşmeler yaparak engellemeye çalışıyoruz.”

2.2.3. Kültürel Farklılıklar: İletişim Sorunları

Göçmenler, yeni bir ülkeye gelirken sadece beden değil kendi kültürel kodlarıyla birlikte gelmektedir. Bu kültürel kodlar ise sosyal hayatın birçok noktasında görünür haldedir. Özellikle de

birlikte yaşanan ortamlarda olağan bir biçimde sergilenen bu kültürel kodlar, zaman zaman içine dâhil olunan yeni toplumda istenmeyen, hoş karşılanmayan tutum ve davranışlar olabilmektedir. Örneğin; kıyafet seçimi, temizlik alışkanlıkları, mekâna ilişkin algılar, kelime ve kavram farklılıkları vb. farklı kültürlerde ortama göre değişmektedir. Bu konuda K5, mültecilerle ilgili olarak şunları söylemektedir. “Bizim önem verdiğimiz çok şeye bu aileler önem vermiyor. Bizim düşündüğümüz gibi güzel giyineyim vs. derdinde değiller. Bir bakıyorsunuz ayağında terlikle geliyor. Bu onun için son derece normal. Bu onun yaşam tarzıyla ilgili bir şey. Bazı alışkanlıklar onlar için son derece normal, mesela sınıf ortamında gaz kaçırma ya da burun karıştırmak, bu onlar için sıkıntı olmuyor. Ama bizim kültürümüzde bunlar son derece ayıp. Sınıfta bu konuda rahat ettikleri için zaman zaman bizim öğrencilerimizle karşı karşıya geldiler. Bizim kültürümüzde bunlar hoş karşılanmaz lütfen biraz daha dikkatli olun diye uyardık. Sınıf rehber öğretmenimizi de dâhil ederek toplantı yaptık. Türkiye’de neyin ayıp neyin ayıp olmadığını anlattılar. Bir de çok fazla temizlik alışkanlıkları yok. Bir el yıkama, bir tuvalet kullanma sorunları var. Onları da dile getirdik. Çöpleri sağa sola atıyorlardı onların atılmaması gerektiğini de izah ettik. İki üç ay gibi kısa sürede uyum sağlayabiliyorlar.” Benzer bir konuda K2 ise şu deneyimini aktarmaktadır. “Temizlik alışkanlıkları kültürel olarak farklılar arz ettiği için veya mezhepsel farklılık sebebiyle ufak sorunlar yaşanmaktadır. Örneğin mescide ayak kabıyla girenler oluyor.”

152 | db

K6 dilin kullanımına ilişkin kültürel farklılığın soruna dönüştüğüne dair bir örnek vermektedir: “Şu an o kelimeyi hatırlamıyorum ama bir ders esnasında öğrenci öğretmene karşı bizim kendi kültürümüzde, kendi dilimizde saygısızlık ve terbiyesizlik olarak kabul edilen bir kelimeyi kullanıyor. Öğretmen bu duruma çok sinirleniyor nasıl olur da öğrenci bana derste bu kelimeyi kullanır derken, sonra öğrenciyle öğretmenle konuştuğumuzda bizim kendi kültürümüze göre o kelimenin öğretmene karşı söylenmesi yanlışken, öğrencinin geldiği kültür için aslında normal bir kelime olduğunu fark ediyoruz. Yani bu tarz şeyler yaşanabiliyor. Bu konuyla alakalı öğretmen, öğrencinin yaptığı davranışı hazmedemiyor çok sinirleniyor işte gerekli disiplin yönetmeliğinin uygulanmasını istiyor. Sonra konuşunca fark ediyoruz ki çocuğun kullandığı kelime kendi kültüründe amiyane bir kelime değil.”

2.2.4. Önceki Aşamalarda Öğrenme Eksiklikleri

Katılımcıların, eğitim-öğretim süreçlerinde karşılaştıkları bir diğer sorun ise göçmen öğrencilerin önceki aşamalarda eğitimlerinden kaynaklanan sorunlardır. Bu konuda K6, öğrencilerin sadece yaş grubuna bakılarak eğitim süreçlerine doğrudan dâhil edilmesini doğru bulmadığını belirtmektedir. “Ben öğrencinin ara boşlukları, eğitim boşlukları varken bir üst kademeye gelmelerini doğru bulmuyorum. Bir öğrenci orada kendi ülkesinde sağlıklı bir eğitim almamışken, kendi ülkesinde aldığı eğitim zaten bizim eğitim sistemimize çok entegre olabilecek bir eğitim de değil. Dolayısıyla eğitim boşlukları varsa kademe anlamında olabilir şube anlamında olabilir, bu öğrenciyi sadece yaş çağına uygun diye lise eğitimine başlatmamak gerekiyor. Çünkü bunu ben çok fazla yaşadım çocuk 15, 16 yaşında hiç ortaokul görmemiş ilkokulu da belki bir iki sene okumuş çok yetersiz bir çocuğu sadece yaşı gelmiş diye liseye kaydediyor. Yani çocuk ilkokul eğitimini tam almış olması gerekir. Ortaokul eğitimini tam almış olması gerekir. Bunu gerçekten başarılı olduğu için sınıfını geçerek gelmiş olmalı ki bir üst kademede devam edebilsin. Bizde şu anda en büyük problem bu çocuk ilkokul ortaokul eğitimini sağlam bir şekilde almış olmadan ve Türkçeyi çok iyi anlamış olmadan, yani konuşabiliyor ama yeteri kadar değil. Bu düzeyde gelmiş olduğu için akademik başarısızlık kaçınılmaz oluyor.”

db | 153

K6'nın vurguladığı sorunların göçmen olarak ilk gelen öğrencilerde olduğunu, bu şekilde gelenlerin azaldığı ve alt kademelerden itibaren Türkiye'de eğitim gören öğrencilerin okullarına gelmeye başladığını söyleyen K9, bu sorunun en azından Suriyeliler özelinde artık ortadan kalkmaya başladığını söylemektedir. “Suriye'den Türkiye'ye göç biraz azaldı ilk gelenler de yavaş yavaş büyüdükçe bize gelenler en azından artık doğrudan gelmiyor. Suriye'den geldim liseye kayıt olayım olayı biraz azaldı, peyderpey azalıyor. En azından bize gelen ilkokulu Türkiye'de okumuş ya da ortaokulu Türkiye'de okumuş o şekilde geliyor onlarla daha az sıkıntı yaşıyoruz. Çünkü bir ilkokulda bir ortaokulda dille ilgili sorunları aşmış oluyorlar. Türkiye'ye daha uyum sağlamış oluyorlar okul kurallarını biraz daha öğrenmiş oluyor özellikle ilkokul ve ortaokulu Türkiye'de okumuş öğrencilerle daha rahat iletişim kuruyoruz. Onlar daha kolay okula uyum sağlıyor, öğretmenler de aynı şeyi söylüyorlar. Örneğin bu sene 5. sınıflar bir tek sınıf açtık nereden baksanız

yarısı Suriyeli diyebiliriz ama çok güzel olduğunu söylüyorlar, öğrenciler kuralları da biliyorlar. Akademik başarılarının önceki sene-ki öğrencilere göre daha iyi olduğunu söylüyorlar. Çünkü bunlar kayıtlarını alırken kontrol ettik hepsi Türkiye'deki ilkokullardan mezun. İlkokullarda uyum sınıfları var biliyorsunuz uyum sınıflarından geçmiş hani bunun da artısı olmuş benim anladığım.”

2.2.5. Göçmen Öğrencilerin Sınıflara Dağıtımı

Göçmen öğrenci sayısının çok olduğu okullarda, bu öğrencilerin sınıflara dağıtımı konusunda da bazı sorunlar yaşandığı anlaşılmaktadır. Bu konuda katılımcılardan farklı deneyimlerinden bahsetmektedir. K9, bu konuda şunları söylemektedir: “Sınıflara eşit dağıtmaya çalışıyoruz. Çünkü yığılma olmasın, hem kendileri daha kolay Türkçeyi öğrenebilsinler. Çünkü bir arada kalabalık olarak kalırlarsa Türkçeyi öğrenme konusunda çok azimli olamıyorlar. Bir şekilde anlaştıkları kişiler oluyor yanlarında. Onun için hem yığılma olmaması açısından hem de kendilerinin Türkçeyi daha kolay öğrenbilmesi için genelde eşit dağıtıyoruz. Bakıyorum yabancı uyruklu sayılarına hangi sınıfta daha az varsa o sınıfa veriyoruz. K3 ise kendi deneyimini şu şekilde aktarmaktadır: “20 kişilik sınıfa 5 tane Suriyeli, 5 tane Iraklı olacak şekilde yerleştirdim. Yoğunlaşmalar çünkü zor görmedikçe dil öğrenemezler, diğer sınıflara serpelim dedim, iyi de oldu. Türkçeyi zorlansalar bile öğrendiler iyi de oldu.” K11 ise farklı bir boyuta dikkat çekerek mülteci öğrencinin yalnız kalmamasına da dikkat ettiğini belirtmektedir. “Bir de dediğim gibi yerleştirirken sınıfta iletişim kurabileceği çocukların olmasına dikkat ediyorum. Tek başına bir çocuğu bir sınıfa yerleştirmiyorum. Yani bunu bize önerdiler ama bu gerçekten çocuğun bir anda kendini yalnız hissetmesine neden oluyor. Olabildiğince iki veya daha fazla çocuğu aynı sınıfa yerleştirmeye gayret ediyorum. Yani sadece birbirleriyle konuşmuyorlar sınıf içerisinde, öyle bir şey demişlerdi bize dil gelişimi için bu çocukları aynı sınıfa yerleştirmeyin ama bazıları o kadar korkak geliyorlar ki onları tutup da zaten yanında destek gördüğü kişiden ayırdığımız zaman daha büyük bir problem yaşıyorsunuz.”

2.2.6. Göçmen Öğrencilerin Velileri

Eğitim öğretim süreçlerinin önemli bir paydaşı olan velilere ilişkin olarak katılımcıların çeşitli deneyimleri bulunmaktadır. Bu deneyimlerden en yaygın olanı ise dil problemidir. Katılımcı okul

müdürleri, yetişkin olarak yeni bir ülkeye göç eden, özellikle de toplumsal hayata katılımı sınırlı olan velilerin Türkçe konuşma becerilerinin sağlıklı bir iletişim kurmaya imkân verecek düzeyde olmadığını belirtmektedirler. Bu konuda K6, dil probleminin velilerle iletişimi güçleştirdiğini zaman zaman öğrencinin kendileri için tercümanlık yapmak durumunda kaldığını belirtmektedir. “Veli ile iletişimde sıkıntı yaşayabiliyoruz. Bir konuyu konuşurken bir cümle de karşınızdaki insana anlatacağımızı ya da karşınızdakinin size bir cümlede anlatabileceğini bir dakikada halledebilecekken, veli görüşmesinde birbirimizi anladığımız cümleler çok sınırlı oluyor. Hem daha fazla zaman harcamak gerekiyor bazen bizi ne kadar anladığından soru işareti ile çıkabiliyoruz görüşmeden. Öğrenci okula geldiğinde bir şekilde Türkçesini geliştirebiliyor ama veli Türkçeyi geliştirme gayretinde olmadığı için çok sağlıklı bir iletişim kurulamayabiliyor. Veli geldiğinde kendi çocuğu bize tercümanlık yapıyor.”

Velilerin okulla iletişimi konusunda da farklılıklar olduğunu söyleyen katılımcılar, deneyimleri çerçevesinde mülteci ailelerin geldikleri ülkelere göre tutumlarında da farklılık olabildiğini bu durumun ekonomik durumla ilişkili olduğunu düşünmektedir. K2, veliler hakkında “Özellikle Suriye, Irak kökenli aileler haricinde (Afrikalılar) eğitim seviyesi yüksek. Çocuklarıyla daha çok ilgileniyorlar. Suriye, Irak kökenli öğrenciler daha çok maişet derdindedir.” ifadelerini kullanırken, K3 ise “Nereli olursa olsun velinin karakteri de farklı, kimi para verelim vs. derken kimi ilgisiz.” ifadelerini kullanmakta ve bu konuyu şu şekilde detaylandırmaktadır: “Suriye'den göçmüş gelmişler. Komşusunun çocuklarının babası ölmüş birkaç çocuğu ailesi ile beraber alıp getiren aileler gördüm. Okula aidat toplanır ya okullarda bunların içerisinde Suriyelilerden Suriye'den gelenlerden istemediğimiz halde geriye kalmıyor. Biz onlara iade etmek istediğimizde hayır hocam diyorlar. Bizim durumumuz iyileşti artık bizim babamız çalışıyor Siteler'de veya başka bir yerde getirip veriyorlar. İnanın onları örnek gösteriyorum bizim burada vermek istemeyen veya aileden alıp başka bir yere harcayan öğrencilere. Dün ateş hattından gelen bombardımandan gelen ailenin çocuğu bile veriyor, siz niye böyle yapıyorsunuz diye o şekilde örnek gösteriyoruz.” Benzer şekilde K5 maddi durumu iyi olan göçmen velilerin okula destek olduğunu belirtmektedir. “Aileler eğitim konusunda destekliyorlar. Hatta okula maddi yardım yapan, maddi durumu olmayan öğrencilere destek olan mülteci velilerimiz olu-

yor.” Benzer görüşleri K10 ise şu şekilde ifade etmektedir: “Bizim Türk öğrencilerde olduğu gibi ilgi gösterenler oluyor. Okul aile birliğinde mülteci öğrenci velisi de var. Yani aynı bizim kendi öğrencimiz gibi mesela bu ilgiyi görebiliyoruz geliyor takip ediyor. Aynı bizim öğrencilerimiz nasılsa aile ilgili ise öyle oluyor, mesela bazen abi kardeş de okuyor. Bir bakıyorsunuz abisi takip ediyor çoğunluğu ailede çalışan olduğu için biraz daha.”

2.2.7. Türk Veliler

Göçmen öğrencilerle ilişkili olarak bir diğer husus da Türk velilerin bazı davranışlarıdır. Bu husus doğrudan göçmen öğrencilerin eğitimi ile ilgili olmasa da onların eğitim sistemine entegrasyonu ile ortaya çıkan yeni bir sorun alanına işaret etmektedir. Bu sorun alanı ise özellikle göçmen öğrenci sayısının okullarda baskın hale gelmesidir. Bu nedenle Türk veliler bazı kaygılar yaşamakta ve buna ilişkin çözümler geliştirmeye çalışmaktadır. Bu çözüm girişimleri çocuğunu farklı bir okula almaya kadar gidebilmektedir. Katılımcılar bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır: Örneğin K8, “Bölgede lise olarak İmam Hatip Lisesi burası var. Bir de İmam Hatip Lisesinde Kur’an-ı Kerim, Arapça dersi olduğu için daha çok tercih ediliyor mülteciler tarafından. O nedenle büyük bir talep var bizim okulumuza. Yani önünü açsak öğrencilerimizin yüzde yetmiş, yüzde sekseni Suriyelilerden oluşabilir. Ama biz dengeyi sağlıyoruz. Türk öğrenciler de Türk aileler özellikle bu konudan rahatsızlar.”

Örneğin K6, “Entegre olmaları gerekir diye düşünüyorum ama bu entegreyi yaparken de belirli bir okula yoğunluk oluşturmamaları gerekiyor. Yani Altındağ bölgesindeki her okulda olabilmeli sayısal anlamda baktığımızda benim okulumda bazen 20 kişilik bir sınıfta 15 kişinin yabancı olmasını doğru bulmuyorum. Yani bu sefer Türk öğrenci sayısal anlamda azınlıkta kalıyor. Bunun handikabını Türk öğrencinin velisinin nakil alarak ayrılması şeklinde yaşıyorum. Neden benim sınıfımda Türk az da yabancı çok diyen veli de olabiliyor gerçekten zorlukları var. O yüzden belirli okullarda yığılma olmamalı sayısal anlamda birçok okulda yer almaları gerekiyor.”

K1 ise Türk velilerin tepkilerinin mülteci öğrencinin geldiği ülkeye göre değişebildiğini söylemektedir. “Ancak tepki ülkelere göre değişiyor. Afganlara, Iraklılara karşı biraz daha rahat bakıyorlar. Suriye’den gelenlere karşı şefkati yok Mısır’dan Cezayir’den Libya’dan gelene var.” Velilerin tepkilerinde bu farklılaşmanın özellikle

Suriyeli mülteci sayısının fazla olması dolayısıyla karşılaşmanın daha fazla olması ve Suriyelilerin gündemde daha çok yer kaplamasından kaynaklandığı düşünülmektedir.

Sonuç

Çalışmanın bulgularında göçmen öğrencilerin eğitimlerinin İmam Hatip Lisesi özelindeki boyutlarının anlaşılmasına odaklanılmış ve temel olarak literatüre bu yönde katkı sağlanması hedeflenmiştir. Örneğin, literatürdeki çalışmalarda dil (lisan) konusu, göçmen öğrencilerin Türkçe düzeylerinin yetersiz olduğu şeklinde ele alınırken, bu çalışmada göçmen öğrencilerin Arapça, Kur'an-ı Kerim, Tefsir, Hadis vb. İmam Hatip Lisesine özgü bazı derslerde dil problemi yaşamadıkları tespitine de yer verilmiştir.

Çalışmanın sonucunda ilk olarak, göçmen öğrencilerin İmam Hatip Liselerini tercih etmelerinde okul türüne özgü yönlerin etkili olduğu tespit edilmiştir. Bu yönler Arapça, Kur'an-ı Kerim vb. derslerin olması, dini ve kültürel yakınlık, diğer göçmenlerle beraber olma isteğidir. Bu bulgular; göçmen öğrencilerin müslüman ülkelerden gelmeleri, ana dillerinin Arapça olması, sosyal hayatlarında dinin yeri ve göçmen olmalarından kaynaklı olarak kendileri ile aynı durumda olan insanlarla bir arada olma isteği gibi sebeplerin göçmenlerin İmam Hatip Lisesini tercih etmelerinde etken olduğunu göstermektedir. Bu noktada sadece diğer göçmenlerle beraber olma isteği boyutunun doğrudan İmam Hatip Lisesine özgü bir yöne dayanmadığı söylenebilir de dolaylı olarak bu boyut da İmam Hatip Lisesi ile ilişkilidir. Şöyle ki kendine özgü yönlerinden dolayı çok sayıda göçmen öğrencinin İmam Hatip Lisesini tercih etmesi, ilk etapta İmam Hatip Lisesini tercih etme kararı olmayan göçmen öğrencilerin de bu okulları tercih etmesine katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Bu konuda Ankara'da gerçekleştirilen bir araştırmada²² okul müdürleri göçmen öğrencilerin sayısının çok olmasının, yeni göçmenlerin de tercihlerinin bu okullara yönelmesine yol açtığını belirtmişlerdir. Tosun²³ vd. tarafından yapılan çalışmada ise İmam Hatip Liselerinde Arapçanın kullanılmasının öğrencilerin, okula

²² Ali Awsat Younus Khalid, *Okul Müdürlerine Göre Mülteci Öğrencilerin Eğitimi: Sorunlar ve Çözümler*, 73.

²³ Tosun vd., "Mülteci Öğrencilerin Eğitim Sorunları, Eğitim ve Din Eğitiminden Beklentileri: Eskişehir Örneği," 116.

uyumuna olumlu katkı sağladığı tespit edilmiştir. Demir²⁴ de bu konuda benzer sonuçlara ulaşmıştır. Suriyeli göçmenlerin İmam Hatip Okullarını tercih nedenlerine odaklanan bir çalışmada²⁵ ise dil faktörü, din öğretimi ve karma eğitim, ahlak eğitimi, tesettür, idareci ve öğretici personelden memnuniyet gibi faktörlerin göçmenlerin İmam Hatip Lisesini tercih etmelerindeki nedenler olduğu tespit edilmiştir. İlgili literatür ve araştırma bulguları çerçevesinde göçmenlerin İmam Hatip Lisesini tercih etmelerinde dini, kültürel, sosyolojik uyum veya yakınlığın etkili olduğu söylenebilir. Diğer taraftan göçmenler ülkeye uyumları arttıkça İmam Hatip Lisesi dışındaki okullara da yönelmeye başlamışlardır. Çünkü göçmenlere dair süreçlerin dinamikliğinin göstergesi olan bu durum, göçmenlerin tercihlerindeki değişime de işaret etmektedir.

Çalışma sonucunda eğitim-öğretim süreçlerine ilişkin olarak, katılımcı okul müdürlerinin göçmen öğrencilere ilişkin tespitlerini ise şu şekilde tasnif etmek mümkündür; dil problemi: Türkçe düzeylerinin yetersizliği, devamsızlık veya okul terki, kültürel farklılıklar: iletişim sorunları, önceki aşamalarda öğrenme eksiklikleri, göçmen öğrencilerin sınıflara dağıtımı. Literatürde, göçmen öğrencilerin eğitim süreçlerine ilişkin farklı tespitler olmakla birlikte, bu tespitlerin okul müdürlerinin görüşlerine göre ve mümkün olduğu kadar İmam Hatip Lisesi yönüyle olduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır. Bu çerçevede ilk olarak tespit edilen Türkçe yetersizliği literatürdeki çalışmalarda da öne çıkan bir problem alanıdır. Araştırmanın çalışma grubu ile uyumlu olarak okul müdürleri perspektifinden yapılan çalışmalar incelendiğinde, Çakmak²⁶ Suriyeli öğrencilerin Türkçe düzeylerindeki yetersizliğinin derslerde başarılı olmalarını engellediğini, Karadağ²⁷ vd. ve Khalid²⁸ de benzer şekilde göçmen öğrencilerin dil yetersizliklerinin akademik başarılarını olumsuz etkilediğini tespit etmiştir. Farklı bir ülkeden gelen ve

²⁴ Demir, "İmam Hatip Lisesinde Öğrenim Gören Suriyeli Öğrencilerin Eğitim Sorunları: Kilis Örneği", Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 16/44, 2019, 280-306.

²⁵ Öz, "Suriyeli Göçmen Ailelerin Çocukları İçin Çoğunlukla İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatip Ortaokullarını Tercih Etme Sebepleri" 581-582.

²⁶ Özgür Çakmak, *Okul Yöneticilerinin Gözüyle Suriyeli Öğrencilerin Eğitiminde Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (Gaziantep Üniversitesi, 2018), 81.

²⁷ Karadağ vd., "Suriyeli Öğrencilerin Eğitim Sitemine Entegrasyonunda Okul Yöneticilerinin Karşılaştığı Sorunlar," 21.

²⁸ Ali Awsat Younus Khalid, *Okul Müdürlerine Göre Mülteci Öğrencilerin Eğitimi: Sorunlar ve Çözümler*, 71.

anadilleri Türkçe olmayan göçmenlerin dil konusunda problem yaşamaları olağan bir süreçtir. Ayrıca, bu sorunun çözümü için farklı çalışmalar da yapıldığı bilinmektedir. Ancak bu araştırma sonucunda literatüre katkı sağlayabilecek özgün bir bulgu olarak şunu eklemek yerinde olacaktır. Katılımcı okul müdürleri, göçmenlerin Türkiye’de kalma sürelerinin artması ve yeni göçlerin azalması ile birlikte bu sorunun ortadan kalkmaya başladığını belirtmişlerdir.

Literatürde okul müdürleri perspektifinden yapılan çalışmalarda tespit edilen sorun alanları incelendiğinde, dil probleminin yanı sıra, okul-aile işbirliği konusunda yaşanan sorunlar, eğitim düzeyi, yaş uyumsuzluğu, ekonomik sıkıntılar, okula devam sorunları, temel ihtiyaçların karşılanamaması, öğrencilerin bir kısmının parçalanmış ailelerden gelmesi, bazı öğrenciler için mahremiyet eğitiminin aileler tarafından verilmemiş olması,²⁹ bir başka çalışmada ise eğitim sürecindeki sorunlar, ekonomik sorunlar, aileler ile iletişim sorunları kültürel sorunlar olarak ifade edilmektedir.³⁰ Bir başka çalışmada ise okul müdürleri, dil ve iletişim problemleri, Suriyeli öğrenci sayıları, kayıt alanı, veliler arası (Türk-Suriyeli) uyum, Suriyeli öğrencilerin okul kültürüne uyumları, disiplin ve davranış konularında sorun yaşadıklarını belirtmiştir.³¹ Bu çerçevede literatürdeki sorun alanlarının İmam Hatip Liselerinde de okul müdürleri tarafından sorun olarak deneyimlendiği anlaşılmaktadır. Okul müdürlerinin perspektifinin okul-öğrenci/veli arasındaki ilişkiye odaklandığı düşünülürse, yeni bir ülkeye göç etmiş olan kişilerin, dini, kültürel, sosyolojik vb. birçok açıdan önemli bir birikim ile gelmeleri tüm bunların üzerine yeni gelinen ülkede bir hayat kurmanın başta ekonomik olmak üzere çeşitli güçlükleri birçok sorun alanını ortaya çıkardığını söylemek mümkündür. Bu sorunlarının çözümünün de eğitim alanının sınırlarının ötesinde olduğu anlaşılmaktadır.

Çalışma bulgularında dikkat çekici son nokta ise velilere ilişkin tespitlerdir. Bu noktada göçmen öğrencilerin velileri ile ilgili olarak katılımcı okul müdürleri, velilerin tek tip olmadığını, ekonomik sorunlar veya içinde bulunulan başka zorluklar aynı bile olsa velile-

²⁹ Ali Awsat Younus Khalid, *Okul Müdürlerine Göre Mülteci Öğrencilerin Eğitimi: Sorunlar ve Çözümler*, 71.

³⁰ Aydın, *Okul Müdürlerinin Gözünden Mültecilerin Eğitim Sorunları: Gaziantep İli Örneği*, 43.

³¹ Çakmak, *Okul Yöneticilerinin Gözüyle Suriyeli Öğrencilerin Eğitiminde Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, III.

rin farklı davranışlar sergileyebildiklerini belirtmişlerdir. Ayrıca, geldikleri ülkeye göre tutumlarının da eğitim durumları ve eğitime yükledikleri anlamların da farklılaşabildiğini belirtmektedirler. Türk öğrencilerin velilerinin ise özellikle göçmen öğrencilerin sayılarının sınıflarda ve okulda baskın hale gelmesi gibi çocuklarının eğitimlerini olumsuz etkileyeceğini düşündükleri hususlarda itirazlar geliştirdikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca, göçmenlere yönelik tepkilerini tek tip olarak değil, göçmenlerin geldikleri ülkelere göre farklı şekillerde geliştirebilmektedirler. Katılımcı görüşlerine göre, bu durumun özellikle Suriyeli göçmenlere yönelik negatif olduğu anlaşılmaktadır. Bunun nedeni olarak ise güncel politik gelişmeler ve siyasi tartışmalar olduğunu söylemek mümkündür.

Çalışmanın sonucunda özellikle, göçmenlere ilişkin durumların sabit olmadığı, dinamik ve değişken bir süreç olduğu, aynı konuları içerse bile belirli aralıklarla çalışmaların yenilenmesinin faydalı olacağı düşünülmektedir. Örneğin dil problemi artık bir sorun olmaktan çıkmaya başlamıştır. Benzer şekilde alt kademe eğitimlerini Türkiye’de tamamlayan göçmen öğrenciler, lise düzeyine gelmeye başlamıştır. Uyum düzeyi artmaya başlayan göçmenler, kendilerine yakın gördükleri İmam Hatip Lisesi dışındaki okullara da yönelmeye başlamıştır. Bu gibi değişimlerin de dikkate alındığı yeni çalışmaların yapılması literatür, yeni sorun alanlarının tespiti ve sorunların çözümü için faydalı olacaktır.

Farklı ülkelerden gelen göçmenlerin tek bir tip olarak görülmemesi, mümkünse farklı çalışmalarda ele alınarak eğitim süreçlerinin değerlendirilmesinin faydalı olacağı düşünülmektedir. Benzer şekilde, genel olarak kültürel farklılık vb. olarak ifade edilen sorun alanlarının somut olarak tespit edilmesi ve bu çerçevede incelenmesinin faydalı olacağı düşünülmektedir. Bu somut tespitlerin öğretmen ve idarecilere yönelik hizmet içi eğitimlere, idareciler ve Milli Eğitim Bakanlığı açısından ise strateji geliştirme ve sorunları çözme konusunda katkı sağlaması beklenmektedir. Ezcümle bundan sonraki çalışmaların daha spesifik bir odak çerçevesinde yapılarak, literatürdeki genel sorunları tespit etmiş çalışmaların daha da derinleştirilmesine ve varsa sorun alanlarındaki değişimlerin de tespitine katkı sağlamasının faydalı olacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Ali Awsat Younus Khalid, Osamah. “Okul Müdürlerine Göre Mülteci Öğrencilerin Eğitimi: Sorunlar ve Çözümler”. Karabük Üniversitesi, 2023.
- Altıntaş, Muhammed Esat. “DKAB Öğretmenlerine Göre Suriyeli Çocukların Devlet Okullarında Karşılaştıkları Sorunlar (Nitel Bir Araştırma)”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2018), 469–499. <https://doi.org/10.33420/marife.460366>
- Aydın, Tuğçe. “Okul Müdürlerinin Gözünden Mültecilerin Eğitim Sorunları: Gaziantep İli Örneği”. Başkent Üniversitesi, 2019.
- Aytekin, Münevver Deren. “İmam-Hatip Liselerinde Okuyan Suriyeli Öğrencilerin Yaşadıkları Uyum ve Dil Sorunları”. Bursa Uludağ Üniversitesi, 2019.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: PEGEM Akademi, 2020.
- Çakmak, Özgür. “Okul Yöneticilerinin Gözüyle Suriyeli Öğrencilerin Eğitiminde Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerileri.” Gaziantep Üniversitesi, 2018.
- Creswell, John. W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2nd Ed., 2015.
- Demir, Rıdvan. “Göç ve Göçmenler İle İlgili Türkiye’de Yapılan Din Eğitimi Çalışmaları.” *Çeşitli Açılardan Göç ve Eğitim*. ed. Rıdvan Demir. Ankara: İKSAD, 2020.
- Demir, Rıdvan. “İmam Hatip Lisesinde Öğrenim Gören Suriyeli Öğrencilerin Eğitim Sorunları: Kilis Örneği, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 16/44, 2019, s. 280-306.” *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/44 (2019), 280–306.
- Demir, Rıdvan - Okşar, Yusuf. “Suriyeli Öğrencilerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Sorunlar: Kilis İli Örneği.” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2018), 285–312.
- Doğan, Süleyman. “Yurt Dışı Yaşantısı Geçiren ve Geçirmeyen Lise Öğrencilerinin Problemleri.” Hacettepe Üniversitesi, 1988.
- Göç ve Acil Durumlarda Eğitim Daire Başkanlığı. “2021-2022 Eğitim-Öğretim Yılı Verileri.” 2023. https://hboqm.meb.gov.tr/meb_ays_dosyalar/2022_01/26165737_goc2022sunu.pdf
- Güngör, Ali. “Din Eğitimi ve Mülteci Öğrenciler.” *Panik Yok! Ben Mülteciyim Hikâyeleriyle Mülteci Öğrencilere Yönelik Etkinlik Örnekleri*. ed. Mehmet Akif Karaman vd. 293–315. Ankara: Vizetek Yayınları, 2020.
- Kalkan Açıkgoz, Öznur - Yemenici, Ahmet. “Türkiye’de Bulunan Geçici Koruma Statüsündeki Suriyelilerin Türkiye’deki Din Eğitimi Deneyimlerinin Değerlendirilmesi.” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/4 (2022), 2242–2266. <https://doi.org/10.15869/itobiad.1138106>
- Karadağ, Engin vd. “Suriyeli Öğrencilerin Eğitim Sitemine Entegrasyonunda Okul Yöneticilerinin Karşılaştığı Sorunlar.” *Mediterranean Journal of Educational Research* 14/31 (2020), 21–39. <https://doi.org/10.29329/mjer.2020.234.2>
- Kızılabdullah, Yıldız - Yürük, Tuğrul. “The Contribution of the Religious Culture and Ethics Course on the Integration of Children of Syrians in Adana, Turkey.” *Religious Education* 113/3 (2018), 289–301. <https://doi.org/10.1080/00344087.2018.1456067>
- Levent, Faruk - Çayak, Semih. “Türkiye’deki Suriyeli Öğrencilerin Eğitimine Yönelik Okul Yöneticilerinin Görüşleri.” *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/27 (2017), 21–46.

- Öz, Nedim. "Suriyeli Göçmen Ailelerin Çocukları İçin Çoğunlukla İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatip Ortaokullarını Tercih Etme Sebepleri." *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 563–585.
- Perruchoud, Richard (ed.). *Göç Terimleri Sözlüğü*. Cenevre: Uluslararası Göç Örgütü, 2nd Ed., 2009.
https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml31_turkish_2ndedition.pdf
- Temel Eğitim Genel Müdürlüğü. "Yabancılara Yönelik Eğitim-Öğretim Hizmetleri." 2023.
<https://mevzuat.meb.gov.tr/dosyalar/1715.pdf>
- Tosun, Aybiçe vd. "Mülteci Öğrencilerin Eğitim Sorunları, Eğitim ve Din Eğitiminden Beklentileri: Eskişehir Örneği." *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (2018), 107–133.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 6th Ed., 2006.
- "Türk Eğitim Sisteminde Çocuklar İçin Kapsayıcı Eğitimin Desteklenmesi Projesi." 2023.
<https://piktes.gov.tr/cms/>



MAVERA DERGİSİNDE DİN VE TOPLUM

Yusuf Emre BALTACI*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Aralık 2023, **Kabul Tarihi:** 29 Şubat 2024, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2024, **Atıf:** Baltacı, Yusuf Emre. "Mavera Dergisinde Din ve Toplum". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024): 163-185.

DOI: 10.33415/daad.1398705

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 01 December 2023, **Accepted:** 29 February 2024, **Published:** 31 March 2024, **Cite as:** Baltacı, Yusuf Emre. "Religion and Society in Mavera Magazine". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/1 (March 2024): 163-185.

DOI: 10.33415/daad.1398705



Öz

Edebiyat dergileri toplumsal hayatın içinden gelen oluşumlar olduğundan yayımlandığı yılların fotoğrafını çekmektedir. Mavera dergisi yayın hayatını sürdürdüğü 16 sene boyunca toplumun gündemini kendi gündemi haline getirmiş ve topluma ayna olmuştur. Dergi kendisini, "muhafazakar fikir ve edebiyat dergisi" olarak tanımladığından, hem dini öğeleri içerisinde ihtiva etmiş hem de bu perspektifte toplumsal değişimi ele almıştır. Bu çalışmanın amacı ise derginin, dini hangi yaklaşımdan değerlendirdiğini, nasıl ele aldığını, toplumsal değişimin halihazırda nasıl olduğunu ve nasıl olması gerektiğini ortaya koymak olmuştur. Derginin tüm sayıları taranarak elde edilen dini veriler, ibadet esasları, inanç esasları altında toplanmıştır. Bakış açılarının tespit edildiği veriler, tasavvuf, ümmetçilik, dini edebiyat ve zihniyet başlıkları altında toplanmıştır. Son olarak topluma dair görüşleri ise sosyal değişim ve modernleşme başlıkları altında toplanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Din Olgusu, Modernleşme, Sosyal Değişim.

* Kastamonu Üniversitesi, yusufemrebaltaci@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0009-0009-7787-3575> / Kastamonu University, yusufemrebaltaci@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0009-0009-7787-3575>.

Religion and Society in Mavera Magazine

Extended Abstract

Literature captures the essence of social life, reflecting the developments that emerge from within. Over its 16 years of existence, Mavera magazine has been embedded in society, serving as a mirror to the community. Describing itself as a "conservative thought and literature magazine," the publication has embraced religious elements while addressing societal change from this perspective.

The study employed a qualitative research method and discourse analysis technique. The objective was to reveal how the magazine evaluates religion, how it addresses it, and its approaches to societal change during its 16 years of existence. Religious data, worship principles (prayer, fasting, almsgiving, and pilgrimage), and belief foundations (faith in God, prophets, books, angels, the afterlife, belief in destiny) were gathered by scanning all magazine issues. Data indicating perspectives were categorized under Sufism, ummah-centric views, religious literature, and mentality. Finally, their views on society were compiled under social change and modernization headings.

Approaching worship principles from a functional perspective, Mavera magazine evaluated them not methodologically but rather in terms of human benefit. The critical factor behind this is the magazine's self-description as a "Conservative thought and literature magazine" rather than a "Religious magazine." The magazine addressed prayer and fasting more extensively than pilgrimage and almsgiving, likely due to the variability of economic and political conditions during the period. This is because almsgiving and pilgrimage are worship practices based on economic and political relations. Similarly, Mavera, like worship principles, approached belief foundations functionally, stating that faith in God liberates humans. Addressing faith in prophets through stories, the magazine aimed to teach. The magazine emphasized that faith in God alone is not sufficient and that orders from God cannot be understood without belief in prophets. In addressing faith in books, the magazine did not delve as deeply as in faith in God and prophets, mentioning the Quran only a few times. However, discussing the Quran closed the door to historicism, emphasizing that it speaks not only to the era in which it was revealed but is universal and addresses all humanity. In discussing belief in the afterlife and angels, Mavera, focusing on death, wrote poems centered on Azrael. Alongside the Islamic literary figures' desire to address the theme of death, they aimed to attract the reader's attention by juxtaposing the world's undeniable reality of death with abstract concepts such as the afterlife and angels.

When the obtained data is interpreted, it is evident that Mavera magazine approaches religion from a functional perspective. Like Durkheim's approach, the magazine's religious positioning revolves around being a unifying factor for society. The magazine has created content supporting this practical approach and has selected works sent to them and those they have written accordingly. This selection can be categorized under four main headings: ummah-centric views, Sufism, religious literature, and mentality. Ummah-centric views are the cornerstone of the magazine, with all other concepts being related to ummah-centric views. The magazine does not accept any other ideas or thoughts alongside ummah-centric views. According to the magazine, ummah-centric views cannot be associated with any movement; they rejected nationalism and communism,

which were popular movements of the time. They argued that only ummah-centric views were possible and that it would build solidarity.

The magazine approached society with an organizational perspective. Therefore, according to Maveria magazine, society is alive and constantly changing. While initially hesitant about evaluating social change and modernization, the magazine later supported these ideas, arguing that they should occur without Westernization. They claimed that social change within the Islamic framework would be beneficial, asserting that changes based on these values would benefit the country and society. The magazine stated that Westernization led to corruption in the country and that these steps had Christian characteristics. Here, the magazine's ummah-centric attitude reappeared. Similarly, supporting modernization from an Islamic perspective, Maveria magazine opposed Westernization. According to them, Westernization would not increase societal prosperity but would grow with Islamic civilization. The magazine considered the reform movements for Westernization as "top-down" and "disconnected from the people." They argued that these changes did not have a counterpart in the public and that the public could not digest them.

When evaluating societal events, the magazine correctly understood political tensions and made the right publications at the right time. For example, a month before the political content articles were cut off just before the coup d'état on September 12, 1980, and when the coup's impact decreased (5 months later), political content articles were written again. Similarly, the first issue related to the coup in 1990 praised the coup.

Keywords: Sociology of Religion, Phenomenon of Religion, Modernization, Social Change.

Giriş

Edebiyat dergileri, ülke gündemini takip etmelerinden dolayı birçok konuda yayımlandığı döneme ışık tutmaktadır. Maveria dergisi de uzun kabul edilebilecek 16 senelik yayın hayatı (1974-1990) boyunca ülke gündemini takip etmiş ve değişimin hızlı yaşandığı bu dönemi, değişen toplumu ve değişimin şeklini sıklıkla gündeme almıştır. Kendilerini "Muhafazakar Fikir ve Edebiyat Dergisi" olarak tanımlayan Maveria dergisi, dini ve dinî öğeleri de ihtiva etmiştir. Derginin, kendini "dinî dergi" olarak tanımlamaması dikkat çekicidir fakat doğaldır. Bunun doğal olmasının belirgin bir sebebi vardır. Bu sebep, derginin "tebliğ/irşad" gayesi güdülerek içeriğinin oluşturulmamasıdır. Dini dergi, fikir yazılarının çoğunda ana temanın din ve dinî şeyler olan dergidir (İhtiyar, 2018). Fakat Maveria dergisi, dinî içerikli nesir ve şiirlerini edebiyat kaygısı güderek yazmıştır. Yani burada amaç edebiyattır, din değildir.

Dergi uzun yıllar boyunca yayın hayatını sürdürmüş, süreç içerisinde hem iç yapısında hem de yönetim kadrosunda değişiklikler

yaşanmıştır. Fakat yaşanan bu değişiklikler, derginin muhtevasını ve olaylara/durumlara bakış açılarını değiştirmemiştir. Bunun temel sebebi, derginin yönetim kurulunun genç yaşlardan itibaren beraber büyürken aynı kaynaklardan beslenmiş olmalarıdır. Bu kaynaklar “Üstat” dedikleri Necip Fazıl Kısakürek, “Ağabey” dedikleri Nuri Pakdil ve Sezai Karakoç’tur. Dergi yöneticilerinin fikirde ve uygulamada sağladıkları birlik, onların hem okuyucu kitlesini toplamasında etkili olmuş hem de derginin yayın ömrünün uzun olmasına vesile olmuştur.

Mavera dergisi her sayısı içinde ihtiva ettiği şiirleri, denemeleri, hikayeleri, incelemeleri ve birtakım haberleri sürekli devam ettirmiştir. Birtakım haberlerden kasıt, derginin “Yorumlu Haberler” bölümüdür. Burada dergi politikasına uygun, yayın kurulunca “okuyucunun okumasında faydalı gördüğü”, İslam coğrafyasından çeşitli haberler vardır (Yayın Kurulu, 1981). Derginin beşinci yılının ardından Cahit Zarifoğlu’nun “Okuyucularla” köşesi eklenmiştir. Burada Zarifoğlu, genç yazar ve şairlerin eserlerini değerlendirmiş, bu değerlendirme esnasında onlara tavsiyeler vermiştir. Derginin yayın kurulunu Rasim Özdenören, Cahit Zarifoğlu, Adil Erdem Bayazit, Ersin Gürdoğan, Alaeddin Özdenören, Osman Sarı, A. Ekmel Akkor, İsmail Kılıçoğlu, Akif İnan ve Ahmet Yürekli oluşturmaktadır.

166 | db

Araştırmanın temel problemi edebiyat dergiciliğinde döneminin popüler dergilerinden biri olan Mavera dergisinin, dini ve dinî öğeleri hangi yaklaşımlarla değerlendirdiğidir. Din ve dinî öğelerle beraber aynı zamanda Türkiye’nin sosyal değişiminin hızlandığı bir süreç olan 1970’ler, 1980’ler ve 1990 yılında yayın hayatını sürdürdüğünden, bu yıllarda yaşanan sosyal değişimi nasıl ele aldığı da önem arz etmektedir. Araştırmanın amacı, edebiyat dergiciliğinde kendini “Muhafazakar fikir ve edebiyat dergisi” olarak tanımlayan Mavera dergisinin sosyal değişimi ve dini nasıl ele aldığını ortaya koymak ve dönemin şartlarını edebiyat dergiciliği cephesinden nasıl işlendiğini ortaya çıkarmaktır. İlgili literatür tarandığında Mavera dergisi ile ilgili YÖK Ulusal Tez Merkezi’ndeki çalışmalar toplam beş adettir. Bu çalışmalardan dört tanesi yüksek lisans tezi, bir tanesi ise doktora tezidir. Yüksek lisans tezlerinden biri Türk İslam Edebiyatı bilim dalına aittir. Diğer üç tez ise Türk Dili ve Edebiyatı Bilim dalında yapılmıştır. Mezkur bu dört çalışmadan üçü (Erdem, 2020), (Zeybek, 2008), (Bilgili, 2018) Mavera dergisini dini edebiyat bağlamında değerlendirmiş olup, diğer çalışma ise (Saygılı, 2019) fi-

rist niteliğinde bir çalışma ortaya koymuştur. Doktora tezi ise Türk Dili ve Edebiyatı bilim dalında yapılmış olup, Maveria topluluğu çerçevesinde (Sürgit, 2014) dergiyi incelemiştir. Din sosyolojisi bilim dalında derginin ele alınmamış olması -makalenin üretildiği tez hariç (Baltacı, 2023)- bu çalışmayı alanda ilk yapmaktadır.

1. Yöntem

Bilindiği üzere sosyal bilimlerde iki çeşit araştırma yöntemi vardır. Bunlar nitel yaklaşımlar ve nicel yaklaşımlardır. Bu araştırmada nitel araştırma yöntemi kullanılmış olup, teknik olarak ise söylem analizi kullanılmıştır. Söylem analizi, “söylem üzerine düşünmek (teorik ve meta-teorik ögeler) ve söylemi dataleştirme yolu” (Çelik - Ekşi, 2013, 104) olarak tanımlanmaktadır. Söylem analizi, özellikle sosyal psikoloji alanındaki gelişmelerle birlikte öne çıkan bir yöntem olmakla beraber odak noktası anlam çeşitliliğidir. En sade ifade ile söylem analizi, kullanılan dilin incelenmesidir. İnceleme esnasında asıl maksat sözcük ya da sözcük grubunun altında yatan mana ve anlamı ortaya çıkarmak ve semantik sınırların ilerisini hedeflemektir. Çalışma yapılırken Maveria dergisinin tüm sayıları <https://katalog.idp.org.tr/dergiler>¹ sitesinden cilt 1-sayı 1’den başlanarak, hiçbir sayı atlanmadan 164 sayının 162’si taranmıştır. Taranamayan son iki sayı ise mezkur web sitesinde bulunmamaktadır. İstanbul merkezli yapılan sahaf/kitapçı taramasında da bu iki sayıya ulaşılammıştır. Tarama esnasında elde edilen bulgular konularına göre tasniflenmiş ve bir bütün haline getirilerek değerlendirilmiştir.

2. Bulgular

Yayımlanan her derginin, seçtiği eserlerde merkeze aldıkları bakış açıları, yaklaşımları vardır. Bu yaklaşımlar dergi içeriğinin oluşturulmasında, dergi etrafında bir şair/yazar topluluğu oluşturmasında ve okuyucu kitlesini aynı bakış açısına sahip insanlardan seçme konusunda etkilidir. Maveria Dergisinin tüm sayıları incelendiğinde, derginin her yerinde hakim olan, tüm eserlerde görülen ve yayın kurulunun dolayısıyla derginin bakış açısını yansıtan dört temel yaklaşımı vardır. Bunlar; ümmetçilik, tasavvuf, İslami edebiyat ve zihniyettir (Baltacı, 2023).

¹ İdp (İslamcı Dergiler Projesi), İLEM (İlmi Etüdler Derneği) tarafından 2013’ten itibaren geliştirilmiş bir kuruluştur. Muhtevasında 1908-2010 yılı arasında yayımlanmış tüm “İslamcı” dergiler bulunmaktadır.

2.1. Ümmetçilik

Ümmet, köken itibariyle Arapça olup, “kendilerine peygamber gönderilmiş topluluk” (Bulut, 2012, 42/308) anlamına gelmektedir. Yani genel itibariyle ümmet; aynı dine, aynı peygambere ve aynı kitaba inanan insanlar topluluğu olarak tanımlanabilir. Ümmetçilik ise mezkur bu değerler üzerinde mutabık olan herkesi herhangi bir ayırım gözetmeksizin kuşatmaktır. Maveria dergisi ümmetçiliği bir yaklaşım olarak benimsemekle birlikte yukarıda verilen tanıma “Medeniyet” kavramını da ekleyerek kullanmayı tercih etmişlerdir. Burada “Medeniyet”ten maksat, İslam medeniyetidir, dolayısıyla medeniyeti oluşturan temel faktör dindir. Buna göre din, medeniyeti; medeniyet ise ümmetçiliği etkileyen faktördür.

Derginin yönetim kurulu üyelerinden biri olan ve sıklıkla dergide denemeler yayınlayan Ersin Gürdoğan’a göre o dönemde toplum üzerinde yapılan birtakım çalışmalar, reform hareketleri batı medeniyetinin bakış açısıyla yapıldığından Türk halkının ve kültürünün özünü yansıtmamaktadır. Batı kaynakları yerine İslam’ın kaynaklarının kullanılmasını savunan Gürdoğan, ancak ve ancak İslamî disiplinlerle bir toplumu, devleti ilerletmenin mümkün olduğunu savunmuştur. Ona göre İslam medeniyeti menşei çalışmaları durdurulup batı medeniyeti menşei çalışmaları yapıldığından, halk yozlaşmaya başlamıştır. Çözümünün ise İslam medeniyeti unsurlarının yani tefsir, hadis, kelam gibi ilimlerin kullanılarak mümkün olacağını ifade etmiştir (Gürdoğan, 1977, 74). Maveria dergisi, ümmetçiliği öyle benimsemiştir ki ülke sınırlarını “yapay sınırlar” olarak nitelendirmişlerdir. Bu yapay sınırların ümmeti böldüğünü ve “Yeryüzü insana mescit kılındı” düsturuna dayanarak sabit bir yere bağlı olmadıklarını ifade etmişlerdir (Kalkan, 1978, 31).

Ümmetçiliğin bir zorunluluğu olarak bir araya gelmeyi, organize olmayı salık vermişlerdir. Çünkü bir arada olmak güçlü olmak demektir. Ümmetçilik bakış açısında göre “Kafirin karşısında güçlü olmak” vardır. Bu durumu Muhammed Aktürk “Almanya’da İslami Faaliyet Gösteren Kuruluş Liderleri ile Bir Mülakat” adlı röportajında izah etmiştir. Türkiye’den Avrupa’ya yaşanan göçler neticesinde, göç edilen yerlerde birçok grup kurulmuştur. Bunlar arasında “İslam Merkezi”, “Milli Görüş Teşkilatı”, “Avrupa İslamcı Gençlik Teşkilatı” gibi kuruluşlar vardır. Bu kuruluşlar içerisinde Türkler yoğunlukta olmakla beraber Araplar, Afganlar ve İranlılar gibi farklı etnik ve kültürel değerlerden insanlar da sayıca fazladır. Onlar bir

araya gelerek, organizasyon kurarak birbirlerini korumuş ve destek olmuşlardır. Bu durum ümmetçiliğin bir araya getirme fonksiyonuna net bir örnektir (Aktürk, 1980, 23). Dergi, ümmetçiliğe çok önem vermiştir ki Afganistan Özel sayısı bu önemi kanıtlar nitelikte yayımlanmıştır. Hatta derginin bazı üyeleri -Erdem Bayazıt gibi- bizzat Afganistan'a gitmişlerdir. Bu sayı okuyucu kitlesi tarafından beğenilmiş ve bir teveccüh oluşmuştur. Bir sonraki sayıda dergi yönetimi, oluşan bu teveccühe teşekkür ettikten sonra derginin misyonunu ifade etmiştir. Bu misyon, İslam coğrafyasından her türlü olayı halkın gündemine getirmek ve İslam kardeşliğini her şeyin üzerinde tutulması gerektiğini vurgulamaktır (Mavera, 1982, 2). Keza yukarıda zikredilen birlik olma duygusuna bir diğer örneği ise Arif Bilgin, Erdem Bayazıt'ın şiirini incelediği şu yazısında değinmiştir. Şiirde geçen;

“Bayram günleri dolanırdık su gibi yumuşardı yüreklerimiz

Camilere dolardık, tüm olmaya ererdik

Biz vardık şimdi o biz nerede?”

İfadelerindeki “Biz”e vurgu yapan Bilgin, buradaki “biz”i herhangi bir sınıra bağlı kalmaksızın, birleştirici, tüm ayrıştırıcı etkenlerin üzerinde bir güç olarak değerlendirdiği görülmüştür. Bununla beraber Müslümanların camide “bir”den, “biz”e yükseldiklerini ve fazlalıklarından kurtulduklarını ifade eden Bilgin, herhangi bir sosyal sıfat ya da mevki gözetmeksizin sadece “din kardeşi” olduğu insanların içinde, onlarla beraber olmanın gücüne değinmiştir (Bilgin, 1987, 35).

2.2. Tasavvuf

Tasavvufun çokça tanımı mevcuttur. “Tasavvufun mânevî bir hayat tarzı olarak özelliklerini, Kitap ve Sünnet’le irtibatını, kulun Allah’la ve mâsivâ ile ilişkilerini, kalp temizliği, nefis terbiyesi, güzel ahlâk gibi işlevlerini, sûfnin niteliklerini ve görevlerini belirten bu tariflerin 1000’e kadar çıktığı söylenmektedir” (Öngören, 2011, 40/119). Mavera dergisi ise tasavvufu Gazzali’nin tanımıyla tanımlamayı tercih etmiştir (Gedik, 1984, 2). Gazzali’ye göre tasavvuf, gönlü, fani şeylerin sevgisinden veya dünya sevgisinden berî kılarak, hubbullah ile gönlü meşgul etmek, dünyevî her şeyi toprağa gömerek, maneviyat ateşini yakmak, hakikati anlatan ilimlerle iştiغال etmek, Hz. Muhammed’i sonsuz bir bağlılıkla sevmektir (Gedik, 1984, 4). Tasavvuf, insanın manevi dünyasını ele alan ve Hz. Mu-

hammed'in uygulamalarıyla birlikte müstakil bir disiplin olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Gedik'e göre tasavvufu çok iyi anlamının tek yolu İslam'ı iyi bilmek ve iyi anlamaktır (Gedik, 1984, 2).

Tasavvuf ilminde ölümle barışık halde yaşamak esastır. Ölüm dünyadan yok olmak değil, ahirette var olmaktır. Cahit Zarifoğlu, dergide "Yaşamak" adlı güncelerini yayınlarken, bu güncelerden birinde bu konuya şöyle değinmiştir: "Düşünelim. Kanaat cengine çıkalım. Dünya verip ahiret alalım. Diyelim: Ölü kalbimiz dirileydi Hakk'a dönüp sadakayla yıkanaydık Dünyaya hiç meyletmeyeydik" (Zarifoğlu, 1979, 7). Bu ifadelerle Maveria dergisinin, dünyayı bir "bekleme noktası, durak" olarak nitelediklerini söylemek mümkündür.

Tasavvufun önemli bir parçası zikirdir. Tasavvufî yönü olan Erdem Bayazıt da "Tabiat Risalesi" adlı şiirinde sadece insanların zikirde bulunmadıklarını bilakis tabiatta var olan her şeyin Allah'ı zikrettiklerini ifade etmiştir (Bayazıt, 2015). Aynı fikrin devamlılığını sağlayan Galip Öztürk de bunu eserlerinde işlemiştir (Öztürk, 1978, 11).

170 | db

Maveria dergisi tasavvufu sadece bir ilim olarak görmemiştir. Onlara göre tasavvuf bir yaşam tarzıdır. Bunu bir örnek ile izah etmek gerekirse, yayımlandığı dönem itibariyle Türkiye'de sosyal değişim hızlanmış ve çeşitli alanlarda -gerek siyasi gerek kültürel gerekse ekonomik- toplum tabiri caizse "çorba" olmuştur. Farklı farklı akımların ülkenin üzerinden tufan gibi geçtiği dönemde Türkiye, neoliberalizmi benimsemesiyle birlikte (Uçkaç, 2010) tüketim toplumuna geçişi hızlandırmıştır. Bu durumu değerlendiren Ersin Gürdoğan, "Tüketim Ekonomisine Başkaldırma Yolu Tasavvuf" adlı denemesini yayımlamıştır. Gürdoğan'a göre sadece tasavvuf ile hemhal olmuş Müslüman entelektüeller tüketim ekonomisi durdurabilirler. Keza aynı yazının devamında mutlu olmanın formülünü tüketmekte değil, tasavvufla beraber oluşan muhabbette olduğunu ifade etmiştir (Gürdoğan, 1984, 115).

Derginin Tasavvuf özel sayısında da tasavvuf farklı vecihlerle farklı yazarlar tarafından işlenmiştir. Tasavvuf özel sayısında, tasavvufun tarihsel süreci ve gelişim basamakları, tasavvufun edebi dünyaya tezahürü ve kullanılışı, tasavvufi hikaye ve kıssalar işlenmiştir.

2.3. İslamî Edebiyat

İslamî edebiyattan maksat, edebiyat literatüründe halihazırda bulunan “Tekke-Tasavvuf Edebiyatı” değildir. Maveria dergisinin ürettiği bir kavram ve dolayısıyla bir tanım olarak bulunan “İslamî edebiyat” kastedilmektedir. Rasim Özdenören “Yazarın Tavrı Önemlidir” adlı yazısında İslamî edebiyattan maksadın ne olduğunu açıkça ifade etmiştir. Özdenören’e göre İslamî edebiyat, kişinin yalnızca kendisi için veya Müslümanlar için yaşayan değil, tüm insanlık için yaşayan ve üreten, tüm insanlık için doğruyu yapan ve yaşayan insanın edebiyatıdır. Bu kişi öyle satırlar yazmalıdır ki Müslüman bir kimse okuduğunda kendisi için umut ve teselli bulurken, Müslüman olmayan bir kimse okuduğunda, kendisi için net bir tehdit bulmalıdır. İnsanı kulluğu nispetinde yüksek gören bir bakış açısına sahip, İslam medeniyeti eksenli yazılan eserler ancak ve ancak İslamî edebiyat niteliği taşıyabilir (Özdenören, 1977, 10).

Rasim Özdenören’e göre İslamî edebiyat diğer herhangi bir edebiyat türü gibi ayakları yere basmadan, bulutlar üzerinde yazılamaz. O, İslamî edebiyatın hayatta ve toplumda bir karşılığı olması gerektiğini ve öyle olduğunu savunmaktadır. İslamî edebiyat, okuyucu kitlesini, yazarın istediği yönde -yani İslamî yönde- etkileyen ve okuyucuda birtakım değişiklikler yapan bir edebiyattır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde İslamî edebiyatın “istendik davranış değişikliği” (Ertürk, 1997, 12) tanımı çerçevesinde, eğitici bir görevi olduğu da dikkat çekmiştir. İslamî edebiyatın beslendiği kaynak, İslam medeniyeti olacağından okuyucuda hedeflenen davranış değişikliğinin de batı merkezli değil, İslam medeniyeti ekseninde olacağı yorumunu yapmak güç değildir.

Tüm bu özellikler ekseninde söylenebilir ki İslamî edebiyat ile iştigal edecek olan aydın da sıradan bir aydın değildir. Maveria dergisi, İslamî edebiyatın tanımı verdiği gibi, bu edebiyatı yapacak olan aydının da niteliklerini ifade etmiştir. Onlara göre İslamî edebiyatı İslam aydını yapar. İslam aydını, yerli fikriyatı benimseyen, kökünden kopmamış aydındır. Yani dünya görüşü sadece ve sadece İslam olan aydındır (Akkor, 1977, 49). Burada kökten kastın İslam medeniyeti olduğunu söylemek gerekir. Bu kökten beslenerek İslamî edebiyat çerçevesinde eser ortaya koyan İslam aydınının, ortaya koyduğu eser de sıradan bir eser değildir. Bu eser İslamî eserdir. Rasim Özdenören’e göre İslamî eser, İslam’a hizmet eden, okuyucu tarafından zahmetsizce kavranan ve İslam’ı anlamayı kolaylaştıran

eserdir (Özdenören, 1978, 18). Burada kritik nokta İslam'ı anlamayı kolaylaştırmak ifadesidir. Bu ifade Necip Fazıl Kısakürek'in "sanat hakkı aramaktır" (Kısakürek, 2016, 473) bakış açısıyla uyuşmaktadır. Keza İsmail Killoğlu da "Sanatın Anlamı" adlı yazısında "Kutsalla yöneltilmiş bir bakıştır sanat" (Killoğlu, 1977, 23) ifadesiyle bu uyuşmayı tasdiklemektedir. İslamî edebiyatın son özelliği ise topluma öfke beslemeden, topluma düşman olmadan yukarıda zikredilen şeylerin yapılmasıdır. Topluma şefkat ve anlayış nazarından bakarak tüm bunları yapmayı hedefler (Özdenören, 1978, 17). Kendilerini -dönem itibarıyla- bu İslamî edebiyat zincirinin son halkası olarak gören Maveria dergisi, Ali Bulaç'ın yazısıyla İslamî edebiyatın o dönemdeki durumunu değerlendirmiştir. Bulaç'a göre Necip Fazıl'ın Büyük Doğu'su bir ekol olmuştur fakat aynı üslubu tutturabilen olmamıştır. Büyük Doğu'dan yetişen Sezai Karakoç ile beraber Diriliş dergisinin şiir ve denemede atılımları olsa da hikaye ve piyes üzerine düşülmediğini ifade etmiştir. Keza Nuri Pakdil ile beraber Edebiyat Dergisi'nin de dil yeniliği ve birkaç yeni isim dışında bir katkısı olmadığını iddia eden Bulaç, oradan ayrılan Maveria dergisi ekibinin üslubunun Büyük Doğu'ya yaklaşıyor, edebi tür bağlamında daha çeşitli, daha yalın ve basit bir anlatımla muhafazakar kesimde karşılık bulduğunu ifade etmiştir (Bulaç, 1987, 25).

2.4. Zihniyet

Bu başlıkta Maveria dergisini oluşturan yayın kurulu üyelerinin diğer "muhafazakar" veya "İslamî" dergilerden ayrılarak neden farklı bir yol izlediklerini ve zihin yapılarını/mottolarını açıklamak hedeflenmiştir. Zihniyet başlığının seçilmesindeki amaç, derginin ilk sayısında Rasim Özdenören'in "Ruhun Romanı" isimli yazısında bu kavramı kullanmış ve daha sonraki yıllarda da kullanmaya devam etmiş olmasıdır. Özdenören, ilk sayıdaki yazısında Dostoyevski'nin eserlerini değerlendirirken, onun eserlerinde olan toplumsal tabakalaşmanın sebebinin ekonomik değil, zihniyete bağlı farklılaşmalar olduğunu ifade etmiştir. Özdenören'e göre toplum, Marx'ın ifade ettiği gibi ekonomik gerekçelerle farklı sınıflara ayrılmaz bilakis fikriyat ve bakış açısı bağlamında farklılaşır. Netice itibarıyla Marx gibi ekonomik temellere dayandırmadan da olsa, zihniyete dayalı tabakalı bir toplum anlayışı vardır. Bu durumu "Karamozov Kardeşler" adlı eseri incelerken de kardeşlerin aralarındaki zihinsel ayrıma odaklanmıştır. Özdenören, dinin zihniyet üzerinde etkisi olduğunu iddia eder. Bunu, yine Dostoyevski'nin bir

karakteri olan Raskolnikov üzerinden açıklar. Raskolnikov'un cinayeti işledikten sonra saklamaya çalışırken, vazgeçerek itiraf etmesini Ortodoks zihin yapısı ile ilişkilendirmektedir (Özdenören, 1976, 20).

Başlıkla ilgili izahatın ardından, derginin zihin yapısını çözmeye çalışmak gerekir. Derginin adı ile başlamak, bu noktada isabetli olacaktır. Çünkü dergi, tüm fikriyatın temelinde bu ismi kullanmaktadır. “Mavera” ismi, canlı veya cansız fark etmeksizin her şeyin merkezine Allah’ı almaktadır. Selim Kutsan, “On Üçüncü Yıla Girerken” adlı yazısında, derginin isminin tahlilini bu şekilde yapmış ve tahlilin sonunu şu ifadelerle tamamlamıştır: “Mavera, bir yaşam biçimi halinde öz uygarlığımızı yeniden yürürlüğe koyma davasını güvenlerin edebiyat alanındaki bir buluşma yeridir” (Kutsan, 1989, 6). Bu cümle ifade etmektedir ki derginin misyonu, İslam medeniyetini yeniden toplum gündemine getirmektir. Böyle bir durumda, özellikle yayımlandığı dönemde Türkiye’de de gündem olan din-bilim çatışmasını mütemediyen gündemlerine almışlardır. Mavera dergisine göre din ve bilim çelişmemektedir çünkü birbirleriyle ilgili değillerdir. Tabiri caizse farklı kulvardalardır. Ekrem Sağıroğlu “Dini Bilime Onaylatmak” adlı yazısında bu durumu kaleme almıştır. Sağıroğlu’na göre bilimin tarafını tutanlar, dinin tarafından olanların aşırı üstlerine gittiler ve böylelikle dini savunanları reaksiyona soktular. Bu reaksiyon ise “dini bilime uydurmaktır”. Bu iyi niyetle yapılmış bir çalışma olsa da Sağıroğlu’na göre dinin şerefini bilimin seviyesine indirmiştir (Sağıroğlu, 1988, 46). Sağıroğlu’na göre dini, bilim ile uzlaştırmak gereksiz bir tavidir çünkü imanın en vurucu noktası gaybî oluşudur. Aklî deliller vasıtasıyla ulaşılan şeyi “iman” değil, “bilgi” olarak değerlendiren Sağıroğlu, gaybî olana yani imana sahip olmanın “kahramanca” bir duruş olduğunu ifade etmiştir (Sağıroğlu, 1988, 47).

Bu hususla ilgili ayrı bir sayıda “Mavera” imzası ile bir yazı daha yayımlanmıştır. “İslam Akılcı Mı?” adlı bu yazıda, kendi zihin yapılarındaki İslamiyet’in genel çerçevesini çizmişlerdir. İslam dininin herhangi bir felsefe ile veya felsefi kavramlarla anlaşılamayacağını, eğer ki bunlar vasıtasıyla bir izah yapılırsa bu izahın yetersiz olacağını ifade etmişlerdir. İslam’ın akıl dışılıkla herhangi bir ilgisinin olmadığını her fırsattan ifade eden dergi, felsefe külliyatındaki tüm terimlerle her türlü akımı toplayabilseler ve ifade edebilseler

dahi İslam'ı ifade edemeyeceklerini çünkü İslam'ı ancak ve ancak vahyin ifade ettiğini savunmuşlardır (Mavera, 1983, 28).

Elbette bu fikriyatın oluşmasında iki temel etken vardır. Bunlar; çocukluktan itibaren beraber büyüyerek, beraber yazmaları ve ortak kaynaktan beslenmeleridir. Bu kaynaklar; Necip Fazıl Kısakürek, Nuri Pakdil ve Sezai Karakoç'tur. Özellikle Necip Fazıl, onlar için "Üstat" olmakla beraber aynı zamanda hem danışıkları hem fikir alışverişinde buldukları bir önderdir. Fakat bu durum Mavera dergisi ekibi için böyle olmaya devam etse de Necip Fazıl için böyle olmamıştır. Büyük Doğu dergisinde yazıları yayımlanırken, bir noktada fikren ayrı düştikleri Necip Fazıl'la yolları ayırma kararı almışlardır. Bu ayrım onlar için "zincire bir halka daha olmak" olarak değerlendirilse de Necip Fazıl, ayrılışa ilgili belgeyi² "Kötü Dostlar" ve "Hıyanetin Vesikası" adı ile yayımlamıştır. Yayımlanan belgede, adı olmasına rağmen imzası olmayan tek kişi de Cahit Zarifoğlu'dur. Mavera ekibinin ve Necip Fazıl'ın ayrı düştikleri noktada milliyetçiliktir. Necip Fazıl'ın zihin yapısında "İslamcılık" olmakla beraber milliyetçilik de vardır. Fakat Mavera ekibinin zihin yapısında büyük yer kaplayan ümmetçilik anlayışı, yanında hiçbir akımı kabul etmemiştir. Dergide, Alim Kahraman'ın Erdem Bayazıt ile yaptığı röportajda Bayazıt, kendilerini "İslamcı" olarak niteleyen her dergiye destek verdiklerini ifade etse de ardından şu cümleyi kurmuştur: "Müslümanların birbirlerine hoşça bakmaları için elinden gelen gayret ve titizlik gösterilmiştir. Dünyadaki bütün Müslümanların kardeş olduğu, bir bütünün parçaları oldukları bilinci her vesileyle işlemeye çalışılmıştır" (Kahraman, 1985, 18). Buradan da açıkça görülmektedir ki ümmetçilik temelli hareketleri, diğer her türlü zihinsel akımın üstündedir.

174 | db

2.5. Mavera Dergisinde Din

Dil bilimciler, din kelimesinin farklı tanımları olduğunu belirtmekle beraber, genel kanaatin Arapça kökenli olup, "deyn" kökünden geldiğini ifade ederler. "Cevheri dinin "adet, durum; ceza, mü-kafat; itaat" şeklinde üç tanımını verir ve tanım olarak dinin bu son üç anlamdan geldiğini belirtir" (Tümer, 1994, 9/312). Bir başka tanıma göre ise din, kudretli bir yaratıcı karşısında insanın acziyetini kabul ederek, doğa olayları karşısında insana sabır ve azim veren, bir yol göstericidir (Anamur, 1973, 20). Yani genel itibarıyla

² <https://www.nfk.com.tr/mektup-telgraf-not/mektup-5>

din, mükafat-azap dengesinin olduğu, bunlar arasındaki dengeyi sonsuz güç ve kuvvette bir yaratıcının sağladığı, bir hayat kılavuzudur.

Sosyolojik bağlamda din ise üç şekilde tanımlanmaktadır. Bunlar özsel, işlevsel ve politelik tanımlardır. “Kutsal, aşkın, ilahi ve tabiatüstü gibi gerçek özü ve içeriği açısından yapılan din tanımlarına özsel tanımlar denir” (Kurt, 2017, 45). Özsel tanımın eleştirildiği nokta, bu tanımların sadece insanın iç dünyası ile ilgili oluşudur. Sosyal hayatta bir yansıması olmadığından dolayı eleştirilmiştir. Rudolf Otto’nun “din kutsalın tecrübesidir” (Wach, 1995, 35) özsel tanıma örnektir. İşlevsel tanımlar ise özel tanımlar gibi dinin ne olduğu ile ilgilenmezler. Dinin ne işe yaradığıyla ilgilenirler. Dinin toplum için bir “tutkal” vazifesi gördüğünü iddia ederler. “Burada dinin işlev itibarıyla toplumda önemli olduğu fikrinden daha öte bir ima vardır: Dinsiz bir toplumun ya da dini işlevleri yerine getiren kurumların olmadığı bir toplumun ilerlemesi/başarıya ulaşması pek muhtemel değildir” (Bird, 2019, 23). İşlevsel tanımların eleştirildiği nokta ise, nasıl ki birleştirici özelliği olsa da belli bir kesimi ayrıştırdığı gerçeğidir. Bunu açıklamak gerekirse, her inanç sistemi mensubu olanları bir grup, mensubu olmayanları ise o grup dışında kalan bir diğer grup olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla dine inananların baskın olduğu yerde inanmayanlar, inanmayanların baskın olduğu yerde ise inananlar dışlanmış olacaktır. Politetik tanımlar ise hem özsel hem de işlevsel tanımları kendi çatısı altında toplamıştır. Çünkü politetik tanımların ortaya çıkış noktası, özsel ve işlevsel tanımlara yapılan eleştirilerdir. Bu iki tanımı da içinde ihtiva ederek yapılan, “Din kutsalı kabul etme üzerine kurulu, inanç ve pratikleri kapsayan toplumsal bir kurumdur” (Macionis, 2020, 488), tanımı politetik tanıma örnektir.

2.5.1. İbadet Esasları

İbadet Allah’a karşı hürmet, itaat ve sevgi göstermek, Allah’ın rızasını kazanmak maksadıyla insanların yaptığı belirli davranışlar, fikirler ve sözler şeklinde tanımlanmaktadır (Sinanoğlu, 1999, 19/233). Fakat İslam ibadet esasları genel itibarıyla beş temel esas olan kelime-i şahadet, namaz, hac, oruç ve zekat olduğundan, Maveria dergisi de bu beş temel ibadet üzerinden incelenmiştir.

Kelime-i şahadet, İslam’ın anahtarı olmakla birlikte ibadetlerden mesul olmanın kapısını aralamaktadır. Maveria dergisinde sa-

dece bir kere bahsedilen kelime-i şahadet, tevid kelimesinin analizinde kullanılmıştır. Müftüoğlu'nun yaptığı analizde “Tevhid kelimesi bir yükselmekte küfür bin alçalmaktadır. Tevhid kelimesi bir bengisudur. Tevhid kelimesi çağın bütün silahlarını tesirsiz kılan kutlu bir silahtır” (Müftüoğlu, 1979, 25) şeklinde tanımlanmıştır. Burada Kelime-i şahadet fikhî bağlamda veya literal bir anlamda değerlendirilmemiştir. Bilakis insan üzerindeki etkilerinden bahsedilmiştir.

Namaz, *Mavera* dergisinde genellikle ezan cihetinden işlenmiştir. Ezanın insana bıraktığı manevi ve duygusal etkilerden bahsetmişlerdir. Ersin Gürdoğan'a göre ezan, dolayısıyla namaz insanı heyecanlandıran, bilincine dokunan ve sorumlulukları fark ettiren bir olgudur (Gürdoğan, 1978, 22). Dergide işlenen namaz, fikhî literatürden uzak işlenmiştir. Yani namazın vakitleri, nasıl ve nerede kılınacağı, rekat sayısı gibi konulara değinmemiştir. Namazı ele alırken, kulun Rabbi ile konuşması olarak değerlendiren *Mavera* dergisi, bu ibadetin bireysel değil aksine kolektif bir ibadet olduğunu ve toplumu birleştirdiğini ifade etmiştir (Müftüoğlu, 1980, 26).

176| db

Mavera dergisi haccı ele alırken birlik ve beraberlik üzerinden değerlendirmişlerdir. Burada ümmet olma bilincini ve dolayısıyla ümmetçilik anlayışı ortaya çıkmaktadır. Onlara göre hac insanları ve dolayısıyla toplumu/ları birbirlerine yaklaştırır, onlar arasındaki “gereksiz” -dini olmayan- uygulamaları kaldırmaktadır. Atasoy Müftüoğlu bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Allah'ın evi, Hacc'da bütün mesafeleri ve bütün dünyevi protokolleri ortadan kaldırmaktadır. Kitabı Mübin tek bir Ümmeti öngörürken, bunun en yüce yansıması olarak Hacc'ı getirmiş bulunmaktadır” (Müftüoğlu, 1987, 26). Hekimoğlu İsmail mahlası ile eser veren Ömer Okçu da bu işlevselliğe değinmiştir ve haccın sadece farz ve vaciblerini yerine getirerek dönmenin hac olmadığını, asıl haccın, hacdan dönünce haccı yaşamak olduğunu ifade etmiştir (İsmail, 1987, 23).

Oruç ise sadece yeme ve içmeden uzak durmak olarak tanımlanmamıştır. Onlara göre oruç ayı olan Ramazan, iman tazeleme ayıdır. Gece ibadetinin önemine vurgu yapılırken, bu ibadetleri yapmanın toplumu daha iyi bir geleceğe hazırladığını ifade etmişlerdir (Haksal, 1986, 33). Bu konuda dikkat çekici bir husus saptanmıştır. Her ne kadar Türkiye'de en düzenli yapılan ibadet oruç olsa da (Uysal, 2007) *Mavera* dergisi oruç konusunu namaz ve hac kadar yoğun işlememiştir.

Zekat özü itibariyle toplumsal dayanışmayı arttıran, insanlar arasında ünsiyet bağı kuvvetlendiren bir ibadettir. Zekattaki temel hedef toplumsal dengeyi sağlamaktır. Fakat buna rağmen zekat da tıpkı oruç gibi, namaz ve hacca göre az işlenmiştir. Türk hikayeciliğinin öncü isimlerinden Mustafa Kutlu, elinde iyi malı olmasına rağmen kötü malından zekat verenleri eleştirmiştir (Kutlu, 1989, 36). Zekat vermemek için çeşitli bahanelere sığınanları ise Recep Seyhan “Sığınak” adlı yazısında eleştirmiştir (Seyhan, 1983, 45).

2.5.2. İnanç Esasları

İnanç esasları iman konusu ile değerlendirilir. İstilahta ise “Allah’tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak diye tanımlanır” (Sinaoğlu, 2000, 22/214). Maveria dergisinin hem yönetim kadrosunda olan hem de yayın hayatı boyunca nesirleri ile katkıda bulunan Atasoy Müftüoğlu ise imanı, varlığın asıl cevheri ve özü olarak tanımlamıştır (Müftüoğlu, 1985, 3).

Allah’a iman bahsi dergide sıklıkla ele alınmıştır. Onlara göre Allah’a iman, insana erdem kazandırır. İnsanın sahip olduğu bu erdemi sanat ve bilim üzerinde kullanırsa üretici ve gelişen bir medeniyet inşa eder. Fakat burada önemli nokta icra edilen bu sanat ve bilimin tevhid merkezli olmasıdır (Yürekli, 1988, 13). Tevhid merkezli sanat ve bilim anlayışı ise insanı sorumluluk sahibi yapmaktadır. Alaeddin Özdenören, Allah’a inanan insanların sorumluluk sahibi olduğunu ifade etmektedir. Bu ifadesini savunduğu temel ise, yaratıcısına karşı sorumluluğunu ifa eden insanın topluma karşı da sorumluluk sahibi olacağıdır (Özdenören, 1977, 8). A. Ekmel Akkor’a göre iman sahibi insan “evrensel insan”dır. Ona göre evrensel insan, hayat maksadını “yazmak” olarak belirleyen insandır. Yazmaktan kasıt ise “hakki” yazmak olarak açıklamıştır (Akkor, 1977, 16). Atasoy Müftüoğlu’na göre iman, imar ile; küfür ise yıkımla ilintilidir. O, Allah’a iman etmenin evrende bir düzen olduğunu kabul etmek olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bunun karşısında yer almak yıkımı desteklemektir (Müftüoğlu, 1980, 19).

Maveria dergisi Allah’a iman etmeyi özgürlük olarak nitelendirmiştir. Yayınlandığı dönemde iman etmenin, kişinin özgürlüğünü kendi elleriyle teslim etmesi gibi lanse edildiğinden, dergi böyle bir tanımlama yapmıştır ve bu tanımlama şöyle temellendirmiştir: Allah’a iman eden insan, geri kalan hiçbir şeyin boyunduruğu altına

girmez; özgürlüğün kendisinden dahi özgürdür (Yayın Kurulu, 1981, 11). Kulluğun insanı yücelttiğini ve bu yücelmeyle özgürleştiğini ifade etmişlerdir. İnsanın değeri, kulluğu ile orantılı olarak değerlendirilmiştir (Özdenören, 1981, 4). Her şeyin bir birim ile ölçüldüğü düşünüldüğünde, Halil Ürün “kişinin canının ölçüsü nedir?” Sorusunu sormuştur. Cevabını da kendi veren Ürün’e göre canın ölçüsü, o canı Allah yolunda vermektir (Ürün, 1982, 17).

Peygamberlere iman ise, peygamber kıssalarıyla ele alınarak farklı mesajlar verilmek istenmiştir. Peygamberleri “karanlıktaki toplumda, esenlik kaynağı” olarak tanımlamışlardır (Müftüoğlu, 1979, 14). On iki peygamber ve kıssaları gerek şiirlerde gerek ise nesirlerde kullanılmıştır. Bu peygamberler; Hz. Adem, Hz. Şit, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. Yusuf, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. Süleyman, Hz. İsa ve Hz. Muhammed’dir. Tüm peygamberlerin kıssaları verilirken daima “ders verme” maksadı güdülmüştür. Dolayısıyla bir davranış değişikliği hedeflenmiştir. Haliyle “istendik davranış değişikliği” (Ertürk, 1997) tanımı göz önüne alındığında, kıssalardan eğitim amacı güdüldüğü düşünülmektedir. Hz. Muhammed işlenirken özellikle diğer peygamberlerin de yüce olduğunu fakat Hz. Muhammed’in daha yüce olduğunu vurgulamışlardır (Kuyumcu, 1984, 56). Rasim Özdenören ise “Müslüman ve Müslüman” adlı makalesinde, kelime-i tevhid de bulunan “muhammedün resulullah” bölümü okunmadan Müslüman olunmayacağını, Peygambersiz bir dinin “tam” olamayacağını ifade ederek (Özdenören, 1986, 4) deistik düşüncenin de önünü kapatmıştır.

178| db

Kitaplara iman bahsi dört kutsal kitap merkezli değil sadece Kur’an-ı Kerim merkezli işlenmiştir. Mehmet Kahraman Kur’an’ı “bengisu kaynağı” olarak nitelendirmiştir (Kahraman, 1979, 16). Atasoy Müftüoğlu’na göre, Kur’an’a itaat etmek, bireysel cihette olduğu gibi toplumsal cihette de önemlidir. Çünkü Müftüoğlu’na göre Kur’an daima insanı ve toplumu koruyup kollamaktadır. Toplumun sınıfsallaşmasına izin vermemektedir (Müftüoğlu, 1981, 30). Kur’an’ın tarihsel olup olmadığı konusunda da fikir belirten Maveria dergisi, Kur’an’ın tarihsel olmadığını bilakis Kur’an her ne emrediyorsa bu emrin evrensel olduğunu ifade etmiştir (Müftüoğlu, 1980, 10).

Ahirete iman konusu her şeyden önce derginin adında işlenmiştir. “Maveria”, görünen evrenin ötesi anlamına gelmektedir. Dergi, ahiret bahsini henüz daha adında işleyerek bu konuya özen göster-

diğini belirtmiştir. Maveria dergisi, ahirete iman bahsini genellikle “ölüm” temasıyla beraber işlemiştir. Ersin Gürdoğan’a göre şehirleşmeyle beraber ölüm ve ötesi de insanların zihninden uzaklaşmıştır. Bunun en net örneğini, dönemin Ankara’sında yürürken şehir merkezinde mezarlık göremediğini, tüm mezarlıkların şehrin dışına taşınarak, ölüm fikrini insanların zihinlerinden uzaklaştırıldığını ifade etmiştir. Gürdoğan’a göre mezarlıklar, insanların sıklıkla görebileceği yerlerde olmalıdır (Gürdoğan, 1978, 50). İmkan bulunan her fırsatta dünya hayatının sonlu oluşuna ve sonsuz hayatın ahiret hayatı olduğuna vurgu yapan dergi, Ali Nihat Tarlan’ın vefatı hakkında yayımladıkları taziye yazısının sonunda “Bu dünya hayatları seksen sene olmuştur” (İnan, 1975, 33) diyerek bu vurguyu bir kez daha yapmışlardır.

Melekleri yüzeysel ele alan Maveria dergisi, en genel anlamıyla “insanlığın iyiliği için çabalayan varlıklar” olarak tanımlamıştır (Özçelik, 1987, 17). Nesirlerde oldukça az işlenmiştir. Şiirlerde ise Azrail odaklı işlenmiştir. Bunun sebebi ise muhafazakar edebiyatçıların ölümü hatırlatma ve işleme arzusudur. Dergide en az işlenen inanç esasları, meleklerle iman olduğuna tespit edilmiştir. Kaza ve kadere iman konusunda Maveria dergisi, olan her şeyin bir bilgi ve irade neticesi ile olduğunu ifade etmiştir. Kaza ve kadere iman da ölümle ilintili olduğundan ağırlıklı olarak ölümle beraber işlenmiştir. Yaşadığı hangi anın son olduğunu bilen bir insanın o hayatı yaşayamayacağını vurgulamışlardır (Su, 1987, 22). Bu husus da meleklerle iman konusu gibi az işlenmiştir ve fıkhi bir gaye güdülmeksizin, tasavvufi yönelimleri ağırlıklı olarak tüm inanç esasları işlenmiştir.

2.6. Maveria Dergisinde Sosyal Değişme ve Modernleşme

Maveria dergisi, toplumu organizmacı bakış açısıyla değerlendirir. Organizmacı bakış açısına göre toplumlar ve dolayısıyla toplumların oluşturduğu devletler canlılar gibilerdir yani doğar, büyür ve ölürler (Haldun, 2018). Bu bağlamda sosyal değişmeyi ele alan Maveria dergisi, nesirlerinde, yapılan yenilik faaliyetlerini sıklıkla eleştirmiştir. Alaeddin Özdenören’e göre 1920’li yıllarda yapılan yenilik hareketlerinin “halkı yalnızlaştırdığını”, “yöneticilerle yönetilenlerin ayrı düştüğünü” noktalarında eleştirmiş ve toplum ile yöneticiler arasındaki değerlerin farklılaştığını ifade etmiştir (Özdenören, 1976, 25). Keza Osman Sarı da “Toplumun Çürüyüşü” adlı yazısında, yaşanan değişimi “yabancılaşma” olarak değerlendirmiş ve buna sebep olanları “yabancılaşmış aydınlar” olarak nitelemiştir.

Yabancı değerlerin Türk toplumunu istila ettiğini söyleyen Sarı, bu istila ile toplumun uyuşmadığını ve toplumsal bunalımın ortaya çıktığını ifade etmiştir. Sarı'ya göre "yabancılaşmış aydınlar" ve yöneticiler aynı safta olduğundan, toplumdan kopmuşlardır (Sarı, 1977, 70). Tüm bunların Türkiye'ye özgü olmadığını, tarihin belirli dönemde sürekli tekerrür ettiğini savunan Sarı, bu durumun çözümü için peygamberler gönderildiğini ve ancak böyle çözülebildiğini kinayeli bir dil ile ifade etmiştir (Sarı, 1977, 71).

Dergi, Batı kaynaklı yapılan değişim hareketlerinin Türk toplumunun gelenek ve kültürü ile uyuşmadığını sıklıkla ifade etmişlerdir. Bununla beraber, yapılan bu yeniliklerin batıdan getirilirken tasnife tabi tutulmaksızın, iyi-kötü ayrımı yapılmaksızın getirildiğini ve bu yüzden toplumla alkol, fuhuş ve uyuşturucu gibi kötü davranışların arttığını ifade etmiştir (Sağlam, 1979, 25-26; Çağlar, 1979, 12). Aynı görüşü benzer şekilde ifade eden Atasoy Müftüoğlu'na göre, yaşanan bu değişim ile beraber toplum, kendine özgü özelliklerini kaybetmiş ve toplumun "iki yüzlü" olarak nitelendirilen toplumlar arasına girdiğini ifade etmiştir (Müftüoğlu, 1980, 22). Tüm Müslüman coğrafyasının durumda olduğunu da belirtmiştir. Maveria dergisi, gerek 1920'li yıllarda yapılan yenilik faaliyetlerini gerekse yayım döneminde yapılan batılılaşma adımlarının süzgeçten geçirilmeden yapıldığını ve bunun yanlış olduğunu savunmuştur.

180 | db

2.6.1. Modernleşme

Genel itibarıyla modernleşme; kentleşmiş, seküler ve bireyin, endüstrileşme ve bürokratikleşme ve rasyonelleşme sürecini ifade etmektedir (Kurt, 2017, 217). Maveria dergisi, modernleşme sürecini Tanzimat dönemi ile beraber ele almıştır. Dergiye göre Tanzimat'la beraber gündeme alınan batı kökenli hamleler toplumda bir karşılık bulmamış ve toplumun kültürüyle uyuşmamakla birlikte bu kültürü de değiştirmeye çalışmıştır. Sanayileşme hedefinde olmanın, İslam kültürünün ve medeniyetinin dışına çıkmayı gerektirdiğini iddia eden dergi, bunun kaçınılmaz bir son olduğunu ifade etmiştir (Gürdoğan - Zengin, 1977, 52).

Maveria'nın yayım dönemi içerisinde Türkiye'ye gelen bir takım teknolojik yenilikler toplumun ciddi bir kesimi için ürkütücü ve ilginç bulunmuştur. Bunun sebebi insanın bilmediği şeyden korkmasıdır. Fakat bir takım sanat çevreleri (Milliyet Sanat Dergisi 19

Kasım 1976) Erdem Bayazıt hakkında “teknoloji düşmanı” şeklinde yayınları paylaşmış ve Maveria dergisi de bu yayınlara yanıt mahiyetinde bir yazı yayımlamıştır. Bu yazıda, Bayazıt’ın teknoloji düşmanı değil bilakis destekçisi olduğu fakat insanı yozlaştıranın teknoloji değil, insan olduğunu ifade etmiştir. Keza Alaeddin Özdenören ise Türkiye’nin batılılaşma sürecini “örümcek ağı” olarak nitelendirmiş ve bunun sebebinin “şekilci batılılaşma” olması şeklinde ifade etmiştir. Batıdan alınan yenilik hareketlerinin bağlamdan koparılarak sadece şekil odaklı yapılmasını, toplumsal yıkım olarak nitelendirmiştir (Özdenören, 1977, 28).

Ersin Gürdoğan, yazısında gelişen sanayi ile birlikte insanların ihtiyaca binaen üretmekten koparak, üretmek için üretmek mantığına büründüğünü ve bunun israfa sürüklediğini ifade etmiştir. Kaynak yönetiminin ihtiyaç odaklı olması gerektiğini belirten Gürdoğan, bilinçsizce yapılan üretimin cezasını halkın ödeyeceğini iddia etmiştir (Gürdoğan, 1977, 20). Derginin net olarak bakış açısını ifade eden yazıyı Mustafa Yürekli yazmıştır. Bu yazıda, İlerleyiş, gelişimi en çok İslam’ın desteklediğini ifade etmiş, İslam’ın batılılaşma karşıtı olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Yürekli’ye göre İslam ilerlemenin destekçisi fakat batılılaşma kisvesi altında yapılan “ilerlemenin” karşıtıdır. Yürekli, aynı yazıda, batıya yamanmaya çalışan bir Türkiye’dense, dünya çarkının dışına çıkan ve yama olmayan Türkiye’yi desteklediğini ifade etmiştir (Yürekli, 1989, 12).

Sonuç

Genel itibarıyla Maveria dergisinin yaklaşımları dört önemli sütundan oluşmaktadır. Bunlar ümmetçilik, tasavvuf, İslamî edebiyat ve zihniyettir. Bunlar içerisinde mihenk taşı olan ümmetçiliktir. Derginin zihin dünyasında ümmetçilik dışında herhangi bir akıma, “izm”e yer yoktur. Tasavvuf, ümmetçiliği besleyen en önemli damarlardan biridir. Derginin ahiret inancından, ekonomi anlayışlarına; siyasi bakış açılarından, ibadetlerine her konuda söz hakkı tasavvuftadır. Dergi tasavvufu bir konu olarak değerlendirmemiş bilakis “yaşam tarzı” olarak ele almıştır. İnsanlığın ilerlemesi, gelişmesinin tasavvuf ile mümkün kalacağını savunmuşlardır. İslamî edebiyat ise bu bakış açılarının edebiyattaki tezahürüdür. Bu edebiyat, tekke edebiyatı değildir. Kendine has tanımladıkları “İslam aydını”nın icra ettiği, hayatın içinde ve toplumla birlikte olan bir edebiyat türüdür. Zihniyet ise İslam medeniyeti merkezli hareket etmelerini salık veren bir yaklaşımdır. Diğer İslamcı edebiyatçılar-

dan ayrılmış olarak aynı konuyu değerlendirmeleri dikkat çekici olsa da aralarındaki en önemli fark merkezde bulunan ümmetçilik anlayışı olmuştur.

İbadet esaslarını işlevselci bakış açısıyla ele alan Maveria dergisi, bu esasları metodolojik bir yönden ele almamış aksine insana yarar/fayda yönünden değerlendirmiştir. Bunun temelindeki etken, derginin kendini “Dini dergi” olarak değil, “Muhafazakar fikir ve edebiyat dergisi” olarak tanımlamasıdır. Derginin, namaz ve orucu; hac ve zekat göre daha fazla işlediği tespit edilmiştir. Bunun sebebinin, dönemin ekonomik ve siyasi şartlarının değişkenliği ile ilgili olduğu düşünülmektedir. Çünkü zekat ve hac ekonomik ve siyasi ilişkilere dayanan ibadetlerdendir. İnanç esaslarını da tıpkı ibadet esasları gibi işlevsel yönden ele alan Maveria dergisi, Allah’a imanın insanı özgürleştirdiğini ifade etmiştir. Peygamberlere imanı kıssalar yoluyla işleyerek ders verme amacı gütmüşlerdir. Allah’a imanın tek başına yeterli olmayacağını, Allah’tan gelen emirlerin peygamber olmaksızın anlaşılamayacağını ifade eden dergi, deizmin de önünü kapatacak bir yaklaşımla peygamberlere imanı işlemiştir. Kitaplara iman bahsini, Allah ve peygambere iman konuları kadar uzun işlememiş, sadece Kur’an-ı Kerim’den birkaç kez bahsederek bu bahsi geçmiştir. Fakat Kur’an’ı işlerken, sadece indiği döneme hitap etmediğini, evrensel olduğunu ve sadece indiği dönemdeki kitleye hitap etmediğini bilakis tüm insanlığa hitap ettiğini ifade ederek tarihselciliğin önünü kapatmıştır. Ahirete iman bahsini ve meleklerle iman bahsini ölüm merkezli işleyen Maveria dergisi, Azrail odaklı şiirler yazmışlardır. Burada İslamcı edebiyatçıların ölüm temasını işleme arzusu ile beraber, dünyanın sarsılmaz gerçeği ölüm ile beraber ahiret, melek gibi soyut konuları bir arada işleyerek, oluşturdukları tezat ile okuyucunun dikkatini çekmeyi hedeflemişlerdir.

Sosyal değişimin İslamî çerçevede olursa faydalı olacağını, bu değerlere bağlı kalınarak atılan değişim adımlarının ülkeye ve topluma yararlı olduğunu savunan Maveria dergisi, batı merkezli yapılan adımların, ülkeyi fesada sürüklediğini ve bu adımların Hristiyanî özellikler taşıdığını ifade etmiştir. Burada derginin ümmetçi tavrı yeniden ortaya çıkmıştır. Keza modernleşmeyi de İslam perspektifinden olmak kaydıyla destekleyen Maveria dergisi, batılılaşmadan modernleşmeyi desteklemiştir. Yapılan faaliyetlerin toplumun kültür ve geleneklerinden kopuk bir halde yapılmadan, bu öğelere bağlı kalarak yapılması kaydıyla topluma faydalı olacağını

savunmuştur. “İçi boş”, “şekilci” modernleşme adımları sıklıkla eleştirilmiştir. Yapılan faaliyetlerin halkta bir karşılığının olması gerektiğini defaatle ifade etmişlerdir. Dergi, yayımladığı bu yazıları en yalın halde, herkesin anlayabileceği şekilde yazarak her tabakadan insana hitap etmeyi hedeflemiştir.

Kaynakça

- Akkor, A.Ekme. “Evrensel insan yazarsa”. *Mavera* 1/6 (1977).
- Akkor, A.Ekme. “İslam aydınına övgü”. *Mavera* 1/4 (1977), 49-50.
- Aktürk, Muhammed. “Almanya’da İslami faaliyet gösteren kuruluş liderleri ile bir mülakat”. *Mavera* 4/40 (1980), 23-29.
- Anamur, Süleyman. “Din nedir ve ne değildir?” *İslam Medeniyeti* 3/28 (1973), 20-23.
- Baltacı, Yusuf Emre. *Edebiyat dergiciliğinde din ve toplum: Mavera Dergisi örneği*. Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Bayazıt, Erdem. *Şiirler sebep ey, risaleler, gelecek zaman risalesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 13. Basım, 2015.
- Bilgili, Abdüssamed. *Mavera Edebiyat dergisinde sosyal-siyasi düşünce ve coğrafya The socio-political thought in the literature periodical Mavera*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2018.
- Bilgin, Arif. “İslam’ı daha çok bilmekle daha çok anlaşılacak şiirler ve şairler: Erdem Bayazıt”. *Mavera* 11/121 (1987), 35-42.
- Bird, John. *Din sosyolojisi nedir*. çev. Abdulvahap Taştan - M.Derriş Dereli. Antalya: Lotus Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Bulaç, Ali. “İslamî edebiyat değerlendirmesi”. *Mavera* 11/125 (1987), 23-26.
- Bulut, Halil İbrahim. “Ümmet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/308-309. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Çağlar, Mehmet. “Amerika mektubu: Çürüyen toplum”. *Mavera* 3/32 (1979), 11-14.
- Çelik, Hilal - Ekşi, Halil. “Söylem analizi”. *Marmara University Atatürk Education Faculty Journal of Educational Sciences* 27/27 (2013), 99-117.
- Erdem, Püren. *Dini edebiyat açısından Mavera dergisi (80-163. sayılar) incelemesi / Analysis of Mavera magazines (80-163 volumes) according to religious content*. Ankara Üniversitesi, 2020.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde program geliştirme*. Ankara: Yelkentepe Yayınları, 9. Basım, 1997.
- Gedik, Ali. “Tasavvuf”. *Mavera* 8/92-93-94-95 (1984), 2-10.
- Gürdoğan, Ersin. “Bir kitap dolayısıyla”. *Mavera* 1/5 (1977), 74-75.
- Gürdoğan, Ersin. “Krematuar”. *Mavera* 2/17 (1978), 50.
- Gürdoğan, Ersin. “Ruh değişimi”. *Mavera* 2/18 (1978), 22.
- Gürdoğan, Ersin. “Tüketim ekonomisine başkaldırmanın en etkili yolu tasavvuf”. *Mavera* 8/92-93-94-95 (1984), 108-115.
- Gürdoğan, Ersin. “Üretim imparatorluğundan erdem sitesine”. *Mavera* 1/8 (1977), 20-22.
- Gürdoğan, Ersin - Zengin, Bahri. “Sanayileşme ve sorunları üzerine ikili söyleşi”. *Mavera* 1/12 (1977), 51-54.
- Haksal, Ali Haydar. “Gelişigüzel”. *Mavera* 10/112 (1986).
- Haldun, İbn. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 18. Basım, 2018.

- İhtiyar, Bilgehan. "Türkiye'de fikir sanat dergiciliği: İlk dönem hareket dergisi örneği". *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 197.
- İnan, Akif. "Ali Nihat hoca". *Mavera* 2/24 (1975), 33.
- İsmail, Hekimoğlu. "İslam kültüründe hac soruşturması". *Mavera* 11/128 (1987).
- Kahraman, Alim. "Erdem Bayazıt'la *Mavera* dergisi ve Akabe yayınları çevresinde". *Mavera* 9/100 (1985), 12-18.
- Kahraman, Mehmet. "Arkadaşlıklar". *Mavera* 3/31 (1979), 16-18.
- Kalkan, Süleyman. "İran". *Mavera* 3/25 (1978), 31.
- Kılıoğlu, İsmail. "Sanatın anlamı üstüne". *Mavera* 2/13 (1977), 23-25.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu, 83. Basım, 2016.
- Kurt, Abdurrahman. *Din sosyolojisi*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 13. Basım, 2017.
- Kutlu, Mustafa. "Sır". *Mavera* 13 (1989).
- Kutsan, Selim. "On üçüncü yıla girerken". *Mavera* 13/145 (1989), 4-7.
- Kuyumcu, Fehmi. "Tasavvufun başlıca terim ve deyimleri üzerine bir deneme". *Mavera* 8/92-93-94-95 (1984), 31-63.
- Macionis, John J. *Sosyoloji*. çev. Vildan Akan. Ankara: Nobel Yayınları, 13. Basım, 2020.
- Mavera. "İslam akılcı mı?" *Mavera* 7/75 (1983), 27-28.
- Mavera. "Mini rapor". *Mavera* 6/67 (1982), 2.
- Müftüoğlu, Atasoy. "Alçalan bir dünyada yükselen". *Mavera* 4/41 (1980), 9-11.
- Müftüoğlu, Atasoy. "Bugün onlarla birlikte". *Mavera* 3/29 (1979), 25.
- Müftüoğlu, Atasoy. "Gökyüzünde ve yeryüzünde". *Mavera* 4/42 (1980), 18-21.
- Müftüoğlu, Atasoy. "Hakkın himayesinde". *Mavera* 4/47 (1980), 26.
- Müftüoğlu, Atasoy. "İhsan günü". *Mavera* 3/28 (1979), 14-17.
- Müftüoğlu, Atasoy. "İslam kültüründe hac". *Mavera* 11/128 (1987).
- Müftüoğlu, Atasoy. "Korkuyla ve umutla". *Mavera* 4/40 (1980), 20-22.
- Müftüoğlu, Atasoy. "Rahman ve rahim olan". *Mavera* 5/52 (1981), 30-32.
- Müftüoğlu, Atasoy. "Tevhid aşısıyla". *Mavera* 9/103 (1985).
- Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/119-126. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Özçelik, Mustafa. "Sana gülümseyen ölüm". *Mavera* 11/127 (1987), 17.
- Özdenören, Alaeddin. "Ağ bozumu". *Mavera* 1/2 (1977), 28-29.
- Özdenören, Alaeddin. "İnsanın yeri". *Mavera* 5/61 (1981).
- Özdenören, Alaeddin. "İşaret çocukları". *Mavera* 2/24 (1978), 14-17.
- Özdenören, Alaeddin. "Karşılaştırma". *Mavera* 1/1 (1976), 24-25.
- Özdenören, Alaeddin. "Sorumluluk". *Mavera* 1/11 (1977).
- Özdenören, Rasim. "Malzemelerin ruhu". *Mavera* 2/18 (1978), 16-21.
- Özdenören, Rasim. "Müslüman ve Müslüman". *Mavera* 10/120 (1986), 2-6.
- Özdenören, Rasim. "Ruhun romanı". *Mavera* 1/1 (1976), 18-23.
- Özdenören, Rasim. "Yazarın tavrı önemlidir". *Mavera* 1/8 (1977), 10-12.
- Öztürk, Galip. "Sabah alacasında". *Mavera* 2/21 (1978), 9-12.
- Sağiroğlu, Ekrem. "Dini bilime onaylatmak". *Mavera* 12/142 (1988), 46-47.
- Sağlam, Ahmet. "Türkiye tebeşir dairesi". *Mavera* 3/27 (1979), 25-26.
- Sarı, Osman. "Toplumun çürüyüşü". *Mavera* 1/3 (1977), 69-72.
- Saygılı, Tuğba. *Mavera dergisi tahlili (Seçilmiş metinler-fihrist) / Mavera journal analysis (Selected texts-index)*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi, 2019.
- Seyhan, Recep. "Sığınak". *Mavera* 7/83 (1983).
- Sinanoğlu, Mustafa. "İbadet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/233-235. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Su, Hüseyin. "Takvim yırtıkları". *Mavera* 11/130 (1987), 19-23.
- Sürgit, Büğra. *Bir edebiyat dergisi olarak Mavera ve mavera topluluğu / As a literary magazine Mavera and mavera literary group*. İstanbul Üniversitesi, 2014.

- Tümer, Günay. "Din". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 9/312-320. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Uçkaç, Aynur. "Türkiye'de neoliberal ekonomi politikaları ve sosyo-ekonomik yansımaları". *Maliye Dergisi* 1/158 (2010), 422-430.
- Uysal, Veysel. "Kentsel hayatta dindarlık ve oruç ibadetinin bireysel-toplumsal yansımaları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (2007), 19-44.
- Ürün, Halil. "Bir yıldız kaydı". *Mavera* 6/68 (1982).
- Wach, Joachim. *Din sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 1995.
- Yayın Kurulu. "İrade ve özgürlük". *Mavera* 5/61 (1981).
- Yayın Kurulu. "Mavera". *Mavera* 5/61 (1981), 2.
- Yürekli, Mustafa. "Estetik düşüncenin etik ve metafizik temelleri". *Mavera* 12/136 (1988).
- Yürekli, Mustafa. "Saatler İslami harekete göre ayarlanmalı". *Mavera* 13/150 (1989), 8-13.
- Zarifioğlu, Cahit. "Yaşamak". *Mavera* 3/32 (1979), 5-7.
- Zeybek, Şerife Nihal. *Dinî edebiyat açısından Mavera dergisi (1980. sayılar) incelenmesi / Analysis of Mavera magazine (1980. volumes) according to religious content*. Ankara Üniversitesi, 2008.



6 ŞUBAT KAHRAMANMARAŞ DEPREMİNDEN SONRA SAMSUN İLİNE GÖÇ EDEN DEPREMZEDELERE YÖNELİK PSİKO-SOSYAL DEĞERLENDİRMELER*

Sümeyye AYDIN BULUT**
Yasin Samet KAZEL***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 30 Kasım 2023, **Kabul Tarihi:** 18 Mart 2024, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2024, **Atf:** Aydın Bulut, Sümeyye. Kazel, Yasin Samet. "6 Şubat Kahramanmaraş Depreminden Sonra Samsun İline Göç Eden Depremzedelere Yönelik Psiko-Sosyal Değerlendirmeler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024): 187-221.

DOI: 10.33415/daad.1398492

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 30 November 2023, **Accepted:** 18 March 2024, **Published:** 31 March 2024, **Cite as:** Aydın Bulut, Sümeyye. Kazel, Yasin Samet. "Psycho-Social Evaluations for Earthquake Victims Migrating to Samsun Province After the February 6 Kahramanmaraş Earthquake". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/1 (March 2024): 187-221.

DOI: 10.33415/daad.1398492



* Bu çalışma kapsamında görüştüğümüz STK temsilcileri, manevi danışmanlar ve Samsun'a yerleşen depremzedelere, çalışmamıza katkıda bulunmayı kabul ettikleri ve depremle ilgili tecrübelerini paylaştıkları için çok teşekkür ederiz. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'nun 29.03.2023 tarihli 2023-102 sayılı kararı ile çalışma için izin alınmıştır.

** Sorumlu Yazar, Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, sumeyye.aydin@omu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-8929-1606>, Yazar katkı oranı: %50 / Responsible Author, Assistant Professor, Ondokuz Mayıs University, sumeyye.aydin@omu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-8929-1606>, Author contribution: %50.

*** Arş. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, yasinsamet.kazel@kilis.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-1182-071X>, Yazar katkı oranı: %50 / Res. Asist., Kilis 7 Aralık University, yasinsamet.kazel@kilis.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-1182-071X>, Author contribution: %50.

Öz

6 Şubat Kahramanmaraş depremi sonrası depremzedelerin tecrübelerinde psiko-sosyal değişimleri konu alan bu çalışma özellikle yer değiştirme süreciyle ilişkili olarak depremin psiko-sosyal etkilerine odaklanmaktadır. Deprem her ne kadar doğaya ilişkin fiziksel (doğal) bir olay olarak görünse de daha geniş bir bağlamda depremin sosyal ve psikolojik etki boyutu söz konusudur. Yer değiştirme süreciyle beraber farklı bir şehre taşınma, orada yeni bir çevre kurma, STK'ların süreçteki rolleri, psikolojik destek hizmetleri gibi adaptasyon şartları açısından hem psikolojik hem de sosyal ilişkiler düzeyinde bir araştırma alanı karşımıza çıkmaktadır. Deprem afetini yaşayan bireyler açısından depremin etkilerinin dini açıdan nasıl tezahür ettiği ve bu süreçte dinin işlevselliği gibi meseleler bireyler açısından felaketlerle başa çıkma, hayatı yeniden inşa etme, yaşamın devamlılığını sağlama gibi noktalarda önemli hale gelmektedir. Yaşadıkları bölgede karşı karşıya kaldıkları sorunları aşmak için başka bir şehre taşınan depremzedelerin yeni yerleştikleri bölgelerde kültürel, ekonomik, psikolojik, sosyal açıdan birçok yeni problemle karşılaşma olasılığı artmaktadır. Bu durum da yerleşilen bölgede toplumsal ilişki ve destek ağlarının sağlanmasını önemli hale getirmekte, dolayısıyla STK'ların ve manevi danışmanların süreçteki rolünü kritik bir konuma taşımaktadır.

Bu araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik yaklaşıma dayanmaktadır. Araştırmada bu yaklaşımın kullanılma amacı, 6 Şubat Kahramanmaraş depremini yaşayıp Samsun'a göç etmek zorunda kalan bireylerin bu deneyimleri ile ilgili yaşadıkları duyguları, algıları, düşünceleri ve açıklamalarında yer alan dini söylemleri derinlemesine incelemektir. Araştırmanın çalışma grubu, 14 depremzede, 3 STK gönüllüsü ve 3 manevi danışman ve rehberden oluşmaktadır. Araştırmanın verileri görüşme yöntemiyle depremzede katılımcılara önceden belirlenmiş 12 soru içeren yarı yapılandırılmış mülakat formları aracılığıyla elde edilmiştir. Elde edilen veriler, betimsel analiz yöntemi kullanılarak incelenmiş, bu analizde katılımcıların ifadelerine sık sık yer verilerek elde edilen bulguların düzenlenmesi ve yorumlanması sağlanmıştır. Analiz süreci, depremin dini-sosyolojik ve dini-psikolojik boyutlarını ele alarak gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, 6 Şubat Kahramanmaraş depremi, Göç, STK'lar, Manevi Danışmanlar.

Psycho-Social Evaluations for Earthquake Victims Migrating to Samsun Province After the February 6 Kahramanmaraş Earthquake**Extended Abstract**

It can be said that earthquakes, as one of the natural disasters, cause permanent changes in a wide range of areas and contexts, especially the people who experience them. Many elements like loss of life, injuries, housing and infrastructure damage, economic losses and family disintegration, loss of education and health opportunities, and psychological components occur together, making the earthquake's impact quite wide. This study, which is about the psycho-social changes experienced by earthquake victims after the February 6 Kahramanmaraş earthquake, focuses primarily on the effects of the earthquake on the displacement process. Although the earthquake appears as a physical (natural) event related to nature, the social and psychological impact has a broader context. With

the relocation process, problems arise at both the psychological and social relations levels regarding adaptation conditions, such as moving to a different city, establishing a new environment there, the roles of NGOs in the process, and psychological support services. For individuals who experience an earthquake disaster, issues such as how the effects of the earthquake are manifested religiously and how religion is used functionally in this process become essential for individuals in terms of coping with disasters, rebuilding life, and ensuring the continuity of life. Earthquake victims who move to another city to overcome the problems they face in the region they live in are more likely to encounter many new issues in cultural, economic, psychological and social terms in the new areas they settle in. This situation makes it essential to provide different relationships and support networks in the settlement region, thus making the role of religious NGOs and spiritual consultants in the process a critical position.

This research is based on the phenomenological approach, one of the qualitative research methods. The purpose of this approach in the study is to examine in depth the emotions, perceptions, thoughts, and religious discourses in the statements of individuals who had to migrate to Samsun after the February 6 Kahramanmaraş earthquake. In this framework, interviews were conducted with participants who had experienced the earthquake. The questions asked to the participants were designed to collect data on the religious thoughts, behavior, and psychological states of people with migration and earthquake experiences.

The findings obtained from the data show us that NGOs and MDR services provided in this process have critical functions for those who experienced the earthquake process. Problems encountered due to relocation processes include cultural differences, ethnic differences, residing in unsafe areas, loneliness, exclusion, economic weakness, and uncertainty about the future. Social and psychological support activities of NGOs to earthquake victims in different cities show that they are in a functional position to reduce the adaptation problems. After the earthquake, NGOs cooperated with the state and among themselves. They played an essential role in earthquake victims' social and psychological recovery with the activities they carried out in the earthquake region and in their cities afterward.

These foundations and associations, which carry out support activities in many matters such as goods, food, clothing, material, and spiritual issues, have played crucial roles in the process. In this process, one of the areas of activity of religious NGOs is holding religious conversations in KYK dormitories (through preachers/preachers from DİB), especially in cooperation with official institutions, organizing social activities for children, spiritual support services, especially tarawih, hatim, iftar services during Ramadan. Issues such as performing prayers and activities together, family visits, and providing aid to earthquake victims placed at home can be expressed as activities that support earthquake victims economically, socially, and psychologically after the earthquake. Therefore, helping individuals with religion or spirituality-oriented behaviors, thoughts, and environments in this process means that they gain strength against destructive events, and religious NGOs carry out spirituality-oriented support activities in addition to financial aid in this sense.

It is worth noting that coping with problems at the psychological and social levels is multidimensional. It is necessary to emphasize the unifying and supportive role of the religious phenomenon in the background, both psychologically and socially, in services and support networks offered by NGOs. In this sense, altho-

ugh the phenomenon of religion has essential functions in process management, interpreting this process only in terms of the elements of religion offers an incomplete approach. Apart from this, the existence of a crucial support network including the state, official institutions, citizens, and NGOs, and their positive impact on the process should not be ignored.

Keywords: Sociology of Religion, Psychology of Religion, February 6 Kahramanmaraş earthquake, Migration, NGOs, Spiritual Counselors.

Giriş

Doğal afetlerden biri olarak depremlerin başta onu tecrübe eden insanlar olmak üzere çok geniş bir alanda ve bağlamda kalıcı değişimlere neden olduğu söylenebilir. Bu değişimler hayatın tüm alanlarını kapsar mahiyettedir. OECD'nin raporuna bakıldığında afetlerden sonra ortaya çıkan etkiler dört kategoride toplanmıştır. Bunlar biyolojik-yaşamsal, fiziksel, ekonomik ve sosyolojik etki boyutlarıdır (Yavuz – Dikmen, 2016, 305). Bunlara ek olarak psikolojik etkiyi de ilave edebiliriz. (Karancı vd. 2019, 40; Yılmaz, 2021, 195). Kaygı ve korku hali, bireylerde ortaya çıkan belirsizlik, güvensizlik gibi duygu halleri hem bireysel hem de toplumsal boyutta ruh sağlığını tehdit etmekte; insanları fiziksel ve ruhsal çöküntüye sürükleyebilmektedir (Küçükcan – Köse, 2006, 13). Dolayısıyla yaşamın kaybedilmesi, yaralanmalar, konut, alt yapı hasarları, ekonomik kayıplar ve ailenin parçalanması, eğitim, sağlık imkânlarının kaybedilmesi, psikolojik etkenler gibi birçok farklı faktör aynı anda ortaya çıkarak depremin etki alanını oldukça geniş bir boyuta taşımaktadır.

Deprem her ne kadar doğaya ilişkin fiziksel (doğal) bir olay olarak görünse de daha geniş bir bağlamda depremin toplumsal ve psikolojik etki boyutu söz konusudur. Depremin etkileri; ekonomi, din, STK'lar, sosyal politika, psiko-sosyal durumlar, dezavantajlı gruplar gibi farklı sosyal problemler ekseninde değerlendirilebilir (Can, 2020, 27). Psikososyal müdahaleler afetten etkilenen toplumun hem bireysel hem de toplumsal düzeyde sosyal, fiziksel ve psikolojik açıdan ihtiyaçlarının karşılanması ve bu süreci atlatabilmeleri için desteklenmelerini ifade etmektedir. (Danışman – Okay, 2019, 81). Bununla birlikte deprem sonrasında yaşanan travma, travma sonrası stres bozukluğu, insanların inanç, tutum ve davranışlarında ortaya çıkan radikal değişiklikler, deprem öncesi yaşamlarına göre daha hassas, kırılğan, tedirgin ve panik durumda olma-

ları gibi etkenler de psikolojik boyut açısından ifade edilebilir (Duman, 2016, 75). Bunlara göç durumunu da ilave edersek, farklı bir şehre taşınma, orada yeni bir çevre kurma, STK'ların süreçteki rolleri, psikolojik destek hizmetleri gibi adaptasyon şartları açısından hem psikolojik hem de sosyal ilişkiler düzeyinde birçok problem alanı ortaya çıkmaktadır.

6 Şubat 2023 tarihinde meydana gelen Kahramanmaraş depremi, Kahramanmaraş'ın Pazarcık ve Elbistan ilçelerinde sırasıyla 7.7 ve 7.6 büyüklüklerinde gerçekleşmiştir (AFAD, 26 Ocak 2024). AFAD'ın raporuna göre 48 binden fazla insanın hayatını kaybettiği, depremden etkilenen 11 ilin 14 milyona yakın nüfusunun olduğu ve ayrıca deprem bölgesinde 2 milyona yakın göçmenin de ikamet ettiği ifade edilmektedir (SBB, 2023, 6). Kahramanmaraş merkezli depremlerin ardından insanların birçok farklı sebebe bağlı olarak yer değiştirdiği bilinmektedir. Depremle bozulan gündelik yaşam pratiklerini yeniden kurmak, düzeni yeniden tesis etmek, ekonomik kaynakların yeniden sağlanabilmesi için depremzedelerin başvurduğu yollardan birisi de göçtür. Çoğunlukla aile ve yakınları etrafında şekillense de göç deneyimi ailenin ve yakınların olmadığı durumlarda STK'lar aracılığıyla gerçekleşebilmektedir. Kahramanmaraş depremlerinin ilk haftasında 2,2 milyon kişinin bölgeden ayrıldığı 1 Mart tarihinde de bu sayının 3,3 milyon kişiyi bulduğu ifade edilmektedir (Sert vd., 2023). AFAD'ın 24 Şubat 2023 tarihli basın bülteninde ise deprem bölgesinden tahliye edilen kişi sayısı 528.146, afet bölgesinde ve bölge dışında kamu yurtları ile otellere yerleştirilen kişi sayısı 1.914.292 olarak belirtilmektedir. 1 Mart 2023 tarihli açıklamada ise “Kahramanmaraş, Gaziantep, Şanlıurfa, Diyarbakır, Adana, Adıyaman, Osmaniye, Hatay, Kilis, Malatya ve Elazığ'dan Jandarma Genel Komutanlığı ve kendi imkânları ile tahliye olup gittiği illerimizde valilik ve kaymakamlıklara başvurarak kayıt yaptıran toplam kişi sayısı 1.971.589 kişi” olarak açıklanmıştır (Sağıröglü vd., 2023). Depremin etkileri yalnızca deprem bölgesi ile sınırlı kalmamakta, depremden etkilenerek farklı illere göç eden nüfusun gittiği illerde de barınma, gelir, eğitim, istihdam, sosyal uyum gibi sorunlar ortaya çıkabilmektedir. Bu nedenle göç edilen illerde de tedbirlerin alınması zorunlu hale gelmektedir (SBB, 2023, 111). Dolayısıyla deprem olayı ile gerçekleşen yer değiştirmeler hem göç edenler hem de göç edilen bölgeler açısından önemli bir konu haline gelmektedir.

Bu çalışmanın amacı Samsun'a yerleşen depremzedelerin Samsun'da geçirmiş oldukları zaman diliminde psiko-sosyal açıdan tecrübelerini odağa alarak bu süreci depremin sonuçları açısından değerlendirmektir. Bu anlamda deprem ve göç tecrübesinin dini hayat ve sosyal ilişkilerde ortaya çıkan değişimler açısından kayda değer sonuçları karşımıza çıkmaktadır. Bu değişimler büyük oranda gündelik hayat tecrübesine yönelik değişimlerden kaynaklanmaktadır. Depremle sarsılan ve işleyişi bozulan gündelik hayatın tekrar anlamlı bir şekilde devamlılığının sağlanmasında gündelik hayata derinden nüfuz eden pratikler ve düşünceler yeniden yüzeye taşınmakta ve düşünümsel bir sürece dahil olmaktadır. Depremin nasıl algılandığı ve açıklandığı, hangi kavramlarla ifade edildiği, bu süreçte özellikle fonksiyonel bulunan temel dini değer ve davranış kodlarının nasıl değiştiği, göç tecrübesi yaşarken veya yaşadktan sonra ne gibi sorunlarla karşılaştıkları araştırmamızın odak noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın temel sorularını şu şekilde ifade edebiliriz: Depremi anlamlandırma ve açıklama süreçlerinde hangi kavramlar öne çıkmıştır? Dini düşünce ve davranışlar deprem esnasında ve sonrasında nasıl bir işlev görmüştür? Hayatı tekrar anlamlandırmada dini başa çıkmanın rolü nedir? Göç sürecinde ve sonrasında yaşanan problemler neler olmuştur? Bu sorular ekseninde düşünüldüğünde deprem sorunu aynı zamanda psiko-sosyal zeminde açığa çıkabilecek sorunların bir yansıması haline gelmektedir. Bir başka ifadeyle deprem felaketi etkilediği coğrafyanın toplumsal yapısını, bu yapı içerisinde yer etmiş düşünce ve davranış kalıplarını, ilişki biçimlerini, zihin dünyalarını, değer yargılarını ve aynı zamanda bunların değişimini bize yansıtan bir alan haline gelmektedir. Dolayısıyla depremi tecrübe eden kişilerin geliştirdiği düşünce, duygu ve davranış biçimleri bize kültürel, sosyal, psikolojik ve ekonomik birçok farklı açıdan alanın ve alandaki değişimin izlerini sunabilir. Bu etkileri özellikle gündelik hayat deneyimi üzerinden Bourdieu'nun yapı ve birey arasındaki diyalektik ilişki ekseninde kurduğu perspektiften incelemek mümkündür.

Yer değiştirme deneyimi ile deprem afetini yaşayan bireyler açısından depremin etkilerinin dini açıdan nasıl tezahür ettiği ve bu süreçte dinin işlevselliği gibi meseleler bireyler açısından felaketlerle başa çıkma, hayatı yeniden inşa etme, yaşamın devamlılığını sağlama gibi noktalarda önemli hale gelmektedir. Depremzedelerin yerleştikleri bölgelerde ilişki ve destek ağlarının sağlanması bilhassa devlet, STK'lar ve vatandaşlar tarafından sağlanan imkanlar bu

anlamda depremezdedelerin sağlıklı bir uyum süreci geçirmeleri açısından kritik görünmektedir. Bu çalışma kapsamında STK'lar, manevi danışmanlar ve depremezdedeler arasındaki ilişkilere ve gündelik hayat içerisindeki etkileşimine daha ziyade odaklanılmıştır.

Gündelik hayatın teorik ve pratik çerçevesinin izlenebileceği önemli kavramlardan biri olan habitus söz konusu dinamik ve etkileşimsel boyutu öne çıkarmaktadır. Bilhassa eylem sosyolojisinin merkezi motiflerinden birisi olarak habitus kavramında, aktöre olan vurgu, aktif olan, eylemde bulunan kişinin pratiğine doğaçlama yeteneğini dahil edebileceği bir potansiyel alan bulunmaktadır. Bu anlamda habitus, toplumsal dünya ile olan etkileşim esnasında kullanılan “bilişsel yapılar” ve içinde yaşanan dünyayı kavrama, anlamlandırma ve değer yükleme esnasında bir dizi şemanın referans alınması dolayısıyla “yapıların içselleştirilmesinin ürünü”dür (Çeğin, 2018, 420).

Depremezdedelerin Samsun'a yerleşmeleri ve burada gündelik hayatın devamlılığı açısından yaşanan süreci kavrama, anlama ve değer yükleme pratikleri eyleyen aktörler olarak bireylerin ve toplumsal yapıların etkileşimsel yönünü ele alabileceğimiz bir alan ortaya çıkarmaktadır. Habitusun bir yandan içselleştirilmiş ve bedenselleşmiş toplumsal yapılar olarak ortaya çıkması diğer yandan doğaçlama yeteneği olarak ifade edebileceğimiz yeni pratik alanların üretilmesi onun *hem kalıcı hem de dönüştürülebilir bir matris* (Çeğin, 2018, 421) olarak dinamizmini dolayısıyla gündelik hayatın canlılığını bize göstermektedir. Buna göre biz bu çalışma boyunca yukarıda ifade edilen soru(n)lar ekseninde gündelik hayatın devam ettirilmesinde etkin mücadele biçimlerini daha yakından görmeyi (göstermeyi) amaçlıyoruz. Deprem felaketi bu anlamda gündelik hayat içerisinde dini düşünce ve pratiklerin aktör ve yapı arasındaki etkileşim alanında nasıl anlamlandırıldığını, değerlendirildiğini ve yeniden üretildiğini bize gösterebilecek bir alan sunmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın Deseni

Bu araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik yaklaşıma göre tasarlanmıştır. Fenomenolojik yaklaşım, birkaç kişinin bir fenomen veya kavramla ilgili yaşamış deneyimlerinin ortak anlamına odaklanmaktadır (Creswell, 2013, 76). Bu odaklanma, insanların bazı fenomenleri nasıl tecrübe ettiklerinin metodolojik,

özenli ve derinlemesine bir şekilde resmedilmesini ve betimlenmesini gerektirir (Patton, 2018, 104). Başka bir ifadeyle fenomenolojik yaklaşım, farkında olduğumuz ancak derinlemesine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanmaktadır (Yıldırım - Şimşek, 2018, 69). Buna göre bir anlamda insanların fenomenleri nasıl algıladıkları, nasıl betimledikleri, hakkında ne hissettikleri, nasıl yargıladıkları, nasıl anımsadıkları, nasıl anlamlandırdıkları ve diğerleri ile onun hakkında nasıl konuştuklarına odaklanan (Patton, 2018, 104) fenomenolojik yöntemin kullanılmasındaki amaç, deprem deneyimini yaşamış ve sonrasında Samsun iline göç etmek zorunda kalmış olan bireylerin göç ve deprem olgusunu nasıl anlamlandırdıklarını, nasıl algıladıklarını, neler hissettiklerini ve nasıl betimlediklerini ortaya koymak ve bu deneyimlerini hangi dini söylemlerle açıkladıklarını analiz etmektir.

Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubu, deprem deneyimini yaşamış ve sonrasında Samsun iline göç etmiş 14 depremzede ve deprem sonrasında sahada görev yapan 3 STK gönüllüsü ile depremzedelerin kaldığı yurtlarda görev yapan 3 manevi danışman ve rehberden oluşmaktadır. Buna göre çalışma grubu toplamda 20 kişiden meydana gelmektedir. Çalışma grubunda yer alan 14 depremzede amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme yöntemiyle belirlenirken ikisi deprem bölgesinde görev almış 3 STK gönüllüsü ile 3 manevi danışman ve rehber kartopu örnekleme yöntemiyle belirlenmiştir. Ölçüt örnekleme yöntemi önceden belirlenmiş bir dizi ölçütü karşılayan bütün durumların çalışılması veya belli niteliklere sahip kişiler, olaylar, nesnelere ya da durumları ifade ederken (Yıldırım - Şimşek, 2018, 122; Büyüköztürk vd., 2019, 94); kartopu örnekleme yöntemi araştırmacının problemine ilişkin olarak zengin bilgi kaynağı olabilecek birey veya durumların saptanmasında etkili olan bir yöntemdir (Yıldırım - Şimşek, 2018, 122). Depremzede katılımcılardan 7'si kadın 7'si erkek iken; yaşları ise 16 ile 60 arasında değişkenlik göstermektedir. Buna ek olarak depremzedelerin içerisinde KYK yurtlarında kalan ve sonrasında eve taşınan, aile veya yakınının yanına gelerek bir süre burada kaldıktan sonra başka bir eve taşınan, STK'ların yurtlarında kalan katılımcılar bulunmaktadır.

Veri Toplama Aracı

Bu araştırmada nitel veri toplama araçlarından biri olan görüşme yöntemi kullanılmıştır. Görüşmelerde araştırmacılar tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış mülakat formları kullanılmıştır. Buna göre araştırmacılar verileri fenomenolojik araştırma deseninin doğasına uygun olarak (Patton, 2018, 104; Yıldırım - Şimşek, 2018, 171) depremi deneyimlemiş olan bireylerle gerçekleştirilen derinlemesine mülakatlar aracılığıyla elde edilmiştir. Buna ek olarak deprem döneminde sahada ve yurtlarda görev almış STK gönülleri ile manevi danışman ve rehberlerle de görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Mülakat formu depremin sebebi, depremzedelerin göç etme süreçleri ve sonrası, deprem anı ve sonrasında gelişen dini düşünce ve davranışları konularından oluşan 12 soru içermektedir. Görüşmeler, ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmış, bilgisayar ortamında metne aktarılmış ve 16 Mayıs-24 Temmuz 2023 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir.

Verilerin Analizi

Araştırma çerçevesinde toplanan veriler, nitel veri analizi yöntemlerinden biri olan betimsel analiz yaklaşımıyla incelenmiştir. Betimsel analizde, katılımcıların görüşlerini çarpıcı bir biçimde yansıtmak amacıyla doğrudan alıntılara sık sık yer verilmekle birlikte amaç, elde edilen bulguları düzenlenmiş ve yorumlanmış biçimde okuyucuya sunmaktır (Yıldırım - Şimşek, 2018, 239). Buna göre elde edilen veriler, ilk olarak sistematik ve açık bir şekilde betimlendikten sonra bu betimlemeler açıklanır ve yorumlanır, neden-sonuç ilişkileri irdelenir ve birtakım sonuçlara ulaşılır (Yıldırım - Şimşek, 2018, 239-240). Bu bağlamda araştırmada betimsel analiz yönteminin kullanılmasındaki amaç, yapılan görüşmelere sık sık yer verilerek belirli bir sistematik içerisinde bireylerin yaşamış oldukları deprem ve göç deneyimini ve bu deneyimlerini hangi dini söylemlerle açıkladıklarını analiz etmektir. Buna göre ilk olarak depremin dini-sosyolojik boyutu (göç, uyum, STK'lar) ele alınmış ardından ise dini-psikolojik boyutu (depremin sebebi, gelişen dini düşünce ve davranışlar, MDR) incelenmiştir.

Literatür Bilgisi

Literatür incelendiğinde deprem ve din ilişkisinin ele alındığı çalışmalar arasında Talip Küçükcan ve Ali Köse'nin Marmara Depremi özelinde yürüttükleri "Doğal Afetler ve Din Marmara Depremi

Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme”, M. Zeki Duman’ın depremlerin dini inanç ve davranışlar üzerinde etkilerini konu aldığı “Sosyolojik Açıdan Deprem ve Din: Depremlerin Dini İnanç ve Davranışlar Üzerindeki Etkisi” başlıklı kitap çalışmalarından bahsedilebilir. Bunun dışında Okumuş’un “Tabii Afetler, Din ve Toplum -Marmara Depremi Örneği-”, Kula’nın “Deprem ve Dini Başa Çıkma” ve “Deprem ve Kıyamet Benzetmesi”, İnce ve diğerlerinin “6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerinde Din Hizmetleri: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bağlamında Bir Saha Araştırması”, Gönen’in “Afet Sonrası İkincil Travmatik Stres ve Dini Başa Çıkma: Kahramanmaraş Depremi Örneği” başlıklı makaleleri ile Gülmez’in “Deprem tecrübesi Yaşayanlarda Dinsel Anlamlandırma Biçimleri ve Tutumları” başlıklı yüksek lisans tezi deprem ve din ilişkisinin sosyolojik ve psikolojik düzlemde ele alındığı çalışmalardır.

Depremi ele alındığı bir başka boyut göçle ilgilidir. Göçle ilişkili çalışmalar arasında Peker ve Şanlı’nın “Deprem ve Göç İlişkisi: 24 Ocak 2020 Elazığ Deprem Örneği”, Yıldız ve diğerlerinin “Deprem ve Göç: 2011 Van Depremi Örneği”, Yenilmez’in “Deprem ve Göç İlişkisi Üzerine Kısa Bir Değerlendirme” başlıklı makaleleri ve Özdemir’in “Türkiye’de İç Göç Olgusu: 13 Mart 1992 Erzincan Depremi Özelinde İç Göçlerin İncelenmesi” başlıklı yüksek lisans tezinden bahsedilebilir.

1. Depremi Dini-Sosyolojik Boyutu

Deprem sonrası hayatın işleyişini yeniden devam ettirmek, düzeni kurmak, ekonomik yetersizliği telafi etmek ve deprem bölgesinden psikolojik bir uzaklaşma eğilimi gibi nedenler bireyleri bölgeden göçe mecbur bırakan sebepler arasındadır. Buldukları şehirden başka şehirlere yer değiştiren insanlar, varsa burada yakınları ve akrabalarının yanına taşınmış ya da KYK yurtları, misafirhaneler, oteller, vakıf ve dernek gibi yapılar aracılığıyla yurt veya evlere yerleştirilmiştir. Bu süreçte fiziki ve sosyal çevrenin değişmesi yeni taşınılan şehirde hem psikolojik hem de toplumsal düzeyde uyum sorunlarını da beraberinde getirmiştir. Toplumsal yapının sosyal sınıf, toplumsal cinsiyet, yaş, etnik köken, engellilik hali, dini inanç durumu gibi birçok farklı unsurunun deprem ve göç sürecinde etkili olacağı öngörülebilir. Bu etkiler en fazla şehre alışma, uyum sağlama, gündelik yaşamı düzenleme ve kontrol etme gibi konular ekseninde hem gündelik hayat pratiğinde hem de zihinsel süreçlerde ortaya çıkmıştır.

Bu bölümde ele alacağımız temel sorun deprem sonrası Samsun'a göç eden depremzedelerin uyum süreçlerini, karşı karşıya kaldıkları sorunları ve bu süreçte dini-toplumsal öğelerin etkisini incelemektir. Bunu bir başka şekilde şöyle de ifade etmek mümkündür: Deprem sonrası Samsun'a taşınan depremzedeler bu süreçte dini ve toplumsal düzeyde ne tür değişimlerle karşılaşmışlar ve karşılaştıkları yeni ortamda yaşama dair düşünce ve pratikleri nasıl şekillenmiştir? Gerçekleştirdiğimiz görüşmelerden edindiğimiz izlenimler bu süreçte bütün depremzedeler için bir başka şehre taşınmanın farklı açılardan sorunları beraberinde getirdiğini göstermiştir. Yer değiştirmeye bağlı olarak insanların yaşadıkları coğrafyadan uzaklaşmaları, orada kurulu sosyal ilişkilerin kaybedilmesi toplumsal ve psikolojik açıdan karşılaşılan sorunlarda bir boyutuyla dini alanın işlevsel bir rol üstlendiğini göstermiştir. Depremi ortaya çıkardığı sorunlarla başa çıkmada dinin psikolojik düzeyde verdiği desteğin yanı sıra dayanışma, yardımlaşma gibi konularda dini yapıların sosyal ilişkileri düzenleme rolü de karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu süreci sadece dini boyutuyla açıklamak oldukça sınırlı bir perspektif sunacağından burada toplumsal alanda insanların ilişki ağlarının işlevselliği de göz ardı edilmemelidir. Bu ilişki ağları kültürel, ekonomik, siyasi arka plana sahip, oldukça geniş bir etkileşim alanından beslenmektedir. Bu kapsamda biz burada konuyu öncelikle depremzedelerin Samsun'a taşınma süreçlerinde karşı karşıya kaldıkları psiko-sosyal sorunları ele alarak ardından dini alanın (daha özelden STK'ların ve manevi danışmanlık hizmetlerinin) bu süreçteki işlevlerini değerlendirerek sınırlandıracağız.

Yaptığımız görüşmelerde katılımcıların göç etme nedenleri arasında temel ihtiyaçlara erişememe durumu öncelikle zikredilmiştir. Depremzedelerin depremin ilk birkaç gününde temel ihtiyaçlarını karşılamakta güçlük çektikleri göz önüne alındığında barınma, yeme-içme, özellikle havaların soğuk olması nedeniyle ısınma konusundaki yetersizlikler onları göçe mecbur bırakmıştır. Göçe karar verme sürecini belirleyen diğer sebepler arasında ise psikolojik etki yani depreme yakalandığı evde ya da şehirde yaşamaya devam edememe psikolojisi, çocukların eğitiminin aksamaması, ekonomik etkenler ve resmî kurumların depremzedeleri yönlendirmesi ve yerleştirmesi gibi nedenler yer almıştır. Fırat'ın çalışmasında da yer değiştirmenin nedenleri arasında şunlardan bahsedilmektedir: “maddi yetersizlikler, sosyal uyum problemleri, eğitim sorunu, konut sorunu, istihdama katılamama, yabancılık, yalnızlık ve dışlan-

ma gibi problemler” (Fırat, 2020, 177). Samsun şehrinin tercih edilmesinde ise ilk olarak akraba ve yakınlarının bu şehirde bulunması etkili olmuştur. Bunun dışında görüşmeciler arasında STK’ların ve resmî kurumların yönlendirmesiyle gelenler de bulunmaktadır.

Başka bir şehre göç eden kişiler için fiziki bir mekân değişikliği ile sosyal bir çevre değişikliğinin gerçekleştiği göz önüne alındığında, göç yeni bir sosyal çevreye dâhil olma ve yeni toplumsal ilişkiler ağında hareket etme gerekliliği ile birlikte birçok uyum sorununu beraberinde getirmektedir (Tekeli, 1998, 10). Bu anlamda göç edilen şehirde karşı karşıya kalınan önemli sorunlardan birisi kültür farklılığıdır. Samsun’a gelen depremzedelerden bazıları bu konuya dikkat çekmiştir. Katılımcı 10 bu farklılığı komşuluk ilişkileri açısından dile getirirken Katılımcı 9 ise ikamet ettikleri bölgenin göçmenlerden oluşması sebebiyle etnik farklılık bağlamında kültür farklılığı sorununu dile getirmiştir.

198 | db

“Şu an burada görüştüğümüz bir komşumuz yok yani yeni yeni iki ay oldu. Herkes kendi halinde burada. Bizim oradan çok farklı. Gerçekten her memleketin ayrı bir şeyi var. (Burada) Herkes kendi halinde. Biz içli dışlıyız. Bizim orada öyle.” (Katılımcı 10)

“Burada yaşamayı isteriz ama 17 yaşında oğlumuz var. Burayı istemiyor. Doğduğu büyüdüğü şehirde olmak istiyor. Normalde şehir dışını istemiyor. İlla ki Osmaniyeyi istiyor. Başka bir yerde biz yapamayız anne diyor. ... Bizim orada dışarıdan biri geldiğinde uyarır; işte bunun şöyle huyu var dikkatli ol, şunun şöyle huyu var dikkatli olun diye ama burada böyle bir şey yok. Burada yan taraf alt kat Afganlı, Suriyeli. Hep yabancılar var. Atakum’a taşınmış ev sahipleri, ev almışlar. Buraları da yabancılar kiracılara vermişler.” (Katılımcı 9)

Samsun’da yerleşilen muhitin özellikle eski bir mahalle olması ve farklı etnik kökenlerden insanları barındırması, komşuluk bağlarının zayıf olmasına neden olduğu gibi karşılıklı güven ilişkilerinin kurulması açısından da bir engel olarak değerlendirilmiştir. Mahallede silahlı olayların, uyuşturucu vakıalarının gerçekleştiği ifade edilmiş, çoğunluğu yabancı uyruklu komşulardan oluşan bu yerin kendileri için şehre uyum ve alışma sürecini zorlaştırdığına dikkat çekilmiştir. Depremzede aile, çocuklarının bu ortamdan zarar göre-

ceği endişesi taşımaktadır. Kültür farklılığını Katılımcı 8 ise muhafazakâr ya da seküler şehir bağlamında dile getirmiştir. Depremde geldiği şehir olan Kahramanmaraş'ta daha muhafazakâr bir ortamda ve yaşam tarzının içinde olduğunu, Samsun'da ise aynı ortamı bulamadığını dolayısıyla bu farklılığa alışamadığını ifade etmiştir.

Kültür farklılığını bir sorun olarak yaşayan depremzedeler açısından, arka planda arkadaş veya yakın çevrenin geride bırakılması dolayısıyla göç edilen şehirde yeni bir çevrenin veya ortamın yeneden kurulmasının güçlükleri öne çıkmaktadır. Bununla ilişkili bir şekilde depremzedeler kendilerini yalnız ve sosyal çevreden izole edilmiş, bir başka deyişle sosyal destek ağları bozulmuş hissetmektedir.

“Burada çok problemle karşılaşmadık ama annem ilk geldiğinde çok yalnız hissediyordu. Burada kardeşlerim, dedem vardı gerisi hepsi Hatay'daydı evin başındaydılar.” (Katılımcı 14)

“Burada sosyal çevre oluşturma konusunda kaygım var. Sosyal çevre çok önemli bir şeymiş aslında.” (Katılımcı 8)

Samsun'da sosyal çevresi olanlar, ailesinin ya da bir akrabasının yanına gelenler kültür farklılığı ya da yalnızlık, dışlanmışlık gibi problemlerle göreceli olarak daha kolay başa çıkabilmiş ve temel ihtiyaçlarını rahat bir şekilde karşılayabilmişlerdir. Katılımcı 2 bu duruma örnek olarak verilebilir:

“Damadım Samsunlu olduğu için dünürümün yanında kaldık 15 gün. Çok bir sıkıntı yaşadığımızı da söyleyemem. Sağ olsun Samsun halkı da baya yardım severmiş. Elinden gelen yardımı da yapanlar oldu çok. Çok zorlanmadık.” (Katılımcı 2)

Bununla beraber görüştüğümüz depremzedeler arasında ekonomik açıdan daha güçlü olanlar mesela emekliler ya da Samsun'da bir iş bulup çalışma imkânına sahip olanlar yalnızlık, dışlanmışlık ya da yabancılaşma gibi konularla başa çıkmada daha avantajlı bir konumdadır. Buna bağlı olarak toplumsal açıdan uyum sağlamaya daha erken geçiş yaptıkları gözlenmiştir. Katılımcı 11 bunun bir örneğidir:

“Sağ olsun vatandaşlar hep sahip çıktılar. Hep eş, dost vatandaşlar elinden geleni yaptılar. Bir hafta on gün içinde hep ev dayadı döşediler. Geldim, benim burada kızım da vardı evli. Burada yaşıyor. ... Çok zorlukla karşılaşmadık. Halk duyarlı daha doğrusu Samsun halkı çok duyarlı. Herkes evini açtı. Benim ablam mesela geldiğinde hiç tanımadığım arkadaşlarım var hepsi beş gün on gün evinde misafir ettiler. Öyle fazla zorlanmadık. Niye? Bir de eşim de ben de emekliyiz ya. Maddi yönden de zorlanmadık. ... Eşim rahatsız diye burayı açtık. Eş dost sağ olsunlar borç verdiler. Çalışıp yavaş yavaş ödeyeceğiz onlara. Burayı devrediyorlarmış. İşte altınını veren, borç veren sağ olsunlar. İşte arkadaşım mesela yönlendirmiş (o sırada bir müşteri geliyor ve selamlaşıyorlar) hani müşteri de yönlendiriyorlar, biraz kazanalım borçları ödeyelim diye.” (Katılımcı 11)

Samsun’da evli kızının olması ve daha önce Samsun’da ikamet etmiş olmaları onlara toplumsal alanda geniş bir ilişki ağı sunmuş dolayısıyla sosyal destek ve ilişkiler düzeyinde bir rahatlık sağlamıştır. Eşinin depremden sonra algolojide tedavi gördüğünü ve yaklaşık beş aydır psikolojisinin iyi olmadığını, işyerini açtıktan sonra ise daha iyiye gittiğini ifade etmiştir. Bu da toplumsal ilişki ve etkileşim ağlarının ve emeklilikleri dolayısıyla sahip oldukları ekonomik gücün depremden toparlanmasında ve iyileşmesinde olumlu bir işlev gördüğünü göstermiştir. Kasapoğlu ve Ecevit’in çalışmasında da yüksek eğitilmiş olmanın ve sosyal güvenlik kapsamında bir işte çalışmanın kişilere güç verdiği tespit edilmiştir (Kasapoğlu – Ecevit, 2001, 55). Eğitim düzeyi olsun, bir işte çalışarak ekonomik açıdan yeterliliğini sağlamak şeklinde olsun bunlar kişilere, depremin etkilerine karşı hem bireysel hem de toplumsal düzeyde hedefler açısından daha belirgin ve güvenli bir alan açmıştır. Özellikle göç edilen ve yerleşilen şehirde yaşamın bundan sonrasının nasıl belirleneceğinin öngörülememesi, geleceğe yönelik belirsizlikleri ve dolayısıyla kaygıları artırmış böylece kişinin güvensizlik ve umutsuzluk gibi duygu halleriyle birlikte sosyal alandan da izole hale gelmesine sebebiyet vermiştir. Katılımcı 10, 54 yaşında ve çalışmasına engel sağlık sorunları yaşayan bir depremdedir. STK aracılığıyla yerleştirildikleri evde bütün eşyaları hayırseverler tarafından temin edilmiş ve henüz ekonomik açıdan düzenli bir gelirleri bulunmamaktadır. Bu durumda söylemi açık bir şekilde belirsizlik ve umutsuzluğu yansıtmaktadır:

“Ne olacağını biz de bilmiyoruz pek, kestiremiyoruz. Nasıl kalacağız, devamlı kalacak mıyız, gitsek nasıl gideceğiz bilmiyoruz ki. Çok belirsizlik var yani. ... Gitsek nerede kalacağız, kalacak yerimiz yok. ... Ne yapacağımızı biz de bilmiyoruz. Bom boş bir dünya gibi.”

Bu durumu göz önüne aldığımızda STK'ların özellikle bu sürecin ilk etabında depremzedelere her türlü maddi yardım sunmakla beraber, onlara kendi ayakları üzerinde durabilecekleri ekonomik kazanç imkânı sağlamaları önemli görünmektedir. Bu bağlamda görüştüğümüz STK görevlileri isteyen ve çalışmaya durumu uygun olan depremzedelerin bir işe girebilmeleri noktasında ilişki ağlarını kullandıklarını dolayısıyla iş bulabilmeleri veya iş yeri açabilmeleri konusunda onları desteklediklerini ifade etmişlerdir. Ancak buna rağmen bazı durumlarda depremzedelerin yerleştikleri işlerde tutunamadıkları ve işe uyum sürecinde sorunlar yaşadıklarına dikkat çekilmiştir.

Bununla beraber yapılan çalışmalar depremzedelerin etnik kimlikleri, ülkenin siyasal koşulları, depremzedelerin göç ettikleri bölgelerde yaşayanlar tarafından dışlanma ve ötekileştirme süreçlerine maruz kalabildiklerini göstermiştir (Odabaş, 2019, 148). Dolayısıyla afet nedeniyle yer değiştirmek zorunda kalan kişilerde destek ağlarının bozulması ve yeni gidilen yerde afete karşı dayanıklılığın azalması sorunu ortaya çıkabilmektedir (Karancı vd., 2019, 44). Katılımcı 8 bu durumu şöyle ifade etmiştir:

“Alışmak zor biraz. Evi de çok zor bulduk. Yabancı diye vermiyorlar. Kefil lazım diyorlar memur olarak. ... Burada iş bulamadık bir de. Yabancı olmanın etkisi var.”

Deprem bölgesinde çok sayıda mülteci de ikamet ettiğinden bu durum mülteci depremzedeler konusunu da önemli hale getirmektedir. Göç Araştırmaları Derneği depremle beraber bölgede yükselen mülteci karşıtlığına yönelik açıklama yaparak şayet önlem alınmazsa mekânsal dışlama ve ayrışmanın giderek artabileceğine dikkat çekmiştir (Duvar, 13 Şubat 2023). Mültecilerin yahut yabancı uyruklu kişilerin başka şehirlere taşındıklarında da benzer şekilde etnik kimliklerin ayrıştırıcı boyutu karşımıza çıkmaktadır. Sosyal medyanın etkisi, insanlar arasında yayılan depremzedelere yönelik olumsuz düşünce ve söylemler, mesela temiz olmamaları, evi ve eşyaları iyi kullanmamaları, çok çocuklu olmaları, Türkçe bilmeme-

leri gibi söylemler mülteci depremzedelere yönelik algının olumsuz şekillenmesine neden olabilmektedir.

Depremzedelerin yalnızlık, dışlanmışlık ve ötekileştirilme durumları yeni bir yere uyum sağlamayı engelleyici faktörler arasında sayılabilir. Zira göç edilen yerde sosyal çevrenin yeniden kurulması sürecinde çok sayıda farklı dinamik işin içine girmektedir. Yurtlarda depremzedelere sağlanan ortam ve imkânlar ilk etapta çevreye uyum açısından sorunsuz veya daha kontrollü bir ortam yaratmış, dolayısıyla ciddi sorunların ortaya çıkmasını engellemiştir. Özellikle kader ortaklığı olarak ifade edebileceğimiz herkesin aynı mağduriyet durumunda bir arada bulunması, temel ihtiyaçların karşılanıyor olması açısından burada daha uyumlu bir gündelik yaşamın olduğu söylenebilir. Ancak yurtlardan ayrıldıklarında komşuluk ilişkileri, ikamet edilen yerin özellikleri, çalışma ortamı ve yeni arkadaş çevresi açısından yeni uyum sorunları ortaya çıkmıştır. Daha önce Samsun'da tanıdığı olan, bir iş bularak çalışan ya da sahip olduğu mesleki beceriye bağlı olarak kendi işini kurarak ekonomik anlamda kendi ayakları üzerinde durabilen depremzedeler toplumsal alanda var olma ve uyum konusunda daha geniş bir sosyal sermayeye sahiptir. Dolayısıyla bu kimselerin destek ve dayanışma ağlarını daha kolay kurdukları veya elde ettikleri gözlemlenmiştir. Bu anlamda depremzedelerin sosyal sermayelerini aktif ve elverişli hale getirdikleri ölçüde buldukları çevreye uyum ve alışma konusunda daha avantajlı konuma geçtikleri söylenebilir.

202 | db

Sosyal sermaye kavramı toplumsal ilişkilerde sağlanan karşılıklık ve güven ilişkilerini ifade etmektedir. Güvenin varlığı ya da eksikliği ilişkinin ve etkileşim alanlarının oluşumu, sürdürülmesi ve sonlandırılmasını etkilemektedir. Aynı şekilde sosyal sermaye açısından karşılıklık da ilişkinin ve etkileşimin niteliğini belirleyen önemli bir unsurdur. Dolayısıyla kişilerin olağan yaşamını bozan sıra dışı durumlarda sosyal sermaye kavramı, sekteye uğrayan sosyal yaşam ile başa çıkma gücü ya da mücadelesi olarak ifade edilebilir (Turan, 2019, 161-162). Sosyal sermaye kavramı bir tür toplumsal ilişki ağları anlamına gelmektedir (Çeğin, 2018, 416). Bu bağlamda STK'lar ile bireyler arasında iş birliği ve güven ile desteklenen ilişki ağları sosyal sermaye kapsamında ifade edilebilir. Dolayısıyla deprem gibi felaket anlarında felaketin etkilerini azaltma, bireyleri psikolojik, ekonomik, sosyal anlamda destekleme faaliyetleri STK'ları da kapsayan bir etkileşim alanında sosyal sermayenin

mevcut ve potansiyel durumdaki kaynaklarını ifade etmektedir. Sosyal sermaye kavramı kişinin daha önceki yaşamından bağımsız değildir. Etkileşimde olduğu kişiler, ilişki ağları, bağlı olduğu kurumlar, STK'lar gibi birçok yapı sosyal sermaye açısından bir bagaj oluşturmaktadır. Bununla beraber ilişki ve etkileşim ağları açısından sosyal sermaye kavramı mevcut ve potansiyel olanaklarla birlikte düşünüldüğünde dinamik bir süreci ifade etmektedir.

STK'ların farklı şehirlerde depremzedelere sosyal ve psikolojik anlamda destek faaliyetleri, onların uyum sorununun azaltılması açısından işlevsel bir konumda olduklarını göstermektedir. STK'ların resmî kurumlara nazaran daha esnek ve daha az bürokratik karakteri onların olağanüstü durumlarda daha hızlı ve verimli çalışmalarını ve daha güvenilir bulunmalarını sağlar (Çakı, 2020, 10). STK'lar devletle ve kendi aralarında iş birliği halinde hareket ederek hem deprem bölgesinde hem de sonrasında farklı şehirlerde faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Bu çalışma kapsamına alınan STK'ların bu süreçteki faaliyetleri depremzedelerin sosyal ve psikolojik iyileşmelerinde önemli bir rol oynadıklarını göstermiştir. Bizim çalışmalarını takip ettiklerimiz arasında Türkiye Diyanet Vakfı, Ensar Vakfı, Kardeş Eli Derneği, İHH gibi STK'lar bulunmaktadır. Bunların dışında çok sayıda başka STK deprem bölgesinde ve farklı şehirlerde çalışmalarını devam ettirmiştir (AA, 11 Şubat 2023).

db | 203

Depremzedelerle görüşmelerimizden edindiğimiz izlenimler doğrultusunda STK'ların süreçteki rollerine dair çoğunlukla olumlu düşünceler ortaya çıkmıştır. Sadece 1 katılımcı STK'lardan herhangi bir yardım almadığını ifade etmiştir. Onun dışında diğer depremzedeler deprem bölgesinde ve Samsun'da STK'ların devletle iş birliği halinde kendilerine destek olduklarını söylemiştir. TDV, İHH, UDEF, Ensar gibi STK'ların Samsun Büyükşehir Belediyesi, AFAD, Samsun Valiliği, Kaymakamlıklar gibi kurumlarla iş birliği halinde kendilerine yardım ettiği görüşmeciler tarafından ifade edilmiştir. Katılımcı 8 deprem anından itibaren deprem bölgesinde ve sonrasında diğer yerlerde STK'ların desteğini şöyle dile getirmektedir:

“Türkiye’de bir topluma (gruba) ait olmamız gerekiyor-muş. Onun çok faydasını gördüm. Onlar olmasaydı ne yapacağımı bilemeyecektim, şaşırıcaktım. Depremden sonra Samsun’a gelip yerleşmemde buradaki tanıştıklarım çok yardımcı oldular. Samsun’daki derneklerdeki ki-

şilerle tanıştırdılar. Eşyalarımı da onların yardımıyla getirdim.” (Katılımcı 8)

“Maddi ve manevi olarak hep yanımızda olduklarını, bu dünyanın fani olduğunu daha da bir anlattılar, bizi aydınlattılar sağ olsunlar. İşte bunun için mücadele edin diye, hayat yeniden devam ediyor, yeniden Allah’a sığınıp tekrardan başlayacağımızı hep bu yönde açıklama yaptılar, sağ olsunlar.” (Katılımcı 9)

“Birçok yerden de (STK’lardan bahsetmektedir) teklif geldi biz daha zor şartlarda yaşayanlar olduğu için kabul etmedik. ... Biz kendi ayağımızın üzerinde durabiliyoruz, duramayan insanlara yardım edin dedik.” (Katılımcı 2)

Eşya, gıda, kılık-kıyafet, maddi ve manevi birçok farklı alanda faaliyetlerini yürüten söz konusu vakıf ve dernekler süreçte önemli roller üstlenmiştir. Bir kısım STK’ların faaliyet alanlarından birisi de özellikle resmi kurumlarla iş birliği halinde KYK yurtlarında dini sohbetlerin yapılması (Diyanet bünyesinden vaiz/vaizeler aracılığıyla), çocuklara yönelik sosyal aktivitelerin düzenlenmesi, manevi destek hizmetleri, Ramazan’da özellikle teravih, hatim, iftar gibi ibadet ve etkinliklerin birlikte yerine getirilmesi, eve yerleştirilen depremzedelere aile ziyaretlerinin yapılması ve yardımların ulaştırılması gibi hususlar depremzedeleri deprem sonrası ekonomik, sosyal, psikolojik ve dini olarak destekleyen faaliyetler olarak ifade edilebilir. STK’lar maddi yardımların yanı sıra maneviyata odaklı destek çalışmalarını da yürütmüştür. Bireylerin bu süreçte din veya maneviyat odaklı davranış, düşünce ve ortamlarla da desteklenmeleri tamamlayıcı bir boyut olarak ifade edilebilir. Zira deprem sürecinde insanların yaşama yeniden tutunabilmesi, başka bir şehirde hayatını idame ettirmenin yollarını bulabilmesi yukarıda dikkat çektiğimiz sosyal alanda ortaya çıkan ilişki ve etkileşim alanının yanı sıra bireylerin manevi olarak da desteklenmeleri ve psikolojik iyi olma hali ile de yakından ilişkilidir.

2. Deprem Dini-Psikolojik Boyutu

Deprem, yaşamın olağan akışını alt-üst eden ve sonuçları itibarıyla çok boyutlu etkileri bulunan bir gerçekliktir. Doğrudan insanı etkileyen bu gerçeklik akla depremin psikolojik boyutunu ve bunun etkilerini getirmektedir. İnsandan insana farklılık gösterebilecek

olan psikolojik etkiler, insanların duygu, düşünce ve davranış kalıplarında açığa çıkan tepkiler olarak belirtilebilir ve bu tepkiler, şok, pasifleşme ve toparlanma dönemleri olmak üzere üç dönemde yaşanabilir (Tarhan, 1999, 107). Benzer şekilde bu dönemler, psikolojik şok dönemi, tepki dönemi, zihinsel işleme ve olanları düşünme dönemi ile iyileşme ve yeniden uyum dönemi şeklinde de tasnif edilmektedir (akt. Kukuoğlu, 2018, 41-42). Özellikle şok döneminde ortaya çıkan tepkiler ise beden psikolojik savunma mekanizmaları olarak ifade edilmektedir (Tarhan, 1999, 107). Psikolojik savunma mekanizmaları ise engellenmelerin ve çatışmaların meydana getirdiği kaygıları, huzursuzlukları ve gerilimleri bir dereceye kadar hafifletmektedir (Baymur, 2020, 104-105). Bu dönemlerde verilen tepkiler de anormal durumlarda verilen normal tepkiler olarak ifade edilebilir. Bu normal tepkiler ise Frankl'ın "*Anormal bir duruma gösterilen anormal bir tepki normal bir davranıştır*" ifadesi ile açıklanabilir (Frankl, 2012, 34). Bu bağlamda yaşanan deprem felaketi sonucunda insanların süregelen hayatları içerisinde gerçekleşen tepkisel bir değişimden söz etmek mümkündür.

İnsan, süregelen hayatı içerisinde kendini güvende hissettiği ve kendi kontrolü altında olduğuna inandığı alanların veya mekanların tahrip olmasıyla birlikte psikolojik açıdan olumsuz deneyimler yaşayabilmektedir (Uğuz, 2023, 7). İnsanın kendisini güvende hissetmesi ve yaşamı üzerinde kontrol duygusuna haiz olması veya yaşamını öngörebilir olması onun günlük hayatı içerisinde psikolojik sağlığı açısından önemli duygulardır (Küçükcan - Köse, 2006, 110). Buna göre insana dair önemli duygulardan olan güven ve kontrol duygusunun yitirilmesi psikolojik açıdan olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir. Bir başka ifadeyle öngörülemez veya beklenmedik olaylar doğrudan insan psikolojisine etki edebilmekte ve psikolojik sağlığı olumsuz yönde etkileyebilmektedir (Küçükcan - Köse, 2006, 133). Buna göre depremi deneyimleyen insanlar güven ve kontrol duygularını kaybetmiş; çaresizlik, umutsuzluk vb. olumsuz duygulara maruz kalmışlardır. Bunların neticesinde ise travmatik durumlar, stres, depresyon, anksiyete, uyku bozukluğu, akut stres bozukluğu (ASB) ve uzun vadede travma sonrası stres bozukluğu (TSSB) gibi psikolojik sorunlar ortaya çıkabilmektedir (akt. Çıtak, 2023, 116; Yıldız- Akkoyun, 2023, 818).

Deprem felaketine karşı insanların ilk tepkisi başa çıkma yöntemlerinden biri olan yaşanan olayı anlama veya açıklama eğili-

midir. Nitekim bu eğilim insanların alt-üst olan hayatlarını yeniden organize etme aşamasındaki ilk adımı ifade etmektedir (Küçükcan - Köse, 2006, 7). Psikolojik bir ihtiyaç olarak bu ilk adım, insanların olumsuz yaşam deneyimlerinde hayatlarına anlam katan eğilimlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Farklı bir ifadeyle acıda var olan anlamı ortaya çıkararak hayatı yeniden inşa etme çabası olarak da görülebilir (Frankl, 2012, 127-128). Bu aşamada yaşanan olayı anlama ve açıklama eğilimi kutsal ve seküler şekillerde kişiden kişiye farklılık gösterebilmekte ve genellikle bir kültür içerisinde şekillenmektedir (Ayten, 2021, 39-40; Aydınlanmacı/seküler etki için bkz. Alkın, 2020, 66; Şentürk, 2020, 113).

Araştırma çerçevesinde kültürle yakın bir ilişki içerisinde olan din (Korlaelçi, 1993, 46), anlamlandırma ve başa çıkma süreçlerinde öne çıkmaktadır. Türkiye genelinde dini inanç ve pratiklerin yaygın olduğu (Nişancı, 2023, 194) göz önünde bulundurulduğunda yaşanan felaketi anlamlandırmada dini yükleme ve dini başa çıkmanın önemine vurgu yapabiliriz. Zira Pargament, mevcut çalışmalarda dini başa çıkmanın belirli kültürlerde ve dini bağlılığı yüksek olan kişiler arasında daha fazla olduğunu ifade etmekte (Pargament, 1997, 143) ve genellikle insanların kontrolünü aşan durumları anlamalarının ve zorlayıcı durumlarla başa çıkmanın bir yolu olarak din fenomenini işaret etmektedir (Pargament, 1997, 8). Özellikle travmatik bir olay olan deprem felaketinden sonra din, insanlar için bir sığınma ve teselli kaynağı olarak işlev görmüş olabilir (Ayten, 2021, 15). Bu yönde işlevsel olduğu düşünülen dini inançlar, insanlara bir bakış açısı sunmakta, onların olaylara yaklaşım biçimini şekillendirmekte ve bu süreçleri organize edebilmektedir (Küçükcan - Köse, 2006, 70; Duman, 2016, 134, 238; Can, 2020, 28; Bayhan, 2020, 288). Bu süreç ise insanın olayları açıklama ve anlama, tahmin ve kontrol etme ile öz saygısını koruma ihtiyaçları tarafından güdülenmektedir (Spilka vd., 1985, 1).

Bu çerçevede araştırmanın bu bölümünde dini başa çıkma ve dini yüklemenin izdüşümleri depremzedelerle yapılan görüşmeler üzerinden incelenecektir. Araştırma kapsamında mülakatlar aracılığıyla elde ettiğimiz veriler incelendiğinde dini söylemlerin öne çıktığını ifade edebiliriz. Dini söylemlere daha çok depremi anlamlandırma ve deprem travmasıyla başa çıkmada karşılaşmaktayız. Bu bağlamda dini söylem temelli anlamlandırmalara yer verilecek olup dini düşünce ve davranışların başa çıkma sürecindeki rolü ve afetle

ilişkili olarak gelişen veya değişen dini düşünce ve davranışlar ele alınacaktır.

Gündelik yaşamın herhangi bir anında beklenmedik bir olayla karşılaşan insan, bu olayın gerçekleşmesine sebep olanın ardına düşecek ve onu kendi anlam dünyasından açıklamalarla anlamlandırma arayışına girecektir (Gürses, 2008, 364). Sosyal psikologların gözlemlerine göre, beklenmedik sonuçları olan olaylar (felaketler), varoluşsal ve nedensel arayışları tetikleyebilir ve beraberinde de insanın savunmaya geçmesini sağlayabilir (Gyekye, 2010, 407). Zira aksi takdirde insan, bir boşluk hissi ve psikolojik olarak rahatsızlık yaşayabilir (Yapıcı, 2003, 128). Tüm bu yaşanan olayların nedenine yönelik açıklama getirme ihtiyacı ile ilgili süreçler *atf/yükleme teorisi* çerçevesinde ele alınmaktadır (Kağıtçıbaşı - Cemalçılar, 2014, 110). Bu durumu sosyal psikolog Fritz Heider'in sağduyu/naif psikolojisi ile de açıklayabiliriz. Bütün insanlarda iki temel güdü bulunduğunu belirten Heider, bunların, "*çevremizdeki dünyaya ilişkin tutarlı, parçaları birbirine uyan bir görüş oluşturma ve çevremizi kontrol etme güdülleri*" olduğunu ifade etmektedir (Fredman vd., 2003, 132). Buna göre insan, yaşanan deprem felaketine ilişkin tutarlı bir açıklama eğilimi geliştirme yoluna gitmekte ve bunu da kontrol duygusunun getirmiş olduğu dürtü ile güdülemektedir. Bu bağlamda katılımcıların söylemleri incelendiğinde dini arka plana sahip açıklamaların/anlamlandırmaların varlığı göze çarpmaktadır. Buna örnek olarak bir katılımcının ifadesi şu şekildedir:

"Allah'ın vermiş olduğu bir afet, Allah'tan gelen bir afet. Maraş'ta zaten sürekli oldu olacak oldu olacak şeklinde bekleniyordu, 550 yıldır olmamış. Tabi ki yer bilimciler bunları jeolojik olarak araştırıyor ama Allah'ın da vermiş olduğu bir şey, kadere ve imana inanıyorsak buna da inanmamız gerekiyor." (Katılımcı 6)

Bu açıklamaya bakıldığında katılımcının yükleme biçimlerinden dini yüklemeye/anlamlandırmaya başvurduğu göze çarpmaktadır. Farklı örneklerine de yer vereceğimiz görüşmelerde depremin sebebinin aşkın varlık düşüncesi ile açıklandığı görülmektedir. Bu olayın Allah'ın takdiri, Allah'tan geldiği veya Allah'ın bir ibreti olduğu söyleminin arka planında insan gücünü aşan bir olaya insanüstü bir perspektifle yaklaşılarak dışsal bir anlamlandırmanın gerçekleştirildiği görülmektedir. Dışsal anlamlandırmalarda insan, olayın nede-

nini kendi dışında gerçekleşen herhangi bir durum ya da davranış ile açıklama eğilimindedir (Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, 2014, 111). Bu çerçevede dini inançların da dışsal anlamlandırmalardan biri olduğunu belirtebiliriz (Gyekye, 2010, 408). Bu açıdan dini yüklemeler, insanlara, karşılaştıkları olayları anlama; anlamlandırma; bir nedene bağlama ve insanların dış dünyayı kontrol edebilme ihtiyaçlarına cevap vermektedir (Yapıcı, 2003, 139). Bununla birlikte depremzedelerin dini arka planı olan bir açıklamayı tercih etmelerine onların kişilik özelliklerinin, içerisinde bulunulan durumun, gerçekleşen olayın özelliklerinin ve olayın gerçekleştiği ortamın söylemlerin içeriğini organize ettiğini ifade edebiliriz. Nitekim bu tür açıklamalar anlamlandırma yapan kişiye ve gerçekleşen olaya göre şekillenmektedir (Spilka vd., 1985, 9-15). Ayrıca din olgusunun kültürel ve kişisel yaşamın merkezi bir parçası olduğunu vurgulamakta da yarar vardır (Riggio vd., 2018, 52). Buna göre dini anlamlandırmaların arka planında kültür ve dini bağlılık unsurlarının en önemli etkenlerden biri olduğunu söyleyebiliriz.

208 | db

“Ben cenab-ı Allah’ın bir ibreti olarak düşünüyorum. Milletimizin azgınlığı gerçekten ibreti alemdi bunlar yani bir ibret almamız gerekiyor. Çünkü 2020’den bu yana sürekli afet yaşıyoruz. Koronavirüsle başladık 2020’den bu yana hala devam ediyor. ... şimdi depremler yaşamaya başladık. Sabahın o saatinde deprem olacağını bilebilir miydik? Kimse bilemezdi. Bilse herkes terk ederdi şehri bu kadar ölüm de olmazdı ama bir tek onu Allah biliyor. Neyin ne olacağını cenab-ı Allah biliyor.” (Katılımcı 10)

Katılımcı 10 depremin nedenini Allah’ın bir ibreti olarak açıklamaktadır. Dini anlamlandırmayla birlikte bu katılımcının söyleminde öne çıkan diğer bir husus ise insanların yapıp ettiklerinden dolayı Allah’ın insanlara ders vermesi ve kendilerine çeki düzen vermelerinin gerekliliği nedeniyle depremin meydana geldiğidir. Bu yönde bir söylemin arka planında da *ilahi ceza* düşüncesinin yattığını söyleyebiliriz (Küçükcan - Köse, 2006, 91; Okumuş, 2002, 360). Başka bir katılımcı (K4) ise benzer bir anlamlandırmayı düşünce dünyasında Kur’an-ı Kerim’deki anlatıları merkeze alarak gerçekleştirmektedir. Sürekli olarak meal okuduğunu ifade eden katılımcı eski kavimlerin başına gelenlerin kendi başlarına ne zaman geleceğini hep aklında diri tuttuğunu ifade etmiş ve şu ifadeleri kullanmıştır:

“Deprem anını yaşarken Allah’ım tamam anladım, çok iyi anladım dedim. Eski kavimlerin başına gelenler bizim başımıza da gelmesi gerekiyormuş. Bazen böyle sıkıntı- lar yaşamamız gerekiyormuş.” (Katılımcı 4)

Yüklemelerin/anlamlandırmaların dini bir arka plana sahip olmasının bir diğer nedeni olarak katılımcının günlük yaşamında kullandığı dilin dini bir varlık gösteriyor oluşu olarak ifade edilebilir. Başka bir ifadeyle gündelik yaşamda kullanılan dil, dini bir varlık gösteriyorsa yaşamış olduğu beklenmedik olayı (deprem) açıklarken de insanın söylemi dini bir görünüm kazanabilir (Spilka vd., 1985, 9-10). Nitekim “*dil, duygusal, bilişsel ve sosyal olarak ilgili olanı belirler ve deneyim, ilgili kılınan tarafından dönüştürülür*” (Bernstein, 1960, 317). Bu bağlamda katılımcıların duygusal, bilişsel ve sosyal olarak etkisi altında kaldıkları durumlar beklenmedik bir olaya ilişkin bilişsel süreçlerin sonucu olarak dil ile varlık gösterilebilir. Katılımcı 4’e baktığımızda mülakat esnasındaki çoğu söyleminde dini içerikli bir dil kullandığı görülmektedir. Bu durum katılımcının din ile iç içe bir hayatı olmasıyla yorumlanabilir. Nitekim görüşme esnasında da belirttiği üzere katılımcı, ibadetlerine dikkat eden ve sürekli olarak Kur’an- Kerim’in mealini okuyan biridir. Bilişsel olarak dini bir arka planın varlığıyla dilsel bağlamda da söyleminde açığa çıkmış olması doğal bir durumdur. Bir başka katılımcı (K5) ise depremi hem dini hem de bilimsel arka planı olan bir neden ile açıklamaktadır.

“Allah’ın takdiri diyebilirim. Sürekli zaten jeolojik sebeplere bağlıyorlar, kıtaların hareketi için, dünyanın var oluşu için olması gereken bir durum olduğunu biliyoruz.” (Katılımcı 5)

Depremi nedenine dair açıklamalarda görülen dini söylemler aynı zamanda depremin hangi kavramla ilişkilendirildiğine dair sormuş olduğumuz soruda da kendini göstermektedir. “Depremi hangi kavramlarla ifade edersiniz?” sorusuna 7 katılımcı *kıyamet/mahşer alanı* cevabını vermiştir.

“Ben şöyle diyebilirim, kötü bir şey, Allah kimseye göstermesin. Kıyamet, küçük bir kıyamet gibiydi. İnsanlar kıyameti yaşadı orada. Hepimiz öyle yaşadık. Yani zor bir olay, kolay bir şey değil çünkü korkunç bir şey vardı, çaresizlik vardı. Hepimiz de çaresiz durumdaydık. Elden hiçbir şey gelmiyordu.” (Katılımcı 2)

Katılımcı 2'nin söylemine bakıldığında çaresizlik duygusunun sonucu olarak yaşanan olayı kıyamete benzettiği görülmektedir. Bu benzetmeyi katılımcının algılama şekliyle açıklayabiliriz. Nitekim Cüceloğlu, depremi algılamaya dair ele aldığı bir anekdotta algılama şekline göre anlamlandırmalar yapıldığını ifade etmiştir. Algılama sonucunda ortaya çıkan anlama ve açıklama eylemleri kişilerin inançlarıyla, değerleriyle, yaşamın geri kalan kısmındaki deneyimleriyle oldukça ilişkili ve karmaşık bir yapı arz etmektedir (Cüceloğlu, 2015, 97-119). Katılımcının zihninde yaşanan çaresizlik durumu kıyamet anlatılarındaki çaresizlik durumunu akla getirmiş ve depremi algılama şeklinde açığa çıkmış olabilir. Kişiyi bu yönde bir algılamaya yönelten durum onun sahip olduğu dini inanç ve düşüncesiyle ilişkilendirilebilir. Farklı çalışmalarda da deprem anının kıyamet olayına benzetildiği görülmektedir (Kula, 2000; Küçükcan - Köse, 2006, 109).

210| db

Bu bölümün devamında travmatik bir olay olan deprem sürecinde başa çıkma yöntemlerinden dini başa çıkmayı depremedelerin söylemleri üzerinden inceleyeceğiz. Başka bir ifadeyle dini düşünce ve davranışların deprem felaketiyle başa çıkma sürecindeki rolünü irdelemeye çalışacağız. Dini başa çıkma, “*stresli yaşam olayları karşısında kişinin dininden veya maneviyatından kaynak bulan bilişsel veya davranışsal tekniklerin kullanılması olarak tanımlanabilir*” (Tix - Frazier, 1998, 411). Buna ek olarak başa çıkma sürecinin duygusal boyutunu da ifade etmek yerinde olacaktır (Ayten, 2021, 38).

Her insanın kendine ait olan ve hayata bakış açısını belirleyen bir perspektifi bulunmaktadır. Bu perspektif insanın hayattaki yönelim sistemi olarak ifade edilebilir. İnsanın inançlarını da kapsayan bu yönelim sistemi, problemlerle başa çıkma sürecinde etkin bir rol oynamaktadır (Ayten, 2021, 39). İnanç sistemlerinden biri olarak din, her şeyden önce hayata bakışımızı belirleyen perspektif olarak bir görme biçimidir (Pargament, 1997, 193). Bu çerçevede travmatik bir olay olan deprem felaketiyle başa çıkma sürecinde din, insanlara kendi kontrollerini aşan bir olay olan deprem felaketinde bir görme biçimi sunmuştur. Başka bir deyişle din, insanlara müdahale edemedikleri bir olayda perspektif sunmuş ve onların başa çıkma süreçlerinde işlev görmüştür. Zira din, deprem gibi zor yaşam olaylarıyla karşılaşan insanlar için bir mücadele kaynağı ve başa çıkmanın önemli bir unsuru olarak öne çıkmaktadır

(Pargament vd., 2005, 479). Bu durum ülkemizde yapılan bazı araştırmalarda da açık bir şekilde görülmektedir (Kula, 2002; Küçükcan - Köse, 2006). Bu bağlamda katılımcılardan 13'ü dinin deprem felaketiyle başa çıkmada olumlu etkisinin olduğunu ifade ederken 1 katılımcı (K13) buna dair net bir ifade kullanmamakla birlikte hayata yönelik hevesinin kırıldığını ve zorlandığını ifade etmiştir. Araştırmamızda dinin olumlu etkisinin olduğuna dair elde ettiğimiz söylemlerden bazı örnekler şu şekildedir:

“Tabi ki inançlı olmamız bize güç veriyor. Dediğim gibi teslimiyeti Allah’a yaptıktan sonra artık Allah’tan ne gelirse bekliyorsun. Ona teslim olmuşsun zaten.” (Katılımcı 2)

“(Dini düşünce) Olumlu olarak işlev görüyor. Bize zaten depremden sonra artık tek şey kaldı: Sabretmek. Bir de Allah’a dua etmek.” (Katılımcı 14)

Katılımcı 2 ve 14’ün söylemlerine bakıldığında dini başa çıkmada teslimiyet, sabır ve dua unsurlarının ön plana çıktığı görülmektedir. Bu üç unsur katılımcıların kendi güçlerini, kontrol yetilerini aşan olay karşısında *Allah ile dayanışma ve iş birliği* (Küçükcan - Köse, 2006, 79) şeklinde bir dini başa çıkma yöntemi kullandıklarını göstermektedir. Teslimiyet ve sabır unsurlarının arka planında imtihan dünyasının bir parçası olarak deprem felaketinin yaşandığı düşüncesi yatabilir. Bir diğer unsur olan ve W. James tarafından dinin *özü ve ruhu* olarak nitelendirilen dua ise dini başa çıkmanın en belirgin unsurlarından biri olarak yaratıcı ile kurulan bilinçli ve gönüllü bir ilişki şeklinde ifade edilebilir (James, 1902, 464). Buna göre dua, kişinin durumunu yaratıcıya aktarma aracı olarak kullanıldığı bir “diyalog” anlamı taşımaktadır (Cilacı, 29 Kasım 2023). Duada ortaya çıkan bu diyalog durumu ise travmatik/stresli bir deneyim yaşamış olan kişinin yaratıcı ile kurmuş olduğu bağı güçlendirmekte, daha iyi hissetmesini sağlamakta ve psiko-sosyal uyum sürecini desteklemektedir (Ayten, 2021, 42-43). Nitekim araştırmamızda 9 katılımcının söyleminde dini başa çıkmanın unsurlarından olan duaya başvurduğunu gözlemledik. Bununla birlikte teslimiyet unsuru ise 8 katılımcının söyleminde ön plana çıkmaktadır. Bir başka katılımcının söylemi ise şu şekildedir:

“İlk geldiğimiz günlerde biraz İhlâs okumaya başlamıştım. Bilmiyorum dinimizde var mıdır ama bizim orada vefat eden kişinin arkasından belli bir sayıda ihlas oku-

nur. Annemler de okumuş, okuduğu ihlaslar varmış o da onu bağışladı ama ben de yeniden okumak istedim. Uzun bir süre zaten ihlası bitirmekle uğraştım. Okuma süreci bittikten sonra yavaş yavaş ne yaşadığımı anlamaya çalıştım. Sanki aklım yeni yeni yerine geliyordu.....Kader sonuçta. Alın yazısı dedik. Tabi ki dinin çok etkisi var. Süper dindar bir insan değilim ama en azından Allah'a inanıyoruz. Dinin de çok etkisi oldu (afetle başa çıkmada), olmadı diyemem.” (Katılımcı 1)

Katılımcı 1 deprem felaketinden sonra Samsun'a geldiklerinde Kur'an-ı Kerim'den İhlâs sûresini okuduğunu belirtmiş, bu durum katılımcı 1'in kayıp yaşamının zorluğuyla başa çıkarken dini inancından destek aldığını göstermiştir. Kültürel bir din algısının da gözlemlendiği bu söylemde katılımcı, yaşadığı kayıp sonucunda annesinin okumuş olduğu dualarla yetinmeyip kendisi de dini bir sorumluluk almış ve İhlâs sûresini okuyarak dini başa çıkma sürecini aktif hale getirmiştir. Bilişsel, duygusal ve davranışsal boyutları olan dini başa çıkmanın bu söylemde davranışsal boyutu ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda katılımcı, dua (Kur'an-ı Kerim okuma) aracılığıyla *teselli ve Allah'a yakınlık kazanmak* amaçlı dini başa çıkma etkinliklerinden *dini odaklanmaya* başvurmuştur (Ayten, 2021, 51). İlk etapta katılımcı dini başa çıkmanın en önemli ve en çok kullanılan unsurlarından olan duaya başvurmuş ve bu süreç bittiğinde yaşadığı olağanüstü olayı anlamaya başladığını ifade etmiştir. Buna göre katılımcının ilgisini deprem felaketinden dini bir etkinliğe yönlendirdiği görülmektedir. Bu ilgiyi yönlendirme durumu *kaçınma davranışı* (Küçükcan - Köse, 2006, 79) olarak da ifade edilebilir.

Bazı örneklerine yer verdiğimiz bu söylemlerin ardından dinin deprem felaketiyle başa çıkmada nasıl rol oynadığını ortaya koymak adına katılımcıların söylemleri üzerinden başa çıkma sürecinde rol oynayan dini unsurlar kısaca şu şekilde ifade edilebilir: *Besmele çekmek* (K1), *Teslimiyet* (K1, K2, K3, K4, K5, K7, K11, K13), *Allah'ı zikir*, *Salavat getirmek* (K2), *Yardım etmek* (K2), *Şükür* (K1, K2, K7, K9, K11), *Dua* (K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K12, K14), *İmtihan* (K3, K4), *Sabır* (K4, K14), *İbadet* (K4, K7, K8, K11, K12, K14), *Kelime-i tevhid* (K5), *Kelime-i Şehadet* (K6, K7), *Kur'an-ı Kerim okumak* (K1, K6, K7, K12, K14), *Tevbe* (K8) ve *Şehitlik* (K11). Buna göre araştırmada dua (9 kişi), teslimiyet (8 kişi) ve ibadet (6 kişi) unsurları dini başa çıkmada en çok rol oynayan unsurlar olarak karşımıza

çıkılmaktadır. Dini başa çıkmanın bu unsurları bağlamında depremezedelerin dini düşünce ve davranışlarında da birtakım değişiklikler meydana geldiği gözlemlenmiştir. Katılımcılardan 7'si bu değişiklik durumunu ifade ederken 3'ü bir değişiklik olmadığını -daha önceden sahip oldukları dini düşünce ve davranışlar devam ettiği için ifade etmişlerdir. 4 katılımcı ise daha çok bilişsel ve duygusal anlamda yoğunluk hissettiklerini belirtmiştir. Buna göre dini düşünce ve davranışa dair değişikliklerin izlerini tespit ettiğimiz bazı söylemler şu şekildedir:

“Depremden sonra namaza başladım. Daha sıkı tutuyorum. ... O anda sureler falan okudum, Ayetel kürsi okudum bayağı bir rahatlatıyordu beni. Dua ettim, rahatlatıyordu. Daha iyi olduğumu fark ettiriyordu, hissettiriyordu bana.” (Katılımcı 12)

“Dediğimiz gibi namazımızı kılıyorduk ama rötarlı kılıyorduk şimdi değil sonra kılarım gibi düşünce artık boş çünkü bir saniye sonrasının garantisi olmadığını anladık. İnanç olarak Allah'a inanıyoruz çok şükür kadere, imana... o anlamda herhangi bir şeyimiz olmadı ama namazımıza ve yaşantımıza, insanlara verilecek olan değere daha fazla bir şey yapmamız gerektiği, öngörmemiz gerektiğini söyleyebilirim.” (Katılımcı 6)

Dini düşünce ve davranışlarda gözlemlenen bu değişikliklerin kalıcı mı yoksa geçici mi olduğu konusu ayrı bir araştırma konusu olmakla birlikte bir katılımcının (K13) söyleminde buna dair bir iz bulunmaktadır. “Çünkü depremin olduğu bir hafta süresince ben hayatında namaz kılmayan insanların namaz kıldığını gördüm. Bir hafta ama sonra yine aynı.” Katılımcı kendisi üzerinden değil, gözlemlediği diğer insanlar üzerinden dini düşünce ve davranışlara yönelik değişikliklerin geçici olduğunu ima eden bir ifade kullanmıştır. Genel hatlarıyla kalıcı veya geçici birtakım değişimlerin gözlemlendiğini ifade etmek yerinde olacaktır.

Başta çıkma sürecinde etkisinin olduğunu düşündüğümüz diğer bir husus Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) tarafından Kredi ve Yurtlar Kurumu'nun (KYK) yurtlarında veya DİB Eğitim Merkezlerinde yürütülmüş olan MDR Hizmetleri'dir. Bu çerçevede deprem sonrasında KYK yurtlarında yürütülmüş olan MDR hizmetlerine de yer vermek önem arz etmektedir. Araştırmaya bu hususun dahil edilmesi ise iki katılımcının (K6, K7) görüşmeler esnasında bu hizmetlere

yönelik yapmış oldukları vurgudur. “Hayatın kritik bir döneminde olan veya bir güçlkle karşılaşmış bireye destek sağlama” (Düzgüner - Ayten, 2021, 27) faaliyetleri olarak MDR hizmetleri, deprem felaketiyle başa çıkma sürecinde önemli bir işlev üstlenmiş olabilir. Nitekim depremden sonra KYK yurduna yerleştirilen katılımcılar DİB’e bağlı olarak çalışan manevi danışman ve rehberlerin desteklerini gördüklerini ve onlara deprem felaketiyle başa çıkma sürecinde bu hizmetlerin olumlu yönde etki ettiğini ifade etmişlerdir. Buna göre katılımcıların ifadeleri şu şekildedir:

“KYK yurduna geldiğimizde Diyanet’in desteği var(dı), manevi destek vardı, psikologlar vardı. Sonradan güzel organize olundu. Sonradan çok hoşumuza gitti. İşin esası deprem olduğu andan sonra güzel organize olma... Orada ki hocalarımız (KYK) Ramazan yaklaşıyor diye o heyecanı hissettirdiler bize. Ne güzel oldu, evet evimizde değildik ama burada da kocaman bir aile olduk dedik.” (Katılımcı 7)

214| db

“Sonrasında dediğim gibi devletin KYK yurdunda 45-50 gün kaldık. Orada da yine Diyanet’ten hocalar, yemesi içmesi, çocukların her türlü sosyal etkinlikleri vardı ... Ben dediğim gibi hocalar vardı (KYK) sürekli hem psikolojik hem manevi destek veren, orada da verildi.” (Katılımcı 6)

Katılımcıların söylemlerinden de anlaşılacağı üzere MDR Hizmetleri bu süreçte depremlere manevi açıdan katkı sağlamakla birlikte, psikolojik olarak ve sosyal uyum süreçlerine de önemli katkılar yaparak onları desteklemiştir. KYK yurtlarında görev yapan manevi danışmanlarla gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde de aynı şekilde olumlu sonuçların olduğu gözlemlenmiştir. Bu bağlamda manevi danışmanlarla gerçekleştirmiş olduğumuz görüşmeler sonucunda elde ettiğimiz veriler şu şekilde ifade edilebilir:

- Depremzedelerle bire bir, samimiyete dayalı ilişki ağları oluşturulmuş ve psikolojik yardımın ilk aşaması olan bağ kurma süreci gerçekleştirilmiş, güvenli bir ortam sağlanmıştır. En temelde depremlere bu süreçte birlikte olduklarını ve zorlukları birlikte aşacaklarını hissettirerek onlara manevi destek sağlamışlardır.

- Depremzedelere hiçbir şekilde depremi hatırlatacak bir ifade kullanılmamış/soru sorulmamış ve onların kendilerini ifade etmelerine olanak tanınmıştır.
- Manevi danışman ve rehberler depremzedelerin özel ihtiyaçlarının karşılanması noktasında ilgili birimler ile depremzedeler arasında köprü vazifesi görmüşlerdir.
- Her yaş grubu için ayrı ayrı etkinlikler gerçekleştirilmiş ve sosyal uyum süreçleri desteklenmiştir. Çocuklar için 4-6 yaş Kur'an kursları ve oyun odaları kurulmuş, drama yöntemiyle hikâye anlatımları gerçekleştirilmiştir. Gençlere yönelik ilgi alanlarına göre sosyal aktiviteler (sohbet ortamı, sabah namazı buluşmaları, semaver, piknik, kitap okuma vb.) gerçekleştirilmiştir. Depremzedelere yönelik Kur'an-ı Kerim vb. dersler gerçekleştirilmiş ve bu dersler esnasında ilgili ayetler üzerinden onların psikolojik olarak rahatlamasını sağlayacak ayetler anlatılmıştır.
- Ramazan ayında okunan mukabeleler, birlikte açılan iftarlar, birlikte kılınan namazlar ve sonrasında bayramda gerçekleştirilen faaliyetler destekleyici diğer unsurlar olmuştur.

KYK yurtlarında sürdürülen hizmetlerin dışında DİB, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) aracılığıyla deprem bölgesinde de depremzedelere yönelik MDR hizmetleri gerçekleştirmiştir (AA, 3 Nisan 2023; Diyanet Haber, 23 Şubat 2023). Buna ilişkin olarak MDR hizmetleriyle ilgili 6 Şubat Kahramanmaraş depremi sonrasında deprem bölgesinde yürütülen bir saha araştırmasına göre, DİB'in yürüttüğü bu hizmetler, kendine özgü bir yapıda gerçekleşmiş, daha çok teselli süreci olarak ilerlemiş, gençlere ulaşma noktasında sınırlı kalmış ve bunların yalnızca dini eğitime indirgenemeyeceği vurgulanmıştır (İnce vd., 2023).

Genel olarak bakıldığında bireylerin deneyimledikleri deprem felaketi ve sonrasında yaşadıkları psikolojik sorunlarla (stres, depresyon, anksiyete, kaygı, travma) başa çıkmada dini inancın olumlu etkilerine vurgu yapılabilir. Zira depremzedelerin depremin sebebi- ni açıklarken ve depremi anlamlandırırken dini bir arka plana sahip olan söylemlerinin olduğu ve bu arka plana ilişkin olarak bir takım dini düşünce ve davranış geliştirdikleri gözlemlenmiştir. Dini başa çıkma olarak nitelendirilen bu sürecin deprem felaketiyle başa çıkmada aktif bir rol oynadığını belirtmek yerinde olacaktır. Ayrıca hem depremzedelerle hem de manevi danışmanlarla gerçekleştirilen

len görüşmeler neticesinde MDR hizmetlerinin de bu süreçte olumlu bir işleve sahip olduğu anlaşılmaktadır. Tüm bunlarla birlikte psikolojik sorunlarla başa çıkmanın çok boyutlu olduğunu belirtmekte yarar vardır. Nitekim başa çıkma sürecini yalnızca din fenomeni ile sınırlı tutmak veya din fenomenini yalnızca başa çıkma unsuru olarak nitelendirmek de eksik bir yaklaşım olacaktır.

Sonuç

6 Şubat Kahramanmaraş depreminde yaşanan kayıplar, yaşam alanlarının tahrip olması, insanların göç etmek zorunda kalması gibi durumlar psikolojik ve toplumsal düzeyde derin etkiler bırakmıştır. Deprem sonrası yaşanan kaygı, korku, belirsizlik, çaresizlik, umutsuzluk vb. duygular, stres, depresyon, anksiyete, travma gibi psikolojik problemlere neden olurken diğer yandan göç, yeni yerleşim alanlarına uyum sağlama, farklı kültürlerle karşılaşma, ekonomik kayıplar gibi durumlar sonucunda yalnızlık, dışlanmışlık, yabancılığa gibi toplumsal problemler de ortaya çıkmıştır. Özellikle felaket anlarında bu gibi yapısal bozuklukların sekteye uğrattığı gündelik hayatı yeniden düzenlemek için psikososyal müdahalelerin önemli olduğu görülmüştür.

216 | db

Depremle ortaya çıkan temel ihtiyaçların karşılanmasında yaşanan zorluklar, barınma ihtiyacı, psikolojik olarak deprem bölgesinden uzaklaşma hissi, çocuklarının eğitimi ve ekonomik etkenler depremedeleri başka bir şehre taşınmaya zorlamıştır. Sosyal çevrenin değişmesi kültürel farklılıklar, yalnızlık, dışlanmışlık, yabancılığa gibi problemlerin yaşanmasını da beraberinde getirmiştir. Etnik farklılık, deprem felaketinin etkilerinin yanı sıra dışlanma ve ötekileştirilme gibi sorunlarla eklenerek süreci daha zor hale getirmiştir. Buna karşın sosyal çevresi, ailesi veya akrabası Samsun'da olan depremedeler ile ekonomik durumu iyi olan veya Samsun'da iş imkânı bulmuş depremedelerin yer değiştirme sürecinde yaşanan problemlerle daha kolay başa çıktıkları ve uyum sürecini daha kolay atlattıkları tespit edilmiştir. Bu durum sosyal yapı ve failer arasındaki etkileşim alanlarının özellikle belirsizlikten uzak, güven ve öngörülebilirlik temelinde kurulmasının kritik olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu süreçte sosyal sermaye olarak ifade edebileceğimiz toplumsal ilişki ağlarının bireylerin gündelik hayatını iyileştirmede, felaket sonrası gündelik hayatın sorunlarıyla başa çıkma ya da mücadele etmede önemli bir güç olarak işlevsel olduğu görülmüştür.

Bilhassa STK'ların ve MDR hizmetlerinin afet sürecinde ve sonrasında psiko-sosyal açıdan aktif ve destekleyici rolünün kritik olduğu söylenebilir. Depremzedelerin yer değiştirme süreçlerinde yaşadıkları problemlerin aşılmasına ve buldukları yere uyum sağlamalarına yardımcı olan en önemli yapılardan biri STK'lar olmuştur. STK'ların depremzedelerin eşya, gıda, kılık-kıyafet başta olmak üzere maddi ve manevi ihtiyaçlarının karşılanmasında önemli bir rol oynadığı söylenebilir. STK'lar bu süreçte aracı kurumlar olarak değerlendirilebilir. Özellikle anomi, yabancılaşma, yoksunluk gibi gündelik hayatın dramatik ve ani değişimleri karşısında STK'lar bir yumuşatma işlevi görmüş ve sekteye uğrayan gündelik hayatta düzenin yeniden sağlanmasında destekleyici faaliyetlerle öne çıkmışlardır. Bir diğer açıdan STK'ların insanlara sağladığı destek ve yardımlara ulaşmasında toplumsal ilişki ağlarının da rolünü düşündüğümüzde STK'ların özellikle felaket anlarında daha belirgin bir şekilde sosyal sermayenin bir parçasını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte önemli faaliyetlerden diğeri de Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri'dir. Depremzedelerle kurulan samimi ilişkiler, dini sohbetler, çocuklara ve gençlere yönelik faaliyetler, manevi destek hizmetleri vb. psikolojik ve sosyal bağlamda destekleyici unsurlar olarak belirlenmiştir.

STK'ların ve MDR hizmetlerinin süreçteki önemi, görüşülen depremzedelerin afeti yorumlama, anlamlandırma biçimleriyle ilişkili olarak değerlendirilmelidir. Depremi algılama ve anlamlandırma biçimleri incelendiğinde katılımcıların çoğunun depremin sebebini dini kavramlarla/dini yüklemelerle açıklama eğiliminde olduğu görülmüştür. Bazı katılımcılar ise bilimsel veya hem bilimsel hem de dini referanslı açıklama biçimini benimsediklerini ifade etmiştir. Katılımcıların afetle başa çıkma sürecinde dini inancın olumlu etkisinin olduğu ve katılımcıların yarısında dini düşünce ve davranışlara yönelik bir değişimin gerçekleştiği saptanmıştır. Dini başa çıkma sürecinde rol oynayan dini unsurlar Kur'an-ı Kerim, Allah'ı zikir, besmele, teslimiyet, salavat getirmek, yardım etmek, şükür, dua, imtihan, sabır, ibadet, kelime-i tevhid, kelime-i şehadet, tevbe ve şehitlik olarak tespit edilmiştir. Dini başa çıkma unsurlarından en çok başvurulan yöntemin ise *dua* olduğu gözlemlenmiştir. Buna göre katılımcıların afetle başa çıkma sürecinde dini inançlarından kaynak bulan duygusal, bilişsel ve davranışsal teknikleri aktif olarak kullandıkları görülmektedir. Dolayısıyla bu süreçte STK ve MDR hizmetlerinin maddi yardımların yanı sıra dini referanslı yaklaşım

biçimleri ve faaliyetleri de depremzedeler için anlamlı ve önemli bulunmuştur. Zira katılımcıların habitusunda deprem öncesinde önemli bir unsur olan din, deprem sonrasında da gündelik hayatın anlamlandırılmasında önemli bir kaynak ve felaketle başa çıkmada destek işlevi görmüştür. Bireyler yaşam alanlarını yeniden inşa etmek ve korumak amacıyla dini anlamlandırma ve açıklamanın farklı yollarını kullanmış diğer yandan bu alana dair düşünsel ve pratik dönüşümlerle hareket ederken gündelik hayatı inşa eden yapı-fail etkileşimini, bir diğer ifadeyle habitusun dinamik yönünü belirgin hale getirmiştir.

Depremzedelerin karşılaştıkları felaket durumu gündelik yaşamın yeniden düzenlenme gerekliliği ile esasında gündelik yaşam pratiklerini derinlikli bir şekilde yeniden gözden geçirme ve dönüştürme sürecini de beraberinde getirmiştir. Gündelik yaşamın alışıldık eylem, inanç ve uygulamaları yeni bir düzlemde tekrarlınsa da içerik olarak kendini dönüştürmüş ve depremzedelerin pratiklerinde ve düşüncelerinde varlığını devam ettirmiştir. Depremzedelerin karşı karşıya kaldığı felaketle ilişkili düzenin bozulması, yabancılaşma, yoksunluk gibi durumlar gündelik hayatı kuran düşünce ve pratikler üzerinde yeniden düşünme fırsatı vermiş, böylece hem toplumsal hem de bireysel boyutuyla tecrübe edilen olay bağlamında yaşamı anlamlandırmaya yönelik yenilenen bir perspektif sunmuştur.

218| db

Kaynakça

- AA. "STK'ların deprem bölgesinde çalışmaları sürüyor" (11 Şubat 2023). <https://www.aa.com.tr/tr/asrin-felaketi/stklerin-deprem-bolgesindeki-calismalari-suruyor/2816384>
- AA. "TDV ve Diyanet, Kahramanmaraş'ta 220 kişi ile depremzedelere manevi rehberlik yapıyor" (3 Nisan 2023). <https://www.aa.com.tr/tr/yasam/tdv-ve-diyamet-kahramanmarasta-220-kisi-ile-depremzedelere-manevi-rehberlik-yapiyor/2861984>
- AFAD, Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı. "Kahramanmaraş'ta Meydana Gelen Depremler Hk. - 34". Erişim 26 Ocak 2024. <https://www.afad.gov.tr/kahramanmarasta-meydana-gelen-depremler-hk-34>
- Alkın, Ruhi Can. "Dünyada ve Türkiye'de Afet Sosyolojisi: Afetlerin Sosyolojideki Yerine İlişkin Bir Literatür Taraması". *Afet Sosyolojisi*. ed. İslam Can. 63-88. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

- Bayhan, Vehbi. "Afetlerin Psiko-Sosyal Etkileri ve Psiko-Sosyal Destek Uygulamaları". *Afet Sosyolojisi*. ed. İslam Can. 285-303. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Baymur, Feriha Balkış. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2020.
- Bernstein, Basil. "Aspects of Language and Learning in the Genesis of the Social Process". *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 1/4 (1960), 313-324.
- Büyüköztürk vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Can, İslam. "Giriş Niyetine: Afet Sosyolojisine Alan Açma Çabası". *Afet Sosyolojisi*. ed. İslam Can. 15-39. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Cılacı, Osman. "Dua". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 29 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dua>
- Creswell, John W. *Qualitative Inquiry & Research Design Choosing Among Five Approaches Third Edition*. Los Angeles | London | New Delhi | Singapore | Washington DC: SAGE Publications, 2013.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.
- Çakı, Fehri. "Afet Yönetişiminde Sivil Toplum ve Güven Algıları". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 6/12 (2020), 1-45.
- Çeğin, Güney. "Gündelik Hayatın Kavranışı İçin -Pierre Bourdieu'nün Kavramsal Reper-tuarının Verimlilikleri ve Sınırlılıkları". *Gündelik Hayat Sosyolojisi: Temalar, Sorun-sallar ve Güzergahlar*. ed. Ali Esgin ve Güney Çeğin. 405-430. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018.
- Çıtak, Şenel. "Psychological Experiences and Risk Factors in Earthquakes". *Journal of Family Counseling and Education* 8/2 (2023), 116-134.
- Danışman, İlgin Gökler – Okay, Deniz. "Afetlerin Çocuklar ve Ergenler Üzerindeki Etkile-ri ve Müdahale Yaklaşımları". *Afet Psikolojisi ve Sosyolojisi*. ed. Zerrin Sungur Taşdemir. 65-100. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Deniz vd. "Deprem ve Göç: 2011 Van Depremi Örneği". *Social Sciences Studies Journal* 3/10 (2017), 1426-1444.
- Diyanet Haber. "Diyanet personeli, depremzedelere manevi rehberlik yapıyor" (23 Şubat 2023). <https://www.diyanehaber.com.tr/diyanet-personeli-depremzedelere-manevi-rehberlik-yapiyor>
- Duman, M. Zeki. *Sosyolojik Açıdan Deprem ve Din: Depremlerin Dini İnanç ve Davranışlar Üzerindeki Etkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Duvar. "Göç Araştırmaları Derneği: Mülteciler de Birer Depremzede" (13 Şubat 2023). <https://www.gazeteduvar.com.tr/goc-arastirmalari-dernegi-multeciler-de-birer-depremzede-haber-1603362>
- Düzgüner, Sevde - Ayten, Ali. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021.
- Fırat, Muhammet. "Doğal ve Toplumsal Bir Afet Olarak Deprem". *Afet Sosyolojisi*. ed. İslam Can. 167-187. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. İstanbul: Okuyan Us, 2012.
- Freedman, J.L. vd. *Sosyal Psikoloji*. çev. Ali Dönmez. Ankara: İmge Kitabevi, 2003.
- Gönen, Ayşe Burcu. "Afet Sonrası İkincil Travmatik Stres ve Dini Başa Çıkma: Kahra-manmaraş Depremi Örneği". *Marife* 23/1 (2023) 80-100.
- Gülmez, Ümmüşerif. *Deprem tecrübesi Yaşayanlarda Dinsel Anlamlandırma Biçimleri ve Tutumlar*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Gürses, İbrahim. "Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 359-377.
- Gyekye, Seth Ayim. "Occupational Safety Management: The Role of Causal Attribution". *International Journal of Psychology* 45/6 (2010), 405-416.
- İnce, Abdullah vd. "6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerinde Din Hizmetleri: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bağlamında Bir Saha Araştırması". *Eskiyeni* 50 (2023), 683-704.

- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York, London and Bombay: Longmans, Green, And Co., 1902.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem - Cemalcılar, Zeynep. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojeye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2014.
- Karancı, A. Nuray vd. "Afetlerin Yetişkinler Üzerindeki Psikososyal Etkileri ve Destek Yaklaşımları". *Afet Psikolojisi ve Sosyolojisi*. ed. Zerrin Sungur Taşdemir. 33-63. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Kasapoğlu, Aytül – Ecevit, Mehmet. *Doğu Marmara 1999 Depreminin Sosyolojik Araştırması: Hasarları Azaltma ve Toplumunu Depreme Hazırlıklı Kılma*. Ankara: Sosyoloji Derneği Yayınları No.8, 2001,
- Korlaelçi, Murtaza. "Din-Kültür İlişkisi". *Felsefe Dünyası* 8 (1993), 34-47.
- Kukuoğlu, Ahmet. "Doğal Afetler Sonrası Yaşanan Travmalar ve Örnek Bir Psikoeğitim Programı". *Afet ve Risk Dergisi* 1/1 (2018), 39-52.
- Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 234-255.
- Kula, Naci. "Deprem ve Kıyamet Benzetmesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000).
- Küçükcan, Talip - Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din Marmara Depremi Üzerine Psikolojik Sosyolojik Bir İnceleme*. Ankara: İSAM Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Nişancı, Zübeyir. *Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık*. İstanbul: International Institute of Islamic Thought & Mahya Yayıncılık, 2023.
- Odabaş, Zuhul Yonca. "Afetler, Kültür ve Toplumsal Değişme". *Afet Psikolojisi ve Sosyolojisi*. ed. Zerrin Sungur Taşdemir. 140-159. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Okumuş, Ejder. "Tabii Afetler, Din ve Toplum -Marmara Depremi Örneği-". *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2002), 339-373.
- Özdemir, Çağlar. *Türkiye'de İç Göç Olgusu: 13 Mart 1992 Erzincan Depremi Özelinde İç Göçlerin İncelenmesi*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press, 1997.
- Pargament, Kenneth I. vd. "The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory, Research, and Practice". *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. 479-495. New York: The Guilford Press, 2005.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. ed. Mesut Bütün- Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Peker, Ayşe Esra ve Şanlı, İrem. "Deprem ve Göç İlişkisi: 24 Ocak 2020 Elazığ Deprem Örneği". *İİBF Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 6/1 (2022), 125-154.
- Riggio, Heidi R. vd. "Explaining Death by Tornado: Religiosity and the God-Serving Bias". *Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion* 40/1 (2018), 32-59.
- Sağiroğlu, Ali Zafer. vd. *Deprem Sonrası Göç ve İnsan Hareketlilikleri Durum Değerlendirme Raporu*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Göç Politikaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2023. <https://aybu.edu.tr/GetFile?id=89c8b6eb-c9a1-482a-8e22-065eb9b71006.pdf>
- SBB, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı. 2023 Kahramanmaraş ve Hatay Depremleri Raporu. 2023. <https://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2023/03/2023-Kahramanmaraş-ve-Hatay-Depremleri-Raporu.pdf>
- Sert, Deniz. vd. *Göç ve Deprem Durum Tespit Raporu*. Göç Araştırmaları Derneği (GAR), 2023.

- <https://gocarastirmalaridernegi.org/attachments/article/311/G%C3%B6%C3%A7%20ve%20Deprem%20-%20Durum%20Tespit%20Raporu.pdf>
- Spilka, Bernard vd. "A General Attribution Theory for the Psychology of Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 24/1 (1985), 1-20.
- Şentürk, Ünal. "Bir Çatışma Kaynağı Olarak Afetlerin Değişmeye Etkisi". *Afet Sosyolojisi*. ed. İslam Can. 111-131. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Tarhan, Nevzat. "Deprem Psikolojisi". *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/22,23,24 (1999), 107-112.
- Tekeli, İlhan. "Türkiye'de İç Göç Sorunsalı Yeniden Tanımlanma Aşamasına Geldi". *Türkiye'de İç Göç, Sorunsal Alanları ve Araştırma Yöntemleri Konferansı*. ed. Ahmet İçduygu, İbrahim Sirkeci, İsmail Aydıngün. 7-21. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1998.
- Tix, Andrew P. - Frazier, Patricia A. "The Use of Religious Coping During Stressful Life Events: Main Effects, Moderation, and Mediation". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 66/2 (1998), 411-422.
- Turan, Feryal. "Toplumsal Eşitsizlik ve Tabakalaşma", *Davranış Bilimleri I*. ed. Ayşe Çiğdem Kirel - Zerrin Sungur Taşdemir. 149-171. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Uğuz, Şükür. "Depremlerin Görünmez Yıkımı: İnsanların Psikolojik Sağlığı Üzerindeki Etkileri". *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care* 17/1 (2023), 6-9.
- Yapıcı, Asım. "Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003), 127-165.
- Yavuz, Ali - Dikmen, Süleyman. "Doğal Afetlerin Zararlarının Finansmanında Kullanılan Afet Öncesi Finansal Araçlar". *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 3/2 (Mart 2016), 303-322.
- Yenilmez, Dilek Tiryaki. "Deprem ve Göç İlişkisi Üzerine Kısa Bir Değerlendirme". *Akademik Düşünce Dergisi* 7 (2023), 49-52.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.
- Yıldız, Büşra - Akkoyun, Ayşe Zeynep. "Deprem Sonrası Psikiyatrik Destek". *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sağlık Bilimler Fakültesi Dergisi* 8/2 (2023), 817-820.
- Yılmaz, Gaye Gökalp. "Afetlere Sosyolojik Bakış ve Türkiye'de Afet Yazımına Kuramsal Bir Yaklaşım". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2021), 195-204. <https://doi.org/10.18506/anemon.819871>



ZAMANSIZ BİR TANRI ZATİ NİTELİKLERE SAHİP OLABİLİR Mİ?

Abdulkadir TANIŞ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 30 Kasım 2023, **Kabul Tarihi:** 24 Mart 2024, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2024, **Atf:** Tanış, Abdulkadir. "Zamansız Bir Tanrı Zati Niteliklere Sahip Olabilir Mi?". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024): 223-248.

DOI: 10.33415/daad.1398635

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 30 November 2023, **Accepted:** 24 March 2024, **Published:** 31 March 2024, **Cite as:** Tanış, Abdulkadir. "Can a Timeless God Have Personal Properties?". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/1 (March 2024): 223- 248.

DOI: 10.33415/daad.1398635



Öz

Teist gelenek zati/kişisel olan bir Tanrı tasavvuruna dayanır. Bu geleneğe dair literatür göz önüne alındığında birçok zati niteliğin Tanrı'ya atfedildiği görülmektedir. Öte yandan, teist geleneğin Tanrı için onayladığı öğretilerden biri O'nun zamanın ötesinde olduğunu söyleyen zamansızlık görüşüdür. Ancak günümüzde zamansızlık karşısında rağbet görmeye başlayan zamansallık görüşü, zamansızlık ve zati niteliklere sahip olma düşüncelerinin birbiriyle tutarsız olduğunu ileri sürer. Zamansızlığa bu itirazı yöneltenler, zati niteliklerin zamansal olmayı gerektirdiğini varsayarak zati olduğu onaylandığında Tanrı'nın zamansal olmasının da kaçınılmaz bir sonuç olacağını ifade eder. Bu çalışmada, ilk olarak, zamansızlığa yönelik bu itiraz eleştirel bir tarzda ele alınarak onun zamansızlığı terk etmemiz için yeterli bir argüman olmadığı iki farklı (anlaşılabilirlik/ilişki kurulabilirlik ile mükemmelliği önceleyen) Tanrı tasavvurundan gelen cevaplar bağlamında müzakere edilecektir. İkinci olarak, bu itiraza verilen cevaplarda, mükemmelliği önceleyen yaklaşımların teistik Tanrı tasavvuru göz önüne alındığında, antropomorfizm tehlikesine karşı daha kabul edilebilir bir yaklaşım sergilediği, aksi durumda günümüz düşüncesinden örneklerin de gösterdiği üzere, oldukça insan benzeri bir Tanrı tasavvuruna doğru gidildiği iddia edilecektir.

* Dr., tanisabdulkadir@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-5564-7384>.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Tanrı'nın Doğası, İlahi Zamansızlık, İlahi Zamansallık.

Can a Timeless God Have Personal Properties?

Extended Abstract

The attribution of personal properties to God constitutes one of the distinctive aspects of the theist tradition. In this respect, God has specific properties that can only be possessed by a person, such as knowing, will, and deciding. On the other hand, God is assumed to be entirely beyond time, that is, timeless. This conception of timelessness has been the primary way of explaining God's relation to time until different alternatives became popular. In contemporary thought, however, the view of temporality, which asserts that God, like other beings, is located in time, has begun to enjoy considerable support. When the background of the popularity of temporality is analyzed, it is clear that there are problems that the proponents of timelessness have difficulty explaining.

One of these problems raised by the proponents of temporality is the claim that the two ideas classically affirmed in theism about the nature of God, namely God's personality and timelessness, are inconsistent. According to this claim, it is impossible to conceive of a deity that timelessly has personal properties. When we consider the elements that point to God's personality, such as intending, willing, and acting, there is no way to explain them convincingly unless we accept Him as temporal. Since such actions require being located in time, it is inevitable that if we are to ascribe personal properties to God, we must regard Him as temporal like other beings.

There are two responses to this objection. The first response argues that the personal properties that are supposed to entail God's temporality can be formulated timelessly. Accordingly, even if it is true that personal properties entail temporality in the human context, we cannot infer from this that they entail God's temporality as well. In this respect, this approach provides a beneficial framework for conceptions of God that admit a broad set of personal properties, particularly the will. Unlike the first, the second response to the objection agrees with the objection's main claim that various personal properties entail God's temporality. Just as these attributes require time for human beings, they also entail God's temporality when attributed to Him. The step to be taken to overcome the objection, then, is to limit these problematic properties as much as possible, in other words, to refrain from attributing them to God.

Although these responses seem to meet the objection, their framework for the conception of God is quite different. Namely, the proponents of the first response ascribe a wide range of personal properties to God based on "similarity" with human beings but argue that these properties can be formulated in a way that is compatible with the idea of timelessness. Their solution in this respect is based on showing that personal properties can be formulated timelessly. Of course, the adequacy of this argument is quite controversial. In addition, it should be emphasized that many thinkers who defend God's personality agree with the claim that God's personal properties and timelessness are incompatible and set aside timelessness. Therefore, it is unsurprising that those who reject classical doctrines such as timelessness and immutability are among the thinkers who vigorously defend God's personal properties in contemporary thought. On the other

hand, those who hold to the second response are careful about attributing personal properties to God based on "difference." Since they do not predict the properties that pose a problem, especially regarding timelessness, in the conception of God, they meet the objection. Attributing fewer personal properties to God naturally makes it easier to handle the problem since personal properties are at the root of the problem.

Regarding what the two responses prioritize in the conception of God, it should be emphasized that the first response takes the conception of an "understandable and relatable" God as its focus. In contrast, the second response takes "perfection". Since it is assumed that we can only talk about and relate to a being about whom we know, the first response provides a basis for this by attributing various personal properties to Him based on human experience. However, at this point, taking human attributes as a reference point indirectly opens the door to an anthropomorphic conception of God in many ways. When the relevant literature on the subject is considered, it is seen that although God's timelessness and personal properties were defended together in the classical period, the proponents of personal properties gradually abandoned doctrines such as timelessness in the modern period. This is because the logical clarity of the individual properties attributed to God requires interpretation based on human experience. The result is an understanding of God that is more human-like, which creates a conception of God that is more relatable to human beings. In contrast, the second response focuses on His difference from the created being to protect its perfection as much as possible. Given the created being's temporal, changeable, finite nature, it seems a natural consequence to focus on how the perfect being differs from it. Therefore, when we remember that perfection is at the center of the theist conception of God, it can be concluded that these considerations will protect one from an anthropomorphic approach to the nature of God.

Keywords: Philosophy of Religion, The Nature of God, Divine Timelessness, Divine Temporality.

Giriş

Tanrı'ya çeşitli zatî (*personal*) niteliklerin atfedilmesi teist geleneğin ayırt edici yönlerinden birini oluşturmaktadır. Bu açıdan teizmin Tanrı tasavvurunu göz önüne aldığımızda, O ancak bir zatın veya kişinin sahip olabileceği bazı nitelikler sergiler. Bunlar her şeyi bilmeden irade etmeye, kudret sahibi olmadan bazı ahlaki özellikler göstermeye kadar önemli bir nitelikler kümesini kapsar. Teistik tasavvura sahip dinlerin kutsal kitaplarında bu niteliklerin çok farklı örneklerini bulmak mümkündür. Söz konusu metinlerde, affetme, cezalandırma, vahiy ve peygamber gönderme, görme ve işitme vb. yönleriyle karşımızda tam anlamıyla zatî nitelikler sergileyen bir yaratıcı tasviri mevcuttur. Bu nokta, teist geleneğin içinde, sahip oldukları değişik felsefi sezgilerden hareketle farklı Tanrı tasavvurları inşa eden muhalif ekoller için de doğrudur.

Teizmde zatî niteliklerin atfedildiği Tanrı, diğer taraftan zamansal olan ve sürekli olarak değişen âlemle ilişkili olduğu hâlde tamamen zamanın ötesinde varsayılmaktadır. Zamansızlık olarak isimlendirilen bu görüşe göre, Tanrı yaratılmış varlıklardan farklı olarak tamamen zamanın dışında kabul edilmektedir. Zamansızlık anlayışı, günümüz din felsefesi literatüründe farklı alternatifler rağbet görmeye başlayınca kadar Tanrı'nın zamanla ilişkisini açık kılmada temel görüş olmuştur. Ancak özellikle çağdaş Batı din felsefesi literatürü göz önüne alındığında, Tanrı'nın da diğer varlıklar gibi zamanın içinde yer aldığı ileri süren zamansallık görüşü önemli bir destek görmeye başlamıştır. Zamansallık görüşüne göre, Tanrı'nın varlığının bir başlangıcı ve sonu olmasa da O, zamansal bir şekilde sonsuz olarak mevcuttur. Diğer bir deyişle, zamansallık görüşü Tanrı'nın zamanın her anında var olarak zamanı tecrübe ettiğini iddia eder. Zamansallığın rağbet görmesinin arka planı irdelendiğinde, genellikle, zamansızlık görüşünü savunanların açıklamakta güçlük çektiği problemlerin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Zamansallık görüşü, söz konusu problemleri hareket noktası olarak kabul edip kendisini temellendirmek için bunlara bir gerekçe olarak başvurmaktadır.

Zamansallık taraftarlarınca gündeme getirilen bu problemlerden biri de, teizmde klasik olarak Tanrı'nın doğası konusunda tasdik edilen iki düşüncenin, yani Tanrı'nın zatî niteliklere sahip olmasıyla zamansız olmasının birbiriyle tutarsız olduğu ve bunların birlikte savunulamayacağı iddiasıdır. Bu iddiaya göre, zamansız bir şekilde zatî nitelikler sergileyen bir Tanrı tasavvuru imkânsızdır. Çünkü bir eyleme niyetlenme, irade etme, eylemde bulunma gibi Tanrı'nın zatî niteliklere sahip bir varlık olduğuna işaret eden öğeleri göz önüne aldığımızda, O'nu zamansal kabul etmedikçe bunları ikna edici bir şekilde açıklamanın yolu yoktur. Bu tür eylemler zamanın içinde yer almayı gerektirdiği için, kendisine zatî nitelikler atfedeceksek Tanrı'yı da diğer varlıklar gibi zamansal kabul etmemiz kaçınılmazdır.

Bu çalışmanın amacı, Tanrı'nın zamansız ve zatî niteliklere sahip olmasının birbiriyle tutarsız olduğu iddiasını eleştirel bir tarzda analiz etmektir. Bu analizi yapabilmek için öncelikle, konunun temel çerçevesini belirleme mahiyetinde, Tanrı'nın zatî niteliklere sahip olmasından ne anlaşıldığı/anlaşılması gerektiği kısaca irdelenecektir. Daha sonra, zamansızlık öğretisi tanımlanarak zatî nitelik-

lere sahip olmayla zamansızlığın birbiriyle tutarsız olduğu itirazı etraflıca ortaya konulacak ve onun eleştirel bir değerlendirmesi yapılacaktır. Çalışmada ilk olarak, itiraza karşı anlaşılabilirlik/ilişki kurulabilirlik ile mükemmelliği önceleyen Tanrı tasavvurları tarafından ortaya konulan iki farklı cevap değerlendirilecektir. Bu cevaplardan birincisi, zamanı gerektirdiği düşünülen niteliklerin zamansız bir şekilde tasarlanabileceğini, ikincisi ise Tanrı'ya sınırlı zatî nitelikler atfetme yoluyla itirazın karşılanabileceğini ifade eder. Çalışmada daha sonra, itiraza yönelik ikinci yaklaşımın antropomorfik bir Tanrı tasavvuruna düşme riski içerdiği iddia edilecektir.

Tanrı'nın Zatî Nitelikleri

Teist gelenek içerisinde genel olarak Tanrı'ya zatî niteliklerin birçok farklı örneği atfedilmektedir. O'nun bilme, yaratma, irade etme, görme, işitme, dualara cevap verme, vahiy gönderme gibi, yalnızca bir zata atfedilebilecek değişik nitelikleri farklı bağlamlarda gündeme getirilmektedir. Tanrı'ya bu şekilde zatî nitelikler atfetmenin bazı gerekçelerine işaret edilebilir. İlk olarak, kutsal metinlerde Tanrı'nın bir zat olarak betimlendiği görülmektedir. Bu metinlere göre O insanlarla sözleşmeler yapmakta, onlara çeşitli karşılıklar vermekte, onlarla konuşmakta, onları görüp duymakta ve bu yönüyle söz konusu metinler tam anlamıyla bir zat olan Tanrı tasavvuru sunmaktadır. İkinci olarak, teist gelenekte kabul gören vahiy anlayışı zatî niteliklere sahip bir Tanrı'yı ima etmektedir. Çünkü bir konuşma tarzı olarak vahiy ancak iki kişinin iletişimi olarak mümkün olabilmektedir. Üçüncü olarak, ibadet ve dua edilen bir varlık tasavvuru zatî olan bir Tanrı'yı gerektirmektedir.¹ Kısaca ifade etmek gerekirse, teizmde varsayılan buna benzer birçok düşünce zatî niteliklere sahip bir Tanrı'nın varlığına işaret etmektedir.

Peki, Tanrı için zatî bir nitelik neyi ifade etmektedir? Ya da belki daha temel bir soru olarak, kendisi bir zat olduğu için mi biz Tanrı'ya zatî nitelikler atfedebiliyoruz? Bu sorulara cevap verebilmek adına öncelikle zat kavramı hakkında birkaç noktanın altını çizmek gerekir. İlk başta, bu çalışmada zat kavramının kullanımı, insan için kullandığımız "kişi" manasında *belirli/sınırlı* bir tarzda

¹ Gary Legenhausen, "Is God a Person?", *Religious Studies* 22/3-4 (1986), 311-316; Recep Kılıç, "Kur'an'da Ulûhiyet Anlayışı Üzerine", *Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arkaplanı: Varlık, Bilgi, İnsan* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 198-206.

ele alınmaktadır. Zat kavramının geniş bir kullanım alanının olduğunu düşündüğümüzde, burada ona yalnızca kişiyi veya kişisel olanı belirtmek için başvurulduğunun altını çizmek önemlidir.² Kişi anlamında düşünüldüğünde, felsefede zat kavramının nasıl tanımlanacağına son derece büyük anlaşmazlıklara neden olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte, yapılan bu tanımlamaların çoğunluğunun merkezinde, özellikle modern dönemde, bilinç kavramının bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Örneğin, böyle bir tanımlama, zihinsel ve fiziksel nitelikler arasında bir ayrım öngören P. F. Strawson'da görülmektedir. Ona göre, zat dediğimiz şey, bu iki yüklem türünü, yani hem bilinç durumlarıyla hem de maddi özelliklerle ilgili yüklemeleri yükleyebildiğimiz varlığı belirtir. Bu anlamda, “siyah saçlıdır”, “yetmiş kilo ağırlığındadır” şeklindeki ifadeler fiziksel/maddi yüklemeleri belirtirken, “inanır”, “düşünür” tarzındaki ifadeler zihinsel yüklemeleri dile getirir.³ Dolayısıyla, zat bu iki yüklem türünü birlikte atfedebildiğimiz varlık anlamına gelmektedir. Benzer bir yaklaşım, zat kavramı için yine bilinci ön plana çıkaran Daniel Dennett tarafından savunulmaktadır. O, zat kavramı için zorunlu ve birbirine bağlı olan altı şart saymaktadır. Bunlar rasyonel olma, niyetsel yüklemeler atfedilebilme, diğerleri tarafından bilinç sahibi olarak kabul edilme, diğerlerini bilinç sahibi olarak kabul edebilme, sözel iletişim kurabilme, kendi bilincinin farkında olma gibi tamamen bilinci merkeze almaktadır.⁴

228 | db

Sorduğumuz soruya tekrar dönersek, bizim Tanrı'ya zatî nitelikler atfetmemizin temelinde ne yatmaktadır? Acaba Tanrı'yı bir zat olarak tasarlayabilir miyiz? Bu soruya olumlu cevap verenlerden biri olan Richard Swinburne'e göre “Tanrı'nın bedensiz bir kişi olduğu” düşüncesi teizmin en temel iddialarından birini dile getirmektedir.⁵ O bir teistin Tanrı kavramının “*ezelî, özgür, her şeyi yapmaya kadir, her şeyi bilen, mükemmelen iyi, insanın ibadet ve itaati-*

² Bu noktada, İslam düşüncesinde klasik metinlerde sıkça kullanılan zat kavramının kişi anlamından ziyade bir varlığın özü, cevheri, hakikati gibi daha geniş bir manada ele alındığını ifade etmek gerekir. Bk. Osman Demir, “Zât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Kasım 2023). O yüzden, klasik metinlerde Tanrı'nın zatından yoğun bir şekilde bahsedilse de çoğu durumda bu kullanımın burada ele alacağımız kişi anlamında olmadığını hatırlamak faydalı olacaktır.

³ Peter F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London: Routledge, 1959), 101-104.

⁴ Daniel C. Dennett, “Conditions of Personhood”, *The Identities of Persons*, ed. A. O. Rorty (Berkeley: University of California Press, 1976), 177-178.

⁵ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 101.

*nin uygun nesnesi, âlemin yaratıcısı ve muhafaza edicisi, bedensiz (yani bir ruh (spirit)) bir kişi”⁶ anlayışına dayandığını ve bu anlamda Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerin teist olarak adlandırıldığını ifade eder. Sonrasında Strawson’un fiziksel ve zihinsel yüklemeler arasında yaptığı ayrıma referansta bulunarak bedensiz bir varlığın salt zihinsel yüklemelere sahip olarak bir kişi olup olamayacağını sorgular. Akıl yürütmesinde, bedensiz bir kişinin varlığı önünde herhangi bir mantıksal engelin olmadığını çeşitli örnekler üzerinden göstermeye çalışarak bu kavramın tutarlı olduğunu savunur.⁷ Swinburne’nün bu düşüncesi, Tanrı’nın bedensiz/cisimsiz bir zat olarak tasarlanması örneği olarak literatürde sıklıkla referans gösterilmektedir. Yukarıdaki soruya olumlu cevap veren diğer bir örnek Peter Van Inwagen’dır. O, Tanrı’yı “sen (thou)” olarak seslenebildiğimiz kişi olarak düşünür. Ona göre, biz Tanrı’yı “sen” olarak hitap edebileceğimiz bir zat olarak kabul ederiz. O her ne kadar kişilikle ilgili detaylı bir açıklama yapmayacağını söylese de Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi teist dinlerde Tanrı’nın zat olarak algılandığını ve bu açıdan, onların Tanrı’yı zat olmayan (*impersonal*) şeklinde benimseyen Hinduizm gibi dinlerden ayrıldığını ifade eder.⁸*

Bu örneklerde Swinburne ve Van Inwagen, teizmde Tanrı’nın bir zat/kişi olarak tasarlandığını iddia etse de bunun söz konusu düşünce geleneği içinde genel kabul gören bir yaklaşım olmadığını belirtmek mümkündür. Başka deyişle, teizm içerisinde Tanrı’ya çeşitli zatî nitelikler atfedilmiş olsa bile, genellikle O’nun bir zat olduğu düşüncesi kabul görmemiştir. Bunun temel nedeni Tanrı’yı zat olarak tasarlamının antropomorfik imalarıdır. Çünkü bir zat olduğunu söylemek Tanrı’nın insana benzerliğini ön plana çıkardığı için hoş karşılanmamış ve yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. John Hick’e göre, “teologların çoğunluğu “bir zattan/kişiden” ziyade “zatî/kişisel” şeklinde Tanrı hakkında konuşur. Çünkü önceki ifade [zat/kişi] yüceltilmiş bir insan bireyinin resmini akla getirir”⁹.

⁶ Swinburne, *The Coherence of Theism*, 1.

⁷ Swinburne, *The Coherence of Theism*, 101-108.

⁸ Peter Van Inwagen, *The Problem of Evil* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 20-21.

⁹ John H. Hick, *Philosophy of Religion* (New Jersey: Prentice-Hall, 1990), 11. Ayrıca bk. Peter A. Bertocci, *Introduction to the Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1951), 306. Tanrı’yı bir kişi olarak niteleyen Bertocci, antropomorfizm suçlamasına karşın, meşru ve meşru olmayan antropomorfizm arasında bir ayrım ön-görerek bu itiraza cevap vermeye çalışmaktadır. Ona göre, insanın çeşitli sınırlara, deriye, kaslara vb. sahip olmaksızın kişi olamayacağı düşüncesinden Tanrı’nın da bir bedene sahip olmaksızın kişi olamayacağı sonucunu çıkartmak meşru olmayan antro-

Tabii, Hick'in bu ifadeleri dikkatimizi konuyla ilgili başka bir kavrama, yani zatî/kişisel (*personal*) kavramına çekmektedir. Teist düşüncede her ne kadar Tanrı'nın bir zat/kişi olarak düşünülmesi reddedilmiş olsa da O'na yönelik zatî/kişisel kavramının kullanımında büyük bir problem görülmemiştir. Tabii burada (i) Tanrı bir zattır ile (ii) Tanrı zatîdir arasında bir farklılığın öngörüldüğü muhakkaktır. Peki, bu ikisi arasında nasıl bir fark vardır? Kısaca ifade etmek gerekirse, zat olduğunu söylemek Tanrı'nın insana benzer şekilde bir kişi olduğunu kabul etmektir ve bu yönüyle, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, antropomorfik imalarından dolayı reddedilmiştir. Bundan farklı olarak, Tanrı'nın zatî olduğunu söylemek ise, yalnızca, insan için kullandığımız bazı yüklemelerin O'na da uygulanabilir olduğunu onaylamaktır. Tabii, bu zayıf anlamında düşünüldüğünde, zatî olduğunu söylemek artık Tanrı'nın bir zat olduğunu söylemek anlamına gelmeyecektir.¹⁰ Bu tür bir yöntem, insandan hareketle bir benzerliği ön plana çıkardığı için Tanrı hakkında konuşabilmeyi mümkün kılmaktadır. Örneğin, insanda olduğu üzere, Tanrı'ya bilme, irade etme, konuşma (vahiy), yaratma, karşılık verme şeklindeki nitelikler atfedilerek O'nun nasıl bir varlık olduğu açık kılınmaya çalışılmıştır. Bu zayıf, yani insan için kullanılan çeşitli yüklemelerin Tanrı için de uygulanabilir olması anlamında Tanrı'nın zatî olduğu düşüncesi ise genel olarak teistler tarafından benimsenmektedir.¹¹ Bununla birlikte, işaret ettiğimiz bu ayrımın

230 | db

pomorfizmin bir örneğidir. Ancak insan tecrübesinden hareketle Tanrı'nın mükemmel bir zihin olduğunu söylemek böyle değildir. Çünkü bu tür bir iddia için elimizde daha güçlü kanıtlar olduğundan, bu analogi yoluna başvurmanın meşru antropomorfizmin bir örneği olduğunu söyleyebiliriz: Bertocci, *Introduction to the Philosophy of Religion*, 306-308. Öte yandan, bir zat olarak Tanrı düşüncesinin, üçlemeyi oluşturan "kişileri" ve İsa'nın kişiliği gibi meseleleri göz önüne aldığımızda, özellikle Hıristiyan gelenek bağlamında anlam bulduğunun altını çizmek gerekir.

¹⁰ Elizabeth Burns, "Classical and Revisionary Theism on the Divine as Personal: A Rapprochement", *International Journal for Philosophy of Religion* 78 (2015), 152-154; Legenhausen, "Is God a Person?", 307-308.

¹¹ Kılıç, "Kur'an'da Ulûhiyet Anlayışı Üzerine", 198-206; Legenhausen, "Is God a Person?", 308. Legenhausen, üçleme anlayışından hareketle Hıristiyanlıkta Tanrı'nın kişi olarak kabul edilmesinin yaygın olduğunu, buna karşın İslam düşüncesinde ise bu tür bir Tanrı tasavvurunun bütünüyle reddedildiğini ifade ederek *zatî olmayan* (impersonal) bir Tanrı kavramının hedeflendiğini iddia etmektedir: Legenhausen, "Is God a Person?". Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, üçlemeyi oluşturan "kişilerin" ve ayrıca İsa'nın kişiliğini göz önüne aldığımızda, literatürdeki çalışmaların da gösterdiği üzere Hıristiyanlıkta bir "kişi olarak Tanrı" vurgusunun daha baskın olduğunu söylemek önemli ölçüde doğru görünmektedir. Tabii, Hıristiyanlıkta Tanrı'nın zat olarak kabulünün birçokları tarafından sembolik olarak alındığını unutmamak gerekir. Örnek bir çalış-

literatürdeki her örnek için işlevsel olacağını varsaymak fazlaca iyimser bir düşünce olacaktır. Çünkü literatürdeki örneklere bakıldığında, birçok örnekte zat kavramının burada yaptığımız ayırım bağlamında zatî anlamında kullanıldığına şahit olmak mümkündür. İfade edilen bu nokta konuyla ilgili literatürde tam anlamıyla bir kavram birliğinin olmadığını göstermektedir. Diğer yandan, düşünürlerin zatî nitelikleri Tanrı'ya atfederken bu niteliklerin tam olarak nasıl yorumlanması gerektiği noktasında birbirinden oldukça farklı görüşlerin olduğu iyi bilinmektedir. Söz gelimi bazı düşünürler zatî nitelikleri yorumlamak için sembolik veya metaforik bir yola başvururken bazıları analogik akıl yürütmeyi işe koşturmaktadır. O yüzden, konumuzla ilgili zat, zatî, zatî nitelik kavramlarında birçok tartışmalı noktanın ve farklı yorumun bulunduğunu akılda tutarak, çalışmamızın temel argümanını irdeleyebilmek adına teist düşüncede en azından Tanrı'nın zatî bir varlık olarak öngörüldüğünü belirtebiliriz. Aşağıda çalışmamızın konusunu oluşturan zamansızlıkla zatî olmanın tutarsız olduğu iddiasını ele alırken, argümanın ortaya konulmasında genel olarak zat ile zatî arasında bir ayırım gözetilmeyecek ve zatî nitelik olarak ifade edilen öğelere yönelik itirazlar ele alınacaktır. Ancak argümana verilen cevaplar noktasında kavramlara yüklenen anlamlar son derece önemli olduğu için, gerekli görülen yerlerde bunların nasıl yorumlandığıyla ilgili bazı hususlar vurgulanacaktır.

Zamansızlık ve Zamansallık

Klasik teist düşüncede Tanrı'nın doğasıyla ilgili genel kabul gören öğretilerden biri de zamansızlık düşüncesidir. Bilindiği üzere, bu gelenek içerisinde zamanla ilişkisini belirleme açısından Tanrı ezeli olarak nitelendirilmektedir. Her ne kadar bununla Tanrı'nın zamansal olarak bir başlangıcının veya sonunun olmadığı ya da sonsuz olduğu kastedilse de ezellikten tam olarak ne anlaşılması gerektiği hususunda birbirine karşıt yorumlar söz konusudur. Buna rağmen, ezellikle ilgili klasik dönemde hâkim olan yorumun za-

ma için bk. Adrian Thatcher, "The Personal God and a God Who is a Person", *Religious Studies* 21/1 (1985). Diğer taraftan, İslam düşüncesinde hem kutsal metin hem de gelenek dikkate alındığında Tanrı'ya çok çeşitli zatî niteliklerin atfedildiği açıktır. Ancak bu nitelikler birçok bağlamda literal olmaktan ziyade sembolik ya da analogik bir çerçevede değerlendirilmektedir. Bunlar her ne kadar farklı şekilde yorumlansa da, İslam düşüncesinde Tanrı'ya atfedilen bu niteliklerin zamansızlık ve değişmezlik konusunda problem yarattığı -Gazzâlî'yle (1058-1111) filozoflar arasında irade üzerine ortaya çıkan tartışmada görüldüğü üzere- açıktır.

mansızlık olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zamansızlık görüşü temel olarak Tanrı'nın zamanın ötesinde/dışında olduğunu ileri sürerek herhangi bir zamansal kavramı O'nun için düşünmenin mümkün olmadığını onaylar. Ezeliliğin zamansızlık yorumu denince genelde ilk akla gelen tanımlamalardan biri Boethius'un (475-526) "*ezelilik, sınırsız bir yaşama mükemmel, eş zamanlı ve bütün olarak sahip olmaktır*"¹² şeklindeki meşhur tanımıdır. Ona göre, zamansızlığı daha iyi anlamak için, onu hayatını zaman içinde yaşayan varlıklarla karşılaştırmak gerekir. Hayatını zaman içinde yaşayan varlıklar, geçmişten geleceğe doğru ilerlemekte ve yaşamlarının sadece "şimdi" dediğimiz kısmını kuşatmaktadır. Çünkü onlar için geçmiş artık geride kalmış ve gelecekte ne olacağına dair onların bir fikirleri yoktur. Zaman içinde yaşamını sürdüren varlık sonsuz olarak var olsa bile, geçmişini arkada bıraktığı ve geleceğe doğru hareket ettiğinden yaşamının bütününe kuşatamamaktadır ve bundan dolayı onu ezeli/zamansız olarak nitelemek mümkün değildir. Zamansal varlıkların aksine, zamansız olan Tanrı bütün yaşamına ezeli bir şimdi (*eternal present*) olarak eksiksiz bir şekilde sahiptir.¹³

232 | db

Zamansızlık öğretisini, Nelson Pike'a göre, birbiriyle yakın ilişkili olan iki düşünce üzerinden anlamlandırmak mümkündür. Birinci düşünce olarak, "*Tanrı eğer zamansızsa, O herhangi bir süreye, yani zamansal bir uzama sahip değildir*"¹⁴. Buna göre, zaman içinde yer alan varlıklardan her birinin zamansal bir tarihi vardır ve bundan dolayı onlar zamanda yayılmış bir şekilde bulunmaktadır. Örneğin, 1910'da doğup 1945'te ölen bir kişiyi düşündüğümüzde, onun yaşamı bu yıllar arasına yayılmış bir şekilde varlık kazanmıştır. Bunun aksine, zamansız bir tarzda var olan Tanrı herhangi bir zamansal uzamda yayılmış olarak bir yaşama sahip değildir ve bu anlamda O'nun için bir tarih düşünmek imkânsızdır. İkinci düşünce olarak, "*Tanrı eğer zamansızsa, O zamansal bir konuma da sahip değildir*"¹⁵. Bu düşünce zaman içinde yer alan varlıkların kendilerine zamansal olarak işaret edebileceğimiz bir konuma sahip olduklarını ifade eder. Örneğin, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu 1923 yılında yer almakta olup bu tarih Osmanlı Devletinden sonra fakat II. Dünya Savaşından öncedir. Bu şekilde, zaman içindeki bütün

¹² Boethius, *The Consolation of Philosophy*, İng. çev. David R. Slavitt (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 168.

¹³ Boethius, *The Consolation of Philosophy*, 168-169.

¹⁴ Nelson Pike, *God and Timelessness* (London: Routledge and Kegan Paul, 1970), 7.

¹⁵ Pike, *God and Timelessness*, 7.

varlıklara zamansal konum atamak mümkündür. Bunun aksine, Tanrı'yı düşündüğümüzde, "O, II. Dünya Savaşından önce vardı" örneğinde olduğu gibi O'na herhangi bir zamansal konum atamak mümkün görünmemektedir. Diğer yandan, belirtilen bu iki nokta, zamansal ifadelerin Tanrı için uygun bir şekilde kullanılmayacağına da işaret etmektedir.¹⁶

Zamansızlık görüşü modern döneme kadar hâkim görüşken, özellikle çağdaş Batı din felsefesi literatüründe bu tablo tersine dönerek zamansallık görüşü öne çıkmaya başlamıştır. Zamansallık görüşü, zamansızlığın aksine, Tanrı'nın diğer varlıklar gibi zamanın içinde olduğunu ileri sürer. Ancak O, zamanın her anında var olarak ileriye ve geriye doğru sonsuz bir şekilde mevcuttur. Şüphesiz zamansallık görüşünün rağbet görmeye başlamasında zamansızlık görüşünün yüz yüze kaldığı sorunların önemli bir payı vardır. Brian Leftow'un vurguladığı gibi, Tanrı'nın değişim içerisinde olan âlemle nasıl aktif bir ilişki kuracağı, böyle bir âlemde nasıl eylemde bulunacağı ya da bu âlemi nasıl bileceği gibi problemler zamansızlık görüşüyle teizmin temel iddiaları arasında büyük bir gerilim yaratmıştır. Çünkü teizm bir taraftan Tanrı'nın değişen âlemi bildiğini ve ona yönelik eylemlerde bulunduğunu kabul ederken, diğer taraftan O'nun zamansız olduğunu ileri sürmektedir. Günümüz düşüncesinde ise, bunların birbiriyle bağdaşmaz öğeler olduğu onaylanarak zamansızlığın modası geçmiş bir metafiziksel yük ve bundan dolayı tamamen gereksiz bir öğreti olduğu kabul görmektedir.¹⁷

Zamansızlık ve Zatî Nitelikler

Zamansallığı savunanların kendi pozisyonlarını güçlendirmek için başvurdukları önemli gerekçelerden biri de Tanrı'nın zatî niteliklere sahip olmasıyla zamansız olması arasında bir tutarsızlığın olduğu iddiasıdır.¹⁸ Bu iddia, temel olarak zatî niteliklere sahip bir varlığın zamansız olamayacağını vurgulayarak, bu tür nitelikler Tanrı'ya atfedilecekse, aynı zamanda O'nun zamansal olduğunun

¹⁶ Pike, *God and Timelessness*, 7-8. Ezelilikle ilgili bazı Türkçe çalışmalar için bk. Engin Erdem, *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006); Zikri Yavuz, *Tanrı, Ezelilik ve Zaman* (Ankara: İlahiyât, 2018).

¹⁷ Brian Leftow, *Time and Eternity* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), 3.

¹⁸ DeWeese bu iddianın zamansallığı savunanların en başta gelen argümanlarından biri olduğunu ifade eder: Garrett J. DeWeese, *God and the Nature of Time* (Burlington: Ashgate, 2004), 207.

da onaylanması gerektiğini söyler. Bu düşünceyi ilk defa dile getirenlerden biri olan Robert C. Coburn onu şöyle ifade eder:

“Kuşkusuz, diğer şeylerin yanı sıra, şunlardan en azından bazısını (mantıksal olarak) yapabilmesi, herhangi bir şeyin kişi olmasının zorunlu koşuludur: Hatırlama, öngörme, tefekkür etme (reflecting), müzakere etme (deliberating), karar verme, niyet etme ve kasıtlı olarak eylemde bulunma. Bunun neden böyle olduğunu görmek için kişinin kendisine, zorunlu olarak, ifade edilen kapasitelerin bütününden yoksun olan bir varlığın, akla gelebilir her koşul altında, bir kişi olarak düşünülüp düşünülmeyeceğini sorması gerekir. Fakat şimdi ezeli [zamansız] bir varlık, bunların bir varlık tarafından gerçekleştirilmesinin açıkça o varlığın zaman içinde olmasını gerektirmesinden dolayı, zorunlu olarak bu kapasitelerin bütününden yoksun olacaktır. Neticede, tefekkür ve müzakere etme zaman alır; karar verme genellikle belirli bir zamanda meydana gelir- ve her durumda “Sen (ya da o, onlar) ne zaman karar verdin?” sorusunu sormak her zaman anlamlıdır; hatırlama, hatırlamayı gerçekleştiren varlık bir geçmişe sahip olmadıkça imkânsızdır vb. Bu yüzden, ezeli bir varlığın kişi olamayacağı açıktır.”¹⁹

234 | db

Buradaki ana düşünceye göre, zatî olan bir Tanrı kabul edilecekse o zaman O’ndan bir zatın/kişinin sahip olduğu nitelikleri sergilemesi beklenir. Bir zata atfettiğimiz nitelikler ise genel olarak hatırlama, müzakere etme, niyet etme, karar verme, eylemde bulunma gibi ancak zaman varsayıldığında bir anlamı olan öğelerdir. Ancak Tanrı zamansız olarak varsayıldığı için, O’nun zamansız bir varlık olarak sayılan öğeleri gerçekleştirebilmesi imkânsızdır.

Benzer bir akıl yürütmeyi, bilinci temel aldığımızda zatî olan bir Tanrı’nın zamansal olması gerektiğini ileri süren John R. Lucas dile getirmektedir. O bu iddiayı “*Zamansallığını inkâr etmek, zatîliğin hangi anlamını alırsak alalım, Tanrı’nın zatî olduğunu inkâr etmektir. Zat olmak bilinç yetisine sahip olmaktır ve bilinç sahibi olmak zamanın geçişinin farkında olmaktır*”²⁰ şeklinde açıklamakta-

¹⁹ Robert C. Coburn, “Professor Malcolm on God”, *Australasian Journal of Philosophy* 41/2 (1963), 155.

²⁰ John R. Lucas, “The Temporality of God”, *Quantum Cosmology and The Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, ed. R. J. Russell, N. Murphy ve C. J. Isham (Berkeley, California: The Center for Theology and the Natural Sciences, 1996), 235.

dır. Aynı noktayı, Boethiusçu zamansızlık tanımını sertçe eleştirdiği yerde Richard Gale de şöylece gündeme getirmektedir:

“Tanrı sınırsız bir yaşama sahiptir ve bu yüzden canlı ve bir zihne sahip olmalıdır; fakat bu yaşama bütün olarak bir defada sahiptir. Bu yüzden, O zamansal ardılık ve sürenin herhangi bir türünü içermeyen bir çeşit zihinsel bir yaşama sahip olmalıdır. Bununla ilgili söylenebilecek en yerinde şey, bu ifadelerin gündelik dilde ifade ettikleri açısından anlamı olmayan mistik kökenli ifadeler olduklarıdır. Belki de zamansız bir zihnin saçmalığını göstermenin en hızlı ve doğrudan yolu şöyle olabilir: Bir zihin bilinçlidir ve bilinçlilik zamansal olarak yayılmış bir süreçtir.”²¹

Hem Lucas hem Gale’in burada vurguladığı esas nokta, kişiliğin bilince referansla açıklanmasını temel aldığımızda, bilinç sahibi olmak zamansal olmayı gerektirdiği için, önümüzde Tanrı’nın zamansallığını onaylamak dışında bir seçenek kalmamaktadır. Dolayısıyla, bu akıl yürütmeye göre Tanrı’nın zamansızlığıyla zatî niteliklere sahip olmasının tutarsız olduğu sonuç olarak ortaya çıkar.

Bu akıl yürütmelerde zamansızlık muhaliflerinin “zamansız zat” düşüncesine saldırdıklarını düşünen William L. Craig, onların zatî niteliklerin zamansız bir varlık tarafından sergilenmesinin mümkün olmadığını ortaya koymaya çalıştıklarını belirtmektedir. Çünkü zamansız olarak zatî niteliklere sahip olmanın mümkün olmadığı temellendirilebilirse, o zaman Tanrı’nın zatî olmasıyla zamansızlığının tutarsız olduğu gösterilmiş olacaktır. Craig bu noktada argümanı şu şekilde formüle etmektedir:

“Aslında ilahi zamansızlık karşıtları şu iki önermenin kabaca mantıksal olarak uyumsuz olduğunu ileri sürer:
1-Tanrı zamansızdır.
2-Tanrı zatîdir.

Söz konusu uyumsuzluğu temellendirmek için, bu filozoflar, x, y ve z’nin kesin belirlenmiş niteliklerle yer değiştirildiği yerde, şunun zorunlu olarak doğru olduğunu göstermeye çalışır:
3-Tanrı zamansızsa x, y ve z niteliklerini örneklemez.

²¹ Richard M. Gale, *On the Nature and Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 52.

4-Tanrı x, y ve z niteliklerini örneklemiyorsa O zatî de-
ğildir.”²²

Argümana göre, zatî niteliklerle zamansızlığın tutarsız olmasının nedeni, Tanrı’ya atfedilen bazı zatî niteliklerin zamansız bir varlık tarafından sahip olunmasının mümkün görülmemesidir. Çünkü bu tür nitelikler zaman gerektiren nitelikler olduğu için, Tanrı bunlara sahip olacaksa, bu durumda O’nun zamansal olması gerekmektedir.

Tanrı’nın zatî olmasıyla zamansızlığının tutarsız olduğunu ileri süren bu argümanın merkez noktasını, Tanrı için öngörülen zatî niteliklerin zamansallığı gerektiren öğeler olduğu düşüncesi oluşturmaktadır. Peki, burada müzakere edilen Tanrı’nın zatî nitelikleri niçin zamansal olmayı gerektirmektedir? Bunun sebebini görmek için söz konusu nitelikleri biraz irdelemek gerekir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, yukarıda Coburn tarafından zikredilen bazı örnekler bir teist tarafından Tanrı’ya kolayca atfedilmeyecek nitelikleri dile getirmektedir. Hatırlama, müzakere etme, öngörme gibi örnekler bu açıdan bir teist Tanrı tasavvuru için uygun görülmeyecek niteliklerdir. Tabii ki bunların zamansal olmayı gerektiren nitelikler olduğu doğrudur. Örneğin, hatırlama, geçmişte öğrenilen veya tecrübe edilen bir olgunun zihin tarafından düşünülmesidir. Dolayısıyla, hatırlamanın olabilmesi için kişinin bir “geçmişe sahip” olması, yani zamansal olması şart görünmektedir. Benzer şekilde, müzakere etme, bir karara varabilmek için bir konu lehindeki veya aleyhindeki gerekçelerin zihinsel bir değerlendirme sürecinden geçirilmesi olduğu için yine zaman gerektiren bir süreçtir. Ancak teist düşüncede Tanrı’nın mutlak alim olarak varsayıldığını düşündüğümüzde, O’nun bu sayılan niteliklerin hiçbirine ihtiyacı olmayacaktır.²³ Çünkü mutlak alim olan bir varlık hatırlama, düşünme, müzakere etme gibi süreçlere gerek duymadan her şeyi ayrıntılarıyla birlikte mükemmelen bilecektir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı, bu süreçler neticesinde sahip olacağı bilgiyi zaten baştan bildiği için bunlar mutlak

²² William L. Craig, “Divine Timelessness and Personhood” (Erişim: 20.11.2023). Diğer bir argüman için bk. Gregory E. Ganssle, “Introduction”, *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. G. E. Ganssle ve D. M. Woodruff (Oxford: Oxford University Press, 2002), 8.

²³ Krş. Pike, *God and Timelessness*, 123-125; William E. Mann, “Simplicity and Immutability in God”, *The Concept of God*, ed. Thomas V. Morris (Oxford: Oxford University Press, 1987), 258; William L. Craig, *Time and Eternity: Exploring God’s Relationship to Time* (Illinois: Crossway Books, 2001), 84-85.

alim bir varlık bağlamında özünde anlamsız olan niteliklerdir. Bu durumda, teist düşüncede Tanrı'nın mutlak alim kabul edilmesinden dolayı, burada problem olarak görülen hatırlama, düşünme, öngörme gibi bazı niteliklerin O'na atfedilemeyeceği açıktır. Eğer bu niteliklerin O'na atfedilmesi doğru değilse, o zaman Tanrı'nın zatî olmasıyla zamansızlığının tutarsız olduğu iddiası bağlamında onların gündeme getirilmesi de uygun olmayacaktır.

Kasıtlı bir biçimde ya da bir amaç doğrultusunda eylemde bulunma, karşılık/cevap verme veya karar verme gibi örneklere geldiğimizde ise, bunlar genel olarak teist düşüncede Tanrı'ya atfedilen zatî niteliklerdir ve zamansallığı savunanlar tarafından temel itiraz noktası olarak bunlar kabul edilmektedir. Örneğin, bir amaca yönelik eylemde bulunmayı düşünelim. Şüphesiz, bir amaca yönelik eylemde bulunmada “geleceğe dönük” bir tasarı ya da en azından amacın hayata geçirilmesinden “önce” bir safha mevzubahistir. William Kneale'in ifade ettiği üzere, “bir amaç için eylemde bulunmak, eylemin başlangıcından sonra meydana getirilmesi düşünülen şeye binaen eylemde bulunmaktır”²⁴. Diğer bir deyişle, bu tür bir süreçte, ilk önce geleceğe dönük bir amaç/plan, sonrasında ise onun hayata geçirilmesi söz konusudur. O yüzden, bir amaç doğrultusunda eylemde bulunmanın doğası geleceğe yönelik bir öz taşımaktadır ve bu geleceğe yönelik özü hesaba kattığımızda onun zaman gerektirdiği ifade edilebilir. Diğer bir örnek olarak karşılık veya cevap vermeyi alalım. Buradaki akıl yürütmeye göre, Tanrı'nın zaman içindeki bir varlık veya olaya karşılık vermesi O'nun zamansal olmasını gerektirir. Çünkü, Pike'ın da ifade ettiği gibi, karşılık verme doğası itibariyle karşılık verilen varlık veya olaydan sonra gerçekleşir.²⁵ Örneğin, dua vasıtasıyla Tanrı'dan bir istekte bulunan bir mümini düşünelim. Bu örnekte “önce” müminin Tanrı'dan bir istekte bulunması, “sonra” Tanrı'nın buna yönelik bir karşılık vermesi gerçekleşmektedir. Dolayısıyla, burada karşılık verme süreci bir öncelik/sonralık, yani zamansal bir süreci gerektiriyor görünmektedir. İşaret edilen örneklerde gösterildiği üzere, eğer bu nitelikler zamansal olmayı gerektiriyorsa, bu durumda zamansız bir varlığa bunları atfetmenin mümkün olmadığını onaylamak gerekir.

²⁴ William Kneale, “Time and Eternity in Theology”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 61 (1961), 99.

²⁵ Pike, *God and Timelessness*, 128. Ayrıca bk. Lucas, “The Temporality of God”, 236. Ayrıca DeWeese, *God and the Nature of Time*, 207-211.

Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkün olmasına karşın, bunlar söz konusu itirazın arka planında benzer bir mantığın olduğuna işaret etmesi açısından yeterlidir. Bu mantığı birbiriyle yakından ilişkili üç temel nokta üzerinden açıklayabiliriz. İlk olarak, bu örneklerin çoğunda Tanrı'nın bir eyleme yönelik irade göstermesi söz konusu olduğu için, zatî nitelikler konusunda "irade" sıfatının kilit bir noktada durduğu ifade edilebilir. Diğer bir deyişle, zamansızlık için problem yaratan zatî niteliklerin büyük bir kısmı Tanrı'nın bir fail olarak tasarlanmasından kaynaklanmaktadır. İkinci olarak, sayılan zatî niteliklerin hepsi Tanrı'nın yaşamında bir "önce" ile "sonra" birbirinden ayırt ediyor görüldüğü için zamansızlık öğretisinin altını oymaktadır. Bu nitelikler, Tanrı'nın belirli bir ana kadar bir durumdayken sonraki bir anda başka bir durumda olduğunu varsayarak farklılaştığını/değiştirdiğini ima eder. Örneğin, dua etmeyi düşündüğümüzde, t_1 anında Tanrı bir karşılık verme durumunda değilken, kulun dua etmesiyle t_2 anında karşılık vermeyi irade ederek başka bir duruma doğru farklılaşmaktadır. Bu iki farklı durum veya önce ile sonra, Tanrı'nın zatîliğinin zaman gerektiren nitelikler içerdiğini iddia edenlerin temel itirazını oluşturmaktadır. Üçüncü olarak, söz konusu zatî niteliklerin sergilenişi tam anlamıyla âlemdeki zamansal düzeni takip etmektedir. Yine, dua örneği üzerinden değerlendirecek, Tanrı'nın kulunun duasına verdiği cevap, onun duada bir istekte bulunmasından "sonraya" denk gelmektedir. Vurgulanan bu üç nokta birlikte alındığında, zamansallığı savunanlara göre, Tanrı için zatî niteliklerin zamansal olmayı gerektirdiği sonuç olarak söylenebilir.

238 | db

Zamansızlık ve Zatî Nitelikler Tutarsız mıdır?

Zamansallığı savunanların bu akıl yürütmesine karşı zamansızlık öğretisi bir tarafa bırakılmalı mıdır? Öncelikle, zamansızlık öğretisinin teist Tanrı tasavvuru açısından temel öğretilerden birisi olduğunu hatırlamak gerekir. Modern dönemde çok ciddi eleştirilere muhatap olsa bile, yine de birçok düşünür tarafından merkezî öğretilerden biri olarak savunulmaya devam edilmektedir.²⁶ Bunun ya-

²⁶ Konuyla ilgili bazı çalışmalar için bk. Eleonore Stump ve Norman Kretzmann, "Eternity", *The Journal of Philosophy* 78/8 (1981); Erdem, *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*; Leftow, *Time and Eternity*; Murat Arıcı, "Tanrı ve Zaman: Tanrısal Bilincin Zamansızlığı Üzerine", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 11/1 (2021); Paul Helm, *Eternal God: A Study of God without Time* (Oxford: Clarendon Press, 1997); Yavuz, *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*.

nında, zamansızlık öğretisinden vazgeçilmesi, başta değişmezlik, mutlak ilim olmak üzere Tanrı hakkındaki diğer öğretilerde de bir revizyonu kaçınılmaz kılacaktır. Örneğin, Tanrı'nın zamansız veya zamansal şekilde yorumlanmasına bağlı olarak mutlak ilmin değerlendirilmesinde farklılıklar ortaya çıkacaktır. Peki, zamansızlık öğretisini sürdürmek isteyen kişinin Tanrı'nın zatî olmasıyla zamansız olmasının tutarsız olduğu eleştirisine karşı önünde ne tür bir çözüm yolu vardır? Zamansızlık taraftarının bu itiraza yönelik kabaca iki önemli çıkış yoluna sahip olduğunu ifade edebiliriz. İlk yol olarak, Tanrı'nın zamansallığını gerektirdiği düşünülen zatî niteliklerin zamansız bir şekilde formüle edilebileceği gösterilebilir. İkinci olarak, söz konusu zatî niteliklerin zamansal olmayı gerektirdiği kabul edilerek bunlarda bir sınırlamaya/daraltmaya gidilebilir. Şimdi sırasıyla bu cevapları görelim.

İtiraza yönelik birinci çıkış yolunu takip edenler bir şekilde zatî niteliklerin zorunlu olarak zamansal olmayı gerektirmediğini temellendirmeye çalışır. Buna göre, zatî niteliklerin insan bağlamında zamansal olmayı gerektirdiği doğru olsa bile, bundan onların Tanrı'nın da zamansal olmasını gerektireceği sonucunu çıkaramayız.²⁷ Bu iddiayı savunmak amacıyla birçok düşünür zamansız bir tarzda yorumlanabilecek zatî nitelik örneklerine başvurmaktadır. E. Stump ve N. Kretzmann'a göre, zamansal olmayı gerektirmeyen çeşitli zihinsel aktiviteler vardır ve bunların başta gelen örneği "bilme" durumudur. Onlara göre:

"Fakat zamansal bir aralık ya da bakış açısı gerektirmeyen diğer zihinsel aktivitelerin var olduğu açıktır. Bilme bunun temel örneği olarak görünür; öğrenme, akıl yürütme, sonuç çıkarma zaman isteyen şeylerken bilme böyle değildir. "Son iki saattir ne yapıyorsun?" sorusuna "Mantık çalışıyorum." ya da "Teoremleri kanıtlayıyorum." şeklinde cevap vermek anlamlıyken, "Mantığı biliyorum." cevabı bu şekilde anlamlı değildir."²⁸

²⁷ Krş. Leftow, *Time and Eternity*, 283.

²⁸ Stump ve Kretzmann, "Eternity", 446. Gale, bilme her ne kadar zamansallık gerektirmeyen bir durum olsa da, onun bazı inançlar içermesi, bu inançların akıl yürütmelerde kullanılması gibi zamansal süreçleri kapsayan bir durumu ifade ettiğini ileri sürerek bu akıl yürütmeye saldırır: Gale, *On the Nature and Existence of God*, 52-53. Ancak onun dile getirdiği bu nokta insan bilgisi için doğru görünse de mutlak bilgi bağlamında bunun geçerli olmadığı söylenebilir.

Buradaki düşünceye göre, zamanla ilgili soruları makul bir şekilde yöneltememizde görüldüğü üzere, bilme, herhangi bir zamansal süre gerektirmeyen ya da süreç içermeyen ve zamansız bir şekilde formüle edilebilir bir durumdur. Benzer şekilde, William E. Mann'a göre, zamansal bir sürece işaret eden birçok zatî nitelik olsa da bundan bütün zatî niteliklerin zaman gerektirdiği sonucu çıkmaz. Bilme durumunda olduğu gibi, zatî bir nitelik herhangi bir zamansal süre gerektirmeyen bir durum şeklinde olabilir.²⁹ Bu durumda, Craig'e göre, zamansallığı savunanların bilinçle ilgili bütün durumların "özel olarak" zaman gerektiren nitelikler olduğunu göstermesi gerekir.³⁰ Dolayısıyla, zamansızlık taraftarları bilme durumunun zaman gerektirmeyen önemli bir zatî nitelik örneği olduğunu ileri sürerek yukarıdaki itirazı cevaplamaya çalışmaktadır.

Dahası zamansızlığı savunanlar bu cevabı yalnızca bilme durumuyla sınırlandırmayıp aynı zamanda onu, özellikle yukarıdaki örneklerde gösterildiği üzere, itirazın esas noktasını oluşturan "irade etme" durumlarına da uygulamaktadır. Buna göre, Tanrı'nın irade etmesinin zaman/süreç gerektirmeyen anlık veya bir defalık bir durum olarak tasarlanmasında herhangi bir mantıksal imkânsızlık yoktur. İlahi iradenin zamansız ve değişmez olduğunu açıklama noktasında geleneksel olarak başvuru bu temel akıl yürütme, irade ve etkileri arasında bir ayırım öngörerek iradenin zamansız etkilerinin ise zamansal olabileceğini ifade eder. Bu açıdan, Stump ve Kretzmann'a göre, (i) Tanrı'nın irade ve eyleminin "kendisinin" zamanda olması ile (ii) bu irade ve eylemin "etkilerinin" zamanda olması arasında bir ayırım yapmak gerekir.³¹ Ayırma göre, Tanrı zamansız ve değişmez iradesiyle âlemdeki olaylara müdahale ederken bu iradenin etkileri zamansal olayların sıralamasına uygun bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bunun nasıl mümkün olduğunu göstermek amacıyla hem gelenekte hem de günümüz düşüncesinde çeşitli örnekler oluşturularak mevzu açık kılınmaya çalışılmaktadır. Örneğin, Helm'e göre, bir merkezî ısıtma sisteminin üzerindeki, tek bir ayarla birden fazla düzenlemenin yapılabildiği bir ayarlayıcı düşünelim. Bu ayarlayıcı sayesinde sistem sabah belirli bir saatten öğlene kadar yanar ve öğlen iki saat durur. Sonrasında akşam belir-

²⁹ Mann, "Simplicity and Immutability in God", 258. Ayrıca bk. Arıcı, "Tanrı ve Zaman".

³⁰ Craig, *Time and Eternity*, 81.

³¹ Stump ve Kretzmann, "Eternity", 448.

li bir saate kadar tekrar çalışır.³² Örnek bize iradenin tek bir hareketiyle -kendisi daha sonrasında değişmeden- zaman içerisinde meydana gelebilecek birçok etkinin üretilebileceğini gösterir. Elbette bu örnek konusunda itiraz edilebilecek birçok noktanın var olduğu aşikârdır. Mesela bu ayarlanmanın kendisi zaman alan/gerektiren bir olgu değil midir? Ya da bu ayarlama nasıl tek bir hareketle farklı etkiler üretilebilmektedir? İfade edilen sorunlarına karşın, bu örnek, iradenin bir defalık kullanımıyla zaman içerisinde birden fazla etkinin üretilmesinin mümkün olduğuna işaret etmesi açısından değerlidir.³³ Özetle, zamansızlığı savunanların burada temel iddiası, zatî bir nitelik olarak ilahi iradenin insanda olduğu üzere zamansallığı gerektirdiği itirazına karşın, onun zamansız bir şekilde formüle edilebileceğidir.

Zatî olan Tanrı düşüncesiyle zamansızlığın uyumsuz olduğu itirazına yönelik bu birinci cevapta işaret edilen bilme ve iradeyle ilgili örnekler, zatî niteliklerin zamansız olarak nasıl yorumlanabileceği konusunda kayda değer bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımın, özellikle söz konusu niteliklerin insan ve Tanrı bağlamında farklı bir tarzda tezahür ettiği vurgusu itiraza cevap verebilmek adına son derece önemlidir. Çünkü bu şekilde zatî niteliklerin zamansız bir yoldan formüle edilebileceğini ortaya koyarak zatî niteliklerle zamansızlık arasında var olduğu iddia edilen uyumsuzluk bertaraf edilmiş olur. Bu açıdan, başta irade olmak üzere geniş bir zatî nitelik kümesi öngören Tanrı tasavvurları için bu yaklaşımın son derece kullanışlı bir çerçeve sunduğunu belirtebiliriz.³⁴

İtiraza yönelik ikinci cevap ise, birincisinden farklı olarak, birçok zatî niteliğin Tanrı'nın zamansal olmasını gerektireceği konusunda itirazın temel iddiasına katılır. Çünkü bu niteliklerin insan için zaman gerektirmesinde olduğu gibi onlar kendisine atfedildi-

³² Erdem, *İlâhî Ezelîlik ve Yaratma Sorunu*, 131.

³³ Gelenekte meşhur örneklerden biri Gazzâlî'nin boşanma örneğidir: Ebu Hamid el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-Felâsife)*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 18-19.

³⁴ Bununla birlikte bu yaklaşımın sunduğu cevabı yeterli görmeyip zatî niteliklerin Tanrı'nın zamansallığını gerektireceğinde ısrar eden önemli düşünürlerin olduğunu belirtmek gerekir. Örnek olarak bk. Nicholas Wolterstorff, "God Everlasting", *Inquiring About God: Selected Essays*, ed. Terence Cuneo (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Stephen T. Davis, *Logic and the Nature of God* (London: The Macmillan Press, 1983), 41-51; William Hasker, "Does God Change?", *Questions About God: Today Philosophers Ponder the Divine*, ed. Steven M. Cahn ve David Shatz (Oxford: Oxford University Press, 2002).

ğinde Tanrı'nın da zamansal olmasını ortaya çıkaracaktır. Bu durumda, itirazın önünü kesmek için atılması gereken adım problem yaratan bu niteliklerin olabildiğince sınırlandırılması, diğer bir deyişle bu niteliklerin Tanrı'ya yüklenmesinden kaçınılmasıdır. Gale'in ifadesiyle, bu bir tür Tanrı'nın zatî olmaktan çıkarılması (*depersonalization*) anlamına gelmektedir. Özellikle, Orta Çağ'da teist düşünce içerisinde bazı düşünürler, Yunan felsefesinden aldığı birikimle bu yolu takip ederek Tanrı'nın zamansız, değişmez, basit olduğu gibi geleneksel öğretileri onaylamış ve bu şekilde kutsal metinlerin bir zat olarak resmettiği ilah anlayışından bir yönüyle uzaklaşmıştır.³⁵

İtiraza bu yoldan cevap vermenin önemli bir örneği olarak İslam felsefesinde ortaya çıkan Tanrı tasavvurunu ve özellikle, yoktan yaratma bağlamında mutlak irade hakkındaki ünlü tartışmayı hatırlayabiliriz. İslam filozoflarına göre, kelâmcılar da dâhil inananların çoğu, Tanrı'nın iradesini, insan örneğinde olduğu üzere istediği zaman bir eylemi gerçekleştiren istemediği zaman da gerçekleştirilmeyen bir tarzda tasavvur etmektedir. Ancak bu tür bir tasavvur tamamen insan iradesine işaret etmekte olup Tanrı'nın böyle bir iradesi söz konusu olamaz.³⁶ Peki Tanrı'ya böyle bir irade atfı neden söz konusu olamaz? Konuyu âlemin yoktan yaratılması bağlamında değerlendiren İbn Sînâ (980-1037), âlemin sonradan belirli bir noktada iradi bir kararla yaratıldığı varsayıldığında, bunun Tanrı'da bir değişime ve dolayısıyla zamansallığa neden olacağını düşünür. Çünkü bu durum, âlemin yokluktan varlığa çıkması için iradenin önceden sahip olmadığı bir karar durumundan ona sahip olduğu bir karar durumuna doğru farklılaştığını gösterir.³⁷ Benzer şekilde, İbn Rüşd (1126-1198) de, Tanrı'ya irade atfetmenin değişim gerektireceğini varsayarak bu sıfatın insan iradesi temelinde yorumlanmasına karşı çıkar.³⁸ O zaman amaç, kudret, uygun şartlar gibi bir ögeye referansla Tanrı'nın iradesindeki bu değişimi açıklamak gerekecek ki, bunlardan her biri O'na bir zayıflık atfetmek anlamına gelecektir.³⁹

³⁵ Gale, *On the Nature and Existence of God*, 53-54.

³⁶ Hikmet Yağlı Mavil, "Kelâmî ve Felsefî Düşüncede İlâhî İrade Sorunu", *Eskiye* 43 (2021), 135.

³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 119-122.

³⁸ İbn Rüşd, *Tutarlılığın Tutarlılığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986), 82.

³⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarlılığı*, 16.

Dikkat edilirse, İslam felsefesinde yapılan irade yorumu, iradenin bir önce ile sonrayı ayırması ve bu açıdan zaman gerektirmesi noktasında, zatî niteliklerle zamansızlık arasında bir tutarsızlık olduğu itirazında dile getirilen yorumla oldukça benzerdir. Dolayısıyla, İslam filozofları, irade gibi zatî bir niteliğin Tanrı'ya atfedilmesinin O'nda değişim ve zaman gerektireceği iddiasını onaylamada itiraza hak vermektedir. Ancak onlar, bu problemin üstesinden gelebilmek adına irade gibi Tanrı için zaman ve değişim gerektiriyor görünen nitelikleri sınırlamaktadır. Örneğin, İbn Rüşd'e göre, "*Allah'ın hangi yönden fâ'il ve irade sahibi olduğu burada açıkça ortaya konmamıştır; çünkü bu âlemde Allah'ın iradesinin bir benzeri yoktur... Dolayısıyla O'nun bilgisinin nasıl olduğu kavranamadığı gibi, iradesinin de nasıl olduğu kavranamaz*"⁴⁰. Bu örnekte görüleceği üzere, ikinci cevabı savunanlar, Tanrı'nın zamansızlığı ve değişmezliği konusunda problem yaratan bu nitelikleri O'na atfetme konusunda temkinli davranmaktadır.

Tanrı'nın zatî olmasıyla zamansızlığı arasında uyumsuzluk olduğu itirazına yönelik bu iki cevabın aslında farklı Tanrı tasavvurları açısından itirazı bir şekilde karşıladığı ve bundan dolayı itirazın zamansızlık düşüncesini terk etmemizi gerektirecek kadar güçlü olmadığını gösterdiği söylenebilir. Ancak burada iki cevabın bir Tanrı tasavvuru bağlamında ima ettiği çerçeve birbirinden oldukça farklıdır. Şöyle ki, birinci cevabı savunanlar, anlaşılabilir ve ilişki kurulabilir bir Tanrı tasavvurunu önemsemelerinden dolayı O'na oldukça geniş bir zatî nitelik örneği atfetmektedir. Bunların Tanrı'ya atfedilmesinin temel gerekçesi, ifade edildiği gibi, O'nun doğasının yalnızca bu yolla bilinebileceği ve bu şekilde kendisi hakkında bazı bilgilere sahip olduğumuz bir Tanrı'yla ancak bir ilişkinin kurulabileceğidir. Aksi durumda, kendisi hakkında herhangi bir bilgimizin olmadığı bir varlığı ne konuşmamız ne de onunla bir ilişki kurmamız söz konusu olamaz. Bu görüşü savunanların Tanrı'ya atfettikleri zatî niteliklerde ön plana çıkan önemli bir husus ise, bunların insan zatına atfedilen niteliklerle bir dereceye kadar "benzerlik" taşımasıdır. Çünkü Tanrı'ya atfedilen bilgi, irade, kudret gibi zatî nitelikler, -her ne kadar Tanrı bağlamında farklı şekilde yorumlanıyor olsa da- bir dereceye kadar insanın da sahip olduğu nitelikleri dile getirmektedir.

⁴⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 82.

Bu birinci görüşü savunan düşünürler, bu çalışmada ele alınan zatî niteliklerle zamansızlık arasında tutarsızlığın olduğu iddiasına karşı ise, bu niteliklerin zamansızlık düşüncesiyle uyumlu bir yorumunun yapılabileceğini ileri sürmektedir. Onların bu açıdan önerdikleri çözüm, zatî niteliklerin zamansız bir tarzda formüle edilebileceğini göstermeye dayanmaktadır. Buna göre, zatî nitelikler her ne kadar insan bağlamında zamansal olmayı gerektirse de, bunun Tanrı için de geçerli olduğunu söylemek doğru değildir. Tabii bu önerinin ne kadar yeterli olduğu, konuyla ilgili hem geleneksel hem de çağdaş literatür göz önüne alındığında oldukça tartışmalıdır. Bu noktada işaret edilmesi gereken önemli bir nokta, bu görüşün barındırdığı antropomorfik bir Tanrı tasavvuruna düşme tehlikesidir. Buna göre, çağdaş Batı din felsefesi literatürünün de gösterdiği üzere, Tanrı'nın çeşitli zatî niteliklere sahip olduğunu savunan birçok düşünürün günümüzde zamansızlığı bir tarafa bıraktığı görülmektedir. Söz konusu düşünürler, zatî niteliklere sahip olmayla zamansızlığın uyumsuzluğu iddiasına hak verip Tanrı'nın zamansal olduğunu kabul etmektedir. Çünkü zatî niteliklerin anlaşılmasında insanla benzerlik temel olarak alındığı için, bu niteliklerin insan örneğinde olduğu üzere Tanrı'da da zaman ve değişim gerektirdiği ifade edilmektedir. Bu yaklaşımın doğal sonucu ise, zaman ve değişimin içinde olan ve nitelikleri itibariyle biraz daha insana yaklaşan bir Tanrı anlayışıdır. Bu açıdan, çağdaş dönemde zamansızlık, değişmezlik gibi klasik öğretileri reddedenlerin, Tanrı'nın zatî niteliklerini güçlü bir biçimde savunan düşünürler arasından çıkması şaşırtıcı değildir.

Buna karşı, ikinci cevabı takip edenler, mükemmelliğini korumayı hedefledikleri için Tanrı ile insan arasındaki "farklılığa" odaklanmakta ve bundan dolayı zatî niteliklerin Tanrı'ya atfedilmesi konusunda temkinli davranmaktadır. Bu görüşü savunanlara göre, Tanrı'ya atfedilen özellikle irade gibi zatî nitelikler, insanda olduğu gibi Tanrı'nın da zamansal ve değişebilir olmasına yol açacaktır. Zamansal ve değişebilir olmanın sonlu varlığa yüklenilen nitelikler olduğunu dikkate aldığımızda, Tanrı'ya bu şekilde zatî nitelikler atfetmek O'nun mükemmelliğinin altını oyacaktır. Dolayısıyla, mükemmelliği korumanın yolu bu tür nitelikleri Tanrı'ya atfetmekten kaçınmaktır. Tabii, bahsi geçen görüşü savunanlar, bu tür nitelikleri Tanrı için uygun görmediklerinden dolayı zatî niteliklerle zamansızlık arasında tutarsızlığın olduğu iddiasını da doğal olarak karşılamış olmaktadır. Çünkü problemin kaynağında zatî nitelikler bulunduğu

için Tanrı'ya zatî nitelik atfetme konusunda temkinli davranmak doğal olarak problemi çözmeyi kolaylaştırmaktadır.

Öte yandan, bu ikinci cevabın, daha az zatî nitelik atfedildiğinde Tanrı'nın doğasının nasıl bilineceği ya da Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin nasıl sağlanacağı şeklindeki itirazlarla sık karşılaştığını da ifade etmek gerekir. İtiraza göre, Tanrı'ya bu nitelikleri atfetmediğimiz durumda, teistik tasavvurun varsaydığı dinamik Tanrı-âlem ilişkisini tesis etme imkânımız büyük ölçüde ortadan kalkacaktır. İtiraz eden düşünürlerin başında gelen Gazzâlî, bu noktayı “[Filozofların] Allah'a saygıda aşırıya kaçan bu görüşleri, onları saygıdan anlaşılan her şeyi geçersiz kılma noktasına getirmiş, yüce Allah'ı da âlemde meydana gelen şeylerden haberi olmayan bir ölü durumuna düşürmelerine yol açmıştır”⁴¹ şeklinde gündeme getirmektedir. Dolayısıyla, Tanrı'nın zatî niteliklerinin sınırlandırılmasının bizi “zamansızlık ile zatî niteliklerin tutarsızlığı” gibi itirazlardan önemli ölçüde koruyacağını söyleyebilmemize karşın, onun başka yönlerden ortaya çıkacak bazı problemlerle yüzleşmesi gerektiğini de hatırd tutmak gerekir.

Sonuç

Günümüz düşüncesinde Tanrı'nın da diğer varlıklar gibi zamansal olduğu görüşü yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bunun önemli sebeplerinin başında karşıt görüş olan zamansızlığın açıklamakta zorluk çektiği sorunlar gelmektedir. Zamansallık görüşünde olanlar kendi pozisyonlarını temellendirmek amacıyla bu sorunlara bir gerekçe olarak başvurmaktadır. Bu anlamda zamansallığın başvurduğu sorunlardan biri, teist düşüncede Tanrı'nın zatî niteliklere sahip bir şekilde tasarlanmasına karşın bunun zamansızlık öğretisiyle tutarsız olduğu iddiasıdır. Zamansallığı savunanlara göre, ilim, irade, karar verme, eylemde bulunma gibi zatî niteliklere sahip olduğu onaylandığında, Tanrı'nın zamansızlığının tasdiki imkânsız hâle gelir. Çünkü bahsi geçen nitelikler, özellikle insan bağlamında düşünüldüğünde, zaman gerektiren nitelikler oldukları için, Tanrı'nın bunlara sahip olduğunun kabulü durumunda O'nun ayrıca zamansal olduğu da sonuç olarak onaylanmalıdır. Bu yüzden, zamansızlık taraftarlarının Tanrı'nın zamansız ve zatî niteliklere sahip olduğu görüşünde büyük bir tutarsızlık vardır.

⁴¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 72.

Farklı Tanrı tasavvurlarından itiraza yönelik karşılıklar bağlamında ön plana çıkan iki cevaba burada işaret edildi. Bu itiraza yönelik birinci cevabı savunanlar, Tanrı'nın sahip olduğu zatî niteliklerin, insanda ortaya çıktığından farklı bir tarzda olduğunu ileri sürerek bunların zamansız olarak yorumlanabileceğini iddia eder. Bunlar zamansız olarak kabul edilirse, bu durumda zatî niteliklerle zamansızlık arasında ortaya çıktığı ileri sürülen tutarsızlık da çözülmüş olur. İkinci cevap ise, Tanrı'ya atfedilen, özellikle irade gibi zatî niteliklerde bir sınırlamaya giderek itirazı karşılamaya çalışır. Bu cevaba göre, söz konusu niteliklerin insan için zamanı gerektirmesinde olduğu gibi, bunların Tanrı'ya atfı durumunda O'nun da zamansal olmasına neden olacaktır. O yüzden, itirazın önüne geçmenin yolu zamansal olmayı gerektiren bu niteliklerin Tanrı'ya yüklenmesinden kaçınmaktır.

İki cevap karşılaştırıldığında, birinci cevabın benzerliği, ikinci cevabın ise farklılığı ön plana çıkarttığı rahatlıkla dile getirilebilir. Buna göre, birinci cevap, her ne kadar zatî nitelikleri insanın sahip olduğu tarzdan farklı (yani zamansız olarak) yorumluyor olsa da nihayetinde benzerlikten hareketle bu nitelikleri Tanrı'ya atfetmektedir. Bunun aksine, ikinci cevap, insani tecrübeden hareketle Tanrı'ya belirli zatî nitelikler atfetmenin önemli sorunlara yol açtığını varsayarak O'nun yaratılmış varlıktan farklı olduğu üzerine yoğunlaşmaktadır. Burada iki cevabın bir Tanrı tasavvurunda neyi öncelediği açısından, birinci cevabın "anlaşılabilir ve ilişki kurulabilir" bir Tanrı tasavvurunu, ikinci cevabın ise temel olarak "mükemmelliği" aldığını vurgulamak gerekir. Kendisiyle ilgili ancak çeşitli bilgilere sahip olduğumuz bir varlık hakkında konuşabileceğimiz ve ilişki kurabileceğimiz varsayıldığı için, birinci cevap insan tecrübesinden hareketle O'na çeşitli zatî nitelikler atfederek buna bir zemin hazırlamaktadır. Ancak bu noktada insanın sahip olduğu zatî niteliklerin referans noktası olarak alınması, dolaylı olarak antropomorfik bir Tanrı tasavvuruna da birçok yönden kapı aralamaktadır. Konuyla ilgili literatür hesaba katıldığında, her ne kadar klasik dönemde Tanrı'nın zamansızlığıyla zatî nitelikleri birlikte savunulmuş olsa da, modern dönemle birlikte zatî nitelikleri savunanların zamansızlık gibi öğretileri aşamalı olarak terk ettiği görülmektedir. Çünkü Tanrı'ya atfedilen zatî niteliklerin mantıksal açıdan daha açık kılınması, bunların birçok açıdan insan tecrübesi baz alınarak yorumlanmasını gerektirmektedir. Bunun sonucu, insanla daha fazla ilişki kurabilir bir Tanrı tasavvuru adına, insana daha fazla

benzeyen bir Tanrı anlayışıdır. Bunun aksine, ikinci cevap, mükemmelliğini korumayı esas alarak olabildiğince O'nun yaratılmış varlıktan farkı üzerine odaklanmaktadır. Yaratılmış varlığın zamansal, değişebilir, yok olabilir, sınırlı doğası göz önüne alındığında, mükemmel varlıkla sonlu varlığın farklılığı üzerine odaklanmak doğal sonuç olarak görünmektedir. O yüzden, burada ortaya konulanlarla birlikte mükemmellik kavramının teist Tanrı tasavvurunun merkezinde bulunduğunu hatırladığımızda, bunların kişiyi antropomorfik bir zemine doğru kayma tehlikesine karşı daha korunaklı kılacağı sonuç olarak söylenebilir.

Kaynakça

- Arıcı, Murat. "Tanrı ve Zaman: Tanrısal Bilincin Zamansızlığı Üzerine". *Beitulhikme: An International Journal of Philosophy* 11/1 (2021), 1-23.
- Bertocci, Peter A. *Introduction to the Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1951.
- Boethius. *The Consolation of Philosophy*. İng. çev. David R. Slavitt. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- Burns, Elizabeth. "Classical and Revisionary Theism on the Divine as Personal: A Rapprochement". *International Journal for Philosophy of Religion* 78 (2015), 151-165.
- Coburn, Robert C. "Professor Malcolm on God". *Australasian Journal of Philosophy* 41/2 (1963), 143-162.
- Craig, William L. *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*. Illinois: Crossway Books, 2001.
- Craig, William L. "Divine Timelessness and Personhood". Erişim: 20.11.2023. <https://www.reasonablefaith.org/writings/scholarly-writings/divine-eternity/divine-timelessness-and-personhood>.
- Davis, Stephen T. *Logic and the Nature of God*. London: The Macmillan Press, 1983.
- Demir, Osman. "Zât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 19.11.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zat>.
- Dennett, Daniel C. "Conditions of Personhood". *The Identities of Persons*. ed. Amelie O. Rorty. 175-196. Berkeley: University of California Press, 1976.
- DeWeese, Garrett J. *God and the Nature of Time*. Burlington: Ashgate, 2004.
- Erdem, Engin. *İlâhî Ezelîlik ve Yaratma Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Gale, Richard M. *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Ganssle, Gregory E. "Introduction". *God and Time: Essays on the Divine Nature*. ed. G. E. Ganssle ve D. M. Woodruff. 3-18. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid. *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-Felâsife)*. çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Hasker, William. "Does God Change?". *Questions About God: Today Philosophers Ponder the Divine*. ed. Steven M. Cahn ve David Shatz. 137-145. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Helm, Paul. *Eternal God: A Study of God without Time*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

- Hick, John H. *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice-Hall, 1990.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*. çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kneale, William. "Time and Eternity in Theology". *Proceedings of the Aristotelian Society* 61 (1961), 87-108.
- Kılıç, Recep. "Kur'an'da Ulûhiyet Anlayışı Üzerine". *Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arkaplanı: Varlık, Bilgi, İnsan*. 185-232. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Leftow, Brian. *Time and Eternity*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Legenhausen, Gary. "Is God a Person?". *Religious Studies* 22/3-4 (1986), 307-323.
- Lucas, John R. "The Temporality of God". *Quantum Cosmology and The Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*. ed. R. J. Russell, N. Murphy ve C. J. Isham. 235-246. Berkeley, California: The Center for Theology and the Natural Sciences, 1996.
- Mann, William E. "Simplicity and Immutability in God". *The Concept of God*. ed. Thomas V. Morris. 253-267. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Pike, Nelson. *God and Timelessness*. London: Routledge and Kegan Paul, 1970.
- Strawson, Peter F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge, 1959.
- Stump, Eleonore ve Kretzmann, Norman. "Eternity". *The Journal of Philosophy* 78/8 (1981), 429-458.
- Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Thatcher, Adrian. "The Personal God and a God Who is a Person". *Religious Studies* 21/1 (1985), 61-73.
- Van Inwagen, Peter. *The Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Wolterstorff, Nicholas. "God Everlasting". *Inquiring About God: Selected Essays*. ed. Terence Cuneo. 133-156. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Yağlı Mavil, Hikmet. "Kelâmî ve Felsefî Düşünce de İlâhî İrade Sorunu". *Eskiye* 43 (2021), 119-144.
- Yavuz, Zikri. *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*. Ankara: İlahiyât, 2018.



SAHTE HABER ARASTIRMALARI BAĞLAMINDA MEVZÛ HADİSLERİN YAYILMASI

Nergis KARAASLAN*
Hayati YILMAZ**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 29 Kasım 2023, **Kabul Tarihi:** 19 Mart 2024, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2024, **Atf:** Karaaslan, Nergis. Yılmaz, Hayati. "Sahte Haber Araştırmaları Bağlamında Mevzû Hadislerin Yayılması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024): 249-278.

DOI: 10.33415/daad.1397288

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 29 November 2023, **Accepted:** 19 March 2024, **Published:** 31 March 2024, **Cite as:** Karaaslan, Nergis. Yılmaz, Hayati. "The Spread Of Mawzû Hadiths In The Context Of Fake News Research". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/1 (March 2024): 249-278.

DOI: 10.33415/daad.1397288



Öz

Sahte haberler, teknolojinin gelişimi, internetin kolay ulaşılabilirliği ve sosyal medyanın aktif kullanımıyla son zamanlarda yaygınlık kazanmıştır. Bu yaygınlıkları farklı alanların dikkatini çekmiş ve sahte haberler çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Modern dönemin sahte haberlerinin bir benzeri hadis tarihinde de mevcuttur. Bunlar, söylemediği halde Hz. Peygamber'e atfedilen mevzû hadislerdir. Mevzû hadisler, siyasî, şahsî ve itikâdî gibi pek çok farklı nedenle üretilmiş, yaygınlık kazanmış ve etkileri günümüze değin devam etmiştir. Bu çalışmada ilk olarak internette yayılan sahte haberlerin gündeme geliş süreci ve etkileri

* Sorumlu Yazar, Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nergisdonmez@sakarya.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-0572-3411>, Yazar katkı oranı: %70 / Responsible Author, Res. Asist., Sakarya University Faculty of Theology, nergisdonmez@sakarya.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-0572-3411>, Author contribution: %70.

** Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hyilmaz@sakarya.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-4691-118X>, Yazar katkı oranı: %30 / Professor, Sakarya University Faculty of Theology, hyilmaz@sakarya.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-4691-118X>, Author contribution: %30.

nin boyutu ele alınmıştır. Sonrasında sosyal psikolojinin sahte haberler konusundaki araştırmaları incelenmiştir. Mevzû hadislerin ortaya çıkışı ve önemine değinildikten sonra İslam alimlerinin mevzû hadisin yayılımına dair açıklamaları tespit edilmiş ve bu bilgiler sosyal psikoloji verileriyle karşılaştırılmıştır. Çalışma, “Sahte haberin yayılımı konusunda sosyal psikolojinin açıklamaları, mevzû hadislerin yayılımını anlamada bir perspektif sunabilir mi?” sorusunu tartışmıştır. Araştırma sonucunda sosyal psikolojinin yaklaşımlarına benzer açıklamaların İslam alimleri tarafından da dile getirildiği tespit edilmiştir. Fakat bu açıklamalar sistemli ve müstakil çalışmalarla ele alınmamıştır. Sosyal psikoloji de sahte haber konusunda yaptığı araştırmalarla benzer sonuçlara varmıştır.

Anahtar Kelimeler: Psikoloji, Uydurma Hadis, Sahte Haber, Bilişsel Süreçler, Kimlik Motivasyonu.

The Spread Of Mawzû Hadiths In The Context Of Fake News Research

Extended Abstract

Throughout human history, lies and slander have been used to manipulate others. While these methods spread rumors in the past through word of mouth, today, with technological developments, the dissemination channels have diversified. Rumor has been replaced by fake news. Fake news also spreads rapidly through the internet and social media. When conventional media (television, newspapers, radio, etc.) were widespread, two segments produced and consumed news. With the widespread use of the internet and the establishment of social media platforms, every news consumer using new media has become a producer and distributor. With this change, there has been an increase in the production and dissemination of fake news. The realization of this rapid increase in fake news and systematic research on this issue by different disciplines took place after two events in 2016. In the 2016 presidential election of Donald Trump and the Brexit referendum, the problem became the center of research attention due to the widespread use of fake news and its effects on elections. As a result of these developments, Collins Dictionary chose fake news as the word of the year due to the 365% increase in its use in daily life in 2016 compared to the previous year. For this reason, fake news has become an important research topic in many fields, such as computer engineering, journalism, international relations, and psychology. Social psychology also investigates the psychological mechanisms that influence the spread of fake news.

Social psychology presents two approaches through its research on the spread of fake news. These are the identity motivation approach and the cognitive processes approach. Many studies have been conducted using both approaches, and different results have been obtained. In most identity motivation approach studies, the phenomenon of motivated reasoning is at the center. Accordingly, the social identities of individuals play a dominant role in their thinking, decision-making and related behaviors. This situation affects people's belief in fake news. In other words, people approach fake news by filtering the elements essential in defining themselves. For this reason, people tend to believe in fake news that they find close to their views, while they are skeptical about those who oppose them. This shows that fake news that supports people's views spreads faster. Se-

condly, the cognitive processes approach explains in terms of people's thinking styles.

According to this approach, people don't take the time or investigate the source. If they approach the issue with a Type 1 way of thinking, the rate of believing fake news increases, and as a result, the spread at which news spreads increases. According to this, Type 1 of the mind's processing processes is more of an automatic and unconscious way of thinking. Understanding simple sentences, determining which of two objects is farther away, and orienting to the source of a sudden sound are automatic responses to Type 1 thinking. Type 2 is a conscious, analytical and high-effort thinking style. According to this approach, people don't take the time, they don't investigate the source. If they approach the issue with a Type 1 way of thinking, the rate of believing fake news increases, and as a result, the spread at which news spreads increases. However, if they take the time, think analytically, investigate the source and approach the issue with a Type 2 mindset, their belief in fake news and its spread will decrease.

Social psychology studies the spread of fake news under these two approaches. The fake news in the history of hadith is the fabricated hadiths attributed to the Prophet even though they do not belong to him. The events of sedition that began with the martyrdom of Prophet 'Uthman led to the formation of groupings among the Companions and the formation of different sects and opinions. Mawzū hadiths emerged as a result of these groupings. Each group fabricated hadiths in favor of itself and against the other group. Many hadith were fabricated not just for political reasons but also for personal interests. So why did fabricated hadiths spread and even continue to have an impact until today?

No independent study has been identified on why fabricated hadiths spread among the people. However, it was found that some information was included between the lines in the studies on mawzū hadiths. In these studies, the spread of mawzū hadiths is explained with reasons such as trust in the transmitter/source, the inadequacy of the people's knowledge of hadith, sectarian prejudice, being written on calligraphy plates, and finding the content interesting. Ibn Khaldūn, however, examined the problem regarding lying in the history of science. While explaining the reasons for the admixture of lies in history, he states that supporting a sect or idea may lead to accepting news in favor of that group. This is similar to the explanation of the identity motivation approach of social psychology. Again, the segment of people who take the news into their works without researching and whom he calls the followers of taqlid are the ones who are involved in lying-in history.

Key Words: Psychology, Fake Hadith, Fake News, Cognitive Processes, Identity Motivation.

Giriş

Yaygınlık kazanmaları ve günümüze değin devam eden etkileşimle mevzū hadisler, hadis tarihinin önemli bir konusudur. Ortaya çıkışlarında, İslam düşmanlığı, şahsî menfaat arzusu, İslam'a hizmet etme ve grup görüşünü savunma gibi pek çok âmilin etkisi vardır. İslam alimleri, isnad, cerh ta'dil, sened ve metin tenkidi gibi araçlar-

la mevzû hadislerle mücadele etmişlerdir. Fakat tüm bu olağanüstü gayretlere rağmen mevzû rivayetler halk arasında yaygınlık kazanmıştır. Hadis tarihinde olduğu gibi günümüzde de aslı olmayan haberler üretilmektedir. Sosyal medya ise bu haberlerin hızlı bir şekilde yayılmasına sebep olmaktadır. İletişim ve haberleşmede geleneksel kitle iletişim araçlarının yerini yeni medyanın almasıyla birlikte haber tüketicileri üretici ve dağıtıcı konumuna gelmiştir. Artık profesyoneller tarafından üretilmeyen ve belirli filtrelerden geçmeyen haberler doğrudan tüketiciye ulaşmaktadır. Peki sahte haberler neden hızla yayılmaktadır? İnsanlar neden sahte haberlere inanmaktadır? Sosyal psikoloji bu durumun altında yatan psikolojik etmenleri çeşitli araştırmalarla tespit etmeye çalışmaktadır.

252 | db

Hadis tarihinin mevzû hadisleri ile modern dönemin sahte haberleri konuları, yayıldıkları ortam, habere atfedilen değer gibi pek çok konuda farklılık arz etseler de “asılsız” olmaları iki haber çeşidinin de ortak noktasıdır. Literatürde mevzû hadisler, çeşitleri, tanıma yolları, uydurulma nedenleri, uyduran kişiler, uydurmaya karşı alınan önlemler gibi açılardan incelenmiştir. Mevzû hadisler hakkındaki bu incelemeler klasik hadis tarihinin araştırmalarıdır. Bizim makalede inceleyeceğimiz mevzû hadislerin halk arasında yayılmalarının nedenleri ise konuya psikolojik bir bakış açısidir. Bu konu hakkında, hadis usulü eserlerinde, mevzu hadisleri derleyen eserlerde ve Türkiye’de mevzu hadis hakkındaki tez ve makale çalışmalarında kısa yorumlar ve değerlendirmeler mevcut olsa da müstakil bir çalışmada -tespit edebildiğimiz kadarıyla- ele alınmamıştır. Bu nedenle makalede ilk olarak İslam alimlerinin sahte haberlerin yayılımına dair satır aralarında yer alan açıklamaları tespit edilmeye çalışılacaktır. Sonrasında sosyal psikolojinin fake news/sahte haber araştırmaları hakkındaki tez ve makale literatürü taranarak iki haber çeşidinin yayılımının psikolojik nedenleri konusunda bir değerlendirme yapılacaktır. Çalışmamız, “Sahte haberin yayılımının psikolojik açıklamaları, mevzû haberlerin yayılımını anlamada bir bakış açısı sunabilir mi?” sorusunu tartışacaktır.

Sahte Haber’in Tanımı

İngilizcedeki “Fake News” ifadesi Türkçe’ye sahte haber şeklinde tercüme edilmektedir. Özellikle internet ve sosyal medyada yanlış ve asılsız bilgilerin artışıyla birlikte gündeme gelen sahte haber; *“İnternet veya diğer medya araçları kullanılarak yayılan genellikle politik görüşleri etkilemek veya şaka amaçlı oluşturulan haber gibi*

*görünen sahte hikayeler*¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu şekilde temel bir tanımını vermiş olsak da sahte haberin üzerinde uzlaşmış bir tanımı bulunmamaktadır. Araştırmaların her birinde sahte haberin farklı yönleri vurgulanmaktadır. Örneğin; Allcott ve Gentzkow sahte haberleri; ‘kasıtlı olarak ve doğrulanabilir şekilde yanlış bilgi içeren ve okuyucuları yanıltabilecek haberler’ olarak tanımlarken² Baptista ve Gradim ise; “*Daha fazla tıklanma, paylaşım ve dolayısıyla da daha çok reklam geliri elde etmek için okuyucunun dikkatini çekecek başlık, görsel ve içeriğe sahip bir haber formatıyla kamuoyunu manipüle etmek amacıyla kasıtlı olarak oluşturulan gerçek olaylarla ilişkili veya değil, yanıltıcı veya yanlış ifadeler içeren bir tür çevrimiçi dezenformasyon*” şeklinde kapsamlı bir tanım yapmışlardır.³ Sahte haber konusunda yazılmış 34 farklı çalışmayı derleyen bir çalışmada ise sahte haberin anlam değiştirdiği belirtilmektedir. Buna göre sahte haberin tüm tanımlarında ortak olan nokta, çoğunlukla gerçek kaynakların ortadan kaldırıldığı durumlarda sosyal medyada gerçek haber hissi verilmeye çalışılarak güvenilirlik kazandırılmasıdır.⁴

Sahte Haber’in Tarihçesi ve Önemi

Teknolojide ve bilginin yayılımında yaşanan değişimlerle birlikte içerisinde yaşadığımız dönem “Hakikat Sonrası/Ötesi Çağ” (Post Truth) olarak adlandırılmaktadır. Bu tanımlamaya göre yaşadığımız çağda hakikatin yerini kişisel öngörüler, kabuller ve inanışlar almaya başlamıştır. Kamuoyunun şekillenmesinde nesnel gerçekler etkisini yitirmiş duygular ve kişisel inançlar daha etkili hale gelmiştir. Birleşik Krallığın Avrupa Birliği’nden çıkması için gerçekleştirilen Brexit referandumunda ve Amerika başkanlık seçimlerinde sıklıkla dile getirilen “Post Truth” kavramı bir önceki yıla göre kullanımında yüzde 2000 artışla Oxford sözlüğü tarafından Kasım 2016’da yılın kelimesi seçilmiştir.⁵ İşte bu Hakikat Sonrası Çağ’da sahte haberin

¹ Cambridge Dictionary, "Fake News" (Erişim 5 Ekim 2023).

² Hunt Allcott – Matthew Gentzkow, “Social Media and Fake News in the 2016 Election”, *Journal of Economic Perspectives* 31/2 (2017), 213.

³ João Baptista – Anabela Gradim, “A Working Definition of Fake News”, *Encyclopedia* 2/1 (2022).

⁴ Edson C. Tandoc vd., “Defining “Fake News”, *Digital Journalism* 6/2 (2018); Sevede Boğazhyanlıoğlu, *Hakikat Ötesi Çağında Türkiye’deki Dijital Göçmenlerin Dijital Farkındalığı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Ana Bilim Dalı, Bilişim Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2021), 30.

⁵ Lee McIntyre, *Hakikat-Sonrası*, çev. Mehmet Fahrettin Biçici (İstanbul: Tellekt, 2022), 23.

önemi artmış ve medya kuruluşları sahte haberi çevrimiçi reklam geliri elde etmek ve kullanıcıyı web sitelerine çekmek için kullanmaya başlamışlardır.⁶

Son zamanlarda ilgi çekmiş ve pek çok alanın araştırma konusu haline gelmiş olsa da⁷ sahte haberlerin tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Buna örnek olarak 2. Ramses'in m.ö. 1274'te aslında kaybetmiş olduğu bir savaşta kazananın kendisi olduğunu söylemesi, hatta bunu tapınakta hiyerogliflere işletmesi verilmektedir. 2. Ramses, bu sahte haberle iktidarını pekiştirmiş, gerçek ise ancak yeni tarihsel bilgilerin ortaya çıkmasıyla anlaşılmıştır. Bu zamana kadar tarihçiler de dahil olmak üzere pek çok insanı sahte haberine inandırmıştır.⁸ Sahte haberler eski dönemlerle genellikle iktidar tarafından üretilip geleneksel kitle iletişim kanallarıyla yaygınlaştırılıyordu.⁹ Günümüzde ise sosyal medyanın yaygınlaşmasıyla farklı bir döneme girilmiştir. Sahte haberler artık kulaktan kulağa değil ekrandan ekrana yayılmaktadır. Sahte haber kavramı yeni bir olgu gibi düşünülse de sadece yayılımında kullanılan platform değişmiş ve yayılım hızı artmıştır. Bu yayılım öyle hızlıdır ki twitter/X'da yapılan bir araştırmaya göre sahte haberler gerçek haberlere kıyasla 6 kat daha hızlı yayılmaktadır.¹⁰

Tarihi bu kadar eskilere dayanmakla birlikte sahte haberler, 2016 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleştirilen Başkanlık seçimlerini Donald Trump'ın kazanmasında öne çıkmıştır. Donald Trump'ın seçimi kazanması ve başkan seçilmesinde sahte haberlerin oldukça etkili olduğu belirtilmektedir. Trump, sahte haberlerle seçmeni yanıltmış ve seçim sonuçlarını etkilemiştir. Nitekim BuzzFeed'in¹¹ yayınladığı rapora göre seçim döneminde en çok

⁶ Ersel Kiraz, "Sosyal Medyada Sahte Haberin Yayılmasında Kullanıcı Faktörü", *İnif E-Dergi* 5 (2020), 9.

⁷ Sahte haber hakkında bilgisayar mühendisliği, gazetecilik, uluslararası ilişkiler ve psikoloji gibi pek çok alanda çalışmalar yapılmaktadır.

⁸ Izabella Kaminska, "A lesson in fake news from the info-wars of ancient Rome", *Financial Times* (17 Ocak 2017); Fatih Bayrak, "Sahte Haberin Sosyal Psikolojisi", *Ben, Diğerleri ve Biz: Sosyal Psikoloji*, ed. Meryem Berrin Bulut (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022), 1.

⁹ *Teyit*, "Araştırma: Sahte haberle mücadele etmek için gazeteciliği değiştirmeliyiz" (29 Nisan 2017).

¹⁰ Soroush Vosoughi vd., "The Spread of True and False News Online", *Science* 359 (2018), 2.

¹¹ Amerika Birleşik Devletleri merkezli haber, eğlence ve internet medya sitesidir. *BuzzFeed* (Erişim 27 Kasım 2023).

etkileşim alan 20 sahte haberin 17'si Trump lehinedir.¹² En çok ilgi gören sahte haberlerden ikisi ise; Hillary Clinton'un terör örgütü DEAŞ'e silah sattığı ve Papa Francis'in Trump'ı desteklediği haberleridir.¹³ Sahte haberlerin etkisini aynı yıl gerçekleştirilen ve Birleşik Krallığın Avrupa Birliğinden çıkması için gerçekleştirilen Brexit referandumunda da görmekteyiz. Brexit referandumunda Avrupa Birliği'nden ayrılma yanlısı politika yürüten Vote Leave koalisyonu otobüslere şu cümleyi yazdırmıştı: "*Avrupa birliğine haftalık 350 milyon sterlin gönderiyoruz. Bunun yerine ulusal sağlık sistemimizi (NHS) finanse edelim.*"¹⁴ İngiltere istatistik kurumu kampanyada bahsedilen rakamın yanlış olduğunu açıklasa da reklam uzun süre otobüs ve haberlerde yer alarak seçmeni etkilemiştir.¹⁵ Trump'ın seçimi kazanmasında sahte haberleri kullanması ve Brexit referandumunda halkın manipüle edilmesinde yalan haberlerin kullanımı sahte haber kavramının yeniden düşünülmesini gerektirmiştir. Yaşanan tüm bu gelişmeler neticesinde 2016 yılında günlük hayatta kullanımının bir önceki yıla göre %365 artması nedeniyle Collins Dictionary "fake news"i, yılın kelimesi seçmiştir.¹⁶

db | 255

Sahte haberler bu örneklerde olduğu gibi kasıtlı üretilmiş, kitleleri etkilemek, propaganda yapmak ve gündemi değiştirmek için üretildiği gibi kasıtsız ve dikkatsizlik sonucu da ortaya çıkabilmektedir. İster kasıtlı ister kasıtsız kitlelere ulaşan haberler geri dönüşü imkânsız sonuçlar ortaya çıkarabilmektedir. Sahte haberler neticesinde ülkelerin siyasi kaderi değişebilir, tüketicilerin alım kararları etkilenebilir ve markaların iflas etmeleri sağlanabilir. Sahte haberler, okuyan herkesin görüşünü değiştirebilir ama en azından hakkında konuştukları konuları belirleyebilir. Örnekler siyasetle ilgili olsa da gökbiliminden sağlığa kadar pek çok konuda sahte haber üretilmiştir. Gökbilimi hakkında, New York Sun gazetesinin ayda yaşamın keşfedildiği ve orada insan-yarasa melezi canlıların yaşadığına dair bir dizi makale yayınladığı 1835 tarihli 'Büyük Ay

¹² Craig Silverman, "This Analysis Shows How Viral Fake Election News Stories Outperformed Real News On Facebook", *BuzzFeed* (28 Şubat 2017).

¹³ Murat Uluk, *Hakikat Sonrası Çağda Yeni Medya&Yalan Haber* (Ankara: Dorlion, 2021), 76-77.

¹⁴ *The Guardian*, "Why Vote Leave's £350m weekly EU cost claim is wrong" (6 Ekim 2016).

¹⁵ Uluk, *Hakikat Sonrası Çağda Yeni Medya*, 76.

¹⁶ Alison Flood, "Fake news is 'very real' word of the year for 2017", *The Guardian* (11 Şubat 2017).

Aldatmacası' örneği verilebilir.¹⁷ Bu sahte haber illüstrasyonlar ve ayrıntılı betimlemelerle desteklenmişti. Haber gazetesinin tirajını artırmış ve bu artış uzun bir müddet devam etmiştir.¹⁸ Geçmişte gazetelerin tiraj arttırma kaygısı günümüz internet sitelerinde "clickbait" (tık tuzağı) olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁹ Bu tıklanma ve beraberinde gelen reklam geliri elde etme isteği pek çok alanda sahte haberlerin yayılmasına yol açmaktadır.

Sağlık konusunda ise Korona virüs salgını döneminde İran'da sahte içkinin virüsten koruduğuna dair bir sahte haber örnek verilebilir. Bu haber neticesinde virüsten korunmak için sahte içki tüketen 796 kişi hayatını kaybetmiştir.²⁰ Sağlık konusunda yayınlanan sahte haberlerin etkisi özellikle pandemi döneminde daha çok gündeme gelmiştir. Nitekim Covid-19 salgını döneminde Dünya Sağlık Örgütü Genel Direktörü Tedros Adhanom Ghebreyesus'un; "*Ancak biz sadece bir salgınla mücadele etmiyoruz; bir infodemi²¹ ile mücadele ediyoruz. Sahte haberler bu virüsten daha hızlı ve daha kolay yayılıyor ve bir o kadar da tehlikeli.*"²² şeklindeki açıklaması konuya dair önemli bir ifadedir.

256 | db

Son zamanlarda adından sıkça söz ettirmeye başlayan sahte haberler sosyal medyanın kitleler üzerindeki etkisinin tartışılmasını da beraberinde getirmiştir. Peki insanlar neden sahte haberlere inanmaktadır? Bu konu sosyal psikolojide iki yaklaşım ile açıklanmaktadır.

Sahte Haberin Yayılımı Hakkındaki Yaklaşımlar

Eğlence, manipülasyon ve karalama gibi nedenlerle üretilen sahte haberlerin teyit edilmeden tekrar paylaşılması yayılımının en büyük nedenlerinden biridir. Günümüzde bir paylaşım yapmadan önce herkesin haberin kaynağının güvenilirliğini, bilginin veya görselin doğruluğunu araştırması zorunludur. Fakat bu çoğunlukla göz ardı edilmektedir. Sahte haberlerin gerçek haberlere kıyasla daha

¹⁷ Allcott - Gentzkow, "Social Media and Fake News", 214.

¹⁸ Oğuzhan Taş – Tuğba Taş, "Post-Hakikat Çağında Sosyal Medyada Yalan Haber ve Suriyeli Mülteciler Sorunu", *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi* 29 (2018), 186.

¹⁹ Kiraz, "Sosyal Medyada Sahte Haberin Yayılması", 14.

²⁰ Bilal Güler, "İran'da sahte içkiden ölenlerin sayısı 800'e yaklaştı" (Erişim 20 Eylül 2023).

²¹ Kelime İngilizce "information" ve "pandemic" kelimelerinin birleşiminden türetilmiştir. Burada pandemi dönemindeki yanlış bilgi salgını ifade edilmektedir.

²² World Health Organization, "Munich Security Conference" (Erişim 2 Ekim 2023).

hızlı yayıldığı gerçeği de bunu doğrular niteliktedir. İnternetin kullanım kolaylığı ve bir an önce paylaşma isteği nedeniyle bilginin yayılımı hızlanmıştır. Bu da sahte haberlerin gündelik yaşamın bir parçası haline gelmesine sebep olmuştur. Sahte haberlerle ilgili diğer bir konu ise bu haberleri kimin üretilip dolaşıma soktuğudur. Bireysel internet kullanıcılarının yanı sıra devletlerin istihbarat örgütleri, ideolojilerin müntesipleri ve siyasi parti örgütleri tarafından da sahte haberler üretilmektedir.²³

Sahte haberler içerdikleri hatalı bilgiler nedeniyle sağlık ve çevre gibi konularda yanlış yönlendirmelere, seçim dönemlerinde manipülasyonlara ve gruplar arası olaylarda çatışmaların artmasına sebep olabilmektedirler. Sahte haberlerin etkisi o kadar önemli bir hal almıştır ki insanlar, sahte haberleri dünyayı etkileyen büyük olaylardan daha etkili görmektedirler. Nitekim yapılan bir araştırmada Amerikalılar'ın sahte haberleri iklim değişikliği, ırkçılık ya da terörizmden daha büyük bir sorun olarak gördükleri tespit edilmiştir.²⁴ Bu nedenle sahte haberlerle mücadele son dönemlerde gündeme gelmiştir. Bu mücadele için haber teyit siteleri geliştirilmiştir.²⁵ Haber teyit sitelerinin yanı sıra ülkemizde İletişim Bakanlığına bağlı Dezenformasyonla Mücadele Merkezi kurulmuştur. Merkez belirli aralıklarla dezenformasyon bülteni yayınlayarak medyadaki sahte haberlere dair değerlendirmeler yapmakta ve kamuoyunu bilgilendirmektedir. En son 7 Ekim 2023 tarihinde başlayan İsrail'in Gazze'ye saldırılarında ortaya atılan haberlerin gerçeklik değerlerine dair "Filistin Özel" adıyla Türkçe ve İngilizce iki sayı yayınlamıştır. İlgili bültende Filistin hakkında yayınlanan sahte haberler ve bu haberler üzerinden nasıl bir algı yayılmaya çalışıldığı açıkça görülmektedir.²⁶

Sahte haberlerin etkisi, doğrulanması ve hatalı bilgilerin tespiti olayın bir boyutunu teşkil ederken diğer bir boyutu insanların ne-

²³ Mete Kazaz – Selman Selim Akyüz, *Sahte Haber* (Konya: Literatürk, 2019), 111.

²⁴ Amy Mitchell vd., "Americans see made-up news as a bigger problem than other key issues in the country" (Erişim 3 Ekim 2023).

²⁵ *Teyit - Şüpheli bilgileri inceleyen doğrulama organizasyonu* (Erişim 27 Kasım 2023); *Malumatfuruş - Köşe Yazarları Odaklı Doğrulama / Yanıtlama Girişimi* (Erişim 27 Kasım 2023); *Doğruluğu Ne? - Bağımsız Doğrulama Platformu* (Erişim 27 Kasım 2023); *Doğruluk Payı* (Erişim 27 Kasım 2023); *Yalansavar* (Erişim 27 Kasım 2023); *Günün Yalanları* (Erişim 27 Kasım 2023).

²⁶ Türkiye Cumhuriyeti | İletişim Başkanlığı, "Dezenformasyon Bülteni" (Erişim 23 Ekim 2023).

den sahte haberlere inandığı konusudur. Bu konu psikolojide geçmişte *söylenti (rumor)* başlığıyla çeşitli araştırmalara konu olmuştur.²⁷ Günümüzde internet ve sosyal medyanın yaygınlaşmasıyla konu, sahte haber bağlamında tekrar ele alınmaktadır. Sosyal psikoloji, insanların sahte haberlere inanmasının altında yatan psikolojik mekanizmaları kimlik motivasyonları yaklaşımı ve bilişsel süreçler yaklaşımıyla açıklamaktadır.

Kimlik Motivasyonları Yaklaşımı

Kimlik motivasyonları yaklaşımı, insanların sahte haberlere inanmaları ve paylaşmalarını sosyal ve politik motivasyonlarla açıklamaktadır. Bu yaklaşımda sahte haberlere inanmak, insanların grup aidiyetleri ve sahip oldukları sosyal kimliklerle bağlantılı olarak değerlendirilmiştir.

Bu yaklaşım altında yapılan çalışmaların çoğu, motive edilmiş muhakeme (Motivated Reasoning) olgusunu merkeze almaktadır. Buna göre bireyler bilgiyi var olan motivasyonlarına göre işlemekte²⁸ ve önceden sahip oldukları fikirleri tasdik ettirme veya destekleme motivasyonu ile hareket etmektedirler.²⁹ İnsanlar, değerlerini, kimliklerini, önceden sahip oldukları bilgileri korumaya eğilimlidirler ve yeni bir uyarana bu filtreyle tepki vermektedirler. Bu motivasyonun etkileri, bellek ve öğrenme gibi bilişsel süreçlerde, özellikle de siyaset ve sosyal tutumlarla ilgili konularda ortaya çıkmaktadır. Buna göre insanlar bir haberi, kendi düşüncelerini desteklemesi isteğiyle değerlendirmektedirler. Kişi bir haberle karşılaştığında o habere inanmasında, kendini tanımlamasında esas teşkil eden kimlik aidiyetlerinin etkisi vardır.³⁰ Bu bağlamda Dan M. Kahan, kendi geliştirdiği "Kimlik Koruyucu Biliş (Identity- Protective Cognition)" hipotezini sahte haberler konusunda yeniden inceleyerek insanların

²⁷ Nicholas Difonzo – Prashant Bordia, *Rumor Psychology, Social and Organizational Approaches / Nicholas DiFonzo and Prashant Bordia* (Washington, D.C., London: American Psychological Association, 2007). Marianne E. Jaeger vd., "Who Hears What from Whom and with What Effect", *Personality and Social Psychology Bulletin* 6/3 (1980) ; Floyd H. Allport – Milton Lepkin, "Wartime Rumors of Waste and Special Privilege: Why Some People Believe Them", *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 40/1 (1945).

²⁸ Ziva Kunda, "The Case for Motivated Reasoning", *Psychological Bulletin* 108 (1990), 480.

²⁹ Laura Farago vd., "We Only Believe in News That We Doctored Ourselves: The Connection Between Partisanship and Political Fake News", *Social Psychology* 51 (2020); Bayrak, "Sahte Haberin Sosyal Psikolojisi", 5.

³⁰ Bayrak, "Sahte Haberin Sosyal Psikolojisi", 4-5.

sahte haberlere inanmasının nedenini açıklamaya çalışmıştır. Bu hipoteze göre insanlar kendi inanç sitemlerine ve kimliklerine dair tutum ve değerlere uygun olan delilleri seçici olarak algılamaktadırlar ve bunların zıddı olanları kabul etmeme eğilimindedirler. Yani kendi görüşlerine yakın olanlara karşı inanma eğilimindedirlerken karşı görüşlere de şüphe duymaktadırlar.³¹

Literatürdeki araştırmalar, insanların özellikle politik grup aidiyetleriyle ilgili olan haberlerde grup aidiyetine uygun haberlere inanma eğilimlerinin uygun olmayan haberlere oranla daha yüksek olduğunu göstermektedir.³² Örneğin, 2016 başkanlık seçimleri sonrası ABD'de seçmenlerle yapılan bir çalışmada kişilerin destekledikleri adayın lehine olan haberlere inanmaya yatkın oldukları ortaya çıkmıştır.³³ Aynı şekilde ABD'de yapılan üç ayrı deneyde hem Cumhuriyetçiler'in hem de Demokratlar'ın kendi gruplarının değerlerini yücelten ve karşı grubun değerlerini küçük gören sahte haberlere inanma olasılıklarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.³⁴ İtalya örneğinde gerçekleştirilen bir çalışmada ise hem hükümeti destekleyenlerin hem de muhaliflerin kendi politik gruplarını destekleyen haberleri daha mantıklı buldukları tespit edilmiştir.³⁵ Bu yaklaşıma göre sahte haberlerin desteklenen görüşlere yakınlığı inanılması ve paylaşılmasında etkilidir. Kişi sahip olduğu değer, inanç ve siyasi görüş filtresiyle haberlere yaklaşmaktadır. Kişinin sahip olduğu görüşler sahte haberlerin kabulü ve reddinde önemli rol oynamaktadır.

Bilişsel Süreçler Yaklaşımı

Sahte haberlerin yayılımı hakkındaki diğer açıklama ise bilişsel süreçler yaklaşımıdır. Bu yaklaşım insan zihninin bilişsel süreçlerine odaklanmaktadır. Buna göre sahte haberin yayılımında önemli

³¹ Dan M. Kahan, "Misconceptions, Misinformation, and the Logic of Identity-Protective Cognition", *SSRN Electronic Journal* (2017); Bayrak, "Sahte Haberın Sosyal Psikolojisi", 6.

³² Bayrak, "Sahte Haberın Sosyal Psikolojisi", 6.

³³ Allcott - Gentzkow, "Social Media and Fake News"; Bayrak, "Sahte Haberın Sosyal Psikolojisi", 6.

³⁴ Andrea Pereira vd., "Identity Concerns Drive Belief: The Impact of Partisan Identity on the Belief and Dissemination of True and False News", *PsyArXiv* (Erişim 1 Kasım 2023); Bayrak, "Sahte Haberın Sosyal Psikolojisi", 6.

³⁵ Federico Vegetti – Moreno Mancosu, "The Impact of Political Sophistication and Motivated Reasoning on Misinformation", *Political Communication* 37/5 (2020); Bayrak, "Sahte Haberın Sosyal Psikolojisi", 6.

olan nokta kişinin sahte haberleri sorgulama eğilimi ve gerçek mi sahte mi olduğu konusunda ayırım yapabilme yeteneğidir.

Bu yaklaşım, konuyu insanın sosyal bilişsel özellikleri yönünden açıklamaya çalışmaktadır. Dual Process Models (İkili İşlem Modeli) denen zihnin ikili işlem süreçlerine odaklanan açıklamalar üzerinden hipotezlerini sunmaktadır. Buna göre insan zihninde Tip 1 ve Tip 2 şeklinde iki farklı düşünme tarzı vardır. Tip 1 otomatik ve bilinçsiz düşünme, Tip 2 ise kontrollü, bilinçli ve yüksek çaba gerektiren düşünme modelidir.³⁶ Buna göre Tip 1 insanın daha az efor sarf ettiği sezgisel, Tip 2 ise daha çok efor sarf ettiği ve analitik bir düşünme sürecidir.³⁷ Basit cümleleri anlamak, iki nesneden hangisinin daha uzakta olduğunu tespit etmek ve $2+2=?$ sorusunu cevaplamak gibi eylemler Tip 1'e atfedilmektedir.³⁸ Bunları yaparken çok az veya sıfır çaba harcarız ve otomatik olarak böyle yaparız.³⁹ Tip 2'ye atfedilen eylemlerin ortak özelliği ise dikkat gerektirmeleri ve dikkat dağıldığında aksamalarıdır. Bunlar; kalabalık ve gürültülü bir yerde bir kişinin sesine odaklanmak, şaşırtıcı bir sesi tanımlamak için belleği yoklamak ve yarışta start tabancasının sesine hazırlanmak gibi eylemlerdir.⁴⁰ Tüm bunları yapabilmek için kişinin dikkat göstermesi, hazır olması ve dikkatini doğru bir şekilde yönetmesi gerekir. Kişide o an eğer bu özellikler yoksa ya hiç performans gösteremeyecek ya da performansı çok az olacaktır.⁴¹ İnsan zihni, birbiriyle etkileşim halindeki bu ikili işlem süreçlerini kullanırken olabildiğince az enerji sarf etmeye odaklı ve çoğu durumda hızlı ve otomatik tepkiler vermektedir. Bu nedenle Tip 1 düşünme sitili bilişsel süreçlerde daha sık kullanılmaktadır.⁴²

Bu yaklaşımın sahte haber konusundaki açıklamasına göre insanların sahte haberlere inanmasını etkileyen faktör düşünme modeli farklılığıdır. Derinlemesine Sorgu (Deliberation) ve analitik düşünme kişilerin sahte ile gerçeği ayırma becerilerini artırarak sahte haberlere inanılmasını ve sosyal medyada paylaşılmasını

³⁶ Prof. Dr. Sibel Karakaş Psikoloji Sözlüğü (Erişim 6 Ekim 2023).

³⁷ Jonathan St B. T. Evans, "Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgment, and Social Cognition", *Annual review of psychology* 59 (2008), 257.

³⁸ Daniel Kahneman, *Hızlı ve Yavaş Düşünme*, çev. Osman Çetin Deniztekin – Filiz Nayır Deniztekin (İstanbul: Varlık Yayınları, 2015), 27.

³⁹ Kahneman, *Hızlı ve Yavaş Düşünme*, 28.

⁴⁰ Kahneman, *Hızlı ve Yavaş Düşünme*, 28–29.

⁴¹ Kahneman, *Hızlı ve Yavaş Düşünme*, 29.

⁴² Bayrak, "Sahte Haberin Sosyal Psikolojisi", 8.

azaltmaktadır.⁴³ İnsanlar eğer sosyal medyada görmüş oldukları sahte haberlere vakit ayırırlar, doğru mu değil mi diye araştırırlar ve detaylı düşünürlerse doğru haberi tespit edebileceklerdir. Kimlik motivasyonları yaklaşımı sahte haberin içeriğine ve bu içeriğin kendi görüşünü destekleyip desteklemediğine odaklanırken bilişsel süreçler yaklaşımı insanın düşünme süreçlerine odaklanmaktadır.⁴⁴

Bu yaklaşım altında pek çok araştırma gerçekleştirilmiştir. Örneğin geçmişte Twitter/X hesaplarında sahte haber paylaşan kişiler ile yapılan bir çalışmada aslında kişilerin sahte haber paylaşma niyetlerinin olmadığı ve vakit ayırıp haberlerin doğru olup olmadığını incelemelerinin sahte haberleri paylaşmalarını azalttığı tespit edilmiştir. Haber kendi görüşlerini desteklese dahi bu durum değişmemiştir.⁴⁵ Bir diğer çalışma politik sahte haberlere odaklanmıştır. Kişiler zaman baskısı altında ve sezgisel düşünme ile baktıklarında sahte haberlere daha fazla inandıkları ancak vakit ayırdıkları ve analitik düşünmenin aktif olduğu zamanda ise sahte haberlere inanmalarının azaldığı görülmüştür. Bu durum kişilerin politik kimliklerini destekleyen sahte haberler konusunda da değişmemiştir.⁴⁶ 6 farklı kıtadan ve 16 ülkeden katılımcının olduğu bir diğer araştırmada politik ideoloji ve düşünme tarzlarının sahte-gerçek haber arasında ayırım yapabilme becerisine odaklanılmıştır. Araştırma sonucuna göre tüm ülkelerde analitik düşünme ile sahte-gerçek ayırımı yapma arasında pozitif bir ilişki bulunmuştur.⁴⁷

Bu bulgular neticesinde insanın ikili bilişsel süreçlerine odaklanan bilişsel süreçler yaklaşımının, sahte habere inanmayı sadece haberin sahip olunan görüşlerle uyumlu olmasıyla açıklayan kimlik motivasyonu yaklaşımından daha güçlü bir bakış açısı sunduğu söylenebilir.⁴⁸ Nitekim yapılan çalışmalarda haberler politik grup aidiyetlerine uysa da kişiler vakit ayrıldığında ve daha dikkatli davrandığında sahte haberleri paylaşım oranları azalmaktadır.

⁴³ Gordon Pennycook – David G. Rand, “The Psychology of Fake News”, *Trends in Cognitive Sciences* 25/5 (2021), 397.

⁴⁴ Bayrak, “Sahte Haberın Sosyal Psikolojisi”, 9.

⁴⁵ Pennycook - Rand, “The Psychology of Fake News”; Bayrak, “Sahte Haberın Sosyal Psikolojisi”, 9.

⁴⁶ Bago vd., “Fake news, Fast and Slow”; Bayrak, “Sahte Haberın Sosyal Psikolojisi”, 10.

⁴⁷ Antonio Alonso Arechar vd., “Understanding and Combating Misinformation Across 16 Countries on Six Continents”, *Nature Human Behaviour* 7 (2023) ; Bayrak, “Sahte Haberın Sosyal Psikolojisi”, 11

⁴⁸ Bayrak, “Sahte Haberın Sosyal Psikolojisi”, 11.

Mevzû Hadisin Tarihçesi ve Önemi

Mevzû hadis; “Hz. Peygamber’e ait olmayan fakat ona nispet edilerek uydurulup rivayet edilen sözler” olarak tanımlanabilir.⁴⁹ Terim anlamıyla hadis kategorisine girmeyecek bu “sahte haberler” Hz. Peygamber’e izafe edilmeleri dolayısıyla bu şekilde isimlendirilmişlerdir. Hadis uydurma faaliyetinin başlangıcı, Hz. Peygamber’in hayatta olduğu zamana kadar götürülse de⁵⁰ genel görüş hicrî 35 yılında Hz. Osman’ın şehadetiyle başlayan siyasî fitne olayları döneminde ortaya çıktığıdır. Bu dönemde başlayan siyasi karışıklıklar, kargaşa ve tefrikalar bazı grupların kendi görüşlerini destekleyen ve karşı tarafı yeren hadisler uydurmalarıyla sonuçlanmıştır. Söz konusu gruplar kendi düşüncesini destekleyen mevzû hadislerle fikirlerini yaymaya ve taraftar sayısını artırmaya çalışmıştır. Siyasetle başlayan olaylar dînî tartışmalar ve itikâdî mezhepleşmelerle devam etmiştir. Hadis uyduran ilk siyasi itikâdî fırkalar arasında; Şia, Hariciler, Mürcie, Müşebbihe, Kaderiye ve Cehmiyye sayılsa da sonraki süreçte farklı fırka ve gruplar da sürece dahil olmuş ve uydurma faaliyetleri devam etmiştir. Sadece gruplaşma değil, şahsî menfaatler, dünyalık toplama çabası ve dine hizmet etme amacıyla da pek çok hadis uydurulmuştur.

262 | db

Alimler ilk dönemlerden itibaren Hz. Peygamber’e nispet edilen her sözü araştırmışlar ve belirli kurallar geliştirilerek rivayetlerin doğruluğunu tespit etmek için olağanüstü gayret göstermişlerdir. Hadisin isnadının sorulmasıyla başlayan bu çaba, hadis tespit yöntemleri, cerh-ta'dil ve mevzûât literatürünün oluşturulmasıyla devam etmiştir. İslam alimleri mevzû hadislerle metin tenkidıyla da mücadele etmişlerdir. Hadis olarak aktarılan her rivayet, Kur’an ve sahih sünnete, Arapça gramer kaidelerine, lafzında ve manasında ölçülü olması, selim akla uygunluğu ve tarihi gerçeklerle uyumu bakımından da incelenmiştir. İslam alimlerinin bu titiz gayretleri sayesinde mevzû hadisler tespit edilmiş sahih hadisler ise müstakil eserlerde bir araya getirilerek korunmuştur. Fakat ne yazık ki tüm bu gayretlere rağmen mevzû hadislerin halk arasında yaygınlaşması

⁴⁹ Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980), 225; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 183.

⁵⁰ İlgili konu hakkında bkz. Emin Aşıkutlu, “Hadis Vaz’ının Hz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivâyetler ve Delil Değeri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005).

tamamen engellenememiştir. Patlıcan⁵¹ gibi yiyecekleri öven, Hz. Ali'yi aşırı medheden⁵², Hz. Muaviye'yi yeren⁵³, Mekke, Medine, Kazvin, Kudüs, Yemen, Şam, Mısır gibi şehirlerin faziletlerine dair,⁵⁴ Arap olmayı⁵⁵ ve Arapçayı yücelten⁵⁶, fakirliği öven⁵⁷ ve az bir ibadete karşılık aşırı mükafatlar vadeden⁵⁸ pek çok rivayet halk arasında yaygınlaşmıştır.

Mevzû hadislerin bazıları İslâm'a aykırı ve gülünç ifadeler içerirken aralarında İslâmî kaidelere uygun makul ifadeler içerenler de vardır. Hadis uyduran kişiler kimi zaman sünnetin otoritesinden yararlanarak kendi siyasi görüşlerini desteklemek için kimi zaman da halkı ibadete teşvik gibi masum görünen amaçlarla hadis uydurmuşlardır. Fakat bu faaliyetin nelere yol açacağını düşünmemişlerdir. İçeriği ve amacı her ne olursa olsun söylemediği halde Hz. Peygamber'e atfedilen her söz değersizdir. Mevzû hadislerin halk arasında yaygınlaşmasıyla bazı gruplar arasında siyasi düşünce dinin önüne geçmiş, mezhep taassubu yerleşmiş, aslı olmayan ya da İsrailiyata dayanan pek çok rivayet halkın bilgi dağarcığına dahil olmuştur. Yine bu rivayetler sebebiyle Müslümanların hayatında pek çok tahribat meydana gelmiş, halkın İslam'ı yanlış anlamasına sebep olunmuş ve İslam medeniyetindeki ahenk bozulmuştur.⁵⁹

⁵¹ "Patlıcan her derde devadır", Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Ali el-Fettenî, *Tezkiretü'l-Mevzû 'ât* (Mısır: İdâretü't-Tıbâ'ati'l-Müniriyye, 1343), 148.

⁵² "Hz. Ali insanların en faziletlisidir. Bunu kabul etmeyenler kafirdir.", Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-Mecmû'a fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzû'a* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 348.

⁵³ "Her ümmetin bir firavunu vardır, bu ümmetin firavunu da Muaviye b. Ebû Süfyan'dır.", Fettenî, *Tezkiretü'l-Mevzû 'ât*, 100.

⁵⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzihü'ş-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri'ş-şeni'ati'l-mevzû'a* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1981), 2/46-65.

⁵⁵ "Araplar, insanların en hayırlılarıdır.", İbn Arrâk, *Tenzihü'ş-şerî'ati'l-merfû'a*, 2/36.

⁵⁶ "Cennet, gökyüzü ve yeryüzü ehlinin dili Arapçadır.", Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi, *Mizânü'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed el-Bacevî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 3/51.

⁵⁷ "Fakirlik benim övünç vesilemdir ben onunla övünürüm.", Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *el-Esrârü'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevzû'a*, thk. Muhammed Lütfi es-Siba' (Beyrut: El-Mektebu'l-İslâmî, 1986), 254.

⁵⁸ "Kim Hicr suresini okursa Muhacir, Ensar ve Hz. Peygamber'le istihza edenlerin sayısının on katı kadar ona ecir verilir.", Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, (Kahire: Dâru'r-Reyyân Lit-Turâs, 1987), 2:592.

⁵⁹ Murat Kaya, "Mevzû Hadislerin Yapısı ve Kullanım Yaygınlığı", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2016), 64.

Mevzû Hadislerin Yaygınlaşmasıyla İlgili Satır Arası Bilgiler

Mevzû hadislerin ortaya çıkışında sosyal, kültürel, ekonomik ve siyâsî pek çok nedenden söz edilebilir. Ortaya çıkış nedenleri, tespit kaideleri ve önleme yöntemleri gibi konular hadis tarihinde tartışılan ve çözümler üretilen konular arasında yer almaktadır. Ancak halkın mevzû hadislere neden inandıklarına dair müstakil bir çalışma tespit edilememiştir. Bununla birlikte mevzû hadislere dair yapılan çalışmaların bir kısmında bunun nedenlerine dair satır arası bazı bilgilere ulaşmak mümkündür. Bu minvalde ilk olarak mevzûât eserleri ve halk dilinde hadis diye dolaşan sözlerle ilgili eserlerin mukaddimeleri değerlendirilecek sonrasında mevzû hadisler konusunda Türkiye’de yapılan çalışmalar incelenecektir. Son olarak İbn-i Haldûn’un (ö. 808/1406) tarihe yalan karışması konusundaki açıklamaları konumuz bağlamında değerlendirilecektir. Mukaddimelerini incelediğimiz halk dilinde hadis diye dolaşan sözlerle ilgili eserlerde⁶⁰ hadislerin halk arasında yayılmasının nedenlerine dair bir bilgi tespit edilememiştir. Mevzûât eserlerinin⁶¹ de bir tanesinde konu ile ilgili bir yorum tespit edilmiştir. Ancak Türkiye’de mevzû hadise dair yapılan çalışmalarda ve mevzû hadis merkezli olmasa da diğer bazı eserlerde konuya dair bazı açıklamalar mevcuttur. İncelediğimiz çalışmalarda halkın mevzû hadislere inanması, kaynağa güven, hadis bilgisinin yetersizliği, mezhep taassubu, hat levhalarında yazılmaları ve içeriğin ilginç bulunması nedenleriyle açıklanmaktadır.

264 | db

⁶⁰ Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351) Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *el-Makâsîdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1985).

⁶¹ Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî, *Tezkiretü'l-Mevzû'ât* (Kahire: Matbaatu's-Saâde, 1323) Ebü Abdillâh Hüseyin b. İbrâhîm el-Cûzekânî, *el-Ebâtil ve'l-Menâkir ve's-Sihâh ve'l-Meşâhîr* (Varanasi: Matbaatu's-Selefiyye, 1983). Ebü Hafs Ziyâüddîn Ömer el-Mevsilî, *el-Muğni 'ani'l-Hıfzi ve'l-Kitâb bi-Kavlihim Lem Yasihha Şey'ün fî Hâze'l-Bâb* (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1342) Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Le'âli'l-Masnû'a fî'l-Ahbâri'l-Mevzû'a* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975) Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Zeylü'l-Le'âli'l-Masnû'a* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2010) Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *et-Te'akkubât 'ale'l-Mevzû'ât* (Mısır: Dâru Mekketü'l-Mükerreme, 2004) Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî el-Fettenî, *Tezkiretü'l-Mevzû'ât* (Mısır: İdâretü't-Tibâ'atü'l-Müniriyye, 1343) Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *el-Esrâri'l-Merfû'a fî'l-Ahbâri'l-Mevzû'a*, thk. Muhammed Lütfi es-Siba' (Beyrut: El-Mektebu'l-İslâmî, 1986) Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-Mecmû'a fî'l-Ehâdîsi'l-Mevzû'a* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995). Sadece Leknevî'nin *el-Âsârü'l-merfû'a'sında* kısa bir açıklama tespit edilmiştir.

Halkın aktarana güvendiği için mevzû hadislere inanması, ehl-i zühd ve sufilerin uydurma hadis nakletmeleri üzerinden yorumlanmıştır. Nitekim İbnü's-Salâh (ö. 643/1274) hadis rivayetinde en zararlı kesim olarak gördüğü Ehl-i zühd'ün hadis uydurduğunu halkın da bu rivayetleri aktaranlara güvendiği ve bağlılık duyduğu için kabul ettiğini belirtmektedir.⁶² Yine cahil zahid ve sûfiler de insanları ibadete, iyiliğe teşvik etmek ve kötülükten sakındırmak için hadis uydurmuşlardır. Bu kişiler halk nazarında ibadet ve ahlaklarıyla güven kazandıklarından naklettikleri sözler konusunda şüpheye düşülmemiştir. Bu da her söylediklerinin doğru kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur.⁶³ Sonraları mevzû hadisler çok meşhur alimlerin eserlerinde; özellikle de meşhur tefsir, tarih, megâzî, ahlak ve pedagoji kitaplarında kendilerine yer bulmuşlardır. İnsanlar da kitapların müelliflerinin şöhret ve itibarlarına güvenerek eserlerinde yer alan bu çeşit hadislerin sahih olduğunu zannetmişlerdir.⁶⁴

İnsanların uydurma rivayetlere inanmasının bir diğer nedeni halkın hadis bilgisinin yetersizliğidir. Konu halkın bu hadis bilgisinin azlığı nedeniyle kıssacılara inanması bağlamında değerlendirilmiştir. Leknevî'ye (ö. 1886) göre mevzû hadislere iltifat gösterenler, hadis ilmi konusunda bilgisiz zühd, fakr ehli ve fıkıhçılar gibi kimselerdir.⁶⁵ Kıssacılar da halkın bu cehaleti sebebiyle hadis uydurabilişlerdir. İyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayıramayacak kapasitedeki halk da kıssacıların her sözlerini sonsuz bir güvenle kabul etmiştir.⁶⁶ İslâmî ilimlerden ve hadis rivayetinin inceliklerinden habersiz mübalağacı ifadeleriyle öne çıkan bu kıssacılar, farklı maksatlarla vaazlarında uydurma hikayeler ve mevzû hadis kullanarak hadis uyduranların sözlerinin halk arasında yayılmasının en büyük sebeplerinden biri olmuşlardır. Halkın cahilliği, bu tarz kıssa anla-

⁶² Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadis* (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1984), 99. İbn Arrâk da *Tenzihü's-şerî'a'da İbnü's-Salâh'ın bu ifadelerini nakletmektedir. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Kinânî, Tenzihü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1981), 1/15

⁶³ Necmeddin Şeker, "İlk Dönem Tasavvuf Erbabının Hadis İlmine Yaklaşımı", *Ekev Akademi Dergisi* 53 (2012), 125.

⁶⁴ Muhammed Tayyib Okıç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri* (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995), 241-242.

⁶⁵ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Âsârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 58.

⁶⁶ M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler, Menşe-i-tanuma yolları-tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 87.

tanların mükafatlandırılması, terğib ve terhib konusundaki hadislerin rivayetinde müsamahakarlık yayılımının hızlanmasını etkilemiştir. Yine bu kıssacılar uydurma hikayeleri ve hurafeleri ezberledikleri bazı sahih isnadlarla nakletmektedirler. Bu durum hadislere büyük zarar vermiştir.⁶⁷ Kıssacıların sohbetlerinde bulunan cahil kimseler de vaaz edenleri âlim zannetmişler ve duydukları sözleri de akıl süzgecinden geçirmemişlerdir.⁶⁸ Halkın doğruyu yanlıştan ayırt edecek dini alt yapısı olmadığından kıssacıların anlattığı abartılı hikayelere inanmışlardır.⁶⁹ Zira halkın hadis bilgi ve kültürünün zayıflığı duydukları hadisleri sahihlerinden ayırt etmelerine engel olmaktadır. Çünkü halkın var olan hadis bilgisi vaazlardan ve kitle iletişim araçlarından duydukları şifahi bilgilerden oluşmaktadır. Durum böyle iken halkın duydukları hadislerin kritiğini yapıp makbul ve merdud olanı birbirinden ayırmasını beklenemez.⁷⁰

Konu. sūfîlerin kendi içlerinde mevzû hadislerin yaygınlaşması bağlamında da yorumlanmıştır. Sūfîler, hadis uydurma konusunda en çok tenkit edilen kesimlerden biridir. Tasavvufun teslimiyet ve iyiye yorma ilkesinde olması ve rivayetleri tenkide tabi tutmamaları neticesinde mevzû hadisler kendi içlerinde yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca mutasavvıfların güvendikleri veliler tarafından duydukları rivayetleri araştırmamaları, problemlili rivayetlerin kabul görmesi ve yaygınlaşmasıyla neticelenmiştir.⁷¹ Hülâsa problemlili rivayetlerde müsamahalı davranmaları, uydurma rivayetlerle iştilgal etmeleri, kaynaklarında zayıf ve mevzû haberlerin çokluğu, cehaletin yaygınlığı, tenkiddan kaçınılması, mana ile rivayeti yeterli görmeleri, hadis alanındaki bilgilerinin azlığı uydurma rivayetlerin kendi aralarında yaygınlaşmasına nedenleri arasındadır.⁷²

Konu grup taraftarlığı ve mezhep taassubu açısından da yorumlanmıştır. Bir grup veya mezhep taraftarı olan kişiler kendi düşüncelerine uygun hadisler uydurmuşlardır. Bunun sonucunda grup/mezhep taraftarı olanlar bu uydurma rivayetleri anlam açısın-

⁶⁷ Ahmet Uyar, "Hadislerde Kıssa ve Kıssacıların Hadisler Üzerindeki Olumsuz Etkileri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2015), 25.

⁶⁸ Uyar, "Hadislerde Kıssa ve Kıssacılar", 40.

⁶⁹ Uyar, "Hadislerde Kıssa ve Kıssacılar", 49-50.

⁷⁰ Saffet Sancaklı, "Günümüzde Zayıf ve Mevzû Hadislerin Sahih Hadislerle Karıştırılma Problemi", *Diyanet İlmî Dergi* 37 (2001), 40.

⁷¹ Murat Kaya, *Mevzû Hadis Kültüründe Sūfî Müellifler* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 58.

⁷² Kaya, *Mevzû Hadis Kültürü*, 59-60.

dan makul kabul etmiş, aleyhine olanları ise reddetmiş olabilirler.⁷³ Yine uydurma hadislerin vaazlarda kullanılmaması gerekirken vaiz ne kadar dikkat etse de vaazdan çıkan insanların duydukları sözleri hadis zannetmesi muhtemeldir.⁷⁴

Yayılmının bir diğer nedeni ise mevzû hadislerin hat levhalarında yer almasıdır. Hattatlar kitap veya levha yazarken geçim kaygısı, ilmi yetersizlik ve siparişi yetiştirme gibi kaygılardan dolayı bazen yazılması istenen şeyleri ilmi bir kontrolden geçirmemiş olabilirler. Hüsn-ü hat levhaları camilerden evlere kadar pek çok yerde kullanılmaktadır. Bu levhalarda uydurma rivayetlerin bulunması mevzû hadislerin halk arasında yayılmasına sebep olmuştur.⁷⁵ Mevzû hadislerin muhtevassından hareketle yapılan bir açıklamada ise sahih hadislerin mevcudiyetine rağmen muhtemelen ilginçliği nedeniyle mevzû hadislerin insanların dağarcığına girdiği tahmin edilmektedir.⁷⁶

İbn-i Haldun (ö. 808/1406) ise, tarihe yalan karışmasının sebeplerini ele alırken konumuza dair önemli açıklamalar yapmaktadır. İbn Haldun'a göre kişi eğer bir mezhep veya fikrin taraftarı ise haberleri bu görüşlerine göre değerlendirir. Yani insan i'tidal halinde iken kendisine gelen haberleri dikkatle inceler ve doğru olduğu açıkça belli olana kadar araştırır. Fakat bir fikir, mezhep veya inanca taraftar olursa kendi düşüncesine uygun olanları kabul eder, dikkatle incelemeyi, yalanı kabul eder ve nakleder. Bir diğer neden ise haberi üreten ve rivayet edenlere inanmaktır. Haberin yalan olup olmadığını anlamak için nakledenin güvenilirliği araştırılmalıdır. Yani kişi haberi nakledene inanıyorsa haberlerin doğru olduğunu düşünebilir.⁷⁷ Bir diğer neden olayları araştırmadan, doğru olup olmadığını düşünmeden olduğu gibi alıp nakleden tarihçilerdir. Sonra gelenler de yanlış rivayetleri nasıl duydularsa o şekilde nak-

⁷³ Kadir Sekmen, "Hadis İlminde "Manası Sahihdir" Denilen Hadisler Üzerine Bir Tasnif Denemesi", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6 (2022), 280.

⁷⁴ Sekmen, "Hadis İlminde "Manası Sahihdir"", 314.

⁷⁵ Necmi Atik, "Osmanlı Dönemi Hattatlarının Yazdığı Eserlerdeki Mevzu/Uydurma Hadis Problemi", *Güncel Hadis Meselelerinin Anlaşılması ve Yorumlanması*, ed. İbrahim Özcoşar vd. (Divan Kitap, 2022), 280.

⁷⁶ Bünyamin Erul, "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri: Kutlu Doğum Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 419.

⁷⁷ İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime I*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990), 83.

letmişlerdir. Bu kimselerin yanlış haberleri ayıklaması ve araştırma gayretleri azdır.⁷⁸

İbn-i Haldun'un açıklamalarından konumuz ile ilgili olanlar; bilginin araştırılmadan nakledilmesine vurgu yapması, kaynağa güvenin yalan haberlerin yayılmasına etki ettiği ve bir mezhep veya fikir taraftarının duyduğu haberlere bu filtre ile yaklaşmasıdır. İlgili açıklamalar sosyal psikolojinin açıklamalarıyla beraber incelenecektir.

İki Haber Türünün Ortak ve Farklı Noktaları

Mevzû hadislerin yayılımını, sahte haber çalışmalarıyla birlikte değerlendirmeden önce iki haber türünün ortak ve farklı noktalarına değinmek yerinde olacaktır. İki haber türü, sahteleştirilme yöntemi, yayılım kanalı, atfedilen değer, nakleden kişiler ve amaçları açısından değerlendirilecektir.

İlk olarak iki haber türünün sahteleştirilme biçimlerini inceleyeceğiz. Mevzû hadisler, muhteva açısından Hz. Peygamber'in söyleyemeyeceği kadar mantıksız ve gülünç ifadeler içerebilirken İslâmî konularla uyumlu ve ilk bakışta sahte olduğu anlaşılmayacak kadar akla mantığa yatkın ifadelerle de oluşturulmuşlardır. Hadis uyduranlar sahteleştirmeyi kendi ifadelerini sahih hadislerin içeriğine eklemek, uydurdukları sözlerin başına makbul bir sened eklemek, belirli senedlerle bilinen hadislerin rivayet zincirindeki halkalardan birini değiştirmek, iki hadisin sened ve metnini birbirine karıştırmak, seneddeki ravilerden birinin adını silerek yerine kendi adlarını yazmak ve hadis işitmediği bir kişiden hadis aldığını iddia etmek suretiyle uygulamışlardır.⁷⁹

Modern sahte haberlerde ise ses ve görüntü montajıyla yaşanmamış olaylar gerçekmiş gibi gösterilebilmektedir. Bir çalışma internet ve sosyal medyada sahte haber üretim şekillerini detaylıca ele alarak sahte haber üretiminde sıklıkla 7 yöntemin kullanıldığını belirtmektedir.⁸⁰ Mesela bir konser salonunu kalabalık göstermek amacıyla katılımcıların kopyalanıp çoğaltılması, gökyüzü videolarına tanımlanamayan cisimler yerleştirmek ve yapılmamış bir ko-

⁷⁸ İbn Haldun, *Mukaddime I*, 5–6.

⁷⁹ Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 68–70.

⁸⁰ Kazaz - Akyüz, *Sahte Haber*, 47–56.

nuşmayı olmuş gibi kurgulamak günümüz sahte haber üretim şekillerine örnek verilebilir.⁸¹

İki haber çeşidinin ilk başta farklılaştığı fakat sonradan ortak bir zeminde bulunduğu nokta yayılım kanalıdır. İslam tarihi boyunca çeşitli nedenlerle uydurulan mevzû hadisler halk arasında dilen dile, camilerde vaazlar yoluyla, mescitleri mesken edinen kıssacılarla, kitabelere yazılmalarıyla, eserlerde yer almalarıyla ve son olarak da sosyal medyada paylaşılmalarıyla yaygınlaşmışlardır. Günümüzdeki sahte haberler de internette ve sosyal medya platformlarında yayılmaktadır.

Atfedilen önem açısından iki haber çeşidine baktığımızda Hz. Peygamber hakkındaki bir söz ile herhangi bir kişi hakkındaki haber arasında değer açısından önemli bir fark vardır. Haberleri nakleden kişiler açısından bakılırsa, mevzû hadisler halkın güvendiği kimseler tarafından söylenmiş olabileceği gibi güvenilirliği bilinmeyen kimseler de mevzû hadisler nakletmişlerdir. Sahte haberler de meşhur ve güvenilir sitelerden yayınlanabileceği gibi kim olduğu bilinmeyen hatta sahte hesaplardan da paylaşılabilirler. Haberlerin amaçları açısından değerlendirdiğimizde geçmişte mevzû hadislerin bir kısmının özellikle de siyaset alanında algı yönetmek ve belirli menfaatler için ortaya atıldığını söyleyebiliriz. Şimdi de sahte haberler ülkelerin, siyasetçilerin, firmaların menfaatleri için üretilebilmekte ve algı yönetimiyle pek çok olumsuz duruma yol açabilmektedir. Tüm bu ortak ve farklı noktalarına rağmen mevzû hadislerin yayılımını daha iyi anlamak için interdisipliner bir bakış açısının faydalı olacağını düşündüğümüzden şimdi konuya sosyal psikoloji açısından bakacağız.

db | 269

Mevzû Hadislerin Yayılımına Sosyal Psikolojik Bakış

Yönetimi ele geçirmek, insanlık tarihi boyunca önemli bir güç elde etme aracı olmuştur. Her devlette belirli siyasi gruplar ortaya çıkmış ve yönetim için çeşitli çatışmalar olagelmıştır. Her grup kendi lehine karşı grubun aleyhine yalan haberler uydurabilmiştir. Hadis tarihi açısından baktığımızda siyasi tarafgirliğin ilk defa halifelik tartışmaları bağlamında ortaya çıktığı görülmektedir. Hz. Ali (ö. 40/661) ile Hz. Muâviye (ö. 60/680) arasında yaşanan Siffin savaşı ve sonrasında “hakem olayı” neticesinde Hz. Ali’yi tekfir eden

⁸¹ Uluk, *Hakikat Sonrası Çağda Yeni Medya*, 49.

Havâric, onu Hz. Peygamber'in emriyle seçilmiş halife ilan edip Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Muâviye'yi aşağılayan "gulât-ı şî'a" ve Hz. Muâviye'yi destekleyenler şeklinde üç grup ortaya çıkmıştır. Her grup kendi destekledikleri kişinin faziletlerine dair hadisler uydurmuşlardır. Bu durum yani kişinin muhabbet ve sempati beslediği insanlara karşı aşırı ifadelerle övmesi insan tabiatının zaaflarından biridir.

Modern dönemde de siyaset konusunda sahte haberler üretilmekte ve hızla yayılmaktadır. Özellikle seçim dönemlerinde her grup kendi lehine karşı taraf aleyhine sahte haberler oluşturabilmektedir. Sosyal psikolojinin sahte haberlerin yayılımı konusundaki açıklamalarından kimlik motivasyonu yaklaşımı, bu yayılımda kimlik aidiyetlerinin etkili bir unsur olduğunu belirtmektedir. Konuya hadis usulü açısından baktığımızda mesela bid'atının propagandacısı râvînin rivayetlerinin kabul edilmemesi, işin içerisine siyaset ve mezhep taassubu girdiğinde sorunların ortaya çıkabileceğine dair önemli bir tedbir alındığını göstermektedir.

270 | db

Peki bir gruba taraftar olmak mevzû hadislerin yayılımını etkilemiş midir? Konuya kimlik motivasyonları yaklaşımı açısından bakarsak bu soruya olumlu cevap verebiliriz. Buna göre Hz. Ali lehine sahte haberlerin -eğer araştırılmazsa- Hz. Ali taraftarları nezdinde kabul görmüş olma, Hz. Muaviye aleyhine haberlerin ise reddedilmiş olma olasılığının fazla olduğu söylenebilir. Bu durum Hz. Muaviye taraftarları arasında da tam tersi yönde gerçekleşmiş olacaktır. Yine Abbâsî ve Emevî halifelikleri bağlamında da benzer bir durum düşünülebilir. Nitekim kaynaklarda Abbâsî ve Emevî halifelerini hem öven hem de yeren pek çok mevzû hadis görmekteyiz. Konuyu tek bir bakış açısıyla ele almak ve bu açıklamayla yetinmek doğru olmayacaktır. Zira Hz. Ali ya da Hz. Muaviye taraftarlarından birine, tarafı olduğu kişinin lehine mevzû bir haber ulaştığında sadece grup aidiyetinden dolayı inanmış olmayabilir. Sosyal psikolojinin konuyla ilgili diğer açıklaması olan bilişsel süreçler yaklaşımında da ifade edildiği üzere kişi eğer vakit ayırıp araştırırsa kendi kimlik aidiyetine uyan bir haber de olsa sonuç farklı ilerleyebilir ve inanma olasılığı düşebilir.

Olaya siyasi kimlik aidiyetlerinin yanında itikâdî ve fikhî mezhepler, sûfiler ve milliyetçilik açısından da bakılabilir. Sahâbe asrının sonlarına doğru Allah'ın zatı ve sıfatları gibi inançla ilgili konularda ihtilaflar meydana gelmiş bunun neticesinde ortaya çıkan

mezhepler kendi görüşlerini kabul ettirmek için hadis uydurmuştur. Fikhî mezheplerde de benzer olaylar yaşanmış ve Hanefî ve Şafî mezhebi taraftarları mezhepleri lehine karşı grup aleyhine hadisler uydurmuşlardır. Bu durumda yine her grup kendi aidiyetlerine uygun olanı kabul etmiş olma aleyhine olanı ise reddetmiş olma ihtimalinin yüksek olduğu düşünülebilir. Yahut derinlemesine araştırma yapan grup üyeleri arasında bu durum farklılaşmış olabilir. Yine eğer sahte rivayetleri duyan insanlar, bunlara zihin dünyalarındaki fikirlere göre inanma eğilimindeyseler sûfiler arasında zühd ve takva minvalli mevzû hadislerin daha kolay ve hızlı yaygınlık kazanmış olabileceği de düşünülebilir. Bir diğer konu milliyetçilik hakkındaki mevzû rivayetlerdir. Emevîlerin takip ettikleri milliyetçilik politikası nedeniyle Araplar lehine hadisler uydurulmuş, bunun neticesinde milliyetçilik duygularının tahrikiyle diğer milletler de kendi grupları lehine hadis uydurmuşlardır. Burada da mevzû hadislerin her grubun içerisinde kendilerini tanımlamada esas teşkil eden unsurlara göre bir yayılım seyri olduğu düşünülebilir.

Aynı konulara bilişsel süreçler yaklaşımı açısından baktığımızda ise farklı bir cevapla karşılaşmaktayız. Buna göre bir habere vakit ayrılarak dikkatle incelendiğinde sahte olduğu tespit edilebilir ve yaygınlaşması azalabilir. Mevzû hadislere bu gözle bakarsak konunun uzmanları, geliştirdikleri yöntemlerle mevzû hadisleri son derece titiz bir incelemeye tabi tutmuşlar; hadis usulü kriterleri sayesinde bütün rivayetlerin makbul ve merdud olanlarını başarılı bir şekilde tespit etmişlerdir. Fakat olay halka geldiğinde durum farklılaşmaktadır. Mevzû bir hadisle karşılaşan her kişinin rivayetin senedini araştırdığı ve içeriğini doğruladığı düşünülemez. Aynı zamanda senedini ve içeriğini araştırmak istese de bu belirli bir ilmi birikim gerektirecektir. Bu araştırma yapılmadığında o mevzû rivayetin yaygınlaşması kaçınılmaz bir durumdur. Bir diğer nokta hadisler tasnif edilmeden önce, mevzû hadislerin mevcut hadis kitaplarından kontrolünün mümkün olmaması, danışacakları hadis bilgisinin kolay ulaşılabilir olmaması ve bir belde ehline bilinen ve rivayet edilen bir hadisin bir başka beldede yaşayanlar tarafından duyulmamış olma ihtimalidir. Bu gibi durumlar halkın duydukları mevzû hadisleri tetkik etmelerini zorlaştıran hallerdir. O dönemde hadislerin sahihini sakiminden ayırma işlemini, hadislerin büyük çoğunluğunu bilen ve bu kültür ve bilinçle belirli melekelerle sahip alimlerin yapabileceği düşünülebilir. Bu durum ilk dönemler için geçerlidir. Sahih ve mevzû hadislerin kitaplarda toplandığı, iletişim

ve haberleşmenin yaygınlaştığı, hadislerin daha bilinir olduğu ve her beldede alimlerin sayıca çoğaldığı dönemde durum farklılaşacaktır. O zaman tetkik etme imkanlarının arttığı dönemde iyi bir araştırma yapılırsa mevzû hadislerin yayılımının azalacağı düşünülebilir. Fakat yine de bu araştırmayı yapmak için belirli bir seviyede hadis formasyonu gereklidir.

Örneğin günümüzde dijital ortamlardaki kaynakların çoğalmasıyla araştırma imkanları artmış ve daha kolay bir hal almıştır. Aynı zamanda sosyal medyada mevzû hadis paylaşımı da yaygınlaşmıştır. Mevzû hadislerin sosyal medyada neden paylaşıldığını kapsamlı bir şekilde anlamaya çalışmak bu makalenin hacmini aşacaktır. Fakat kısaca değinmek gerekirse internette hadis paylaşımı çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Lise öğrencileri özelinde yapılan bir araştırmada çalışmaya katılan İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin %39'unun sosyal medyada paylaşılan hadislerin kaynağını araştırdığı tespit edilmiştir. Diğer liselerdeki öğrencilerde de bu oran aynıdır.⁸² Çalışmada kullanıcıların sosyal medyada paylaşılan hadislerin kaynağını araştırmamaları yeterli hadis bilgisine sahip olmamalarıyla açıklanmaktadır. Zira katılımcıların sadece %34,9'u hadisle ilgili bir eğitim almıştır. Lise seviyesinde verilen bir hadis eğitimi de paylaşılan hadislerin kaynağını bulmakta yeterli olmayacaktır. Ayrıca katılımcılar, hadislerin güvenilir bir kaynaktan yer almasının önemini bilmemektedir. Bu da kaynak arayışına girmemelerine sebep olmaktadır.⁸³ Diğer bir araştırmada da hadislerin kaynağının araştırılması konusunda benzer oranlar ortaya çıkmıştır. Çalışmaya katılan İlahiyat fakültesi öğrencileri aldıkları hadis eğitimi sonucunda diğer fakülte öğrencilerinden daha fazla kaynak bilincine sahip oldukları belirtilmektedir.⁸⁴ Bu tespitler ele aldığımız konu açısından da önemlidir. Zira bilişsel süreçler yaklaşımına göre kişiler vakit ayırarak sahte haberleri araştırsalar yayımları azalacaktır. İnternette paylaşılan mevzû hadisler hakkındaki bu araştırmalar bize gösteriyor ki hadislerle karşılaşan kullanıcıların kaynağı araş-

⁸² Recep Emin Gül, "Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerin Dinî Yaşantıya Etkisi (Lise Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma: Balıkesir Örneği)", *GİİAS Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı Bildiriler Kitabı*, ed. Tevhit Ayengin (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2021), 234.

⁸³ Recep Emin Gül, "Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerin Dinî Yaşantıya Etkisi", 235.

⁸⁴ Recep Emin Gül, "Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerin Dinî Yaşantıya Etkisi: Balıkesir Üniversitesi Öğrencileri Örneği", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2021), 305.

tırma oranları düşüktür. Bu da sosyal medyada mevzû hadislerin yayılımının önemli bir nedenidir. Bilişsel süreçler yaklaşımında araştırma yapıldığında sahte haber grup aidiyetine uygun da olsa yaygınlık kazanması azalmaktaydı. Tarihi süreçte mevzû hadislerle ilgili yapılan açıklamalar da aslında bu duruma değinmektedir. Halkın hadis bilgisinin yetersiz oluşuna ve bu nedenle araştırma yapmadıklarına dair ifadeler buna benzer bir açıklama sunmaktadır.

Sahte haber konusundaki yaklaşımların eksik bıraktıkları bir husus ise haberi ulaştıran kaynağın güvenilirlik durumudur. Yani haberin güvenilir bir kaynaktan gelmesi, güvenilir bir sened eklenecek aktarılması veya sahte bir bilginin altında güvenilir bir kaynağa ait olduğuna dair ibarelerin bulunması haberin yaygınlaşmasını etkilemiş olabilir mi? İslam alimleri bu önemli noktaya değinmektedirler. Buna göre vaazlarda halkın vaizi güvenilir kabul etmesi söylediği mevzû hadisleri sahih kabul edilmesini etkilemiş olabilir. Yine halk, kendilerince güvenilir kabul ettiği kişilerden duydukları mevzû haberlere inanmış olabilirler.

Bir diğer nokta ise kişide temel seviyede bir medya-okur yazarlığının bulunması, sahte haberleri araştırıp doğrulamasında yeterli olabilmektedir. Fakat karşılaşılan bir hadisin doğrulanması kişide derinlemesine bir hadis formasyonunun bulunmasını gerektirmektedir. Mevzû hadisi duyan her kişinin hadis ile ilgili temel bilgileri bilmesinin yeterli olduğu ya da hızlıca bir hadis doğrulaması yapmasının sahte bir haberi araştırıp doğrulaması kadar kolay olduğu düşünülemez.

Sonuç

Günümüzde algı yönetiminde internet ve sosyal medyanın kullanılması sıkça karşılaşılan bir durumdur. Sahte haberler de bu algı yönetiminin bir parçasıdır. Her zaman bu amaçla kullanılmaları da sağlıktan siyasete pek çok konuda sahte haberlerin etkisi yadsınamaz bir gerçek haline gelmiştir. Özellikle Donald Trump'ın başkanlık seçimi ve Brexit referandumu dönemindeki etkileriyle ön plana çıkan sahte haberler pek çok alanın ilgisini çekmiş ve araştırmalara konu olmuştur. Sosyal psikoloji de konuyu, insanların sahte haberlere inanmasının nedenleri bağlamında araştırmıştır. Bu araştırmaların neticesinde iki yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir. Kişilerin sahte haberleri kimlik aidiyetlerine göre değerlendir-

diği ve yayılımın bu özellikle bağlantılı olduğunu savunan kimlik motivasyonu yaklaşımı ve haberler konusunda derinlemesine düşünme ve araştırmanın yayılımı etkilediğini savunan bilişsel süreçler yaklaşımıdır. Bu çalışmada, hadis tarihinin sahte haberleri olarak niteleyebileceğimiz mevzû hadisler sosyal psikolojinin ilgili çalışmaları ve açıklamalarıyla değerlendirilmiştir. İki haber çeşidi, yayılım kanalı, sahteleştirilme şekilleri, habere atfedilen değer bakımından farklılaşmalar da “asılsız” oluşları ortak noktalarıdır. Farklılıklarına rağmen tarih boyunca insan unsurunun sahte haberlere verebileceği tepkilerin benzer olabileceğinden hareketle konu interdisipliner bir bakış açısıyla araştırılmıştır.

Mevzû hadislerin yayılımının nedenleri müstakil bir çalışmaya konu olmamıştır. Fakat pek çok çalışmanın satır aralarında bazı bilgiler bulmak mümkündür. Tespit ettiğimiz çalışmalarda mevzû hadislerin yayılımı, hadisin işitildiği kaynağa/esere güven duyulması, halkın hadis bilgisinin yetersizliği, hat levhalarına yazılması, mezhep taassubu ve içeriğin ilginç bulunması gibi sebeplerle açıklanmıştır. Bu açıklamalardan farklı olanı ise İbn-i Haldûn’un tarihe yalan karışmasının sebeplerine dair ifadeleridir. İbn-i Haldûn, tarih konusundaki bilgileri araştırmadan eserlerine alan taklid ehliyle adeta bilişsel süreçler yaklaşımını ve mezhep taassubunun yalan karışmasına etkisine değinerek de kimlik motivasyonu yaklaşımını açıklamaktadır. Tespit edebildiğimiz ve önemli gördüğümüz bir diğer açıklaması ise kaynağa güven meselesidir. Sosyal psikoloji çalışmalarının değinmediği bu nokta oldukça önemlidir. Zira haberin ulaştırıldığı kaynağa güven sahte haberin yayılımını etkileyebilir.

Konuya sosyal psikolojinin açıklamalarıyla bakarsak kimlik motivasyonu yaklaşımının siyaset, mezhep ve fırka taraftarlığı ve milliyetçilik adına uydurulan hadislerde her grubun lehine olanlara daha fazla inanmış, aleyhine olanlardan ise şüphe duymuş olabileceği düşünülebilir. Bilişsel süreçler yaklaşımı ile konuya bakacak olursak da halkın vakit ayırmamalarının ve Tip 1 düşünsel sürecini kullanmalarının mevzû hadisleri yaygınlaştırdığı söylenebilir.

Değinilmesi gereken bir konu ise mevzû hadislerin sosyal medyada yayılımı meselesidir. Manası doğru, İslam’a uygun diye hadis olarak meşhur olmuş pek çok söz sosyal medyada paylaşılmaktadır. Hadis bilgisi yetersiz olanların her duyduğu rivayeti sağlam kabul etmeleri ve kaynaklardan tespit etme imkanlarının olmaması mevzû

hadislerin yayılımını artırmaktadır. Daha derin ve nitelikli araştırmalarla sosyal medyada yayılan haberlerin niteliği ve hangi psikolojik etmenlerin ne tür mevzû hadislerin paylaşımlarında etkili olduğu araştırılabilir.

Çalışmamızın amacı, mevzû hadislerin yayılımına nihâi bir açıklama getirmek değil konuya farklı bir bakış açısı sunmaktır. Sosyal bilimlerde bir kesinlikten bahsedemeyiz. Zira sosyal psikolojide yeni yapılacak araştırmalarla sahte haberin yayılımına farklı açıklamalar getirebilir. Bu çalışma mevzû hadislerin halk arasında yayılımı hakkında yeni bir bakış açısı sunarak interdisipliner çalışmaların önemini ortaya koymayı hedeflemiştir.

Kaynakça

- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlül'ilbâs*. Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1351.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Esrârü'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevzû'a*. thk. Muhammed Lütfi es-Siba'. Beyrut: El-Mektebu'l-İslâmî, 1986.
- Allcott, Hunt – Gentzkow, Matthew. “Social Media and Fake News in the 2016 Election”. *Journal of Economic Perspectives* 31/2 (2017), 211–236.
- Allport, Floyd H. – Lepkin, Milton. “Wartime Rumors of Waste and Special Privilege: Why Some People Believe Them”. *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 40/1 (1945), 3–36.
- Arechar, Antonio Alonso vd. “Understanding and Combating Misinformation Across 16 Countries on Six Continents”. *Nature Human Behaviour* 7 (2023).
- Aşıkutlu, Emin. “Hadis Vaz'ının Hz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivâyetler ve Delil Değeri”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005), 5–26.
- Atik, Necmi. “Osmanlı Dönemi Hattatlarının Yazdığı Eserlerdeki Mevzu/Uydurma Hadis Problemi”. *Güncel Hadis Meselelerinin Anlaşılması ve Yorumlanması*. ed. İbrahim Özcoşar vd. Divan Kitap, 2022.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstihlaları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Bago, Bence vd. “Fake News, Fast and Slow: Deliberation Reduces Belief in False (but not true) News Headlines”. *Journal of experimental psychology. General* 149/8 (2020), 1608–1613.
- Baptista, João – Gradim, Anabela. “A Working Definition of Fake News”. *Encyclopedia* 2/1 (2022), 632–645.
- Bayrak, Fatih. “Sahte Haberlerin Sosyal Psikolojisi”. *Ben, Diğerleri ve Biz: Sosyal Psikoloji*. ed. Meryem Berrin Bulut. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022.
- Boğazlıyanlıoğlu, Sevdâ. *Hakikat Ötesi Çağında Türkiye'deki Dijital Göçmenlerin Dijital Farkındalığı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Ana Bilim Dalı, Bilişim Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2021.
- BuzzFeed*. Erişim 27 Kasım 2023.
- Cambridge Dictionary. Erişim 5 Ekim 2023.
<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/fake-news>

- Cûzekânî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. İbrâhîm. *el-Ebâtîl ve'l-Menâkîr ve's-Sihâh ve'l-Meşâhîr*. Varanasi: Matbaatu's-Selefiyye, 1983.
- Difonzo, Nicholas – Bordia, Prashant. *Rumor Psychology: Social and Organizational Approaches / Nicholas DiFonzo and Prashant Bordia*. Washington, D.C., London: American Psychological Association, 1. Basım, 2007.
- Doğruluğu Ne?, Doğruluğu Ne? - Bağımsız Doğrulama Platformu. Erişim 27 Kasım 2023. <https://dogrulugune.org/>
- Doğruluk Payı, Doğruluk Payı. Erişim 27 Kasım 2023. <https://www.dogrulukpayi.com/>
- Erul, Bünyamin. "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru". *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*: Kutlu Doğum Sempozyumu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Evans, Jonathan St B. T. "Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgment, and Social Cognition". *Annual review of psychology* 59 (2008), 255–278.
- Farago, Laura vd. "We Only Believe in News That We Doctored Ourselves: The Connection Between Partisanship and Political Fake News". *Social Psychology* 51 (2020).
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî. *Tezkiretü'l-Mevzû'ât*. Mısır: İdâretu't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, 1343.
- Flood, Alison. "Fake news is 'very real' word of the year for 2017". *The Guardian* (11 Şubat 2017). <https://www.theguardian.com/books/2017/nov/02/fake-news-is-very-real-word-of-the-year-for-2017>
- Güler, Bilal. "İran'da sahte içkiden ölenlerin sayısı 800'e yaklaştı". Erişim 20 Eylül 2023. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/iranda-sahte-ickiden-olenlerin-sayisi-800e-yaklasti/1822904>
- Gül, Recep Emin. "Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerin Dinî Yaşantıya Etkisi: Balıkesir Üniversitesi Öğrencileri Örneği". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2021), 301–315.
- Günün Yalanları, Günün Yalanları. Erişim 27 Kasım 2023. <https://gununyalanlari.com/>
- İbn Arrâk, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Kinânî. *Tenzîhü'ş-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbârî-ş-enî'ati'l-mevzû'a*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1981.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime I*. çev. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Takîyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Jaeger, Marianne E. vd. "Who Hears What from Whom and with What Effect". *Personality and Social Psychology Bulletin* 6/3 (1980), 473–478.
- Kahan, Dan M. "Misconceptions, Misinformation, and the Logic of Identity-Protective Cognition". *SSRN Electronic Journal* (2017). <https://doi.org/10.2139/ssrn.2973067>
- Kahneman, Daniel. *Hızlı ve Yavaş Düşünme*. çev. Osman Çetin Deniztekin – Filiz Nayır Deniztekin. İstanbul: Varlık Yayınları, 2015.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler, Menşe'i-tanuma yolları-tenkidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2014.
- Kaya, Murat. *Mevzû Hadis Kültüründe Süfi Müellifler*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Kaya, Murat. "Mevzû Hadislerin Yapısı ve Kullanım Yaygınlığı". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2016).
- Kazaz, Mete – Akyüz, Selman Selim. *Sahte Haber*. Konya: Literatürk, 2019.
- Kiraz, Ersel. "Sosyal Medyada Sahte Haberin Yayılmasında Kullanıcı Faktörü". *İnif E-Dergi* 5 (2020), 9–24.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstilahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980.
- Kunda, Ziva. "The Case for Motivated Reasoning". *Psychological Bulletin* 108 (1990).
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *el-Asârü'l-merfû'a fi'l-ahbârî'l-mevzû'a*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984.

- Malumatfuruş, Malumatfuruş - Köşe Yazarları Odaklı Doğrulama / Yanlışlama Girişimi. Erişim 27 Kasım 2023. <https://www.malumatfurus.org/>
- McIntyre, Lee. *Hakikat-Sonrası*. çev. Mehmet Fahrettin Biçici. İstanbul: Tellekt, 2022.
- Meryem Berrin Bulut (ed.). *Ben, Diğerleri ve Biz: Sosyal Psikoloji*. 1. Basım. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022.
- Mevsilî, Ebû Hafs Ziyâüddîn Ömer. *el-Muğni 'ani'l-Hıfzi ve'l-Kitâb bi-Kavlihim Lem Yasıha Şey 'ün fi Hâze'l-Bâb*. Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1342
- Mitchell, Amyvd. "Americans see made-up news as a bigger problem than other key issues in the country". Erişim 3 Ekim 2023. <https://www.pewresearch.org/journalism/2019/06/05/americans-see-made-up-news-as-a-bigger-problem-than-other-key-issues-in-the-country/>
- Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî. *Tezkiretü'l-Mevzû 'ât*. Kahire: Matbaatu's-Saâde, 1323.
- Okiç, Muhammed Tayyib. *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995.
- Pennycook, Gordon – Rand, David G. "The Psychology of Fake News". *Trends in Cognitive Sciences* 25/5 (2021), 388–402.
- Pereira, Andreavd. "Identity Concerns Drive Belief: The Impact of Partisan Identity on the Belief and Dissemination of True and False news". *PsyArXiv*. Erişim 1 Kasım 2023.
- Prof. Dr. Sibel Karakaş Psikoloji Sözlüğü. Erişim 6 Ekim 2023. <https://www.psikolojisozlugu.com/dual-process-model-ikili-islem-modeli>
- Recep Emin Gül. "Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerin Dinî Yaşantıya Etkisi (Lise Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma: Balıkesir Örneği)". *GİİAS Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı Bildiriler Kitabı*. ed. Tevhit Ayengin. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Sancaklı, Saffet. "Günümüzde Zayıf ve Mevzû Hadislerin Sahih Hadislerle Karıştırılma Problemi". *Diyanet İlmî Dergi* 37 (2001).
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân. *el-Makâsîdü'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1985.
- Sekmen, Kadir. "Hadis İlminde "Manası Sahihtir" Denilen Hadisler Üzerine Bir Tasnif Denemesi". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6 (2022).
- Silverman, Craig. "This Analysis Shows How Viral Fake Election News Stories Outperformed Real News On Facebook". *BuzzFeed* (28 Şubat 2017).
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Le 'âli'l-Masnû 'a fi'l-Ahbâri'l-Mevzû 'a*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- _____ *et-Te 'akkubât 'ale'l-Mevzû 'ât*. Mısır: Dâru Mekketu'l-Mükerrreme, 2004.
- _____ *Zeylül-Le 'âli'l-Masnû 'a*. Riyad: Mektebetu'l-Maârif, 2010.
- Şeker, Necmeddin. "İlk Dönem Tasavvuf Erbabının Hadis İlmine Yaklaşımı". *Ekev Akademik Dergisi* 53 (2012), 111–130.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *el-Fevâ'idü'l-Mecmû 'a fi'l-Ehâdisi'l-Mevzû 'a*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Tandoc, Edson C. vd. "Defining "Fake News"". *Digital Journalism* 6/2 (2018), 137–153.
- Taş, Oğuzhan – Taş, Tuğba. "Post-Hakikat Çağında Sosyal Medyada Yalan Haber ve Suriyeli Mülteciler Sorunu". *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi* 29 (2018), 183–208.
- Teyit - Şüpheli bilgileri inceleyen doğrulama organizasyonu. Erişim 27 Kasım 2023. <https://teyit.org/>
- Teyit. "Araştırma: Sahte haberle mücadele etmek için gazeteciliği değiştirmeliyiz" (29 Nisan 2017). <https://teyit.org/teyitpedia/yalan-haberle-mucadele-etmek-icin-gazeteciligi-degistirmeliyiz>

- Türkiye Cumhuriyeti | İletişim Başkanlığı. “Dezenformasyon Bülteni”. Erişim 23 Ekim 2023. <https://www.iletisim.gov.tr/turkce/dezenformasyon-bulteni>
- The Guardian*. “Why Vote Leave's £350m weekly EU cost claim is wrong” (6 Ekim 2016). <https://www.theguardian.com/politics/reality-check/2016/may/23/does-the-eu-really-cost-the-uk-350m-a-week>
- Uluk, Murat. *Hakikat Sonrası Çağda Yeni Medya&Yalan Haber*. Ankara: Dorlion, 2. Basım, 2021.
- Uyar, Ahmet. “Hadislerde Kıssa ve Kıssacıların Hadisler Üzerindeki Olumsuz Etkileri”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2015), 25–56.
- Vegetti, Federico – Mancosu, Moreno. “The Impact of Political Sophistication and Motivated Reasoning on Misinformation”. *Political Communication* 37/5 (2020), 678–695.
- Vosoughi, Soroush vd. “The Spread of True and False News Online”. *Since* 359 (2018) (Erişim 18 Eylül 2023).
- World Health Organization. “Munich Security Conference”. Erişim 2 Ekim 2023. <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/munich-security-conference>
- Yalansavar, Yalansavar. Erişim 27 Kasım 2023. <https://yalansavar.org/>
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl*. thk. Ali Muhammed el-Bacevî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf*. Kahire: Dâru'r-Reyyân Lit-Turâs, 1987.



HÂRİCÎ/İBÂDÎLERİN HİLÂFET VE HAKEM SÖYLEMLERİYLE İMTİHANI VE HÂRİCÎ PARADİGMANIN İFLASI

Yavuz Selim GÖL*
Ali YILMAZ**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Aralık 2023, **Kabul Tarihi:** 21 Şubat 2024, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2024, **Atıf:** Göl, Yavuz Selim. Yılmaz, Ali. "Hâricî/İbâdîlerin Hilâfet ve Hakem Söylemleriyle İmtihani ve Hâricî Paradigmanın İflası". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024): 279-304.

DOI: 10.33415/daad.1398699

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 01 December 2023, **Accepted:** 21 February 2024, **Published:** 31 March 2024, **Cite as:** Göl, Yavuz Selim. Yılmaz, Ali. "Khârijite/Ibâdî Trial By The Caliphate and Referee Disclaimer and The Collapse Of The Kharijites' Paradigm". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/1 (March 2024): 279-304.

DOI: 10.33415/daad.1398699



Öz

Sıffin Savaşı Hz. Ali lehine sona erecekken tarihte Hâricîler olarak bilinen ve çoğu Temîm Kabilesi'nden olan bir grup, Muâviye taraftarlarının hakem önerisine itiraz etmiş ve her iki tarafı da tekfir ederek onlardan ayrılmışlardır. Bu ayrışmanın devamında Hâricîler, halifelüğün Kureyşliliği ve seçimi ile ilgili farklı bir yak-

* Sorumlu Yazar, Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, yavuzselimgol@hotmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-7759-4482>, Yazar katkı oranı: %50 / Responsible Author, Assist. Prof., Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, yavuzselimgol@hotmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-7759-4482>, Author contribution: %50.

** Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, alibedir28@hotmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-8574-4580>, Yazar katkı oranı: %50 / Assoc. Prof., Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, alibedir28@hotmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-8574-4580>, Author contribution: %50.

laşım ortaya koymuşlardır. Birçok baskı ve mağlubiyetler yaşamalarına rağmen Abbâsî Devleti'nin hâkim olamadığı Kuzey Afrika'da 160/777 yılında Rüstemî Devleti diye bilinen bağımsız bir devlet kurmuşlardır. Müslüman coğrafyada uygulanan halifelüğün Kureyşliliği ve verasetle intikaline karşı çıkmalarına rağmen İbâdî/Rüstemî Devleti'nin ilk imâmı Abdurrahman b. Rüstem'den, devletin Fâtımîler tarafından yıkılmasına kadar görev yapan tüm imâmlarının -Kureyş'in dışından olsalar bile- aynı aileden olmaları ve imâmetin babadan oğula geçmesi, onların iddialarının arkasında duramadıklarını göstermektedir. Aynı şekilde içerisinde bulunulan şartlar kendilerini mecbur bıraktığından ayrılışlarının temel sebebi olan hakem olayında ve imâmet konusunda oluşturdukları paradigmalardan vazgeçmek zorunda kalmışlardır. Bu çalışmada Hâricîliğin üzerine bina edildiği tahkim ve hilâfet/imâmet konusunda oluşturdukları paradigmanın 2/8. asırdaki iflası üzerine bir değerlendirme yapılacaktır. Hâricîliğin ayrışan kolları arasında bazı nüanslar olsa bile değerlendirmeyi daha genel anlamda Hâricîlik üzerine oturtacağımızı da belirtmek isteriz. Çalışmamızda kısaca Hâricîliğin doğuşu ayrılıklarına temel teşkil eden unsurları ve İbâdî Rüstemî Devleti özelinde söylemlerinden rücu etmeleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Halifenin Kureyşliliği, Tahkim, İmâmet, Abdurrahman b. Rüstem.

Khârijite/Ibâdî Trial By The Caliphate and Referee Disclaimer and The Collapse Of The Kharijites' Paradigm

280 | db

Extended Abstract

The discontent started with the objections made to the people brought to the high-level state levels during the time of 'Uthmân b. 'Affân third of the caliphs who came to power after the death of the Prophet Muhammad ended with his murder and 'Alî b. Abî Tâlib was elected as the caliph. Under the leadership of 'Ā'isha, some objections from the Qurayshis arose against 'Alî b. Abî Tâlib and the war resulted in the killing of many Muslims. Later, Mu'âviye, one of the sons of Umayya, apparently sued for the blood of his uncle, 'Uthmân b. 'Affân rebelled against the legitimate caliph with the title of governor of Damascus. The armies of the two sides faced each other in the Battle of Şiffin. When the war was about to end in the favor of 'Alî b. Abî Tâlib, the proposal of the Mu'âviye supporters to dissolve the caliph by two arbitrators determined, 'Alî b. Abî Tâlib and his supporters had to accept, albeit reluctantly. At this time, a group of people from the Tamîm Tribe opposed the proposal for the appointment of the caliph by two arbitrators, which they did not object to from the beginning, with the motto of "la verdict illa lillah" and left the army. They chose Shabab b. Rib'î et-Tamîmî as their military leader and retreated to Ḥarûrâ'. This group, called Khârijites, later pledged allegiance to 'Abdullâh b. al-Râsibî, also from the Tamîm Tribe, as an imâm. Even though they had some attempts against the state during the time of 'Alî b. Abî Tâlib and the Umayyads were not successful. The Khârijites, who could not get the desired result in the Arabian peninsula during the Umayyad / Abbasid periods by settling in places far from the center, developed a new discourse about the caliphate, which was the reason for separation and expressed that the caliph could be someone outside of the Quraysh, provided that he had the qualifications and merits gained the appreciation of the public. During the time of Umayyad governors Ziyâd b. Abîhi and his son

‘Ubeydu’llah b. Ziyād were followed closely and suppressed. After these failures against the legitimate state, they retreated into themselves. They intensified their work in the extreme regions by turning to their internal training to keep their supporters fit. In this context, they have undergone some divisions among themselves. İbâdîs, one of the Khārījite groups, successfully completed their work in North Africa in 166/777 and established an independent state under the leadership of ‘Abd al-Raḥmān b. Rustam is of Persian origin. In addition to the marriage of ‘Abd al-Raḥmān b. Rustam to a Berber woman, they were supported by the Berbers, the indigenous people of North Africa, because of their more democratic approach to developing a discourse other than the Quraysh, which was the most popular caliphate/imām of the Khārījites. The Berbers saw no harm in paying allegiance to ‘Abd al-Raḥmān b. Rustam due to his competence and merit, Rustam is the first imām of the state. Even though ‘Umar’s shūrā method was applied in the election of the second imām after his death, the fact that his son ‘Abd al-Wahhāb b. ‘Abd al-Raḥmān was given the right to be elected, which also caused the imamate discussions to begin, particularly Yazid b. Fendin al-İfreni is a member of the council. This debate found supporters in the society and, brought the division among the İbâdîs and led to the start of a movement called Nukkārī within the sect. Worse still, the Basra Khārījites supported the İbâdîs by ignoring the theoretical argument that the imamate should be maintained with the acceptance of the overwhelming majority of the society. ‘Abd al-Wahhāb b. ‘Abd al-Raḥmān, who remained in power for forty years, gave his son some high-level duties and bequeathed his son Aflaḥ to the imamate while he was alive, and started the succession method in the administration applied in the Middle Ages among the İbâdîs. There were objections at the state levels to appointing the imām by inheritance procedure, and a group of people started an uprising by swearing allegiance to the imamate of Khalaf b. Sehm, and as a result, another sect, the Khalafiyya, was born. When Aflaḥ passed away, he went a little further in the inheritance procedure and bequeathed one of his sons, Abū al-Yaḳẓān, and then his other son, Abū Bakr, to the imamate, which caused the objection of ‘Abd al-‘Aziz b. Evzī, one of the leaders of the society. Thus, they did not see any harm in bringing one of the opinion leaders of the society, other than the Rustamid family, closer to the administration. When the unrest in the society increased due to Abū Bakr’s wrong practices, this time the incumbent imām was dismissed and his other son Abū el-Yaḳẓān took his place. Although he did not have any deficiencies in his administration, the method of being chosen as imām has been criticized. After Abū al-Yaḳẓān’s death, his son Abū Ḥātim became the imām, and his uncle Ya’qūb b. Aflaḥ declared his imamate; this time, the Rustamid family started power conflicts among themselves. After Abū Ḥātim, who was sacrificed to political murder by his nephews over time, disputes diversified. As a result, in their 130 years of state experience, they turned back from the idea that they were assertive about imamate before and collapsed in practice on the issue of imamate, which they defended in theory.

They could not stand behind the arbitration incident, which caused the Khārījites to leave mainstream Islam for the first time, and took a step back in the same way on the issue on which they based their separation paradigm. During the imamate of Abū Ḥātim, a group of Berbers asked Abū Ya’qūb al-Mezzatī, one of the notables of the Mezzatī Tribe, for help as a mediator to end the events to get out of the chaotic environment in the struggles of his uncle Ya’qūb b. Aflaḥ, who did not pay allegiance to him and declared his imamate with the people he took with him. He accepted Mankūd and Ibn Ebī İyād, suggested by Abū Ḥātim, and ‘Abdullāh al-Lamṭī, suggested by Ya’qūb b. Aflaḥ’s supporters, as the referee

and told him to propose solutions to the problems. The arbitrators did their part and reached a conclusion that both sides agreed. Khārijites, who broke up in the Battle of Şifīn using the appointment of an arbitrator as an excuse and ignited the fire of the first sectarian division, accepted the solution foreseen by the arbitrators for the environment they fell into to be peaceful, and their paradigms, in which they established their claims in the matter of arbitration, as in the case of imamate collapsed.

Keywords: History of Islam, Caliph's Qurayshism, taḥkīm, Imamate, 'Abd al-Raḥmān b. Rustam.

Giriş

Ashâb, Hz. Muhammed (sas) hayattayken, farklı konularda akıllarına takılanları kendisine sorarak aldığı cevaplarla ikna olmuştu. İslam'ın geniş bir coğrafyaya yayılması, değişik kültür ve ırklardan insanların Müslüman olmaları ise yeni sorunlar ortaya çıkarmıştı. Hz. Muhammed'in vefatından sonra İslâm toplumunu ilgilendiren en önemli hususlardan birisi olan yönetici seçimi konusunda Müslümanlar arasında ilk ayrışmalar yaşanmaya başlamıştır. Hz. Muhammed'in yönetim yetkilerini üstlenen ve halife olarak adlandırılan ilk idarecinin seçiminde mevcut konjonktür göz önünde bulundurulmuş; bu konjonktürün bir gereği olarak halifenin Kureyş'ten olma düşüncesi merkeze alınarak sorun çözülmüştür. Esasında bu süreçte yaşanan tartışmalar dini olmaktan öte örfî bir anlayışı da göstermektedir.

İlk iki halife döneminde pek fazla yaşanmayan ancak özellikle Hz. Osman devrinde ortaya çıkan ve Hz. Ali döneminde yönetimle ilgili başlayan itirazlar Kureyş kabilesinin kolları arasından bir tercih üzerinde yoğunlaşmıştır. Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler döneminde de Kureyşlilik geleneği devam etmiştir. Kur'an ve Sünnet'te belli bir kavme ya da millete ait yüceltici bir hüküm bulunmayıp, bizzat Hz. Muhammed'in Veda Haccı'nda kavimler arasındaki üstünlüğü reddetmesine rağmen Kureyşliler Arap toplumu nezdindeki üstünlüklerinden taviz vermek istememişlerdir. Peygamber kızı olmanın bile ayrıcalığı olamayacağını açıkça beyan eden Hz. Muhammed'den hemen sonra Müslümanlar bu konuda, biraz da ileri giderek, olayı bir kavmi takdis etme derecesine vardırmışlardır. Ashâb, bir kavmi merkeze taşıyarak, her ne kadar kötü bir niyet taşımasa da, gayri İslami bir düşüncenin gelenek haline gelmesi sağlamıştır. Bu durum İslâm toplumunda yer alan farklı kabilelerde, idareye ortak olamamanın verdiği hırs sebebiyle Ku-

reys'e karşı bir nefretin doğmasına sebep olmuştur. Kureys, Hulefâ-yi Râşidîn'in toplumdaki karizması sebebiyle onların zamanında çok fazla tartışma konusu olmasa da Emevîlerle birlikte diğer kabilelerin hedefi olmaya başlamıştır. Kureyşlilik merkezli bu yaklaşıma karşı bazı itirazların dile getirilmesine yol açmıştır. İktidarda olan Kureyşlileri tenkit etmek diğer kabileler tarafından çok mümkün olmasa da içeriden birisi olarak ilk tenkidi Kureys'in mesâlibleri konusunda Ebû Tâlib'in oğlu Hz. Ali'nin büyük kardeşi Akîl b. Ebû Tâlib yapmıştır.¹

Emevîler dönemine gelindiğinde yöneticiler tarafından yapılan yanlışlar ashâb tarafından eleştirilse de halifenin Kureys'ten olmasıyla ilgili ciddi bir itiraz olmamıştır. Hatta halifelik kavramına yüklenen yeni anlam konusunda da herhangi bir itiraz ol(a)mamıştır. Muâviye Kureyşlilik anlayışı üzerine dini bir anlam da katarak işi daha da eleştirilmez hale getirmiştir. Zira Muâviye'nin kendisi için Halifetullah kavramını kullanmaya başlaması, çağındaki yöneticilerin Allah adına yeryüzünde bulunma anlayışını kendine göre yorumlamasından başka bir şey değildi. Bu anlayışa karşı çıkanlar bile Şîa örneğinde olduğu gibi meseleyi inanç esaslarına kadar götürmüşlerdir. Emevîler döneminde muhalefet, kendilerinden sonra yönetim işlerinin düzeleceğine dair inançları sebebiyle kendi içlerine dönük ilmî, siyasi çalışmalar ve ileriye dönük stratejilerle meşgul olmuştur. Emevîlerin uyguladıkları yanlış politikalar, toplumdaki farklı anlayış sahiplerini Abbâsî ihtilali etrafında birleştirmişti. Toplumun çoğunluğunu oluşturan ve aşağılama niyetiyle kendilerine Emevîler zamanında mevâlî denilen grup, Araplara karşı bir şuûbiyye/kavmiyetçilik hareketini başlatmışlardır. Ancak Abbâsîler iktidara geldikten sonra, bu konuda, yönetim anlayışı ile ilgili herhangi bir değişim yaşanmamıştır.² Bundan dolayı Emevîler döneminde başlayan tartışmalar Abbâsîler döneminde form değiştirerek devam etmiştir. Abbâsî hilâfeti ile birlikte umduklarını bulamayan gruplar, içlerinde besledikleri cihad ruhunun teşviki ile ülkenin uç bölgelerine göç ederek daha bağımsız çalışmalar yapmaya başlamışlar ve bu çalışmalarını devletleşmeye kadar gitmiştir. Bunun en iyi

¹ Ebû Ömer Yusuf İbn Abdilber, *el-İstîâb fi marifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed Bicavî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 3/1079; Ebû'l-Hasan Ali b. Abdülvahîd eş-Şeybânî İzzüddin İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğabe fi marifeti's-sahabe*, thk. Ali Muhammed Maûd - Adil Ahmet Abdü'l-Mevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/61.

² Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 2001), 447.

örneği, Kuzey Afrika'da daha önce yaptıkları çalışmalarında başarılı olamaları dahi 166/777 senesinde Hâricîlerin bağımsız bir hüviyetle kurduğu Rüstemî Devleti'dir.

Hâricîlerin hilâfet/imâmet konusundaki teorik söylemleri İslâm toplumunun önemli bir kısmının beğenisini toplamakla birlikte devlet yönetme tecrübelerinde söylemlerinin iflası ile sonuçlanmıştır. Kuzey Afrika'da iktidara gelen Hâricî/İbâdî grup, muhalefette iken eleştirilerinin ilk sıralarına koydukları halifelik/imâmet ve onun seçimi ile ilgili konularda insanlara vadettiklerini maalesef gerçekleştirememişlerdir. Ayrıca Sıffîn Savaşı'nda beraber mücadele ettikleri Hz. Ali'nin ordusundan ayrılıklarına merkez yaptıkları diğer konu olan tahkim olayının bir benzerini de iktidarda deneyerek teoride savundukları birçok iddianın iktidarın şehveti ile pek de mümkün olmadığını göstermişlerdir. Bu sapmaları neticesinde bir öz değerlendirmeye de başvurma ihtiyacı hissetmeyen ulema, mevcut durumu görmezden gelerek eserlerinde ya bu konuya hiç girmemiş ya da bu çözümün doğruya en yakın çözüm olduğunu savunmuşlardır.³

284 | db

Hâricîliğin Doğuşu ve Ana Akım İslam'dan Ayrılma Sebepleri

Hâricî, “çıkmak, itaatten ayrılıp isyan etmek” anlamındaki Arapça h-r-c kökünden sıfat olarak kullanılan bir kavramdır. Bu kavramı muhalifler “İnsanlardan, dinden, haktan veya Hz. Ali'den uzaklaşan ve yönetime karşı ayaklanarak cemaatten çıkanlar” diye isimlendirirken kendisini Havâric sayanlara göre ise “Kafirler arasından çıkarak Allah'a ve peygamberine hicret edenler, kafirlerle her türlü bağı koparanlar” anlamında kullanmışlardır. Hâricîlerin ortaya çıkışı ile ilgili muhalif veya müttefiklerin birleştikleri en önemli sebep Sıffîn Savaşı'nda Muâviye ve Hz. Ali taraflarının hakem meselesine rıza göstermesidir. Muâviye ile Hz. Ali arasında meydana gelen Sıffîn Savaşı'nda üstünlük Hz. Ali'nin lehineyken Arap dâhilerinden biri sayılan Amr b. el-Âs'ın Iraklıları (Hz. Ali taraftarlarını) Kur'an'ın hakemliğine davet ederek ortaya attığı teklif her ne kadar içselleştirilemese de ordusundan yer alanların ısrarı sonucunda Hz. Ali hakem tayinini (tahkimi) kabul etmek zorunda

³ Nâmî Amr Halife, *Dirâsât ani'l-İbâdîyye* (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 80; İdris Saleh Hareir, “The Rustumid State 144-296/762-909” (Doktora tezi, Utah, University of Utah, 1976), 98-99.

kalmıştır. Bu kabul, üçüncü bir grubun ortaya çıkmasına ve diğer iki tarafın sapkınlıkla itham edilmesine sebep olmuştur.⁴

Görünürde sebep bu olsa bile ayrılıklarının sebebi sadece tahkim meselesinde değil; içtimai, iktisadi ve siyasi alanda gerçekleşen değişimlere uyum sağlamada güçlük çeken Temîm kabilesi başta olmak üzere bedevî zihniyetin zihni savrulmuşluğunda aramak gerekir. Hâricîler, tayin edilen iki hakemin anlaşmayı imzalaması üzerine Şebes b. Rib'î et-Temîmî'nin askeri önderliğinde Harûrâ'ya yerleşmişlerdir. Bu hareketin fikrî temellerinin ne kadar eskiye dayandığını göstermesi bakımından öne çıkan isimlerden birisi de Hurkûs b. Züheyr'dir. Hâricî hareketin ileri gelenlerinden olup Huneyn Savaşı sonrası ganimet paylaşımı hakkında Hz. Peygamber'e itiraz eden kişi olan Hurkûs b. Züheyr, Nehrevan Savaşı'nda (38/658) öldürülen ilk Hâricî önderlerinden birisidir.⁵

Hâricîlerin askeri liderleri olarak seçilen Temîmoğulları, Hîre, Basra, Bahreyn ve Kûfe'de yaşayan Adnânî Araplarından olup daha çok hayvancılıkla geçinen, ayrıca kendi topraklarına yakın Muşakar'da kurulan panayırda aktif görev alan kimselerdi. Sâsânî Devleti ve ona tâbi olan Hîrelilerle iyi ilişkiler kurmuşlardı. Hz. Ali'nin karşısında sadece Nehrevan'da bozguna uğramamışlar, Ebû Meryem es-Sa'dî'nin başkanlığında üç-beş Arap unsur dışındaki 400 kişilik mevâlî grubu da aynı akıbete maruz kalmışlardı. Onlar da Hz. Ali'den bu yenilginin intikamını, Abdurrahman b. Mülcem tarafından katledilmesiyle almışlardı.⁶ Nehrevan Savaşı'nın üzerinden henüz bir yıl geçmeden Hâricîlerin toplumda Kureyşli olmayan Araplar ve mevâlî tarafından hüsnü kabul görmelerinin altında yatan sebeplerden birisi halifeliğin Kureyş'ten olma şartını göz ardı eden düşüncelerinden kaynaklanmaktaydı.

Hilâfet konusunda düşüncelerini mevcut düşünceden farklı bir yere konumlandıran Hâricîler, Hz. Ali döneminde istedikleri muhalefet ortamını bulamadılar. Çünkü Hz. Ali etkin bir şekilde onların üzerine giderek isyan girişimlerini sonuçsuz bırakmıştı. Aynı şekilde Hâricîler, Emevîler döneminde de istediği ortamı bulamamışlardır. Özellikle Kûfe'de Mugîre b. Şu'be tarafından ayaklanmaları bastırıldı.

⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhü'r-rusûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 3/108.

⁵ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak* (Beyrut: Dâru'l-Âfaki'l-Cedîde, 1977), 54-60.

⁶ Taberî, *Târîh*, 3/174.

larak birçok mensubu öldürülmüştü. Basra valiliğini Kûfe ile birlikte yürütmeye başlayan Ziyâd b. Ebîh ve onun ölümünden sonra Basra valiliğine getirilen oğlu Ubeydullah b. Ziyâd Hâricîlere karşı aynı sert tutumu devam ettirmiştir. Onlar ise aldıkları yenilgilere rağmen düşüncelerinden ve mücadelelerinden liderleri Mi'sar b. Fedekî et-Temîmî ve Ebû Bilâl Mirdas b. Udeyne'nin tevkif edilmesine rağmen vazgeçmemişlerdir. Hâricîler, Yezîd b. Muâviye döneminde ona karşı başkaldıran Abdullah b. Zübeyr'in safında Şamlılara karşı savaşmışlardır. Abdullah b. Zübeyr ile birlikte hareket etmelerinin en önemli gerekçesi ise hilâfetin verâset yoluyla intikaline karşı olmalarıdır. Yezîd'in ölümünden sonra işbaşına gelen halifenin kanaatini bilmediklerinden kararlarını tekrar gözden geçirmişler ve halifenin özellikle Zübeyr b. Avvâm ve Talhâ b. Ubeydullah hakkındaki görüşlerini beğenmediklerinden önde gelen isimlerden Nâfi b. Ezrak, Abdullah b. Saffâr, Abdullah b. İbâd Basra'ya, Hâricîler ise Yemâme, Yemen ve Tâife gitmişlerdir.⁷

286 | db

Hâricîlerin ağırlıklı olarak Basra'ya dönmelerinin altında yatan sebebin orada baskının azalmasıyla Basra'ya hâkim olma fikri mi yoksa bir süre birlikte mücadele ettikleri Abdullah b. Zübeyr'le yollarının ayrılmasından sonra ortaya çıkan bir çaresizliğin sonucu mu olduğu bilinmemektedir. Hâricîler, Abdullah b. Zübeyr'in valisini Basra'ya sokmak istememeleri üzerine aralarında meydana gelen savaşta ilk yenilgilerini almıştır. Hâricî lider Nâfi b. Ezrâk, savaş sonrası teslim olmayarak yanlarındaki büyük bir toplulukla Ehvâz'a doğru gitmiştir.⁸ Ehvâz'da ise Emevî valisi Haccâc b. Yusuf'un sert tutumu ile karşılaşan İbn Ezrâk, arkadaşlarının çoğu ile birlikte Haccâc tarafından öldürülmüştür. Başlangıçta İbn Ezrâk etrafında toplanan Hâricî topluluğu "Hüküm ancak Allah'ındır!" mottosuyla devlet siyasetinin mutlaka Kur'an'a dayandırılması gerekliliği anlayışının dışına çıkanlara karşı ayaklanmada, kaade (oturanlar) ve Allah için onlara karşı huruç etmeyenlerin kâfir olduğu fikrini benimsemişlerdir.⁹

⁷ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 6/40.

⁸ Taberî, *Târîh*, 1/117.

⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001), 1/121-136.

Bu süreçte Hâricîlerin içerisinde şahin görüşlüler olarak nitelendirilebilecek sert tutumlu kimselerin yanında daha mutedil bir tavırla fiili isyan başlatmayıp eğitimine önem veren Abdullah b. İbâd ile Abdullah b. Saffâr Basra'da kalmıştır. Bu grup devletin şekli ile ilgili görüşleri saklı kalmak şartıyla “Daru't-takiyye” kavramını geliştirerek sempatanlarını hem itidale hem de bir devlet kurmak suretiyle nihai bir sonuç elde etmeye çalışmışlardır. Ancak Hâricîler, Rüstemîler ve Sufri Midrârîler dışında devlet kurma noktasında bir varlık gösterememişlerdir. Zaman içerisinde de Hâricîler İslâm toplumu içerisinde eriyip gitmiştir. Günümüzde varlığını sürdüren tek Hâricî fırka olan İbâdîler, Basra, Yemen, Hadramut, Uman, Kuzey Afrika ve Mağrib bölgelerine yayılmış durumdadır.¹⁰

Mekke'nin fethini müteakip gerçekleşen Huneyn Savaşı'ndan sonra İslam ordusunda Hz. Muhammed'in ganimet taksimine karşı çıkan Abdullah b. Zü'l-Huveysıra'nın aralarında olduğu bazı kişiler de asi bir karaktere sahip olan Temîm kabilesine mensuptur.¹¹ Hz. Peygamber'in ganimet paylaşımına karşı çıkan ve Medine'ye gelen Temîmlilerden bir grubun kaba bir tavırla Hz. Peygamber'e seslenmelerini konu edinen Hucurât suresinin bazı ayetlerine muhatap olanlar da Hz. Ebû Bekir döneminde Ridde olaylarında isimlerinden çokça bahsedilenler de Temîmlilerden başkası değildir. Hâricîlerin Ezârika kolu reislerinden Katarî b. Fücâe ve Sâlih b. Müserrih,¹² İbâdî reislerinden Abdullah b. İbâd,¹³ Sufri reislerinden Abdullah b. Saffâr, Ebû Bilâl Mirdâs b. Üdeyye gibi Hâricîliğin değişik kollarının kurucusu veya karar vericilerinden çoğu Temîm kabilesine mensuptur.¹⁴

Hâricîlerin itikat ve imâmet konusundaki görüşlerine kısaca değinmek gerekirse ilk Hâricîler, İslam ümmetinin te'vil ve tefsire ihtiyaç duyulmaksızın Kur'an'ın hem itikadî hem de amelî hayat için yegâne nizam olduğunu iddia edenlerin başında gelmektedir. Onlar, toplumda adaletin gerçekleştirilmesi için bütün kararların Al-

¹⁰ Mahmoud Benras, “İbâdiye Mezhebi ve Gizlilik Düşüncesi”, *Kilis İlahiyat Dergisi* 9, sy 2 (2022): 512.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiü's-Sahîh* (b.y: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “Edeb”, 95.

¹² Taberî, *Târîh*, 3/555.

¹³ Şehristânî, *Milel*, 1/156.

¹⁴ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Said b. Abdilvâhid Şemmâhî, *Kitabü's-siyer* (Maskat: Vizâretü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1992), 1/69.

lah'ın ayetlerinin zahirine göre verilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir.

Hâricîlerin düşüncesine göre hüküm yalnız Allah'ındır ve adaleti uygulayan-uygulaması gereken yegâne kurum hilâfet/imâmet kurumudur. Halifelikte adil, âlim, zâhid, olması şartıyla her Müslüman halife seçilebilir.¹⁵ Bu görüşleri ile ilk dönemlerden itibaren farklılıklarını ortaya koymuş olan Hâricîler, diğer mezhep ve fırkaların çoğunun kabul ettiği gibi halifenin Kureyşli, Hâşimî, Emevî, Abbâsî yahut Arap olma zorunluluğunu kabul etmemektedirler. Halife, Müslümanlar arasından oluşturulacak bir şûrâ marifetiyle yapılacak seçimle işbaşına getirilir. Arap olmayan bir halifenin halifeliğini koruması noktasında çevresinde bulunanların güçsüz olacağını düşünerek gayri Arap imâm lehine bir söylem geliştirmişlerdir.

Hâricîliğin İbâdî Kolunun Kuzey Afrika'da Devletleşme Süreci

288 | db

Erken dönemde başlayan siyasî kavgalar ve oluşan muhalefet sebebiyle Hâricîler, Kerbelâ ve Abdullah b. Zübeyr tecrübesinden sonra çoğunlukla iktidar merkezlerinden uzakta yaşamaya karar vermişlerdir. Emevîlerin uyguladıkları mevâlî politikası nedeniyle Şîî ve Hâricîler Kuzey Afrika'yı kendilerine sığınılacak liman olarak görmüşler ve mezhebî görüşlerinin yayılmasında başarılı da olmuşlardır. Nâfi b. Ezrak'ın Basra ve doğuda ayakta kalma denemeleri başarısız olunca beraber oldukları diğer Hâricîler Kuzey Afrika'da yoğunlaşma stratejisini benimsemişlerdir. Yukarıda belirtildiği gibi Hâricîliğin mayasındaki bedevîlikle Berberî karakterinin birbirlerine benzemesi de bu durumun önemli sebeplerindendir. Abbâsîler iktidara geldikten sonra, Emevîlere karşı beraber mücadele ettikleri muhalif gruplara rağmen idarede gayri Arap unsurlara çok fazla yer vermeyerek halifeliğin Kureyşliliğine sıkı sıkıya bağlanmıştır. Kendilerinden birisinin halife olma olasılığı bulunmadığından bu durumu iyi değerlendiren Temîmliler, kendi mensupları başta olmak üzere güney Araplarını merkeze almışlardır.¹⁶ Kuzey Afrika Müslümanlarını yönetmede bir fırsat doğması üzerine bu durumu iyi değerlendirerek Allah'ın kitabına göre bir yaşam vaat edip ilk aşamada mezhebî görüşlerini ön plana çıkarmamışlardır.

¹⁵ Mahmoud Benras, "İbâdâliğin Siyaset Düşüncesi", *ANTAKİYAT* 6, sy 1 (2023): 90-92.

¹⁶ Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 307.

Kuzey Afrika'nın yerlileri olan ve Hâricîlerin bölgedeki en güçlü ortakları olan Berberîler de isyancı bir karakter taşıyorlardı. Berberîler Kuzey Afrika valilerinin yaptıkları adaletsizlikleri önce Şam'da bulunan Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik'e (106-125/724-743) vezirler vasıtasıyla ulaştırmışlardır. Bir değişikliğin olmaması üzerine 122/740 yılında Meysere b. Madgarî başkanlığında İfrîkiye ve Mağrib genel valisi ve güçlü bir devlet adamı olan İbnü'l-Habhâb'a¹⁷ karşı merkezî yönetimi hedef alan ilk isyanlarını başlatmışlardır. Abbâsî ihtilalinden sonra Tanca yakınlarında direnişlerine devam eden grup, İbâdî lider Meysere'nin hareketinden memnun olmayan Berberî liderlerini öldürerek yerine Hâlid b. Humeyd ez-Zenâtî'yi önder olarak seçmişlerdi.¹⁸ Görüldüğü gibi Abbâsî valilerinden memnun olmayanlar daha sonra Ebû Ubeyde Müslim b. Kerîme'nin Hametü'l-İlim olarak yetiştirdiği Yemenli Ebü'l-Hattâb Abdullah b. Sehm el-Meâfirî'ye (öl. 140/758) imam olarak biat ettiler. İmam olarak seçilen Ebü'l-Hattâb Abbâsîlerin Trablusgarp valisini bu topraklardan uzaklaştırdı.¹⁹

Trablusgarp'tan sonra Kayrevan da İbâdîlerin eline geçerek Rüstemî Devleti'ni kuracak olan Abdurrahman b. Rüstem'in yönetimine verildi. Kuzey Afrika'da yaklaşık dört yıl kadar devam eden İbâdî imâmeti, Abbâsîlerin takipleri neticesinde 144/761 yılında vali İbnü'l-Eş'as tarafından ortadan kaldırılarak bu topraklara tekrar Abbâsîler hâkim oldu.²⁰ Bu hezimetten sonra Abdurrahman b. Rüstem ve İbâdî topluluğu orta Mağrib'e yönelerek daha sonra başkent olarak benimseyecekleri Tâhert yakınlarındaki Sufeccec'e yerleştiler. Tâhert'teki devlet teşekkülünden önce İbn Rüstem'e İmâmü'd-Difâ' (savunma imamı) olarak biat etmişlerdi.²¹ Bu bölge gözden uzak ve İbâdîliği benimseyen Lemâye kabilesine ait topraklardı. Diğer taraftan İbâdîliği benimseyen Havvâre, Levâte, Zevâge, Matmâte, Miknâse ve Zenâte kabileleri de bu yerleşim yerine yakın idi. Tâhert şehri, İbâdîlerin merkezi olunca İslam geleneğine uygun şekilde mescit etrafında yapılanarak coğrafyanın hem fiziki hem özgül ağırlığı nedeniyle adından bahsettiren bir şehir olarak İslam

¹⁷ Hakan Temir, *Emevilerde Valilik* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019), 32.

¹⁸ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğabe*, 5/192.

¹⁹ Ebû Zekerîya Yahya b. Ebî Bekir Vercelânî, *Kitabu Siyeru'l-eimmeti ve ahbâruhum* (Cezayir: Mektebetü'l-Vataniyye, 1979), 6-7.

²⁰ Vercelânî, *Siyeru'l-eimmeti*, 44-49.

²¹ Vercelânî, *Siyeru'l-eimmeti*, 75-76.

tarihindeki yerini aldı.²² 144/761 yılında kurulan Tâhert şehri, Şîf Fâtımî Devleti tarafından 296/908 yılında talan edildikten sonra Berberî tarihinde isminden bahsedilmeyen bir taşra şehri olarak kalmıştır.

Hâricîlerin Halifelik/İmâmetle İlgili Görüşleri

Hız. Muhammed, vefatından sonra inşa ettiği medeniyetin devamını sağlayacak bir idareciyi doğrudan işaret etmemiştir. Bundan dolayı onun vefatı sonrası herhangi bir devlet geleneği olmayıp kabile kültürü ile hayatını idame ettirmiş insanlar arasında devlet başkanlığı sürecinde bazı tatsızlıklar yaşanmıştır. Neticede olayın vahametinin farkında olan ashâbın ileri gelenleri Benû Sâide Sakifesi'nde Hız. Ebû Bekir'i halife olarak seçmişlerdir. Onun halifeliliğine Hız. Ali ve Sa'd b. Ubâde dâhil bazı sahâbiler biat etmedikleri gibi Abbâs ve Ebû Süfyan alternatif halife arayışlarına giriştiler.²³ İkinci halifenin istihlâf, üçüncü halifenin Kureyşli şûra üyeleri tarafından ve dördüncü halifenin Medine'deki Müslümanların çoğunluğunun biatıyla seçilmesi İslam toplumu içerisinde muhalefetin doğmasına engel olamamıştır. Hız. Osman'ın idareci atamalarında Ümeyyeoğulları lehine kullandığı tercihleri diğer kabile ve toplulukların dikkatlerinden kaçmamış, sebebi ne olursa olsun Hız. Muhammed'in vefatından çeyrek asır sonra siyasi cinayetle bir devlet başkanı öldürülmüştür.²⁴ Bu kaotik ortamda ashâbdan Talhâ b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm, Hız. Âişe'yi yanlarına alarak iktidar mücadelesine girmişlerdir.²⁵

Cemel Vakası beraberinde derin yaralar bırakarak geride kalmışken bu sefer Ümeyyeoğullarından Şam valisi olarak görev yapan ve döneminin karizmatik liderlerinden olan Muâviye, Cemel Vakası'nda tarafsızlığını korumuştur. Ancak sonrasında Hız. Osman'ın kanını bahane ederek Hız. Ali'yi yıpratacak hamlelere girişmiştir. Câhiliye döneminde de saygın bir yere sahip olan ancak Hız. Mu-

²² Mahfuz Söylemez, "İlk Harici Devlet: Rüstemîler (160-297/777-990)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998): 463.

²³ İbnü'l-Cevzî ve thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, -Mustafa Abdülkadir Ata, *el-Muntazam fî tarihi'l-mülük ve'l-ümem*, 4/64-65.

²⁴ Muhammed b. Ahmed b. Temîmî, *el-Mihân* (Riyad: Dâru'l-Ulüm, 1984), 78.

²⁵ Ahmed b. Ca'fer b. Vehb el-Ya'kûbî, *Târîhu Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 2/75; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/48; Recep Erkocaaslan, *Hız. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hız. Peygamber Sonrası İslam Tarihindeki Yeri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 334-400.

hammed sonrasında Arap Yarımadası'nda büyük bir güç haline gelen Kureyşlilerden halife seçilmesi konusunda tartışma çıkmamıştı. Bununla birlikte Kureyş dışındaki kabilelerin üyeleri de devlet yönetiminde bir yerlere gelmenin hesabını yapmaktan geri kalmamışlardır. Bu kabilelerden birisi de geç dönemde İslam'a giren Temîmliler'di. Bu kabile Huneyn Savaşı'nı müteakip Cî'râne'de bizzat Hz. Muhammed tarafından yapılan ganimet taksimine rıza göstermeyecek itiraz etmişti. Diğer taraftan Cemel Vakası'nda Hz. Ali'ye destek veren Kureyş dışındaki bazı kabileler, zaman içerisinde yönetimde yer alamayınca bu durumdan rahatsız olmuşlardır.

Yukarıda belirtildiği gibi bazı kabilelerin yönetimde yer alamayışları sebebiyle tepkili oldukları söylenebilir. Hâricîlerin de ilk muhalefetlerinin asıl sebebi ilk anda kabul ettikleri ancak sonrasında bu kararlarından vazgeçtikleri Tahkim Olayı olsa bile genel olarak olaylara yaklaşımlarına baktığımızda daha çok hilâfet/imâmetle ilgili olduğu söylenebilir.

Tahkim kararının gerçekleşmesiyle birlikte Hz. Ali'nin ordusundan ayrılıp Harûrâ'ya yerleşen grup hedeflerinin “emr-i bil-ma'rûf nehy-i ani'l-münker” esasını bu dünyaya yaymak olduğunu belirterek, insanlara, zalimlerin elinde olan bu yerden uzaklaşıp dağlara çıkmayı veya Hz. Ali'ye biatlerinden vazgeçerek Medâin'e gitmeyi teklif etmişlerdir. Bu durum devam ederken Hâricîler, Temîm kabilesinden Abdullah b. Vehb er-Râsibî'ye biat edip dört ay kadar sürecek şekilde onu imâm seçmişler ve savaş meydanından ayrılarak Nehrevan'a gitmişlerdir.²⁶ İmamet konusunda Kureyşliliği esas almayıp Temîm kabilesine mensup bir Arab'ın halifeliği üzerinde anlaşmışlardır.²⁷ Kureyş kabilesi dışındaki kabileler, Hz. Ali ya da Muâviye b. Ebî Süfyân'ın hilâfet mücadelesinde hangisi galip gelirse gelsin halifeliğin kendilerine geçme ihtimali olmadığını düşünmüş olmalıdırlar. Bu durumun farkında olan Hâricîler her iki tarafı da tekfir ederek imâmet konusunda kendilerine alan açmaya çalışmışlardır. Hz. Ali'nin Nehrevan'da kendileri ile ilgili diyalog çağrılarını yanlış yorumlayarak kendilerinin tövbe ettiklerini söyleyip onun da Abdullah b. Vehb er-Râsibî'ye itaat etmesini teklif ederek “Biz seninle beraberdik, senden ayrılmamıza hakemliği kabul

²⁶ Taberî, *Târîh*, 3/115; Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zehab ve meâdini'l-cevher* (Kum: Dâru'l-Hicre, 1409), 2/404.

²⁷ Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm es-siyasî ve'd-dîni ve's-sekâfî ve'l-ictimâî* (Kahire: Mektebetü'l-Nahdati'l-Misriyye, 1996), 1/218-219.

ederek sen sebep oldun.” sözleriyle tepkilerini göstermişlerdir. Bu süreçte her ne kadar başarılı olmasalar da farklı yerlere dağılıp bir fırka olarak İslam literatürüne giren Hâricîliğin halifelik/imâmetle ilgili görüşünü ileri sürmüşlerdir.

Hâricîlerin hilâfet düşüncesi ile ilgili telif edilen ilk eserin sahibi olan Şehristânî, onların görüşlerini şöyle özetlemektedir: Halife/İmâm Kureyş’e mensup olmayan bir kimseden de olabilir. İnsanlara karşı adaletle hükmedip zulümden kaçınan herkesin imâm olmasının önünde bir engel bulunmamaktadır. Bu şartları taşıyan imâma isyan eden olursa onlarla savaşılmaması gerektiğini söylemektedirler. Yine imâm yönetim şeklini değiştirirse ve haktan ayrılırsa görevden uzaklaştırılmasının ve öldürülmesinin bir zorunluluk olduğu düşüncesindedirler. İhtiyaç duyulması halinde imâm seçilebileceğini, imâmın köle, hür, Nabatî veya Kureyşli olmasında herhangi bir fark olmadığını ifade etmişlerdir.²⁸

Hilâfet-İmâmet-Devlet Başkanlığı ve Rüstemîlerde İmame-tin Saltanata Dönüşmesi ile Hâricî Paradigmanın İflası

292 | db

Dünya üzerinde insanoğlu bir arada yaşamaya başladığından beridir, işlerin daha iyi yürütülebilmesi için topluluklar kişi ya da kişiler tarafından idare edilmiştir. Bu minvalde peygamberler, gönderildikleri toplumun hem elçisi hem de yöneticisi durumundaydılar. Kendilerinden sonra gelen idareciler, peygamberlerin kullandıkları yetkiyi kullanmaya kalkmışlar ve adeta tanrının yeryüzündeki memurları olarak kendilerini görmüşlerdir. Aslında hilâfet-imâmet, geniş anlamıyla devlet/toplum başkanlığından başka bir şey değildir. Halife kavramı Hulefâ-yi Râşidîn diye isimlendirilen zaman diliminde başlayıp Emevîler ve Abbâsîlerde de değişik anlamlar yüklenilse bile devam etmiştir. Bu iki devletin dışında İslam coğrafyasında kurulan diğer bağımsız devletlerde imâmet kavramını da kullanmışlardır.²⁹ İmamet kavramı Şîa’da olduğu gibi inanç esaslarına dâhil edildiği gibi Hâricîler ve diğer bazı mezheplerde halife kavramı ile eş anlamlı kullanılmıştır.

Herhangi bir devlet başkanı, lideri olduğu toplumun örf-âdet ve dini eğilimlerini göz ardı ederek yönetimi sürdürmek isterse başarılı olamaz. Bu bağlamda İslam düşüncesi içerisinde devlet başkanlarına verilen ünvanlara farklı anlam yüklemeleri olmuştur. Bu konuda

²⁸ Şehristânî, *Milel*, 1/114.

²⁹ Vercelânî, *Siyerü'l-eimme*, 87.

belki de en isabetli yaklaşımı İbn Haldûn yapmıştır. O imâmeti/hilâfeti, dünyevî ve uhrevî bütün konularda halkı inanılan dine göre yönetme olarak tarif etmiştir. Ona göre dünya işlerinin hepsi de halkın maslahatına dayalıdır. Bu tarifte halk merkeze alındığından devlet içerisindeki bütün bireyleri kapsamaktadır.³⁰

Bir yöneticinin taşınması gereken şartlarla ilgili mezhepler arası tartışmalar daha çok konjonktürel olarak şekillenmiştir. Yukarıda değindiğimiz gibi Hâricîlerin ilk çıkışlarında önderlik edenler içerisinde, Temîm kabilesi gibi, Kureyş kabilesine mensup olmayanlardan da halife olabileceği iddiasını öne süren gruplar ortaya çıkmıştır. Onlara göre halifede asıl olan, ehliyet, liyakat ve halkın teveccühüdür. Hâricîler, yöneticide Kureyşliliğin bağlayıcı olmadığını, ehliyet ve liyakat sahibi olmak şartıyla diğer kabile ve milletlerden de halife/imâm olmasında herhangi bir sakınca görmemektedirler. Tarihi süreçte belirtildiği üzere Hâricîler, Sıffin Savaşı'nda kendileri bir liderin etrafında toplanarak başarısız bir kalkışmada bulunmuşlardı. Bu mağlubiyetlerine rağmen daha sonra Umman'da 2/8. asırdan itibaren kendi yönetimlerini kurmaya çalışmışlardır. Ancak işin ilginç yönü ise yönetimi ele aldıklarında ehliyet ve liyakat kavramını ön plana çıkarmamalarıdır. Örneğin imâmlığı ele geçiren Yeâribe ailesinden imâmlar yüz yıl boyunca bu aileden çıkararak saltanat sistemini devam ettirmişler, ulemanın itirazlarını görmezden gelmişlerdir.³¹ Hâricîler, Kuzey Afrika'da Rüstemî Devleti kurulmadan önce de topluluk olarak bir imâmın etrafında toplanıp kalkışmalarında bulunmuşlar ve nihayet 143/761 yılında Tâhert'te bağımsız bir devlet kurmuşlardır. Berberî ağırlıklı toplumda kolay anlaşmalarının altında yatan sebeplerden birisi de onlarla birlikte hareket edip Emevîlerin uyguladıkları mevâlî politikasının aksine Berberîlerin de bir türlü yönetimde söz sahibi olabilecekleri imasını vermeleri diğeri ise daha önce yetiştirdikleri Berberî daîlerle birlikte oluşturdukları Berberî kadınlarla evlilikler olarak belirtilebilir.

Abdurrahman b. Rüstem kendisinden sonra yönetim işini halka bırakmayarak bu geleneğin bir parçası olmuştur. 171/787 yılında kendine bir itiraz olmamasını fırsat bilerek, halife tayini konusunda katılımcı bir seçim modeli ile kendi oğlunun da içerisinde bulundu-

³⁰ Ebû Zeyd Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed Derviş (Şam: Dâru Ya'rûb, 2004), 1/364.

³¹ Abdülaziz Salih Ahmed, "Nizâmü'l-İmâme fi Ummân", *el-Mecelletü'l-İlmîyetü bi Külliyyeti'l-Edâb*, sy 37 (2019): 92-93.

ğu yedi kişilik bir şura oluşturmuştur. Bu şurâ prensip olarak Hz. Ömer'in sistemine benzese de İbn Rüstem'in kendi oğluna seçilme hakkı vermesi İbâdîler arasında ilk ihtilafın çıkmasına sebep olmuştur.³² İbn Rüstem'in aldığı bu karardan dolayı devlet işlerinde herhangi bir sorun yaşanmamıştır. Ancak Hâricîlerin Emevîler karşısında hilâfet iddiasında bulunan Abdullah b. Zübeyr'i desteklemelerinin temel sebeplerinden birisi "hilâfetin saltanata dönüşmesi" hususu olmasına rağmen kendileri de aynısını yapmışlardır.³³ Bu tutumları ile onlar, temel iddialarından birisi olan halkın rızası söylemini göz ardı etmişlerdir. Şûrâ heyetinin yedi üyesinden birisi olan Yezîd b. Fendîn'e teveccüh olmasına rağmen Abdülvahhâb b. Abdurrahman'a imâm olarak biat edilmiştir.

Bu seçim toplumda bazı rahatsızlıklar yaratmış, anne tarafından Zenâte Kabilesi ile yakınlığı olan Yezîd b. Fendîn, Cemel ashâbında olduğu gibi, yönetimde yer alma istekleri kabul edilmeyince kendisini destekleyen arkadaşlarıyla beraber Tâhert'ten ayrılp yeni bir yapılanmaya giderek ilk imâm seçimi sonrası ayrılığın fitilini de ateşlemiştir.³⁴ Yezîd b. Fendîn, yönetimin saltanata dönüşeceği itirazı ile Abdülvahhâb'a isyan etmiş, hatta bu ayrılık zaman içerisinde daha da büyüyerek Nükkâriyye hareketinin doğmasına sebep olmuştur. İbn Fendîn, sadece ayrılmakla kalmamış imâmet meselesi yüzünden Abdülvahhâb'ın oğlunun da içerisinde olduğu binlerce Müslümanın öldürüldüğü bir kargaşanın da öznesi olmuştur. İbâdîler, bağımsız bir devlet kurup açık imâmete geçinceye kadar imâmet konusundaki teorileri birlikte hareket etmelerini sağlayan itici güç durumundaydı. Rüstemî Devleti'nde yöneticilik babadan oğula geçen bir saltanat sistemine evrilince Yezîd b. Fendîn itirazını imâmlık itirazına kadar götürmüştür.³⁵ İşin daha vahimi Basra Hâricîleri, İbn Rüstem'in yaptığını meşru kabul ederek bir inanç meselesi haline getirmişlerdir. Bu hareketi ile onlar, İbn Fendîn'in yanında değil Rüstemîlerden yana tavır almışlardır.³⁶

³² Vercelânî, *Siyerü'l-eimme*, 89.

³³ Neciye Verrîmî Bucîle, *el-İslâmü'l-Hâriciyye* (Beirut: Dâru't-Tâlia, 2006), 162-65.

³⁴ Vercelânî, *Siyerü'l-eimme*, 92.

³⁵ el-Mâlikî İbn Sağır, *Ahbâru'l-eimmeti'r-Rustemiyyîn*, thk. Muhammed Nâsır - İbrahim Behhâz (Cezayir: y.y, 1986), 258; Muhammed İsâ Harîrî, *Devletü'r-Rustemiyye bi'l-Mağribi'l-İslâmî: Haderetuhâ ve alakatuhâ el-hariciyye bi'l-Mağrib ve'l-Endülüs* (160-296) (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1987), 115.

³⁶ Pierre Cuperly, *Medhal ilâ dirâseti'l-İbâdiyye ve akidetihâ*, çev. Ammar Gilâsî (Şam: Dâru'l-Fergat, 2011), 411; Cyrille Aillet, *Une etude des modeles politiques et sociaux de*

Abdülvahhâb, kendisine karşı muhalefeti devlete bağlı çoğu valileri meşhur Berberî kabile mensupları arasından atayarak absorbe edebilmiştir.³⁷

171-208/787-823 yılları arasında yaklaşık kırk yıl kadar iktidarda kalan Abdülvahhâb'ın vefatından sonra kendi mezhebinden ayrılan gruplarla mücadelede üstün başarılar gösteren ve İbn Fendî'nî bizzat öldüren oğlu Eflah'ın imâmeti hak ettiğine dair bir söz söyleyerek ihsası reyde bulunmuştur. Eflah b. Abdülvahhâb, her ne kadar kendisine verilen bazı devlet görevlerinde başarılı olsa da babasının yerine geçmiştir. Böylelikle Hâricîlerin önemki siyasî teşekküllerinden birisi olan Rüstemîler, ideolojik olarak karşı çıktıkları veraset usulüne geçmiş olmaktadır.³⁸ Eflah'ın halifeliğe liyakati konusunda başlangıçta sorun çıkmamışsa da halkın bu duruma karşı tepki göstermesinin önüne geçmek için güçlü Berberî kabilelerini birbirlerine düşürerek imâmlığını devam ettirme yoluna gitmiştir.³⁹ Abdülvahhâb tarafından valilik görevine getirilmeyen Halef b. Sehm, onun ölümünden sonra imâmlık iddiasında bulunarak bir kalkışma başlatmıştı. Halef b. Sehm'e biat edenler aynı zamanda Abdülvahhâb'ın imâmetine karşı çıkmışlardır.⁴⁰ Halefiyye hareketinin lideri olan Halef, Eflah'ın sakin yönetiminden de istifade ederek çıktığı yolda başarılı olamamıştır.

db | 295

Eflah b. Abdülvahhâb vefat ettiğinde Ebû Bekir ve Ebü'l-Yakzân diye iki oğlu vardı. Daha babası ölmeden her iki oğlunun da imâmete layık olduğunu ve önce Ebü'l-Yakzân daha sonra da Ebû Bekir'i kendi yerine imâm olarak vasiyet etmiştir. Ebü'l-Yakzân, Bağdat'ta hapiste olduğu için Nefûse ve diğer Berberî kabile reisleri tarafından Ebû Bekir'in imâmetini Abdulaziz b. Evzî'nin itirazına rağmen öne çekerek ona biat etmişlerdir.⁴¹ Ebû Bekir, bir yıl kadar sürecek imâmlığı süresince adeta yönetimi berdel usulü ile karşılıklı kardeşlerin diğer tarafla evlenmesi sonucu eniştesi Muhammed b.

l'ibadisme medieval, L'ibadisme dans les sociétés de l'islam medieval, ed. Cyrille Aillet (Berlin: De Gruyter, 2018), 3.

³⁷ Süleyman b. Şeyh Abdullah Bârûnî, *el-Ezhâru'r-riyâdiyye fî eimme ve mulûki'l-İbâdiyye* (Tunus: y.y, 1986), 163-165.

³⁸ İbn Sağîr, *Ahbâru'l-eimme*, 262; Bârûnî, *Ezhâru'r-riyâdiyye*; Nadir Özkuyumcu, "Rüstemîler", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 295-96.

³⁹ İbn Sağîr, *Ahbâru'l-eimme*, 271-271; Bârûnî, *Ezhâru'r-riyâdiyye*, 181.

⁴⁰ Vercelânî, *Siyerü'l-eimme*, 122-123; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Said b. Süleyman Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, thk. İbrahim Tallây (Konstantine: y.y, 1977), 69-70.

⁴¹ İbn Sağîr, *Ahbâru'l-eimme*, 276; Bârûnî, *Ezhâru'r-riyâdiyye*, 223.

Arrâfe'ye bırakmıştır. İbn Arrâfe, devlet işlerini kafasına göre yönettiğinden oluşan huzursuzluğu minimize etmek için kayın biraderini kendi bilgisi dâhilinde kölesine öldürtmüştür.⁴² Bu cinayetin sonucunda Acemler ve Nefûse kabilesi ağırlıklı insanların oluşturduğu blok mücadeleye başlamış, sonunda Ebû Bekir azledilip yerine haptisten kurtularak Tâhert'e dönen Ebü'l-Yakzân imâmete seçilmiştir. Ebû Bekir'in siyasi cinayetin içerisinde olması nedeniyle onun ilk yılları iç karışıklıklarla geçirmesinin ardından Ebü'l-Yakzân, Tâhert'te hâkimiyeti eline almıştır. Ebü'l-Yakzân b. Eflah, ilmî olarak kültür hayatına katkılarda bulunsa bile devlet yönetiminde özellikle kadı ve hisbe teşkilatını Nefûse kabilesine mensup idarecileri öncelemesiyle eleştirilmiştir.⁴³

Ebü'l-Yakzân, yaklaşık kırk yıllık imâmlığının ardından vefat ettiği büyük oğulları Yakzân ve Ebû Hâtim, Tâhert dışında idiler. Yakzân hac yapmak için Hicaz'da diğer kardeşi Ebû Hâtim ise ticaret kervanının özellikle Zenâte kabilesinin talanından korumak ve güvenliğini sağlamak için görevlendirilmiştir. Ebü'l-Yakzân'ın vefatından sonra imâmet, yine onun oğullarından 281/894-5 yılında Ebû Hâtim b. Yusuf'a geçmiştir. Ebû Hâtim daha babasının sağlığında imâmet için işaret almış olmasının yanında kendi kişiliği ile halkın üzerinde güçlü bir etkisi vardı. Ne var ki imâmete seçilmesi için halkı organize eden Muhammed b. Rebâh ve Muhammed b. Hammâd, Ebû Hâtim'i koruma düşüncesiyle etrafından soyutlayarak halktan uzaklaştırmıştır.⁴⁴ İmâmın halkla irtibatını sağlayan bu iki kişinin halka zulmetmeye başladığı haberi Ebû Hâtim'e ulaştıca onları görevden alarak sürgüne göndermiştir. Devlet yönetimin elinde bulunduran bu iki kişi sürgün edilmelerini içlerine sindiremeyerek halkı ayaklanmaya teşvik ettiler. Bu ayaklanma neticesinde Tâhert'e girerek meşru imâm Ebû Hâtim ve ailesi ancak bir yıl kadar kaldığı imâmetten sonra Levâte kabilesi toprakları sınırlarındaki Tamalit kalesine sığınarak canlarını zor kurtarabildiler.⁴⁵ Mücadeleye devam eden iki taraf Ebû Hâtim'e karşı Rüstemî ailesinden birisinin etrafında toplanmaya karar vererek onun imâmetine itiraz

⁴² İbn Sağir, *Ahbâru'l-eimme*, 280-81.

⁴³ Mehmet Salih Arı, *Hâricilerin Kurduğu Devlet Rüstemîler* (İstanbul: Bilge Adamlar, 2009), 129-30.

⁴⁴ İbn Sağir, *Ahbâru'l-eimme*, 300.

⁴⁵ İbn Sağir, *Ahbâru'l-eimme*, 301.

edip başkentten ayrılan amcası Yakub b. Eflah'ı kendilerine imâm seçtiler.⁴⁶

Berberî Mezâte kabilesi lideri Yakub el-Mezâtî, Ebû Hâtim ve Yakub b. Eflah yanlarına aldıkları taraftarlarıyla mücadeleye devam ederken kendisine yapılan aracı olma teklifini kabul etti. Bu konu tahkim başlığında ayrıntılı bir şekilde verileceğinden teferruata girilmemiştir.⁴⁷ Bu sulh sürecinde daha tecrübeli olan Ebû Hâtim, hakemlerin sulh sürecinde Tâhert'te çalışma yaparak halkı tekrar kendi lehine ikna etme çalışmalarını sürdürmüştür. Halkın teveccühü karşısında Yakub b. Eflah, Zevâge kabilesinin yanına giderek Rüstemî Devleti dört yıl kadar iki imâmlı bir devlet yönetimi hâkim olmuştur.⁴⁸ Bu iç karışıklık rakip olan Ağlebîlerin de işine yaramıştır. Hem amca-yeğen arasında hem de Ağlebîlerle Rüstemîler arasında meydana gelen çatışmalar Rüstemî Devleti'ni yıprattı. En çok güvendiği valisi Eflah b. Abbâs'ın azledilmesi karşısında bir varlık gösteremeyen Ebû Hâtim, imâmet konusunda çektiği büyük kardeşi Yakzân ve yeğenleri tarafından 294/906 yılında meşru imâm iken siyasi cinayet sonucu öldürüldü.⁴⁹ Büyük kardeşini akrabaları ile öldürten Yakzân'ın imâmete geçmesi Fâtımî tehdidi altındaki Rüstemî Devleti'ni bütün devletler gibi ömrünü tamamlayarak her ne kadar Cebelü Nefûse'de varlıklarını devam ettirmeye çalışsalar bile artık Kuzey Afrika'da Rüstemîler gibi güçlü bir devlet kuramamışlardır.⁵⁰

db | 297

Hâricîler, yıllarca süren mücadeleden sonra kurmaya muvaffak oldukları ilk siyasî organizasyonları olan Rüstemî Devleti sürecinde muhalefette iken eleştirdikleri hilâfet/imâmet konusunda maalesef iyi imtihan verememişlerdir. Hem bedevi yapıları hem de yönetimde bulunan Kureyşlilerin mesafeli yaklaşımları karşısında geliştirdikleri daha kapsayıcı yönetim teorileri Kureyş dışından Araplar ve mevâlî tarafından kabul görmüş ve belli bir taban bulmalarını sağlamıştır. Devletlerini kurdukları tarihe kadar hilâfet makamında bulunan Ümeyye oğullarının başlattığı ve eleştirilerinin temeline

⁴⁶ İbn Sağir, *Ahbâru'l-eimme*, 303; Bârunî, *Ezhâru'r-riyâdiyye*, 271.

⁴⁷ İbn Sağir, *Ahbâru'l-eimme*, 304-5.

⁴⁸ Ebû Abdullah Muhammed İbn İzârî, *Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endülüus ve'l-Mağrib* (Beyrut: y.y, 1983), 1/197.

⁴⁹ İbn İzârî, 1/1197; Harîrî, *Devletü'r-Rustemiyye*, 181; Abdülfettah Makled Ganimî, *Mevsuatu târihi'l-mağribi'l-Arabî* (Kahire: y.y, 1994), 27157.

⁵⁰ İbn İzârî, *Beyânü'l-muğrib*, 1/197; Vercelânî, *Siyerü'l-eimme*, 163; Bârunî, *Ezhâru'r-riyâdiyye*, 293.

oturttukları veraset usulü ile değil ehliyet ve liyakat merkezli işbaşına gelme konusundaki iddialarını eyleme geçirememişlerdir. Belki insanların hür iradeleriyle imâmete seçecekleri Rüstemî imâmları olmuş olsa bile seçilme usulleri kapsayıcı ve demokratik olmayıp babaları tarafından doğrudan ya da dolaylı olarak tayin ile işbaşına geçmeleri kendileri açısından bir eksiklik olarak tarihe geçmiştir. Hilâfet/imâmet konusundaki tavırları kendi aralarında bile ihtilaflara ve çatışmalara sebep olmuş ve devletle ilgili geliştirdikleri daha kapsayıcı gibi gözükten paradigmaları ilk iktidara gelişleriyle iflas etmiştir. Sonuç olarak ilk bağımsız devletleri olan Rüstemîler yönetiminde imâmet konusundaki görüşlerini uygulamayıp veraset usulünü benimsedikleri için imâmetle ilgili görüşlerinden teorik olarak vazgeçmeseler bile pratikte uygulayamamışlardır.

Hâricî/İbâdîlerin Tahkimle İmtihanları ve Hakem Olayını Kabulleri

Muâviye b. Ebî Süfyân, üçüncü halife Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra onun kanlı gömleğini Şam'a getirterek hilâfet iddiasında kendi lehine kamuoyu oluşturmaya çalışıyordu. Hz. Ali'nin biat teklifini de kabul etmedi ve maktul halifenin yakın akrabası olarak onun katillerinin bulunup öldürülmesini biat şartı olarak ortaya koyuyordu. Hz. Ali, Muâviye ile mücadele hazırlıkları içerisindeyken gelişen Cemel Vakası nedeniyle Şam üzerine gitmeyi biraz ertelemişti. Cemel Vakası'ndan sonra Hz. Ali, Şam'a gönderdiği elçinin Muâviye'nin biatını alamaması üzerine meşru halife sıfatıyla Muâviye'nin üzerine yürüdü. Halifenin yapıcı yaklaşımları da herhangi bir sonuç vermeyince Siffin'de büyük çaplı bir savaş kaçınılmaz oldu. Hz. Ali'nin barış çağrılarını kabul etmeyen Muâviye, Hz. Osman'ın katillerinin kendisine teslim edilmesini, Hz. Ali'nin halifelikten çekilmesini ve şûrâ ile yeni bir halife seçilmesini teklif etti. Hz. Ali ile Muâviye arasında yapılan savaşta sonuç kendi aleyhine iken dört Arap dâhisinden birisi sayılan Amr b. el-Âs, Muâviye'nin ortaya atıp tartışma ortamına çektiği iki konuda Kur'an'ın hakemliğinde konunun çözülmesi fikrini ortaya attı. Bu teklifin kabulü Muâviye ordusunu yenilgiden kurtardığı gibi ileride Hz. Ali'nin yerine hilâfete geçmesine imkân sağlayacak kapıyı da aralamıştır. Diğer taraftan Hz. Ali'nin ordusu içerisinde ciddi ayrılıkların zeminini de hazırlamıştı. Hilâfet konusundaki tartışmanın sona ermesi için Kur'an merkezli bir çözüm önerisinin hakemlere havale edilmesi işi tarihe "Tahkim Olayı" olarak geçen bu olay, Hz. Ali'nin

ordusunu ikiye böldü. Bir taraf bu teklifin bir savaş hilesi olduğunu söylemesine rağmen ünlü komutanların -özellikle Eş'as b. Kays'ın- baskısı ile konuyu tartışmak üzere her iki taraftan hakem seçilmesi teklifinin kabul edilmesi, halifeliğin tartışmaya açılmasının zımnen kabul edilmesi anlamına geliyordu. Eş'as b. Kays, tarafların uyacakları kuralların belirtildiği tahkimnameyi orduya okurken Temîm kabilesinden bazıları "La hükme illa lillah" sözüyle halifelikle ilgili kararın iki hakeme bırakılmasını reddetti.⁵¹ Daha sonra Hâricî diye isimlendirilecek çoğu Temîm kabilesinden yaklaşık 12000 asker Kûfe'ye dönüş yolunda ordudan ayrılarak Harûra'ya çekildi. Müslümanların aralarında çözüme kavuşturamadıkları bazı konuların hakem vasıtasıyla çözüme kavuşturulmasının herhangi bir sakıncası olmaması gerektiğinin farkında değillerdi.

Yaklaşık iki asır sonra, yukarıda detayları anlatılan Tahkim Olayı'nın bir benzerine Hâricîler tarafından kurulmuş olan Rüstemîlerin idarecileri de muhatap olmuşlar, bu sefer ayrılıklarının merkezinde kalan bir hakem olayı ile karşı karşıya kalmışlardır. Olay şöyle gelişmiştir: Rüstemî Devleti'nde tahkimin tarafları olan iki liderden birisi Yakzân, Rüstemî emiri Ebü'l-Yakzân'ın (260-281/874-894) iki oğlundan birisi olup babası vefat ettiğinde hac yapmak üzere Mekke'de idi. Diğer oğlu Ebû Hâtim ise Zenâte kabilesinin saldırılarından ticari kervanlarını korumak için ordu komutanı olarak başkentten iki günlük mesafede bulunuyordu. Ebû Hâtim, hem başkente yakın olması hem de annesi Gazzâle'nin ona itaat konusunda halktan söz almış olmasına babasının da itiraz etmeyişi sebebiyle idarenin en güçlü adayıydı.⁵² Bu doğrultuda, Ebû Hâtim başkente döndükten sonra Muhammed b. Rebâh ve Muhammed b. Hammâd, halkı organize ederek imâma biatte sorun çıkmasının önüne geçmek için çalışmalara başladı.⁵³ Bu iki isim, halkın sevdiği bir lider olan Ebû Hâtim'in imâmetini, çok da zorlanmadan, topluma kabul ettirdiler. Ancak sonrasında toplumda kendi ağırlıklarını hissettirmek için imâmı koruma adına Ebû Hâtim'i halktan uzaklaştırdılar.⁵⁴ Yaşanan süreçte imâmet makamı zayıflayıp işlerin bu iki kişi tarafından yürütülmesi toplumda bazı huzursuzlukların doğmasına sebep oldu. Ebû Hâtim, otoriteyi eline

⁵¹ Taberî, *Târîh*, 3/104.

⁵² İbn Sağır, *Ahbâru'l-eimme*, 298.

⁵³ İbn Sağır, *Ahbâru'l-eimme*, 300.

⁵⁴ Hareir, "The Rustumid State 144-296/762-909", 96-97.

almak için onları şehir dışında bir malikâneye sürgün etti.⁵⁵ Zaman içerisinde bu güçlü iki aristokrat sürgünde iken başkentte adamlarını yönlendirip Ebû Hâtim'e karşı halkı yanına alarak isyan hareketi başlattı. İki aristokrat ve yandaşlarının şehre girmesi ile Ebû Hâtim, ailesi ve aşireti ile birlikte Levâte kabilesi toprakları içerisinde bulunan Tamalit Kalesi'ne sığındı.⁵⁶

Çıkan çatışmalar sonrası zor durumda kalan muhalifler daha önce Ebû Hâtim'in imâmetine karşı çıkıp Zevâge kabilesinin yanına yerleşen amcası Yakub b. Eflah'ı kendilerine lider seçtiler.⁵⁷ Ebû Hâtim'in çok güvendiği Levâte kabilesinden bir topluluğun da Yakub b. Eflah'ın yanına geçmesi ile birlikte biri meşru diğeri asilerin imâmı olmak üzere iki Rüstemî emîr arasında çatışmalar baş gösterdi. Amca Yakub ile yeğen Ebû Hatim'in taraftarlarının çetin geçen çatışmalarında iki imâm taraftarları da büyük zarar gördü. İbâdîliğin bu coğrafyada zayıflaması durumundan halk memnun olmadı. Taraflar arasındaki çatışmalar bir sonuca bağlanamadığı için kabileler, imâmlarından bağımsız olarak Mezzâtî kabilesinin reisi Ebû Yakub el-Mezzâtî'ye gitti. Kendisinden her iki taraf adına ateşkes ilanı için arabuluculuk yapmasını istediler. Ebû Yakub el-Mezzâtî, bağlı bulunduğu devlet ve mezhebinin zayıflamasını durdurmak için hakemliği kabul ederek çözüm arayışlarına başladı. Başlangıçta Yakub b. Eflah ve taraftarlarından bir hakem tayin etmesini istedi. Yakub b. Eflah ve taraftarları kendilerini temsilen toplumda Sâhibü'l-Mesele diye maruf Abdullah el-Lamtî'yi hakem seçti. Bu şahıs ilmî donanımı ile toplumda saygınlık kazanmış, kendisi İbâdî olmasına rağmen kelimî konularda Mutezîlîlerle münazaralarda bulunacak kadar yetkin bir şahıstı.⁵⁸ Ebû Hâtim ve taraftarları ise Levâte kabilesinden Menkûd ve İbn Ebî İyâd'ı hakem olarak seçti. İbn Ebî İyâd, İbâdî çevrede hikmet ve aklı kullanmadaki maharetiyle tanınıyordu. Hakemler kendi aralarında toplanıp dört ay süre ile ateşkes ilan etti.

Bu barış döneminde Yakub b. Eflah ve Ebû Hâtim yönetimle ilgili hiçbir işe karışmayacak, yönetimden elini çekecekler ancak insanlar birbirlerinin yanlarına gidip gelebileceklerdi. Sulh ortamı sağlandıktan sonra halk kimi seçerse o imâm olacaktı. Böylece her

⁵⁵ İbn Sağır, *Ahbâru'l-eimme*, 300-301.

⁵⁶ İbn Sağır, *Ahbâru'l-eimme*, 301.

⁵⁷ Bârunî, *Ezhâru'r-riyâdiyye*, 271.

⁵⁸ İbn Sağır, *Ahbâru'l-eimme*, 81.

ne kadar Tâhert'te imâm olarak Yusuf b. Eflah hâkim gibi gözüke bile o da yeğeni gibi imâmlıktan azledildi.⁵⁹ Bu barış antlaşmasıyla İbâdîler rahat bir nefes aldı. Fakat her iki imâm azledilmelerine rağmen bu dört aylık sulh döneminde kendilerinin daha haklı olduğuna halkı inandırmak için propaganda yaptılar. Ebû Hâtim, bu süreci amcasına göre daha iyi değerlendirecek kendisi Tâhert dışında olmasına rağmen Debûs oğullarından Ahmed ve Muhammed ismindeki iki kanaat önderinin yardımlarıyla halkın çoğunu yanına aldı. Ebû Hâtim'in taraftarları Mine Nehri kenarında bulunan sarayına giderek kendisini Ebû Hâtim'i Tâhert'e davet etti. Başkente gelen Ebû Hâtim'e halk biat ederek imâm olarak başlarına getirdiklerini açıkladı. Bu durumda amca Yusuf b. Eflah ve taraftarları Zevâge kabilesinin yanına gitti.⁶⁰ Yaşanan süreç, Hâricî düşüncenin daha önce tahkime karşı bir tavır izlemesine, hatta varlık sebebinin bu olay üzerine kurmasına rağmen zarurî durumlarda hakemlik müessesesine müracaat etmenin gerekliliğini göstermesi bakımından önemlidir.

Sonuç

db | 301

Sıffîn Savaşı sürecinde yaşananlar Hz. Ali'nin halifeliğinin tartışmaya açılmasına neden olmuştur. Bu süreçte Hz. Ali'nin yanında yer alan ve çoğunluğu Temîm kabilesinden olan bedevilerden oluşan grup, hakemlerin kararını tanımayıp her iki grubu da tekfir ederek onlardan ayrılmışlardır. İki gruptan ayrılarak kendilerine yeni bir yol açan Hâricîler, halifenin Kureyşliliği başta olmak üzere idarecilerin veraset yoluyla atanmasının uygun olmadığı konusunda yeni bir söylemde bulunmuşlardır. Onlar, Sıffîn Savaşı sonrasındaki mücadelelerinde aldıkları mağlubiyetten ders çıkararak ilk etapta Basra merkezli bir toparlanma süreci yaşasalar da sonraki dönemlerde aralarında bazı fikir ayrılıkları sebebiyle fırkalara ayrılmışlardır. Bu fırkaların içerisindeki İbâdîler belli bir disiplin içerisinde Kuzey Afrika'da örgütlenerek Rüstemî Devleti'ni kurmuşlardır.

Kuzey Afrika'da kurulan ilk Hâricî/İbâdî Rüstemî Devleti'nin ilk imâmı olan Abdurrahman b. Rüstem'den sonra onun yerine oğlu Abdülvahhâb b. Abdurrahman geçmiştir. Berberî İbn Fendîn, yönetimin saltanata geçtiği itirazı yaparak ikinci imâm Abdülvahhâb

⁵⁹ Ebû Tâhir İsmail b. Mause Cidâlî, *Kavâidü'l-İslâm* (Gardaya: Matbaatü'l-Arabiyye, 1998), 1/39.

⁶⁰ İbn Sarğir, *Ahbâru'l-eimme*, 306.

zamanında taraftarlarıyla ayrılıp mezhep içerisinde Nukkâriye hareketinin doğmasına sebep olmuştur. Bu meselede Basra İbâdîleri de taraf olarak Abdülvahhâb'ın imâmlığını onaylamakla kalmamış işi daha da ileriye götürerek meseleyi inanç meselesi haline getirmişlerdir. İbâdîler, başlangıçta imâmet teorisi olarak halkın sosyal eşitliği bağlamında Ehl-i Sünnet ve Şîa'dan daha makul bir teori ortaya koymalarına rağmen zaman içerisinde diğer devletlerden farklı davranmamışlardır. 130 yıllık devlet geçmişlerinde İbâdîler, imâmın/halifenin seçimi ile ilgili tezlerinden vazgeçip, değer açısından olarak önceledikleri konuyu mevcut şartlara kurban ederek yönetimin verasetle el değiştirmesinde bir beis görmemişlerdir.

Hâricîlerin ana akım İslam'dan ayrılma sebeplerinin başında gelen hilâfet/imâmet konusunda oluşturdukları paradigma, müstakil devlet kurmalarından sonra teoride savunsalar da pratikte değişime uğramıştır. Diğer taraftan, Hz. Ali ile Muâviye arasında Müslümanların daha fazla zarar görmemesini hedefleyen Tahkim Olayı'na giden sürece benzer bir şekilde Ebû Hâtim ve Yakub b. Eflah taraftarları arasında imâmlık konusundaki anlaşmazlık çıkmıştır. Her iki taraf, Ebû Yakub el-Mezzâtî'nin arabuluculuğunda seçilen hakemlerin verdiği karara rıza göstererek diğer kırmızı çizgilerini de çiğnemişlerdir. İşin daha vahimi; siyasilerin bu tutumları İbâdî tarihçi ve ilim adamları tarafından herhangi bir eleştiriye tabi tutulmadan verilen karar hakkında sessiz kalmalarıdır. Ayrıca ideal bir anlayış olarak iddialı bir şekilde ortaya çıkan ve toplumun kendini yönetecek kişiyi seçmesine imkan verecek bir uygulama ortaya koyma çabası da böylelikle sonuçsuz kalmıştır.

302 | db

Kaynakça

- Ahmed, Abdülaziz Salih. "Nizâmü'l-İmâme fi Ummân". *el-Mecelletü'l-İlmiyetü bi Külliyyeti'l-Edâb*, sy 37 (2019).
- Aillet, Cyrille. *Une etude des modeles politiques et sociaux de l'ibadisme medieval, L'ibadisme dans les societes de l'Islam medieval*. Editör Cyrille Aillet. Berlin: De Gruyter, 2018.
- Amr Halife, Nâmi. *Dirâsât ani'l-İbâdiyye*. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Arı, Mehmet Salih. *Hâricîlerin Kurduğu Devlet Rüstemiler*. İstanbul: Bilge Adamlar, 2009.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed el-. *el-Fark beyne'l-firak*. Beyrut: Dâru'l-Âfaki'l-Cedide, 1977.
- Bârunî, Süleyman b. Şeyh Abdillâh. *el-Ezhâru'r-riyâdiyye fi eimme ve mulûki'l-İbâdiyye*. Tunus: y.y, 1986.
- Benras, Mahmoud. "İbâdâliğin Siyaset Düşüncesi". *ANTAKİYAT* 6, sy 1 (2023): 84-97.

- . “İbâdiye Mezhebi ve Gizlilik Düşüncesi”. *Kilis İlahiyat Dergisi* 9, sy 2 (2022): 511-29.
- Bucîle, Neciye Verrîmî. *el-İslâmü'l-Hâriciyye*. Beyrut: Dâru't-Tâlia, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiü's-Sahîh*. 8 c. b.y: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Siyasal Aklı*. Çeviren Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cidâlî, Ebû Tâhir İsmail b. Musa. *Kavâidü'l-İslâm*. 2 c. Gardaya: Matbaatü'l-Arabiyye, 1998.
- Cuperly, Pierre. *Medhal ilâ dirâseti'l-İbâdiyye ve akidetihâ*. Çeviren Ammar Cilâsî. Şam: Dâru'l-Fergat, 2011.
- Dercîni, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Said b. Süleyman. *Tabakâtü'l-meşâyih bi'l-Mağrib*. 2 c. Konstantine: y.y, 1977.
- Erkocaaslan, Recep. *Hz. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hz. Peygamber Sonrası İslam Tarihindeki Yeri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Ganimî, Abdülfettah Makled. *Mevsuatu târihi'l-mağribi'l-Arabî*. 3 c. Kahire: y.y, 1994.
- Hareir, İdris Saleh. “The Rustumid State 144-296/762-909”. Doktora tezi, University of Utah, 1976.
- Harîrî, Muhammed İsâ. *Devletü'r-Rustemiyye bi'l-Mağribi'l-İslâmî: haderetuhâ ve alaka-tuhâ el-hariciyye bi'l-Mağrib ve'l-Endülüs(160-296)*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1987.
- Hasan, Hasan İbrahim. *Târîhu'l-İslâm es-siyasî ve'd-dîni ve's-sekâfi ve'l-ictimâi*. 4 c. Kahire: Mektebetü'l-Nahdati'l-Misriyye, 1996.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf. *el-İstiâb fi marifeti'l-ashâb*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman. *Mukaddime*. Şam: Dâru Ya'rub, 2004.
- İbn İzârî, Ebû Abdullâh Muhammed. *Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endülüs ve'l-Mağrib*. 4 c. Beyrut: y.y, 1983.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-siyâse*. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Sağîr, el-Mâlikî. *Ahbâru'l-eimmeti'r-Rustemiyyîn*. Cezayir: y.y, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, ve thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, -Mustafa Abdülkadir Ata. *el-Muntazam fi tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasan Ali b. Abdülvahîd eş-Şeybânî İzzüddin. *Üsdü'l-ğabe fi marifeti's-sahabe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-. *Mürûcu'z-zeheb ve meâdini'l-cevher*. 4 c. Kum: Dâru'l-Hicre, 1409.
- Özkuyumcu, Nadir. “Rüstemîler”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35:295-96. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Söylemez, Mahfuz. “İlk Harici Devlet: Rüstemîler (160-297/777-990)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998): 457-78.
- Şehristânî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdulkarim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Şemmâhî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Said b. Abdilvâhid. *Kitabu's-siyer*. Maskat: Vizâretü't-Türasi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1992.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhü'r-rusûl ve'l-mülûk*. 5 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Temîmî, Muhammed b. Ahmed b. *el-Mihân*. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1984.
- Temir, Hakan. *Emevilerde Valilik*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019.
- Vercelânî, Ebû Zekerîya Yahya b. Ebî Bekir. *Kitabu Siyeru'l-eimmeti ve ahbâruhum*. Ceza-yir: Mektebetü'l-Vataniyye, 1979.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ca'fer b. Vehb. *Târîhu Ya'kûbî*. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.



AUGUSTINUS'UN DEVLETİ İLAHÎ Mİ BEŞERÎ Mİ?: TANRI DEVLETİ (DE CIVITATE DEI) ÜZERİNDEN ELEŞTİREL BİR OKUMA DENEMESİ

Ferhat AKDEMİR*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 08 Kasım 2023, **Kabul Tarihi:** 24 Mart 2024, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2024, **Atf:** Akdemir, Ferhat. "Augustinus'un Devleti İlahî mi Beşerî mi?: Tanrı Devleti (De Civitate Dei) Üzerinden Eleştirel Bir Okuma Denemesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024): 305-331.

DOI: 10.33415/daad.1387756

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 08 November 2023, **Accepted:** 24 March 2024, **Published:** 31 March 2024, **Cite as:** Akdemir, Ferhat. "Is the State of Augustine Secular or Theocratic?: A Critical Reading Essay on City of God (*De civitate Dei*)". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/1 (March 2024): 305-331.

DOI: 10.33415/daad.1387756



Öz

Augustinus erken dönem Hıristiyan düşüncesinin en özgün teolog-filozoflarından ve Hıristiyan ortodoksisinin kurucu isimlerinden birisidir. Onun felsefe tarihindeki özgünlüğü hem kendisinden önceki kilise babalarından hem de Platon ve Yeni Platoncu felsefeden yola çıkarak felsefe ile Hıristiyanlık arasında güçlü ve tutarlı bir sentez oluşturma çabasından kaynaklanmaktadır. Bu sentezleme çabasında Augustinus'un felsefe ve özgür düşünce karşısında dine ve inanca öncelik tanıdığı, hatta din karşısında felsefeyi araçsallaştırdığı ve bu yolla dinsel bir idealizm kurduğu ifade edilir. Bu doğrudur; ancak mesele siyasete geldiğinde farklı

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, ferhatakdemir@hotmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-8875-8884> / Assoc. Dr., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, ferhatakdemir@hotmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-8875-8884>.

laşmaktadır. Her ne kadar savunuculuğunu yaptığı dinsel idealizmi gereğince, iki önemli başyapıtından birisi olan *De Civitate De (City of God)* adlı eserinde geliştirdiği görüşlerde onun devlet karşısında kiliseye öncelik tanıdığı ve teokratik devlet tasarımının temellerini attığı hem felsefi literatürde hem popüler kültürde sıklıkla ifade edilse de bu, gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Eser bir bütün olarak incelendiğinde Augustinus'un *Yeryüzü Devleti* ve *Tanrı Devleti* şeklindeki ayrımı kavramsal düzeyde kullandığı ve devleti beşerî temellerde yapılandırmak suretiyle din-dışı bir siyasal sistem önerdiği anlaşılmaktadır. Bu makalede bu iddianın temellendirilmesi ve Augustinus'un, -genel kanının aksine- dinsel bir devlet tasarımının savunuculuğunu yapmadığının gösterilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Augustinus, Ortaçağ, Teokrasi, Sekülerizm.

Is the State of Augustine Secular or Theocratic?: A Critical Reading Essay on City of God (*De civitate Dei*)

Extended Abstract

Augustine is one of the most authentic theologian-philosophers of early Christian thought and a foundational figure in Christian Orthodoxy. His originality in the history of philosophy stems from his effort to create a strong and consistent synthesis between philosophy and Christianity, drawing inspiration from both the church fathers before him and the philosophies of Plato and the New Platonists.

It is stated in this synthesis that he prioritized religion and faith over philosophy and free thought, even instrumentalizing philosophy over religion, thus establishing religious idealism. This is true because his religious belief and the specific idea of God that he builds on this belief always come across as decisive in ontology, epistemology, and axiology, which are the main areas of philosophy. For instance, when examining his ontology, we observe that, contrary to the emanation of the Neo-Platonist theory, he prefers creation from ex nihilo. According to him, the entire world of existence was created by God, who possesses absolute power, knowledge, and will, is eternal, and has a personality separate from all creatures. Additionally, our philosopher suggests that existence is a compound structure consisting of matter and form, with an ontological hierarchy in the realm of existence. Forms become more perfect as they approach God and resemble Him and less ideal as they move away from Him and approach matter. According to Augustine, man is most capable of resembling and perfecting God due to his rational faculty. However, despite God creating man as an intelligent being and in His image, Augustine introduces Christian dogmas, emphasizing that man is a "fallen" being. Exiled to earth because of the original sin committed by his ancestors, Adam and Eve, man's nature is corrupted, and his soul is polluted. As a result, accessing the knowledge of truth in this world or achieving salvation in the next world is deemed impossible without the grace of God.

A similar situation applies to Augustine's epistemology. In his epistemic system, Augustine discusses various acts of knowledge and types resulting from human intellectual effort, including corporeal and *intellectual knowledge*. However, these alone cannot guide a person to the knowledge of the truth. To achieve this, the

human mind and soul must be illuminated by the light of God. In other words, divine light or enlightenment is necessary to attain knowledge of reality.

Our philosopher's understanding of morality is shaped within a similar framework. For him, God is the source of values, being, and knowledge. Since we cannot discern what is good, beautiful, and true due to our sinful nature, we can only understand them by referencing God. All values, especially our moral judgments, can be justified concerning God. Augustine's entire philosophy is based on God as an active agent, building upon a religious idealism through this divine foundation. According to this idealism, politics should also be based on God and legitimized through God. However, when it comes to politics, Augustine compromises this idealism and lays the foundations of political realism. Some argue that Augustine prioritized the church over the state, establishing the groundwork for a theocratic state design and remaining committed to his religious idealism through the views presented in *City of God*, one of his two essential masterpieces. However, in our opinion, this is not entirely true. Augustine conceptualizes the difference between the City of Earthly and the City of God in his book. Yet, in the final analysis, this distinction remains conceptual and does not correspond to any socio-political reality. His City of God represents the kingdom of God, established only after death, making it an eschatological design. The state that must be obeyed and adhered to in this world is the earthly state. Even in the worldly state, rulers derive their authority from God, aiming to establish God's will on earth. God's purpose in this world is the manifestation of justice, and although states may have different perceptions of justice, they seek to establish and manifest justice in this world. Therefore, every Christian, desiring to live according to their beliefs in this world and achieve salvation in the next, must obey the state to which they are bound as citizens. Even if earthly states deviate from their aims of establishing justice and begin to commit injustice, citizens must still adhere to this necessity. The exception to this necessity arises when the state directly forces its citizens to rebel against God. In such cases, citizens should choose to obey God's commands, voluntarily consenting to the punishment applied by the state. Consequently, obedience to the state is essential in all cases, except in cases of violating God's commandments, and rebellion, even in the form of civil disobedience, is not a legitimate right.

As evident from the preceding explanations, it can be stated that Augustine promotes a religious idealism, placing Christianity at the core of his overall philosophy. Building upon the insights shared earlier, Augustine's advocacy of religious idealism is apparent in his ontology, epistemology, and ethics. However, a distinct scenario unfolds in the realm of politics. In political matters, it is noteworthy that he significantly deviated from his idealistic stance, embracing political realism. In this context, he endeavored to morally and religiously justify a non-religious political system.

Keywords: Philosophy of Religion, Political Philosophy, Augustine, Medieval, Theocracy, Secularism.

Giriş

Aurelius Augustinus (M.S. 354-430) erken dönem Hıristiyan düşüncesinin en ilginç ve en özgün teolog-filozoflarından birisidir. Bazen “Hippolu Augustinus” bazen “Saint Augustinus” diye anılan filozofun düşünce tarihindeki önemi birçok felsefe tarihçisi tarafından ifade edildiği üzere hem kendisinden önceki kilise babalarından hem de Platon ve Yeni Platoncu felsefeden yola çıkarak felsefe ile Hıristiyanlık arasında güçlü ve tutarlı bir sentez oluşturma çabasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar John Rist onun felsefesini bir kitabına da isim olduğu şekliyle, “*vaftiz edilmiş Eski Yunan felsefesi*”¹ şeklinde niteleyerek eleştirse de, bu çok doğru gözükmemektedir. Çünkü felsefesine bir bütün olarak bakıldığında görülen şey felsefenin dinselleşmesinden çok dinin (Hıristiyanlığın) felsefleşmesidir.² Belki de bu nedenle, W. T. Jones’un Augustinus için kullandığı “*Platon, Aristoteles ve Demokritos ile aynı geleneğe mensup*” ve “*güçlü metafizik ilgilere sahip bir filozof*”³ tanımlaması doğruya daha yakındır. Hatta Augustinus’un Antik Yunan ve Roma felsefesi ile Batı Avrupa Hıristiyan kültürü arasında –sisteminde her ne kadar ikincisine öncelik ve üstünlük verse de- özgün bir ilişki kurduğu için genellikle Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin *kurucusu* ve devamındaki yol haritasının *belirleyicisi* olduğu kabul edilir.⁴ Daha da ötede kimi düşünürler, Augustinus’un *Tanrı Devleti* isimli çalışmasında yaptığı tahlil ve tasvirlerin modern uygarlığın sekülerleştirilmiş bir versiyonu olduğunu⁵ ve dolayısıyla onun modern Batı medeniyetinin temellerini atan isimlerden birisi olarak kabul edilmesi gerektiğini söylerler.⁶

¹ John Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), 5/350.

³ W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi: Batı Felsefe Tarihi*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006), 2/135.

⁴ Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, çev. L.E.M. Lynch (New York: Vintage Books, 1967), 37.

⁵ John von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World* (Columbia and London: University of Missouri Press, 2001), 2.

⁶ Emmet Kennedy, *Secularism and Its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 13.

İlginç bir yaşam öyküsü olan ve düşüncelerinde devrimsel değişim ve dönüşümler yaşayan Augustinus,⁷ belki de yaşadığı bu dönüşsel değişim ve dönüşümler nedeniyle farklı alanlarda değişik fikirleri dillendirdiği ölümsüz eserler kaleme almıştır. Bu makalede onun genelde devlet felsefesine, özelde ise din-siyaset ilişkisine dair görüşleri “*Hıristiyan siyaset görüşünü ilk ayrıntılı açıklama teşebbüsü*”⁸ olarak nitelenen *Tanrı Devleti* (De civitate Dei/City of God) isimli meşhur eseri bağlamında incelenecektir. Augustinus’un bu eserinde dile getirdiği görüşleri genellikle Ortaçağlar boyunca dinin devlete üstünlüğünün ve siyasetin dine tabi olmasının bir gerekçesi olarak yorumlanmış ve böylece teokratik devlet tasarımı savunanlar ilhamını büyük ölçüde Augustinus’tan almışlardır.⁹ Öyle ki Kennedy’e göre, Augustinus *Tanrı Devleti*’ne yaptığı net vurguyla siyasal iktidarın yerine dinsel iktidarı ikâme etmiş ve böylece M.S. 5. yüzyıldan itibaren Avrupa’nın bin yıllık siyasal yol haritasını belirlemiştir.¹⁰ Heyking’e göre ise, Augustinus’un yazılarının tarihsel süreç içerisinde, baskıcı siyasi yönetim biçimlerini, hoşgörüden yoksun teolojii ve hatta engizisyonu haklı çıkartmak için kullanılmıştır.¹¹ Görüş ve düşünceleri tarihsel süreç içerisinde farklı şekillerde yorumlanmış ve genellikle dinsel devlet tasarımlarını temellendirmek için kullanılmış olsa da, Augustinus’un böylesi bir şeyi doğrudan amaçlamış olduğu tartışmalıdır. Augustinus’un, dinin siyaset üzerindeki otoritesini gerekçelendirmek yerine, dinle siyaset arasında,

⁷ 354 yılında bugün Cezayir’in doğu sınırında bulunan Roma eyaleti Numidia’nın küçük bir kentinde, (Tagaste), pagan inançlarına sahip bir babadan ve dindar bir Hıristiyan anneden dünyaya gelen Augustinus çocukluk döneminde annesi tarafından Hıristiyanlığı öğrenmesi için Katolik Kilisesine kaydettirilmiştir. 370 yılında retorik eğitimi almak için Kartaca’ya gider ve 383 yılında bir retorik öğretmeni olarak Roma’ya geçer. Roma’da bulunduğu süre zarfında evrenin iyi ve kötü ruhların kontrolünde olduğunu ileri süren Manihaizm’den etkilenir. Milano’ya geçtiğinde ise, Manihaizm’den vazgeçerek Yeni Platoncu görüşleri benimser. Coşkun geçen gençlik yaşamının sonunda, sırasıyla Manihaizm, kuşkuculuk ve Yeni Platonculuğun etkilerinde kalan Augustinus nihayetinde Milano Piskoposu Ambrosius’un etkisiyle Hıristiyan olmaya karar verir ve Hıristiyanlığı benimsedikten sonra Kuzey Afrika’da bulunan Hippo Regius kentinin piskoposluğuna atanır. Ömrünün sonuna kadar burada kalan Augustinus, bütün yaşamını inanmayanlara karşı Hıristiyanlığı savunmaya adanır. Geniş bilgi için bkz. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, 11-25.

⁸ Larry Arnhart, *Platon’dan Rawls’a Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ahmet Kemal Bayram (Ankara: Adres Yayınları, 2017), 75.

⁹ John Bowle, *Western Political Thought* (New York: University Paperback, 1961), 132; J. S. McClelland, *The History of Western Political Thought* (New York: Routledge, 2005), 109; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 156.

¹⁰ Kennedy, *Secularism and Its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn*, 20.

¹¹ Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, 2.

siyasi otoritenin bağımsızlığını koruyan daha incelikli bir yorumunu yaptığı da söylenebilir.¹² Her ne kadar eserinde *Tanrı Devleti* ve *Yeryüzü Devleti* şeklinde ikili bir ayırmaya gitse ve bunları birbirinin karşısında konumlandırarak tercihini *Tanrı Devleti*'nden yana kullansa da, çalışmanın ilerleyen sayfalarında gerekçeleriyle gösterilmeye çalışılacağı üzere bu ayırlama dinsel devlet tasarımını temellendirmek için hem yersiz hem de yetersizdir. *Tanrı Devleti* ve *Yeryüzü Devleti* şeklindeki bir ayırlama Augustinus'un literatüründe herhangi bir sosyo-politik gerçekliğe tekabül etmeyen kavramsal ve mecazi bir ayırlamadır.¹³ Ona göre *Tanrı Devleti* ancak öte dünyada Tanrı'nın inayetiyle mümkün olabilecek uhrevî bir tasarımdır. Bu dünyada uyulması ve itaat edilmesi gereken *Yeryüzü Devleti* ve onun yöneticileridir. Böylesi bir iddia üzerine kurulan bu makalede Augustinus'un devlet tasarımına dair sağlıklı tahliller yapabilmek ve doğru çıkarımlarda bulunabilmek için öncelikle onun genel felsefesinin ve felsefi projesinin bilinmesi gerekmektedir; çünkü her felsefi sistemde ve belli bir sistem peşinde koşan her düşünürde varlık, bilgi ve değer birbirinden ayrı ve bağımsız alanlar olmayıp iç içe geçmiş bir bütünün ayrılmaz parçalarıdır. Dolayısıyla Augustinus'un devlet tasarımına dair düşüncelerinin de genel felsefi sistemi içerisinde ele alınıp incelenmesi gerekmektedir.

310| db

Augustinus'un Genel Felsefi Tasarımı

Augustinus, "*inanabilmek için anla, anlayabilmek için inan*" şeklindeki mottosundan da anlaşılacağı üzere, felsefeyi bağımsız bir disiplin olarak görmeyip onu Hıristiyanlığın akla uygun içeriğini kavrayabilmek için bir araç olarak kullanmaktadır. Bu açıdan onun felsefesinin merkezini Hıristiyanlığın ve Hıristiyanlığa dönüş sürecinde (ihtida) edindiği dinî tecrübelerin oluşturduğu söylenebilir. Belki de bu nedenle Gilson, onun felsefesini özünde bir "ihtida metafiziği" olarak isimlendirmektedir.¹⁴ Bu metafiziğin merkezini de Hıristiyanlık ve onun nihâi gerçeklik olarak takdim ettiği Tanrı inancı oluşturmaktadır. Hatta, Jones'un saptamasıyla, Platon ve Demokritos nihâi gerçekliği ifade etmek için form ve atom gibi nispeten nötr ya da iyi gibi ahlakî içerikli bir terim kullanmalarına rağmen Augustinus tamamen dinsel bir terim kullanmaktadır: Tan-

¹² Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, 1.

¹³ Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, 34.

¹⁴ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öcal (Ankara: Açılım Kitap, 2005), 133.

rı.¹⁵ Bu Tanrı, her ne kadar Yeni Platonculuğun Bir'i ile Hıristiyanlığın *teslisine* dayalı bir sentez olsa da, son tahlilde Hıristiyan dogmalarıyla bezeli, salt inanca dayalı bir kabuldür. Çünkü Augustinus'a göre Kelamın bedenleşmesi, İsa'nın hayatı ve ölümü gibi dogmalar anlaşılmadan Hıristiyan tanrısının ve imanın anlaşılması mümkün değildir. Onlar, Hıristiyan imanının özünü ve Hıristiyan tanrısının ayırt edici özelliklerini oluşturmaktadır.¹⁶ Bu açıdan ele alındığında bir yandan Platon ve Yeni-Platoncuların görüşleri dolayımında ama daha çok Hıristiyanlığın genel kabulleri çerçevesinde şekillenen Tanrı inancı Augustinus'un sisteminin merkezi ve kurucu ögesidir. Öyle ki bu iman felsefenin temel problem alanları olan varlık, bilgi ve değere ilişkin görüşlerinin de ana çerçevesini oluşturmaktadır. A. Arslan ifadesiyle Augustinus için Tanrı "gerçeklik olarak *şeylerin varlığının*, Akıl veya Kelam olarak *şeylerin hakikatinin* ve kendinde İyi veya en yüksek İyi olarak *şeylerdeki iyiliğin kaynağıdır*."¹⁷

Augustinus'un genel felsefi sistemini daha iyi kavrayabilmek ve bu sistem içerisinde Tanrı'nın konumunu ve işlevini doğru anlayabilmek için onun varlık, bilgi, değer kaynağı ve mahiyeti konusundaki görüşlerine ve bu alanlardaki görüşlerinin Tanrı inancı ile olan ilişkisine değinmek gerekmektedir. Tanrı'nın yoktan yaratımı olan ve, madde ve formdan oluşan varlık âleminde Augustinus'a göre ontolojik bir hiyerarşi söz konusudur. Bu hiyerarşide en üstte salt form olan Tanrı, en altta ise şekilsiz (formsuz) madde bulunmaktadır. Diğer varlıklar ise bunların arasında konumlanmaktadır.¹⁸ Bu ontolojik hiyerarşi aynı zamanda bir değer hiyerarşisidir; çünkü herhangi bir formun hiyerarşik düzende nerede bulunduğu onun etkinliğini ve ereğini de belirlemektedir. *İtiraf*lar'ında geçen, "*bunlar senden farklılaştıkları oranda buldukları seviyeye, sana benzedikleri oranda da daha üst seviyeye daha uygun düşüyorlar*"¹⁹ şeklindeki ifadesinden de açıkça anlaşılacağı üzere hiyerarşideki formlar Tanrı'ya yaklaştıkça ve ona benzedikçe yetkinleşmekte, ondan uzaklaştıkça ve maddeye yaklaştıkça yetkinlikten uzaklaş-

¹⁵ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi: Batı Felsefe Tarihi*, 2/135.

¹⁶ Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, 3.

¹⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 5/386.

¹⁸ Augustine, *The Literal Meaning of Genesis*, çev. J.H. Taylor (New York: Newman Press, 1982), 6.14.25; Aurelius Augustinus, *İstencin Özgür Tercihi Üzerine*, çev. Metin Topuz (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 62. Geniş bilgi için bkz. Scott MacDonald, "The Divine Nature", *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. Eleonore Stump - Norman Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 71-90.

¹⁹ Augustinus, *İtiraf*lar, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2010), 214.

maktadır. Varlık hiyerarşisinden de çıkarsanacağı üzere insan maddî olanla ruhsal olanın tam ortasında yer almaktadır ve bedensel özellikleriyle madenlere; büyüme, beslenme ve üreme özellikleriyle bitkilere; duyuşsal özellikleriyle de hayvanlara benzemektedir. Ancak aklıyla onlardan ayrılmakta, meleklerle yaklaşmaktadır.²⁰ Bu nedenle filozofumuza göre, insanın ayırt edici özelliği akıldır. Ne var ki burada işin içine Hıristiyan dogmalarını sokan Augustinus'a göre Tanrı her ne kadar insanı akıllı bir varlık olarak ve kendi sûretinde (*in his imagine*) yaratmışsa da²¹ o “*düşmüş*” bir varlıktır.²² Atası olan Âdem ve Havva'nın işlemiş olduğu ilk günah nedeniyle yeryüzüne sürgün edilmiş, bu günah nedeniyle doğası bozulmuş, ruhu kirlenmiştir. Augustinus'a göre, “*Yeni doğan bir bebeğin bile sadece narin bedeni masumdur, ama ruhu değil*”dir.²³ İşlenen bu ilk günah nedeniyle insan artık “*ölümlü, cahil [ve] bedene tutkun*”²⁴ olmuştur. Haliyle onun salt aklî yetilerini kullanarak bu dünyada gerçekliğin bilgisine, öte dünyada da kurtuluşa erişmesi olanaklı değildir. Hakikatin bilgisine ulaşmak da kurtuluşa erişmek de ancak Tanrı'nın inâyetiyle mümkündür.

312| db

Bu ontolojik ve antropolojik tasavvurun Augustinus'un epistemolojik tasarımı üzerinde de etkisi vardır. Augustinus, bilgi meselesini bağımsız bir felsefi sorun olarak ele almamıştır. Onda, sorun epistemolojik olmaktan çok teolojiktir. Bu da onun kendi içindeki tutarlılığının bir gereğidir. Augustinus'un felsefeyi *dinin hizmetine koşulmuş bir teoloji* olarak gördüğü ve ona din karşısında araçsal bir işlev yüklediği dikkate alınacak olursa bu mevzu daha iyi anlaşılabilir. Tanrı'yla hakikati özdeşleştirmesi ve bilme faaliyetini Tanrı'ya

²⁰ Augustinus, *İstencin Özgür Tercih Üzerine*, 62.

²¹ Augustine, *The City of God against the Pagans*, ed. & çev. R. W. Dyson (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), XVI, 6, 705. Referansta *City of God*'ın orjinaline sadık kalınarak, sırasıyla kitap, bölüm ve sayfa numarası şeklinde verilmiştir. Ayrıca söz konusu eserin dilimize üç farklı ve kısmi çevirisi de mevcuttur. Bunlar: 1. Aurelius Augustinus, “Tanrı Devleti'nden Seçme Parçalar”, çev. Mete Tunçay, *Bati'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar*, ed. Mete Tunçay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 367-390. 2. Aurelius Augustinus, *Tanrı Devleti: Seçmeler*, çev. Öncel Sencerhan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2021a). 3. Aurelius Augustinus, *Tanrı Şehri*, ed. Kadir Canatan (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021b). Çalışmamızda, çeviriler de kontrol edilmek suretiyle atıflar metnin orjinaline verilmiştir.

²² Augustine, *The City of God against the Pagans*, kit. XXI, böl.15, 1074.

²³ Augustinus, *İtiraflar*, 35.

²⁴ Augustinus, *İstencin Özgür Tercih Üzerine*, 155.

ulaşma çabasına indirgemesi²⁵ nedeniyle Augustinus'a göre, nasıl ki Tanrı her türlü değişimden muaf, ezeli ve ebedi hakikatse, bu hakikatin ifadesi olan bilgi de aynı şekilde mutlak ve tümel olmalı ve amaç da bu bilgiye erişmek olmalıdır. *Duyusal bilgi, zihinsel bilgi ve ruhsal bilgi* şeklinde üç tür bilgiden söz eden Augustinus'a göre, bu bilgilerin hiç birisi insanı hakikatin bilgisine eriştirmez. Her ne kadar *ruhsal bilgi*, evrensel ilkelerle dolaylı olarak temasa geçme ve onları doğrudan temâşâ etme imkanı sunsa da, insanın sonlu, sınırlı ve olumsal bir varlık olduğu dikkate alındığında, onun bu bilgi aracılığıyla evrensel ve mutlak hakikatlerle nasıl temasa gireceği ve onları nasıl doğrudan temâşâ edeceği bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁶ İşte bu noktada devreye, adına felsefi literatürde "aydınlanma öğretisi" denilen bir çözüm önerisini sokan Augustinus'a göre hakikatin bilgisine erişmek isteyen Tanrı'nın sesine kulak vermeli, zihnini tanrısal ışıkla aydınlatmalıdır.²⁷ Luscombe'nin metaforunda olduğu gibi tanrısal ışık Augustinus'a göre, aynı güneş ışığı gibidir. Nasıl ki güneş ışığı dünyayı aydınlatarak oradaki şeylerin görülmesini olanaklı kılıyorsa, aynı şekilde tanrısal ışık da zihni aydınlatarak bellekte saklı duran tümel hakikatlerin akıl gözüyle görülmesini olanaklı kılmaktadır.²⁸ Sonuç olarak, her ne kadar bilme edimi insan zihni ile dış dünya arasında kurulan entelektüel bir ilişki olsa da Augustinus bilgiyi böylesi bir dar çerçevede ele almamakta ve bu edimde Tanrı'yı aktif bir fâil olarak devreye sokmaktadır. Ona göre insan mutlak hakikatin bilgisine ancak Tanrı sayesinde erişebilir.

Augustinus'un ahlak anlayışı da yukarıda betimlediğimiz felsefi antropolojisi ve epistemolojisi çerçevesinde şekillenmektedir. İnsanların mutluluktan ne anladıkları ve ona nasıl erişebilecekleri konusundaki düşünceleri farklılıklar arz etse de, ona göre insanın bu dünyadaki nihâi ereği mutluluğa erişmektir.²⁹ Bu ise ancak mutlak

²⁵ Cemal Güzel, "Aurelius Augustinus'un Varlık ve Bilgi Kavramları", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2002), 144.

²⁶ Gareth B. Matthews, "Knowledge and Illumination", *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. Eleonore Stump - Norman Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 175-180.

²⁷ Matthews, "Knowledge and Illumination", 181.

²⁸ Akt. Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Yayıncılık, 2001), 57.

²⁹ Tüm insanların nihâi amacının mutluluk olduğunu söyleyen Augustinus, insanların mutluluktan anladıkları ya da onları mutlu eden şeylerin birbirinden oldukça farklı, hatta zıt şeyler olduğunu verdiği şu örnekle göstermeye çalışır: "İki kişi bulup sorun bakalım, askerlik yapmak isteyip istemediklerini; muhtemelen biri istediğini söyleyecek-

hakikatin bilgisi ile olanaklıdır. Augustinus'u hem ardıllarından hem de çağdaşlarından ayırt eden özelliğin bu mutluluğun ne olduğu ve ona nasıl erişilebileceği sorusuna verdiği yanıtta yattığı söylenebilir. Mutluluk Tanrı'yla bir ve beraber olmaktır ve bu da ancak öte dünyada ulaşılabilecek bir idealdir.³⁰ Bir başka deyişle mutluluk, Augustinus'a göre, bu dünyadaki erdemli yaşam karşısında öbür dünyada verilecek olan bir ödüldür.³¹ Doğrusu Augustinus, dünyevî mutluluğu kategorik olarak reddetmemektedir; sadece onun sonlu ve sınırlı, geçici ve yanıltıcı olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla amaçlanması ve hayatımızın nihâi ereği olarak konumlandırılması gereken mutluluk öte dünyada Tanrı'yla erişilebilecek olan tinsel mutluluktur. Kendi sözleriyle ifade edilirse "*kalbimiz sende [Tanrı'da] ebedî istirahat çekilene kadar huzur bulmayacak*"tır³² ve ancak "*Tanrı'ya sahip olanlar mutlu [olacaktır].*"³³

Augustinus'un genel felsefesi değerlendirildiğinde, felsefi sisteminin temelinde aktif bir fâil olarak Tanrı'nın bulunduğu, bu tanrı üzerinden dinsel bir idealizm inşa ettiği ve gerek ontolojisinde gerek antropolojisinde gerekse epistemolojisinde ve etiğinde ortaya çıkan şeyin bu dinsel idealizm olduğu söylenebilir. Ona göre, her şeyin yoktan yaratıcısı, düzenleyicisi ve mahlukâtın sahibi olan Tanrı, nasıl ki mükemmel olması gereğince ontolojik hiyerarşinin en üstünde bulunuyorsa aynı şekilde epistemik ve etik tasarımların da merkezinde bulunmaktadır. Dolayısıyla doğru-yanlış, iyi-kötü ve güzel-çirkin gibi bütün değer yargıları ancak Tanrı'ya referansla temellendirilebilir ve bilinebilir. Haliyle bu düşüncenin mantıksal olarak ileticeği sonuç, insanların nasıl yaşamaları gerektiğine dair değer ve normlar tayin eden ve onları icrâ eden devletin de doğrudan Tanrı'ya ve dinsel bildirimlere dayanması gerektiğidir. Ne var ki Augustinus'un genel felsefesine hâkim olan bu dinsel idealizmin aksine, siyaset söz konusu olduğunda bu idealizminden büyük öl-

tir, diğeri istemediğini. Ama mutlu olmak isteyip istemediklerini sorun yine aynı kişilere, ikisi birden, anında, hiç tereddütsüz mutlu olmak istediklerini söyleyecektir. Zaten birinin askerlik yapmak istemesinin, diğerin de istemesinin nedeni mutlu olmaktan başka bir şey değil." Augustinus, *İtirafılar*, 321.

³⁰ Augustinus, *İtirafılar*, 321, 322; Augustinus, *Mutlu Yaşam Üzerine*, çev. Fırat Çelebi (İstanbul: Kronik Kitap, 2023), 53-55.

³¹ Bonnie Kent, "Augustine's Ethics", *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. Eleonore Stump - Norman Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 205.

³² Augustinus, *İtirafılar*, 25.

³³ Augustinus, *Mutlu Yaşam Üzerine*, 53.

çüde taviz verdiğini ama dinsel inançlarını da bütünüyle terk etmeyerek politik bir realizmin savunuculuğunu yaptığı ifade edilebilir.

Augustinus'un Devlet Tasarımı: Tanrı Devleti

Augustinus devlet ve siyasetle ilgili görüşlerini büyük ölçüde, iki önemli başyapıtından birisi olan ve etkileri erken dönem Rönesans'ına değin hissedilen *Tanrı Devleti* isimli çalışmasında ortaya koymuştur. Bir Orta Çağ filozofu olması münasebetiyle Augustinus'ta ahlak ve siyaset birbirinden bağımsız alanlar değil, aksine onlar bir bütünün ayrılmaz parçalarıdır. Onun sisteminde siyaset büyük ölçüde ahlakî bir yaşamı olanaklı kılan bir araç olarak konumlandırılmıştır. Ahlakın dinle ve Tanrı inancıyla olan ilişkisi dik-kate alındığında, Augustinus'un siyaseti ahlakın altında konumlandırılmakla yetinmeyip, ona dinsel bir nitelik atfettiği de görülmektedir. Şöyle ki Augustinus Antik dönemde mutluluğu bu dünyada arayan [dünyevî/seküler] devlet tasarımının karşısına mutluluğun öte dünyada bulunabileceğini savunan [uhrevî/teolojik] devlet tasarımını koymakta ve böylece siyasal felsefesine dinsel bir mahiyet de kazandırmaktadır. Bu açıdan siyasetle din arasında kurmuş/görmüş olduğu nev-i şahsına münhasır ilişki nedeniyle onun siyasal düşünceler tarihinde özel bir yerde durduğu ve tarihsel süreçte siyaseti dine dayandırmaya çalışan düşüncelerin –kendisi bunu doğrudan amaçlamasa da- ilhamını büyük ölçüde Augustinus'tan aldığı ifade edilebilir.

Bilindiği üzere Augustinus *Tanrı Devleti*'ni tarihi bir olay nedeniyle kaleme almıştır. Eserin yazıldığı dönemde Roma İmparatorluğu uzun zamandan sonra ilk kez bir Cermen kabilesi olan Gotlar tarafından işgal edilerek yağmalanmıştı. O dönemde dünya üzerinde çok büyük etki yaratan bu olay özellikle Roma'da Hıristiyanlık karşıtı bir akımın oluşmasına yol açmış ve Eski Roma tanrılarının terk edilip yerine Hıristiyanlığın benimsenmesi bu felaketin nedeni olarak gösterilmeye çalışılmıştır. İşte Augustinus *Tanrı Devleti*'ni Hıristiyanlık için tehlike oluşturan bu olumsuz akımı önlemek amacıyla kaleme almıştır. Bu durumu eserinin hemen girişinde şöyle ifade etmektedir: "... bu sefil dünyayı perişan eden bütün savaşırlardan ve özellikle de Roma şehrinin barbarlar tarafından yağmalanmasından Hıristiyan dinini sorumlu tutanların bu düşüncesine bir meydan okumaktı niyetim."³⁴ Bu şekilde tarihsel bir perspektiften ve

³⁴ Augustine, *The City of God against the Pagans*, kit. II, böl. 2, 52.

dinsel saiklerle yazılmış olan kitap, süreç içerisinde yazılış amacının sınırlarını aşarak, genellikle insan-evren, birey-devlet, devlet-kilise ilişkilerini araştıran ölümsüz bir başyapıt haline gelmiştir.³⁵ Bu noktada şunu da ifade etmek gerekir ki, söz konusu eser, devletin kaynağına ve kökenine, yöneticinin ve yönetilenlerin hak, yetki ve sorumluluklarına dair kaleme alınmış; kısacası doğrudan siyasal sorunlarla ilgilenen salt politik bir metin değildir. Bu münasebetle her ne kadar Augustinus iman akıl ve din siyaset ilişkisiyle yakından ilgilense de, söz konusu eserde kilise ile devlet arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair özel ve özgün bir görüş geliştirme çabasında olduğu da söylenemez.³⁶ Teknik anlamda bir siyaset filozofu olmayan Augustinus'un bu eserinde amaçladığı şey, Weithman'ın da haklı olarak işaret ettiği gibi bir siyaset felsefesi yapmaktan çok siyasal kanaatlerini de ihtiva eden bir tarih felsefesi, hatta bir tarih teolojisi yapmaktır.³⁷ Bir başka deyişle bu kitapta yapılanın seküler tarihçilikten çok, Hıristiyanlığa özgü bir tarih felsefesi olduğu, Arslan'ın ifadesiyle *kutsal tarihçilik* olduğu söylenebilir.³⁸ Çünkü kitapta bir yandan seküler tarihe ait Asur, Babil, Yunan ve Roma tarihinde yaşanan olaylardan söz edilirken, diğer yandan söz konusu olaylar Yaradılış, İlk günah, İnsanın düşüşü, İsa'nın dünyaya gelişi ve çarmıha gerilişi gibi Hıristiyan dogmaları üzerinden de anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu eserin bir tarih kitabı gibi okunmasının yanında bir teoloji/kelam kitabı gibi okunması da mümkündür.

Augustinus'un devlete dair görüşlerinin arka planı onun hem Antik Yunan felsefesinden miras aldığı düşüncelerinden hem de teolojisiyle içiçe geçmiş ontolojik görüşlerinden ve antropolojik kabullerinden oluşmaktadır. Meselenin Antik Yunan felsefesiyle olan ilişkisine değinecek olursak Augustinus, toplumsal yaşamda düzeni amaçlarken Yeni Platoncu varlık öğretisinin etkisiyle siyasal iktidarı Tanrı'dan bir dizi hiyerarşi içinde aşağıya doğru akan kozmik bir sistem içerisine yerleştirir. Bu sistemde, siyasal iktidar niha-

³⁵ Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, ed. Vural Okur (İstanbul: İm Yayın Tasarım, 2005), 371.

³⁶ John Neville Figgis, *The Political Aspects of S. Augustine's 'City of God'* (London: Longmans, Green, and Co., 1921), 54.

³⁷ Paul Weithman, "Augustine's Political Philosophy", *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. Eleonore Stump - Norman Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 234.

³⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, V/420.

yetinde -Hegel'in siyasal öğretisini çağrıştıracak şekilde- Logos'un yeryüzündeki temsilcisine dönüşür.³⁹ Meseleyi Augustinus'un teolojisiyle iç içe geçmiş ontolojik ve antropolojik kabulleri üzerinden ele aldığımızda ise ilkin şu söylenebilir ki, ona göre doğa nasıl ki bağımsız bir tözsel varoluşa sahip olmayıp varlığını Tanrı'dan alıyor ve mevcudiyetini de Tanrı'ya borçlu ise aynı şekilde insanların eylem ve edimlerini düzenleyen sosyo-politik ve etik yasalar da Tanrı'ya bağlı ve bağımlı olmalıdır. Ayrıca bir ara-form olan ve aklî yetisiyle yetkinleşme olanağına sahip olan insanın, işlenen ilk günah nedeniyle ruhu kirlenmiş, akli yetileri bozulmuş olduğu için onun salt rasyonel yetilerini kullanarak ne bu dünyada gerçekliğin bilgisine ne de öte dünyada kurtuluşa erişmesi olanaklıdır.⁴⁰ Zaten kişiyi kurtuluşa erdirecek olan da rasyonel bir çabadan çok duygusal bir yönelimdir; yani insan, akıyla değil duygularıyla kurtuluşa erebilir. Bu duyguların merkezine sevgiyi koyan Augustinus'a göre iki tür sevgi vardır. Biri bedene, bu dünyaya ve onun hazlarına; diğeri ise ruha, tanrısal olana yöneliktir. Augustinus için gerçek sevgi Tanrı'ya duyulandır.⁴¹ Augustinus'un sevgi terminolojisi onun siyasal tasarımının da temelinde yer almaktadır. Yeryüzünde gelenek ve görenekleri, örf ve adetleri, dilleri ve dinleri dikkat çekici farklılıklarla ayırt edilen pek çok ve farklı ulus olsa da insan ırkının özünde ikiye ayrıldığını söyleyen Augustinus'a göre,

“bunlardan ilki kendi dilediği gibi yaşayanlardan, diğeri Tanrı'yı rehber tutarak yaşayanlardan meydana gelmiştir. Bunları aynı zamanda iki devlet ya da iki insan topluluğu olarak adlandırırız; bunlardan birinin alnında sonsuza kadar Tanrı ile birlikte saltanat sürmek yazılıdır, ötekisi ise Şeytan ile beraber ebedi cezaya mahkumdur.”⁴²

³⁹ David Fergusson, *Church, State and Civil Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 28, 19.

⁴⁰ Görüldüğü gibi Augustinus'un siyasal öğretisi onun hem felsefi hem de teolojik kabulleri üzerine kuruludur. O siyasal sistemini bir yandan Antik Yunan felsefesinden aldığı miras üzerine inşa ederken diğeri yandan sistemine Hıristiyanlığın yaratılış, özgür irade, ilk günah ve düşünüş gibi spesifik inançlarını da dahil etmek suretiyle teolojik bir şemanın da içerisine yerleştirmektedir. Fergusson, *Church, State and Civil Society*, 30 vd.

⁴¹ Seda Özdal, “Aziz Augustinus'ta Tanrı'ya Duyulan Aşk ile Mutluluk İlişkisi”, *Felsefe Dünyası* 75 (2022), 469.

⁴² Augustine, *The City of God against the Pagans*, kit. XIV, böl.1, 581.

Augustinus *Tanrı Devleti* ile *Yeryüzü Devleti* arasındaki gerilimi çözümlerken sevgi şeklindeki duygusal bir motivasyondan hareket etmekte ve Platon gibi insanın ruh ve bedenden müteşekkil, bileşik bir varlık olduğunu söyleyerek insandaki bedenin yeryüzü devletine, ruhun ise Tanrı devletine karşılık geldiğini ifade etmektedir. Kısacası söz konusu iki devlet, beden sevgisi ve ruh sevgisi şeklinde iki farklı sevgi üzerinde yükselmektedir. Bir başka deyişle insanlardan bir kısmının bedenlerini, diğerlerininse ruhlarını rehber edinecek yaşamaları iki farklı ve birbirine zıt iki devletin ortaya çıkmasına neden olmuştur. “*Birinci devlet, bedenlerinin dilediği gibi yaşamak isteyenlerden, ikinci devlet ruhlarının istediği gibi yaşamak isteyenlerden meydana gelmiştir.*”⁴³ İnsanların *Tanrı Devleti*’nde yaşamak suretiyle kurtuluşa ermeleri için beden sevgisinden ruh sevgisine, benlik sevgisinden Tanrı sevgisine geçiş yapmaları gerekmektedir. Kendisinden sıkça alıntılanan bir pasajda şöyle demektedir:

“... iki devleti iki sevgi kurmuştur: Yersel olanı, Tanrı’yi horlamaya varan benlik sevgisi; göksel olanı da benliği horlamaya varan Tanrı sevgisi. Bir kelimeyle, ilki kendini yüceltir, ikincisi Tanrı’yi. Çünkü, biri insanlardan izzet arar, ötekinin en büyük izzeti vicdanın tanığı olan Tanrı’dır. Biri kendi izzetiyle başını dik tutar, öteki tanrısına ‘Benim izzetim sensin’der, ‘başımı dik tutan da sen.’ Birinde boyun eğdirdiği prensler ve uluslar hükümlerle sevgisiyle yönetilir; berikinde prensler herkesi düşünür. Biri, yöneticilerinin kişiliklerinde canlanan kendi gücüyle zevklenir; öteki tanrısına ‘Seni severim Tanrım’ der, ‘benim kuvvetim sensin’ ve onun için, insana göre yaşayan birinci şehrin akıllıları kendi bedenlerini yahut ruhlarını ya da her ikisini birden yararlandırmaya kalkmışlar, Tanrı’yi tanıyanlar da, ‘Tanrı’yi Tanrı diye övmemişler, şükretmemişler, kendi bâtil düşünceleri ile ki-birlenmişler, çılgın yürekleri kararmıştır... Buna karşılık öteki şehirde insan bilgeliği yoktur; Tanrı’ya yakınlık vardır: Gerçek Tanrı’ya gereğince ibadet edilir, ödülü... kutsal insanların topluluğunda aranır.”⁴⁴

Bu pasajdan açıkça anlaşılacağı üzere Augustinus, *Tanrı Devleti* ile *Yeryüzü Devleti*’ni birbirinden ayırmakta ve birini insanın do-yumsuz arzu ve isteklerinin, boş hayal ve heveslerinin politik are-

⁴³ Augustine, *The City of God against the Pagans*, kit. XIV, böl.1, 581.

⁴⁴ Augustine, *The City of God against the Pagans*, kit. XIV, böl.28, 632.

nada bulduğu karşılık olarak; diğerini Tanrı'ya duyulan sevgi ve Tanrı'nın emir ve buyrukları doğrultusunda sürdürülen bir hayat aracılığıyla erişilen “nihâi bir mutluluk” hali olarak tanımlamaktadır. Bu durumu onun tarihte ilk devletin doğuşuna ilişkin anlatılardan ve bu anlatılarda mündemiç olan psikolojik motivasyonlardan da anlamamız olasıdır. Ona göre, iki devletin tarihi, insanın yaratılmasından evvel meleklerin Tanrı'ya isyan etmeleriyle başlamıştır. Bu isyanla birlikte Tanrı'ya sevgi duyan ve ona itaat eden meleklerle ona isyan eden melekler arasında bir ayrışma ortaya çıkmış, bu ayrışma da bir yanda “*kendi iradesine göre*” diğer yanda “*Tanrı'nın iradesine göre*” yaşamak isteyen iki karşıt grubun doğmasına yol açmıştır.⁴⁵ İnsanın yaratılmasıyla birlikte yeryüzüne inen bu karşıtlık ilişkisi tarihte Âdem'in iki oğlu olan Habil ve Kabil'in şahsında somutlaşmıştır. “*Sonsuz devletin bir yurttaşı ve yeryüzündeki bir seyyah*” olan kardeşi Hâbil'i nefsâni arzularıyla, bencillik ve kıskançlık duygusuyla öldüren Kabil “*yeryüzü devletin kurucusu*” olmuştur.⁴⁶ Augustinus'a göre teolojik olarak melekler arasındaki ayrışmada, tarihsel olarak da Habil ile Kabil arasındaki çatışmada temellenen bu devletin karakteristik özelliği ölümlü olmaktır.⁴⁷ Çünkü ölüm, isyanları karşısında onlara verilen tanrısal bir cezadır. İkinci olarak ise onların kaderinde çatışma ve ayrışma yazılıdır. Çünkü,

“... dünyanın dört bir yanına dağılmış ve çok çeşitli yerlerde ikâmet etseler de onları bir arada tutan bir bağ bulunmaktadır. Bu bağ hepsinin kendi arzuları ve çıkarları peşinde koşmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu peşinde koşulanlar herkesi tatmin etmediği için topluluk

⁴⁵ Augustine, *The City of God against the Pagans*, kit. XI, böl.1-2, 449, 450.

⁴⁶ Augustinus'a göre Yeryüzü Devletin kuruluşu bir cinâyet üzerine, kardeş katli üzerine gerçekleşmiştir. Görüldüğü gibi bu iddiasını teolojik olarak, Kitab-ı Mukaddes'te geçen Habil-Kabil anlatısı üzerine kurmaktadır. Ancak bununla yetinmemekte ve iddiasını temellendirmek için mitolojiye de referansta bulunmaktadır. Roma mitolojisindeki efsanevi karakterler Romulus ve Remus kardeşlerin hikâyesinden faydalanır. Her ikisi de birer devlet kurmaya karar verirler ve aralarındaki çatışma nedeniyle Romulus, Romus'u öldürür ve ardından da Roma'yı kurar. Augustinus işte bu efsaneye de referansla Yeryüzü Devletin temelinde cinâyet olduğunu ve onun kardeş katli üzerine kurulu olduğunu iddia eder. Augustine, *The City of God against the Pagans*, kit. XV, böl. 5, 639, 640.

⁴⁷ Augustinus, *St. Augustine's City of God and Christian Doctrine*, kit. XVIII, böl. 2, 581.

sürekli olarak kendi aralarında bölünür ve en güçlü grup diğerlerini ezme eğilimindedir.”⁴⁸

Her ne kadar Augustinus’un dikotomi içerisinde bu iki devleti karşıt kutuplarda konumlandığı ve zaman zaman Roma, Babil ve Asur gibi tarihte ortaya çıkan devletlerin *Yeryüzü Devleti*’ni, Hıristiyanlığın ve onun temsil ettiği Kilise’nin *Tanrı Devleti*’ni temsil ettiğini imâ ettiği iddia edilse de bu iddianın doğruluğu tartışmalıdır. Markus’un tespitleriyle, Augustinus kimi zaman Roma Devleti’ni *Yeryüzü Devleti* ile özdeşleştirse de, yazılarında bu özdeşleştirmeyi reddettiği pasajlarla karşılaşmak da olasıdır. Augustinus’a göre, “Babil, hem dinsizlerin şehridir hem de dindar Hıristiyanların önemli işlevleri yerine getirebilecekleri seküler bir alandır.”⁴⁹ Aynı şekilde, Kilise de *Tanrı Devleti*’nin yeryüzündeki temsilcisi değildir. Sadece onun bir tasviridir.⁵⁰ Ya da daha ılımlı bir ifadeyle “sembolik ve yetersiz bir temsildir.”⁵¹ Dolayısıyla söz konusu tasarımları birbirini dışlayan siyasal organizasyonlar olarak okumak doğru değildir. Daha da ötede, bu iki devletin, yaşanan pratik hayatta olgusal ve tarihsel bir gerçekliğe tam olarak tekâbül ettiğini söylemek de zordur. Evet, Augustinus bu iki devlet arasındaki karşıtlığı somutlaştırmak için zaman zaman Kudüs-Babil, Kilise-Devlet karşıtlığından faydalanmaktadır. Kudüs’ü *Tanrı Devleti*’nin dünyadaki somut iz düşümü olarak takdim ederken, Babil’i *Yeryüzü Devleti*’nin bir prototipi olarak sunmaktadır. Ama yine de *Tanrı Devleti* ve *Yeryüzü Devleti* şeklindeki ayırlama Augustinus’un literatüründe son tahlilde tarihsel ve olgusal olmaktan çok kurgusal ve kavramsaldır. Bu iddiayı haklı çıkaracak birkaç neden bulunmaktadır. Bu nedenlerden ilki, Augustinus’un bu iki devletin tebaasının meleklerden ve insanlardan oluştuğunu düşünmesidir. Ona göre nasıl ki Tanrı’ya iman veya isyan eden insanlar varsa, aynı şekilde ona iman veya isyan eden melekler de vardır ve Augustinus’a göre, iman eden melek ve insanlar *Tanrı Devleti*’nin, isyan edenler ise *Yeryüzü Devle-*

⁴⁸ Augustinus, bu noktada tarihin gördüğü iki büyük devlet olarak Asur ve Roma’nın yaşadığı bölünmeyi örnek verir. Ona göre, biri doğudan başlayıp batıya, diğeri batıdan başlayıp doğuya doğru hızla ilerleyen ve genişleyen bu iki devlet yaşadıkları iktidar çekişmeleri ve siyasal çatışmalar nedeniyle bölünmüş ve parçalanmışlardır. Augustine, *The City of God against the Pagans*, kit. XVIII, böl. 2, 822.

⁴⁹ R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 59.

⁵⁰ Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995), 21.

⁵¹ Figgis, *The Political Aspects of S. Augustine’s ‘City of God’*, 68.

tî'nin tebaasını oluşturmaktadır. Bu şekilde insan-dışı varlıklar olarak melekleri politik sistemine dâhil etmesi Augustinus'un söz konusu devlet tasarımlarını kurgusal olarak kullandığının açık bir işareti olarak yorumlanabilir. İkinci olarak, Augustinus'a göre, yer yüzünde ne bütünüyle dünyevî ne de ilahî olan bir devletten söz etmek olanaklıdır; dünyevî devletin vatandaşları ilahi devlete, ilahi devletin vatandaşları da dünyevi devlete ait/tâbi olabilirler.⁵² Kendi ifadeleriyle “bu iki devlet bu dünyada birbirine karışmıştır ve mahşer günü onların ayrılmasına sebep olana değin birbirleriyle iç içe geçmiş durumdadırlar.”⁵³ Dünyada bu iki devletin iç içe geçmiş olduğu ve hiçbir politik organizasyonun *Yeryüzü Devleti* ya da *Tanrı Devleti* ile birebir özdeşleştirilemeyeceği şeklindeki saptamaları nedeniyle Augustinus'un söz konusu tasarımları politik olmaktan çok sosyolojik anlamda kullandığı ve *Tanrı Devleti*'ne eskatolojik bir işlev yüklediği de söylenebilir.⁵⁴ Ayrıca, Crozat'ın tespitiyle eserinin isminde (*De civitate Dei*) devlet anlamına gelen *respublica* sözcüğünün yerine, “birbirlerine sosyal bağlarla bağlı olan toplum” anlamındaki *civitas* sözcüğünü kullanması da onun *Tanrı Devleti* kavramsallaştırmasını siyasal bir organizasyonu tanımlamaktan ziyade belirli bir toplumu ya da toplumsal kitleyi ifade etmek için kullandığını göstermektedir.⁵⁵ Aynı duruma işaret eden Figgis ise, Augustinus'un *civitas* sözcüğü ile kiliseyle devlet arasında değil, Tanrı'nın rızasıyla kendi arzuları doğrultusunda yaşayan insanlar arasında, yani iki farklı insan topluluğu arasında ayırım yapmayı amaçladığını söyler.⁵⁶ Gelinek nokta itibarıyla söz konusu tasarımların Augustinus'un literatüründe iki ayrı ve karşıt devlet modelinin ifadeleri olmaktan çok, insanın ve insan gibi özgür olan gayr-i insânî varlıkların, işledikleri ilk günah nedeniyle bu ve öte dünyadaki serüvenlerinin hikâyesini anlatmak için kullanılan kavramsal şemalar olduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle bu tasarımlar, Augustinus'un “çeşitli görüşlerini kategorikleştirerek içlerine yerleştirip sunduğu kalıp-

⁵² Kennedy, *Secularism and Its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn*, 17.

⁵³ Augustine, *The City of God against the Pagans*, 48.

⁵⁴ Weithman, “Augustine's Political Philosophy”, 237; Fergusson, *Church, State and Civil Society*, 40.

⁵⁵ Charles Crozat, “A. Augustinus'un Siyasi Fikirleri”, çev. Recai G. Okandan, *İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası* 4 (1938), 222.

⁵⁶ Figgis, *The Political Aspects of S. Augustine's 'City of God'*, 51; Benzer şekilde Elshaintain de, Augustinus'un *civitas* sözcüğü ile bugün bizim modern anlamda kullandığımız toplumu kastetmediğini ve ama onun yine de *devlet* ya da *respublica* olarak tercüme edilmesinin yanlış olduğunu söyleyerek aynı kanaati paylaşır. Bkz. Elshaintain, *Augustine and the Limits of Politics*, 23.

lar”dır.⁵⁷ Hatta onları tamamen metaforik ve metafizik anlamda yorumlayarak, *Yeryüzü Devleti*’nin “kıyamet gününden sonra günahkarların kapatılacağı cehennem”⁵⁸ *Tanrı Devleti*’nin de cennete karşılık gelecek şekilde “içinde ol[un]ması mümkün tinsel durum”⁵⁹ olduğunu düşünenler de vardır.

Söz konusu kavramları literal anlamıyla alıp bazı yorumcuların yaptığı gibi Kilisenin *Tanrı Devleti*’ni, imparatorlukların ise *Yeryüzü Devleti*’ni temsil ettiği düşünülse bile, ilginçtir ki Augustinus yeryüzü devletini, zararlı, kötü ve tehlikeli görerek reddetmemektedir. Yeryüzü devletini kutsanmamış ve kurtarılmamış bir devlet olarak niteleyip ondan bir keşiş gibi uzak durmamaktadır.⁶⁰ Tam tersine, insanın ilk günah nedeniyle bozulmuş doğasının neden olabileceği kötülükleri kontrol ve denetim altında tutmak için güçlü bir yeryüzü devletine ihtiyaç duyulduğunu düşünmektedir.⁶¹ Augustinus’a göre günahın bedenleşmiş şekli olan Roma İmparatorluğu da dahil bütün devletler birer yağma ve terör örgütünden başka bir şey değildir. Ancak devletin olmaması ya da ortadan kaldırılması insanların kontrolsüz ve denetimsiz kalması anlamına geleceğinden her şeye rağmen dünyevî devletin varlığı bir gerekliliktir. Yani devlet öncelikle güvenliğin ve adaletin tesisi için gereklidir. Ayrıca, kilisenin hayatta kalabilmesi ve uhrevî görevlerini icra edebilmesi için de gereklidir.⁶² Son tahlilde dünyevî devlet, Augustinus’a göre bir kötülüktür, ama çağdaş liberteryan filozoflardan Nozick’in de kullandığı ifadeyle “*tahammül edilmesi gereken zorunlu bir kötülüktür.*”⁶³ Dünyevî devleti temellendirirken ilk günaha, günah nedeniyle insan doğasının bozulmuşluğuna, ruhunun kirlenmişliğine yaptığı belirgin vurgu nedeniyle, Augustinus’un siyasal ereğinin “dünyevî otoritelerin insanın günahkarlığı üzerinden meşrulaştırılma çabası”⁶⁴ olarak okunması da mümkündür.

⁵⁷ Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004), 242.

⁵⁸ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi: Batı Felsefe Tarihi*, 2/167.

⁵⁹ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi: Batı Felsefe Tarihi*, 2/166.

⁶⁰ Kennedy, *Secularism and Its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn*, 17.

⁶¹ Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 21.

⁶² Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 22.

⁶³ Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), 24; Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 374.

⁶⁴ Ellen Meiksins Wood, *Yurttaşlardan Lordlara, Eskiçağdan Orta Çağa Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen (İstanbul: Yordam Kitap, 2017), 163.

Dünyevî devleti olumlamakla birlikte, özünde bir siyaset filozofu olmadığı için Augustinus politik bir sistem önerisinde bulunmaz ve yönetim şekilleriyle doğrudan ilgilenmez.⁶⁵ Ona göre, “*insanları haksızlığa sürüklememek şartıyla fertlere hükmeden iktidarın mahiyeti, şekli haizi ehemmiyet değildir.*”⁶⁶ Nihayetinde, dünyevî iktidarlar da yönetme yetkisini Tanrı’dan alırlar, dolayısıyla yönetim şekilleri ne olursa olsun, onlara da itaat şarttır.⁶⁷ Kendi ifadeleriyle “*geçici olarak yeryüzünde ikâmet eden ve imanla yaşayan [Tanrı Devleti’nin vatandaşları] bu fâni hayatın idâmesi için gerekli olan şeyleri temin eden yeryüzü devletinin yasalarına uyma konusunda hiçbir sorun çıkart[mamalıdır].*”⁶⁸ Yeryüzü devlet(ler)inde insanlar dilleri, dinleri, ırkları; örf, adet ve gelenekleri; kurum ve kanunları itibariyle farklılaşabilir ve bu farklılıklar da bir çeşit tehdit unsuru olarak yorumlanabilir. Ancak dünyevî devletlerde yaşayan sonsuz devletin yurttaşları bunları bir tehdit ve tehlike unsuru olarak değil, aksine zenginliğin ve çeşitliliğin tezâhürü olarak değerlendirmeli ve “*tek üstün ve gerçek Tanrı’ya tapınmakta engel çıkartmadıkları sürece... [onları] ortadan kaldırmak şöyle dursun, korumalı ve benimsemelidir.*”⁶⁹ Augustinus devlet modelinden ve yönetim şekliinden çok, devletin görev ve sorumluluklarına odaklanmaktadır. Ona göre devletin, yeryüzünde adaleti tesis etmek ve dünyada barışı temin etmek şeklinde iki ana sorumluluğu vardır. Bu onun ahlak felsefesiyle de yakından ilişkili bir konudur; çünkü ahlak felsefesini mutluluk üzerine inşâ eden Augustinus’a göre insanın nihâi ereği öte dünyada sonsuz mutluluğa erişmek olsa da o mutluluğu salt öte dünyaya hasretmez, bu dünyada insanın sonlu ve sınırlı da olsa mutluluğa erişmesini olanaklı görür. Mutluluk ile barış arasında yakın bir korelasyon gören Augustinus barışı da aynı mutluluk gibi ikili bir anlamda kullanır ve iki tür barıştan söz eder: İlki insanın doğru bir yaşama bu dünyada erişebileceği sonlu ve sınırlı barış; diğeri ise ölümsüz hayatı elde ederek ulaşabileceği sonsuz ve nihâi barış. Ona göre sonsuz ve nihâi barışa erişmenin yolu sonlu ve sınırlı barıştan geçtiği gibi bu barış aynı zamanda dünyevî mutluluğun da zorunlu koşuludur. Çünkü özünde toplumsal bir varlık olması münasebetiyle insanın dünyevî mutluluğa erişmesi ancak iyi bir

⁶⁵ Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 217.

⁶⁶ Crozat, “A. Augustinus’un Siyasi Fikirleri”, 227.

⁶⁷ Skibberk - Nilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 158.

⁶⁸ Augustine, *The City of God against the Pagans*, kit XV, böl. 14, 661.

⁶⁹ Augustine, *The City of God against the Pagans*, kit. XIX, böl. 17, 947.

siyasal organizasyonun temin edeceği barışçıl bir ortamda yaşamasıyla mümkündür.⁷⁰ Bu şekilde dünyevî barışı uhrevî barışa ileten bir araç olarak değerlendiren Augustinus, ilginç bir tarzda ve günümüzün laik devlet tasarımı çağrıştıracak şekilde onlar arasında bir ayırmaya da gider. “*Yeryüzü devletindeki geçici şeylerin kullanımının dünyevî barışa yönelikken, Tanrı’nın devletinde uhrevî barışa yönelik*”⁷¹ olduğunu ve dolayısıyla bunların birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyler. Hatta Vaogelin’e göre, Augustinus kilisenin soteriolojik hakikati, siyasetin ise antropolojik gerçekliği temsil ettiğini, bu nedenle aralarında kategorik bir ayırımın bulunduğunu ve dolayısıyla bu iki alanın birbirinden kategorik olarak ayırt edilmesi gerektiğini iddia eder.⁷² Belki de bu nedenle Murphy ve Brooks Augustinus’un Orta Çağda “*laikliğin öncü teorisyeni*”⁷³ olduğunu öne sürerler. Casanova da sekülerizmin din karşıtlığı olarak değil de din-dışı yaşamın bir savunusu olarak yorumlandığı takdirde günümüzde tartışılan sekülerizmin temellerinin Augustinus’ta bulunabileceğini⁷⁴ ifade eder. Benzer şekilde düşünen Kennedy ise Aquinas’la birlikte Augustinus’un, kendilerini “seküler” olarak tanımlamalarına rağmen *saeculare* ve *saeculum* kavramlarını sıklıkla kullandıklarını ve gerek inanç-akıl gerekse din-devlet ilişkisinde Rousseau, Kant ve Hegel’e ilham kaynağı olacak şekilde sekülerizmin temellerini attıklarını söyler.⁷⁵ Hatta Augustinus’un dinle siyaset arasında ayırım yapmaya ve onları iki ayrı ve bağımsız alan olarak konumlandırmaya özen göstermesi nedeniyle, onun siyasal dünyada “politik realizm”in ve “liberalizm”in öncüsü olduğunu söyleyenler de yok değildir.⁷⁶

Augustinus’a göre devletin barışı temin etmesinin yanında bir diğer temel sorumluluğu da adaleti tesis etmektir. Ona göre adalet “*her bireye kendisine ait olan şeyi veren bir erdem*”dir.⁷⁷ Bu tanım

⁷⁰ Fergusson, *Church, State and Civil Society*, 40.

⁷¹ Augustine, *The City of God against the Pagans*, 940.

⁷² Akt. Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, 80; Benzer şekilde düşünen Green de, Augustinus’un *Tanrı Devleti* ve *Yeryüzü Devleti* şeklindeki ayırmamasının Martin Luther’de “iki krallık” öğretisine düşünsel zemin oluşturduğunu ve bu yolla laikliğin düşünsel gelişimine önemli bir katkıda bulunduğunu ifade eder. Bkz. Steven K. Green, *Separating Church and State* (Ithaca: Cornell University Press, 2022), 20.

⁷³ Richard O. Brooks - James B. Murphy, “Introduction”, *Augustine and Modern Law*, ed. R. O. Brooks - J. B. Murphy (New York: Routledge, 2011), XXVII.

⁷⁴ Jose Casanova, “The Secular and Secularisms”, *Social Research* 76 (2009), 1063.

⁷⁵ Kennedy, *Secularism and Its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn*, 2.

⁷⁶ Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, 98.

⁷⁷ Augustine, *The City of God against the Pagans*, kit. XIX, böl. 21, 951.

dikkate alındığında adaletin Augustinus'un düşünce dünyasında sadece siyasal bir içeriğe sahip olmadığı onun aynı zamanda dinsel bir muhtevasının ve mahiyetinin olduğu da söylenebilir. Çünkü adalet ona göre, çok daha geniş bir anlamda insanın hem kendisiyle hem dünyayla ve içindekilerle hem de Tanrı'yla doğru ve uygun bir ilişki kurmasının koşuludur. Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin temelinde sevgiyi koyan Augustinus'a göre bu sevginin hastalıklı bir duygu durumuna dönüşmemesi için onun adalet temelinde yapılandırılması gerekmektedir.⁷⁸ Görüldüğü gibi onun metafizik sisteminde merkezi bir konumda bulunan adalet, felsefesinde ve siyasal tasarımı da kurucu bir işleve sahiptir. Adalet öncelikli olarak dünyada amaçlanan dünyevî mutluluğun ön koşuludur; çünkü adaletin olmadığı yerde barıştan, barışın olmadığı yerde de mutluluktan söz etmek olanaklı değildir. Hatta adaletten yoksun yönetimleri birer haydut çetesi olarak nitelediği⁷⁹ hatırlanacak olursa, ona göre adaletin devleti öncelediği bile söylenebilir.⁸⁰ Dolayısıyla devletin dayanması gereken temel ilke adalet olduğu gibi amaçlaması gereken ana hedef de adalet olmalıdır. Ancak bu dünyada salt dünyevî ya da salt ilahî olan bir devletten söz etmek olanaklı olmadığı gibi, mutlak olarak âdil ya da gayr-i âdil olarak nitelenebilecek bir devletten söz etmek de olanaklı değildir. Ayrıca Augustinus'ta adaletin temelini sevginin oluşturduğu ama gerçek sevginin Tanrı'ya yönelik olduğu hatırlandığında⁸¹ bu dünyada mutlak anlamda âdil bir devletin mümkün olmadığı bir kez daha anlaşılabilir. Ne var ki bu Augustinus'un bu dünyada devlet denilen siyasal organizasyonu kategorik olarak reddettiği anlamına gelmemelidir; çünkü Augustinus'a göre kusurlu olsalar da yeryüzü devletlerinden her biri bu dünyada belirli bir düzeni tesis etmeyi ve Hobbes'un "herkesin herkese karşı savaş hali" olarak nitelediği kaos durumunu önlemeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle de yeryüzünde devlet bir gerekliliktir.⁸² Nihaye-

⁷⁸ Marry T. Clark, "Augustine on Justice", *Revue d'Etudes Augustiniennes Et Patristiques* 9/1-2 (1963), 87.

⁷⁹ Augustine, *The City of God against the Pagans*, IV, 4, 147.

⁸⁰ Crozat, "A. Augustinus'un Siyasi Fikirleri", 138.

⁸¹ Anthony J. Parel, "Justice and Love in the Political Thought of St. Augustine", *Grace, Politics and Desire: Essays on Augustine*, ed. H. A. Meynell (Calgary: University of Calgary Press, 1990), 81, 82.

⁸² Augustinus ilginç bir şekilde ve Locke'un toplum sözleşmesini çağrıştıracak tarzda, devletin temelinde hak ve sorumlulukların nasıl tayin edileceğine dair bir konsensüsün olduğunu/olması gerektiğini söyleyerek bu durumun göreceli de olsa adaletin tesis edilmesi anlamına geldiğini ve bunun da devleti meşrulaştırmak için yeterli olduğunu iddia eder. Bkz. Figgis, *The Political Aspects of S. Augustine's 'City of God'*, 60.

tinde her bir devlet kendine özgü bir adalet tasavvuruna sahip olup, yeryüzünde bu adaleti tesis ve temin etmek amacındadır. Adaletin sevgiyle sevginin mutlulukla ve her üçünün Tanrı'yla olan ilişkisi dikkate alındığında, var olan her devletin adaleti tesis ve temin etmek suretiyle “*Tanrı Devleti’ne, insanlık tarihindeki kutsal yolculuğunda yardımcı ol[duğu]*”⁸³ söylenebilir. Dolayısıyla *Tanrı Devleti’nin* vatandaşı hem bu dünyada erdemli ve mutlu bir yaşam sürmek için uyruğu olduğu devlete itaat etmeli hem de öte dünyada kurtuluşa erişmek için onu bir araç olarak kullanmalıdır. Bir başka deyişle ve Kennedy’nin ifadeleriyle, Hıristiyanlar öte dünyada kurtuluşa erene değin bu dünyada hem kilisenin otoritesine tâbi bir dindar hem de dünyevi otoriteye sadık bir seküler olmak durumundadır.⁸⁴

Devlet, adaleti tesis ve barışı temin etme misyonundan vazgeçer ve halkına haksızlık yapmaya, zulmetmeye, onları mutsuzluğa mahkum etmeye başlarsa ne yapılması gerekir? Bu şartlar altında yönetime direnmek icap eder mi? Augustinus’ta bu sorunun cevabı açık ve net bir şekilde “hayır”dır. Cevabını İsa’nın hayatına referansla temellendirmeye çalışan Augustinus’a göre, nasıl ki İsa kendisini tutuklamak için gönderilen askerlere direnmek için havarilerinin yaptıkları planlardan vazgeçmelerini emretmiş ve onların kurulu düzene isyan etmemelerini tavsiye etmişse, hayatını dinine göre yaşayan ve nihâi ereği sonsuz mutluluğa erişmek olan her dindar da aynı şekilde davranmalı ve hiçbir surette yönetime direnmemelidir.⁸⁵ Ayrıca insanlığın bu dünyadaki serüvenini Âdem ve Hava’nın işlediği ilk günahla ilişkilendirerek anla(t)maya çalışan Augustinus’a göre, her şeyden öte ve önce bu dünya hayatı bir ceza ve imtihan alanıdır. Dolayısıyla mağduru ve muhatabı olunan haksızlıklar ya işlenen bir suçun cezası olabilir ya da bu suçları telafi etmenin bir vasıtası olarak işlev görebilir. Nihayetinde, geçici olan bu dünya hayatında yöneticiler kişiyi Tanrı’ya isyana ve temel ahlaki ilkeleri ihlale sevk etmediği sürece kimin yönetimi altında yaşandığının da çok bir önemi yoktur.⁸⁶ Bu şekilde itaati dinsel gerekçelerle temellendiren Augustinus bu noktada kalmaz ve bir adım öteye

⁸³ Mehmet Ali Ağaoğulları - Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine* (Ankara: İmge Kitabevi, 2004), 155.

⁸⁴ Kennedy, *Secularism and Its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn*, 17.

⁸⁵ Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (Columbia: Columbia University Press, 1963), 2.

⁸⁶ Kennedy, *Secularism and Its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn*, 18.

geçerek itaate sosyo-politik gerekçeler de üretir. Ona göre yönetilenlerin itaat etmeyip isyan etmeleri çoğunlukla başarısız girişimlerdir. Tarih bu girişimlerin sayısız örnekleriyle doludur. Bu ise bir yandan toplumdaki düzen ve nizamı bozduğu gibi diğer yandan yöneticileri daha gaddar ve acımasız davranmaya itebilir. İlâveten, iktidarın eylem ve edimlerindeki nihâi amaç çoğu zaman geniş halk kitleleri tarafından tam olarak bilinemeyebilir. Zalim ve zorba da olsalar, siyasal iktidarlar bazen insanların öngöremediği pozitif sosyal amaçlara ve hatta manevî gâyelere de hizmet edebilirler.⁸⁷ Dolayısıyla yukarıda anılan hem dinsel hem sosyo-politik gerekçelerden dolayı Augustinus'a göre devlete itaat esastır. Siyasal iktidara itaatin tek bir istisnası vardır; o da Tanrı'nın buyrukları ile devletin yasalarının çakışması durumudur. Şayet böyle bir çakışma söz konusu olursa, bu durumda vatandaşlar devletin vereceği cezayı gönüllü olarak kabul etmek suretiyle tercihlerini Tanrı'nın buyruklarına itaat etmekten yana kullanmalıdırlar.⁸⁸ Yani Tanrı'nın buyruklarının ihlal edilme durumu hariç her halükarda devlete itaat esastır, sivil itaatsizlik formunda olsa dahi başkaldırı meşru bir hak değildir. Augustinus'un böyle düşünmesinin arka planında bir takım tarihsel faktörlerin de etkili olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, Hıristiyanlığın, doğuşundan itibaren siyasal bir otorite olma iddiasında bulunmaması ve özellikle Hıristiyanlığın inanç sistematığının teşekkül ettiği Patristik dönemde dinsel iktidarla siyasal iktidarı birbirinden ayırt etme konusunda özenli davranılmış olmasıdır. İkincisi ise dördüncü yüzyılın ilk yarısından itibaren Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu tarafından resmi bir din olarak benimsenmiş olmasıdır ki bu benimsenme durumu Augustinus'u din devlet ilişkisinde devletten yana tavır almaya sevk etmiş olabilir.⁸⁹ John Rist Augustinus'un bu devletçi tavrının arka planında onun yaşamış olduğu bazı kişisel deneyimlerin de etkili olabileceğini ekler. Ona göre, nasıl ki Platon ve Yeni Platoncu görüşler etrafında şekillenen klasik Yunan kültürü Augustinus'un inanç dünyasının şekillenmesinde etkili olmuşsa, aynı şekilde Kuzey Afrika'nın baskın ve belirle-

⁸⁷ Gerald Runkle, *A History of Western Political Theory* (New York: Ronald Press Company, 1968), 85.

⁸⁸ Augustine, *The City of God against the Pagans*, kit. XIX, böl. 17, 946; McClelland, *The History of Western Political Thought*, 97.

⁸⁹ E. M. Atkins - R. J. Dodaro, "Introduction", *Augustine: Political Writings*, ed. E.M. Atkins - R.J. Dodaro (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), XII.

yici toplumsal yapısı da topluma ve siyasete ilişkin görüşleri üzerinde etkili olmuş olabilir.⁹⁰

Sonuç

Augustinus erken dönem Hıristiyan düşüncesinin en özgün ve en önemli isimlerinden birisidir. Onun Batı felsefe geleneği içerisindeki özgünlüğü ve önemi hem kendisinden önceki kilise babalarından hem de Platon ve Yeni Platoncu felsefeden yola çıkarak felsefe ile Hıristiyanlık arasında güçlü ve tutarlı bir sentez oluşturma çabasından kaynaklanmaktadır. Bu çabasında felsefe karşısında dini, akıl ve rasyonel düşünce karşısında iman ve teslimiyeti önceleme nedeniyle Orta Çağ'da dinsel bir idealizmi tesis ettiği sıklıkla ifade edilmektedir. Ontolojiden epistemolojiye, etikten antropolojiye kadar felsefesinin bütün alanlarında karşılaşılan Hıristiyanlığın yaratılış, ilk günah, kefarete gibi spesifik inançlarıyla örülme ve inanç temelli bu dinsel idealizmdir. Ne var ki bu durum siyaset söz konusu olduğunda farklılaşmakta ve siyasete ilişkin görüşlerini, idealizmi büyük ölçüde terk ederek ama yine de dinsel inançlarına (Hıristiyan dogmalarına) yoğun bir referansla, fakat realist bir perspektiften yeniden yapılandırmaktadır. Bu açıdan onun, genel felsefi/dinî idealizmine rağmen siyaset söz konusu olduğunda politik realizmin öncüsü/sözcüsü olduğu ve siyaseti beşerî bir perspektiften yapılandırdığı söylenebilir.

328 | db

Augustinus *Tanrı Devleti* isimli meşhur eserinde *Yeryüzü Devleti* ve *Tanrı Devleti* şeklinde bir ayırmaya gitmekte, birinin benlik sevgisi diğerinin Tanrı sevgisi üzerine kurulu olduğunu, birinin bu dünya mutluluğunu diğerinin öte dünya mutluluğunu amaçladığını iddia etmektedir. Bu iddia nedeniyle söz konusu tasarımlar, aralarında bir dikotomi olduğu ileri sürülerek karşıt kutuplarda konumlandırılmış ve bu yolla Augustinus'un dinsel temelli bir siyasal tasarımının savunuculuğunu yaptığı ileri sürülmüştür. Hatta onun söz konusu düşünceleri tarihsel süreç içerisinde Kilise'nin devlete üstünlüğünü temellendirmek ve siyasetin dine tâbi olmasını gerekçelendirmek için kullanılmıştır. Ne var ki bu tasarımlar Augustinus'a göre, öncelikle birbirini dışlayan karşıt tasarımlar değildir. Ayrıca buradan siyasetin dine tâbi olması gerektiği gibi bir sonucu çıkartmak da olanaklı değildir. Augustinus'un yaptığı ayırma teorik ölçekteki kavramsal bir ayırmadır. Onun *Tanrı Devleti*, nihaye-

⁹⁰ Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 225.

tinde tarihin sonunda ya da tarihten sonra (öte dünyada) gerçekleşecek olan eskatolojik bir devlettir. Bu dünyada herkes uyruğu olduğu devlete itaat etmekle yükümlüdür. Çünkü dünyevî devlete itaat hem bu dünyada erdemli ve mutlu bir yaşam sürmenin koşuludur hem de öte dünyada sonsuz mutluluğa erişmenin aracısıdır. Yeter ki devlet dünyada adaleti tesis ve vatandaşları arasında barışı temin etmeyi amaçlasın. Kaldı ki bu amaçlarından sapması ve vatandaşlarına zulmetmesi durumunda dahî başkaldırı bir hak değildir.

Augustinus toplumsal yaşamda düzeni amaçlamaktadır ve bunun da ancak güçlü bir siyasal iktidar aracılığıyla gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Bu nedendir ki siyasal iktidarı Yeni Platoncu varlık öğretisinin etkisiyle yukarıdan aşağıya doğru inen bir varlık hiyerarşisi içerisinde konumlandırmakta ve onu Logos'un yeryüzündeki temsilcisine dönüştürmektedir. Bu ise açıkça Tanrı'ya isyana sevketmesi hariç diğer tüm durumlarda siyasal iktidara mutlak bir itaati talep etmesi örneğinde olduğu gibi siyasal iktidarı sorgulanamaz ve sınırlanılmaz bir güç haline dönüştürmektedir. Ayrıca siyasal öğretisini yaratılış, özgür irade, ilk günah ve düşüş gibi spesifik Hıristiyan inançlarıyla temellendirmek suretiyle ona dinsel temel de sağlamaktadır. Ancak öğretisinin bu dinsel içeriğine ve zeminine rağmen son tahlilde onun devleti dinsel olarak gerekçelendirmediği, teokratik bir devlet tasarımının savunuculuğunu yapmadığı hatta dinle siyaseti birbirinden ayırma yönünde özel bir çaba sarfettiği dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Doğrusu bu nokta son dönemlerde Augustinus üzerine çalışan kimi modern araştırmacıların da işaret ettiği üzere, Augustinus'un felsefesinde ihmal edilen bir husustur. Augustinus, genel kabulün aksine, Orta Çağ'da kutsal-seküler ayrımını açık ve net bir şekilde yapan, devleti ilahi değil beşeri temellerde yapılandıran ve bu yolla siyasetin sekülerleşmesine, devletin laikleşmesine özgün katkılarda bulunan özel bir isimdir.

Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet Ali - Köker, Levent. *İmparatorluktan Tanrı Devletine*. Ankara: İmge Kitabevi, 2004.
- Arnhart, Larry. *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*. çev. Ahmet Kemal Bayram. Ankara: Adres Yayınları, 2017.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Aster, Ernst von. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. ed. Vural Okur. İstanbul: İm Yayın Tasarım, 2005.
- Atkins, E. M. - Dodaro, R. J. "Introduction". *Augustine: Political Writings*. ed. E.M. Atkins - R.J. Dodaro. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Augustine. *The City of God against the Pagans*. ed. R. W. Dyson. çev. R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 9. Basım, 2013.
- Augustine. *The Literal Meaning of Genesis*. çev. J.H. Taylor. New York: Newman Press, 1982.
- Augustinus. *İstencin Özgür Tercih Üzerine*. çev. Metin Topuz. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Augustinus. *İtiraf*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2010.
- Augustinus. *Mutlu Yaşam Üzerine*. çev. Fırat Çelebi. İstanbul: Kronik Kitap, 2023.
- Augustinus, Aurelius. *Tanrı Devleti: Seçmeler*. çev. Öncel Sencerman. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2021a.
- Augustinus, Aurelius. "Tanrı Devleti'nden Seçme Parçalar". çev. Mete Tunçay. *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar*. ed. Mete Tunçay. I/367-390. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Augustinus, Aurelius. *Tanrı Şehri*. ed. Kadir Canatan. Ankara: Eskiye Yayınları, 2021b.
- Bowle, John. *Western Political Thought*. New York: University Paperback, 1961.
- Brooks, R. O. - Murphy, J. B. "Introduction". *Augustine and Modern Law*. ed. R. O. Brooks - J. B. Murphy. XIII-XXXIV. New York: Routledge, 2011.
- Casanova, Jose. "The Secular and Secularisms". *Social Research* 76 (2009), 1059-1066.
- Cevizci, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Yayıncılık, 2001.
- Clark, M. T. "Augustine on Justice". *Revue d'Etudes Augustiniennes Et Patristiques* 9/1-2 (1963), 87-94.
- Crozat, C. "A. Augustinus'un Siyasi Fikirleri". çev. Recai G. Okandan. *İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası* 4 (1938), 220-238.
- Deane, Herbert A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. Columbia: Columbia University Press, 1963.
- Elshtain, Jean Bethke. *Augustine and the Limits of Politics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995.
- Fergusson, David. *Church, State and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Figgis, John Neville. *The Political Aspects of S. Augustine's 'City of God'*. London: Longmans, Green, And Co., 1921.
- Gilson, Etienne. *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*. çev. Şamil Öcal. Ankara: Açılım Kitap, 2005.
- Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. çev. L.E.M. Lynch. New York: Vintage Books, 1967.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Green, Steven K. *Separating Church and State*. Ithaca: Cornell University Press, 2022.
- Güzel, Cemal. "Aurelius Augustinus'un Varlık ve Bilgi Kavramları". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2002), 141-151.
- Heyking, John von. *Augustine and Politics as Longing in the World*. Columbia and London: University of Missouri Press, 2001.

- Jones, W. T. *Ortaçağ Düşüncesi: Batı Felsefe Tarihi*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.
- Kennedy, Emmet. *Secularism and Its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- Kent, Bonnie. "Augustine's Ethics". *The Cambridge Companion to Augustine*. ed. Eleonare Stump - Norman Kretzmann. 205-233. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- MacDonald, Scott. "The Divine Nature". *The Cambridge Companion to Augustine*. ed. Eleonare Stump - Norman Kretzmann. 71-90. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Markus, R. A. *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Mathews, Gareth B. "Knowledge and Illumination". *The Cambridge Companion to Augustine*. ed. Eleonare Stump - Norman Kretzmann. 171-185. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- McClelland, J. S. *The History of Western Political Thought*. New York: Routledge, 2005.
- Nozick, Robert. *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. çev. Alişan Oktay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Özdal, Seda. "Aziz Augustinus'ta Tanrı'ya Duyulan Aşk ile Mutluluk İlişkisi". *Felsefe Dünyası* 75 (2022), 460-480.
- Parel, Anthony J. "Justice and Love in the Political Thought of St. Augustine". *Grace, Politics and Desire: Essays on Augustine*. ed. H. A. Meynell. 71-86. Calgary: University of Calgary Press, 1990.
- Rist, John. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Runkle, Gerald. *A History of Western Political Theory*. New York: Ronald Press Company, 1968.
- Skibberk, G. - Nilje, N. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. çev. Emrah Akbaş - Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2017.
- Şenel, Alaeddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.
- Weithman, Paul. "Augustine's Political Philosophy". *The Cambridge Companion to Augustine*. ed. Eleonare Stump - Norman Kretzmann. 234-252. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Wood, Ellen Meiksins. *Yurttaşlardan Lordlara, Eskiçağdan Orta Çağa Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*. çev. Oya Köymen. İstanbul: Yordam Kitap, 2017.

