

Religious Studies

TWICE A YEAR ACADEMIC REVIEW

ISSN1301-966-X

Sayı: 68
Ocak- Haziran 2025

Recep ERKMEN
The Boundaries of Cosmological and
Teleological Arguments and Divine Attributes:
Ash'arism and Fakhr al-Din er-Râzî / Research
Article

Ferda DEMİR
İsmâ'îlî-Fâtimid Legal Education and Judicial
Activities in Egypt / Research Article

Ramazan UÇAR / Yasemin TARCAN
Şule Yüksel Şenler's Perception of Women and
Family / Research Article

Alime ÇELİK
Penalty Clause for the Dontractor's delay in the
Delivery of the Work in the Istisna'
Contract / Research Article

Raşit ÇÖLOĞLU
Theme in Tatar Munajats in Tyumen Region
/ Research Article

Oktay GÜNDOĞDU
Interlaced Arches and Typology in Anatolian
Seljuk Madrasas / Research Article

Mehmet Emrullah DURAN
A Study on the Relationship Between
Procrastination Behavior and Religiosity
Among Workers / Research Article

Yunus SANCAK
An Investigation of the Technological
Pedagogical Content Knowledge of Religious
Culture and Ethics / Research Article

Cengiz ÇUHADAR / Menzile DOĞAN
Evaluation of Diyarbakırlı Mehmet Said
Pasha's Work Tabsiratu'l-Insan in The Context
of Moral Philosophy /Research Article

Elif ÇAKIR
Threshold Concepts Theory in Islamic
Religious Education: A New Approach /
Research Article

Zeynep KARLIK
Theoretical Approaches and Practical
Methods to Support the Development of
Spiritual Intelligence
/ Research Article

Fatma ULU
The Effect of DOMAB Program on University
Students' Subjective Well-Being and
Perception of God / Research Article

Muhammed Fatih TURAN
Usûl-i Fıkhın Dayandığı İlimler / Book Review

Hilal EKŞİ
Yeni Dini Hareketler / Book Review

Hamza AKTAŞ
Türkiye'de Din Eğitimi / Book Review

Dinî Araştırmalar

Dinî Araştırmalar

ALTI AYLIK BİLİMSEL DERGİ

ISSN1301-966-X

Recep ERKMEN
Kozmolojik ve Teleolojik Delillerin Sınırları ve
İlâhî Sıfatlar: Eş'arîlik ve Fahreddîn er-Râzî
/ Araştırma Makalesi

Ferda DEMİR
Mısır'da İsmâilî-Fâtımî Hukuk Öğretimi ve
Yargı Faaliyetleri / Araştırma Makalesi

Ramazan UÇAR / Yasemin TARCAN
Şule Yüksel Şenler'in Aile ve Kadın Algısı
/ Araştırma Makalesi

Alime ÇELİK
İstisnâ' Sözleşmesinde Yüklenicinin Eseri
Teslim Zamanını Geciktirmesine Bağlanan
Cezâ Şart / Araştırma Makalesi

Raşit ÇÖLOĞLU
Tümen Bölgesindeki Tatar Münacatlarında
Tema / Araştırma Makalesi

Oktay GÜNDOĞDU
Anadolu Selçuklu Medreselerinde Geçmeli
Kemerler ve Tipolojisi / Araştırma Makalesi

Mehmet Emrullah DURAN
İşçilerde Erteleme Davranışı ve Dindarlık
İlişkisi Üzerine Bir Araştırma / Araştırma
Makalesi

Yunus SANCAK
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin
Teknolojik Pedagojik İçerik Bilgilerinin
İncelenmesi / Araştırma Makalesi

Cengiz ÇUHADAR / Menzile DOĞAN
Diyarbakırlı Mehmet Said Paşa'nın
Tabsiratu'l-İnsan Eserinin Ahlak Felsefesi
Bağlamında Değerlendirilmesi / Araştırma
Makalesi

Elif ÇAKIR
İslam Din Öğretiminde Eşik Kavramlar
Teorisi: Yeni Bir Yaklaşım / Araştırma
Makalesi

Zeynep KARLIK
Manevi Zekâ'nın Gelişimini Destekleyen
Teorik Yaklaşımlar ve Pratik Metotlar
/ Araştırma Makalesi

Fatma ULU
Üniversite Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş ve
Tanrı Algısı Düzeylerine DOMAB
Programının Etkisi / Araştırma Makalesi

Muhammed Fatih TURAN
Usûl-i Fıkhın Dayandığı İlimler / Kitap
Kritiği

Hilal EKŞİ
Yeni Dini Hareketler/ Kitap Kritiği

Hamza AKTAŞ
Türkiye'de Din Eğitimi / Kitap Kritiği

Number: 68
January- June 2025



Sayı: 68
Ocak - Haziran 2025



DİNİ ARAŞTIRMALAR

Ocak - Haziran 2025, Sayı: 68

ISSN: 1301-966-X

Tübitak/Ulakbim, TR Dizin tarafından dizinlenmekte olan

Dini Araştırmalar Dergisi,

ERIH PLUS, Atla Religion Database,

DOAJ: Directory of Open Access Journals,

EBSCO - Arab World Research Source: Al Masdar,

MLA - Modern Language Association Database,

PHILPAPERS ve ProQuest | Ulrich's Periodicals Directory

Uluslararası indeksleri tarafından da dizinlenmektedir.



Dini Araştırmalar / The Journal of Religious Studies

(ISSN: 1301-966X | e-ISSN: 2602-2435)

Hakemli Bilimsel Dergi

Altı ayda bir çıkar.

Yayıncı / Publisher

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. şti. adına / On Behalf of the Motif Publishing

İmtiyaz Sahibi / Concessionaire

Oğuzhan Burkay KUZUCU

ouzburkaykuzucu@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-3769-999X>

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Öğr. Gör. Dr. Adem Çetin

Türk İslam Sanatları Tarihi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE

ademcetin@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9705-9823>

Editör / Editor

Prof. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH

Din Eğitimi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE

ykizilabdullah@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8625-7987>

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Doç. Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU
Din Eğitimi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
fcapci@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8315-6144>

Doç. Dr. Şahin KIZILABDULLAH
Dinler Tarihi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
sahinkizilabdullah@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6848-0755>

Prof. Dr. Rabiye ÇETİN
Kelam, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
rcetin@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-4706-0022>

Sosyal Medya ve Web Editörleri/ Social Media & Web Editors

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Mustafa ERKAL
Dinler Tarihi, Bağımsız Araştırmacı TÜRKİYE
mferkal40@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1636-2463>

Alan Editörleri / Field Editors

Prof. Dr. Bekir TATLI
Hadis, Kırgızistan Türkiye Manas
Üniversitesi KIRGIZİSTAN
bekir.tatli@hbv.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9948-6148>

Doç. Dr. Ayşe ERSAY YÜKSEL
Türk İslam Sanatları Tarihi, Ankara
Üniversitesi TÜRKİYE
ayyüksel@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0314-6182>

Prof. Dr. Halide ASLAN
İslam Tarihi, Ankara Üniversitesi
TÜRKİYE
haslan@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3143-1490>

Doç. Dr. Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER
Tefsir, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
TÜRKİYE
hmerve.baser@ikcu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0877-7757>

Doç. Dr. İbrahim AKSU
İslam Felsefesi, Erzincan Binali Yıldırım
Üniversitesi TÜRKİYE
ibrahim.aksu@erzincan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7172-4204>

Dr. Öğr. Üyesi Hatice ALTUNDAL ERKMEN
Din Psikolojisi, Erzincan Binali Yıldırım
Üniversitesi TÜRKİYE
hatice.altundal@erzincan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0470-4465>

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Mustafa ERKAL
Dinler Tarihi, Bağımsız Araştırmacı
TÜRKİYE
mferkal40@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1636-2463>

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Davut COŞTU
Din Sosyolojisi, Erzincan Binali Yıldırım
Üniversitesi TÜRKİYE
mehmet.costu@erzincan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-6139-8567>

Dr. Öğr. Üyesi Tuğba GÜNAL
Kelam, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
tgunal@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0949-8565>

Dil Editörleri / Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin ŞİMŞEK
Din Eğitimi, Kırıkkale Üniversitesi
TÜRKİYE
v.simsek@kku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3973-850X>

Doç. Dr. Hasan Sözen (Almanca)
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
TÜRKİYE
hasan.sozen@asbu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3141-2994>

Doç. Dr. Duran EKİZER (Arapça)
Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi
TÜRKİYE
duranekez@kmu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7947-8618>

Doç. Dr. Kubat Ali Topçubay (Rusça)
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
TÜRKİYE
kubatali.topcubay@gop.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9326-5988>

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Cemal TOSUN
Din Eğitimi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
tosun@divinity.ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9941-4769>

Prof. Dr. Recai DOĞAN
Din Bilimleri Bölümü, Kırgızistan Türkiye
Manas Üniversitesi KIRGIZİSTAN
rdoğan@divinity.ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9668-4563>

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU
Dinler Tarihi, Ankara Üniversitesi
TÜRKİYE
eroglu@divinity.ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2642-3154>

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK
Din Eğitimi, Çukurova Üniversitesi Adana
TÜRKİYE
tyuruk@cu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2476-0720>

Prof. Dr. Durmuş ARIK
Dinler Tarihi, Ankara Üniversitesi
TÜRKİYE
darik@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8544-0608>

Prof. Dr. Yusuf GÖKALP
İslam Mezhepleri Tarihi, Çukurova
Üniversitesi TÜRKİYE
ygokalp@cu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7895-1939>

Prof. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH
Din Eğitimi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
ykizilabdullah@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8625-7987>

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR
Türk İslam Sanatları Tarihi, Yozgat Bozok
Üniversitesi TÜRKİYE
abdulkadir.dundar@bozok.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2713-6675>

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU
Din Sosyolojisi, Ankara Üniversitesi
TÜRKİYE
ih sancapcioglu@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0003-4796-5232>

Doç. Dr. Cemil KUTLUTÜRK
Dinler Tarihi, Maulana Azad National
Urdu University HİNDİSTAN
ckutluturk@cu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1946-8685>

Doç. Dr. Şahin KIZILABDULLAH
Dinler Tarihi, Ankara Üniversitesi
TÜRKİYE
skizilabdullah@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6848-0755>

Doç. Dr. Sayfulla BAZARKULOV
Din Eğitimi, Osh State University
KIRGIZİSTAN
sbazarkulov@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3902-9938>

Doç. Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU
Din Eğitimi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
fcapci@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8315-6144>

Doç. Dr. Nail KARAGÖZ
İslam Bilimleri Bölümü, Kırgızistan
Türkiye Manas Üniversitesi KIRGIZİSTAN
nail.karagoz@manas.edu.kg
<https://orcid.org/0000-0001-6409-6513>

Doç. Dr. Aygöl DÜZENLİ
İslam Tarihi, Çukurova Üniversitesi
TÜRKİYE
aguulduzenli@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5471-2690>

Dr. Öğr. Üyesi Fatıma ÇAVIŞ
Kirchliche Pädagogische Hochschule
AVUSTURYA
fatima.cavis@kphvie.ac.at
<https://orcid.org/0009-0008-0120-8969>

Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin ŞİMŞEK
Din Eğitimi, Kırıkkale Üniversitesi
TÜRKİYE
v.simsek@kku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3973-850X>

Dr. Eva Jenny Korneck
Din Eğitimi, Karlsruhe University Of
Education ALMANYA
eva.jenny.korneck@ph-karlsruhe.de
<https://orcid.org/0009-0006-4111-5471>

Doç. Dr. Charidimos Koutris
Dinler Tarihi, Aristotle University of
Thessaloniki YUNANİSTAN
koutrix@theo.auth.gr
<https://orcid.org/0000-0003-1011-2148>

Dr. Nurgül ÇELEBİ
Dinler Tarihi, Eötvös Lorand University
MACARİSTAN
nurgul.clb@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8011-0132>

Dr. Betül KARAKOÇ KAFKAS
Din Eğitimi, Goethe University
ALMANYA
karakoc@em.uni-frankfurt.de
<https://orcid.org/0009-0008-5412-040X>

Dr. Oskonbai ZUURİDİNOV
Dini Araştırmalar Oş Devlet Üniversitesi
KIRGIZİSTAN
batken86@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0000-4903-0081>

Yayın Editörü / Publication Editor

Arş. Gör. Cihat EKİZ
Türk İslam Edebiyatı, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
ekizc@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0642-2530>

Etik Editörü / Ethics Editor

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK
Din Eğitimi, Çukurova Üniversitesi Adana TÜRKİYE
tyuruk@cu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2476-0720>

Kitap Kriği Editörü / Book Reviews Editor

Prof. Dr. Rabiye ÇETİN
Kelam, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
rcetin@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-4706-0022>

Dizgi / Typesetting

Feyza YILDIRIM
Ebru TORUN

Yazım Editörleri / Writing Editors

Habibe Erva UÇAK
Din Eğitimi, Milli Eğitim Bakanlığı
TÜRKİYE
ervaucak55@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4654-6741>
Arş. Gör. Samet TENGİZ
Türk Din Musikisi, Ankara Üniversitesi,
TÜRKİYE
stengiz@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7922-1038>

Arş. Gör. Muhammed Enes AVCI
Din Eğitimi, Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE
enesavci@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0009-0001-9324-2759>
Arş. Gör. Burak PEKCAN
Din Eğitimi, Düzce Üniversitesi, TÜRKİYE
burakpekcan@duzce.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-6395-8855>

Arş. Gör. Musa AKBULUT
Türk İslam Sanatları Tarihi, Ankara Hacı
Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE
musa.akbulut@hbv.edu.tr
<https://orcid.org/0009-0003-9342-0724>

Melike Uğurlu
Din Eğitimi, Bağımsız Araştırmacı
TÜRKİYE
melikeugurlu74@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0004-4398-6751>

Zeynep ÇETİN
Din Eğitimi, Milli Eğitim Bakanlığı
TÜRKİYE
zeynce@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0565-9093>

Arş. Gör. Yasin YILDIZ
İslam Hukuku, Ankara Üniversitesi
TÜRKİYE
yildizysn@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9409-0478>

Şeyma HAN
Dinler Tarihi, Bağımsız Araştırmacı
TÜRKİYE
seymahanseyma@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0000-4275-5004>

Nisanur BAĞCI
Dinler Tarihi, Bağımsız Araştırmacı
TÜRKİYE
nisanur_bagc@hotmail.com
<https://orcid.org/0009-0001-9755-4733>

Baktiiar PRATOV
Din Eğitimi, Bağımsız Araştırmacı
KIRGIZİSTAN
baktiyar07pratov@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0093-7712>

İÇİNDEKİLER

1 • Recep ERKMEN

Kozmolojik ve Teleolojik Delillerin Sınırları ve İlâhî Sıfatlar: Eş'arîlik ve Fahreddîn er-Râzî

/Araştırma Makalesi

The Boundaries of Cosmological and Teleological Arguments and Divine Attributes:

Ash'arism and Fakhr al-Dîn er-Râzî / Research Article

41 • Ferda DEMİR

İsmâ'îlî-Fâtîmîd Legal Education and Judicial Activities in Egypt / Research Article

Mısır'da İsmâîlî-Fâtîmî Hukuk Öğretimi ve Yargı Faaliyetleri / Araştırma Makalesi

75 • Ramazan UÇAR / Yasemin TARCAN

Şule Yüksel Şenler'in Aile ve Kadın Algısı / Araştırma Makalesi

Şule Yüksel Şenler's Perception of Women and Family / Research Article

93 • Alime ÇELİK

İstisnâ Sözleşmesinde Yüklenicinin Eseri Teslim Zamanını Geciktirmesine Bağlanan Cezâî Şart

/Araştırma Makalesi

Penalty Clause for the Dontractor's delay in the Delivery of the Work in the Istisna'

Contract / Research Article

133 • Raşit ÇÖLOĞLU

Tümen Bölgesindeki Tatar Münacatlarında Tema /Araştırma Makalesi

Theme in Tatar Munajats in Tyumen Region / Research Article

175 • Oktay GÜNDOĞDU

Anadolu Selçuklu Medreselerinde Geçmeli Kemerler ve Tipolojisi /Araştırma Makalesi

Interlaced Arches and Typology in Anatolian Seljuk Madrasas / Research Article

221 • Mehmet Emrullah DURAN

İşçilerde Erteleme Davranışı ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma /Araştırma Makalesi

A Study on the Relationship Between Procrastination Behavior and Religiosity Among Workers / Research Article

255 • Yunus SANCAK

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Teknolojik Pedagojik İçerik Bilgilerinin İncelenmesi

/Araştırma Makalesi

An Investigation of the Technological Pedagogical Content Knowledge of Religious Culture and Ethics

/ Research Article

291 • Cengiz ÇUHADAR / Menzile DOĞAN

Diyarbakırlı Mehmet Said Paşa'nın Tabsiratü'l-İnsan Eserinin Ahlak Felsefesi Bağlamında
Değerlendirilmesi / Araştırma Makalesi

*Evaluation of Diyarbakırlı Mehmet Said Pasha's Work Tabsiratu'l-Insan in The Context of Moral Philosophy
/ Research Article*

329 • Elif ÇAKIR

İslam Din Öğretiminde Eşik Kavramlar Teorisi: Yeni Bir Yaklaşım / Araştırma Makalesi
Threshold Concepts Theory in Islamic Religious Education: A New Approach / Research Article

379 • Zeynep KARLIK

Manevi Zekâ'nın Gelişimini Destekleyen Teorik Yaklaşımlar ve Pratik Metotlar / Araştırma Makalesi
*Theoretical Approaches and Practical Methods to Support the Development of Spiritual Intelligence
/ Research Article*

415 • Fatma ULU

Üniversite Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeylerine DOMAB Programının Etkisi
/ Araştırma Makalesi
*The Effect of DOMAB Program on University Students' Subjective Well-Being and Perception of God
/ Research Article*

447 • Muhammed Fatih TURAN

Usûl-i Fıkhın Dayandığı İlimler / Kitap Kritiği / Book Review

453 • Hilal EKŞİ

Yeni Dini Hareketler / Kitap Kritiği / Book Review

459 • Hamza AKTAŞ

Türkiye'de Din Eğitimi / Kitap Kritiği / Book Review

Editör'den...

Dini Araştırmalar Dergisi olarak 68. Sayımız ile sizlerle yeniden buluşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayımızda da din, eğitim, kültür ve sanata dair pek çok çalışma bulacaksınız. Temel İslam Bilimlerinden, Felsefe ve Din Bilimlerine, İslam Sanatları ve Tarihinden, Türk İslam Edebiyatına dair, yeni, güncel ve orijinal makalelere yer verdiğimiz bu sayıda on iki telif çalışma, üç de kitap kritiği yer almaktadır.

Bu sayımızın ilk çalışması Recep Erkmen'in ilâhî sıfatlar meselesini ele alan "Kozmolojik ve Teleolojik Delillerin Sınırları ve İlâhî Sıfatlar: Eş'arîlik ve Fahreddîn er-Râzî" adlı makalesidir. Erkmen bu çalışmada, kozmolojik ve teleolojik argümanların aklî sınırlarını, Eş'arîliğin tesis ettiği prensipler çerçevesinde ve Fahreddîn er-Râzî'nin bakış açısıyla değerlendirmektedir. Ferda Demir tarafından kaleme alınan "İsmâ'îlî - Fâtîmid Legal Education and Judicial Activities in Egypt" adlı çalışmada İsmâîlî-Fâtîmî hukukunun öğretimi ve uygulama alanları ayrıntılı bir biçimde ele alınmaktadır. Yasemin Tarcan ve Ramazan Uçar'ın kaleminden çıkan "Şule Yüksel Şenler'in Aile ve Kadın Algısı" adlı çalışma adından da anlaşılacağı üzere, Şenler'in eserlerini merkeze alarak onun kadına dair düşünce dünyasını ve algısını sosyolojik bir okuma ile ele almaktadır. Sözleşmelerdeki cezâî şartların hukuki niteliğini ve sonuçlarını inceleyerek, bunların işlevi, uygulanabilirliği ve yargısal müdahale süreçlerine odaklanan "İstisnâ' Sözleşmesinde Yüklenicinin Eseri Teslim Zamanını Geciktirmesine Bağlı Cezâî Şart" adlı çalışma Alime Çelik tarafından kaleme alınmıştır. Bu sayının beşinci çalışması Rusya Federasyonu'na bağlı Tümen bölgesinden derlenen münacatların tematik incelemesini konu edinen "Tümen Bölgesindeki Tatar Münacatlarında Tema" başlığı ile Raşit Çöloğlu'na aittir. Anadolu Selçuklu Dönemi medrese mimarisini özellikle geçmeli kemerler bağlamında ele alan ve on altı Anadolu Selçuklu medresesini inceleyen "Anadolu Selçuklu Medreselerinde Geçmeli Kemerler ve Tipolojisi" Oktay Gündoğdu'ya aittir. İşçilerin dindarlıkları ile erteleme davranışları arasında nasıl bir ilişki vardır?" sorusuna cevap arayan "İşçilerde Erteleme Davranışı ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir

Araştırma” adlı çalışma Mehmet Emrullah Duran tarafından kaleme alınmıştır. Yunus Sancak tarafından yazılan “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Teknolojik Pedagojik İçerik Bilgilerinin İncelenmesi” adlı çalışma Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin teknolojik pedagojik içerik bilgisi öz değerlendirme düzeylerinin cinsiyet, yaş, mesleki kıdem gibi çeşitli değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemeye çalışmaktadır. Cengiz Çuhadar ve Menzile Doğan’ın “Diyarbakırlı Mehmet Said Paşa’nın Tabsıratü’l-İnsan Eserinin Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi” adlı çalışması 19. yüzyılda Osmanlı’nın son döneminde yaşamış Diyarbakırlı Mehmet Said Paşa’nın ahlak anlayışını ele almaktadır. Elif Çakır’ın kaleme aldığı “İslam Din Öğretiminde Eşik Kavramlar Teorisi: Yeni Bir Yaklaşım” adlı çalışma, modern dönem eğitim teorilerinden biri olan eşik kavramlar teorisinin din öğretimi alanında kullanım imkanını tartışmaktadır. Zeynep Karlık tarafından kaleme alınan “Manevi Zekâ’nın Gelişimini Destekleyen Teorik Yaklaşımlar ve Pratik Metotlar” adlı çalışma, bireylerin yaşamlarındaki başarı ve mutluluğun önemli unsurlarından olan manevi zekânın gelişimini sağlayacak teorik yaklaşımları ve pratik metotları incelemektedir. Bu sayının son telif makalesi olan ve Fatma Ulu’ya ait “18-23 Yaş Grubu Bireylerin Öznel İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeylerine DOMAB Programının Etkisi” adlı çalışma ise Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım (DOMAB) programın, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesinde öğrenim gören gençlerin Tanrı algısı ve öznel iyi oluş düzeyleri üzerindeki etkisini incelemektedir.

Bu sayımızın kitap kritiklerinden ilki, M. Fatih Turan’ın kaleminden, usûl-i fıkhnın ilke ve kaidelerinin teşekkülünde istifade edilen ilimleri inceleyen Zeki Koçak’a ait “Usûl-i Fıkhnın Dayandığı İlimler” adlı çalışmasının kritiğidir. Hilal Ekşi ise Özlem Uluç’un Batı dünyasının toplumsal analizinde meydana gelen dini yapılanmanın serüvenini ele aldığı “Yeni Dini Hareketler” adlı çalışmayı incelemiştir. Sayımızın son kitap kritiği ise Hamza Aktaş’ın değerlendirdiği İsmet Parmaksızoglu’nun Osmanlı’dan Cumhuriyet’e kadar Türkiye’de din eğitiminin tarihsel gelişimini, geçirdiği dönüşümleri ve eğitim politikalarıyla ilişkisini kapsamlı bir şekilde ele alan “Türkiye’de Din Eğitimi” adlı eseridir.

Bu vesileyle 68. Sayımız için gerek yazılarıyla, gerek değerlendirmeleriyle katkı sunan tüm yazarlarımıza, dergimizde yayınlanan eserleri büyük bir titizlik ve emek ile inceleyip değerlendiren hakemlerimize ve editörler kurulumuza, yazıların kabul sürecinden yayın aşamasına kadar tüm işlemleri büyük bir özveri ile gerçekleştiren tüm çalışma arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim. Türk akademiasına ve bilim dünyasına bir nebze de olsa katkıda bulunmanın verdiği huzur ve mutlulukla, 68. Sayımızı istifadenize sunar; yazı, eleştiri ve atıflarla desteklerinizi beklerim...

Dini Araştırmalar Dergisi Editörü

Prof. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH

Kozmolojik ve Teleolojik Delillerin Sınırları ve ilâhî Sıfatlar: Eş'arîlik ve Fahreddîn er-Râzî

Recep ERKMEN | ORCID: [0000-0002-6609-6629](https://orcid.org/0000-0002-6609-6629) | ROR ID: <https://ror.org/02h1e8605> | E-Posta: recep.erkmen@erzincan.edu.tr

Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam, Erzincan, Türkiye

Öz

Eş'arîler, kozmolojik ve teleolojik argümanların ilâhî sıfatlar hakkında katî bilgi verdiği düşüncesine karşı ihtiyatlı bir tutum sergilemiş ve akıl temelli teolojik açıklamaların içerdiği sorunları ele almışlardır. Bu bağlamda, Eş'arîlik, ilâhî sıfatların mutlaklığını (mükemmelliğine) pozitif (ya da doğal) bir teoloji üzerinden izah etme girişiminde insan aklının karşılabileceği epistemik zorlukları vurgulamış ve vahyin zorunluluğunu, mevcut akılcı teolojik yaklaşımlar üzerinden tartışarak temellendirmeyi tercih etmiştir. Bununla birlikte akli bütünüyle reddetmek yerine onu belirli sınırlar içerisinde bir bilgi kaynağı olarak temel almış ve kendi kelâmî çerçevesini oluşturmuştur. Bu kapsamda, (mutlak) ilâhî sıfatlar meselesini ele alan makale, kozmolojik ve teleolojik argümanların akli sınırlarını, Eş'arîliğin tesis ettiği prensipler çerçevesinde ve Fahreddîn er-Râzî'nin bakış açısıyla değerlendirmektedir.

Duyuların verilerini bir bilgi kaynağı olarak temel alan kelâm, duyulara konu olan âlemden yola çıkarak akılla metafizik âlem hakkında bilgi üretebilmektedir. Aklın kullanımına bağlı olarak şekillenen kelam ekolleri içerisinde, mahza akılcı (rasyonalist) teolojiye temkinli yaklaşmayı tercih eden Eş'arî kelâmcıları ve özellikle Fahreddîn er-Râzî, aklın sınırlarını yalnızca metafizik bağlamda değil, duyular âlemi çerçevesinde de eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu bağlamda, Eş'arîlik açısından akli bilginin sınırlarını ve imkânlarını üç temel soru çerçevesinde ele almak mümkündür: i) İnsan, akli ve entelektüel kapasitesi doğrultusunda bir varlığın mevcudiyetini kesin bilgi (katiyyet) seviyesinde bilebilir mi? ii) Eğer bir varlığın mevcudiyeti kesin olarak bilinebiliyorsa, bu varlığın özellikleri veya sıfatları hakkındaki bilginin kesinlik (katiyyet) sınırları nelerdir? iii) Fizikî âlemden hareketle ve vahiyden bağımsız olarak, ilâhî sıfatlar hakkında kapsamlı ve kesin bir teoloji oluşturmak

mümkün müdür?

Eş'arîlik, nazar ve istidlâl yöntemleri aracılığıyla Allah'ın varlığının ispat edilebileceğini savunarak birinci soruya olumlu bir yanıt vermektedir. Makale, Eş'arîlerin bu tutumunu derinlemesine incelemese de bu konuya kısmen temas etmektedir. Ancak ikinci soru bağlamında, Eş'arî kelâm düşüncesi ve özellikle Fahreddîn er-Râzî'nin yaklaşımı, katiyyât-zanniyât ayrımı çerçevesinde kritik bir farklılaşma göstermektedir. Râzî, negatif teoloji (tenzîhî/selbî yaklaşım) ekseninde şekillenen kelâm anlayışında, ilâhî sıfatlar hakkında elde edilen bilgilerin katiyyât-zanniyât bağlamında statüsünü problematize etmiş ve mutlak kesinlik taşıdığı varsayılan bazı açıklamaların aslında zannî bilgi kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.

Makalenin üzerinde yoğunlaştığı temel mesele ise üçüncü soruya verilen yanıtlardır. Râzî'nin analizleri, özellikle fiziksel âlemden hareketle Tanrı'nın sıfatlarına dair kesin sonuçlara ulaşılabilme ihtimalini sorgulamaktadır. Ona göre gözlemlenebilir dünyaya dair insan bilgisinin büyük ölçüde varsayımsal kabuller üzerine inşa edilmesi, Tanrı hakkında bu yolla ulaşılan sonuçların da katiyyetten yoksun olmasına yol açmaktadır. Bu doğrultuda, eserden müessire doğru geliştirilen argümanların Tanrı'nın zâtı ve sıfatları hakkında tam anlamıyla kesin bilgi sağlayamayacağı fikri, dolayısıyla vahiyden bağımsız olarak, kozmolojik ve teleolojik argümanlarla özellikle mutlak ilâhî sıfatlar meselesini açıklamanın imkânını bir soruna dönüştürmektedir.

Bu makale, metin analizi yolu ve diyalektik yöntem ile Fahreddîn er-Râzî'nin Eş'arî kelâmının anlaşılmasına yaptığı katkıları ele alarak, akıl temelli bir teolojinin sınırlarını yeniden gözden geçirmeyi amaçlamaktadır. Râzî'nin eleştirel tahlilleri, klasik yaklaşımların bilgi değerini sorgulamakta ve Eş'arîliğin iç dinamikleri çerçevesinde fizik âlem üzerinden çıkış yapan argümanların kesinliğini tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda, Râzî'nin analizleri hem klasik İslam düşüncesindeki iç tartışmalara ışık tutmakta hem de akıllı tasarım veya ince ayar argümanı gibi modern felsefî ve teolojik bağlamlarda sürdürülen tartışmalara Eş'arî bir

perspektif sunmaktadır.

Anahtar Kelimler

Kelâm, Fahreddîn er-Râzî, İtkân ve İhkâm, Aslah, Mükemmel Âlem, Mu'tezile,
Mutlak İlâhî Sıfatlar.

Atıf Bilgisi

Erkmen, Recep. “Kozmolojik ve Teleolojik Delillerin Sınırları ve İlâhî Sıfatlar: Eş'arîlik ve Fahreddîn er-Râzî”. Dini Araştırmalar 68 (Haziran 2025), 1-40.

<https://doi.org/10.15745/da.1657212>

Geliş Tarihi	13.03.2025
Kabul Tarihi	22.05.2025
Yayın Tarihi	28.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Boundaries of Cosmological and Teleological Arguments and Divine Attributes:

Ash'arism and Fakhr al-Dīn er-Rāzī

Recep ERKMEN | ORCID: [0000-0002-6609-6629](https://orcid.org/0000-0002-6609-6629) | ROR ID: <https://ror.org/02h1e8605> | E-Posta: recep.erkmen@erzincan.edu.tr

Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Divinity, Islamic Theology, Erzincan, Türkiye

Abstract

The Ash'arī school of theology adopted a cautious stance towards cosmological and teleological arguments in attaining certain (*qat'i*) knowledge of divine attributes and addressed the problems inherent in reason-based theological approaches. In this context, the Ash'arī school emphasized the epistemic challenges that human reason might encounter in constructing a positive (or natural) theology concerning the absoluteness (perfection) of divine attributes. The school preferred to justify the necessity of revelation while critically reexamining existing rationalist theological approaches. However, rather than completely rejecting reason, the Ash'arī theologians still employed it as a source of knowledge within specific boundaries to establish their own theological framework. The article, which deals with the issue of (absolute) divine attributes, investigates the epistemic limits of cosmological and teleological arguments within the framework of the principles established by the Ash'ariyya and Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Rationalist theology, which uses sensible data as a source of knowledge, can generate knowledge concerning the metaphysical world by starting from the physical realm. However, Ash'arī theologians, particularly Rāzī, who preferred a cautious approach to rationalist theology, critically examined the limits of reason, not only in the metaphysical context but also within the framework of the physical world. In this context, it is possible to study the limits and potentials of rational knowledge from the Ash'arī perspective within the framework of three main questions: i) Can humans, in accordance with their rational and intellectual capacity, know the existence of a being with certainty (*qat'i*)? ii) If the existence of a being can

be known with certainty, what are the limits of certainty (*qat'î*) concerning the knowledge of its attributes or qualities? iii) Is it possible to construct a comprehensive and certain theology of divine attributes independent of revelation, based solely on the physical world?

The Ash'arî theologians respond positively to the first question by asserting that the existence of God can be proven through methods of speculative reasoning (*naẓar*) and deduction (*istidlāl*). While the article does not delve deeply into this question, it touches on the topic slightly. However, in the context of the second question, Ash'arî theological thought, especially Rāzî's approach, demonstrates a critical difference within the framework of the distinction between *qat'î* and *ẓannî* knowledge. In Rāzî's understanding of theology, which is shaped around a negative theology (*tanzihî* approach), he problematizes the status of knowledge about divine attributes in this context and argues that some explanations, which are assumed to carry absolute certainty, should, in fact, be categorized as probable (*ẓannî*) knowledge.

The central issue of the article is the responses to the third question. Rāzî's analyses specifically question the possibility of reaching certain (*qat'î*) conclusions about God's attributes starting from the physical world. According to him, because human knowledge of the observable world is largely built upon hypothetical assumptions, the results reached about God through this method are devoid of certainty. Accordingly, the arguments developed from effect to cause cannot provide absolute certainty about God's essence and attributes. As a result, the attempt to explain the issue of absolute divine attributes through cosmological and teleological arguments, independent of revelation, becomes a problematic question.

This article seeks to reconsider the limits of reason-based theology by examining Rāzî's contributions to the understanding of the Ash'arî theology through textual analysis and dialectical method. Rāzî's critical analyses question the epistemic value of classical approaches and open up a discussion on the certainty of arguments derived from the physical world. In this context, Rāzî's analyses shed light on internal debates in classical Islamic thought and provide an Ash'arî perspective on contemporary philosophical and theological

discussions, such as those around intelligent design or fine-tuning arguments.

Keywords

Kalām, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Itqān and Iḥkām, Aṣḥāḥ, Perfect Universe, Mu'tazila,

Absolute Divine Attributes.

Citation

Erkmen, Recep. "The Boundaries of Cosmological and Teleological Arguments and Divine Attributes: Ash'arism and Fakhr al-Din er-Râzî". Religious Studies 68 (June 2025), 1-40.

<https://doi.org/10.15745/da.1657212>

Date of Submission 13.03.2025

Date of Acceptance 22.05.2025

Date of Publication 28.06.2025

Peer-Review Double anonymized - Two External

Plagiarism Checks Yes – İntihal.net

Conflicts of Interest The author(s) has no conflict of interest to declare.

Complaints diniarastimalar98@gmail.com

Grant Support The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

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

Giriş

Eş'arî zaviyeden bakıldığında, fizik âlemden yola çıkarak ilâhî sıfatlar ve fiiller hakkında aklî kesin hükümler vermek, bir yandan indirgemeci bir yaklaşımı çağrıştıırken diğer yandan da naklin gereksizliği gibi bir sorunu gündeme getirebilir. Zira Eş'arîlik ve Fahreddîn er-Râzî, kozmolojik ya da teleolojik argümanlarla desteklenmiş bir teolojiye karşı olmasalar da bu argümanlarla üretilen kelâmî bilginin sınırlarını, özellikle de ilâhî sıfatlar meselesinde genişletmekten kaçınmışlardır. Bu mesele, kelâm ilminin en anlaşılması zor konuları arasında yer alır ve metafizik-fizik, ezêl-hâdis, Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkileri gibi birçok temel konuyla doğrudan ilişkilidir. Problemi daha da zorlaştıran husus, ilâhî sıfatların mutlaklığı ya da mükemmelliği problemidir. Nitekim bir ilâhî sıfatın mükemmelliğini açıklamaya çalışırken, başka bir ilâhî sıfatın mükemmelliği tartışmalı hale gelebilir. Örneğin, Mu'tezile'nin ilâhî adalet tasavvuru, Eş'arîlik açısından, ilâhî kudret ve iradenin mükemmelliğini/mutlaklığını açıklayamamıştır.¹ Burada makalenin araştırma sorusu ortaya çıkmaktadır: İlahî sıfatlardan herhangi birinin mükemmelliğinden taviz vermeksizin, âlemden yola çıkarak mahza akılla bir (doğal) teoloji oluşturmak mümkün müdür?

Makale, mezkûr soru bağlamında, bir yandan Eş'arîlerin ilâhî sıfatları anlamadaki (teoloji imkânı) ve açıklamadaki yaklaşımlarını belirginleştirirken, diğer yandan da kozmolojik ve teleolojik delil hissi veren ihkâm ve itkân kavramlarını meseleyi daha iyi açıklamak için

¹ Mutlak kudret, ilim ve fiil sahibi olan Allah, şer fiiller yaratabilir mi? Mu'tezile kesinlikle hayır cevabını verecektir. Eş'arîlik ise kısmen müphem bir tutumla, mutlak irade sahibi Tanrı'dan yalnızca iyi ve mükemmel fiillerin sudûr etmesinin zorunlu olmadığını ima eden açıklamalar yapmak durumunda kalmıştır. Mu'tezile, insanın ahlâkî bir varlık olarak özgürlüğünü temellendirmek ve kötülük probleminde insana sorumluluk atfetmek adına, adalet anlayışları gereği Allah'a belirli zorunluluklar nispet etmiştir. Mu'tezile'nin insan merkezli teolojisi, Eş'arîlik açısından Tanrı'nın irade ve kudret alanına bir sınırlama olarak değerlendirilmiş ve bu nedenle Eş'arîler, mutlak kudretin, iradenin ve eyleyciliğin yalnızca Allah'a ait olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte, bu yaklaşım, Tanrı dilediği takdirde şerrin de Kendi'sinden sudûr edebileceği sonucunu doğurmuştur. Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984), 24, 197-204.

nasıl kullandıklarını incelemeyi amaçlamaktadır. Özellikle filozofların mükemmel âlem anlayışları ve Mu'tezile'nin aslah teorisi karşısında itkân ve ihkâm kavramlarının anlaşılması karmaşık hale gelmektedir. Bu karmaşıklığı ortadan kaldırma çabasıyla, Eş'arîliğin vahiy-akıl ilişkisine dair tutumları bir alt konu olarak ele alınırken, diğer bir başlık olarak da insanın yalnızca metafizik alanla ilgili bilgi edinme kapasitesinin değil, aynı zamanda fiziksel âlemle ilgili epistemik sınırlarının Eş'arî perspektifinden açıklanması hedeflenmiştir.

Metâlibü'l-âliye'nin ilk bölümlerinde Fahreddîn er-Râzî, ilâhî sıfatların hakikatlerine dair epistemik bir yakîne ulaşmanın, insan aklının sınırları içerisinde mümkün olmayacağını ifade eden bir tablo çizmektedir.² Râzî'nin bu epistemik pesimist yaklaşımı yalnızca metafizik âlemle sınırlı değildir; aynı zamanda fizik âlemle ilgili verilen aklî hükümlerden de kesinlik derecesinde emin olmadığını gösterir.³ Eğer fizik âlem hakkında kesin hüküm vermek mümkünse, o zaman âlemin Hâlık'ı hakkında yakînî bir sonuca ulaşmak kolaylaşacaktır. Bu durumda iki soru gündeme gelmektedir: i) Tanrı'nın bir eseri olarak âlem hakkında hüküm verebilmek için aklın mevcut sınırları nerede son bulmaktadır? ii) İddia edildiği gibi âlemin mükemmelliği ya da ilâhî fiillerin mutlaklığı hakkında yalnızca akılla hüküm vermek mümkün müdür?

Râzî'nin ve Eş'arîliğin aklın kapsamına ilişkin görüşlerini daha iyi anlayabilmek için, onların fizik âleme dair mevcut diyalektiğe nasıl dahil olduklarını incelemek gerekmektedir. Bu minvalde, özellikle ikinci soruya verilecek yanıtlar, birinci sorunun daha açık ve tutarlı bir şekilde kavranmasına katkı sağlayacaktır. Böylece akıl ve bilginin sınırlarını belirleme sürecinde, Eş'arî düşüncesinin metodolojik çerçevesi daha net bir şekilde ortaya konulabilecektir.

Âlemin mükemmelliği hususunda, Mu'tezile ve filozoflar, açıklama modellerindeki farklılıklara rağmen sonuçlar bakımından benzer fikirler ileri sürmüşlerdir. Ancak Eş'arîler

² Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 1/41-43.

³ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 1/43-52.

akılcı bir metotla ulaşılan Mu'tezilî ve felsefî açıklama biçimlerine itiraz etmişlerdir. Buna karşın, bir Eş'arî kelâmcısı olan Gazzâlî'nin, filozofların etkisi altında kalarak âlemin mükemmelliği görüşünü savunduğu iddia edilmektedir.⁴ Gazzâlî'nin filozoflardan etkilenip etkilenmediği ve mükemmel âlem anlayışında Eş'arîliğin Kâdir-i Muhtâr Tanrı tasavvurunu dikkate alıp almadığı, bu makalenin kapsamı dışında ayrıca ele alınması gereken bir meseledir. Gazzâlî, akılcı bir yaklaşımla âlemin mükemmelliği sonucuna ulaşmışsa, bu durum onu filozoflar ve Mu'tezile ile ortak bir zemine taşıyacak ve dolayısıyla Eş'arî kimliğinin sorgulanmasına yol açacaktır. Lakin bu çalışma, Râzî'nin itkân ve ihkâm anlayışının Eş'arî kökenlerini açığa çıkarırken, aynı zamanda Gazzâlî'nin ilgili görüşünün Eş'arî bağlamını daha iyi kavramaya katkı sunmakta ve ayrıca şu soruya bir yanıt vermektedir: Eş'arî ekolünde, mutlak sıfatlara sahip bir Tanrı anlayışını koruyarak âlemin mükemmelliğinden söz etmek mümkün müdür?

Makalenin argümanı, âlemin mükemmelliği, aslah ilkesi ve itkân ve ihkâm gibi açıklama modellerine dayanan kozmolojik veya teleolojik argümanlarla, ilâhî sıfatların mutlaklığı ya da mükemmelliği hakkında yapılan delillendirmelerin, Eş'arîlik ve Fahreddin er-Râzî'ye göre zannî bilgi dairesinde kaldığıdır. Makalenin ilk bölümünde mevcut âlem hakkında Mu'tezile ve filozofların önerdiği aklî delillere dair bir bağlam sunulmuştur. Ancak bu yaklaşımlar, sudûr nazariyesi çerçevesinde mekanik ya da determinist bir âlem tasavvurunu ve eşyayı tabiatıyla açıklamayı reddeden Eş'arîliğin mutlak sıfatlar anlayışına aykırı sorunlar barındırmaktadır. Bu nedenle Eş'arî kelâmcıları, hem Mu'tezile'nin hem de filozofların âlem anlayışlarının Kâdir-i Muhtâr Tanrı tasavvurunu açıklamada yetersiz kaldığını belirtmişlerdir. Eş'arîler, bu yaklaşımların bir yandan ilâhî kudret ve iradeyi sınırladığını, diğer yandan ise

⁴ M. Cüneyt Kaya, "Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse fi'l-İmkan'ın İbn Sinacı Kökleri Üzerine", 900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî : Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 07-09 Ekim 2011 (İstanbul: İFAV, 2012), 561-601; Hatice Toksöz, "Gazzâlî'nin Felsefî Sisteminde Teleolojik Kavramlar ve Mükemmel Âlem Tasavvuru", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 419-437.

ilâhî bilgi ile yaratmayı özdeşleştirdiğini tespit etmişlerdir.⁵ Aklî zorunluluk üzerinden ilâhî sıfatları sınırlamaktan ne kastedildiği, ilk bölümde Mu'tezile ve filozofların yaklaşımları üzerinden netleştirilirken, aynı zamanda Eş'arîlerin mutlak sıfatlar anlayışlarının bu iki yaklaşımdan nasıl ayrıştığı da ortaya konulacaktır. Bu ayrışma, ihkâm ve itkân kavramları bağlamında mutlak sıfatların açıklanmasında karşılaşılan çıkmazların neler olduğunun tespit edilmesiyle daha belirgin hale gelecektir.

Eş'arîlerin akıl-vahiy ilişkisi açısından, vahyin dikkate alınmadığı durumda, doğal ya da mahza akılcı bir kelâm anlayışı zorunlu hale gelecektir.⁶ Böylesi bir teolojik bilgi inşa sürecinde Eş'arîler açısından en az iki temel sorun gündemdedir: i) Allah'ın vahiy göndererek abesle iştigal ettiği sonucuna varılması ve ii) aklın Tanrı hakkında konuşmak için tek başına kesinlik ifade ettiği iddiası. Birinci problemin Eş'arî düşüncede anlaşılabilmesi için ikinci sorunun Eş'arî kaygılar doğrultusunda yeniden ele alınması gerekmektedir. Makalenin ikinci bölümünde, Tanrı hakkında konuşmanın imkânı, Eş'arî kelâmcıların ve özellikle Râzî'nin benimsediği ihkâm ve itkân delili üzerinden yeniden değerlendirilecektir. Bu bölümde ele alınması gereken temel soru şudur: Eş'arîler ihkâm ve itkân kavramlarını nasıl anlamışlardır?

⁵ Fahreddîn er-Râzî, *el-Erba'în fî usûlî'd-dîn*, haz. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1986), 1/188. Ayrıca Râzî, ilâhî sıfatlar arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi kurarak, Allah'ın bilgisi ile yaratma fiilini özdeşleştirmekten kaçınmaktadır. Aksi halde, fâilin fiilleri zorunlu hale gelecektir. Bu noktada, Râzî, Eş'arîliğin ön plana çıkardığı Kâdir-i Muhtâr anlayışına başvurmaktadır. Râzî'ye göre bir fâilin fiillerinin gerçekleşebilmesi için önce iradesinin, ardından kudretinin tecelli etmesi gerekir. Bu süreçte, fâilin önce bilgi sahibi olması gerektiği vurgulanır ve bu bilgi, tercihin ardından kudretin tecellisini mümkün kılar. Aksi takdirde, ilâhî iradenin açıklanması mümkün olamaz. Râzî'ye göre, Allah Teâlâ, eşyanın hakikatini bilerek, yaratmak istediği maksada göre irade eder ve ardından kudret tecelli eder. Râzî, bu durumu şu şekilde özetler: "Kudret sahibinin fiilleri bir maksat ve tercihe göre gerçekleştirilir. Bir şeyi yaratma maksadı ise ancak o şeyin tasavvurundan (bilinmesinden) sonra gerçekleşir." Fahreddîn er-Râzî. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirayeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 2/181.

⁶ "Doğal teoloji, özel vahye dayanmaksızın Tanrı'nın (veya politeistik geleneklerde tanrıların) varlığını ve niteliklerini inceleyen bir teoloji dalıdır. ... Genellikle, kutsal metinler ve dini deneyimler aracılığıyla aktarılan vahye dayalı teoloji (vahiy teolojisi) ile karşılaştırılır. Doğal teologlar, Tanrı'nın var olup olmadığını ve ilâhî sıfatlarını olağan deneyim ve akıl yürütme yoluyla anlamaya çalışırlar." Helen De Cruz ve Johan De Smedt, *A Natural History of Natural Theology: The Cognitive Science of Theology and Philosophy of Religion* (Cambridge, MA: MIT Press, 2015), 5-6.

Sadece fizik âlemden yola çıkarak ulaşılan ihkâm ve itkân delilleri -en azından Râzî için- âlemin mükemmelliğini önermemektedir. Aksi takdirde, âlemin mükemmelliği hakkında hüküm verebilme yetisi, aklın imkân dairesine indirgenmiş olur. Ancak böyle bir indirgeme, Eş'arî perspektiften bakıldığında abesle iştigal gibi teolojik sorunlara yol açacaktır.

Âlemin mükemmelliği aklen mümkün müdür? Şimdiye kadar yapılan çalışmalar genellikle ya doğrudan Eş'arîlerin filozofların mükemmel âlem anlayışlarına yönelik eleştirilerini ele almış ya da Mu'tezile'nin aslah anlayışına karşı geliştirilen argümanları değerlendirmiştir.⁷ Bu eleştiriler üzerinden makale, ihkâm ve itkân delilinin, Eş'arîlerin de benimsediği bir delillendirme olarak, nasıl *anlaşılması* gerektiğini ele alacaktır. Makalenin ikinci bölümü, teolojik bilgide katiyyât-zanniyyât ayrımı dikkate alındığında, Eş'arîlerin zanniyyât alanını giderek genişlediğini ve hatta metafizik alana dair aklî bilginin zanniyyâttan uzaklaşmadığını ortaya koyacaktır.

Son olarak şu soru doğal olarak sorulacaktır: Râzî, özellikle *Metâlibü'l-âliye*'de daha temkinli ve zaman zaman eleştirel bir üslup sergilediği itkân ve ihkâm deliline, neden muhtelif eserlerinde, özellikle de Allah Teâlâ'nın bilgisi bağlamında başvurmuştur? Makalenin son bölümü, Eş'arîlik ve Râzî açısından itkân ve ihkâm delilinin ne anlama geldiğine dair bir değerlendirme sunacaktır. Böylece bu çalışma, kozmolojik argümanlardan hareketle bir teoloji tesis etmenin imkânını yeniden sorgulamaya açacaktır.

Başka bir çalışmamın alt başlığında, Allah'ın cüz'iyâtı bilip bilemeyeceği meselesi bağlamında, itkân ve ihkâm kavramlarına temas etmiştim. Bu alt başlık, yalnızca tikellerin bilgisi bağlamında Râzî'nin eleştirel perspektifine odaklanmıştı ve dolayısıyla bazı temel araştırma sorularını müstakil çalışmalara bırakmaktaydı. Özellikle, Eş'arîliğin teleolojik ve kozmolojik deliller ışığında sıfâtullah konusundaki belirgin bir yöntemi olup olmadığı sorusu öne

⁷ Muhammet Aydın, "Aslah Konusu Bağlamında Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirileri", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (2020), 73-102; Mikail İpek, "Cüveynî'nin, Aslah Teorisi Bağlamında Mu'tezile Eleştirisi", *OAD: Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2024), 614-631.

çıkılmaktadır. Ek olarak, Râzî'nin diğer eserlerinde delil olarak başvurduğu itkân ve ihkâm kavramlarının nasıl yorumlanması gerektiği de tartışma konusu haline gelmiştir. Bu makale, Eş'arîlerin mutlak sıfatlar meselesine yaklaşımını ve mevcut fizik prensiplerine ilişkin tutumunu, âlemin mükemmelliği ile aslah tartışmaları ışığında değerlendirip netleştirmeyi amaçlamaktadır.

1. İlâhî Fiillerde Zorunluluk Sorunu: Mükemmel Âlem ve Aslah

Mu'tezile ile filozoflar arasında, bir Eş'arî kelâmcısının kolaylıkla reddedebileceği ortak bir kavram bulunmaktadır: *Zorunluluk*. Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için bu kavram, iki yönüyle ele alınmalıdır. Birinci yön, Mu'tezile'nin eserden müessire doğru tesis ettiği zorunluluktur. Şayet Allah bireye sorumluluklar yüklemişse, bu durumda adalet ilkesi gereği Allah için de bir zorunluluk ortaya çıkmaktadır (*vücûb 'alellah*): O, kulları için aslahı, en uygun, en iyi ve en faydalı olanı yaratmalıdır.⁸ Ahlâk ve sorumluluk merkezli bu zorunluluk tasavvurunun anlaşılması, fizik âlemi kaçınılmaz kılan insan olgusu olmaksızın mümkün görünmemektedir. İnsanı merkeze alarak benimsedikleri aslah teorisi ve bu bağlamda geliştirdikleri Allah için zorunluluk (*vücûb 'alellah*) görüşü, Mu'tezilî düşüncede ortak bir kabul görmekle birlikte, mezhep içerisindeki ayrım, aslahın dünyada mı ya da ahirette mi olacağı tartışmasının haricinde doğrudan teklife konu olması bakımından dinî mi yoksa hem dinî hem de dünyevî hususları mı kapsadığıyla ilgilidir. Basra ekolü, lütufla özdeşleştirdikleri aslahın kapsamını dinî yükümlülükler (teklif) çerçevesinde sınırlandırırken; buna karşın, Basra Mu'tezilesi'nin devamı olan Hüseyniyye ekolü ile Bağdat Mu'tezilesi, aslah düşüncesinin kapsamını daraltmaksızın, dünyevî hususları da Allah için bir zorunluluk olarak savunmuşlardır.⁹

İkinci yön ise Allah'ın zâtına atfedilen zorunlu bir mükemmellik fikrinin ortaya çıkışıdır. Bu yön, metafizik içinde ve metafizikten metafiziğe doğru bir delillendirmedir ve ay-altı

⁸ Mahsum Aytepe, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi* 5/1 (2019), 87.

⁹ Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (2018), 8-10.

âleme gerek duyulmaksızın, doğrudan âlemin mükemmelliği fikrine ulaşılmaktadır. Allah'ın zâtından kaynaklanan bu zorunlu iyilik, mecburî olarak mükemmel bir âlemin varlığıyla sonuçlanmaktadır.¹⁰ Bir başka ifadeyle, insanın varlığı söz konusu olmaksızın da âlemin mükemmelliğinden bahsetmek mümkündür.

Filozofların, az sonra tartışılacağı üzere, Allah'a zorunlu gördükleri mutlak iyilik sıfatı, Mu'tezile'nin ilâhî adalet anlayışıyla benzerlikler taşımaktadır. Nasıl ki Mutlak İyi'den daha az iyi bir fiilin sudur etmesi mümkün değilse, mutlak anlamda âdil ve hikmet sahibi olan Allah Teâlâ'dan da hiçbir şekilde kötü bir eylemin meydana gelmesi mümkün değildir. Ancak Mu'tezile, filozoflardan kısmen farklılaşarak Allah'ın eylemlerinin ahlâkîliğini daha belirgin bir şekilde izah etmiştir. Mu'tezile'ye göre, Tanrı'nın bilmesi ile yaratması felsefî anlamda özdeşleşmeyecek ve O çirkini bildiği halde, en iyiyi tercih edecektir.

Kâdî Abdülcebâr'ın açıklamaları üzerinden özetlemek gerekirse, insanın sorumluluğu bağlamında ortaya çıkan *vücûb* 'alellah düşüncesi şu şekilde ifade edilmektedir: "Biz Allah Teâlâ'yı âdil ve hakîm diye nitelendirdiğimizde, bununla O'nun asla çirkin fiil işlemediğini, çirkin işleri tercih etmediğini, kendisine vâcip olan şeyleri ihlâl etmediğini ve yaptıklarının tümünün güzel olduğunu kastederiz."¹¹ "Kendisine vâcip olan şeyleri ihlâl etmediği" görüşü, Mu'tezile'nin Tanrı'ya izafe ettiği, insanın maslahatını merkeze alan ahlâk temelli bir zorunluluktur. Diğer ahlâk temelli açıklama ise Kâdî'nin ifadelerinde geçen ve filozoflardan ayıran anlayıştır: Tanrı sadece en iyiyi bilmez, aynı zamanda çirkini de bilir ve en iyiyi *tercih* eder. Kâdî şu şekilde özetler: "Bu delâlet, Allah Teâlâ'nın çirkin fiilin çirkinliğini bildiği, ondan müstağni olduğu ve ondan müstağni olduğunu da bildiği; durumu bu şekilde olanın da hiçbir şekilde çirkin olanı tercih edemeyeceği esasına dayanır."¹² Tanrı'nın âdilliği/ahlâkîliği, kendisinden sadece iyi fiillerin çıkmasıyla değil, aynı zamanda çirkini bildiği halde iyiyi tercih edici

¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, İlâhiyyât: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 2/536-538.

¹¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/8.

¹² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/10.

(müreccih) olmasıyla da açıklanmış oldu. Bu açıdan Mu'tezile adalet ilkesini şu şekilde açıklar: "Adalet: Allah Teâlâ, şerri/kötülüğü ve fesadı sevmediği gibi bu tür şeylerden de münezzehtir. Sadece kullarının maslahatına olan şeyleri yapar ve yaratır."¹³

Bu bağlamda, Mu'tezile ile filozoflar arasındaki temel farklardan biri, Mu'tezile'nin aslah fikrini açıklarken insanı merkeze almasıdır. Mu'tezile, kuluna uygun bir âlem yaratmayı ve eşyanın tabiatının sabitliğini Allah için de zorunlu (*vücûb 'alellah*) kılmaktadır. Tanrı'nın en iyi yaratması yalnızca maddî âlemle sınırlı olmayıp, insanın eylem süreci için de geçerlidir. En iyiyi irade eden ve yaratan Allah, ahlâklı bir eyleyici olarak sorumlu tuttuğu insana özgürlük tanımak zorundadır; zira ilâhî adalet bunu gerektirir. Mu'tezile, ortaya çıktığı tarihî ve siyasî bağlam açısından bir reaksiyon hareketi olsa da geliştirdiği adalet ilkesi çerçevesinde insan iradesini ve davranış bilincini (sorumluluk duygusunu) neredeyse müphem hiçbir alan bırakmaksızın sentezleyici açıklamalar üretebilmiştir.¹⁴ Mu'tezile, Eş'arîlerin eleştirdiği *kıyâsu'l-gâib alâ's-şâhid* üzerinden, birey için geçerli olan eylem, ahlâk ve fâil ilişkisini doğrudan Allah Teâlâ için de mütalaa etmiş gibi gözükmektedir. Sibel Kaya, "Mu'tezile Kelâmında 'Vücûb 'alellah' İlkesi ile İlişkilendirilen Fiiller" adlı doktora tezinden ürettiği makalesinin girişinde, Mu'tezile'nin doğrudan birey için geçerli olan eylem, ahlâk ve fâil ilişkisine dair yaklaşımını, *vücûb 'alellah* üzerinden Allah Teâlâ için de nasıl yorumladığını şu şekilde ifade etmektedir:

"Mu'tezile'ye göre fiilin ahlâkî değerlerinden biri olarak vâcib, Allah'ın başlangıçta nesnelerin tabiatına yerleştirdiği değer ilkelerinden birini ifade eder. Evrensel olan bu ahlâkî

¹³ Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbnü'r-Ravendî el-Mülhid: Mu'tezile Savunusu*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 46.

¹⁴ Mu'tezile, ahlâk, kötülük problemi, insan iradesi ve özgürlüğü gibi konuları adalet ilkesi çerçevesinde ve birbirleri ile ilişkili bir şekilde açıklamıştır. Böylece, zulmün kaynağının Tanrı değil, aksine ilâhî bir lütuf olan insanın özgür iradesi olduğunu savunmuştur. Bu durumu Yunus Cengiz şu şekilde özetlemektedir: "Emevî Hanedanı'nın kadercî tavrına karşı özgürlükçü tavırlarını gösterdiler ve Tanrı'nın adil olduğunu dolayısıyla herkesin kendi eylemini meydana getirdiğini söylediler. Böylece insanın yaptığı kötülüklerin insana ait olduğunu ve insanın bunlardan sorumlu olduğunu yüksek sesle dile getirip bu düşüncelerini Allah'ın adaleti etrafında ördüler. Böylece siyaset erkinin yaptığı haksızlıkların metafizik bir temelini olmadığını yüksek sesle dillendirdiler." Yunus Cengiz, "Kadı Abdülcebbâr'da Adaletin Hesaplanabilirliği", ed. Ömer Türker - Yunus Kaplan, *İslâm Düşüncesinde Adalet* (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 227.

ilke rasyoneldir ve iyinin (hüsün) bir alt kategorisidir. Ahlâklı olabilmenin temel şartı, Allah da dâhil olmak üzere, tüm fâillerin bu hüsün ilkesine ve onun kategorilerinden biri olan vâcibe uygun davranmasıdır. Bu bakımdan Mu'tezile'yi diğer kelâmî sistemlerden farklı kılan husus, fiilin ahlâkî değerinin fâiline göre değişiklik göstermeyeceği düşüncesidir.”¹⁵

Mu'tezile'nin eylem teorisinin insan açısından ahlâkî sonuçlar doğurabilmesi için, Allah'a vâcib olarak addedilen hususların da bir zorunluluk olarak devam etmesi gerektiği mezhep tarafından ileri sürülmektedir. Burada doğal olarak bir soru ortaya çıkmaktadır: Âlemin aslahı ya da mükemmelliği fikrini benimsemek için tek yol, akılcı çıkarımlar mıdır? Yoksa bu fikir nakille haber verilmiş, akılla da desteklenmiş midir?

Âlemin mükemmelliği fikri, İslam düşüncesi içerisinde neşet etmiş orijinal bir tasavvur değildir. Bu fikir, kökeni Antik Yunan filozoflarına kadar geri götürülebilen bir düşünce mirasının parçasıdır. Platon âlemin nedenini, özellikleri bakımından “iyi”, “cömert” ve “yetkin” olarak tanımlamış; bu bağlamda, ondan meydana gelenin de mükemmel olması gerektiğini ileri sürmüştür. Aristoteles, Stoacılar ve Yeni Eflatuncu filozoflar da Platon gibi, aklî spekülasyonlarının bir sonucu olarak ulaştıkları Nihâî Varlık anlayışı çerçevesinde akıl yürütmelemlerle âlemin mükemmelliği fikrine varmışlardır. Bu nedenle, âlemin mükemmelliği düşüncesi, yalnızca İslam düşüncesine özgü bir tartışma değildir. Mezkûr felsefî birikimin Arapçaya tercümesiyle birlikte, Kindî, Fârâbî, Âmirî ve İhvân-ı Safâ'nın metinlerinde âlemin mükemmelliği düşüncesi varlığını sürdürmüş; İbn Sînâ tarafından da benimsenmiş ve kapsamlı bir açıklamaya kavuşturulmuştur.¹⁶

Eş'arî okumayla bakıldığında, felsefî dizgede Tanrı hakkında konuşmak, nakli gereksizleştirecek bir temayülle gerçekleşmektedir. Bu durum karşısında, Eş'arî düşünce, felsefeyle doğrudan kelâmî misyon olarak mücadele etmiştir. Bu mücadelede, Tanrı'nın varlığının ispatı

¹⁵ Sibel Kaya, “Mu'tezile Kelâmında “Vücûb Alellah” İlkesi ile İlişkilendirilen Fiiller”, *İslâmî Araştırmalar* 31/2 (2020), 326.

¹⁶ Kaya, “Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği”, 571-572; Azer Abdurrahman, *Semhûdî'nin İdâhu'l-Beyân'ı ve Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi* (İstanbul: DBY Yayınları, 2020), 61-79.

noktasında doğrudan bir ihtilaf gereksiz olacaktır; çünkü bu hususta Allah Teâlâ, kullarının kapasitesine ve tecrübelerine bağlı olarak evren hakkında tefekkür etmeye sevk etmiştir. Nitekim ilâhî metinden yola çıkarak Allah'ın varlığını ispat etmek, bir totolojiye yol açacaktır. Bu durumda, metnin dışından bir delil ile isbât-ı vâcib gerekecek ve ittifak edilen yöntem de nazar ve istidlâl olacaktır. Ancak Allah'ın varlığını ispat ettikten sonra O'nun hakkında pozitif önermeler içeren bir teoloji için akıl (vahiyden bağımsız bir teoloji için) tek başına yeterli midir? Eş'arîliğin ve özellikle Gazzâlî'nin okuma biçimi dikkate alınır, Meşşâî felsefe vahyi paranteze alarak Tanrı hakkında konuşmanın imkânını bir ölçüde savunmaktadır. Bu durumda vahiy, hikmetsiz bir Tanrı müdahalesi olarak kelâmî bir soruna dönüşmektedir.¹⁷

İbn Sînâ, metafizik içerisinde ve metafizik kavramlarla ontolojik bir isbât-ı vâcib ileri sürerek kendisinden sonraki düşünceleri etkilemiştir. Zorunlu Varlık'ın sıfatları hakkında ise metafizik kabuller üzerinden aklî çıkarımlar geliştirmiştir. Somutlaştırmak gerekirse, İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık Mutlak İyi'dir. Peki neden? Ona göre kendisine hiçbir şekilde yokluğun ilişmediği, daima fiil durumunda olan bir varlık, saf iyidir.¹⁸ Mutlak İyi, aynı zamanda Mutlak Yetkin'dir. Aksi takdirde, Zorunlu Varlık'ın zâtında bilkuvvelik söz konusu olacak, bu da yetkinlik açısından bir eksiklik teşkil edecektir.¹⁹

¹⁷ Hüsün-kubuh meselesi, vahiy-akıl ilişkisine dair en önemli tartışmalardan biridir. Eş'arîlik ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, rasyonalist/doğal teolojiye kapı aralamadığı gibi fetret ehlinin sorumluluğunu da nakil olmaksızın kabul etmemektedir. *Risâle ilâ ehl-i segr'*de el-Eş'arî, peygamber aracılığıyla gelen mesaj sonrası, bireyin evrenden hareketle ve peygamberin öğretileri doğrultusunda marifetullahı ulaşabileceğini savunsa da akli, yalnızca nakle destekleyici bir unsur olarak konumlandırır. Ona göre nakil daima öncelikli, akıl ise tevil edici bir konumdadır: Nakil evvel, akıl ise müevveldir. Kur'ânî yöntemleri, özellikle burhân-ı temânü'yü öne çıkaran el-Eş'arî, peygamberlerin akılları uyaran bir rol üstlendiğini vurgular ve Yâsîn Sûresi'ndeki kemiklerin yeniden diriltildiği örneğini delil olarak sunar. Metin merkezli yaklaşımı gereği, nübüvvetin ispatında Kur'ân'daki mucizeleri esas alarak, peygamberlerin hem mesajı iletmekle hem de korunmakla sorumlu olduğunu belirtir. *Risâle* boyunca vahiy merkeze alan el-Eş'arî, mesajın hikmet ve hakikatlerini kavrayan aklın başka delillere ihtiyaç duymayacağını şu ifadelerle özetler: “[Peygamberler] Yaratan'ın varlığına, O'nun en güzel isimlerine, sıfatlarına, adaletine ve hikmetine dair açıklamalar yapmıştır; bu açıklamalar öylesine güçlü olmuştur ki, kalpler tatmin olup daha fazla delil aramaya gerek duymamıştır.” Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a el-Müsemma bi-Risâle ilâ Ehli's-Segr*, haz. Muhammed es-Seyyid Celyend (Kahire: Külliyyetü Dâri'l-Ulûm, 1987), 52.

¹⁸ Avicenna (İbn Sînâ), *The Metaphysics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text = al-Shifâ: al-Ilâhiyyât*, çev. Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2005), 283-284; Kaya, “Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği”, 574.

¹⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, thk. İbrâhim Hilâl (Kahire: Câmî'atü'l-Ezher, 1980), 21; İbn Sînâ, *The Metaphysics of The Healing*, 327.

Yetkin Varlık'ın bir şeyi irade etmesi nasıl açıklanabilir? İnsanı mukayese yaparak açıklamasına başlayan filozofa göre insan tabiatı gereği mükemmel bilgiyle doğmuş bir varlık değildir. Bu nedenle kendisi için daha iyi olanı ve hikmeti arayış içerisinde. Hikmetin ve nihai mutluluğun peşinde olması, insanın doğal olarak yetkinleşme arzusunu beraberinde getirir. Yetkinleşme sürecinde insan iradesi, tercihler arasından “daha iyi” olanı seçme yöneldir. Başka bir ifadeyle, insan iradesi teleolojik bir karakter taşır; yani bir amaca yöneliktir.²⁰ Peki aynı durum Zorunlu Varlık için de geçerli midir? İbn Sînâ'nın tasavvurunda Tanrı, kelâmcı perspektifinden bakıldığında, bir müreccih (tercih eden) olarak ele alınmaz. Özellikle ilâhî bilgi ile ilâhî irade arasında doğrudan bir ilişki ve hatta bir zorunluluk bulunmaktadır. Her ne kadar M. Cüneyt Kaya, İbn Sînâcı metafizikte ilim ve irade arasındaki bu zorunluluğu açıkça vurgulamayarak daha ihtiyatlı bir yaklaşım sergilese de şu şekilde bir açıklama sunar:

“[Zorunlu Varlık] bir şeyin iyi ve güzel olduğunu, o şeyin değerli (*fâzıl*) bir şekilde var olabilmesi için nasıl var olması gerektiğini ve bu şekilde varlığının var olmamaktan daha iyi olduğunu bilir ve bilginin ötesinde o şeyi var etmek için başka bir iradeye ihtiyaç duymaz. Yani o şeyi bilmesi, onun var olması için yeter sebeptir.”²¹

²⁰ Fârâbî, insanın nihai mutluluğa ulaşma arzusunu, onu diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerden biri olarak tanımlar ve bu bağlamda teleolojik bir felsefi çerçeve sunar ve *et-Tenbîh ilâ Sebîlî's-Sa'âde* adlı eserine şöyle başlar: “Mutluluk, her insanın arzuladığı bir gayedir. Ona yönelen herkes, bunu bir tür yetkinlik (kemal) olarak gördüğü için yönelir. Bu ise öylesine açık bir gerçektir ki, ayrıca açıklamaya gerek yoktur; zira bu, herkesçe bilinen ve kabul edilen bir durumdur.” el-Fârâbî, *et-Tenbîh 'alâ Sebîlî's-Sa'âde*, haz. Sahbân Halîfât (Amman: Menşûrâtü'l-Câmi'ati'l-Urduniyye, 1987), 177. Muhsin Mahdi'nin Fârâbî yorumuna göre insan, doğuştan gelen ilkelerle yetkinliğe ulaşamaz; aksine, akıl ve muhakeme yetisiyle seçimler yaparak yetkinliğini gerçekleştirmek zorundadır. Bu bağlamda, Fârâbî, mutluluğu hem bireysel çabayla elde edilen bir yetkinlik hem de insan doğasının nihai gayesi olarak temellendirir. Başka bir deyişle insan, doğuştan bazı temel bilişsel yetilere sahip olsa da nihai mükemmelliğe ancak bilinçli seçimleri ve aklî faaliyetleri aracılığıyla ulaşabilir. Bu nihai yetkinlik, insanın erişebileceği en yüksek mutluluk ile özdeşleştirilir. Muhsin Mahdi, *AlFarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2010), 128.

²¹ Kaya, “Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği”, 585.

Aksi takdirde, Zât'ında varlığa engel olacak ya da onu kerih gösterecek bir şey bulunsaydı sudûr (iyiliğin taşması) gerçekleşmezdi ve varlık mevcut olamazdı.²² İlim ve iradeyi özdeşleştirirken Mu'tezile'den kısmen ayrılan İbn Sînâ, daha sonra Eş'arî kelâmcıların eleştiri odağı haline dönüşecektir.²³

Sonuç olarak bu bölümde, makalenin bağlamı çerçevesinde felsefî ve Mu'tezilî yaklaşımların ana konuyla ilişkili yönleri ele alınmıştır. Eş'arî kelâmcıları, akıl temelli yaklaşımların ilâhî sıfatları sınırlandırdığı eleştirisini yaparken, âlemin mükemmelliği ve aslah teorisini teolojik açıdan değerlendirmiş ve bu görüşlerin ilâhî kudret ile iradenin mutlaklığını ve mükemmelliğini açıklamada yetersiz/zannî kaldığını savunmuşlardır. Fizik ve salt akıl temelli argümanların ilâhî sıfatların mutlaklığını ve mükemmelliğini açıklamada yetersiz olduğunu ileri süren Eş'arîlik ve Râzî, nakil merkezli üçüncü bir yaklaşımı ima etmektedir. Bu üçüncü açıklama modelinin hangi kaygıları dikkate aldığı bu bölümde ele alındı; Eş'arîliğin, Mu'tezile'nin aslah nazariyesi gibi ilâhî kudreti sınırlandıran veya filozofların Tanrı tasavvurunda olduğu gibi ilâhî iradeyi devre dışı bırakan yaklaşımlardan farklılaşmak zorunda olduğu vurgulanmıştır. Bir sonraki bölümde bu farklılaşma ayrıntılı şekilde incelenecek, son bölümde ise itkân ve ihkâm delilinin sınırları belirlenecektir.

2. Vahiysiz Pozitif Teolojinin Sorunları: Mutlak İlâhî Sıfatlar Meselesi

Bu bölümün temel sorusu şudur: Fizikî âlem üzerinden mutlak/mükemmel Tanrı fikrine ulaşılabilir mi? Doğal teoloji mümkün müdür? İsbât-ı vâcib bağlamında, Eş'arîler ve Râzî, nazarın (akıl yürütmenin) imkânını ve hatta zorunluluğunu savunmuştur.²⁴ Ancak bu bölümde, aklın sınırlarını eleştiren bir yaklaşım benimsenerek, fizikî âlem temelinde—kelâmcı-

²² İbn Sînâ, *The Metaphysics of The Healing*, 327.

²³ Eleştiriler için bakınız: Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı (Eleştirmeli Metin-Çeviri)*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 97-106.

²⁴ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-i-edille fî usûli'l-i'tikâd*, haz. Muḥammad Yûsuf Mûsâ ve Alî Abdülmun'im Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1950), 3; Fahreddîn Râzî, *Ana Meselele-riyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 39; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/195.

ların görüşlerine karşı bir duruş sergileyerek—akılla marifetullahı her şeyin yakîn seviyesinde bilinmeyeceği ileri sürülecektir. Böylece itkân ve ihkâm delilinin bir kozmolojik ve teleolojik delil olarak ne olmadığı açıklığa kavuşacaktır.

Kozmolojik veya teleolojik deliller (eserden müessire doğru deliller) üzerinden, en azından Eş'arîlik açısından, vahyi ikinci plana iten ya da alternatif hissi veren bir doğal teoloji anlayışına kapı aralayan ve mutlak sıfatlara sahip bir tanrı fikrine dayanak oluşturan mevcut âlem anlayışlarının sorunları, Râzî üzerinden ele alınacaktır. Râzî, mükemmel âlem anlayışı merkezli mükemmel mutlak sıfatlara haiz tanrı fikrinin imkânını yeniden değerlendirirken, aynı zamanda Eş'arîliğin vahiyden bağımsız metafizik bilginin imkân ve sınırlarını da belirginleştirecektir.

2.1. Mükemmel Âlem Anlayışı Üzerinden Mükemmel/Mutlak Tanrı Fikri

Râzî, mükemmel âlem fikrinden zorunlu olarak mükemmel ya da mutlak sıfatları haiz Tanrı fikrine ulaşmanın mümkün olup olmadığını tartışmaktadır. Ancak o, öncelikle âlemin mükemmelliğine hükmetmenin aklî imkânını sorgular. Râzî, salt akıl yoluyla mükemmel Tanrı fikrine ulaşmanın, âlemin mükemmelliği tezi üzerinden mümkün olmadığını savunurken, aynı zamanda aklın metafizik alanındaki sınırlarını da belirlemeye çalışmaktadır.

Râzî'nin itkân ve ihkâm deliline yönelik eleştirilerinde dikkate alınması gereken nokta şudur: O, bu delili tamamen reddetmemektedir.²⁵ Fakat bu kavramlar üzerinden bir fizik anlayışı geliştirerek mutlak bir Tanrı fikri önermeye karşı çıkmaktadır. Ayrıca yalnızca fizik âlem ve akıl yoluyla ilâhî sıfatların mutlaklığı veya mükemmelliği üzerine konuşmanın

²⁵ Başka bir çalışmamızda *Metâlib* merkeze alınarak Râzî'nin itkân ve ihkâm kavramlarına eleştirel yaklaşımı, tek bir açıdan ve Tanrı'nın tikelleri bilmesi ekseninde tahlil edilmişti. Ancak diğer eserleri dikkate alındığında Râzî'nin itkân ve ihkâm kavramlarına yaklaşımı oldukça karmaşık neticelere götürmektedir. Bu makale mezkûr kavramları, Râzî'nin mahza kozmolojik argümanlarla bir metafizik inşa edilemeyeceği ve hatta âlemin mükemmelliği noktasındaki tavrını belirginleştirmek bağlamında yeniden değerlendirmektedir. Karşılaştırmak için bakınız: Recep Erkmen, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī: The Problem of Knowledge and Metaphysical Skepticism*, (Bloomington: Indiana Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 290-302.

imkânını sorgular; kozmolojik argümanların mutlak bir Tanrı kavramı açısından yetersizliğine işaret eder. Eş'arî kelâmında ve özellikle Râzî'de, nedenselliğin hipotetik olduğu dünyada, her şeyin mükemmel yaratıldığını akılla bilmek imkânsızdır. Nedensellik, evrenin yaratılışıyla ilgili aklî bir delil olarak itkân ve ihkâma imkân tanıyor gibi görünse de aslında varsayımsaldır ve neden-sonuç ilişkisi zorunlu değildir.²⁶ Dolayısıyla nedensellik üzerine inşa edilecek herhangi bir açıklama kesin/katî bir sonuç vermeyecektir.

Râzî'nin mutlak bilgi, irade ve kudret sahibi bir varlık fikrine dair itkân ve ihkâm gibi kozmolojik veya fizik temelli argümanlarla ulaşılan sonuçların varsayımsal olmaktan öteye gidemeyeceğini savunduğu görülmektedir. Ancak tefsirinde itkân ve ihkâm kavramlarını sıkça vurgulaması,²⁷ onun diğer eserlerinde değişen perspektifler sunmasının bir sonucu olarak mı değerlendirilmelidir? Özellikle, Râzî'nin *Metâlib* ve *Tefsîr* gibi farklı çalışmalarında çeşitli yaklaşımlar benimsemesi, tutarsızlık hissi verebilir. Ayrıca bu uyumsuzluk hissi, onun düşüncelerinin karmaşıklığı veya zaman içinde gelişimi ve evrimi ile de ilişkilendirilebilir. Ancak bu tür değerlendirmeler kesinlik arz etmez. Aynı döneme ait *Metâlib* ve *Tefsîr*'inde itkân ve ihkâm ile ilgili görüşlerinin, bu makalede işlendiği gibi, kelâm ilmi çerçevesinde tutarlı bir şekilde yorumlanması hâlâ mümkündür.

Kelâm ilminin meşruiyeti açısından, bir isbât-ı vâcib delili için fizik zorunlu bir başlangıç noktasıdır. Özellikle fizik âlemin muhdesliği ve onun bir muhdise olan zorunlu ihtiyacı,

²⁶ Frank Griffel, "El-Gazâlî'nin, İbn Sînâ'nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslâm'da Bilimin Gelişimi," çev. Fehrullah Terkan, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (22-24 Mayıs 2008, İstanbul)*, haz. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009), 2/123. Kozmolojik ve teleolojik deliller, duyu verilerine dayanılarak temellendirilebilir. Bu bağlamda, Eş'arîlik ve Râzî duyusal bilgiyi bütünüyle reddetmemektedir. Ne var ki yaratma süreci başlangıcından itibaren ele alındığında; insan ömrü kadar kısa bir zaman diliminde gözlemlenen olaylara dayanarak, geçmiş, şimdi ve geleceği kapsayan tüm hadiseler hakkında —ve hatta ilâhî kudreti bu çerçevede sınırlandıran— nedenselliğin zorunluluğu hükmüne ulaşmanın aklen imkânsız olduğu yönündeki sav, anlık duyu verilerinin inkârı anlamına gelmemelidir. Aksine, Râzî'nin "bizatihi varoluşumuz, acı ve hazlarımız — çünkü nefsimizde bundan daha güçlü bir kesinlik bulunmaz" ifadesinde işaret ettiği üzere, bu tür bilgiler yakînin (kesin bilginin) en temel biçimini oluşturur. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/177. Ayrıca bakınız: Erkmen, *Fakhr al-Dîn al-Râzî: The Problem of Knowledge and Metaphysical Skepticism*, 220-225.

²⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Tefsîrül-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981) 1/163, 2/158, 383, 4/173, 199, 228, 11/223, 13/11, 30/586, 31/8, 16, 140.

madde ve hareketin ötesinde metafizik bir varlığın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, âlemin nedeni açısından fizikten metafiziğe doğru bir geçiş aklî bir zorunluluk haline gelirken, aynı zamanda metafizik bir varlık da zorunlu olmaktadır.²⁸ Râzî'nin eleştirdiği kozmolojik ve teleolojik argümanı temel alanlar, yine Râzî'nin anlatımına göre eser ile müessir arasında zorunlu bir ilişki kurarken, eserin bir müessir varlık bilgisinin ötesinde başka zorunlu/katî bilgiler verebileceğini ihsas ettirmektedir. Ancak Râzî'nin epistemolojisinde zorunlu bilgi, aynı zamanda ihtilaf ve itirazın mümkün olmadığı bilgidir.²⁹ O, her ne kadar İbn Sînâcî sudûr nazariyesini benimsemese de felsefî yaratılış modeli, kelâmcıların eser-müessir ilişkisinde tartışmalara neden olmakta ve kelâmcıların eserden müessire doğru elde edilen bilginin yakınlığını tartışmalı hale getirmektedir. Bu durumda âlemin yaratıcısı olarak delillendirilen kelâmcı modeldeki Muhdis Varlık'ın, İbn Sînâcî dizgedeki Zorunlu Varlık'a tekabül etmediğine temas eden Râzî şu sorunun hala yakîn bir cevabının kelâm ilminde karşılığının olmadığını savunmaktadır: “[Bu durumda kelâmcıların Muhdis Varlık anlayışlarının] (i) Zorunlu Varlık mı ya da zâtı bakımından mümkün varlık mı olduğu veya (ii) aracısız yahut bir ya da birden fazla araçlarla yaratıp yaratmadığı [gibi hususlar birbirinden yakîn seviyesinde] ayırmamıştır.”³⁰ Râzî, kelâmcıların kozmolojik delili olan hudûs delilinin dahi isbât-ı vâcib noktasında bazı şüpheler (zanniyyât) barındırdığını ihsas ettirmektedir. Ancak o, bu sorunu mezkûr delil ile imkân delilini telif ederek çözmüş gibi görünmektedir.³¹

Râzî'ye göre âlemden yola çıkarak, varlığı âlem açısından zorunlu olan yaratıcı bir varlığın (muhdis) sıfatlarına dair zorunluluk temelli çıkarımlar yapmak mümkün değildir. Kozmolojik ve teleolojik deliller, mutlak sıfatlara sahip bir Tanrı fikrine, örneğin mutlak kudret sahibi bir tanrı fikrine ulaşmada yetersiz kalacaktır. Râzî'nin eleştirileri ışığında, insan aklının fizikten metafiziğe doğru ilerleyerek “her şeyi bilen” bir Tanrı fikrine ulaşması, daha önce

²⁸ Recep Erkmen, “Fizik ve Metafizik Arasında İsbât-ı Vâcib Meselesi: Bir Kelâm ve Felsefe Eleştirisi”, *Eski-yeni* 52 (2024), 449-450.

²⁹ Erkmen, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī: The Problem of Knowledge and Metaphysical Skepticism*, 198.

³⁰ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 3/108.

³¹ Erkmen, “Fizik ve Metafizik Arasında İsbât-ı Vâcib Meselesi: Bir Kelâm ve Felsefe Eleştirisi”, 446.

bahsedildiği gibi aynı aklın âleme dair her şeyi hikmet ve maslahat çerçevesinde bilmesini zorunlu kılacaktır, ki bu da imkânsızdır. Dolayısıyla âlemden hareketle bir bilgiye ulaşılabilse bile bu bilgi yalnızca “bilen Tanrı” fikriyle sınırlı kalacak ve onun ötesine geçilemeyecektir.³² Ancak bu zorunluluk mevcut âlemin bilgisi ile sınırlı olamaz. Mevcut âlem üzerinden mümkün diğer âlemleri (mevcut olan her bir “şey” için tercih edilmemiş tüm olasılıkları) bilmeyi zaruri yapar.³³ Niçin? Râzî’nin aşağıda savunacağı üzere, herhangi bir şeyin mükemmel bir yaratılış üzere olduğuna hükmetmek, o şeyin henüz gerçekleşmemiş ya da Yaratan’ın tercih etmediği diğer yaratma olasılıklarını da bilmeyi gerektirmektedir.

Râzî, “her şeyi bilen” ya da “her şeye gücü yeten” mutlak Tanrı fikrine karşı değildir. Lakin onun itirazlarının daha iyi anlaşılabilmesi için onun bilgi teorisini göz önünde bulundurmak gereklidir. Özetle Râzî’nin, hakikatin bilinebilirliği konusunda pesimist bir tutum sergilediği görülmektedir. Ancak bu pesimist tutum, Meşşâî gelenek ile sofistler arasındaki bir noktaya denk gelmektedir. İlk bakışta, bu tutum, bireyin hakikati ne bilebileceğini ne de bilemeyeceğini tavsiye eden oksimoron bir yaklaşım gibi görünebilir. Fakat durum şudur: İnsan bir şeyin hakikatini bilemez, fakat o şey hakkında tamamen cahil de kalamaz. Râzî’ye göre hakikat bilgisi, o şeyin her şeyle olan nispetlerinin toplamıdır.³⁴ Râzî’nin bilgi anlayışını yeni-den formüle edersek, bir şeyin hakikatini bilmek, her şeyi bilmeyi gerektirdiği için imkânsızdır; fakat o şeye dair bilgi edinmek mümkündür. İtkân ve ihkâm yoluyla mevcut fizik âlem hakkında yargıya varmak, mutkan ve muhkem olarak hükmedilen âlem hakkında her şeyi bilmeyi aklen zorunlu kılar.

Neden Râzî’nin âlemin itkân ve ihkâm üzere yaratıldığını reddetmesi mümkün değildir? İki açıdan mümkün değildir: Nakil ve akıl. Allah Teâlâ’nın itkân ve ihkâm üzere yarattığına dair ifadelerin Kur’ân-ı Kerîm’de geçiyor olmasıdır. Örneğin, bir ayette Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Dağları görürsün, onları hareketsiz sanırsın. Hâlbuki onlar bulutların geçişi gibi

³² Râzî, *el-Erba’în*, 1/188-190.

³³ Râzî, *el-Metâlibü’l-’âliyye*, 3/109.

³⁴ Erkmen, *Fakhr al-Dîn al-Râzî: The Problem of Knowledge and Metaphysical Skepticism*, 171-173.

hareket ederler. Bunu, her şeyi sağlam ve yerli yerince yapan (itkân) Allah yapmıştır. Şüphesiz O, yaptıklarınızdan hakkıyla bilendir” (27:88). Başka bir ayette ise Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Bu Kur'an; âyetleri, hüküm ve hikmet sahibi (bulunan ve her şeyden) hakkıyla haberdar olan Allah tarafından muhkem (eksiksiz, sağlam ve açık) kılınmış, sonra da Allah'tan başkasına kulluk etmeyesiniz diye ayrı ayrı açıklanmış bir kitaptır” (11:1). Diğer bir ayette de şöyle buyrulmuştur: “Allah, gökleri ve yeri hak olarak (yerli yerince) yarattı. Şüphesiz bunda, iman edenler için (Allah'ın varlık ve kudretine) bir nişâne bulunmaktadır.” (29:44). Ayetler Allah Teâlâ'nın itkân ve ihkâm üzere yarattığını belirtmektedir.³⁵

Râzî'ye göre ilâhî sıfatların mutlaklığı (her şeyi bilen, gören, işiten vb.) hususunda birinci kaynak böylece tespit edilmiş oldu: Nakil. İkinci kaynak ise akıldır. Eş'arî kelâmcıları ve Râzî, mutlak bir tanrı tasavvuru hususunda tenzih ilkesinden hareket ederler. Ancak bu aklî yönelim, bir yönüyle hala nakilden destek alır. Her şeyi bilmeme ya da bazı şeylere gücü yettiği halde bazı şeylere gücü yetmeme bir noksanlıktır ve tesbih ve tenzih edilmesi gereken Allah Teâlâ için söz konusu olamaz (59:23, 17:1, 27:8). Metafizik bilgi açısından akılla ve hatta kozmolojik delillerle Tanrı'nın varlığı bilinir. Ancak mutlak bir tanrı fikri hususunda ise Tanrı'nın kendi mesajı ile nakille ya da negatif teoloji (42:11) bağlamında akılla bilinebilir. Râzî'ye göre doğru akıl (*sarîhu'l-'akl*), Allah Teâlâ'nın zorunlu bir şekilde takdis ve eksikliklerden tenzih edilmesini gerektirmektedir. Böylece Allah Teâlâ'nın her şeyi bildiğine hükmedilir -ki “en az riskli yöntem de budur.”³⁶ Özellikle Râzî negatif teolojinin metafizik bilginin yakîn açısından zeminini, aklî ilkeleri önceleyen bir te'vîl teorisi üzerine inşa etmektedir.³⁷

Kozmolojik ve teleolojik yaklaşımlar mutlak sıfatları haiz bir tanrı fikrine doğrudan götürmez. Yaratılanların tamamının ihkâm ve itkân üzere yaratıldığını iddia etmek (pozitif

³⁵ Râzî, *el-Tefsîrû'l-kebîr*, 25/71. *Tefsîru'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* ilkesi bağlamında Râzî'nin ilâhî ilim ile ilâhî fiiller arasında doğrudan bir ilişki kurduğu ayetler arasında Mücadele Suresi'nin 6. ve 7. ayetleri de yer almaktadır. Râzî, bu ayetler bağlamında Allah'ın her şeyi bildiğini, çünkü O'nun fiillerinin itkân ve ihkâm üzere olduğunu vurgular. Râzî, *el-Tefsîrû'l-kebîr*, 29/264.

³⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliyye*, 3/144.

³⁷ Recep Erkmen, “Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Account of Metaphysical Certainty in terms of Ta'wīl”, *KADER* 20/3 (2022), 853-878.

teoloji yapmak), aynı zamanda Yaratan'a ihkâm ve itkân üzere yaratmayı zorunlu kılacaktır. Bu bağlamda Allah'ın fiillerine zorunluluk atfeden Mu'tezile, Eş'arîlere göre hala mutlak kudreti açıklayamamıştır. Çünkü mutlak kudret, ne gerekçe ile olursa olsun takyit edilmemiş (sınırlandırılmamış olan) kudrettir. Âlemin ihkâm ve itkân üzere yaratılmış olma hipotezinin aklî temelleri üzerinden Yaratan'ın da zorunlu olarak *her şeyi bilen* olduğu iddiası, beraberinde bahsi geçen Eş'arî kaygıyı getirecektir. Râzî, bu kaygıyı dikkate alarak, bir sonraki bölümde teleolojik ve kozmolojik argümanlara dayanan, âlemin mükemmelliğine veya aslahına ilişkin anlayışa eleştiriler yöneltecek ve böylece fizik âlemden hareketle Tanrı hakkında pozitif teoloji yapma imkânını daha da daraltacaktır.

2.2. Makro Düzeyde Mükemmel Âlem Anlayışının Aklen Hipotetikliği

Râzî, *Metâlib*'te önceki eserlerine kıyasla daha şüpheli bir tutum sergileyerek, itkân ve ihkâm delili üzerinden mutlak bilen Tanrı anlayışına ulaşan kelâmcıların akıl yürütmesini ele almaktadır. Kelâmcıların bu konudaki muhakemesini şu şekilde aktarmaktadır:

- Allah'ın fiilleri itkân ve ihkâm üzeredir.
- Fiilleri itkân ve ihkâm üzere olanın aynı zamanda bilgili olması gerekir.
- Bu durumda Allah'ın (her şeyi) bilen olması zorunludur.³⁸

Bu akıl yürütmede, ilâhî ilmin ispatına dair ulaşılan sonucun epistemik değeri, birinci öncülün bilgi değeriyle doğrudan ilişkilidir. Şayet bu öncül nakille desteklenmemiş ve yalnızca kozmolojik âlemden hareketle öne sürülmüşse, yakîn ifade etmeyecektir. Tekrar vurgulamak gerekirse, Râzî için asıl mesele, Allah'ın fiillerinin muhkem ve mutkan olup olmadığı değil, aklın âlemin itkân ve ihkâm üzere yaratıldığına dair zorunlu ve yakîn bir bilgiye ulaşım ulaşamayacağıdır. Râzî, bu meseleye verilecek olumlu bir cevabın kesinliğinden emin değildir

³⁸ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 3/107; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2/165; Râzî, *el-Erba'în*, 1/188.

ve bu noktada, kozmolojik ve teleolojik argümanlarla temellendirilen ilâhî sıfatların mükemmelliği ve mutlaklığı tezini eleştiriye tabi tutmaktadır.

Eş'arî geleneğinin ve özellikle Gazzâlî ve Râzî'nin fizik anlayışları en azından bir açıdan nettir: Mutlak bir düzenden, aslah ve tabiat teorisinden ve nesneler arasındaki ilişkinin de zorunluluğunu gerektiren (nedensellik) bir âlemden *aklî bir zorunluluk* olarak bahsetmek mümkün değildir. Önceki bölümlerden de anlaşılabileceği üzere, mutlak ve mükemmel sıfatlara sahip bir tanrının varlığı söz konusu olmadığı sürece fizik kanunları bir sorun teşkil etmeyecektir. Ancak bir kelâmcı olarak mutlak sıfatlara sahip bir Tanrı'dan bahsedilecekse, “güneş doğudan doğar ve batıdan batar” şeklindeki bir önermeyi istisnasız ve *zorunlu* kabul etmek dahi Eş'arî perspektiften bakıldığında, ilâhî sıfatların ve özellikle ilâhî kudretin mutlakliyetini ihlal edecektir.

Eş'arîlerin kolaylıkla kabul ettikleri Tanrı ile birlikte zikredilen “zorunluluk” kavramı, yalnızca Tanrı'nın varlığının zorunluluğunu (Zorunlu Varlık) ifade etmektedir. Çünkü bu delillendirmelere göre, Tanrı'nın mümkün varlıklar için zorunlu bir varlık olması, O'nu zât ve sıfatları açısından hiçbir şekilde sınırlandırmamaktadır. Bununla birlikte, akıl Tanrı'nın sıfatları hakkında da bilgi verebilir. Lakin Tanrı'nın sıfatları hakkında kozmolojik delillerin kesin bilgi sağlaması için akli destekleyen bir başka kaynağa ihtiyaç vardır. Akli destekleyen/doğrulayan (verification) böyle bir kaynak bulunmadığı takdirde, fizikten metafiziğe doğru ilerleyen kozmolojik delillerin, ilâhî sıfatların mutlaklığı konusunda katiyyet ifade eden hükümler vermesi imkânsız hale gelecektir. Bu bağlamda, kelâmcıların üzerinde sıkça durdukları tasarım, nizam ya da ihkâm ve itkân delilleri, mutlak bir Tanrı tasavvuru için yetersiz kalacaktır. Râzî, bu delillerin yetersizliğini birkaç yönden eleştirecektir.

Âlemden hareketle Tanrı'nın sıfatları hakkında pozitif bir teoloji yapma imkânı söz konusu olsaydı, ele alınması gereken ilk mesele mevcudatın bilgisi olurdu. Başka bir deyişle, insan mevcudata dair her şeyi bilebilir mi ve akabinde de âlem hakkında mükemmellik hükmü verebilir mi? Râzî, mükemmellik hükmünün oluşmasında etkili olan kavram olarak

maslahat üzerinden sorgulamasını derinleştirecektir. Ancak bu maslahat tek bir yönden mi ele alınmalıdır, yoksa her yönden mi? Râzî bu sorulara kesin bir yanıt verilemeyeceğini şu şekilde tartışmaktadır:

“Güneşin mevcut boyutundan daha büyük veya daha küçük olması durumunda faydanın artıp artmayacağını kesin olarak bilemeyiz. Aynı şekilde, feleklerin durumu hakkında da kesin bir yargıya varamayız. İnsan bedeninin mevcut formundan farklı bir yapıya sahip olması halinde ortaya çıkacak sonuçları da öngöremeyiz. Özetle, mevcut durum dışında sonsuz sayıda farklı olasılık söz konusu olduğunda, şu anki durumun en mükemmel hâl olduğu iddiasını kim kesin olarak kanıtlayabilir? Bütün bu unsurları kuşatan, her birinin fayda ve zararlarını eksiksiz şekilde bilen biri var mıdır?”³⁹

Râzî'ye göre, mevcut âlem hakkında mükemmellik açısından kesin bir hüküm verebilmek için henüz vuku bulmamış tüm olasılıkları da bilmek gerekmektedir. A ile B arasındaki ilişki hakkında itkân ve ihkâm bağlamında bir yargıya varmak, yalnızca mevcut durumu değil, henüz gerçekleşmemiş diğer olasılıkları da bilmeyi zorunlu kılar. A ile B arasındaki ilişkiden C sonucu çıkabilir; ancak A ile B arasındaki olası ilişkiler sonsuzdur. Zira bu ilişki, yalnızca A ve B'nin kendi nitelikleriyle sınırlı olmayıp, aynı zamanda onların kendileri dışındaki sayısız varlıkla olan ilişkilerinden de etkilenmektedir. Dolayısıyla, A ve B'nin mevcut hâllerinden doğan ilişkinin, yani C'nin mükemmelliği hakkında kesin bir hükme varabilmek, A ve B'nin sonsuz farklı uzam, mesafe, kütle, hacim ve diğer tüm fiziksel ve metafiziksel şartlarda birbirleriyle ve diğer varlıklarla olan ilişkilerini de eksiksiz biçimde bilmeyi gerektirmektedir.

A fâilinin B fiilini yapabilmesi, o eyleme dair bütün aşama ve bileşenleri bilmesini zorunlu mu kılar? Râzî, mükemmel olan bir fiilin fâilinin, diğer tüm fiillerinin zorunlu olarak mükemmel olmasını gerektiren bir aklî zorunluluk bulunmadığını belirtir. Hatta rastlantısal ve gayri ihtiyari bir şekilde bir kimseden, daha önce benzeri görülmemiş bir fiilin de meydana

³⁹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 3/109.

gelebileceğini savunur. Güzel şiir okuyabilmek, güzel şiir yazmayı gerektirmediği gibi güzel yazı yazabilmek, güzel kalem ve kâğıt üretmeyi bilmeyi gerektirmemektedir. Bu durumda bir açıdan iyi bir fiil sahibi için her açıdan âlim olduğu hükmü bir zorunluluk değildir.⁴⁰

İnsan, tabiatla yaşayan neredeyse bütün canlılardan meziyet bakımından bir veya birden fazla yönden daha az yetenekli eylemler yapabilir. Ancak bir yönden daha yetenekli olan A canlısının B eylemini insandan daha mükemmel yapması, insandan daha âlim olduğu sonucuna zorunlu olarak götürmez. Örneğin, arılar insanlardan daha mükemmel bazı işler yapabilir, ancak bu durum, arıların insandan daha âlim oldukları sonucuna zorunlu olarak götürmez.⁴¹

Fiil ve şuur ilişkisini her zaman zorunlu değildir ve bazı mükemmel eylemlerin belirli bir noktadan sonra şuurdan bağımsız hale gelebilmesi mümkündür. Şöyle ki, B eylemini öğrenip bir meleke haline getiren A bireyi, bu melekeyi kullanarak B eylemini yaparken, öğrenme sürecindeki evreleri aklında canlandırmak, eylemin itkân ve ihkâmını olumsuz etkiler. Ayrıca bir kişi bir eylemi gerçekleştirirken genellikle birden fazla fiil yapmak zorunda kalır. Felsefî bir kitap yazarken, zihnin felsefî konulara odaklanmak yerine, daha önce mükemmel bir melekeye dönüşen elle yazma eylemine odaklanırsa, felsefe yapmaktan geri kalır.⁴² Hatta felsefeyi bir kenara bıraksak, Râzî'ye göre yazma eylemi de mükemmelliğini yitirebilir. Râzî şöyle devam eder: “Harf ve şekillerin her birini tek tek akla getirmek, fâilin o işi en yetkin ve eksiksiz şekilde yapmasına engel olabilir.”⁴³

Bu argümana başka bir açıdan bakıldığında, tabiatlar teorisi, fiil ile şuur ve hatta irade arasındaki süreklilik ilişkisini ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda, bir tikel fiil olarak A, bir A tabiatının gayri ihtiyari bir eseri olarak ortaya çıkacaktır. Tabiatlar teorisi, doğrudan fiil ile irade arasındaki ilişkiyi kendiliğinden ortadan kaldırmış olur. Dolayısıyla tabiatlar teorisini

⁴⁰ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 3/109-110.

⁴¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 3/110.

⁴² Krş. Tuğba Günel, *Nefs Fenomenolojisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023), 318-332.

⁴³ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 3/111.

temel alarak bir âlemin yaratıcısı ve hatta onun sıfatları hakkında kozmolojik ve teleolojik deliller ileri sürmek, imkânsızlık derecesinde zorlaşacaktır.⁴⁴

Başka bir husus da bilgi ve neden gerekmezsiniz, eşit B seçeneklerinden herhangi birini seçerek C maslahatını yapmaya kâdir olan A fâilinden, B'nin tercih edildiği her ortamda C bir maslahat olarak meydana gelmiş olur. Eş'arî kelâm ekolü penceresinden bakıldığında, zaman ve mekânların eşit ve özdeş olduğu bir ontolojik düzlemde V vaktinde ve M mekânında âlemin yoktan varlığa gelişi için bir neden (bilgi) şart olmaktan çıkar. Aksi halde Tanrı için “önce bildi, sonra yarattı” şeklinde Tanrı'nın bilmeden önceki haline cahillik atfedilmiş olacaktır. Daha önce de bahsi geçen, bilgi ve fiil arasındaki iddia edilen zorunlu ilişki böylece Eş'arî perspektiften zayıflatılmış oldu.⁴⁵

Eylem ile bilgi arasındaki ilişki, her zaman bilginin katiyyetini gerektirmez; aksine, zan üzerinden de itkân ve ihkâm tecelli edebilir. M makinesi, U ürününü itkân ve ihkâm üzere meydana getirebilir ve her bir ürün birbirinin - aşınma ve bozulmanın olmadığı durumlarda - aynısı olacaktır. Ancak Z zanaatkârı, U ürününü el yordamı ile yaparken, bir üründe M makinesinin elde ettiğinden daha itkân ve ihkâm üzere sonuçlara ulaşabilir ve diğer U ürünleri için aynı sonuçlara erişemeyebilir. Z zanaatkârı ürün için gereken alet, ham madde, ısı, ışık, miktar ve sair unsurların seçim ve uygulamasında zann-ı galiple hareket edecekken, bir üründe itkân ve ihkâma ulaşmış olması her ürün için aynı garantiyi vermeyecektir.⁴⁶

Râzî, kötülük problemini savunanlara hak verir bir tavırla, kozmolojik ve teleolojik argümanların doğrudan yakîn ifade edip etmediğini sorgulamaktadır. Âlemden mutlak manada âlim ve hikmet sahibi bir yaratıcıya ulaşabilmek için öncüllerin de yakîn ifade etmesi gerekmektedir. Ancak âleme bakıldığında ilk önermenin yakîn seviyesinde bir zorunluluk

⁴⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 3/111.

⁴⁵ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 3/111-113. Ayrıca bakınız: Ömer Türker, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 1-24.

⁴⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 3/113.

ifade ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Önerme şu şekildedir: “Âleme bakıldığında, onun itkân, ihkâm, sistem/uyum (*münessak*) ve nizam içinde yaratıldığı görülür.”⁴⁷ Makro düzeyde âleme bakıldığında bu önerme doğru gibi gözükebilir ve bu önermeden hareketle âlemi yaratanın bilen ve hikmet sahibi olduğu sonucuna varılabilir. Ancak Râzî makro düzeyde de mevcut âlemin mükemmelliğinin (itkân ve ihkâm) yine âlem üzerinden ispat edilemeyeceğini tartışmıştı. Burada, âlem hakkında daha mikro düzeyde bir sorgulama yaparak, âlemden yola çıkarak mutlak sıfatlara sahip bir tanrı anlayışının yakîn seviyede kanıtlanamayacağını tespit etmektedir. Özellikle Allah’ın fiillerine maslahat açısından aklî bir zorunluluk atfetmek ve âlemin mükemmelliğine götürecek bir kelâm icra etmek, âlemde gözle görülen problemleri doğrudan açıklamamaktadır. Râzî, bu durumu şu şekilde özetler:

“Bu âlemde sağlam, düzgün, tertipli ve düzenli fiiller gördüğümüzde, âlemin yöneticisinin bilen ve hikmet sahibi olduğunu düşündüğümüz gibi aynı şekilde, âlemin afetler, korkutucu haller, yapısal bozukluklar, körlük, kötürümlük ve yoksulluk gibi istenmeyen durumlarla dolu olduğunu da görürüz. İlmi ve ameli tam olan bir insanın dünyevi hayırlardan mahrum, zelil ve rezil olduğunu; cahil ve rezillerin tasarrufu altına girdiğini gözlemledik. En aşağılık insanların ise dünyaperestleri ele geçirip onlara üstünlük sağladığını fark ederiz. İşte bu durumlar, hikmetli ve bilen bir merhamet sahibi varlık için uygun düşmemektedir.”⁴⁸

Râzî’nin burada zikrettiği hususların kendi bütünlüğü içinde anlaşılması gerekmektedir. Âleme doğrudan teleolojik bir perspektiften bakıp, Yaratan’ın mutlak sıfatlarını tartışmak mümkün olsaydı, “âlemde türlü afetleri ve felaketleri yaratmazdı” ifadesi zorunlu olurdu.⁴⁹ Ancak gerçeklik, zorunlu bir teleolojik argümanı, en azından ilâhî sıfatların mutlaka bağlamında desteklememektedir. Bir kelâmcı olarak Râzî, elbette Allah hakkında konuşmanın imkânını genişletme gayreti içindedir. Ancak bir Eş’arî kelâmcısı olarak, özellikle

⁴⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 3/114.

⁴⁸ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 3/114.

⁴⁹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 3/115.

Metâlib'te Râzî, sınırlı ve hâdis olan bir aklın, sonsuz ve ezelî bir Varlık hakkında *tafsilat bakımından* yakîn seviyesinde bilgi üretebileceğinden emin değildir. Râzî'nin bu endişesi bir sonraki bölümde daha anlaşılır hale gelirken, aynı zamanda Eş'arî tenzih çabasının "mutlak" Tanrı anlayışında akla yüklediği misyon daha belirginleşecek ve mahza akılcı kelâm anlayışlarına neden karşı çıktıkları netleşecektir.

3. Mevcut Âlem Üzerinden İlâhî Sıfatlar Meselesi Hakkında Eş'arî Yaklaşım

Kelâmcılar doğayı doğrudan inceleme konusu yapmamalarına rağmen özellikle Eş'arîler, tabiat hakkındaki aklî bilginin imkânını sorgulama gereği hissetmişlerdir. Bu sorgulamanın temelinde, fiziksel dünya üzerine inşa edilen rasyonel nazariyelerin belirli bir tanrı tasavvurunu zorunlu kılması yatmaktadır. Ancak salt rasyonel metafizik bilgi, Kur'ân-ı Kerîm'de tasvir edilen ilâhî anlayışla tam anlamıyla örtüşmemektedir. Bu durum, Eş'arî kelâmcılarını fiziksel ilkelerin belirlediği tanrı tasavvuruna karşı eleştirel ve tepkisel bir yaklaşım geliştirmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda, Cüveynî *el-Burhân fî usûli'l-fikh* adlı eserinde bir yandan yöntem eleştirisi yaparken, diğer yandan da Eş'arî bakış açısıyla metafizik bilginin aklî sınırlarını belirlemiştir. Yöntem eleştirileri üzerinden aklın sınırlarını keşfetme sürecinde, Ömer Türker'in de vurguladığı gibi Cüveynî "insan aklının yetersizliğinin yalnızca metafizik meselelerle sınırlı kalmadığını, fiziksel dünyada da benzer bir durumun varlığını" ileri sürmüştür.⁵⁰

Cüveynî, fizik âlemden hareketle metafizik âleme ulaşma yöntemini, özellikle kıyas bağlamında eleştiriye tabi tutarak, fizik temelli tanrı tasavvurunu zayıflatmayı amaçlamaktadır. Usûl-i fıkhta tartışılan kıyas yöntemi, illetin tespiti ve kıyasa konu olan unsurların (*el-makîs aleyh* ve *el-makîs*) uygunluğu gibi meseleler çerçevesinde çeşitli metodolojik sorunları beraberinde getirmiştir. Tartışmalar sonucunda, kıyasın epistemik değeri zannıyyâta daha

⁵⁰ Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler", *İslam Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 19.

fazla yaklaşmıştır.⁵¹

Cüveynî, kıyasın zannî doğasını kelâm sahasına taşıyarak, bilinenden hareketle bilinmeyen hakkında çıkarım yapmanın güvenilirliğini sorgulamış ve fizik ile metafizik arasında kıyasa dair metodolojik sorunları belirginleştirmiştir. Seleflerinden farklı olarak, asıl ile fer arasında *neden*, *zât*, *şart* ve *delil* açısından tam bir uyum gerekliliğini ve bu koşullar sağlanmadıkça kıyasın aklî ilimlerde katiyyet ifade etmeyeceğini tespit etmiştir.⁵²

Özellikle fizik ve metafizik kıyaslandığında, hâdislik ve ezeliyet başta olmak üzere, ontolojik düzlemde temel farklılıkların bulunduğunu vurgulayan Cüveynî, bu nedenle kıyasın kesinlik ifade edemeyeceğini savunmaktadır.⁵³ Aklın yalnızca metafizik alanla sınırlılığına değil, fizik âleme dair yetersizliğine de işaret eden ve Eş'arî düşüncenin fizikî dünyadan hareketle metafizik bilgi üretme girişimlerine karşı daha şüpheci bir tutum geliştirmesine zemin hazırlayan *el-Burhân*'da Cüveynî şöyle devam eder:

“Bir hükmün verilmesi ve sınırlarının belirlenmesi, teolojinin hükümlerine dair hakikatleri ve özellikleri kavrama yetisine bağlıdır. Akıl, bu konulara dair en fazla genel birtakım [(*umûr-i cümliyye*)] sonuçlara ulaşabilir. Bu bağlamda kelâmcıların görüşüne göre, sonlu bir varlık ile nitelendirilen bir şeyin, sonsuz olanın hakikatini idrak etmesi imkânsızdır. İlk filozoflar [(Râzî dikkate alındığında muhtemelen mühendisûn)] bunu, insanın makûllerdeki ta-

⁵¹ Eş'arî kelâmdaki yöntem tartışmalarının fıkıhtan etkilenip etkilenmediği, ayrıca incelenmesi gereken bir konudur. Özellikle mütekaddim kelâmında akıl yürütmeyi destekleyen unsurlardan olan kıyas, fıkıhın da üzerinde tartışılmış yöntemleri arasında yer almaktadır. İmam Şâfi'î'ye göre kıyas, delillerin en zayıfı kabul edilse de belirli durumlarda kaçınılmazdır. Özellikle Kitap, sünnet ve icmânın doğrudan hüküm vermediği meselelerde, örneğin kiblenin tayininde, kıyas zorunlu bir yöntem hâline gelmektedir. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle: İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. Abdulkadir Şener ve İbrahim Çalışkan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 257-262. Ancak kıyas yoluyla ulaşılan bilginin hakikati tam olarak yansıtmayabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin, zahiren Müslüman görünen bir kimseye İslam'ın gerektirdiği şekilde muamele edilmesi gerekirken, gerçekte/bâtında durumun farklı olabilme ihtimali bulunmaktadır. Bu durumda kıyasın zannîliği ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, fıkıhta zan ile amel edilebileceği kabul edilmektedir. Soner Duman, “Şâfiî'nin Hukuk Metodolojisinde Kıyas Kavramının Anlam ve Kapsamı”, *EKEV Akademi Dergisi* 14/42 (2010), 154.

⁵² İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûl'l-Fıkh*, haz. Abdü'l-Azîm ed-Dîb (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1979 [1399]), 1/127-128.

⁵³ Bakınız: Erkmen, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī: The Problem of Knowledge and Metaphysical Skepticism*, 42-46.

sarrufunun, akıldan ona ulaşan ve kaldıracabileceği kadar gelen bir feyizle gerçekleştiği; parçanın bütünü idrak etmesinin ve hatta akledabilen ancak hala tabiat dairesinde kalan bir cüzün [(insan aklı)] tabiat âleminin ötesini kuşatmasının imkânsız olduğu şeklinde ifade etmişlerdir. Bu ifadeler İslam içerisinde yadırganmış olsa da hakikate yönelik anlamlar taşımaktadır. Ancak akıl sahibi, doğa ötesine dair genel bir bilgiye sahip olmaktan mahrum değildir. Hakikati tam anlamıyla kavrama ise bütünün parça üzerindeki egemenliğiyle mümkündür.”⁵⁴

Tam bir bilinmezlikten (modern tabirle agnostisizmden) sakınan Cüveynî, *sebr* ve *taksim* gibi yöntemlerle kelâmın imkânına dair kısmî optimizmini hala korumaya çalışır. Lakin, aklî bilgi konusundaki Eş'arî şüpheli tavır yalnızca metafizikle sınırlı kalmayıp, fizik âlem hakkında da geçerli hale gelmiştir. Öğrencisi Gazzâlî, doğrudan fizik âlemle ilgili nedensellik gibi aklî prensipleri eleştirmiş ve bu prensiplere dayalı akıl yürütmelerin hâlâ zannîyyât kategorisinde yer alacağını savunmuştur.⁵⁵ Râzî ise aklın fizik âlemle ilgili şüphelerini derinleştirmiş ve henüz kanıtlanmamış tabiat ilkelerine karşı eleştirel tavrı bir adım ileriye taşımış; böylece salt akılla tabiat hakkında hükümler vermeyi daha tartışmalı hale getirmiştir. Bu bilgiler ışığında, Eş'arîliğin ve özellikle Râzî'nin ihkâm ve itkân delilini nasıl anlamış olabileceği mevzusuna geçilebilir.

Râzî, *Me'âlim*, *Muhassal*, *Erba'în* ve *Mefâtihü'l-gayb* gibi eserlerinde itkân ve ihkâmı bir delil olarak kullanmaktadır. Ancak bir önceki bölümde ele alındığı üzere, *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserinde delile karşı daha şüpheli bir tutum sergilediği görülmektedir. Bu durumun çeşitli açıklamaları olabilir. Daha çok ders kitabı niteliği taşıyan *Me'âlim* ve *Muhassal* gibi eserler, Râzî'nin düşüncelerindeki ayrıntıları ve dönüşümleri anlamak için yeterli kaynaklar değildir. *el-Erba'în* ise Eş'arî düşüncenin ana ilkelerini daha ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Bu eserde Râzî, ihkâm ve itkânı bir delil olarak kullandıktan sonra şu şekilde bir not düşmektedir:

⁵⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/142-143.

⁵⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 166-177.

“Buraya kadar yapılan açıklamalar yalnızca bilen Tanrı hakkındadır; her şeyi bilen Tanrı anlayışı ise farklı bir konudur.”⁵⁶

Erba'în'de Râzî, bedihî olduğunu iddia ettiği bir önermeyi zikretmektedir: İhkâm ve itkân üzere yaratanın fiilleri hakkında bilgi sahibi olması zorunludur. Bu önermenin ilâhî sıfatlar hakkında kullanılabilmesi için Allah'ın fiillerinin muhkemliğini ispat etmek gerekecektir. Daha önce bahsedildiği üzere, fiillerin muhkemliğini ispat için iki kaynak bulunmaktadır: Akıl ve nakil. Akıl noktasında ise iki yönelim söz konusudur: Pozitif veya negatif teoloji. Pozitif teoloji yapabilmek için aklın, âlemin mükemmelliğine hükmedebilecek bir erginlikte olması gerekmektedir.

Önceki bölümde, âlemin mükemmelliği hakkında aklın verdiği hükümlerin zanniyyât kategorisinde kaldığı gösterilmiştir. Aksi durumda ise Eş'arîlik açısından bir sorun ortaya çıkacaktı: Allah Teâlâ mutlak anlamda Kâdir-i Muhtâr olamayacak ve mevcut iki açıklama modellerinden biri geçerli olacaktı: Mu'tezilî eşyanın doğası anlayışı ve/veya İbn Sînâcî zorunluluk nazariyesi. Buna karşılık, Eş'arîlik ve Râzî, vahiy temelli bir negatif teoloji yaparak ilâhî Varlık hakkındaki ön kabullerini şöyle ifade eder:

“Her şeyin, Allah dışında [ve sonradan] yaratılmış olduğunu kabul ettiğimizde [ki böyle kabul ediyoruz], O'nun bu varlıkları yaratmada tesiri, doğa veya zorunlulukla değil, kudret ve ihtiyar ile gerçekleşir. Bir şeyi kudret ve ihtiyar yoluyla yaratanın, mutlaka o şeyi yaratmadaki maksada dair bir şuura sahip olması gerekir. Bu kadar bilgi, Allah'ın bilgi sahibi olduğunu ispatlamaya yeterlidir.”⁵⁷

Tevellüd veya nedenselliğin benimsendiği açıklama modellerinde, mükemmel/aslah bir âlem anlayışına vahiyden bağımsız olarak da ulaşılabilmektedir. Ancak tabiatlar teorisine ve felsefî zorunluluğa dayanan bu açıklama modelleri hâlâ hipotetiktir -ki bu nedenle âlemin aslahı/mükemmelliği hâlâ zannîdir- ve Eş'arîlik açısından bakıldığında mutlak ilâhî sıfatlar

⁵⁶ Râzî, *el-Erba'în*, 1/190.

⁵⁷ Râzî, *el-Erba'în*, 1/190.

ilkesinden taviz veren bir teolojiye neden olmaktadır. Bu sebeple eleştirilmiştir. Özellikle Râzî'nin yaşadığı dönemdeki entelektüel birikim, âlemin mükemmelliğini/aslahını ispat için yeterli değildir ve mevcut âlem üzerinden teoloji ise genel bir bilgi düzeyinde (*umûr-i cümliyye*) mümkün olabilir; ötesi zanniyyât kategorisinde kalacaktır.

Sonuç olarak, yukarıda alıntılanan pasajın da işaret ettiği üzere, Râzî'ye göre mevcut âlem, Allah Teâlâ'nın bilgi sıfatına sahip olduğunu gösterebilir; ancak O'nun her şeyi bilen (veya mutlak sıfatlara sahip) olduğunu ispat edemez. Râzî, "Allah'ın her şeyi bildiği konusunun [itkân ve ihkâm delillerinden] ayrı bir mesele"⁵⁸ olduğunu ifade ederken, ileri sürdüğü delilin bir kozmolojik argüman olarak sınırlarını açıkça çizmiştir. Özellikle *Metâlib*'te Râzî, insan aklının sınırlarını şu şekilde özetlemiştir: "Yaratılmışların akli, teolojik bilgiyi yalnızca *evlâ* ve *ahlak* yoluyla, genel hatlarıyla [(*el-umûr el-cümliyye*)] elde edebilir; asla detaylı bir biçimde değil."⁵⁹ Bu sınırlar içerisinde, mevcut âlem üzerinden ileri sürülen kozmolojik argümanlar en fazla "bilen bir Tanrı" sonucuna ulaşabilir. Bu sonuç ise katiyyât kategorisinde değerlendirilebilir. Ancak, "Tanrı nasıl bilir?" ya da "ilâhî bilginin mutlaklığına âlem üzerinden ulaşılabilir mi?" gibi sorulara verilebilecek cevaplar, zanniyyât dairesinde kalmaya devam edecektir.⁶⁰

Sonuç

Eş'arîlik bir tez, antitez ya da sentez olarak mı değerlendirilmelidir? Bu makale, Eş'arîliğin yalnızca tepkisel/reaksiyonel bir ekol olmadığını, aynı zamanda eleştirdiği konularla ilgili aktif bir şekilde düşünsel ve yöntemsel açılımlar geliştirebildiğini ortaya koymayı

⁵⁸ Râzî, *el-Erba'în*, 1/190.

⁵⁹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 1/51.

⁶⁰ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 1/49-51. Râzî'nin metafizik tartışmalarında geliştirdiği katiyyât-zanniyyât ayrımı, Cüveynî'nin *el-Burhân*'da ortaya koymaya çalıştığı metodolojinin, Râzî perspektifinden detaylandırılmış bir yorumudur. Râzî, *Metâlib*'te insan bilgisinin metafizik konusundaki çıkarımlarının zannî yönünü çeşitli delillerle aydınlatır. Üçüncü delilin son cümlesi, Cüveynî'nin *el-Burhân*'nda kullandığı lafızlarla belirgin benzerlikler göstermektedir. Karşılaştırınız: Cüveynî, *el-Burhân* 1/142. Cüveynî fıkıhta kullandığı katiyyât-zanniyyât ayrımı ayrıca bakınız: Özgür Kavak, "Siyasi-Fıkîhî Ahkâmın Fıkıh Usulü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin *el-Gıyâs*'inde Katiyyât-Zanniyyât Ayrımı", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (2009), 21-55.

amaçlamıştır. Ayrıca, Eş'arîliğin yalnızca bir tepki ekolü olmanın ötesine geçtiği, varlığını sürdürebilme kabiliyeti ve uzun tarihsel sürekliliğiyle de anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Eş'arîlik, belirli ölçüde belirsizlikler içermeye devam etse de zamanla konu merkezli sentezler üretmeyi başarmıştır.

Eş'arî perspektiften bakıldığında, ekolün kelmacılarının eserlerinde tasvir edilen — her ne kadar tartışmaya açık yönler içerse de — salt akılcı ya da doğal teolojinin sunduğu Tanrı tasavvuru, ne negatif teolojinin tenzihçi yaklaşımıyla ne de naklin ortaya koyduğu ilah anlayışıyla tam olarak örtüşmektedir. Bu durum, Eş'arîliğin benimsediği ilâhî sıfatların mutlaklığı ilkesinden taviz verilmesini zorunlu kılmaktaydı. Nitekim Eş'arîlik, heterodoks düşünce sistemleri ya da kendisine karşıt yaklaşımlar çerçevesinde ortaya çıkan meseleler üzerinden, ekolün temel ilkelerini yeniden şekillendirmeyi ve İslam düşüncesinde tartışılan konulara dair daha katmanlı, dakik ve sentezleyici açıklamalar geliştirmeyi başarmıştır. Bu bağlamda Eş'arîlik, sıfatlar meselesine salt akıl merkezli bir yaklaşımla yönelmektense, bu tür rasyonalist tutumların epistemolojik ve teolojik açmazlarını görünür kılmayı tercih etmiş; böylece ortaya çıkan açıklama boşluklarını vahyin gerekliliğini ihsas ettiren kelmâ bir yaklaşımla çözmeyi seçmiştir.

Makalede, kozmolojik ve teleolojik argümanlar üzerinden salt akılcı bir teolojinin Eş'arîlik bağlamında oluşturduğu açmazlar tespit edilmiş, bu argümanların iddia edildiği ölçüde bilgi üretmediği ve üretilen bilginin zannıyyât çerçevesinde kaldığı gösterilmiştir. Bunun yanı sıra, âlemin aslahına/mükemmelliğine dayalı Mu'tezilî ya da felsefî düşüncelerin aksine Eş'arîlik daha çok Kur'ânî kavramlar olan itkân ve ihkâm delillerini bir alternatif olarak önermiştir. Böylece, mutlak kudret ve irade gibi ilâhî sıfatları açıklama noktasında sorunlar üreten kozmolojik ve teleolojik gibi tümevarımcı deliller yerine Eş'arîlik ve Râzî, vahyi dikkate alan daha tündengelimci bir formda tertip ettiği ihkâm ve itkân delillerini mezhebin prensipleri doğrultusunda sentezleyerek sunmuştur.

Teşekkür : I would like to express my sincere gratitude to Prof. Dr. Osman Demir, Doc. Dr. İbrahim Aksu, and Zeliha Uluyurt for reading the article and offering their valuable criticism and feedback.

Kaynaklar | References

- Abdurrahman, Azer. *Semhûdî'nin İdâhu'l-Beyân'ı ve Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi*. İstanbul: DBY Yayınları, 2020.
- Aslan, İbrahim. "Mu'tezile'nin Şeriat Yorumu". *Usûl ve Esaslarıyla Mu'tezile'ye Giriş*. ed. Ömer Türker ve Yunus Cengiz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2024.
- Aydın, Muhammet. "Aslah Konusu Bağlamında Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirileri". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (2020), 73-102.
- Aytepe, Mahsum. "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahli". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi* 5/1 (2019), 85-103.
- Cengiz, Yunus. "Kadı Abdülcebbâr'da Adaletin Hesaplanabilirliği". *İslâm Düşüncesinde Adalet*. ed. Ömer Türker - Yunus Kaplan. 225-258. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, haz. Abdü'l-Azîm ed-Dîb (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1979 [1399]).
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtî'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. haz. Muḥammad Yûsuf Mûsâ ve Alî Abdülmun'im Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1950.
- De Cruz, Helen - De Smedt, Johan. *A Natural History of Natural Theology: The Cognitive Science of Theology and Philosophy of Religion*. Cambridge, MA: MIT Press, 2015.
- Duman, Soner. "Şafîî'nin Hukuk Metodolojisinde Kıyas Kavramının Anlam ve Kapsamı". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 14/42 (2010), 149-162.
- Erkmen, Recep. "Fakhr al-Dîn al-Râzî's Account of Metaphysical Certainty in terms of Ta'wîl". *KADER* 20/3 (2022), 853-878. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1168461>
- Erkmen, Recep. "Fizik ve Metafizik Arasında İsbât-ı Vâcib Meselesi: Bir Kelâm ve Felsefe Eleştirisi". *Eskiye* 52 (2024), 435-467. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1413073>
- Erkmen, Recep. *Fakhr al-Dîn al-Râzî: The Problem of Knowledge and Metaphysical Skepticism*. Bloomington: Indiana Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a el-Müsemma bi-Risâle ilâ Ehli's-Segr*. haz. Muhammed es-Seyyid Celyend. Kahire: Külliyyetü Dâri'l-Ulûm, 1987.
- Fârâbî. *et-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*. haz. Sahbân Halîfât. Amman: Menşûrâtü'l-Câmi'atî'l-Urdunîyye, 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı (Eleştirmeli Metin-Çeviri)*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

- Griffel, Frank. "El-Gazzâlî'nin, İbn Sînâ'nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslâm'da Bilimin Gelişimi". çev. Fehrullah Terkan. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (22-24 Mayıs 2008, İstanbul)*. haz. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya, 2/116-126. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009.
- Günel, Tuğba. *Nefs Fenomenolojisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbnü'r-Ravendî el-Mülhid: Mu'tezile Savunusu*. çev. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*. thk. İbrâhim Hilâl. Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 1980.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, İlâhiyyât: Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Sînâ, *The Metaphysics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text = al-Shifâ: al-İlâhiyyât*. çev. Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2005.
- İpek, Mikail. "Cüveynî'nin, Aslah Teorisi Bağlamında Mu'tezile Eleştirisi". *OAD: Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2024), 614-631. <https://doi.org/10.48120/oad.1509515>
- Kâdî Abdülcebâr. *Şerhü'l-Usulî'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kavak, Özgür. "Siyasi-Fikhî Ahkâmın Fıkıh Usulü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'inde Katiyyât-Zanniyât Ayrımı". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (Aralık 2009), 21-55.
- Kaya, M. Cüneyt. "Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği : Leyse fi'l-İmkan'ın İbn Sinacı Kökleri Üzerine". 900. *Vefat Yılında İmam Gazzali : Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 07-09 Ekim 2011*. İstanbul: iFAV, 2012, 561-601.
- Kaya, Sibel. "Mu'tezile Kelâmında "Vücûb 'alellah" İlkesi ile İlişkilendirilen Fiiller". *İslâmî Araştırmalar* 31/2 (2020), 325-345.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile'nin Hüseyiniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (2018), 7-27. <https://doi.org/10.26570/isad.409839>
- Mahdi, Muhsin. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2010.
- Ormsby, Eric L. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's Best of All Possible Worlds*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.
- Râzî, Fahreddîn. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*. haz. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibü'l-'âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Tefsîrü'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

- Râzî, Fahreddîn. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirayeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *er-Risâle: İslam Hukukunun Kaynakları*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Toksöz, Hatice. “Gazzâlî’nin Felsefî Sisteminde Teleolojik Kavramlar ve Mükemmel Âlem Tasavvuru”. *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014, 419-437.
- Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-25.
- Türker, Ömer. “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 1-24.

Ismā'īlī-Fāṭimid Legal Education and Judicial Activities in Egypt

Ferda DEMİR | ORCID: [0009-0005-6430-0154](https://orcid.org/0009-0005-6430-0154) | E-Posta: ferdatubademir@gmail.com

The Nation's Library of the Presidency, Ankara, Türkiye

Abstract

The Shi'i-Ismā'īlīs, who established the Fāṭimid Caliphate after conducting long-term missionary activities across the Muslim world, placed significant emphasis on the regulation, teaching, and implementation of law as a fundamental requirement of their rule. This study aims to explain the Ismā'īlī legal system and the institution of the judiciary within the context of Fāṭimid administrative circles, social structure, and spatial organization. To this end, the approaches of state officials and qāḍīs in their judicial activities, as well as the social impacts of the law, have been examined through various historical accounts. The data collected has made it possible to explain the judicial activities in relation to the conditions of the time.

The study addresses two main topics: the teaching and the application of Ismā'īlī-Fāṭimid law. The establishment of study circles, the books studied, and the works of key authors, along with the influence of Qāḍī Abu Hanifa al-Nu'mān b. Muhammad (363/974) and Abu'l-Faraj Ya'qub b. Killis (380/991) on legal education and the judicial system, are prominent topics related to Ismā'īlī legal instruction. The application of Ismā'īlī law, specifically judicial activities, is another central theme explored in this study. In this context, it is important to highlight the existing literature on the functioning of the judiciary and the position of qāḍīs during the Fāṭimid period. The study also places particular emphasis on identifying narratives regarding the approaches of statesmen and qāḍīs in judicial activities, as well as examining the social impact of law. This study seeks to offer a thorough analysis of the Ismā'īlī-Fāṭimid legal system, grounded in historical sources. In doing so, it places emphasis on examining the approaches of state officials and qāḍīs in their judicial activities, as well as the social impacts of the law, as depicted in historical accounts. During the literature review

conducted, İsmâ'îlî sources were utilized, benefiting from both primary and secondary sources.

The Fâṭimids, who carried out propagation activities for a long time under the da'i system, structured the law and conducted judicial activities in accordance with the principles of İsmâ'îlî faith. One of the key indicators is that the qāḍī al-quḍāt held a rank higher than that of the da'i. The appointments of qāḍīs were conducted with a specific ceremony, and their areas of responsibility were clearly defined. Additionally, it should be noted that, in the judicial activities of the İsmâ'îlî-Fâṭimid period in Egypt, Sunnī qāḍīs were also appointed alongside Shi'i-İsmâ'îlî qāḍīs as a practice that supported the society's alignment with the government. The focal points of influence in judicial activities underwent changes over time. From the establishment of the state, the judicial influence of certain families and circles remained prominent. Over time, as the political influence of the Fâṭimid khalīfahs weakened and administrative functions deteriorated, it became evident that viziers with high authority began intervening in the appointment and responsibilities of qāḍīs in Egypt, thus shaping the judicial system.

Keywords

Islamic History, İsmâ'îlism, Fâṭimid State, Law Education–in Egypt, Judicial Practices, Qāḍī.

Citation

Demir, Ferda. “Ismā'īlī-Fāṭimid Legal Education and Judicial Activities in Egypt”. *Religious Studies* 68 (June 2025), 41-74.

<https://doi.org/10.15745/da.1655379>

Date of Submission	11.03.2025
Date of Acceptance	13.06.2025
Date of Publication	28.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This study was prepared under the supervision of Prof. Dr. Nahide Bozkurt, based on the doctoral thesis titled “al-Azhar in the Fatimid Period (361-567/972-1171)” completed by Ferda Demir at Ankara University, Institute of Social Sciences in 2024.
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Mısır'da İsmâîlî-Fâtımî Hukuk Öğretimi ve Yargı Faaliyetleri

Ferda DEMİR | ORCID: [0009-0005-6430-0154](https://orcid.org/0009-0005-6430-0154) | E-Posta: ferdatubademir@gmail.com

Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi, Ankara, Türkiye

Öz

Müslüman coğrafyada uzun süre davet faaliyeti yürüterek Fâtımî Devleti'ni kuran Şî-İsmâîlîler, hakimiyetlerinin bir gerekliliği olarak hukukun düzenlenmesine, öğretilmesine ve uygulanmasına önem vermişlerdir. Bu çalışmada Fâtımî yönetim çevreleri, toplumsal yapı ve mekân örüntüsü içinde İsmâîlî hukuk düzeninin ve kadılık kurumunun açıklanması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda, devlet erbabı ve kadıların yargı faaliyetlerindeki yaklaşımlarına, hukukun toplumsal etkilerine ilişkin rivayetler belirlenmiştir. Elde edilen veriler yargı faaliyetlerinin, dönemin şartlarına göre açıklanmasını olanaklı kılmıştır. Fâtımî yargı düzeninde görev alanlar ve uygulama yerleri hakkında ayrıntılı bilgilere ulaşılmıştır.

Çalışmada İsmâîlî-Fâtımî hukukunun öğretimi ve uygulama alanları olmak üzere iki ana konu ele alınmaktadır. Kurulan ders halkları, okunun kitapları ve müellifleri, Kâdî Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed (363/974) ve Ebû'l-Ferec Ya'kûb b. Killis'in (380/991) hukuk öğretimi ve yargı düzenindeki etkileri, İsmâîlî hukuk öğretimine ilişkin öne çıkan konu başlıklarıdır. İsmâîlî hukukun uygulama alanı olan yargı faaliyetleri, çalışmada yer alan diğer konu alanıdır. Bu doğrultuda, Fâtımîler döneminde yargının işleyişi ve kadılık hakkında literatürün bulunduğunu belirtmek gerekir. Bu doğrultuda, devlet erbabı ve kadıların yargı faaliyetlerindeki yaklaşımlarına, hukukun toplumsal etkilerine ilişkin rivayetlerin belirlenmesine önem verilmiştir. Çalışma sırasında yapılan literatür araştırmasında, İsmâîlî kaynaklar, birinci ve ikinci derece kaynaklardan yararlanılmıştır. Fâtımîler döneminde idare ve yargıda görevli müelliflerin eserlerinde, İsmâîlî hukukun ilkeleri ve işleyişine ilişkin bilgilere ulaşılmıştır. Kadılık kurumu, bölge tarihleri üzerine hazırlanan telif çalışmaları ve genel tarih kitaplarından Fâtımî yönetim çevrelerinin ve toplumsal olayların hukuk düzeni ile ilişkilerine

dair ayrıntılı rivayetlere ulaşılmıştır. Elde edilen veriler İsmâîlî hukuk faaliyetlerinin, dönemin şartlarına göre açıklanmasını olanaklı hale getirmiştir.

Uzun süre dâî düzeni ile yayılma faaliyeti yürüten Fâtîmîlerin, İsmâîlî inancının ilkelere uygun biçimde hukuku düzenledikleri ve yargı faaliyetlerini yürüttükleri çalışmanın öncül sonucudur. Kâdîlkudatın dâidduattan yüksek rütbede oluşu bu durumun önemli göstergelerinden biridir. Yargıda görevlendirilen kadıların atamaları belirli bir törenle gerçekleştirilmiş ve görev alanları açıkça belirlenmiştir. Bununla birlikte, Mısır dönemi İsmâîlî-Fâtîmî yargı faaliyetlerinde, toplumun yönetim ile uyumunu destekleyici bir uygulama olarak Şîî-İsmâîlî kadıların yanı sıra Sünnî kadıların da görevlendirildiğini belirtmek gerekir. Yargı faaliyetlerindeki etki odakları dönemsel değişiklikler geçirmiştir. Devletin kuruluşundan itibaren uzun süre belirli aile ve çevrelerin yargıda etkinlikleri ön plandadır. Zamanla Fâtîmî halifelerinin siyasi etkinliğinin zayıflaması ve idari işleyişin bozulması sonucunda, yüksek yetkileri bulunan vezirlerin Mısır'da kadıların görevlendirilmelerine ve faaliyet alanlarına müdahil oldukları, dolayısıyla yargı düzenine yön verdikleri anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, İsmâîlîlik, Fâtîmî Devleti, Mısır'da Hukuk Eğitimi, Yargı Faaliyetleri, Kadı.

Atıf Bilgisi

Demir, Ferda. “Mısır’da İsmâîlî-Fâtımî Hukuk Öğretimi ve Yargı Faaliyetleri”. Dini Araştırmalar 68 (Haziran 2025), 41-74.

<https://doi.org/10.15745/da.1655379>

Geliş Tarihi	11.03.2025
Kabul Tarihi	13.06.2025
Yayın Tarihi	28.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	* Bu çalışma Prof. Dr. Nahide Bozkurt danışmanlığında Ferda Demir tarafından Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2024 yılında tamamlanmış olan “Fâtımîler Döneminde Ezher (361-567/972-1171)” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastimalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Introduction

Following the establishment of the Fatimid state in Ifrīqiyya, the Ismā'īlīs endeavored to systematize and enforce their legal framework,¹ grounded in the belief that the imam-mahdī possessed esoteric (bātinī) knowledge of the law.² To align society with Ismā'īlī-Fāṭimid rule, they appointed Sunnī qāḍīs to regions with significant Sunnī populations.³ Furthermore, in the Friday and Eid sermons delivered by the Fatimid caliphs during the founding period of the State, core Ismaili concepts of imamate and caliphate were emphasized. These sermons also addressed legal and transactional matters, reflecting the doctrinal principles of Isma'ilism in their literal form.⁴

After al-Mu'izz li-Dīn Allāh (341/953–365/965) established his rule in Egypt, significant importance was placed on the systematic training of qāḍīs in order to develop a legal system specific to Fāṭimid Ismā'īlism. The initiatives launched in the Maghrib to establish a judicial system gained considerable momentum during the Egyptian phase of the state and contributed to the gradual institutionalization of Ismā'īlī-Fāṭimid law.⁵

This study is primarily based on Shi'i-Isma'ilis and Muslim historical sources. Contemporary research on the subject has also been consulted; however, the scope of the study is shaped mainly by information drawn from primary sources. In this context, the prominent

¹ Abdullah Galadari, "Ijtihad Holds Supremacy in Islamic Law: Muslim Communities and the Evolution of Law", *Religions* 13/4 (2022), 8-9.

² Ali Humayun Akhtar, *Philosophers, Sufis, and Caliphs* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 79.

³ Sumaiya A. Hamdani, *Between Revolution and State* (London: I.B. Tauris, 2006), 60.

⁴ Münir Ecer, "Fâtımî Hutbelerinin Eğitim Açısından İncelenmesi: Bir İçerik Analizi Çalışması", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022), 13,20.

⁵ Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 177.

works of Ismail Poonawala,⁶ Amin Haji,⁷ Bayard Dodge,⁸ Asaf A. A. Fyzee,⁹ and Paul E. Walker¹⁰ on the sources and principles of Ismā'īlī law and the institution of the qāḍīship during the Fatimid period have been examined. Similarly, in the Turkish context, İrfan İnce's studies¹¹ on the Fatimid judiciary, the institution of qāḍī al-quḍāt (chief qāḍī), and the position of Sunnī law within Islamic law, as well as Münir Ecer's assessments of legal education within the educational framework of the Fatimid era,¹² have been analyzed.

This focused study offers insight into the relationship between the judiciary, the administration, and society during the Fāṭimid period. A central contribution of the research is its critical examination of the qāḍī's role within the judicial system, along with their influence in both administrative and societal spheres. In addition, the analysis of historical sources provides a basis for understanding aspects of urban life during the Fāṭimid period, the composition of the ruling elite, the shaping of legal education and practice, and the spatial dimensions of judicial activity.

1. Teaching of Isma'ili Law

The diversity of schools of fiqh in Islam was an important factor in establishing teaching circles in masjids. In the period when educational activities developed and progressed

⁶ Ismā'īl Poonawala, "Ismā'īlī Jurisprudence", *The Encyclopaedia Iranica*, (New York: Columbia University, ts.).

⁷ Amin Haji, "Institutions of Justice in Fatimid Egypt (358–567/969–1171)", *Islamic Law (RLE Politics of Islam)*, (2013), 198–214.

⁸ Bayard Dodge, "The Fatimid Legal Code", *The Muslim World* 50/1 (1960), 30–38.

⁹ Asaf Ali Asghar Fyzee, "The Fatimid Law of Inheritance", *Studia Islamica* 9 (1958), 61–69; Asaf Ali Asghar Fyzee, *Compendium of Fatimid Law* (Simla, India: Indian Institute of Advanced Study, 1969); Asaf Ali Asghar Fyzee, "Aspects of Fatimid Law", *Studia Islamica*, (1970), 81–91.

¹⁰ Paul E. Walker, "The Relationship between Chief Qāḍī and Chief Dā'ī under the Fatimids", *Speaking for Islam* (Brill, 2006), 70–94; Paul E. Walker, "Another Family of Fatimid Chief Qāḍīs: The Al-Fāriqīs", *Fatimid History and Ismaili Doctrine*, 1 Cilt (Routledge, 2023).

¹¹ İrfan İnce, "Mısır Fâtımî Devletinde Yargı, Kâdi'l-kudâthık ve Sünni Ulemanın Yeri", *MUTALAA* 3/2 (2024), 84–105; İrfan İnce, "Mısır Fâtımî Devleti'nde 525/1131 Yılında Dört Kadı Ataması, Yeni Bir Değerlendirme", *İslam Tetkikleri Dergisi* 14/2 (2024), 501–528.

¹² Münir Ecer, *Fâtımîler Döneminde Eğitim* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 196–220, 291–295.

under the name of madrasa, the Fāṭimids, who emerged with the claim of a Shi'i-Ismā'īlī caliphate, established teaching circles in Cairo to teach Ismā'īlī law. In time, the number of these masjids where teaching circles were organised had risen.¹³ al-Azhar was one of the important places where lecture circles were established to teach Ismā'īlī law, and judicial affairs were carried out.¹⁴ On the other hand, the works of Qāḍī al-Nu'mān, a prominent figure in the Fāṭimid state due to his judicial activities, formed the foundation for the systematic teaching of Ismā'īlī law, which would later be taught in various mosques and madrasas.

1.1. The Authority of Qāḍī al-Nu'mān: Qāḍī al-Nu'mān, who was appointed to his first official position in the service of the Fatimids in 313/925¹⁵ and carried out the judicial duties according to the guidance and indoctrination of the Fāṭimid khalīfah¹⁶, had a significant influence¹⁷ on the institutionalization of Ismā'īlī law. In addition to his judicial duties, Qāḍī al-Nu'mān was an Ismā'īlī scholar and writer known for his moderate and widely read writings. His works, written in consultation with the imam-khalīfah, played a key role in Ismā'īlī-Fāṭimid legal literature. He wrote several treatises on Ismā'īlī jurisprudence, includ-

¹³ George Maqdisi, who is known for his studies on the history of Muslim education, argues that the form of government in Islam was based on the legal system; in other words, legitimacy was based on law, and therefore, the teaching of law was prioritised in the study circles established in the masjids. George Maqdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 8.

¹⁴ A.A. Ateek, *al-Azhar The Mosque and University* (Londra: Egyptian Education Bureau, 1949), 7.

¹⁵ F. Dachraoui, "al-Nu'mān", *El²*, Critical ed. Bearman (Leiden: Brill, 1995), 8/ 117.

¹⁶ 'Imād al-Dīn Idrīs, *Tārīkh al-Khulafā' al-Fāṭimīyīn bi-al-Maghrib : al-Qism al-khāṣṣ min Kitāb 'Uyūn al-Akhbār*, Critical ed. Muḥammed al-Ya' lāwī. (Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1985), 39.

¹⁷ Qāḍī al-Nu'mān was one of the earliest Shi'is to contribute to hadīth and jurisprudence and spent most of his life writing works on law, history, tawlīl, and authenticity. Khalīl b. Aybak Ṣafadī, *Kitāb al-Wāfi bi-al-Wafayat* (Bayrūt: Dar Ihya al-Turath, 2010), 27/ 95; Ayman Fu'ād Sayyid, *al-Dawlah al-Fāṭimīyah fī Miṣr* (al-Qāhirah: al-Dar al-Masriah Al Lubnaniah, 1992), 268; Heinz Halm, *The Fatimids Traditions of Learning* (London: I.B. Tauris, 2001), 41.

ing the semi-official *Kitāb al-İzāḥ* (of which only a small part survives), in which he systematically compiled the hadiths of the Ahl al-Bayt. He later authored *Da'a'im al-Islām*,¹⁸ considered the official compilation of Fāṭimid state law.¹⁹ This work by Qāḍī Nu'mān is structured in two principal parts. The first outlines the seven core tenets of Fatimid Ismā'īlī belief, with *walāyah* (guardianship) emphasized as the central principle. Encompassing the concepts of *īmān* (faith), *Islam*, and *imāmah* (imamate), *walāyah* is presented as the foundation upon which the other tenets—such as ritual purity (*ṭahārah*), prayer (*ṣalāt*), almsgiving (*zakāt*), fasting, retreat (*i'tikāf*), pilgrimage (*ḥajj*), and *jihād*—are built. According to Fatimid doctrine, the imam-caliph's authority is divinely sanctioned.²⁰

The second part of the work addresses legal and social issues including trade, slavery, inheritance, marriage, divorce, hunting, intoxicants, medicine, clothing, missionary activity (*da'wah*), and legal procedures. Qāḍī Nu'mān supports his discussions with examples from the Prophet and the Ahl al-Bayt, using their practices as authoritative precedents.²¹

In the words of Qāḍī al-Nu'mān, he would carefully examine the matters assigned to him and submitted his written responses to the *khalīfah* for approval. After the *khalīfah* reviewed and made corrections, he would commend the *qāḍī* and order the implementation of the decision.²² This hierarchical relationship highlights the *khalīfah*'s central role in the Ismā'īlī legal system.

Qāḍī al-Nu'mān's public presentation of his writings through wisdom lectures was one of the first efforts to introduce and teach Ismā'īlism. The jurisprudential study circles held after Friday prayers under Qāḍī al-Nu'mān's presidency were among the earliest efforts to

¹⁸ Abū Ḥanīfah ibn Muhammad Qāḍī Nu'mān, *Da'a'im al-Islām*, thk. Asaf Ali Asghar Fyzee (al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1963).

¹⁹ Dhahabī, *Siyar A'lam al-Nubalā'*, 11/429.

²⁰ Qāḍī Nu'mān, *Da'a'im al-Islām*, 1 /12-13.

²¹ Qāḍī Nu'mān, *Da'a'im al-Islām*,

²² Abū Ḥanīfah ibn Muhammad Qāḍī Nu'mān, *Kitāb al-Majālīs wa-al-Musāyarāt*, thk. Ḥabīb al-Faqī, (Bayrūt: Dār al-Muntazar, 1996), 357.

teach the developing legal order.²³ This practice continued with Qāḍī 'Alī b. Nu'mān and at al-Azhar, where qāḍīs formed circles that became the center of Ismā'īlī law development in Egypt.²⁴ After Qāḍī 'Alī (374/985)²⁵ his brother Qāḍī Muhammad carried on Ismā'īlī legal activities and led the majālis al-ḥikma. These assemblies, where the sciences of Ahl al-Bayt were taught, were held in the palace and al-Azhar on specific days, continuing the tradition established by his father and brother.²⁶

1.2. The Jurisprudential Contributions of Ya'qūb b. Killis to Fāṭimid-Ismā'īlī Law:

The contribution of Ya'qub ibn Killis, an influential vizier during the caliphate of al-'Azīz Billāh, to the development of the Ismā'īlī legal order²⁷ highlights the dynamic relationship between political leadership, legal authority, and religious ideology in the Fāṭimid state.²⁸ In addition to the foundational role played by Qāḍī al-Nu'mān and his family in shaping Ismā'īlī jurisprudence, Ibn Killis's constructive initiatives established al-Azhar as the foremost institution for higher education in Ismā'īlī law. (377/988)²⁹

Ibn Killis's jurisprudential work, *Risālat al-Wazīriyya*, composed with the support of a select group of Ismā'īlī qāḍīs, draws upon the pronouncements of al-Mu'izz li-Dīn Allāh and al-'Azīz Billāh. Ibn Killis publicly recited this work at a gathering attended by both notables

²³ Dachraoui, "al-Nu'mān", 8/117; Furkan Erbaş, "Fâtımîler'in Ebû Hanîfe'si: Kâdî Nu'mân b. Muhammed (ö. 363/974)", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2024), 791.

²⁴ Muṣṭafā. Bayram, *Tārīkh al-Azhar*, 1903, 23-24.

²⁵ Egyptian historian Ibn Zūlāq mentions 'Alī b. Nu'mān was the last of the sixty-one qāḍī who took office in Egypt from the conquest until 372. The first in the line was Qays b. Abī'l-As. While qāḍīs could hold office for twenty-five years, some held office for three days. al-Ḥasan b. Ibrāhīm Ibn Zūlāq, *Faḍā'il Miṣr wa-Akḥbārūhā wa-Khawāṣṣuhā*, (al-Qāhirah: Maktabat al-Khānjī, 2000), 26-27.

²⁶ Shihāb al-Dīn Aḥmad b. 'Abd al-Wahhāb al-Nuwayrī, *Nihāyat al-Arab fī Funūn al-Adab* (Lebanon, 2004), 38/103; Ateek, *al-Azhar The Mosque*, 7; Yaacov Lev, *State and Society in Fatimid Egypt* (Leiden: Brill, 1991), 137.

²⁷ 'Alī b. Munjib Ibn al-Ṣayrafī, *al-Qānūn fī Dīwān al-Rasā'il: wa, al-Ishārah ilā man Nāla al-Wizārah*, Critical ed. Ayman Fu'ād Sayyid (al-Qāhirah: al-Dār al-Miṣrīyah al-Lubnānīyah, 1990), 49; Bayard Dodge, *al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning* (Washington: The Middle East Institute, 1974), 10-11.

²⁸ Halm, *The Fatimids*, 43; Daftary, *The Ismā'īlīs*, 177.

²⁹ Halm, *The Fatimids*, 43; Daftary, *The Ismā'īlīs*, 177; Aydın Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 227.

and the general public during Ramaḍān 369/980. It is also recorded that qāḍī issued fatwās based on this book in the Mosque of ‘Amr ibn al-‘Āṣ.³⁰ Contemporary scholars argue that Ibn Killis authored this work as a handbook for Ismā‘īlī qāḍīs, and positioned it as an alternative to Qāḍī al-Nu‘mān’s *Da‘ā’im al-Islām*. *Risālat al-Wazīriyya*, which has not survived to the present day and whose content remains unknown, has also been evaluated as an attempt at reconciliation between Sunni and Ismā‘īlī law in the contemporary period. It has been stated that the *Risālat al-Wazīriyya*, an important achievement for someone who converted from Judaism, was not accepted by the Fāṭimid qāḍīs. The Khalīfah al-‘Azīz withdrew it from circulation so that Qāḍī Nu‘mān’s *Da‘ā’im al-Islām* became the undisputed handbook of the Ismā‘īlī judicial order.³¹

2. The Ismā‘īlī -Fāṭimid Judiciary and the Qāḍī al-Qudāt in Egypt

During the Fāṭimid period in Egypt, the official legal system was structured according to the Ismā‘īlī sect. However, Fustāṭ.³² was home to members of several other sects, including the Mālikī, Hanbalī, Mu‘tazilī, and Karrāmiyya. Upon his arrival in Egypt, the Fāṭimid commander Jawhar al-Sikillī’s (381/992) first judicial act was to retain Abū Ṭāhir Muḥammad ibn Aḥmad al-Zuhlī (d. 366/977)³³ as qāḍī, a position he had held for many years during the Abbasid caliphate in Fustāṭ. In addition, he assigned a Maghribī shāhid—Fatimid allies from North Africa who arrived in Egypt following the Fatimid conquest—alongside every Egyptian shāhid in the judiciary.³⁴ These appointments (348/959), which were made without clashing with Sunnī circles, were an important step that facilitated the implementation of the Ismā‘īlī

³⁰ Şafadī, *Kitāb al-Wāfi*, 27/89.

³¹ Halm, *The Fatimids*, 43; Daftary, *The Ismā‘īlīs*, 177, 215.

³² Muḥammad b. Aḥmad Muqaddasī, *Aḥsan al-Taqaṣīm fi Ma‘rifat al-Aqālīm* (al-Qāhirah: Maktabat Madbūlī, 1991), 202.

³³ Abū Ṭāhir al-Zuhlī, who was appointed as Qāḍī during the reign of Kāfur (347/960), maintained his judicial competence until 366/977. Muḥammad b. Yūsuf Kindī, *Kitāb al-Qudāh Qlladhīn walū Qaḍā’ Mīṣr*, Critical ed. Ḥusayn Naṣṣār, 2005, 33; ‘Alī b. Ḍāhir Ibn Ḍāhir, *Akhbār al-Duwal al-Munqaṭi’ah* (al-Qāhirah: Maṭbū‘āt al-Ma‘had al-‘Ilmī al-Faransī lil-Āthār al-Sharqīyah, ts.), 28; İnce, “Mısır Fâtımî Devletinde Yargı”, 93.

³⁴ İdris, *‘Uyūn al-Akhbār*, 687.

legal order in Egypt. Jawhar al-Siqillī's recourse to Ismā'īlī law in cases of inheritance and divorce, while maintaining the position of Abū Ṭāhir al-Zuhlī, were the first applications of the new judicial order.³⁵

The early judicial appointments under Jawhar al-Siqillī marked a foundational phase in the establishment of the Ismā'īlī legal order in Egypt. In order to understand the practical implementation and socio-political significance of this system, it is necessary to examine the office of the qāḍī al-quḍāt—one of the most prestigious positions within the Fāṭimid administration—along with its associated ceremonial and legal prerogatives. The qāḍī al-quḍāt held one of the highest positions in the Fāṭimid government, ranked among the 'amaim (turbaned) and 'arbāb al-'aqlām. He rode a gray mule from the khalīfah's stable, a color exclusive to him, and used silver-embroidered saddles and a gold-embroidered hil'at. The qāḍī al-quḍāt required the khalīfah's permission to testify or attend funerals. He appeared before the khalīfah at the palace on Mondays and Thursdays, and at the Amr b. al-Ās Mosque on Saturdays and Tuesdays. However, it should be stated that the days of the qāḍī al-quḍāt's presence in the mosque changed in different periods. He would have seated on a silk cushion with a dais for his diviths (inkstand and pen case), positioning the shuhūd according to their seniority. Hājibs would be present in his presence, at the maqṣūrah door, and opposite him.³⁶ Four individuals were responsible for signatures (tevki'), two in his presence and two opposite him. When the khalīfah received the pledge of allegiance, he read his sijil from the pulpit.³⁷ In addition to the symbols of appointment and jurisdiction, the qāḍī al-quḍāt's remuneration

³⁵ Dhahabī, *Siyar A'lam al-Nubalā'*, 11/429; Sayyid, *al-Dawlah al-Fāṭimīyah fī Miṣr*, 268; Fatiha Bozbaş, *Mısır'da Fıkıh Tarihi* (İstanbul: Kitap Arası, 2019), 243.

³⁶ 'Abd al-Salām b. al-Ḥasan Ibn al-Ṭuwayr, *Nuzhat al-Muqlatayn fī Akhbār al-Dawlatayn*, Critical ed. Ayman Fu'ād Sayyid (Shtūtghārt: Yuṭlabu min Dār al-Nashr Frānts Shtāyna, 1992), 107; Aḥmad 'Alī Qalqashandī, *Ṣubḥ al-A'shā fī ṣinā'at al-Inshā*, Critical ed. Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn. (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1987), 3/557-558.

³⁷ Ibn al-Ṭuwayr recorded that when Ḥāfiz Lidīnillāh became khalīfah, the qāḍī al-quḍāt, who read his sijil (official record) in the palace iwān, announced the new khalīfah's imamate. Ibn al-Ṭuwayr, *Nuzhat al-Muqlatayn*, 27.

reflected his authority within the legal framework and his role in broader political and ceremonial affairs, further emphasizing the intertwined nature of law and governance in that society. According to the information recorded by Ibn al-Tuwayr, the salary of the qāḍī al-quḍāt and dāi al-du'āt was the fourth degree,³⁸ one hundred dinars.³⁹

In Fāṭimid court ceremonies, the qāḍī al-quḍāt followed a specific protocol when addressing the khalīfah. Unlike other statesmen, he greeted the khalīfah by raising his right hand and reciting a formal phrase, while still adhering to the custom of kissing the khalīfah's hand. Additionally, the qāḍī al-quḍāt accompanied the khalīfah during his entrance and exit from al-Azhar, maintaining his position within the ceremonial hierarchy.⁴⁰

2.1 The Impact of the al-Nu'mān Family on Judicial Activities: Qāḍī al-Nu'mān was responsible for the judiciary during the establishment of the state and ruled according to the orders and instructions of the Fāṭimid khalīfah.⁴¹ Following the transfer of the seat of government to Cairo, he retained his position as qāḍī al-quḍāt, overseeing the judiciary. The Fāṭimid khalīfah entrusted him with legal matters from the regions he ruled.

The early Ismā'īlî-Fāṭimid judicial system was shaped by the activities of Qāḍī al-Nu'mān and the qāḍīs selected from his family.⁴² There are different statements in the sources

³⁸ For detailed information, see Ibn al-Tuwayr, *Nuzhat al-Muqḍatayn*, 84.

³⁹ When al-Jawhar al-Siqillî entered Syria, the value of the dinar, the gold coin he had issued in the name of al-Mu'izz li-Dīn Allāh, was 15.5 dirhams. In other words, gold was 15.5 silver coins. The weight of each ten dirhams is six misqāl. Misqāl is usually explained as a grain of barley. Accordingly, one misqāl is equivalent to seventy-two barley grains. (4.25 grams) Aḥmad b. 'Alī Maqrīzī, *Rasā'il al-Maqrīzī* (al-Qāhirah: Dārul-Hadith, 1998), 169; S.D. Goitein, "The Exchange Rate of Gold and Silver Money in Fatimid and Ayyubid Times: A Preliminary Study of The Relevant Geniza Material", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8/1 (1965), 26; Adam Abdullah, "The Islamic Monetary Standard: The Dinar and Dirham", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 1 (2020), 14.

⁴⁰ He would raise his right hand, point his index finger towards the sky, and recite, "as-Salāmu 'alaykum yā amīr al-mu'minīn wa raḥmatullāhi wa barakātuhu." Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, 4/71; Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, 1/ 402-403.

⁴¹ 'Imād al-Dīn Idrīs, *Tārīkh al-Khulafā' al-Fāṭimīyīn bi-al-Maghrib : al-Qism al-khāṣṣ min Kitāb 'Uyūn al-Akḥbār*, Critical ed. Muḥammed al-Ya' lāwī. (Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1985), 39.

⁴² Qāḍī Nu'mān, *al-Majālis wa-al-Musāyarāt*, 307.

regarding the appointment of the first qāḍī al-quḍāt from the Nu'mān family, who was influential in the judiciary for a long time. Considering the fact that he regulated Ismā'īlī law, made suggestions, and kept historical records of the khalīfah-imams, Qāḍī al-Nu'mān can be considered as the first qāḍī al-quḍāt of Cairo. On the other hand, under Qāḍī al-Nu'mān, 'Abdullah b. Muhammad b. Abī Sawbān was assigned to take care of the legal affairs of the Maḡribis.

After Qāḍī al-Nu'mān, his sons 'Alī (d. 374/985), Muḥammad (d. 389/999), and Ḥasan, as well as his grandsons Ḥusayn b. 'Alī (389–394/999–1004)⁴³ and 'Abd al-'Azīz b. Muḥammad (394–398/1004–1008),⁴⁴ played a significant role in the Fāṭimid legal order for more than sixty years.⁴⁵ The title 'qāḍī al-quḍāt' first appeared in the appointment register of Qāḍī Ḥusayn b. 'Alī.⁴⁶

Shortly before his death, Qāḍī al-Nu'mān appointed his son, 'Alī b. al-Nu'mān, as an assistant to Qāḍī Abū Ṭāhir at the Mosque of 'Amr b. al-'Āṣ. After the death of al-Mu'izz li-Dīn Allāh, Qāḍī 'Alī, who was responsible for the Dār al-Darb and al-Jāmi'⁴⁷, assumed the role of qāḍī al-quḍāt (qāḍī al-ajall)⁴⁸ upon Abū Ṭāhir's illness, owing to the appointment sijil issued

⁴³ Kutubī Muḥammad b. Shākir, *Fawāt al-Wafayāt* (Beirut: Dāru Sadir, 1973), 1/ 292-294.

⁴⁴ Kindī, *Kitāb al-Quḍāh*, 175-176; The daughter of Qāḍī 'Abd al-'Azīz al-Jawhar al-Sikhli was married to the brother of Husayn b. al-Jawhar, who was appointed to replace the vizier al-Barjawān (389/999). He was appointed Qāḍī after his uncle's son Husayn b. Ali. The Fatimid khalīfah had them both killed because Husayn b. Jawhar fled from Hākim Biemrillāh and sought refuge with Qāḍī 'Abd al-'Aziz. (391,401/1009,1011) Musabbihī, *Akhbār Miṣr fī Sanatayn (414-415 H.)*, Critical ed. Wilyam J. Milward (al-Qāhirah: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 1980), 213; Aḥmad b. al-Rashīd B. al-Zubayr, *Kitāb al-Dhakhā'ir wa-al-Tuḥaf*, Critical ed. Muḥammad Ḥamīd Allah (al-Kuwayt: Dā'irat al-Maṭbū'āt wa-al-Nashr, 1959), 233; Ṣafadī, *Kitāb al-Wāfi*, 37/329; Ibn Hajar al-Asqalānī, *Raf' al-Iṣr*, 71.

⁴⁵ Muḥammad ibn Salāmah Quḍā'i, *Tārīkh al-Quḍā'i: Kitāb 'Uyūn al-Ma'ārif wa-Funūn Akhbār al-Khalā'if*, critical ed. Cemil Abdullah Muhammed el-Misrī (Makkah: Jāmi'at Umm al-Qurā, 1995), 568; Ibn Ṭāhir, *Akhbār al-Duwal*, 28; Ibn Hajar al-Asqalānī, *Raf' al-Iṣr*, 199; Idrīs, *'Uyūn al-Akhbār*, 729.

⁴⁶ Aḥmad b. 'Alī Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-al-I'tibār fī Dhikr al-Khiṭaṭ wa-al-āthār*, Critical ed. Ayman Fu'ād Sayyid (Bayrūt: Dār Bayrūt: Dār Ṣādir, 1854), 2/341; Aḥmad b. 'Alī Maqrīzī, *Kitāb al-Muqaffā al-Kabīr*, Critical ed. al-Ya'lāwī Muḥammad (Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1991), 7/352-353.

⁴⁷ The place mentioned as al-Jāmi' in the sources is estimated to be the Mosque of Amr b. 'As. Ibn al-Hajar referred to it as the Egyptian Mosque. Ibn Hajar al-Asqalānī, *Raf' al-Iṣr*, 281.

⁴⁸ Idrīs, *'Uyūn al-Akhbār*, 729.

in his name and his close relationship with ‘Azîz Billāh (Şafar 366/September 976). Upon his appointment, he went to al-Azhar Mosque with a large entourage, wearing his hil’at and armed with his sword, where the sijil was read publicly. He was instructed to prostrate whenever the name of al-Mu‘izz li-Dîn Allāh or any member of his family was mentioned. Afterward, he proceeded to the Mosque of ‘Amr b. al-‘Āṣ, where the orator ‘Abd al-Samī‘ was waiting for him. He performed the Friday prayer, and his brother Muḥammad read the *sijil* of appointment. ‘Alī b. al-Nu‘mān then assumed judicial authority in Egypt, with the power to deliver the khutbah, lead prayers, and regulate the value of gold, silver, and commodities.⁴⁹ With ‘Alī b. al-Nu‘mān, it became customary to publicly read the sijil of qāḍī appointments in major mosques like al-Azhar, the Mosque of ‘Amr b. al-‘Āṣ, and the Mosque of Ibn Ṭūlūn,⁵⁰ reinforcing the legitimacy of the judicial system.

The storage of documents, seals, and similar items under the responsibility of the qāḍī al-quḍāt, in a red-colored chest symbolizing its official status and its public display, served as an important tool in attributing official authority and significance to the activities of the qāḍī al-quḍāt. In this context, it is recorded that Ali b. al-Nu‘mān went to the Mosque of ‘Amr b. al-‘Āṣ with a red trunk in his hand three days after the reading of the appointment register. Accordingly, he went to the mosque in a crowd of judicial members, qāḍī, merchants and dignitaries and sat in the judicial seat. Surah al-Asr was recited at this time.⁵¹ In addition to his judicial authority, Ali b. al-Nu‘mān was assigned other responsibilities as detailed in the appointment register. In this capacity, he oversaw inheritance matters, advised on valuables such as gold and silver, weights and measures, supervised the calibration of the dinar, oversaw prisoners,⁵² presided over al-Maẓālīm,⁵³ supervised the market (hisba), and advised on

⁴⁹ Ibn Hajar al-Asqalānī, *Raf‘ al-Iṣr*, 282; Dachraoui, “al-Nu‘mān”, 8/117.

⁵⁰ Aḥmad b. ‘Alī Maqrīzī, *Itti‘āz al-Hunafā bi-Akhbār al-a‘immah al-Khulafā* (al-Qāhirah, 1996), 2/108-109.

⁵¹ Ibn Hajar al-Asqalānī, *Raf‘ al-Iṣr*, 283.

⁵² Halm, *The Fatimids*, 42; Eymen Fuād Seyyid, “Fâtımîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/234.

⁵³ ‘Abd al-Ḥayy b. Aḥmad Ibn al-‘Imād, *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man dhahab*, Critical ed. ‘Abd al-Qādir al-

donations to masjids. These duties highlight the broad scope of his role in both legal and societal matters.⁵⁴

This appointment, which signified the extension of the Fāṭimid legal order beyond Fustāṭ-Cairo and reinforced the qāḍī's authority in the capital, led to the designation of Qāḍī 'Alī's brother, Muḥammad b. al-Nu'mān, as the qāḍī of the Mediterranean settlements of Faramā, Tinnīs, and Damietta, as well as the al-nā'ib. Despite holding this regional appointment, Qāḍī Muḥammad continued to fulfill his duties in the capital by appointing deputies to oversee judicial matters in the settlements under his jurisdiction.⁵⁵ When Qāḍī 'Alī embarked on an expedition, he entrusted his judicial responsibilities to Muḥammad b. al-Nu'mān as his nā'ib. Another nā'ib of 'Alī b. al-Nu'mān was the Shāfi'ī qāḍī Ḥasan b. Khalīl, who adjudicated cases in accordance with Fāṭimid law. However, both deputies were explicitly required to rule in accordance with Ismā'īlī legal principles.⁵⁶ This structure suggests that the responsibilities of the qāḍī al-quḍāt may have extended beyond purely judicial duties, potentially encompassing broader roles in religious and societal governance, as reflected in the delegation of authority to deputies who were expected to rule in accordance with Ismā'īlī legal principles.

The intervention of viziers in judicial matters during the Fāṭimid period highlights the complex dynamics between political power and the judiciary. Despite his high authority in the judiciary, Qāḍī 'Alī b. al-Nu'mān, who was close to the Fāṭimid khalīfah, was present at his table, accompanied him on horseback, and accompanied him on expeditions, could face

Arna'ūṭ (Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 1986), 4/426.

⁵⁴ Ibn Khaldūn states that from the reign of al-Hākim Biamrillāh onwards, al-Mazālīm and da'wah were frequently entrusted to the qāḍī al-quḍāt. Kindī, *Kitāb al-Quḍāh*, 176; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, 4/71.

⁵⁵ When Qāḍī 'Alī, who accompanied Azīz Billāh during the struggle against the Qarmatians, left his brother Qāḍī Muḥammad in his place by proxy, it caused an uproar that he was dismissed by the Fatimid khalīfah. (368/979) Upon this incident, Sāhib al-Shurta Ḥasan b. al-Qāsim was appointed, and support was received from Qāḍī Muḥammad B. Hajar al-Asqalānī, *Raf' al-Iṣr*, 283.

⁵⁶ Ibn Hajar al-Asqalānī, *Raf' al-Iṣr*, 282; Lev, *State and Society*, 133.

the opposition of Ibn Killis. It is known that he consulted the vizier in judicial affairs or abolished some judicial practices that the vizier opposed. It is recorded that the vizier, who could sit in the *iwān* and watch the court proceedings,⁵⁷ ignored Qāḍī 'Alī and did not enforce the verdict, did not make changes in the *shuhūd*, did not allow the appointment of *nāib* without consulting him, and in response to this approach, he abolished Qāḍī 'Alī's sessions in the mosque. During the period of Ibn Killis's arrest, Qāḍī 'Alī maintained his authority. On the other hand, it is understood that Ibn Killis was influential in the appointment of *Ismā'īlī qāḍīs*. To illustrate, he summoned Qāḍī Abū 'Alī Aḥmad b. al-Qāsim from Tunisia and appointed him as the head of the judicial and supervisory body of al-Mazālim.⁵⁸ Similarly, he summoned Qāḍī Muḥammad b. Ḥasan from Tripoli in the Maghrib and granted him jurisdiction over Damietta, Tinnīs, Faramā, and several other cities, replacing Muḥammad b. al-Nu'mān. The tension between Qāḍī 'Alī b. al-Nu'mān and the vizier underscores the broader issue within the Fāṭimid legal framework, where the balance between judicial independence and political interference was often unstable.

Alī ibn al-Nu'mān, whose authority expanded after Abū Ṭāhir assumed⁵⁹ judicial duties, died in Rajab 374/985. His judicial responsibilities were transferred to his brother, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. al-Nu'mān,⁶⁰ following the reading of the appointment decree prepared by the secretary of the *dār al-inshā*, Abū Maṣṣūr b. Sūrīn al-Naṣrānī in the Mosque of 'Amr ibn al-ʿĀṣ.⁶¹ According to the register, he oversaw the judiciary in Cairo and its environs,

⁵⁷ Ibn Hajar al-Asqalānī, *Raf' al-Iṣr*, 472.

⁵⁸ Ibn Hajar al-Asqalānī, *Raf' al-Iṣr*, 70; Celal Yeniçeri, "Mezālim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/517.

⁵⁹ Muḥammad Ḥamdī al-Manāwī, *al-Wizārah wa-al-Wuzarā' fī al-ʿAṣr al-Fāṭimī* (al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1970), 4.

⁶⁰ Kindī, *Kitāb al-Quḍāh*, 175; Qāḍī Nu'mān, *al-Majālis wa-al-Musāyarāt*, 546; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-Arab*, 28/103; Maqrīzī, *Itti'āz al-Hunafā*, 2/5.

⁶¹ Ibn Khaldūn states that al-Mu'izz li-Dīn Allāh, had mentioned that Qāḍī Muḥammad would be appointed to judgement while he was still in Maghrib. Similarly, al-Maqrīzī, quoting al-Atekī, one of the historians of the Fāṭimid period, relates that upon al-Mu'izz Lidīnillāh's order, Qāḍī al-Nu'mān, together with his son Muḥammad, made a silver astrolabe and presented it to the khalīfah, while al-Mu'mān announced his son Muḥammad as the qāḍī of Egypt. Ibn Khaldūn, *Kitāb al-ʿIbar*, 9/71.

Alexandria, Haramayn, Damascus and Egypt, leading the congregation in prayer, and overseeing gold, silver, weights and measures. Ali b. al-Nu'mān's correspondence with the khalīfahs was delivered to him, and the marriage contract and all other documents were approved by Qāḍī Muhammad. He was present at al-Azhar to issue judgments in the presence of his shuhūd, after which he proceeded to perform the Friday prayers at the Mosque of 'Amr b. al-'As. Due to his illness, he appointed his brother's son Husayn b. 'Ali to judge between people in the Amr b. al-'As Mosque. In 377/988, Qāḍī Muhammad's son, 'Abd al-'Azīz, was appointed qāḍī of Alexandria and later became qāḍī of Damascus within the same year. That same year, Qāḍī Muhammad nominated him as his successor in the judiciary, by the order of Fāṭimid khalīfah.⁶² The appointment of Qāḍī Muhammad's son, 'Abd al-'Azīz, as qāḍī of Alexandria and subsequently Damascus highlights the enduring political and judicial influence of the Numan family. This decision not only underscores the family's long-standing backing from the ruling elite but also illustrates how dynastic authority was reinforced through pivotal judicial roles, contributing to both political stability and the preservation of ideological coherence within the Fāṭimid state.

The close relationship between the Fāṭimid ruling circles and the judiciary, along with the actions and decisions of the qāḍīs, was another significant factor in shaping the judicial system. In light of this, the fact that Qāḍī Muhammad warned the shuhūd, reminding them that he had replaced thirty shuhūd because they came to the judicial council after him, indicates that he took measures to ensure the orderly functioning of the judiciary. This suggests that he was strict in his judgments on both religious and social issues. For example, he ordered the beheading of a man who had abandoned his religion and imprisoned a woman who had filed a debt lawsuit against her husband and was pleased to see him imprisoned. It is also known that Qāḍī Muhammad disqualified those among the qāḍīs who made many mistakes from issuing fatwas and replaced al-Hāfiz 'Abd al-Ghāfi b. Saīd, Abū al-Ḥasan 'Ali b. 'Abd al-

⁶² Maqrīzī, *al-Muqaffā al-Kabīr*, 7/189.

Rahmān b. Yūnus, and Abū al-'Abbās Ahmad b. Muhammad b. Abī al-'Awwām al-Hanafi, who was to become the qāḍī of Egypt. Accordingly, it is understood that he aimed to ensure the influence of Ismā'īlī qāḍīs in the judiciary.⁶³ These actions not only reflect his commitment to upholding the integrity of the judiciary but also underscore his strategic efforts to maintain the ideological alignment of the judicial system with Ismā'īlī principles, reinforcing both the political and religious authority of the Fātimids.

Qāḍī Muhammad, whose influence in the judiciary increased over time, conducted judicial affairs with the help of his son 'Abd al-'Azīz during the progression of his illness. He referred to himself only as 'seyyidina' and used the title of 'qāḍī al-quḍāt' in his correspondence. It is known that Barjawān (390/1000), the vizier of the reign of al-Ḥākim bi-Amr Allāh, visited Qāḍī Muhammad at his house every Thursday. On the other hand, the officials accompanied him every day when he went to Barjawān's house or to the palace, while Husayn b. Jawhar and Qāḍī Muḥammad would meet with him in the palace.⁶⁴

al-Maqrīzī mentions the rivalry between Qāḍī Husayn b. 'Alī and Qāḍī 'Abd al-'Azīz b. al-Nu'mān, who succeeded Qāḍī Muhammad as head of the judiciary. This rivalry, which caused a major split in the Fātimid judiciary, reflects the influence of judicial power on state governance. The judicial shuhūd played a role that reflected the competition among the qāḍīs. When al-Ḥākim bi-Amr Allāh appointed Qāḍī 'Abd al-'Azīz to handle al-Maḥālim (390/1000)⁶⁵, some of the shuhūd left and chose to align with Qāḍī Husayn b. 'Alī. This led to a split, with those hostile to one of the qāḍīs supporting the other. While 'Abd al-'Azīz was

⁶³ Maqrīzī, *al-Muqaffā al-Kabīr*, 7/189.

⁶⁴ Maqrīzī, *Muqaffā al-Kabīr*, 7/189-190. Barjawān, the influential statesman of the reign of Ḥākim Biamrillāh, played a role in important changes in the military order as well as his influence in the judiciary. During the period when he was vizier, the ethnic elements known as mevālī in the army diversified and the dominant position of the Qutāmas was shaken. Ibn al-Sayrafī, *al-Ishāra*, 27; Ibn Zāfir, *Ahbāru al-Duwal*, 60; Ibn Khaldūn, *Dīwān al-Mubtada*, 4/75; Muhammad Suheil Taqqūsh, *Tarīhu Fāṭimīdiyyīn fī al-Shimālī Ifriqiya wa Mīsr wa Bilādī-Sham*, Dāru al-Nafāis, Beirut, 2007, 261.

⁶⁵ Ibn al-Dawādārī, *Kenz al-Durar*, 6/267.

at al-Jāmi'⁶⁶, he was accompanied by his shuhūd, while none of the shuhūd of Qāḍī Husayn b. 'Alī were present.

The tension between the two qāḍīs escalated when Qāḍī Husayn was struck on the forehead with an iron rod by a Maghribī man while praying the afternoon prayer in the mosque, injuring him in three places. After this incident, which resulted in the congregation killing the man (391/1001), Qāḍī Husayn went to the palace and was rewarded with a *hil'at*. The rumors that arose among the people due to this split in the judiciary reached al-Ḥākim bi-Amr Allāh. In response, the Fāṭimid khalīfah, in a letter of confidence addressed to Qāḍī Husayn from his own hand, confirmed his authority in the judiciary and gave permission him to use the title of 'qāḍī al-quḍāt' in his correspondence. When Qāḍī Husayn came to the Amr b. al-ʿĀs Mosque, the guards would line up behind him, shielding him, but would not pray until he had finished. When he sat down, they would stand to his right and left. He was the first qāḍī to sit in this order in the mosque. He made it obligatory for the shuhūd to be present when he was at home and in the mosque. Qāḍī Husayn was criticized for allowing a Shi'i group, which appeared untrustworthy, to testify in his court. This group began cursing the companions, testifying against their opponents and those who spoke against them, and bringing them before Qāḍī Husayn's court. Qāḍī Husayn was the first judge to be killed and then burned by al-Ḥākim bi-Amr Allāh, who implemented inconsistent religious policies (395/1005).⁶⁷

In the Fāṭimids, it became a tradition with Ali b. al-Nu'mān that judicial affairs and courts were held in grand mosques on certain days. On Mondays and Thursdays, the qāḍī al-quḍāt was in the Amr b. al-ʿĀs Mosque in Fustat, on Tuesdays in the mosque of al-Azhar, the

⁶⁶ al-Maqrīzī did not explicitly mention the name of al-Jāmi' here. However, it is probable that the mosque, which is understood to be close to the palace, is al-Azhar. Maqrīzī, *Muqaffa al-Kabīr*, 3/351.

⁶⁷ Ibn Khaldūn, *Dīwān al-Mubtada*, 4/71-4. For the text of Ḥākim Biemrillāh's letter addressed to Qāḍī Husayn b. 'Alī, see al-Maqrīzī, *Muqaffa al-Kabīr*, 3/351-2.

mosque of the reign, and on Saturdays in the section known as *sagīfah*⁶⁸ in the Fāṭimid palace, where the court gentry would gather. Among the records and documents, he kept in his own residence, the documents and manuals necessary for the trials were carried to the court sessions in a red trunk. During the reign of al-Ḥākim bi-Amr Allāh, the records of the judges were transferred to the Bayt al-Mal adjacent to the Amr b. al-ʿĀs Mosque.⁶⁹ On Saturdays and Tuesdays, he was typically present at the Amr b. al-ʿĀs Mosque in Egypt. When Qāḍī Ahmad b. ʿAbd al-Rahmān b. Abī ʿUqayl (533/1139) was appointed to the judiciary (531/1136), it is reported that he raised his seat and cushion, sitting on a silk cushion known as *ṭarrāhāt al-thāmin*. This practice continued after him. The shuhūd (witnesses), who were assigned to witness the course of the trial and the qāḍī's verdict, were present in the court on his right and left according to the date of their application.⁷⁰

2.2 Various Practices in the Ismāʿīlî-Fāṭimid Judicial System: After the long rule of the Nu'mān family in the judiciary, Mālik b. Saīd al-Fārūqī, a well-known qāḍī of the reign of al-Ḥākim bi-Amr Allāh (398/1008) was appointed qāḍī al-quḍāt.⁷¹ His appointment decree was publicly read at the Mosque of ʿAmr b. al-ʿĀs, after which he donned the ceremonial hilʿat. Known to be a courtier and close to al-Ḥākim bi-Amr Allāh, the qāḍī al-quḍāt was influential in state affairs. In his early years, the judicial council was established in the house of the qāḍī al-quḍāt Mālik b. Saīd.⁷²

In the Fāṭimid legal order, Sunnī qāḍīs, as well as Ismāʿīlī qāḍīs, were able to take part

⁶⁸ He used to leave his house near the estuary in Cairo, cross the estuary on the Nile and go to the palace. Shuhūd would accompany him to his house in Hamra. al-Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, 1/405.

⁶⁹ al-Maqrīzī, *Ittiʿāzu al-Hunafā*, 2/108-9; Halm, *Fāṭimids*, 42.

⁷⁰ Ibn al-Ṭuwayr, *Nuzhat al-Muqlatayn*, 107; Maqrīzī, *Ittiʿāz al-Hunafā*, 2/163; I Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥīm b. al-Furāt, *Tārīkh B. al-Furāt*, Critical ed. Ḥasan Muḥammad al-Shammā (Baṣrah: Maṭbaʿat Ḥaddād, 1967), 1/138; Aḥmad Muḥammad ʿAwf, *al-Azhar fī al-f Am, Abriḥ Sanat 970 m- Abriḥ Sanat 1970* (al-Qāhirah: al-Azhar, Majmaʿ al-Buḥūth al-Islāmiyah, 1970), 71-72; Marius Canard, “Le Cérémonial Fātimite et le Cérémonial Byzantin: essai de Comparaison”, *Byzantion* 21/1 (1951), 382.

⁷¹ Musabbihī, *Akhbār*, 21-22; Abū Bakr b. ʿAbd Allāh B. al-Dawādārī, *Kanz al-Durar wa-Jāmiʿ al-Ghurur* (al-Qāhirah: Qism al-Dirāsāt al-Islāmiyah, al-Maʿhad al-Almānī lil-Āthār, 1961), 6/289.

⁷² Ibn Hajar al-Asqalānī, *Rafʿ al-Iṣr*, 316; Maqrīzī, *Ittiʿāz al-Hunafā*, 2/108-109.

in the judiciary with extensive powers. Ahmad b. Muhammad b. 'Abdullah b. al-'Awwam al-Sa'dī (418/1028), who was among the shuhūd under Qāḍī Muhammad b. al-Nu'mān (389/999) and then took part in the practice of farāiz and nazar under Qāḍī Husayn b. 'Ali b. al-Nu'mān, was a Hanafī.⁷³ Ibn Abi al-Awwam was appointed considering his knowledge of the local situation in Egypt. (405/1014)⁷⁴ According to Ibn al-Awwam's appointment *sijil*, the judiciary in Cairo, Egypt and the provinces was attached to Ibn al-Awwam. Accordingly, he was responsible for the supervision of the foundations of mosques and masjids, the provisions of the military, the representation of the judiciary, the Dār al-Darb, measuring and weighing, and inheritance. The golden armor, bridle, halter and saddle, which were allocated as the sign of qāḍī al-quḍāt, were carried in a box. During his tenure, the judicial council was relocated from the residence of Mālik b. Sa'īd to the Bayt al-Māl within the Mosque of 'Amr b. al-Āṣ. The diwans were established in the mosque during this period.⁷⁵

It is clear that Ibn Abi Awwām was able to take the initiative in the judiciary. While present at the Mosque of 'Amr b. al-Āṣ in 409/1019, he dismissed four hundred out of one thousand five hundred shāhid in a single day. As the dismissals continued, complaints were brought before al-Ḥākim bi-Amr Allāh; however, the Fāṭimid khalīfah ultimately deemed his actions justified.⁷⁶ The appointment of Sunni qāḍīs like Ibn al-Awwam served as an example of the multifaceted nature of the legal system under the Fāṭimids, while also functioning as a tool to maintain balance in the government's relationship with the public. Moreover, Ibn al-Awwām's initiative in the judiciary can be interpreted as a demonstration of his authority within the legal system. His dismissals should be regarded as a centralization effort aimed at

⁷³ Maqrīzī, *al-Muqaffā al-Kabīr*, 7/368; Ibn Hajar al-Asqalānī, *Raf' al-Iṣr*, 73.

⁷⁴ Musabbihī, *Akhhār*, 201-203; Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-Durar*, 6/289; Aḥmad b. Yaḥyā b. Faḍl Allāh al-'Umarī, *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār*, Critical ed. Kāmil Salmān al-Jubūrī (al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 2010), 24/114-115.

⁷⁵ Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī, *Masālik al-Abṣār*, 24/114-115; Maqrīzī, *Itti'āz al-Hunafā*, 2/108-109; Maqrīzī, *al-Muqaffā al-Kabīr*, 7/369; Ibn Hajar al-Asqalānī, *Raf' al-Iṣr*, 73-74.

⁷⁶ Maqrīzī, *al-Muqaffā al-Kabīr*, 7/369-370; Ibn Hajar al-Asqalānī, *Raf' al-Iṣr*, 75.

addressing inefficiencies in the judiciary.

Ibn Abī al-ʿAwwām, acting on the orders of al-Ḥākim bi-Amr Allāh, had four judges with him. This may reflect an effort to centralize the legal system and prevent unrest that could arise from sectarian differences. The qāḍī al-quḍāt would accompany the khalīfah while he wandered on Friday, held sessions with the courtiers, amirs, and shuhūd on Saturday, ruled at the Mosque of 'Amr b. 'As on Sunday and Thursday, and at al-Azhar on Tuesday. On Wednesday, he spent his time in rest and worship in his house he had bought in al-Qarafa. He would have whomever he wanted from the shuhūd, and his close circle stay with him. On Thursdays, he convened the judicial council at the Mosque of 'Amr b. al-ʿĀṣ, where he presided over cases until noon. After the prayer, he remained occupied with judicial affairs.⁷⁷ During the ceremonies held in al-Jāmi' (the mosque of 'Amr b. al- 'As) in Ramaḍān, it was his responsibility to ascend the pulpit, to fix his shade (mizalla), and to say takbir behind the khalīfah.⁷⁸

The Ismāʿīlī legal order, which was practiced extensively in Egypt until the reign of Khalīfah al-Mustansir, lost its superior position over time due to the weakening of the khalīfah's authority following internal turmoil. During this period, the deposition of viziers and qāḍī increased. After the last qāḍī of the Nu'mān family (418/1028), al-Qāsim b. ʿAbd al-ʿAzīz (441/1049-50),⁷⁹ Abū Muhammad Ḥasan b. ʿAli b. ʿAbd al-ʿAbd al-Raḥmān al-Yāzūrī assumed both the roles of qāḍī al-quḍāt and vizier. (442/1050) For this reason, he would be present at the Mosque of 'Amr b. ʿĀs on Saturdays and Tuesdays for ruling and judicial affairs,

⁷⁷ Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, *Masālik al-Abṣār*, 24/114-115; ʿAbd al-Qādir b. Muḥammad Qurashī, *al-Jawāhir al-muḍīyah fī Tabaqāt al-Hanaḫīyah*, Critical ed. Muḥyī al-Dal-Ḥanaḫīn, ts., 1/107; Maqrīzī, *Ittiʿāz al-Hunafā*, 2/108-109.

⁷⁸ Ibn Hajar al-Asqalānī, *Rafʿ al-Iṣr*, 73; Maqrīzī, *al-Muqaffā al-Kabīr*, 7/270.

⁷⁹ Qāsim b. ʿAbd al-ʿAzīz, who took office forty-three days after Ibn Abī Awwām's death, was known by such epithets as qāḍī al-quḍāt, dāʾi'd-duʿāt, thiqaḥ al-dawla, amīn al-a'imma, sharaf al-ahkām, jalāl al-Islam. He stayed in office for one year, two months and twenty-three days, then he was dismissed. Muḥammad b. Yūsuf Kindī, *Wulāt Miṣr*, Critical ed. Ḥusayn Naṣṣār (Bayrūt: Dār Bayrūt : Dār Ṣādir, 1959), 177; Maqrīzī, *Rasāʾil*, 9.

and would go to Cairo⁸⁰ after the afternoon prayer.⁸¹ Similarly, during the state's disintegration, the offices of vizier and qāḍī al-quḍāt were often consolidated, as in the case of al-Yāzūrī.⁸²

Ahmad b. 'Abd al-Ḥakīm b. Saīd al-Fārūqī was appointed qāḍī al-quḍāt after al-Yāzūrī and held the office four times at various intervals (450-454/1059-1063).⁸³ After his dismissal from his duty,⁸⁴ Abū al-Qāsim 'Abd al-Ḥakīm b. Wuḥayb b. 'Abdurrahmān was appointed qāḍī al-quḍāt eight times at various intervals and became the nā'ib of al-Badr al-Jamālī, who held both judicial and dawah authority. (450-464/1058-1072) During his time in the judiciary, he was in charge of al-Maẓālim and undertook the prayer and sermon. (453/1061) It is recorded that he went to the palace before noon on Sundays, and from noon to afternoon he was in the Mosque of al-Azhar, hearing cases among the people. (455/1063)⁸⁵ Following Qāḍī 'Abd al-Ḥakīm, 'Abd al-Karīm al-Fārūqī was appointed in his place.⁸⁶ Following the weakening of the khalifah's authority, the need to maintain more direct control over legal and administrative matters, expedite the decision-making process, and prevent the activities of factions that could cause instability became more pronounced, which led to the merging of the offices of

⁸⁰ Hibat Allāh ibn Mūsā al-Shīrāzī Mu'ayyad fī al-Dīn, *Sīrat al-Mu'ayyad fī al-Dīn Dā'ī al-Du'āh*, Critical ed. Muḥammad Kāmil Ḥusayn. (al-Qāhirah : Dār al-Kātib al-Miṣrī, 1949), 86; Ibn al-Ṣayrafī, *al-Qānūn*, 41; Maqrīzī, *Itti'āz al-Hunafā*, 2/210; Maqrīzī, *al-Muqaffā al-Kabīr*, 7/216.

⁸¹ Hasan b. 'Abdullah al-Yāzūrī, a Hanafī sectarian, served as a qāḍī in Remle before coming to Egypt. Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī, *Masālik al-Abṣār*, 24/246.

⁸² Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, 1/356.

⁸³ Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-Durar*, 6/375; Maqrīzī, *Itti'āz al-Hunafā*, 2/251; Maqrīzī, *Rasā'il*, 57.

⁸⁴ Abd al-Ḥakīm b. Saīd al-Fārūqī, whose appointment register was read in Cairo and Egypt when he was appointed as Qāḍī al-Quḍāt, customarily wore a hil'at. He was appointed four times for short periods of time. However, he was appointed for the second time in 453/1061, a post that expired the same year. Qāḍī Ahmad b. Abdilhakīm, who was appointed as qāḍī al-kudāt twice more in 454/1062, in addition to his viziership and the position of dā'ī, was nicknamed as fahru'l-wuzarā, qāḍī al-kudāt, vizier al-ajal, dā'ī-du'āt, ilm al-dīn, Thiqaḥ al-Muslimīn, khalīlu amiri'l-'ilmīn. Qāḍī Ahmad retired from his duties in 455/1063 and died in Damascus in 556/1064. Ibn Hajar al-Asqalānī, *Raf' al-Iṣr*, 58.

⁸⁵ Ibn Hajar al-Asqalānī, *Raf' al-Iṣr*, 209-210.

⁸⁶ Ibn Hajar al-Asqalānī, *Raf' al-Iṣr*, 95.

vizier and qāḍī al-quḍāt, especially during the decline of the Fāṭimids. Moreover, the appointment of a Sunnī vizier like al-Yāzūrī, who held both the office of vizier and chief qāḍī, served as a decisive response to judicial challenges. However, over time, the concentration of judicial and administrative power in one hand led to the intertwining of judicial functions with the religious and political mission of the state.

In 470/1077, al-Badr al-Jamālī was appointed vizier and entrusted with both the institutions of qāḍā' and da'wa, with the qāḍī al-quḍāt and dā'ī al-du'āt serving as his two deputies. It is possible that during this period, the caliph's decisive power in the appointment of judges weakened, and Fatimid-Ismaili law lost its priority in matters that distinguished it from other sects.⁸⁷ After al-Badr al-Jamālī assumed the title of “sāhib al-saif”, the term qāḍī al-quḍāt was no longer used.⁸⁸ One of the first changes in judicial practices was the order to treat inheritance according to the sect to which the deceased belonged. Abū 'Alī Ahmad b. Afdal al-Qutayfāt appointed four qāḍī al-quḍāt from the Shāfi'ī, Mālikī, Imāmī, and Ismā'īlī-Fāṭimī legal schools, granting each the authority to administer inheritance matters according to their respective sects. (525/1131)⁸⁹ This practice, which takes social diversity into account, means that each denomination is formally recognized as having the right to practice its own laws. This change eventually led to the diminishing dominance of traditional Fāṭimid-Ismā'īlī law in judicial matters and the adoption of a multi-confessional approach. During the reign of the Armenian vizier Bahrām (529-1135/531-1137)⁹⁰, the duty of the pulpit was assigned to the qāḍī, but this guardianship was not mentioned in the judiciary.⁹¹

⁸⁷ Lev, *State and Society*, 197.

⁸⁸ Seyyid, “Fâtımîler”, 12/233.

⁸⁹ Accordingly, the Ismā'īlī Qāḍī Abū al-Fāḍl Hibatullah b. Husayn b. al-Azraq, the Imamiyya Qāḍī Hibatullah b. 'Abdullah b. Kāmil, the Mālikī Qāḍī Muhammad b. “Abd al-Mawla, and the Shāfi'ī Qāḍī Muhammad b.” Abd al-Mawla. Abd al-Mawla and Shafi'i Qāḍī Abū al-Fath Sultan b. Ibrahim; Ibn Rashā was appointed. (525/1131) Ibn Hajar al-Asqalānī, *Raf' al-Iṣr*, 162; Maqrīzī, *Rasā'il*, 114.

⁹⁰ Ibn al-Ṭuwayr, *Nuzhat al-Muqlatayn*, 43; Maqrīzī, *Rasā'il*, 123.

⁹¹ al-Manāwī, *al-Wizārah*, 163.

It is recorded that during the reign of Abū 'Abdullah b. Muyassar al-Qaysarānī, who served as a qāḍī al-quḍāt during the reign of Āmir Biahkāmillah (522/1128), the number of shuhūd increased from thirty to one hundred and twenty. Known for his steadfastness and patience in executing his duties, Ibn Muyassar is credited with establishing justice in both Egypt and Cairo. His meeting with the Fāṭimid khalīfah to release a group of people who were imprisoned, the khalīfah's preparation of a declaration for the merchants and reading it in the pulpit, and the minting of a large dinar that would remain in circulation for a long time upon his suggestion are recorded as a result of his active role in the judiciary and his closeness to the khalīfah. Some of his duties as qāḍī al-quḍāt include measuring the water of the Nile by proxy, dealing with al-Mazālim, preparing the sacrifice for the Khalīfah al-Āmir bi-Ahkām Allah's son's aqīqa, carrying the baby during the ceremony, and reading the pledge of al-Hāfiz Lidīnillāh's oath of allegiance. The actions and reforms recorded during Ibn Muyassar's term as qāḍī reveal his influence in both public and ceremonial matters, as well as his close relationship with the khalīfah.⁹²

The relationship between the qāḍī al-quḍāt and the dā'ī al-du'āt in the Fāṭimid administrative hierarchy highlights the distinction between judicial and religious authority. While both held significant roles, the qāḍī al-quḍāt took precedence in terms of authority and protocol, especially in legal and administrative matters. In the execution of the tax system, the qāḍī al-quḍāt had priority of authority over the dā'ī al-du'āt.⁹³ The dā'ī al-du'āt followed the qāḍī al-quḍāt in dress and grooming.⁹⁴ The qāḍīs could appoint nāibs, and their appointees

⁹² Qāḍī al-Āmin Thiqah al-Dawla Thanā al-Mālik Sharaf al-Ahkām, Umda Amīr al-Muminīn were the titles of the Qāḍī al-quḍāt Abu Abdullah B. Abi al-Faraj Muhammad b. Hibatullah b. Müyesser al-Qayserānī. He came from Keysāriyya with his father when he was a young boy in the days of Bedr al-Jamālī. His father undertook the duty of khutba in the Mosque of Amr b. Ās. He was from Arbāb al-Yasār. When Abū al-Hajjāj Yusuf b. Ayyūb al-Maghribī died, al-'Amr appointed Abū 'Abdullah as the qāḍī al-quḍāt of Egypt and other regions. He was replaced by Ibn Abī Uqayl. (531/1137) Maqrīzī, *al-Muqaffā al-Kabīr*, 7/215; Maqrīzī, *Rasā'il*, 107.

⁹³ Sayyid, *al-Dawlah al-Fāṭimīyah fī Miṣr*, 276-277.

⁹⁴ Qalqashandī, *Ṣubḥ al-A'shā*, 3/558.

were called qāḍīs.⁹⁵ The duties of the qāḍī al-quḍāt and the dā'ī al-duāt, who preceded the penman and the clergy in rank, were sometimes combined. It is known that during the period when the khalīfah's authority weakened, the army commander, who had a say in administration and judiciary, also assumed the duty of qāḍī al-quḍāt. During the period when Amīr al-Juyūsh al-Badr al-Jamālī assumed the powers of judiciary and Ismā'īlī invitation, the qāḍī al-quḍāt and dā'ī al-duāt remained as his two deputies. (470/1077)⁹⁶ His dominance of judicial authority caused the qāḍī to remain representative.

The removal of the Ismā'īlī qāḍīs' authority in the judiciary marked the end of judicial proceedings at al-Azhar, the first Ismā'īlī center established in Egypt (566/1170). The gradual changes led to the rapid loss of Ismā'īlism's presence in Egypt.⁹⁷ The weakening of the Ismā'īlī legal system became particularly evident after the vizier Abū 'Alī al-Qutayfāt. Meanwhile, in Alexandria, where the influence of Ismā'īlism was less than in the interior, the Sunnī tradition, which gradually gained strength in the field of judiciary and education, undermined the superior position of Ismā'īlī law in the last period of the state.⁹⁸ This shift was primarily due to Alexandria's strategic role as Egypt's gateway to the Mediterranean, its significance as a major trade hub, and its close ties with the Muslim populations of North Africa and al-Andalus.

Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbī's rise to the rank of vizier resulted in the dismissal of Shi'ī qāḍīs from office. Sadr al-Dīn 'Abd al-Mālīk b. Dirbās al-Mārānī al-Hadabānī al-Shāfi'i was appointed as qāḍī al-quḍāt, and Shāfi'i qāḍī nāibs were appointed⁹⁹ in the provinces. (566/1171)¹⁰⁰ The

⁹⁵ Ibn Hajar al-Asqalānī, *Raf' al-Iṣr*, 100.

⁹⁶ Ibn al-Ṭuwayr, *Nuzhat al-Muqlatayn*, 107; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, 4/81; Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, 402-403; 'Awf, *al-Azhar fī al-f Am, Abriḥ Sanat 970 m- Abriḥ Sanat 1970*, 71-72.

⁹⁷ Maqrīzī, *Itti'āz al-Hunafā*, 2/319-320.

⁹⁸ Lev, *State and Society*, 139-140.

⁹⁹ al-Nuwayrī, *Nihāyat al-Arab*, 28/24; Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-Durar*, 6/47.

¹⁰⁰ The Mālīkī Benū Hadīd from Ṭulayṭula (479/1086-7) were influential in the judiciary in Alexandria at the beginning of the sixth century and played a role in the establishment of Sunnī madrasas such as Abū Bakr al-Ṭurṭushī the vizier Ridwān b. Walāhshī, and Ādil b. Sellār. Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, 2/342-343; 'Izz al-Dīn Ibn al-Athīr,

dismissal of Ismā'īlī qāḍīs and the rise of Sunnī madrasas under Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbī signaled the decline of Ismā'īlī legal authority in Egypt. After this appointment, the recitation of the Friday sermon in al-Azhar and the activities of the Ismā'īlī sect were terminated. On the other hand, leaving Qāḍī al-Fāḍīl (596/1200) in the presidency of the Diwan al-Inshā' was an important factor for the Ayyubids to establish legal legitimacy and dominance in official correspondence. As a result, the Ismā'īlī law, which was effective for a while after Nūr al-Dīn Zangī's arrival from Damascus, gradually weakened in the sixth century and was completely abolished with the rule of Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbī.¹⁰¹

Conclusion

The Ismā'īlī, having established their state through organized invitation activities, significantly accelerated their administrative and legal developments during the Egyptian period. The judicial system was undoubtedly one of the key institutions that ensured the state's continuity. The Shi'ī-Ismā'īlī state lacked an established tradition or heritage, and the regions and societies under Fāṭimid rule had diverse pre-existing legal practices. Scholarly circles were already present in the Maghrib and especially in Egypt.

The evolution of the Fāṭimid judiciary reflects the interplay between political authority, sectarian identity, and legal practice in a context where no established Ismā'īlī legal heritage existed. In the early period, the state prioritized legal education—especially at al-Azhar—due to the limited number of Ismā'īlī legal sources and the small pool of qualified qāḍīs, many of whom had backgrounds as dā'īs. The judicial system was institutionalized through practices such as ceremonial appointments and the integration of qāḍīs into both legal and religious functions. These measures helped establish the legitimacy of the Ismā'īlī

al-Kāmil fī al-Tārīkh (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1987), 9/362; Ṭāhā Walī, *al-Masājīd fī al-Islām* (Bayrūt, Lubnān: Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, 1988), 85; Fatih Kaya, *Geçmişten Günümüze Bir Eğitim Kurumu Olarak Ezher* (Ankara: İlahiyat, 2023), 19.

¹⁰¹ Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, 2/278; Maqrīzī, *Itti'āz al-Hunafā*, 2/319-320; Bayram, *Tārīkh al-Azhar*, 24; Sayyid, *al-Dawlah al-Fāṭimīyah fī Miṣr*, 238.

legal order while reinforcing the authority of the caliphate.

The central role played by Qāḍī al-Nuʿmān and his family marked a period of coherence and strengthening. However, in the later period, political instability, the increasing influence of viziers, and internal rivalries among qāḍīs gradually weakened the uniformity of the judicial structure. The inclusion of Sunnī qāḍīs—initially exceptional—became more common as the Fāṭimid state adapted to the religious diversity of its territories. This shift, especially during the state's decline, indicated a broader transformation in the legal landscape.

With the rise of Sunnī jurisprudence, the foundation of madrasas, and the political realignment under Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbī, Ismāʿīlī legal authority receded to the periphery. What began as an ambitious effort to shape a distinct legal identity eventually gave way to a pluralist and Sunnī-dominated order. Still, the Fāṭimid experience offers a valuable case for understanding how legal institutions serve not only as instruments of governance but also as key arenas where ideology, identity, and political legitimacy are constructed and contested.

Kaynaklar | References

- Abdullah, Adam. "The Islamic Monetary Standard: The Dinar and Dirham". *International Journal of Islamic Economies and Finance Studies* 1 (2020), 1-29.
- Akhtar, Ali Humayun. *Philosophers, Sufis, and Caliphs*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Ateek, A.A. *al-Azhar The Mosque and University*. Londra: Egyptian Education Bureau, 1949.
- Bayram, Muştâfâ. *Tārîkh al-Azhar*, 1903.
- Bozbaş, Fatiha. *Mısır'da Fıkıh Tarihi*. İstanbul: Kitap Arası, 2019.
- Canard, Marius. "Le Cérémonial Fâtîmîte et le Cérémonial Byzantin: essai de Comparaison". *Byzantion* 21/1 (1951), 355-420.
- Dachraoui, F. "al-Nu'mân". *Et.*, thk. ve diğerleri P. Bearman. C. 8. Leiden: Brill, 1995.
- Daftary, Farhad. *The Ismā'īlīs Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Dhahabî, Muḥammad ibn Aḥmad. *Siyar A'lam al-Nubalâ'*. thk. Shou'ayb al-Arnaout. Beirut: Mu-assasa al-Risalah, 1985.
- Dodge, Bayard. *al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning*. Washington: The Middle East Institute, 1974.
- Dodge, Bayard. "The Fatimid Legal Code". *The Muslim World* 50/1 (1960), 30-38.
- Ecer, Münir. "Fâtîmî Hutbelerinin Eğitim Açısından İncelenmesi: Bir İçerik Analizi Çalışması". *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022), 1-30.
- Ecer, Münir. *Fâtîmîler Döneminde Eğitim*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Erbaş, Furkan. "Fâtîmîler'in Ebû Hanîfe'si: Kâdî Nu'mân b. Muhammed (ö. 363/974)". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2024), 786-807.
- Fyzee, Asaf Ali Asghar. "Aspects of Fatimid Law". *Studia Islamica*, 81-91.
- Fyzee, Asaf Ali Asghar. *Compendium of Fatimid Law*. Simla, India: Indian Institute of Advanced Study, 1969.
- Fyzee, Asaf Ali Asghar. "The Fatimid Law of Inheritance". *Studia Islamica* 9 (1958), 61-69.
- Galadari, Abdullah. "İjtihad Holds Supremacy in Islamic Law: Muslim Communities and the Evolution of Law". *Religions* 13/4 (2022), 1-12.
- Goitein, S.D. "The Exchange Rate of Gold and Silver Money in Fatimid and Ayyubid Times: A Preliminary Study of The Relevant Geniza Material". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8/1 (1965), 1-46.
- Haji, Amin. "Institutions of Justice in Fatimid Egypt (358-567/969-1171)". *Islamic Law (RLE Politics of Islam)*, 198-214.
- Halm, Heinz. *The Fatimids Traditions of Learning*. London: I.B. Tauris, 2001.
- Hamdani, Sumaiya A. *Between Revolution and State*. London: I.B. Tauris, 2006.

- 'Awf, Aḥmad Muḥammad. *al-Azhar fî alf Am, Abrîl Sanat 970 m - Abrî Sanat 1970*. al-Qāhirah: al-Azhar, Majma' al-Buḥūth al-Islāmīyah, 1970.
- Ibn al-Athîr, 'Izz al-Dîn. *al-Kāmil fî al-Tārîkh*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'İlmīyah, 1987.
- Ibn al-Dawādārî, Abū Bakr ibn 'Abd Allāh. *Kanz al-Durar wa-Jāmi' al-Ghurar*. al-Qāhirah: Qism al-Dīrāsāt al-Islāmīyah, al-Ma'had al-Almānî lil-Āthār, 1961.
- Ibn al-Furāt, I Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥîm. *Tārîkh Ibn al-Furāt*. thk. Ḥasan Muḥammad al-Sammā. 4 Cilt. Başrah: Maṭba'at Ḥaddād, 1967.
- Ibn al-'Imād, 'Abd al-Ḥayy ibn Aḥmad. *Shadharāt al-Dhahab fî Akhbār man dhahab*. thk. 'Abd al-Qādir al-Arna'ūt. 11 Cilt. Dimashq: Dār Ibn Kathîr, 1986.
- Ibn al-Şayrafî, 'Alî ibn Munjib. *al-Qānūn fî Dīwān al-Rasā'il : wa, al-Ishārah ilā man Nāla al-Wizārah*. thk. Ayman Fu'ād Sayyid. al-Qāhirah: al-Dār al-Miṣrīyah al-Lubnānīyah, 1990.
- Ibn al-Ṭuwayr, 'Abd al-Salām ibn al-Ḥasan. *Nuzhat al-Muqlatayn fî Akhbār al-Dawlatayn*. thk. Ayman Fu'ād Sayyid. Shtūtghart: Yuṭlabu min Dār al-Nashr Frānts Shtāyna, 1992.
- Ibn al-Zubayr, Aḥmad ibn al-Rashîd. *Kitāb al-Dhakhā'ir wa-al-Tuḥaf*. thk. Muḥammad Ḥamîd Al-lah. al-Kuwayt: Dā'irat al-Maṭbū'āt wa-al-Nashr, 1959.
- Ibn Faḍl Allāh al-'Umarî, Aḥmad ibn Yaḥyá. *Masālik al-Abşār fî Mamālik al-Amşār*. thk. Kāmil Salmān al-Jubūrî. al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-'İlmīya, 2010.
- Ibn Hajar al-Asqalani, Aḥmad. *Raf' al-Işr 'an Quḍāt Mişr*. thk. 'Ali Muhammad 'Umar. al-Qāhirah: Maktabat al-Khānjî, 1998.
- Ibn Khaldūn. *Kitāb al-'Ibar wa-Dīwān al-Mubtada' wa-al-khabar fî Ayyām al-'Arab wa-al-'Ajam wa-al-Barbar wa-man 'Aşarahum min Dhawî al-Sultān al-Akbar*. Bayrūt: Dār al-Fikr, 2000.
- Ibn Zūlāq, al-Ḥasan ibn Ibrāhîm. "Faḍā'il Mişr wa-Akhbāruhā wa-Khawāşşuhā". al-Qāhirah: Maktabat al-Khānjî, 2000.
- İdrîs, 'Imād al-Dîn. *Tārîkh al-Khulafā' al-Fāṭimīyîn bi-al-Maghrib : al-Qism al-khāşş min Kitāb 'Uyūn al-Akhbār*. thk. Muḥammedad al-Ya' lāwî. Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmî, 1985.
- İbn Zāhir, 'Alî ibn Zāhir. *Akhbār al-Duwal al-Munqaṭi'ah*. al-Qāhirah: Maṭbū'āt al-Ma'had al-'İlmî al-Faransî lil-Āthār al-Sharqīyah, ts.
- İnce, İrfan. "Mısır Fâtımî Devleti'nde 525/1131 Yılında Dört Kadı Ataması, Yeni Bir Değerlendirme". *İslam Tetkikleri Dergisi* 14/2 (2024), 501-528.
- İnce, İrfan. "Mısır Fâtımî Devletinde Yargı, Kâdi'l-kudâtlik ve Sünni Ulemanın Yeri". *MUTALAA* 3/2 (2024), 84-105.
- Kaya, Fatih. *Geçmişten Günümüze Bir Eğitim Kurumu Olarak Ezher*. Ankara: İlahiyat, 2023.
- Kindî, Muḥammad ibn Yūsuf. *Kitāb al-Quḍāh Qlladhîn walū Qaḍā' Mişr*. thk. Ḥusayn Naşşār, 2005.
- Kindî, Muḥammad ibn Yūsuf. *Wulāt Mişr*. thk. Ḥusayn Naşşār. Bayrūt: Dār Bayrūt : Dār Şādir, 1959.
- Lev, Yaacov. *State and Society in Fatimid Egypt*. Leiden: Brill, 1991.
- Makdisi, vGeorge. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh:

- Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Manâwî, Muḥammad Ḥamdî al-. *al-Wizārah wa-al-Wuzarā' fî al-'Aşr al-Fâtîmî*. al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1970.
- Maqrîzî, Aḥmad ibn 'Alî. *al-Mawā'iz wa-al-I'tibār fî Dhikr al-Khiṭaṭ wa-al-āthār*. thk. Ayman Fu'ād Sayyid. 2 Cilt. Bayrūt: Dār Bayrūt : Dār Şādir, 1854.
- Maqrîzî, Aḥmad ibn 'Alî. *Kitāb al-Muqaffā al-Kabîr*. thk. al-Ya'lāwî Muḥammad. Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmî, 1991.
- Maqrîzî, Aḥmad ibn 'Alî. *Rasā'il al-Maqrîzî*. al-Qāhirah: Dāru'l-Hadith, 1998.
- Maqrîzî, Maqrîzî Aḥmad ibn 'Alî. *Itti'āz al-Hunafā bi-Akḥbār al-a'imma al-Khulafā*. 3 Cilt. al-Qāhirah, 1996.
- Muḥammad ibn Shākir, Kutubî. *Fawāt al-Wafayāt*. Beirut: Dāru Sadır, 1973.
- Muqaddasî, Muḥammad ibn Aḥmad. *Aḥsan al-Taḳāsim fî Ma'rifat al-Aḳālîm*. al-Qāhirah: Maktabat Madbūlî, 1991.
- Musabbiḥî. *Akḥbār Mişr fî Sanatayn (414-415 H.)*. thk. Wilyam J. Mîlward. al-Qāhirah: Al-Hay'ah al-Mişrîyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 1980.
- Müeyyed-Fiddîn, Ebû Nasr Hibetullah b. Musa b. Davud Şîrâzî- Hüseyin, Muhammed Kâmil el-. *Sîretü'l-Müeyyed Fiddîn Dâi'd-Duât*. Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Misriyye, 1949.
- Nuwayrî, Shihâb al-Dîn Aḥmad ibn 'Abd al-Wahhâb al-. *Nihāyat al-Arab fî Funûn al-Adab*. 33 Cilt. Lebanon, 2004.
- Poonawala, Ismail. "Ismaili Jurisprudence". *The Encyclopaedia Iranica*,. XIV/195-197. New York: Columbia University, ts.
- Qadi Nu'mân, Abû Ḥanîfah ibn Muḥammad. *Da'a'im al-Islam*. thk. Asaf Ali Asghar Fyzee. 2 Cilt. al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1963.
- Qadi Nu'mân, Abû Ḥanîfah ibn Muḥammad. *Kitāb al-Majālis wa-al-Musāyarāt*. thk. l-Ḥabîb al-Faqî, Bayrūt: Dār al-Muntazar, 1996.
- Qalqashandî, Aḥmad 'Alî. *Şubḥ al-A'shā fî şinā'at al-Inshā*. thk. Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dîn. 9 Cilt. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'İlmîyah, 1987.
- Quḍā'î, Muḥammad ibn Salāmah. *Tārîkh al-Quḍā'î: Kitāb 'Uyûn al-Ma'ārif wa-Funûn Akḥbār al-Khalā'if*. thk. Cemil Abdullah Muhammed el-Mısrî. Makkah: Jāmi'at Umm al-Qurā, 1995.
- Qurashî, 'Abd al-Qādir ibn Muḥammad. *al-Jawāhir al-muḍīyah fî Tabaqāt al-hHanafiyyah*. thk. Muḥyî al-Dal-Ḥanafîin. 2 Cilt, ts.
- Şafadî, Khalîl ibn Aybak. *Kitāb al-Wāfi bi-al-Wafayat*. 18 Cilt. Bayrūt: Dar Ihya al-Turath, 2010.
- Sayyid, Ayman Fu'ād. *al-Dawlah al-Fâtîmîyah fî Mişr*. al-Qāhirah: al-Dar al-Masriah Al Lubnaniah, 1992.
- Seyyid, Eymen Fu'ād. "Fâtîmîler". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/228-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Walî, Tāhā. *al-Masājid fî al-Islām*. Bayrūt, Lubnân: Dār al-'İlm lil-Malāyîn, 1988.

- Walker, Paul E. “Another Family of Fatimid Chief Qāḍī: The Al-Fāriqīs”. *Fatimid History and Ismaili Doctrine*. Routledge, 2023.
- Walker, Paul E. “The Relationship between Chief Qāḍī and Chief Dā‘ī under the Fatimids”. *Speaking for Islam*. 70-94. Brill, 2006.
- Yeniçeri, Celal. “Mezālīm”. C. 29. İstanbul: Diyanet Foundation Publications, 2004.

şule Yüksel şenler'in Aile ve Kadın Algısı

Ramazan UÇAR | ORCID: [0000-0002-8656-4434](https://orcid.org/0000-0002-8656-4434) | ROR ID: <https://ror.org/04fjtte88> | E-Posta: ramazanucar@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi, Isparta, Türkiye

Yasemin TARCAN | ORCID: [0000-0002-4881-8595](https://orcid.org/0000-0002-4881-8595) | ROR ID: <https://ror.org/04fjtte88> | E-Posta: yasemintarcan@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel Üniversitesi, Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu, Çocuk Bakımı ve Gençlik Hizmetleri, Isparta, Türkiye

Öz

Aile ve kadın, sosyolojinin üzerinde durduğu temel konulardan birisidir. Ülkemizde de kadın konusunun çeşitli sosyolojik perspektiflerle ele alındığı bir gerçekliktir. Türk toplumunun gelenekselden modern yaşam tarzına geçiş süreci aile ve kadın konusunun merkeze alındığı bir anlayışla tartışılmış ve tartışılmaya devam etmektedir. Türk toplumunda yaşanan değişim süreci çeşitli sosyal kesimler tarafından farklı şekilde değerlendirmiş ve yorumlamıştır. Dolayısıyla bazıları Türk toplumunda yaşanan değişimi kadınların bireysel ve toplumsal kazanımı üzerinden analiz ederken, bazıları da toplumun değer ve normlarında meydana gelen çözölme şeklinde görüp değişime direnme veya ters yüz etmenin yollarını arama çabası içine girmiştir. Türk toplumunun yaşadığı değişim sürecini kadınlar üzerinden okuyan ve anlamlandıran sosyal kesimlerin başında İslamcı/muhafazakâr ideolojinin mensupları gelmektedir. Söz konusu ideolojinin mensupları yaşanan değişim sürecinin kadınların geleneksel rollerinde zafiyet oluşturacağını öne sürmüşlerdir. Onlar, düşüncelerini temellendirirken dinsel argümanlara atıfta bulunmayı şiar edinmişlerdir. Çünkü din olgusunun Türk toplumunda en işlevsel faktörlerden biri olduğunun bilincindedirler. Bu noktada şule Yüksel şenler Türk toplumunda yaşanan değişim sürecinin kadınlar üzerindeki etkisine dair görüşleriyle öne çıkmaktadır. O, değişim sürecinden kadınların olumsuz etkilendiği düşüncesinden hareketle geleneksel yaşam kalıplarını koruma ve yeniden üretme adına kaleme aldığı eserleri ile etkili olmuştur. Değişim sürecinin kadınların geleneksel statü ve rollerinde ciddi toplumsal çözölmelere sebep olduğu düşüncesindedir. şule Yüksel şenler, bir kadın olarak; kendine özgü giyim tarzı başta olmak üzere, duygu ve düşünceleri ile döneminin dini düşünsel

zeminine damga vurmuş, özellikle İslamcı/muhafazakâr kadınların din anlayış ve yaşayışlarını yönlendirmiştir. Söz konusu yaklaşımı ile hemcinsleri üzerinde etkili olmanın yanında düşünce ve fikirleri ile geleneksel din ve kadın anlayışına sahip erkekleri de rahatlatmıştır. Şule Yüksel Şenler, kadınların aile içi rol ve statüleri başta olmak üzere, eğitim, sosyal hayat, çalışma hayatı vb. hususlarda nasıl bir davranış içinde olmaları gerektiğine yönelik görüşlerini paylaşarak idealize ettiği anlayışın toplumda yaygınlaşmasına öncülük etmiştir. Kadının yaşamını sürdürürken erkeğe olan itaatini ve ihtiyacını vurgulamış, bir noktada birey olarak kadının ayakta durmasının mümkün olmadığını kendi düşün dünyası çerçevesinde izah etmiştir. Özellikle kadınların giyim tarzları üzerinden analiz ve değerlendirmelerde bulunan Şule Yüksel Şenler, buna bağlı olarak Müslüman Türk erkeklerine yönelik değerlendirmeler yapmaktan da geri durmamış ve kadınlarının ve kızlarının giyim kuşamları üzerinden erkekleri de kategorize etmiştir. Bu çalışmada, Şule Yüksel Şenler'in nasıl bir aile ve kadın anlayışına sahip olduğu, Türk toplumunda yaşanan değişim sürecine yönelik nasıl bir tutum ortaya koyduğu ve değişim sürecinden etkilenen aile ve kadınlara dair yaklaşımları ele alınmıştır. Çalışmada Şenler'in kaleme aldığı eserleri merkeze alınmış, dokümantasyon yöntemi ve sosyolojik bakış açısıyla analizler yapılarak yorumlarda bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Aile, Kadın, Toplumsal Değişme, Şule Yüksel Şenler.

Atıf Bilgisi

Uçar, Ramazan. Tarcın, Yasemin. “Şule Yüksel Şenler’in Aile ve Kadın Algısı”. Dini Araştırmalar 68 (Haziran 2025), 75-92.

<https://doi.org/10.15745/da.1646663>

Geliş Tarihi	25.02.2025
Kabul Tarihi	10.06.2025
Yayım Tarihi	28.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	* Bu çalışma Prof. Dr. Ramazan Uçar danışmanlığında Yasemin Tarcın tarafından Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2023 yılında tamamlanmış olan “Günümüz Türkiye’sinde İslamcı Kadın Yazarlarda Kadın: Şule Yüksel ŞENLER, Emine ŞENLİ-KOĞLU, Cihan AKTAŞ ” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkıları	Ramazan Uçar %50 - Yasemin Tarcın %50
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Şule Yüksel Şenler's Perception of Women and Family

Ramazan UÇAR | [0000-0002-8656-4434](https://orcid.org/0000-0002-8656-4434) | ROR ID: <https://ror.org/04fjtte88> | E-Posta: ramazanucar@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel University, Faculty of Divinity, Sociology of Religion, Isparta, Türkiye

Yasemin TARCAN | ORCID: [0000-0002-4881-8595](https://orcid.org/0000-0002-4881-8595) | ROR ID: <https://ror.org/04fjtte88> | E-Posta: yasemintarcan@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel University, Vocational School of Health Services, Child Care and Youth Services, Isparta, Türkiye

Abstract

Family and women are among the fundamental issues that sociology focuses on. It is a reality that the issue of women has been addressed from various sociological perspectives in our country. The transition process of Turkish society from a traditional to a modern lifestyle has been discussed and continues to be discussed with an emphasis on the issues of family and women. The process of change experienced in Turkish society has been evaluated and interpreted differently by various social segments. Therefore, while some analyze the changes experienced in Turkish society through the individual and social gains of women, others see them as a disintegration in society's values and norms and try to resist or reverse the change. The members of the Islamist/conservative ideology are at the forefront of the social segments that read and interpret the process of change experienced by Turkish society through women. The members of the said ideology have argued that the process of change experienced will weaken the traditional roles of women. They have adopted the basic principle of referring to religious arguments while formulating their thoughts. Because they are aware that the phenomenon of religion is one of the most functional factors in Turkish society. At this point, Şule Yüksel Şenler stands out with her views on the impact of the process of change experienced in Turkish society on women. She has been influential through her works, which were written in order to protect and reproduce traditional life patterns based on the idea that women are negatively affected by the process of change. She believes that the process of change causes serious social disintegration in the traditional status and roles of women. As a woman, Şule Yüksel Şenler has left her mark on the religious intellectual

landscape of her period with her feelings and thoughts, especially with her unique style of dressing, and has directed the religious understanding and lifestyle, especially of Islamic/conservative women. In addition to influencing other women with her approach, she has also resonated with men who hold traditional religious and feminine values through her thoughts and ideas. Şule Yüksel Şenler has pioneered the socialization of the idealized understanding by sharing her views on how women should behave in matters such as their roles and status within the family, education, social life, work life, etc. She has emphasized women's obedience and their need to depend on/rely on men while continuing their lives, and at one point, she has explained within the framework of her own worldview that it is not possible for women to stand on their own feet as individuals. Şule Yüksel Şenler, who has analyzed and evaluated especially women's clothing styles, has not refrained from making evaluations about Muslim Turkish men and has categorized men according to the clothing styles of their women and girls. In this study, what kind of family and women understanding Şule Yüksel Şenler has, what kind of attitude she puts forward towards the process of change experienced in Turkish society, and her approaches towards families and women affected by the process of change are discussed. In the study, Şenler's works are taken into the center, and analyses are made using the documentation method and a sociological perspective, and comments are made.

Keywords

Religion and Sociology, Family, Women, Social Change, Şule Yüksel Şenler.

Citation

Uçar, Ramazan. Tarcan, Yasemin. “Şule Yüksel Şenler’s Perception of Women and Family”. Religious Studies 68 (June 2025), 75-92.

<https://doi.org/10.15745/da.1646663>

Date of Submission	25.02.2025
Date of Acceptance	10.06.2025
Date of Publication	28.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This study was prepared under the supervision of Prof. Dr. Ramazan Uçar, based on the doctoral thesis titled “Women in Islamist Women Writers in Contemporary Turkey: Şule Yüksel ŞENLER, Emine ŞENLİ-KOĞLU, Cihan AKTAŞ” completed by Yasemin Tarcan at Süleyman Demirel University Institute of Social Sciences in 2023.
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Author Contributions:	Ramazan Uçar %50 - Yasemin Tarcan %50
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Aile kurumu, toplumun en temel yapı taşı olması hasebiyle toplumda meydana gelen değişim ve gelişmelerden etkilenebilmektedir. Buna bağlı olarak kurumun iki temel unsurundan biri olan kadının statüsünde, rolünde, işlevinde değişimler meydana gelmektedir. Yaşanan söz konusu değişime paralel olarak kadının aile içindeki konumunu, görev ve sorumluluklarına dair tartışmalar yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir. Geçmişte çeşitli dinlerin verileri üzerinden yapılan tartışmalar günümüzde pozitif bilimler açısından ele alınmakta ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Günümüz Türk toplumunda da farklı hassasiyetlerden kaynaklı pek çok analiz yapılarak yorumların yapıldığı görülmektedir. Türk aile yapısının geçirmiş olduğu değişim süreci ve buna bağlı olarak kadının statüsünde ve rolünde meydana gelen farklılaşma çeşitli sosyal kesimler tarafından olumlu/olumsuz pek çok nitelermeye maruz bırakılmaktadır¹. Yaşanan gelişmeler ışığında, kadının birey olarak pek çok kazanım elde ettiği yönünde yorumlar yapılırken, sürecin kadın açısından olumsuz geliştiği ve onu metalaştırdığına dair yaklaşımların varlığı da bir gerçekliktir. Türkiye’de özellikle İslamcı/muhafazakâr kimlikleri ile mümeyyiz sosyal kesimlerin kadının çalışma yaşamına katılması ile birlikte ailede annelik görevlerinin zafiyete uğradığı düşüncesinden hareketle analizler yaptığı ve yaşanan değişim sürecinin aileyi ve kadını olumsuz yönde etkilediği dile getirilmektedir. Söz konusu yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden biri Şule Yüksel Şenler’dir. İdeolojik kimliğinin yanında bir kadın olarak söylemleriyle hitap ettiği sosyal kesimin kadınlarının kendilerini inşa sürecinde oldukça etkili olduğu söylenebilir. İslamcı bir kadın yazar kimliği ile öne çıkan Şule Yüksel Şenler’in aile ve kadına dair görüş ve düşüncelerine geçmeden önce kısa olarak söz konusu kavramlara dair genel bilgiler verilecektir.

¹ Ali Albayrak, “Ziya Gökalp’te Kadın ve Aile”, *Social Sciences Research Journal*, Volume 6, Issue 4, s.245.

1. Aile ve Kadın

Aile, toplumun örgütlenmiş en temel kurumudur. Genel özellikleri itibariyle aile; “evlilik, kan ya da evlat edinme bağları ile birbirine bağlanan, aynı çatı altında yaşayan, aynı geliri paylaşan, birbirleriyle sürekli ilişki ve etkileşim içinde olan karı-koca, ana-baba, kız-oğul, kız kardeş-erkek kardeş gibi sosyal ilişkileri olan insanların oluşturduğu en küçük sosyal kurumdur”² şeklinde tanımlanırken, diğer bir ifadeyle aile; “üreme ve toplumun üyelerinin bakımı için birincil sorumlulukları paylaşan, kan, evlilik ya da anlaşmaya dayanan diğer ilişki ya da evlat edinme üzerinden birbirleriyle bağlantılanan insan kümesi”³ olarak nitelendirilmektedir.

Aile; kişinin beslenme, bakım gibi bedensel; sevgi ve saygı gibi duygusal; eğitim, kültürlenme ve değerleri benimseme gibi zihinsel ve sosyal gelişiminde birincil düzeyde rol oynamaktadır. Sosyal olarak da toplumun oluşması, yaşaması ve korunması bağlamında büyük öneme sahiptir. Özellikle çocuğun doğumundan itibaren yaşama dair birçok toplumsal değerlerin öğrenilmesinde ve şekillenmesinde önemli bir işleve sahiptir. Özellikle toplumda dini, sosyal ve kültürel değerlerin yeni nesillere aktarılmasında büyük bir fonksiyona sahiptir⁴.

Aile; statü ve rol dağılımlarının gerçekleştiği bir organizasyon özelliği taşımaktadır. Dolayısıyla anne-baba ve çocukların gerçekleştirmek durumunda oldukları yükümlülük ve görevleri bulunmaktadır. Aile bireyleri arasındaki dayanışma ve iş bölümü fertler arası sevgi ve saygı aile kurumunun işlevselliği açısından öne çıkmaktadır. Süreç içinde çeşitli sebeplerle aile içerisindeki görev ve sorumluluklar farklılaşsa da aile bireylerinin üzerine düşen rolün gereğini yapması kurumun devamlılığı için hayati öneme sahiptir.

² Kenan Çağan, “Aile Sosyolojisi-Ailenin İşlevleri”, *Aile Sosyolojisi*, Ed. Kadir Canatan-Ergün Yıldırım, (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 84.

³ Richard T. Schaefer, *Sosyoloji*, (Ankara: Palme Yayıncılık, 2013), 312.

⁴ Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji (Toplumbilimi)*, (İstanbul: Der Yayınları, 2006), 109.

Aile, eşlerin cinsel gereksinimlerinin meşru yoldan karşılandığı, neslin devamının sağlanarak nüfus artışının gerçekleşmesine imkân veren biyolojik işlevi olan sosyal bir kurumdur⁵. Söz konusu kurum, nikah sözleşmesi ile toplumsal ve yasal olarak meşru bir zemine dayanmaktadır. Diğer yandan aile çocuğun toplumsal değer ve normları ilk öğrendiği ve dolayısıyla sosyalleştiği bir yapıdır. Sosyalleşme bir olgu olarak bireylerin toplum üyeliğini kazanma süreci olarak nitelendirilmektedir⁶. Ailede sosyalleşme yüz yüze iletişimle gerçekleştiği için görev ve sorumluluklar anne ve babaya düşmektedir. Sosyalleşmenin ilk yıllarında aile başat faktör iken süreç içinde sosyal çevre ve eğitim kurumları devreye girmektedir⁷. Her aile çocuklarını içinde yaşadığı toplumun değer ve normlarını dikkate alarak eğitime sorumluluğu taşımaktadır. Bu bağlamda ailenin en önemli işlevlerinden biri de eğitimidir. Çocuğa; toplumsal değer ve normlar ilk olarak ailede öğretilmektedir. Dolayısıyla din eğitimi de ilk olarak aile kurumunda başlamaktadır. Dini törenler, ritüeller ve dualar ailede öğrenilir ki aile kişiliği geliştirici, şekillendirici bir özellik taşımaktadır⁸.

Aile tanımlamalarında ve işlevlerinde olduğu gibi aile türlerinde de toplumsal yapıya göre farklılıklar görmek mümkündür. Toplumdan topluma ve aile bireylerinin statü ve rollerine bağlı olarak çeşitli aile tiplerinden söz edilmektedir. Aileler, evlilik türüne göre monogami/poligami, hane halkı sayısına göre geniş/çekirdek, otorite tipine göre ataerkil/anaerkil vb. şekillerde nitelendirilebilmektedir. Toplumda aile çeşitli kriterlerden yola çıkılarak farklı nitelemelerde bulunulsa da başat unsurun kadın olduğu ifade etmek mümkündür. Kadın aile kurumun temel aktörüdür. Kadın üstlendiği sorumluluklar ile ailenin sürdürülebilirliği adına

⁵ Zeki Aslantürk-M. Tayfun Amman, *Sosyoloji (Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler)*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001), 4. Baskı, 290.

⁶ Aslantürk-Amman, *Sosyoloji*, 216.

⁷ Hakkı Kızılloluk, *Eğitimin Toplumsal Temelleri*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2013), 70.

⁸ İbrahim Kır, "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ailenin İşlevleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt:10 Sayı:36, (Bahar-2011), 389.

planlayıcı ve koordine edici rolünü yerine getirmektedir ki erkeklere göre daha çok sorumluluk üstlenebilmektedir⁹. Türk kültürü ve değerleri kadının ailedeki yeri ve önemi hususunda oldukça pozitif düşünceler barındırır da uygulamada zaman zaman kadına yönelik olumsuzlukların göze çarptığı bir realitedir.

Kadın ailede bireyler arası iletişimin en iyi şekilde gerçekleşmesinin yollarını arayarak çocukların duygusal gelişimine katkı sağlayan en önemli aktördür. Çocuğun doğup büyümesinde ve kişilik özelliklerinin şekillenmesinde annenin yerini tutabilecek bir kişi bulunmamaktadır. Bireylerin ilkokulu aile; ilk öğretmeni anne yani kadındır. Ailede bireyler arası ilişki ve iletişimin devamının sağlanması rehberlik görevini yerine getiren kadın/anne ailenin sürdürülebilirliğinde toplumda yaşanan tüm değişim süreçlerine rağmen etkili ve önemli rol üstlendiği yadsınamaz bir gerçekliktir¹⁰.

Toplumların en temel özelliklerinden biri sürekli değişim içinde olmalarıdır. Söz konusu değişim toplumdan topluma farklılık gösterse de aynı toplum içinde de tezahür çeşitliklerine rastlamak mümkündür. Değişim olgusu Türk toplumu açısından değerlendirildiğinde benzer bir durumla karşılaşmak mümkündür¹¹. Her ne kadar Türk toplumunun kadın algısında bir değişim gözlense de kadın; kocasına itaat eden bir eş ve çocukları için her türlü fedakârlığa katlanan anne tanımı üzerinden anlamlandırılmaktadır. Söz konusu yaklaşımın oluşmasında toplumdaki din anlayışı ve uygulamaların etkisi oldukça büyüktür. Türk toplumunda son yıllarda kadın merkezli tartışmalar artarak devam etmektedir. Farklı sosyal kesimler çeşitli dinamiklerden hareket ederek kadına dair yaklaşımlar ortaya koymaktadır. Konuya ilgiyle yaklaşan İslamcılar, kadını ailenin devamı ve çocuk bakımı üzerinden ele almak-

⁹ Sami Şener, “Kadının Aile İçi ve Sosyal Rollerinin Dengelenmesi”, (Sakarya: *Kadın Çalışmaları Kongresi*, I. Cilt, 2009), 469.

¹⁰ Emine Karslı, “Modernleşme Sürecinde Çözülen Aile Yapısı ve Kadının Yeniden İnşası”, *Uluslararası Hukuk ve Sosyal Bilim Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Temmuz 2019), 5.

¹¹ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 11. Baskı, 569.

tadırlar. Faklı bir ifadeyle kadın; evi/yuvasına bağlılığı, kocasına itaati ve çocuklarının anneliği ile ön plandadır.

Kadının ev dışında çalışmasına ve sosyal hayata katılımına sıcak bakmayan gelenekselci anlayış, İslami ilkeler çerçevesinde kadının okuyup kendini geliştirmesine olumsuz bir tavır takınmamaktadır. Çünkü eğitilmiş, bilgi ve beceri sahibi kültürlü bir kadının daha iyi bir anne olacağına inanç yüksektir. İslami kaynaklardan beslenerek kendini geliştiren Müslüman kadın, çocuğunu da İslam'ın emirlerine göre yetiştirmek ve eşine itaatten uzaklaşmadan ailesiyle mutlu ve huzurlu bir yaşam sürmekle yükümlüdür.

Toplumsal değişim süreciyle başlayan dönüşümün, Türk kadınının hayatında birtakım değişikliklere yol açtığı bir gerçektir¹² Yaşanan değişim süreci; gündelik hayatta kadının statüsü ve buna bağlı olarak rollerinde farklılaşmayı ortaya çıkarırken, kadın erkek ilişkilerinin yeniden gözden geçirilmesine ve kadının aile ve kamusal alandaki konumunun değişmesine yol açmıştır. Geleneksel ataerkil anlayışın sarsılması, kadının kadınlık algısı ve zihinsel dönüşümü, kadın ve erkek eşitliği yaklaşımı, ev ile sınırlı yaşam alanından kamusal alana çıkarak özgür hareket edebilmesi geleneksel aile ve kadın anlayışında travmaya yol açmıştır¹³. Bu bağlamda Türk toplumunda yaşanan aile ve kadın ile ilgili değişim ve dönüşüm sürecinde özellikle İslamcı ideoloji benimsemiş kesimlerin önemli temsilcilerinden olan Şenler'in aile ve kadın görüşlerinin incelenmesi önem arz etmektedir.

2. Şule Yüksel Şenler'in Aile ve Kadın Algısı

Şenler, içinde bulunduğu düşün dünyası ve yaşadığı sosyal çevreyle uyumlu bir aile anlayışı inşa etmiştir. O, Türk toplumunun geçirdiği değişim ve gelişim sürecinden ve buna paralel olarak özellikle Türk aile yapısının değişmesinden rahatsızlık duymaktadır ve ısrarla

¹² Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013), 17. Baskı, 337.

¹³ Memet Zencirkıran, *Sosyoloji*, (Bursa: Dora Yayıncılık, 2015), 12. Baskı, 62.

Müslüman Türk ailesi kavramına vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda Türk aile yapısını ele alırken sınıflandırma yaparak üç kategoriden söz etmektedir. Birincisi; “İslami prensiplerden fergat etmiyen ve Allah’ın emirleri dairesinden çıkmayan bozulmamış imanlı Müslüman aileler.” İkincisi; “Medeni icaplara uymak zaruretini hissederek, gayri İslami yaşayan, fakat dini icaplara uyamamanın üzüntüsünü çeken gafil aileler.” Üçüncüsü; “... hayâsızca yaşayan ve İslami olan her şeyi istihfafeden, Allahü azimişşan’ın yüce emirlerine fütursuzca sırt dönen sosyetik aileler.”¹⁴ şeklindedir.

Şenler’in aile kategorisinde öne çıkan temel husus yaşam şeklidir. Buradan hareketle o, İslami değerler çerçevesinde yaşamını sürdüren ve çocuklarını da bu prensipler üzerinden yetiştiren “Müslüman aile” kategorisini idealleştirmektedir. Diğer yandan her ne kadar düşünsel olarak İslami prensipleri benimsese de davranışsal olarak söz konusu prensiplere uyum göstermeyen aileleri ikinci kategori içinde değerlendirmektedir. Üçüncüsü ise, İslami değerlerle herhangi bir bağı olmayan Batılı bir yaşam tarzı benimsemiş “sosyetik” şeklinde nitelendirdiği ailelerdir. Şenler’in aileleri sınıflandırırken dini değerleri özelde ise tesettürü öne çıkardığı diğer bir ifadeyle kılık-kıyafet özelinden söylem geliştirdiği görülmektedir. O, özellikle, İslami değerlerden haberdar, inançlı fakat yaşamlarını söz konusu değerler çerçevesinde tanzim etmeyen aileleri tesettür hususunda eleştirmektedir. Anneler dini değerlere saygılı ve uygun giyinirken kızların “açık-saçık” giyindiğine dikkat çekmiştir. O, bu noktada anne ile kız arasındaki kapalılık, açıklık çelişkisine vurgu yapmaktadır. Şenler, Türk ailesini tasnif ederken dini değerlerden hareket ettiği yönünde bir algı oluşsa da daha ziyade kadının görseelliğini öne çıkardığı ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Şenler, aile ve kadın konusunda düşüncelerini çoğunlukla ailelerin çocuklarını İslami kurallara uygun yetiştirip/yetiştirmemeleri üzerine bina etmektedir. Kız çocukları özelinde konuya daha hassas yaklaşan Şenler, onları anneye verilmiş bir emanet olarak görmekte ve kız çocuğunun ailenin namusu olduğu hususu üzerinde ısrarla durmaktadır. Bu bağlamda kız

¹⁴ Şule Yüksel Şenler, *Gençliğin Izdırabı*, (Ankara: Nur Yayınları, 1974), 32.

çocukları en iyi şekilde korunması gereken varlıklardır. O, kızlarını korumaktan imtina eden ailelerin sonunda “dizlerini dövmek” ile karşı karşıya kalacaklarına vurgu yaparak, anne-babaların en önemli görevlerinin kızlarına İslami hassasiyet kazandırmak olduğuna işaret etmektedir. İslami hassasiyetin en temel ögesi de kapalı giyinmek ve başörtüsü takmaktır. Bu bağlamda O, “...sıdk ve sadakatle bir tek erkeğe bağlanmış, yuvasında aşı, eşi ve yavrularıyla haşır neşir...” ifadeleri ile kendine göre ideal bir kadın profili oluştururken, “... kadını kışkanan, namusu için hayatını feda eden hakiki kahramanlar, mert ve haysiyetli erkekler ...”¹⁵ sözleriyle de Müslüman erkek tipolojisinin altını çizmektedir. Şenler, kadına sadece eş ve anne olarak ona kutusallık atfetmektedir. Türk toplumunda yaşanan değişim sürecini kadınlar üzerinden yorumlamaya çalışan Şenler düşüncelerini; “İffetli ve namuslu Müslüman Türk kadınları ve kızlarını mazbut aile yuvalarından koparıp, sokağa fırlattık. ... karısının, kızının gölgesini dahi yabancı erkeklerden kışkanan Müslüman Türk erkekleri, bugün karılarını, kızlarını bir muz kabuğunu soyar gibi çırl çıplak soyarak ...”¹⁶ sözleriyle dile getirmektedir.

Şenler, Cumhuriyet öncesi ve Cumhuriyet sonrası dönemi kıyaslayarak Müslüman kadın ve erkek için geleneksel dönemin kıymetine işaret etmektedir ki değişimin Türk toplumu üzerinde ciddi olumsuzluklara yol açtığına vurgu yapmaktadır. Medenileşmek adına aşağılık duygusunun en ücra yerleşim yerlerine kadar ulaştığını, kadınların tesettürden uzaklaştıklarını, sigara ve içki içtiklerini ve hatta flört etmeye başladıklarından söz etmektedir.¹⁷ Çünkü Şenler’e göre Müslüman Türk kadınının en belirgin özelliği tesettürüdür ki kadın sadece eş için süslenmelidir. Kadınlar üzerinden Türk erkeğine de atıfta bulunan Şenler; “Bir kadının güzelliği, yalnız eşine -kocasına- aittir. Karısını giydirip kuşatıp, açıp saçıp, ona buna teşhir etmek, asil ve mert bir Müslüman erkeğin mezhebine sığmaz...”¹⁸ sözleriyle erkeğin hangi vasıflarda olmasına gerektiğine işaret etmektedir. Söz konusu uyarıları dikkate almayan Türk erkeği kadınının

¹⁵ Şule Yüksel Şenler, *Bize Ne Oldu*, (Ankara: Nur Yayınları, 1974), 52.

¹⁶ Şenler, *Bize Ne Oldu*, 80.

¹⁷ Şenler, *Bize Ne Oldu*, 81-82.

¹⁸ Şenler, *Gençliğin İzdirabı*, 87.

metalaştırılmasına izin vermiş olacaktır. Şenler'in ifadelerinden kadının birey olarak kendisini koruyamayan ve kollanmaya muhtaç bir varlık olduğu ortaya çıkmaktadır. O, bu yaklaşımıyla toplumdaki geleneksel aile ve ev kadını profiline işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle geleneksel Türk aile yapısına bir öykünme göze çarpmaktadır. Şenler, toplumda kadının namusunu, iffetini, şerefini, haysiyetini korunmasını bir erkeğin himayesine girmeye bağlamaktadır ki; *“Kadınlar, erkeğe nispeten daha zayıf, narin ve nazik yaratılışa sahiptirler. ... kendilerinden irade ve kudret bakımından üstün yaratılışa sahip olan bir erkeğin himayesine girmeğe bütün mevcudiyetleriyle muhtaçtırlar...”*¹⁹ ifadelerini kullanmaktadır.

Şenler, kadın konusunu ele alırken temel vurgusunun tesettür olduğu görülmektedir. Eserlerin kaleme alındığı zaman dilimi dikkate alındığında bu anlaşılabilir bir durum arz etmektedir. Çünkü o dönemde başörtüsü yasağı ön plana çıkmış, kız öğrenciler başörtüleri ile üniversitelere alınmamışlardır ve ciddi bir mağduriyet oluşmuştur. Kadının ve kız çocuklarının yerinin evleri olduğuna yönelik anlayış sahipleri, mağduriyetin üzüntüsünü yaşıyor görünürken aslında biraz da mutlu olmuşlardır. İş gücü sahibi olup kendi ayakları üzerinde durabilme fırsatına kavuşacak kız çocukları evlerine geri dönmek zorunda bırakılarak yukarıda işaret edilen zihniyetin ekmeğine yağ sürmüştür. Bu bağlamda Şenler, kadın ve kızların ev dışında nasıl giyineceklerine dair söylemlerini ev içine de taşımıştır. O, bu hususta; *“Evin içinde de örtülü gezmek, gerçi dinen çok makbul bir kıyafettir. Ancak bu bir takva işidir... Hele evli kadınların, evleri içinde kocalarına karşı açık giyinmeleri, süslenmeleri saçlarına güzel şekiller vermeleri bir nevi şarttır...”*²⁰ sözleriyle düşüncelerini dile getirmektedir. Söz konusu yaklaşım, kadının kocasını mutlu etmek üzere kendini inşa etmesi gerektiği düşüncesine götürmektedir.

Şenler, aileyi kategorize ederken kullandığı yaklaşımı kadın üzerinde fikir serdederken de kullanmaktadır. Ona göre üç tip kadın vardır. Birincisi; *“son derece kozmopolit -asri- bir çevrede yetişmiş ... o çevre içine girmeye can atan, din, iman, maneviyat gibi mukaddes mefhumlara*

¹⁹ Şenler, *Bize Ne Oldu*, 125-126.

²⁰ Şule Yüksel Şenler, *Kadın ve Evlilik*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 32.

zerrece saygısı bulunmayan ...” ikincisi; “İslami prensiplere riayet etmeyen ve fakat milli manevi bütün mukaddes mefhumlara karşı saygı gösteren kadınlar...” Üçüncüsü ise; “Gerek Kur’an okumayı, gerek namaz kılmasını bilen, ... çevrelerinin tesirinde kaldıklarından dolayı bu arzularını yerine getiremeyen iradesi zayıf kadınlar...”²¹ şeklindedir. Oluşturduğu tipler üzerinde analiz yapan Şenler, birinci tip kadınları üzerinde durmaya değer bulmazken, ikinci ve üçüncü tiplerin içinde bulundukları durumun sebebini aşağılık duygusuyla izah etmektedir. Hidayet sahibi bir erkeğin uzak durması ve hatta boşanması gereken birinci tip kadınlardır.²² Şenler’e göre kadın için İslami prensiplerin başında başörtüsü gelmektedir ki tesettüre uymayan kadınları sert bir şekilde eleştirmektedir. Söz konusu söylemin dönemin şartları içinde oluştuğu dikkate alınsa da bir kadın yazarın kendisi gibi düşünmeyen, giyinmeyip bir yaşam tarzı benimsemeyen hemcinsleri için bu şekilde bir nitelemede bulunması oldukça düşündürücüdür.

Annelik, kadın ontolojisinin temel unsurlarından biridir. Annelik kadının en müme-yiz vasfıdır ki kadını erkekten daha üstün bir statüye yükseltmektedir. Anne çocuğunu içinde yaşadığı toplumun değer ve normları çerçevesinde en iyi şekilde yetiştirme gayreti içindedir ki çocuğun eğitiminde babadan daha etkili bir role sahiptir. Bu bağlamda Şenler, kadının görev ve sorumluluklarını; “Yaratanın yaptığı vazife taksiminde, ... kadına dört büyük vazife verilmiştir ki, bunlarda kendisiyle kimse rekabet edemez: hamile olmak, doğum yapmak, çocuk emzirmek ve terbiye etmek.”²³ şeklinde dile getirmektedir. Özellikle çocuğun yetiştirilmesinde kadın ve erkek arasındaki iş birliğinin önemine vurgu yapan Şenler; “... iki ayrı cins mevkiinde kadın ve erkeğin rolü ve vazifesi müşterektir.”²⁴ ifadelerini kullanırken annenin terbiye hususunda bir adım önde olduğuna işaret etmekte ve konuya yeni bir pencere açmaktadır. Eğitimli ve kültürlü annelerin yetiştireceği çocukların kendileri, ülkeleri ve milletleri için çok daha faydalı olabileceğini ancak söz konusu annelerin eğitimden mahrum bırakıldıklarına; “... masum ve mazlum

²¹ Şenler, *Kadın ve Evlilik*, 40-42.

²² Şenler, *Kadın ve Evlilik*, 40-42.

²³ Şenler, *Kadın ve Evlilik*, 131.

²⁴ Şenler, *Kadın ve Evlilik*, 71.

Müslüman Türk kızları, kendileri için de dini tedrisat yapan okullar bulunmayışından, dinlerinin emri iktizası olan ilmi tahsil edemeyip, cahil kalışlarından dolayı feryad ve figan etmekte...”²⁵ sözleri ile işaret etmektedir. O, kendisine has bir yaklaşımla kadınların eğitim problemini ele almaktadır. O’na göre kadının eğitimi çocuğunu iyi yetiştirilebilmesi için gereklidir ki eğitim İslam’ın emrettiği şart ve ortamlarda yapılmalıdır. Şu hâlde Şenler, kadının asıl görevinin çocuk doğurmak ve yetiştirmek (zevcelik ve analık) olduğunu, ekonomik kaygılarla herhangi bir iş kolunda çalışmasının psikolojisini bozacağını dolayısıyla annelik görevinin aksayacağını düşünmektedir ki bu bağlamda; “Bir kadın için en tabii ve sıhhi meslek, zevcelik ve valideliktir. Çocuk yetiştirmek, hasta bakmak, bahçe ve ev işleri, en sıhhi kadın işidir.”²⁶ ifadelerini kullanmaktadır. Ona göre kadının görev ve sorumlulukları ev içindedir ki ev dışında çalışma hayatına katılması uygun değildir.

Görüldüğü üzere Şenler’in aile ve kadına dair görüşlerinin şekillenmesinde yaşadığı dönemin sosyal, siyasal, iktisadi ve dini şartları etkili olmuştur. Diğer yandan içinde bulunduğu ideolojik yapının da onun söylemleri üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Türk toplumunda günümüzde var olan kadın ve aile algısı, yüzyıllardır yaşanan değişim ve gelişim süreçlerin somutlaştırdığı anlayış olarak kendini göstermektedir. Toplumlarda özellikle değişim süreçlerinin ivmesi süreç içinde kendini gösteren yeni durumlara karşı verilen olumlu/olumsuz tepkilerin şiddetinde belirleyici olmaktadır. Özellikle Türk toplumunun Cumhuriyet dönemi ile hızını arttıran modernleşme sürecine yönelik tepkilerin arttığını görmek mümkündür ki geleneksel anlayışın temsilcileri yaşanan değişime eleştirel bir yaklaşım içine girmişlerdir. Kadının evinden çıkarak çalışma hayatına dahil olması ve kısmen de olsa elde ettiği ekonomik özgürlüğe bağlı olarak geleneksel anlayışın dışında bir giyim kuşam tercihinde bulunmaya başlaması erkek egemen zihinlerde kadının kontrollerinden çıkacağı

²⁵ Şenler, *Kadın ve Evlilik*, 61-62.

²⁶ Şenler, *Kadın ve Evlilik*, 132.

ve kadın üzerindeki hakimiyetlerinin zedeleneyeceği kaygısının oluşmasına sebebiyet vermiştir. Tam da bu noktada Türk toplumunun muhafazakâr değerleri çerçevesinde kendisini inşa etmiş ve bir kadın olarak Şule Yüksel Şenler, eserleriyle kaygılanan sosyal kesimin yüreklerine su serpmiştir. O, kadınların giyim kuşamından eğitim ve çalışma hayatına kadar pek çok konuda kendi bakış açısıyla İslam dininin temel ilkeleri çerçevesinde kadın profili oluşturmuştur. Söz konusu kadın profilinin geleneksel ve ilmihâlcî bir İslam anlayışının izlerini taşıdığını ifade etmek mümkündür. Şenler, eserleriyle döneminde özellikle muhafazakâr sosyal kesimin kadın ve kızları üzerinde etkili olmuş söz konusu etki günümüzde hala devam etmektedir. Müslüman Türk toplumunun kadına eş ve anne olarak kutsal bir statü verdiğine işaret eden Şenler, modernleşme süreciyle Türk toplumuna dayatılan kadın anlayışının ve yaşam tarzının ahlaki olmayan temellere dayandığını vurgu yapmaktadır. Eğitimin kadın için önemli bir hak olduğunu, bunun ancak İslami değerlere uygun mekanlarda verilmesi gerektiğine değinirken, eğitimin ancak daha iyi anne olabilmek için lüzumuna inanmaktadır. O, erkeklerle bir arada bulunmasının İslam'a aykırı olduğu düşüncesinden hareketle kadının sosyal hayata katılımı ve çalışması konusunda karşıt bir duruş sergilemektedir. Ancak kadının sadece hemcinslerinin bulunduğu sosyal ortamlara katılıp ve çalışabileceğine vurgu yapmaktadır. O'nun aile ve kadın algısının geleneksel (ilmihâlcî) Müslümanlık üzerinden şekillendiğini söylemek mümkündür.

Kaynaklar | References

- Ali Albayrak. "Ziya Gökalp'te Kadın ve Aile" Journal, Volume 6, Issue 4, SS. 244-252, December 2017.
- Aslantürk, Zeki-Amman, M. Tayfun. *Sosyoloji (Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler)*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 4. Baskı, 2001.
- Çağan, Kenan. "Aile Sosyolojisi-Ailenin İşlevleri", *Aile Sosyolojisi*. Der. Kadir Canatan, Ergün Yıldırım, İstanbul: Açılım Kitap, 2011.
- Erkal, E. Mustafa. *Sosyoloji (Toplumbilimi)*. İstanbul: Der Yayınları, 13. Baskı, 2006.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 11. Baskı, 2012.
- Karslı, Emine. "Modernleşme Sürecinde Çözülen Aile Yapısı ve Kadının Yeniden İnşası". *Uluslararası Hukuk ve Sosyal Bilim Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Temmuz 2019), 1-14.
- Kır, İbrahim. "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ailenin İşlevleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/36 (Bahar 2011), 381-404.
- Kızıloluk, Hakkı. *Eğitimin Toplumsal Temelleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2013.
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 17. Baskı, 2013.
- Schaefer, Richard T. *Sosyoloji*. Ankara: Palme Yayıncılık, 2013.
- Selman, Adnan. *Dindarlığın Aile Yaşam Olgusu Süreçlerine Etkisi (Batı Akdeniz Örneği)*. İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Şener, Sami. "Kadının Aile İçi ve Sosyal Rollerinin Dengelenmesi". Sakarya: *Kadın Çalışmaları Kongresi*, I. Cilt, 2009.
- Şenler, Şule Yüksel. *Bize Ne Oldu*. Ankara: Nur Yayınları, 1974.
- Şenler, Şule Yüksel. *Gençliğin İzdırabı*. Ankara: Nur Yayınları, 1974.
- Şenler, Şule Yüksel. *Kadın ve Evlilik*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Zencirkıran, Memet. *Sosyoloji*. Bursa: Dora Yayıncılık, 2. Baskı, 2015.

İstisnâ' Sözleşmesinde Yüklenicinin Eseri Teslim Zamanını Geciktirmesine Bağlıan Cezâî Şart

Alime ÇELİK | ORCID: [0000-0003-0596-7045](https://orcid.org/0000-0003-0596-7045) | ROR ID: <https://ror.org/019jds967> | E-Posta: alimecelik@hotmail.com

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku, Nevşehir, Türkiye

Öz

Bu çalışma, sözleşmelerdeki cezâî şartların hukuki niteliğini ve sonuçlarını inceleyerek, bunların işlevi, uygulanabilirliği ve yargısal müdahale süreçlerine odaklanmaktadır. Cezâî şart, borçlunun alacaklıya karşı yerine getirmeyi taahhüt ettiği borcu hiç veya gereği gibi yerine getirmemesi ya da geç ifa etmesi durumunda alacaklıya önceden hukukî işlem ile belirlenmiş ekonomik değer taşıyan bir edimi yerine getirmeyi taahhüt etmesidir. Cezâî şart asıl sözleşmeye bağlı fer'î bir nitelik taşıyan hukukî işlemdir. Asıl sözleşmenin geçersiz olması durumunda cezâî şart geçersizdir. Cezâî şart, sözleşmeye taraf olan kişileri yükümlülüklerini yerine getirmeye teşvik eden ve ihlal durumunda zarar gören tarafı tazmin etmeyi amaçlayan bir mekanizma olarak işlev görmektedir. Cezâî şart, tazminat ile benzerlik gösterse de tazminattan farklı kendine özgü bir hukukî işlemdir. Cezâî şart, borcun hiç ya da gereği gibi ifa edilmemesi durumunda seçimlik cezâî şart, belirlenen zaman ve yerde ifa edilmemesi halinde ise de ifaya eklenen cezâî şart şeklinde çeşitlerden oluşmaktadır. Ayrıca tarafların kendi özgür iradeleri ile kararlaştırdıkları cezâî şartın aşırı yüksek olması durumunda borçlu hâkime başvurarak indirilmesini talep edebilir. Hâkim cezâî şart miktarını fazla bulması durumunda takdir yetkisini kullanarak miktarın indirilmesine karar verebilir.

Cezâî şart günümüzde birçok hukukî işleme konulmaktadır. İstisnâ' sözleşmesinde de eserin teslim tarihi işsahibi açısından büyük önem taşıyabileceğinden ifa zamanına uyulmaması durumunda ödenmek üzere bir cezâî şart kararlaştırılmaktadır. İstisnâ', zimmette sabit olan meb'î üzerinde işçiliğin/amelin şart olduğu nitelikleri önceden belirlenmiş bir eseri/masnû' meydana getirmek için yapılmış ivazlı bir sözleşmedir. İstisnâ', iki tarafa borç yükleyen bir sözleşme olduğu için her bir taraf diğerine karşı aslî bir edim yüklemektedir.

İstisnâ sözleşmesinde yüklenici sipariş verilen eseri sözleşmede belirlenen koşullara uygun olarak meydana getirip zilyetlik ve mülkiyetini iş sahibine devretme, iş sahibi de bedel ödeme borcu altına girmektedir.

Çalışmamızda istisnâ sözleşmesinde cezâ şart konusu ile ilgili metinler üzerinden detaylı bir analiz yapılarak yüklenicinin eseri teslim borcu, cezâ şartın hukukî niteliği, cezâ şart tazminat ilişkisi, cezâ şartın çeşitleri, yüklenicinin eseri zamanında ya da hiç teslim etmemesi durumunda istisnâ sözleşmesinde cezâ şart konulup konulamayacağı ele alınmaktadır. Metinler üzerinden yaptığımız analiz neticesinde istisnâ sözleşmesinde cezâ şartın, sözleşme özgürlüğü ile yargısal denetim arasındaki dengeyi vurgulamakta, bu şartın uygulanmasında ölçülülük ve adalet ilkelerinin önemini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, bu çalışma, günümüzde sözleşmelerde cezâ şartın rolü ve etkinliği konusunda devam eden hukuki tartışmalara katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh, Borçlar Hukuku, İstisnâ Sözleşmesi, Cezâ Şart, Temerrüd, Tazminat, Teslim.

Atıf Bilgisi

Çelik, Alime. “İstisnâ Sözleşmesinde Yüklenicinin Eseri Teslim Zamanını Geciktirmesine Bağlı Cezâ Şart”. Dini Araştırmalar 68 (Haziran 2025), 93-132.

<https://doi.org/10.15745/da.1658138>

Geliş Tarihi	14.03.2025
Kabul Tarihi	25.05.2025
Yayın Tarihi	28.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	*Bu çalışma Prof. Dr. Şamil Dağcı danışmanlığında Alime Çelik tarafından Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2024 yılında tamamlanan “İslam Borçlar Hukukunda İstisnâ Sözleşmesi” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Penalty Clause for the Dontractor's delay in the Delivery of the Work in the Istisna' Contract

Alime ÇELİK | ORCID: [0000-0003-0596-7045](https://orcid.org/0000-0003-0596-7045) | ROR ID: <https://ror.org/019jds967> | E-Posta: alimecelik@hotmail.com

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Divinity, Fıqh, Nevşehir, Türkiye

Abstract

This study focuses on the legal nature and consequences of penalty clauses in contracts, examining their function, enforceability, and the processes of judicial intervention. A penalty clause is a legal mechanism whereby the debtor agrees to fulfill an economic obligation specified by a legal transaction in favor of the creditor, in instances where the principal obligation is not performed, is inadequately performed, or is delayed. The penalty clause is an ancillary legal transaction dependent on the principal contract; thus, if the principal contract is invalid, the penalty clause is also rendered invalid. It serves to incentivize the parties to fulfill their obligations and aims to compensate the aggrieved party in the event of a breach. Although similar to compensation, the penalty clause constitutes a distinct legal institution.

Penalty clauses may take various forms, such as an alternative penalty clause, applicable when the obligation is not performed at all or properly, or a cumulative penalty clause, activated when the obligation is not fulfilled at the agreed time and place. Penalty clauses encompass optional clauses for situations where the debt is not performed at all or adequately, as well as clauses that apply to performance failures regarding time and place. Furthermore, if the stipulated penalty is excessively high, the debtor may petition the judge to request a reduction. Should the judge determine that the penalty amount is excessive, they may exercise discretion to reduce it.

Today, penalty clauses are prevalent in various legal transactions. In the istisna' contract, the delivery date of the work holds significant importance for the owner, prompting the inclusion of a penalty clause for non-compliance with the performance timeline. Istisna' is a

contract for the production of a predetermined work (masnū'), requiring labor on property specified in the contract. As istisna' imposes obligations on both parties, each party must execute essential acts in relation to the other. The contractor is required to produce the ordered work in accordance with the contract conditions and to transfer possession and ownership to the owner, while the owner is obliged to pay the agreed price.

This study analyzes the subject of penalty clauses in the istisna' contract in detail through relevant texts and discusses the contractor's obligation to deliver the work, the legal nature of the penalty clause, the relationship between the penalty clause and compensation, the types of penalty clauses, and the permissibility of imposing a penalty clause in the istisna' contract if the contractor fails to deliver the work on time or at all. Our analysis of the texts reveals that the penalty clause in the istisna' contract underscores the balance between contractual freedom and judicial review, highlighting the principles of proportionality and justice in the application of this clause. In conclusion, this study aims to contribute to ongoing legal discussions regarding the role and effectiveness of penalty clauses in contracts.

Keywords

Fiqh, Law of Obligations, İstisnâ' Contract, Penalty Clause, Default, Compensation, Delivery.

Citation

Çelik, Alime. "Penalty Clause for the Dontractor's delay in the Delivery of the Work in the Istisna' Contract". Religious Studies 68 (June 2025), 93-132.

<https://doi.org/10.15745/da.1658138>

Date of Submission	14.03.2025
Date of Acceptance	25.05.2025
Date of Publication	28.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This study was prepared based on the doctoral thesis titled "İstisnâ' Contract in Islamic Law of Obligations", completed by Alime Çelik in 2024 under the supervision of Şamil Dağcı, at Ankara University Social Sciences Institute.
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İstisnâ', zimmette sabit olan meb' üzerinde işçiliğin/amelin şart koşulduğu, nitelikleri önceden belirlenmiş bir eseri/masnû' meydana getirmek için yapılmış ivazlı bir sözleşmedir.¹ Zimmette sabit olan meb' üzerinde özel bir çalışmayı gerektiren, belirli bir ücret karşılığında yapılmış bir sözleşme olan istisnâ'nın yapılış şekli Mecelle'nin 388. maddesinde “*Meselâ müşteri pabuşcuya ayağını göstererek filan nev' sahtiyandan² şu kadar kuruşa bana bir çift papuş yap deyip o dahî kabul etse yahut marangoz ile tûl ve 'arzını ve evsâf-ı lâzimesini beyan ederek bir kayık yahut gemi yapmak üzere pazarlık etse istisnâ' mün'akid olur. Kezâlik tûl ve hacmi ve sâir evsâf-ı lâzimesi beyan olunarak her biri şu kadar kuruşa olmak üzere bir fabrikacı ile şu kadar iğneli tüfenk yapmak üzere pazarlık olursa istisnâ' mün'akid olur*” şeklinde yer almıştır. İstisnâ' sözleşmesi, iş sahibinin yükleniciden nitelikleri sözleşmede ayrıntılı şekilde belirlenmiş bir ürünü yaptırmayı talep etmesidir. Örneğin, iş sahibi ayakkabı yaptırmak istiyorsa; rengini, modelini, ayakkabının suni veya diğer deri gibi hangi çeşit malzemeden yapılacağını belirler.

İstisnâ', niteliği itibarıyla tam iki tarafa borç yükleyen ivazlı, rızâ ve ani edimli bir sözleşmedir.³ İstisnâ' sözleşmesi tarafların karşılıklı ve birbirine uygun irade beyanlarıyla kurulur. İstisnâ', yüklenicinin bir eser meydana getirme edimi karşılığında iş sahibinin bir bedel

¹ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ'* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1994, 2/362; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'i'u'-Sanâi fî tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), 6/84; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferganî el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, (Beyrut:Dâru'l-Erkam, Beyrut t.y.), 3/79; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 2/46.

² Tabaklanarak boyanmış ve cilalanmış deri. Bu işlem esnasında genellikle keçi derisi kullanılması tercih edilmiştir. Şemseddin Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 712.

³ Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, (Ankara: Yetkin Yayınları, 2018), 584; Cevdet Yavuz vd., *Türk Borçlar Hukuku (Özel Hükümler)*, (İstanbul: Beta Yayınları, 2022), 438.

ödeme edimini içerdiği, karşılıklı borç doğuran bir sözleşmedir.⁴ Eserin meydana getirilip teslim edilmesi, bedelin ödenmesi karşılıklı borçlanılan edimlerin ifası ile ilgili bir konudur.⁵ Yüklenicinin eseri meydana getirip teslim etmesine karşılık işsahibi de bir bedel ödemek zorundadır.⁶ Yüklenicinin eseri zamanında teslim etmemesi ya da eksik ifası durumunda işsahibinin uğrayacağı zararı önlemek ve tazmin ettirmek için sözleşme sırasında ya da zarar gerçekleşmeden önce cezâî şart konulabilir.⁷ Cezâî şart taraflara sözleşmenin gereğini yerine getirme konusunda bir güvence sağlamakla beraber borcun ifa edilmemesi durumunda alacaklının uğramış olduğu zararı ispat etme zorunluluğunu kaldırmaktadır.

Bu alanda daha önce yapılmış çalışmalar bulunmaktadır. Katılım bankacılığında cezâî şartla ilgili tez ve makaleler⁸ yazılmış olsa da bizim çalışmamıza doğrudan kaynaklık yapacak olan Şevket Pekdemir'in cezâî şartın kavramsal çerçevesinin detaylı olarak incelediği, tadili, iptali ve sona ermesi ve cezâî şartın sözleşmelere uygulanmasını bütün yönleriyle ele aldığı “İslâm Hukukunda Sözleşmelerde Cezâî Şart” isimli doktora tezini zikretmemiz gerekir. Çalışmamızın temel kavramlarını oluşturan istisnâ', sâni', müstasni', masnû' terimlerine istisnâ hariç orijinal haliyle yer vermedik. İstisnâ' sözleşmesi ile Türk hukukunda yer alan eser sözleşmesi benzerlik göstermektedir. 11 Ocak 2011 tarihinde 6098 sayılı Türk Borçlar Kanununun yürürlüğe girmesiyle kanun metninde daha önce “*istisnâ' sözleşmesi*” olan kullanım yerine “*eser sözleşmesi*” kavramı kullanılmıştır. Biz çalışmamızda İslam hukuku terminolojisini dikkate alarak

⁴ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr 'alâ el-Hidâye şerhi bidâyeti'l-Mübtedâ*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6/ 107; Ahmed İbrâhim, *el-Muamelatü's-şer'iyyeti'l-maliyye*, 148.; Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 587; Ayrancı-Aral, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 360; Zevkliler-Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 480; Mecelle md. 388. “Bir kimse ehl-i sanâyi'den birine bana şu kadar kuruşa şöyle bir şey yap deyip, o dahî kabul etse istisna'an bey' mün'akid olur.”

⁵ Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 587; Fahrettin Aral-Hasan Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2019), 360; Mecelle, md. 388.

⁶ Ahmed İbrâhim Bek, *el-Muamelatü's-şer'iyyeti'l-maliyye* (b.y.: yy., 1936), 148.

⁷ Kâsib b. Abdülkerim Bedran, *Akdü'l-İstisnâ' fi'l-fikhi'l-İslâmî* (İskenderiye: Daru'd-Dave, t.y.), 212; Ali Muhyiddin Karadâgî, “‘Akdü'l-İstisnâ'”. *MMFİ*, (Mekke: Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî, 1992), 7/366.

⁸ bk. Yunus Araz, “Katılım Bankalarında Geri Ödenmeyen Borç İşlemlerinde Cezâî Şart mı, Yoksa Muhtemel Kârın (Menfaatin) Tazmini mi?”, *Tevilat* 4/1 (Haziran 2023), 243-276; Mustafa Dereci, “İslami Finansta Gecikme Cezası Uygulamaları”, *Bilgi Ekonomisi ve Yönetimi Dergisi* 15(2), 131-142.

istisnâ' kavramını değiştirmeden kullandık. İstisnâ' sözleşmesinde işi yapan, kendisine ısmarlanan taraf *sâni*' yerine *yüklenici*; işi yaptıran, sipariş veren taraf için de *mustasni*' yerine de *işsahibi*⁹ kavramını kullanmayı tercih ettik. Sipariş verilen, yapılan iş anlamına gelen sözleşmenin edimi olan *masnû*' yerine ise *eser* kavramını kullandık.

⁹ “*işsahibi*” kavramının yazılışı konusunda 6098 sayılı Türk Borçlar Kanununu esas aldık. Kanununda *işsahibi* kelimesi bitişik yazılmıştır.

1. Yüklenicinin Eseri Teslim Borcunu İfa Yükümlülüğü

1.1. Teslim Borcu Kavramı ve Kanuni Dayanağı: Sözleşmede taraflar karşılıklı olarak belirli yükümlülükler altına girmektedir ve bu yükümlülükleri yerine getirmek zorundadırlar. Kur'an-ı Kerim'de¹⁰ ve hadislerde¹¹ sözleşmenin şartlarının yerine getirilmesi dinî, ahlakî ve hukukî bir yükümlülük olarak belirtilmiş ve bu yükümlülüğün gereği gibi ifa edilmesi vurgulanmıştır.¹² Karşılıklı irade beyanı ile sözleşme kurulduktan sonra mülkiyetin intikalinin tamamlanması için tarafların karşılıklı olarak malı ve semeni birbirlerine teslim etmesi gerekir.¹³ Bir kimsenin hukukî bir işleme dayalı olarak sahip olduğu malda tasarrufta bulunabileceği şekilde elinin altında olması hali olan kabzı Kâsânî temekkün, tahallî ve manilerin örfe ve âdeten kalkması olarak tarif etmiştir.¹⁴ Yani sözleşmenin konusu malı mülkiyetine geçiren tarafın tasarrufta bulunabileceği iktidar alanında ve malın ilk sahibi ya da üçüncü kişilerin hakkı olmaksızın tasarruf yetkisinin bulunmasıdır.¹⁵ İstisnâ' da iki tarafa borç yükleyen bir sözleşme olduğu için her bir taraf diğerine karşı aslî bir edim yüklemektedir. İstisnâ' sözleşmesinde yüklenici sipariş verilen eseri sözleşmede belirlenen koşullara uygun olarak meydana getirip zilyetlik ve mülkiyetini iş sahibine devretme buna karşılık iş sahibi de bedel ödeme borcu altına girmektedir. Yüklenicinin edimi iş sahibinin ediminin sebep ve karşılığını oluşturmaktadır. Eseri meydana getirme ve teslim etme edimi ile bedel ödeme edimi arasında karşılıklılık ve bağımlılık ilişkisi vardır.¹⁶ Yüklenici sadece eseri meydana getirmekle sözleşmeden doğan borcunu tam olarak yerine getirmiş olmaz, ayrıca eseri iş sahibine teslim etmekle de yükümlüdür.¹⁷

İslam hukukunda istisnâ' sözleşmesinde eseri teslim borcu, sözleşme şartları arasında yer almasa da sözleşmenin gereği olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸ Yüklenicinin eseri teslim

¹⁰ Âl-i İmrân, 3/76; Mâide, 5/1; Mü'minûn, 23/8.

¹¹ Buhârî, "İcâre", 14; Ebû Dâvûd, "Akziye", 12.

¹² Ali Bardakoğlu, "Edâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/392; Bilal Aybakan, *İslam Hukukunda Borçların İfası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996),

¹³ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu*

etme borcunun karşılığını, iş sahibinin eseri teslim alma borcu oluşturmaktadır.¹⁹ Eseri teslim etme ve teslim alma borçları eserin tamamlanmış olması durumunda ortaya çıkmaktadır. Aksi durum sözleşme ile kararlaştırılmadıkça iş sahibi tamamlanmamış veya kısmen tamamlanmış bir eseri kabul etmek zorunda değildir. Ayrıca iş sahibine arz edilen eserin ayıplı olması teslim edilmesine ve teslim alınmasına engel teşkil etmez. Teslim edilen eseri kabul etmek hukukî nitelik açısından bir irade beyanıdır.²⁰

İstisnâ' sözleşmesinde eserin teslim borcunun oluşmasının gerekçesi hukukî bir işlemin varlığıdır. Sözleşme irade beyanıyla kurulur, mebî'in mülkiyeti alıcıya geçer ancak sözleşmenin tam anlamıyla gerçekleşmesi teslim ve kabzla olur.²¹ Kabzın sözleşmenin kuruluşunda bir fonksiyonu yoktur ancak kabz sözleşmenin ifası mahiyetinde bir işlemdir.²² Yüklenici eseri iş sahibine teslim ettiği ya da onun hâkimiyet alanına bıraktığı zaman yükümlülüğü sona erer, zimmeti borçtan kurtulur.²³

Kenzi'd-dekâ'ik (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 4/61.

¹⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 7/236.

¹⁵ H. Yunus Apaydın, "Kabz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/45.

¹⁶ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 194.

¹⁷ Hocaeminefendizâde Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: DİB Yayınları, 2016), 1/388; Zevkliler-Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 484; Aybakan, *İslam Hukukunda Borçların İfası*, 33; Mecelle md.262 "Bey'de kabz şart değildir. Fakat ba'de'l-'akd ol müşteri semeni bâyi'e ve sâniyen bâyi' mebî'i müşteriye vermeye borçlu olur."

¹⁸ Mustafa Ahmet Zerkâ', "Akdü'l-İstisnâ' ve medâ ehemmiyyetuhu fi'l-istismarâti'l-İslamiyyeti'l-muâsıra", *MMFİ*. 7/223-254 (Mekke: Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî), 7/235.

¹⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 7/235.

²⁰ Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 621; Aral-Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 393.

²¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 7/235; İslam Hukukundan farklı olarak Türk Borçlar Hukukunda bir aynî hak kuran, aynî hakkı değiştiren ve özellikle de aynî hakkın devrini gerçekleştiren sözleşmelere aynî sözleşme denilmektedir. Mülkiyet hakkına ilişkin bir satış türü olan taşınır bir malın satışını örneklendirecek olursak sözleşmenin yapılmasıyla taşınırın mülkiyeti alıcıya geçmez. Sözleşme ile taraflar arasında bir borç ilişkisi kurulur ve bu borç ilişkisi gereğince satıcı, satılan malı alıcıya teslim etmek ve mülkiyetini ona geçirmek borcu altına girmektedir. Malın mülkiyetinin alıcıya geçmesi için bir borçlanma işleminden ibaret olan satış sözleşmesinden sonra bir tasarruf işleminin de yapılması gereklidir. Tasarruf işlemiyle sözleşme konusu teslim edilir. Kocayusufoğlu, vd. *Borçlar Hukuku Genel Bölüm*, 1/96; Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 160.

²² Apaydın, "Kabz", 24/45,47.

²³ AAOIFI, 6/1 "Yüklenici, sözleşme konusu yapıtı işverene teslim ettiği veya tam anlamıyla onun kontrolüne bıraktığı ya da işverenin tayin ettiği birisine teslim ettiği zaman yükümlülüğü sona erer; zimmeti borçtan kurtulur."

1.2. Teslim Borcunun Zamanı: İfa zamanı, alacaklının borçludan edimin ifasını isteyebileceği, gerekirse ifa için dava açabileceği, borçlunun da edimi ifa etme zorunda olduğu zamanı ifade eder. İfa zamanı ayrıca borcun borçlu tarafından ifa edilebileceği an olarak da tanımlanabilir.²⁴ İfa zamanının bilinmesi, ifanın yerinin bilinmesi kadar önemlidir. İfanın zamanının belirlenmesi borçlu ve alacaklı temerrüdü, hasar ve yararın iş sahibine geçme anı, yüklenicinin ücret alacağının muaccel olmasını, ayıba karşı tekeffül borcunda iş sahibinin eseri gözden geçirme ve ayıp varsa bunu bildirme süreleri ile ayıptan sorumluluğa ilişkin zaman aşımının işlemeye başlaması, vadesi gelmeden borcun ifa olanağı ya da olanaksızlığı ve taraflar arasında varsa cezâî şartın etkisi açısından önemlidir.²⁵ İfa zamanı gelmiş olan borç, alacaklı açısından ifası talep edilebilir muaccel borç olurken, aynı zamanda borçlu tarafından da ifa edilebilir borç anlamına gelmektedir.²⁶

Genel olarak sözleşmelerde kural, borcun sözleşme kurulduğu anda muaccel olmasıdır. Borcun vadeli olduğu sarahaten ya da delâleten belirtilmesiyle veya işin mahiyeti, teamül veya örfün delâleti ile anlaşılır.²⁷ İstisnâ' sözleşmesinde ise, işin doğası gereği borç bir vadeye bağlanmıştır ve ancak vadesi geldiğinde muacceliyet kazanmaktadır. İstisnâ' sözleşmesine konu olan malların yapılma süresi malın niteliğine göre değişmektedir. İstisnâ' sözleşmesinde eser, imal ve inşa gibi işlemler sona erip tamamen bittikten sonra teslim edilebilir. Teslim borcu iş görme borcu tamamlandıktan sonra yerine getirilir.²⁸

²⁴ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 906-907.

²⁵ Necip Kocayusufpaşaoğlu vd., *Borçlar Hukuku Genel Bölüm* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2017), 3/51; Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 623; Aydın Zevkililer-K. Emre Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2019), 491.

²⁶ Kocayusufpaşaoğlu vd., *Borçlar Hukuku Genel Bölüm*, 3/52.

²⁷ Mahmesanî, *Mucebât*, 2/472.

²⁸ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 12/249; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, *Haşiyetü İbn 'Âbidîn Reddül-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr* (Dımeşk: Dâru's-Sekâfeti't-Türâs, 2000), 5/223; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y.), 2/106; Tandoğan, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 2/128.

İstisnâ' sözleşmesinde taraflar eserin teslim zamanını sözleşmede belirleyebilirler. Taraflar bu tarihi, belli bir takvim günü belirterek ya da bir süre tayin edip bu sürenin dolduğu tarihte eserin teslim edileceğini kararlaştırarak tespit edebilirler.²⁹ Sözleşmede teslim zamanı belirlenmemişse ifa zamanı, borcun doğduğu andan itibaren muaccel olur. Ancak istisnâ' sözleşmesi henüz hazır olmayan malın satışını gerektirmektedir. İstenilen malın yapılması belirli bir zaman alacaktır. Teslim zamanı sözleşmede belirlenmemişse işin niteliği, tarafların makul ve piyasa şartlarına göre mümkün beklentileri dikkate alınarak belirlenir.³⁰ Ayrıca deneyimli bir uzmanın normal şartlarda işe başlayıp mutad çalışma araç ve gereçlerini kullanarak devamlı bir çalışma ile ne kadar zaman harcadığı da dikkate alınır.³¹ Teslim tarihi için bir vade kararlaştırılmamış olsa dahi, teslim borcunun sözleşmenin kurulmasından hemen sonra ifası, yapımı için çok az zamana ihtiyaç duyulan ürünler için geçerlidir.³²

Taraflar sözleşme konusunun sözleşmede belirlenen zamanda teslim edilmemesi hâlinde cezaî şart anlaşması yapabilirler. Yüklenici eseri kararlaştırılan tarihte teslim etmediği takdirde iş sahibine cezaî şart ödemesi gerekir.³³ Taraflar yüklenicinin eseri vaktinden önce teslim etmesi durumunda iş sahibinin yükleniciye ödemekle yükümlü olacağı bir prim anlaşması da yapabilir.³⁴

²⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/30; Halûk Tandoğan, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2010), 2/128; Aral-Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 394-395.

³⁰ Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 622-623.

³¹ Tandoğan, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 2/129.

³² Tandoğan, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 2/129; Zevkliler-Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 491.

³³ Karadâğî, “‘Akdü'l-İstisnâ’”, 7/366.

³⁴ Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 623.

1.3. Teslim Borcunun İfa Yeri: İfa yeri, borçlanılan edimin yerine getirilmesi gereken yerdir.³⁵ İfa yerinde gerçekleştirilmeyen edim, tam ve doğru şekilde yerine getirilmiş kabul edilmediğinden edimin yerine getirilmesinde ifa yeri önem taşımaktadır.³⁶ İfa yerinden başka yerde gerçekleştirilen edimi işsahibi kabul etmeye mecbur değildir.³⁷ İşsahibi eğer dilerse edimi kabul eder ve borç sona erer, dilerse de kabul etmez ve yüklenici ifa etmemenin sonuçlarını üstlenir.³⁸

İfa yerinde usulüne uygun şekilde yerine getirilen ifayı işsahibi kabul etmezse temerrüde düşer. Yüklenici borçlanılan edimi ifa yerinde meydana getirmedeği takdirde, eğer alacak muaccel ise mütemerrit duruma düşer.³⁹ İfa yerinin belirlenmesinin edimi taşıma giderlerini kimin karşılayacağı, edimin gecikmesi, bozulması ya da yok olması riskini (*edim hasarını*) ve karşı edim (*bedel*) hasarını kimin karşılayacağı gibi sonuçları vardır.⁴⁰

İslam hukukunda selem sözleşmesi istisna tutulursa sözleşme konusunun teslim yeri ve zamanı ile ilgili hükümler ayrıntılı olarak düzenlenmemiştir.⁴¹ Selem ve istisnâ' sözleşmeleri her ikisi de sözleşme anında mevcut olmayan (*ma'dûm*) bir mal üzerine yapılmaktadır. Bu nedenle istisnâ' sözleşmesinin ifa yeri ile ilgili hükümleri selem sözleşmesine kıyasla belirlemeye çalışabiliriz. Selem sözleşmesinde ifa yerinin sözleşme anında belirlenmesi sözleşmenin sıhhat şartlarından iken, istisnâ' sözleşmesinde ifa yerinin belirlenmesi ile ilgili bir kural yoktur.⁴² Sözleşme konusunun teslimi için masraf yapılmasına gerek duyulmadığı ve sözleşme

³⁵ Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (İstanbul: Beta Basım, 2010), 898; Kocayusufpaşaoğlu vd., *Borçlar Hukuku Genel Bölüm*, 3/40.

³⁶ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 898.

³⁷ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 899; Kocayusufpaşaoğlu vd., *Borçlar Hukuku Genel Bölüm*, 3/40-41; Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1/322; Aybakan, *İslam Hukukunda Borçların İfası*, 133.

³⁸ Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1/323.

³⁹ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 899;

⁴⁰ Kocayusufpaşaoğlu vd., *Borçlar Hukuku Genel Bölüm*, 3/41.

⁴¹ Mecelle'de de ifa yeri ile ilgili genel hükümlere yer verilmiştir. bk. Mecelle md. 285-287.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2012), 5/6.

yapılan yerin ifa için de uygun olduğu durumlarda akdin yapıldığı yer aynı zamanda ifa yeridir. Ancak sözleşmenin konusunun teslimi için taşıma masrafı gerekiyorsa ya da akit yapılan yer ifa için uygun değilse sözleşme yapılırken ifa yerine de karar verilmesi gerekmektedir.⁴³

İstisnâ' sözleşmesinde eserin teslim yeri taraflarca sözleşmede belirlenebilir.⁴⁴ Eğer edimin ifası yalnızca bulunduğu yerde mümkünse, mecburi olarak eserin bulunduğu yer teslim yeri olacaktır. Mesela istisnâ' sözleşmesinin konusu bir taşınmaz ise teslim yeri taşınmazın bulunduğu yerdir.⁴⁵ Taraflar ifa yerini sözleşmede belirtmemişse teslimin yapılacağı yer sözleşmenin yapıldığı yer ya da eserin bulunduğu yerdir.⁴⁶ Satış sözleşmesinde karşılıklı irade beyanlarıyla sözleşme in'ikad eder ve mebî'in mülkiyeti alıcıya geçer ve sözleşme anında mal nerede ise mebî'in orada kabzedilmesi gerekir. Ancak istisnâ' sözleşmesi yapılırken sözleşmenin konusu sözleşme anında mevcut değildir. Bu nedenle eserin imal edilmesi için belli bir süreye ihtiyaç vardır. İstisnâ' sözleşmesi yapılırken iş sahibi eserin nerede teslim edileceğini bilgisine sahip değilse, eser meydana geldikten sonra teslimle ilgili bilgilere sahip olursa iş sahibi dilerse sözleşmeyi feshetme hakkına sahiptir. Sözleşmeyi feshetmeyip eser nerede ise oradan teslim alabilir.⁴⁷

⁴³ Mergînânî, *el-İhtiyâr*, 2/41; İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm Halebî, *Mülteka el-ebhur*, thk. Halîl İmran el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 3/197.

⁴⁴ Mecelle md. 287; Muhammed Kadri Paşa, *Mürşidu'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâlî'l-insân fi'l-mu'âmelâti's-şer'iyye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1971), m.446.

⁴⁵ Gayrimenkullerin teslimi tahliye ile olmaktadır. Bu da hükmî teslim şeklinde yani iş sahibinin eserden faydalanacağı şekilde anahtarının veya kullanımının devredilmesidir. Nezih Kemâl Hammâd, "el-Kabzu'l-hakîkî ve'l-hükâm: kavaiduhu ve tatbikatuhu mine'l-fıkhi'l-İslâmî", *MMFİ*, (Mekke: Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî, 1990), 6/723.

AAOIFI, 6/1- "Yüklenici, sözleşme konusu yapıtı işverene teslim ettiği veya tam anlamıyla onun kontrolüne bıraktığı ya da işverenin tayin ettiği birisine teslim ettiği zaman yükümlülüğü sona erer; zimmeti borçtan kurtulur."

⁴⁶ Mahmesânî, *el-Mûcebât*, 2/546; Mecelle md. 285.

⁴⁷ Mecelle md. 286; "Mebî'in teslimde mekân-ı mebî' mu'teberdir. Yoksa mekân-ı bey' mu'teber değildir. Binâenaleyh (mebî'in nerede) yâni hangi mekânda (olduğu) bâyi' tarafından hîn-i bey'de beyân olunmadığı gibi sâir suretle dahi (müşterinin ma'lûmu olmayıp da ba'de'l-akd) müşterî mebî'in mekânına (muttali') ve mebî' mekân-ı akidde olmadığı zahir (olsa) madde-i ânife veçhile bey' sahih olur. Fakat müşterî hıyâr-ı keşf-i hâl ile muhayyerdir. Dilerse bey'i fesh ile mebî'i terk eder ve dilerse hîn-i akd-i bey'de mebî' nerede ise orada cemî' semen-i müsemâmâsıyla kabzeyler." Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/410.

1.4. Yüklenicinin Eseri Teslim Borcunda Temerrüd: İstisnâ' sözleşmesinde eserin teslim zamanının gelmesine rağmen eseri tamamlamayan ya da eseri tamamladığı hâlde teslim etmeyen yüklenici temerrüde düşer.⁴⁸ İfası mümkün ve muaccel olan borcu zamanında ifa etmeyen borçlu, bazı şartların gerçekleşmesi durumunda temerrüde düşmüş kabul edilir.⁴⁹

Öncelikle borçlu temerrüdünün gerçekleşmesi için eserin teslim tarihinin gelmiş olması yani borcun muaccel olması gerekir. Borç ifa edilebilir durumda ama henüz muaccel olmadıysa alacaklı borçludan edimin ifasını talep edemez ve borçlunun temerrüdünden bahsedilemez. Borçlunun temerrüde düşmesi için bir diğer şart ise borçlunun vadesi gelmiş olan edimi teslimine muktedir olmasıdır. Borç muaccel olmadan önce imkansız hale gelmişse borcun ifa edilmemesi durumunda borçlu temerrüde düşmez.⁵⁰ Borcun imkânsızlık nedeniyle yerine getirilememesi durumunda hüküm temerrüde göre değil, imkansızlıktan borçlunun sorumlu olup olmadığına göre belirlenecektir.⁵¹ Teslim tarihi gelmiş eserin ifası objektif olarak imkânsız hâle gelirse borçlunun temerrüd durumu sona erer.⁵² Kusurlu imkânsızlık ile temerrüd birbirinden farklıdır. Kusurlu imkânsızlıkta ifa kesin olarak imkânsız hâle gelmekteyken, temerrütte ifa mümkün olmakla birlikte bulunmaktadır.⁵³ Sübjektif imkânsızlık hâlinde ise temerrüt hali geçerli olur.⁵⁴

Yüklenicinin haklı gecikmesi hâlinde, eserin meydana getirilmesi teslim süresi, sözleşmede aksine bir hüküm yoksa tarafların varsayılan iradesine dayanarak gecikme süresi kadar uzatılmış olur.⁵⁵ Yüklenicinin temerrüde düşmesi için, işsahibinin teslim borcunu yerine getirmesi için yükleniciye ihtarda bulunması gerekir. Ancak teslim tarihi taraflarca beraber

⁴⁸ Tandoğan, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 2/130; Zevkliler-Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 491.

⁴⁹ Rahmi Yaran, *İslam Hukukunda Borçlunun ve Alacaklının Temerrüdü*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 52; Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1/458.

⁵⁰ Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1/468.

⁵¹ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1049.

⁵² Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1048; Aral-Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 395.

⁵³ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1046.

⁵⁴ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1048.

⁵⁵ Zevkliler-Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 491-492; Aral-Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 395.

belirlenmiş ise veya ihtarın faydasız olacağı önceden anlaşılıyorsa yüklenici ihtara gerek olmadan temerrüde düşer.⁵⁶

2. Kavramsal Açıdan Cezâî Şart

Sözleşme yapılırken taraflar karşı tarafın yerine getirmekle yükümlü olduğu edimi ifa etmeme ihtimaline karşı alacağını güvence altına alma ve kuvvetlendirme yollarını arayabilir. İfanın yerine getirilmemesi ya da geciktirilmesi durumunda yargı yoluna başvurulduğunda özellikle zarar ve kusurun ispatı ile ilgili konular anlaşmazlık konusu olmaktadır. Alacaklı rehin ve kefalet gibi teminat sözleşmeleri aracılığıyla alacağını garanti altına alabileceği gibi sözleşmenin hiç ya da gereği gibi ifa edilmemesi durumuna karşın cezâî şart konulmasını da isteyebilir.⁵⁷

Cezâî şart, borçlunun alacaklıya karşı yerine getirmeyi taahhüt ettiği borcu hiç veya gereği gibi yerine getirmemesi ya da geç ifa etmesi durumunda alacaklıya önceden yaptıkları hukukî işlem ile belirlenmiş ekonomik değer taşıyan bir edimi yerine getirmeyi taahhüt etmesidir.⁵⁸ Cezâî şart, tarafların sözleşmenin tam olarak yerine getirilmesi isteğinden kaynaklanan ortak bir irade sonucudur. Borçlunun borcunu yerine getirmemesi durumunda alacak-

⁵⁶ Tandoğan, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 2/131-132; Aral-Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 395-396.

⁵⁷ Kenan Tunçomağ, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1969), 1/501; Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1133.

⁵⁸ Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *el-Vasîl fî şerhi'l-Kânûni'l-Medenîyyi'l-Cedîd* (Beyrut: Menşûratü'l-Halebî'l-hukukiyye, 2000), 2/851; Üsâme Hamevî, *eş-Şartü'l-cezâî ve sultatü'l-Kâdî fî ta'dilihi dirâse mukârene fî'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûn* (Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 1997), 48; Cevad Bahr en-Netşe, *Nazariyyetü's-şarti'l-cezâî beyne'l-fikh ve'l-kânûn* (Amman: Daru'l-Feth, 2014), 214; Nâcî Şefîk Acem, "eş-Şartu'l-cezâî fî'l-fikhi'l-İslâmî". *MMFİ.*, (Mekke: Munaz-zamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî, 2000), 12/191; Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1133; Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 2/534; Hasan Seçkin Ozanoğlu, "İstisnâ' ve Özellikle İnşaat Sözleşmelerin Müteahhidin (Yüklenicinin) Eseri Teslim Zamanında Gecikmesine Bağlanan İfaya Eklenen Cezâî Şart (Gecikme Cezası) Kayıtları", *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 3/2, (1999), 15; Köksal Kocaağa, "İnşaat Sözleşmesinde İş Zamanında Teslim Etmeyen Yüklenicinin Ödemesi Kararlaştırılan Meblağ Cezâî Şart mı Yoksa Götürü Tazminat mıdır?", *TBB Dergisi* 74 (2008), 150; Bedran, *Akdü'l-İstisnâ' fî'l-fikhi'l-İslâmî*, 212.

lının borçludan yükümlülüğünü yerine getirmesini istemesi için hâkim kararını beklemek yerine bir bedelin ödenmesi kararlaştırılır.⁵⁹ Bir iş yerinde çalışanın yükümlülüklerini ihlal etmesi nedeniyle ücretinden belirli bir miktarın kesilmesi cezâ şartını içeren iş sözleşmesi yapılabilir. Taşımacılıkla ilgili sektörde kargonun kaybolması durumunda taşıyıcı firmanın ödemekle yükümlü olduğu bir cezâ şart konulabilir. Cezâ şart belli bir miktar ödemek şeklinde olabileceği gibi bir edimin ifasını da içerebilir. Mesela borçlu ödemekle yükümlü olduğu borcun vadesi gelmiş taksitini ödemeyi geciktirmesi durumunda cezâ şart olarak vadesi gelmemiş diğer taksitlerin muaccel olması belirlenebilir.⁶⁰

Cezâ şart, asıl sözleşmede yer alabileceği gibi başka bir sözleşme ile de düzenlenebilir.⁶¹ Cezâ şarta asıl sözleşme yapılırken karar verileceği gibi sözleşmeden sonra ve zarar meydana gelmeden önce de ceza koşulu konulabilir.⁶² Mesela, bir arazi sahibi belirli bir sürede inşaatın tamamlanması için müteahhitle anlaşır ve müteahhit binayı belirlenen tarihe kadar tamamlayamazsa o binanın kirası kadar tazminat ödemeyi cezâ şart olarak kararlaştırabilirler.⁶³ Cezâ şart ifanın tam olarak ya da eksik olarak yerine getirilmesinden önce de konulabilir.⁶⁴ Böylelikle sözleşmenin içerdiği bütün yükümlülüklerin istenilen şekilde uygulanacağı garanti altına alınmış olur, aksi halde cezâ şart tarafların anlaşmada belirlediği süre içerisinde yürürlüğe girecektir.⁶⁵

⁵⁹ Şebîhunâ Mâu'l-Aynenyn Hamedâtî, "eş-Şartu'l-cezâ ve muhtelifu suverihi ve ahkâmîhi". *MMFî* (Mekke: Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî, 2000), 34

⁶⁰ Senhûrî, *el-Vasît*, 2/852; Darîr, "eş-Şartu'l-cezâ", 12/51.

⁶¹ el-Kâdî Mahmûd Şimâm. "eş-Şartu'l-cezâ dirâse muammega havle's-şartu'l-cezâ". *MMFî*, (Mekke: Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî, 2000), 12/230.

⁶² Sıddık Muhammed el-Emin Darîr, "eş-Şartu'l-cezâ", *MMFî*, (Mekke: Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî, 2000) 12/50; Şimâm "eş-Şartu'l-cezâ" 12/233.

⁶³ Hamedâtî, "eş-Şartu'l-cezâ ve muhtelifu suverihi ve ahkâmîhi" 12/34.

⁶⁴ Cevad Bahr en-Netşe, *Nazariyyetü's-şarti'l-cezâ*, 214.

⁶⁵ Şimâm "eş-Şartu'l-cezâ" 12/230.

Cezâî şart İslam hukuku açısından son dönemlerde ortaya çıkan yeni bir hukukî kurdur. ⁶⁶ Kur'an'da, Sünnet'te, sahabî kavlinde ya da mütekaddimun fıkıhçıların kitaplarında bugünkü anlamıyla bir cezâî şarta rastlamamaktayız. ⁶⁷ Cezâî şartın kaparo, rehin, kefalet gibi var olan hukukî müesseselerle benzerlikleri olsa da onlardan bağımsız müstakil bir uygulamadır. ⁶⁸

Son dönem İslam hukukçularının çoğunluğu cezâî şartın caiz olduğunu kabul etmektedir. ⁶⁹ Çünkü taraflar sözleşmelerde kendi iradeleri ile şart koyma serbestisine sahiptir. Sözleşmelerde ve şartlarda esas olan caizlik olduğu için sözleşmenin gereği olan ve sözleşmeye uygun konulan şartlar geçerlidir. ⁷⁰ Cezâî şart sözleşme ve hukukî işlemler esnasında tarafların ileri sürdükleri takyidî bir şart olarak kabul edilir. ⁷¹ Takyidî şartın ve de cezâî şartın caizliği “*Haramı helâl, helâli haram kılmadıkça Müslümanlar aralarındaki şartlara uymak zorundadır*”⁷² anlamındaki hadislerle delillendirilir. ⁷³ İnsanlar arasında konulması teamül haline gelmiş sözleşmenin fâsid ya da bâtıl olmasına neden olmayacak şartların geçerli olduğu “*Örflle sabit olan nasla sabit olmuş gibidir*”⁷⁴ kaidesiyle de sabit olmuştur.

Cezâî şartın görünüşte taraflardan birine menfaat sağladığı düşünülebilir. Ancak hakikatte taraflardan birine menfaat sağlamak yerine diğer tarafın sözleşmeyi ve sahih şartları

⁶⁶ Hamevî, *eş-Şartü'l-cezâî*, 49; Darîr, “*eş-Şartu'l-cezâî*”, 12/49,59; Cevad Bahr en-Netşe, *Nazariyyetü's-şarti'l-cezâî*, 174; Bedran, *Akdü'l-İstisnâ' fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 212.

⁶⁷ Darîr, “*eş-Şartu'l-cezâî*”, 12/55; Bedran, *Akdü'l-İstisnâ' fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 212.

⁶⁸ Şevket Pekdemir, *İslâm Hukukunda Sözleşmelerde Cezâî Şart* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 87.

⁶⁹ Hamevî, *eş-Şartü'l-cezâî*, 68; Cevad Bahr en-Netşe, *Nazariyyetü's-şarti'l-cezâî*, 212; Senhûrî, *el-Vasît*, 2/852; Şefik el-Acem, “*eş-Şartu'l-cezâî fi'l fikhi'l-İslâmî*” 12/ 206.; Hamedâtî, “*eş-Şartu'l-cezâî ve muhtelifu suverihi ve ahkâmihî*” 12/34.; Darîr, “*eş-Şartu'l-cezâî*”, 12/55.

⁷⁰ Mevsili, *el-İhtiyar*, 2/29.

⁷¹ Pekdemir, *İslâm Hukukunda Sözleşmelerde Cezâî Şart*, 147.

⁷² Tirmizî, “*Ahkâm*”, 17.

⁷³ Ali Ahmed Ali es-Sâlûs, “*eş-Şartu'l-cezâî*”, *MMFî.*, (Mekke: Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî, 2000), 12/155.

⁷⁴ Mecelle md. 45

ihlal etmesi durumunda verdiği zarar nedeniyle konulmuştur. Çünkü sözleşmedeki yükümlülüklerini yerine getirmeyen taraf diğer tarafa zarar ve sıkıntı vermektedir. Verdiği bu zarar da cezâî şartla giderilir.⁷⁵

İbn Kayyim pek akçesinin (kaparo) meşruiyetine İbn-i Sirin'den rivayet edilen bir olayı delil göstermektedir. İmam Buhârî'nin şart koşulması caiz olan konular babında naklettiği olaya göre bir kişi hayvan kiralama işi yapan bir adamdan hayvanlarını belirli bir tarih için hazır etmesini istemiş ve kararlaştırılan tarihte yolculuğa çıkmaması durumunda buna mukabil yüz dirhem verme şartını koşmuştur.⁷⁶ Kural gereği, kişi kendi rızası ile kendi aleyhinde bir şart koşarsa bu şart uygulanır.⁷⁷ Zerkâ, Kadı Şüreyh'ten rivayet edilen bu şart şeklini cezâî şarta benzetmektedir. Çünkü burada hayvanın boş kalması ve beklemesi nedeniyle iş sahibi bir zarara uğramıştır ve bunun da tazmin edilmesi gerekmektedir.⁷⁸

Mustafa Zerkâ, iktisadi faaliyetlerde zamanın öneminin arttığını, taraflardan birinin zamanında yükümlülüklerini yerine getirmemesi ya da hiç yapmamasının diğer tarafın para ve zaman açısından zarara uğramasına neden olduğunu söylemektedir.⁷⁹ Bir fabrika sahibine sınai malzeme temin etmeyi taahhüt eden kişinin teslimi geciktirmesi durumunda fabrika ve işçileri âtıl kalır. Eğer yüklenici vaktinde eseri yapmazsa iş sahibi ciddi bir zarara uğramış olur. Bu zarar yükleniciye yani fabrika sahibine değil, gecikmeye sebebiyet veren asıl tarafa tazmin ettirilir. Tarafların yükümlülüklerini yerine getirmekte geç kalmaları nedeniyle sözleşmelerde cezâî şartın konulması insanlar arasında yaygın hale gelmiştir.⁸⁰

⁷⁵ Teshîrî, "Eş-Şartu'l-cezâî fi'l-ukûd", 12/191.

⁷⁶ İmam Buhârî, "Kitâbu's-Şurû", 18.

⁷⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî, İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1991), 3/301; Mustafa b. Ahmed b. Muhammed Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2012), 1/566;

⁷⁸ Zerkâ, *Medhal*, 1/566.

⁷⁹ Zerkâ, *Medhal*, 2/760.

⁸⁰ Zerkâ, *Medhal*, 2/760.

Sözleşmelerde cezâî şart konulmasının taraflara sağladığı birçok fayda vardır. Cezâî şart, tarafların taahhüt ettiklerini yerine getirmesini ya da sözleşmeyi ihlal etmelerini engeller, alacaklıya verilen zararın adil şekilde tazmin edilmesini, tarafların haklarının ihmal edilmesini ya da yok olmasını sağlar.⁸¹ Ekonomik değeri yüksek edimler içeren sözleşmelerde cezâî şartın daha çok tercih edildiği görülmektedir. Ticari nitelikteki satım sözleşmeleri, inşaat sözleşmeleri başta olmak üzere istisnâ' sözleşmelerinde sözleşme maddeleri arasına ceza koşulu eklemek neredeyse teamül hâline gelmiştir.⁸² Cezâî şartta kararlaştırılan miktar tazminat miktarından yüksek tutulduğu için borçlu sözleşmeden kaynaklanan borcunu ifa etmek için çaba harcar. Ayrıca cezâî şartın konulmasının başka bir faydası da borcun ifa edilmemesi durumunda alacaklının uğramış olduğu zararı ispat etme zorunluluğunun bulunmamasıdır. Bu açıdan cezâî şart borçlunun yükümlü olduğu asli edime eklenen ya da onu çoğaltan bağımsız bir borçtur.⁸³

3. Cezâî Şartın Hukukî Niteliği

Cezâî şart, asıl borca bağlı fer'i niteliğe sahip bir borçtur⁸⁴ ve ancak hukuken geçerli olarak kurulmuş bir sözleşmeye bağlı olarak konulabilir. Asıl sözleşmeden kaynaklı borç meydana gelmemişse ya da sonradan ifa, ibra, takas gibi yollarla borç ortadan kalkmışsa fer'i nitelik taşıyan cezâî şart da meydana gelmez ya da ortadan kalkar.⁸⁵ Cezâî şart asıl borcun ifa

⁸¹ Hamevî, *eş-Şartü'l-cezâî*, 54-56; Teshîrî, "Eş-Şartu'l-cezâî fi'l-ukûd", 12/179; Şimâm "eş-Şartu'l-cezâî" 12/234; Şefik el-Acem, "eş-Şartu'l-cezâî fi'l-fikhi'l-islâmî", 12/205.

⁸² Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 2/534-535.

⁸³ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1133.

⁸⁴ Senhûrî, *el-Vasît*, 2/860; Hamedâtî, "eş-Şartu'l-cezâî" 12/ 35.; Cevad Bahr en-Netşe, *Nazariyyetü's-şarti'l-cezâî*, 214; Hamevî, *eş-Şartü'l-cezâî*, 307; Teshîrî, "eş-Şartu'l-cezâî fi'l-ukûd", 12/179-180.

⁸⁵ Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 2/535; Darîr, "eş-Şartu'l-cezâî", 12/75; Hamevî, *eş-Şartü'l-cezâî*, 307.

edilmesini güçlendirme amacı taşıdığından asıl borç yoksa cezâî şartın olması söz konusu olmaz.⁸⁶

Cezâî şart, geçerlilik ve yürürlük bakımından asıl sözleşmeye veya hukukî işleme bağlıdır. Cezâî şart konulmuş olan sözleşme sıhhati açısından dikkate alınan hususlar bakımından geçerli ise, buna dayalı olan cezâî şart icra edilebilir ve muaccel olur. Eğer cezâî şartın bağlı olduğu asıl sözleşme geçersiz ise cezâî şart da geçersiz olur.⁸⁷ Mesela emredici hükümlere, ahlaka, kişilik haklarına aykırı; baştaki objektif imkânsızlık, şekle aykırılık, muvazaa veya ehliyetsizlik sebebiyle geçersiz bir sözleşmeye dayalı olarak kararlaştırılan ceza koşulları geçersizdir.⁸⁸

Cezâî şart asıl borca kaynaklık eden sözleşmenin bir şartı olarak yer alabilir ya da asıl sözleşmeden ayrı bir ek sözleşme ile kabul edilebilir.⁸⁹ Asıl sözleşmeden bağımsız olarak konulan cezâî şart ya da istisnâ' sözleşmesinin ceza ile ilgili maddelerinin geçersiz sayılması, geçerli şekilde kurulan istisnâ' sözleşmesinin diğer maddelerinin geçerliliğini etkilemez.⁹⁰ Mesela, cezâî şartın geçerliliği faiz gibi batıl bir duruma bağlı ise cezâî şart da batıldır.⁹¹ Tarafların anlaşarak sözleşmeyi feshetmesi durumunda sözleşmeye bağlı olarak kabul edilen cezâî şart da ortadan kalkacaktır.⁹²

Cezâî şart, geciktirici şarta bağlı bir borçtur. Asıl borcun ifasının muaccel olmasıyla edimin hiç ya da sözleşme şartlarına uygun şekilde ifa edilmemesi durumunda şart gerçekleşmiş olur. Asıl borç ifa edilmediğinde fer'i borç olan cezâî şart muaccel hâle gelir. Cezâî şart ancak muaccel hâle geldikten sonra bağımsız bir alacak niteliği kazanır.⁹³ Cezâî şart taraflar

⁸⁶ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1134.

⁸⁷ Senhûrî, *el-Vasît*, 2/862; Teshîrî, "Eş-Şartu'l-cezâî fi'l-ukûd", 12/179-180; Hamedâtî, "eş-Şartu'l-cezâî" 12/ 36; Hamevî, *eş-Şartu'l-cezâî*, 308; Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 2/541-542.

⁸⁸ Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 2/541.

⁸⁹ Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 2/535.

⁹⁰ Yaşar Selimoğlu, *Eser Sözleşmesi* (Ankara: Adalet Yayınevi, 202), 369.

⁹¹ Teshîrî, "eş-Şartu'l-cezâî fi'l-ukûd", 12/180.

⁹² Hamedâtî, "eş-Şartu'l-cezâî" 12/36.

⁹³ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1135.

için bağlayıcıdır. Çünkü cezâî şart, sözleşmenin yerine getirilmemesi ya da gecikmesi durumunda ödenmesi gereken bir tazminat olarak kabul edilmektedir. Ancak asıl sözleşme taraflar açısından bağlayıcı değilse bunun üzerine bina edilen cezâî şart da bağlayıcı değildir.⁹⁴

Cezâî şartın tazminat mı sigorta mı ya da ceza mı olduğu ile ilgili farklı görüşler vardır.

⁹⁵ Bu görüşlere aşağıda yer vereceğiz.

3.1. Cezâî Şartın Ceza Olduğu Görüşü: Sözleşmede cezanın belirlenmesi borçlunun ifayı yerine getirmesi için psikolojik bir baskı oluşturması ve böylelikle ‘cezanın önleyici etkisi’nden faydalanılmaktadır. Bu görüşe göre kusuru olmayan kişi cezalandırılmayacağı için, kusuru olmaksızın borcunu ifa edemeyen borçludan da cezâî şart istenilmez.⁹⁶ Cezâî şart asıl sözleşmeye bitişik zararın meydana gelmesi durumunda hak edilen bir bedeldir.⁹⁷ Bu görüşe şu şekilde eleştiri getirilmiştir. Sözleşme insanlar arasında meydana gelen hukukî bir işlemdir suç ve ceza ile alakası yoktur. Cezâî şartta zararın tazmin edilmesi, hakların korunması ve hukukî işlemlerin kolaylaştırılması amaçlanmaktadır. Sözleşmenin ihlal edilmesi akdi sorumluluk doğurur ki bu da tazminat niteliğindedir. Mali ceza ise hukuka aykırı fiillere taalluk eden ve onları engelleyen ceza olarak kabul edilir. Tazminat da mali bir ceza olarak tazîr kavramı içerisinde değerlendirilemez.⁹⁸

⁹⁴ Teshîrî, “eş-Şartu’l-cezâî fi’l-ukûd”, 12/180.

⁹⁵ Cevad Bahr en-Netşe, *Nazariyyetü’ş-şarti’l-cezâî*, 195.

⁹⁶ Kenan Tunçomağ, *Türk Hukukunda Cezâî Şart* (İstanbul: Baha Matbaası, 1963), 21.

⁹⁷ Şimâm “eş-Şartu’l-cezâî” 12/231.

⁹⁸ Hamevî, *eş-Şartü’l-cezâî*, 245; Yemenî, *eş-Şartü’l-cezâî*, 166.

3.2. Cezâî Şartın Sigorta Olduğu Görüşü: Cezâî şartın sigorta olduğu görüşünü borçlunun borcunu ifa edememesi durumunda hiçbir kusuru bulunmasa dahi meydana gelen zarardan sorumlu tutulacağı görüşüne dayanmaktadır. Bu durumda borçlu bir kaza veya mücbir sebepten kaynaklı zararları da üstlenmektedir.⁹⁹

3.3. Cezâî Şartın Tazminat Olduğu Görüşü: Cezâî şartın tazminat niteliğinde olduğu genel olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁰ Tazminat ve cezâî şart her ikisi de meydana gelen zararı tazmin etmek için konulmuş hukukî kurumlar olmasına rağmen birbirlerinden farklıdır. Tazminatın amacı muhtemel zarar için ödenecek miktarı önceden belirlemek iken, cezâî şartın amacı borçlu üzerinde baskı oluşturarak ifaya zorlamaktır.¹⁰¹

Cezâî şart, bir sözleşmeye bağlı olarak yerine getirilmesi gereken bir yükümlülüğün yapılmaması nedeniyle ortaya çıkmaktadır ama tazminatta bir sözleşme olmadan da bir tarafın haksız fiili nedeniyle diğer tarafın zarar görmesi nedeniyle ortaya çıkan mali bir sorumluluktur. Cezâî şart asıl sözleşmeye bağlı olarak konulmuş bir şarttır ve fer'î bir yükümlülüktür. Ancak sözleşmede bir şart konulmasa da taraflar tazminata hak kazanır.¹⁰²

Cezâî şartta zararın miktarını artırmak mümkündür, tazminatta ise zarara neden olan fiilin tam karşılığı olan miktar ödenir. Cezâî şartta maddi ve manevi zarara karşılık bir bedel ödenirken, tazminatta sadece maddi zararın karşılığı ödenir, manevi zarar ödenmez. Cezâî şartta henüz zarar meydana gelmeden genellikle sözleşme esnasında bir bedel belirlenirken, tazminatta ise zarar meydana geldikten sonra bedel kararlaştırılır. Ayrıca cezâî şartta miktarı taraflar kendileri belirlerken, tazminatta zararın bedelini genellikle hâkim belirlemektedir.¹⁰³

⁹⁹ Tunçomağ, *Cezâî Şart*, 22.

¹⁰⁰ Teshîrî, "eş-Şartu'l-cezâî fi'l-ukûd", 12/179; Muhammed b. Abdülaziz b. Sa'd el-Yemenî, *eş-Şartü'l-cezâî ve eseru hu fi'l-ukudî'l-muasıra dirase fikiyye mukarene*. (Riyad: Dârü Küñûzi İşbiliyâ, 2006), 141; Cevad Bahr en-Netşe, *Nazariyyetü's-şarti'l-cezâî*, 195.

¹⁰¹ Yemenî, *eş-Şartü'l-cezâî*, 147.

¹⁰² Yemenî, *eş-Şartü'l-cezâî*, 148-149.

¹⁰³ Yemenî, *eş-Şartü'l-cezâî*, 147.

Tazminatın miktarı asıl sözleşmenin miktarına bağlı iken cezâî şart miktarı sözleşmeden bağımsızdır.

4. Cezâî Şartın Geçerlilik Şartları

Borcun ifasının belirlenen vasıflara uygun şekilde ve zamanında tam olarak yerine getirilmemesi ya da geciktirilmesi nedeniyle cezâî şarta hükmedilmesi için bazı şartların var olması gereklidir.

4.1. Borçlunun Kusurlu Olması: Cezâî şartın tahakkuk etmesi için borcun tam ifa edilmemesi ya da eksik ifa edilmesinde borçlunun kusuru olmalıdır.¹⁰⁴ Borçlunun kusuru olmaması durumunda cezâî şartın koşulları tam olarak oluşmamaktadır. Ceza koşulunun talep edilebilmesi için ifanın kasten ya da kasıt olmaksızın borçlunun kusuru nedeniyle yerine getirilmemesi ya da gecikmesi arasında fark yoktur.¹⁰⁵

Borçlunun yükümlülüklerini sözleşmenin gereğine uygun olarak herhangi bir kusur olmaksızın ve belirlenen zamanda yapması gerekir. Borçlunun yükümlülüklerini yerine getirmesi “Sözleşmeleri yerine getirin”¹⁰⁶ ayetinde de belirtildiği gibi şer’î bir vecibedir.¹⁰⁷ Tazminatta, alacaklının tazminat isteme hakkı borçlunun kusurlu olması şartına bağlandığı gibi cezâî şartta da borcun geçerli olması borçlunun kusurlu olması şartına bağlanmıştır.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Senhûrî, Vasîf, 856; Hamedâtî, “eş-Şartu’l-cezâî” 12/35; Hamevî, eş-Şartü’l-cezâî, 257.

¹⁰⁵ Netşe, Nazariyyetü’ş-şarti’l- cezâî, 292; Hamevî, eş-Şartü’l-cezâî, 257.

¹⁰⁶ Maide, 5/1.

¹⁰⁷ Hamevî, eş-Şartü’l-cezâî, 257.

¹⁰⁸ Darîr, “eş-Şartu’l-cezâî”, 12/52; Hamevî, eş-Şartü’l-cezâî, 257.

4.2. Alacaklının Zarara Uğramış Olması: Cezâî şartın tahakkuk etmesi için bir diğer şart ise borçlunun ifayı yerine getirmemesi ya da geciktirmesi nedeniyle alacaklının zarara uğramasıdır.¹⁰⁹ Borçlunun yükümlülüğünü yerine getirmemesi ya da geciktirmesi durumunda bir kusurunun olması tek başına cezâî şartın geçerli olması için yeterli değildir. Aynı zamanda yüklenicinin bu kusuru nedeniyle iş sahibinin zarara uğraması gerekir.¹¹⁰ Eğer iş sahibi sözleşmede işin belli bir zamanda teslim edilmesini şart koşar ve yüklenici de kusuru olsun ya da olmasın teslimi geciktirir ve bu gecikme iş sahibini zarara sokmuyorsa cezâî şarta hak kazanamaz.¹¹¹

Yüklenici edimini sözleşmede belirlenen nitelikleri kapsayacak şekilde yerine getirmemişse ve bu eksik ifa iş sahibini zarara sokmuyorsa cezâî şart tahakkuk etmez. Ancak alıcı borçlunun ifayı yerine getirmemesi ya da eksik ifası nedeniyle zarara uğradığını iddia ederse, bu durumda yükleniciden ihlalin ya da taksirin zarara neden olmadığını ispatlaması istenir.¹¹² Cezâî şartta alacaklının bir zarara uğradığı varsayılır, bundan dolayı zararın olmadığını ispat yükü borçluya aittir. Borçlunun alacaklının zarara uğramadığını ispat etmesi hâlinde, alacaklı cezâî şarta hak kazanamaz.¹¹³

Tazminatın talep edilmesinde alacaklının zarara uğraması unsurunun olması gibi cezâî şartta da zararın varlığı gerekmektedir.¹¹⁴ Alacaklının uğradığı zarar; mali, edebî bir zarar olması gerekir. Yükümlülüklerin ve sözleşmelerin yerine getirilmesinin geciktirilmesinden dolayı alacaklının elde edeceği kazançtan mahrum olması mesela yüklenicinin malı zamanında teslim etmemesi, belirlenen zamanda malın sevk edilmemesi, ihraç etme yükümlülüğün yerine getirilmemesi nedeniyle iş sahibinin kazanç kaybı da zarar olarak kabul edilir.¹¹⁵

¹⁰⁹ Senhûrî, Vasît, 856; Hamedâtî, “eş-Şartu'l-cezâî” 12/35; Netşe, *Nazariyyetü's-şarti'l-cezâî*, 290; Yemenî, *eş-Şartü'l-cezâî*, 252.

¹¹⁰ Hamevî, *eş-Şartü'l-cezâî*, 265.

¹¹¹ Netşe, *Nazariyyetü's-şarti'l-cezâî*, 292.

¹¹² Netşe, *Nazariyyetü's-şarti'l-cezâî*, 292.

¹¹³ Hamedâtî, “eş-Şartu'l-cezâî” 12/37; Darîr, “eş-Şartu'l-cezâî”, 12/52.

¹¹⁴ Hamedâtî, “eş-Şartu'l-cezâî” 12/35; Hamevî, *eş-Şartü'l-cezâî*, 264.

¹¹⁵ Darîr, “eş-Şartu'l-cezâî”, 12/52; Şefik el-Acem, *MMFİ*, 12/2, 207; Hamevî, *eş-Şartü'l-cezâî*, 266-267.

4.3. Kusur ile Zarar Arasında İlliyet Bağının Olması: Cezâî şartın gerçekleşmesi için borçlunun kusuru ile alacaklının zararı arasında illiyet bağı olmalıdır.¹¹⁶ Cezâî şartın hak edilebilmesi için alacaklının zararının borçlunun kusuru nedeniyle olması gerekir. Eğer alacaklının zararı alacaklının kendisinin ya da üçüncü bir kişinin fiili ile olursa borçlunun fiili olmaması nedeniyle kusur ile zarar arasında illiyet bağı kurulmamış olur ve cezâî şart tahakkuk etmez. Ancak borçlunun hatası haricinde başka bir nedenden ötürü de cezâî şartın oluşabileceği sözleşmede kararlaştırılabilir. Böylece üçüncü bir kişinin fiili nedeniyle meydana gelen zarar da borçluya yüklenebilir.¹¹⁷

Mücbir sebep ve mazeretin olması durumunda alacaklının zararı ile borçlunun kusuru arasında illiyet bağı kurulmadığından borçlunun cezâî şart ödemesi yükümlülüğü yoktur.¹¹⁸ Ancak borçlu bu durumda zararın kendisinden kaynaklı olmadığını ispatla yükümlüdür. Aksi takdirde prensip olarak kabul edilen cezâî şartın mücerret ihlalle gerçekleşmesidir.¹¹⁹

¹¹⁶ Senhûrî, *el-Vasîl*, 2/859; Hamedâtî, “eş-Şartu'l-cezâî” 12/35.

¹¹⁷ Darîr, “eş-Şartu'l-cezâî”, 12/52.

¹¹⁸ Heyet, MMFî, 778.

¹¹⁹ Yemenî, *eş-Şartu'l-cezâî*, 253.

AAOIFI 6/6 “Gecikmenin olağanüstü ve beklenmeyen hâllerden kaynaklanmaması şartıyla, işverenin sözleşme konusu malın geç teslim edilmesi dolayısıyla uğradığı zararı tazmin etmek üzere, eser sözleşmesine tarafların üzerinde anlaşmış oldukları makul bir tutarda cezâî şart ihtiva eden bir madde konması caizdir.”

4.4. İhtar Yapılması: Cezâî şartın geçerli olması için gereken şartlardan biri de borçlunun uyarılmasıdır.¹²⁰ Son dönem İslam hukukçuları cezâî şartın talep edilebilmesi için borçlunun ihtarının gerekli olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir.¹²¹ Cezâî şartta, taraflar arasında aksine bir anlaşma yoksa yükleniciyi temerrüde düşürmek için gerekli bir ihtar yapılmamış¹²² olsa bile teslim gününün geçirilmesiyle beraber ceza işlemeye başlar. Ancak yüklenici gecikmeden dolayı kendisinin bir kusuru olmadığını kanıtlarsa cezayı ödemekten kurtulabilir.¹²³ İş sahibi yükleniciye ihtar da bulunmazsa cezâî şart hakkı olduğu ispatlanamaz.¹²⁴

5. İstisnâ' Sözleşmesinde Cezâî Şart ve Özellikle Eseri Teslim Borcunun İfasına Bağlı Cezâî Şart

İstisnâ' sözleşmesinde yüklenicinin teslim tarihine riayet etmesi iş sahibi açısından büyük önem taşıdığı için ifanın belirlenen tarihte yerine getirilmemesi durumunda yüklenicinin bir cezâî şart ödeyeceği kararlaştırılabilir.¹²⁵ Taraflar, cezâî şart anlaşmasında yüklenicinin eseri belirlenen tarihte teslim etmediği takdirde iş sahibine belirli bir para ödemeyi ya da başka bir edimde bulunmayı taahhüt ederler.¹²⁶ İstisnâ' sözleşmesi içerisinde yer alan inşaat

¹²⁰ Senhûrî, *el-Vasît*, 2/859; Hamevî, *eş-Şartü'l-cezâî*, 287.

¹²¹ bk. Pekdemir, *İslâm Hukukunda Sözleşmelerde Cezâî Şart*, 145.

¹²² Yükleniciye ihtar yapılması gerekip gerekmediği konusunda ihtilaf vardır. Cezâî şartın terettüp etmesi için ihtar yapılmasına ihtiyaç olmadığını düşünenler borçlunun zamanında edimini ifa etmesi gerektiğini bildiğini ayrıca bir uyarıya gerek olmadığını söylemektedirler. İhtarın gerekli olduğunu söyleyenler ise ihtar olmaksızın belirlenen cezanın alınamayacağını, cezâî şartın varlığının ihtar sorumluluğunu kaldırmayacağını söylemektedirler. Bk. Darîr, “eş-Şartu'l-cezâî”, 12/52; Hamevî, *eş-Şartü'l-cezâî*, 287.

¹²³ Hamedâtî, “eş-Şartu'l-Cezâî” 12/37.

¹²⁴ Hamedâtî, “eş-Şartu'l-Cezâî” 12/35; Darîr, “eş-Şartu'l-cezâî”, 12/52.

¹²⁵ Tandoğan, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 2/135; Aral-Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 398; Karadâğî, “Akdü'l-İstisnâ”, 7/366; Senhûrî, *el-Vasît*, 2/852; Muhammed Ali Teshîrî, “Eş-Şartu'l-cezâî fi'l-Ukûd”, *MMFİ*, (Mekke: Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî, 2000), 12/179.

¹²⁶ Aral-Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 398; Bedran, *Akdü'l-İstisnâ' fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 213.

sözleşmeleri ve özellikle arsa payı karşılığı inşaat sözleşmelerinde yüklenicinin inşaatı sözleşmede belirlenen sürede teslim edememesi durumunda gecikme süresine bağlı olarak belirli bir miktar para ödeneceğine ilişkin cezâî şartta sözleşmelerde sıklıkla rastlanmaktadır.¹²⁷

Taraflar, yüklenicinin eseri teslimini mücbir nedenler dışındaki hâller nedeniyle yerine getirmeme durumu için cezâî şartı kararlaştırabilirler.¹²⁸ Herhangi bir kusurun meydana gelmesi durumu yüklenicinin taahhüt ettiği edim borcunu yerine getirmesini engellerse taraflardan her biri sözleşmeyi feshetme hakkına sahiptir. Bu durum istisnâ' sözleşmesinin bağlayıcı bir sözleşme olmadığı görüşüne dayanmaktadır.¹²⁹ Ancak müteahhirîn Hanefi âlimleri istisnâ' sözleşmesinin bağlayıcı olduğunu kabul etmişlerdir. Bu nedenle yüklenicinin iradesi dışında fabrikanın yanması, geminin batması ve ham maddenin sağlandığı ülkelerle ilişkinin kesilmesi gibi harici bir engel ortaya çıkması durumunda işsahibi yüklenicinin edimi ifa etmesini bekleyip beklememe ya da sözleşmeyi feshetme konusunda muhayyerdir. Ancak yüklenicinin kendi iradesinden kaynaklanan kötü organizasyon, işleyişi yönetememe, son teslim tarihine uyulmaması gibi nedenlerden dolayı eserin tamamlanması gecikmeye ve maddi zarara neden olur.¹³⁰ İstisnâ' sözleşmesinde cezâî şartın konulması artık yaygın hâle gelmiştir. Yüklenicinin teslim tarihine uyması sağlanmakta ve ekonomik faaliyetlerde bir düzen tanzim edilmektedir.¹³¹

İslam Fıkıh Akademisinin 7. dönem toplantısında istisnâ' sözleşmesinde tarafların karşılıklı anlaşmaları dâhilinde cezâî şartın konulabileceği ile ilgili karar alınmıştır.¹³² Karar maddesinde yüklenici ve işsahibi ayrımı yapılmadan mutlak bir ifade kullanılmıştır. Karadağı hem

¹²⁷ Bedran, *Akdü'l-İstisnâ'*, 213; Numan Tekelioğlu, "İnşaat Sözleşmelerinde Cezâî Şart ve Götürü Tazminat", YBHD 2/2 (2017), 161;

¹²⁸ Mecmû'atü mine'l-Müellifîn, *Fıkhü'l-muamelat*, 1/292; Darîr, "eş-Şartu'l-Cezâî", 12/65; Selimoğlu, *Eser Sözleşmesi*, 167.

¹²⁹ *Fıkhü'l-muamelat*, 1/293; Heyet, *Mecelletü Mecma'i'l-fıkhî'l-İslâmî*, 7/2, Cidde 1412/1992; Zerkâ, *Medhal*, 1/532-533; *Mecelle*, md.392 "İstisnâ' mün'akid olduktan sonra tarafeyn pazarlıktan dönemez. Fakat masnu' eğer ta'rife muvâfık olmazsa müstasni' muhayyerdir."

¹³⁰ *Fıkhü'l-muamelat*, 1/293.

¹³¹ *Fıkhü'l-muamelat*, 1/293.

¹³² Heyet, *MMFİ*, 7/2, 778.

yüklenici hem de işsahibi tarafından cezâî şart konulmasını talep etme hakkının olduğunu söylemektedir.¹³³ Yüklenicinin edimini yerine getirmemesi ya da geciktirmesi durumunda cezâî şart konulmasının sahih olduğu görüşü son dönem İslam hukukçularının çoğu tarafından kabul edilmektedir.¹³⁴ İş sahibinin yüklenicinin hak edişlerini ödemede gecikme olması hâlinde ise cezâî şart koyması caiz değildir.¹³⁵ İşsahibi borcunu ifada gecikmesi halinde cezâî şart konulması geçersizdir, sözleşmeyi de fasid yapar. Çünkü istisnâ' sözleşmesinde işsahibinin edimi deyn borcudur ve deyn borcunda cezâî şart da ribâyâ girmektedir.¹³⁶ Faizsiz Bankalar ve Finans Kurumları İçin Finansal Muhasebe Kurumu (AAOIFI) güncellenmiş “Faizsiz Finans Standardı 11- İstisnâ' ve Alt İstisnâ' Sözleşmesi” adıyla kabul ettiği kurallarda sadece yüklenici tarafından cezâî şart konulabileceğine hükmetmiştir.¹³⁷ Çünkü borçlunun borcunun vadesinde ödemeyip geciktirmesi durumunda nakdî veya aynî olarak bir bedel ödenmesini şart koşması caiz değildir.¹³⁸

Yukarıda bahsi geçen kararlara istinaden istisnâ' sözleşmesinde eserin vaktinde teslim edilmemesi durumunda belirlenen her gecikme süresince yüklenicinin alacağından belirli bir miktar ya da yüzde ödemesinin şart koşmanın caiz olduğunu görmekteyiz.¹³⁹ Yüklenicinin borcunu ifa etmemesi ya da geciktirmesi durumunda bir zarar meydana geldiyse ancak bu zarar tazmin edilir. Meydana gelen zararın olağanüstü ve beklenmeyen bir hâlden dolayı

¹³³ Karadâğî, “‘Akdü'l-İstisnâ'”, 7/366.

¹³⁴ Yemenî, eş-Şartü'l-cezâî, 339.

¹³⁵ AAOIFI 6/6 “İşverenin, yüklenici hak edişlerini ödemede gecikmeye düşmesi hâlinde cezâî bir şart kararlaştırılması ise caiz değildir. Konuyla ilgili olarak ödeme gücü bulunduğu hâle ödeme yapmayan borçlu hakkındaki 3 numaralı faizsiz finans standardının 2/1/2. maddesine bakılabilir.”

¹³⁶ Yemenî, eş-Şartü'l-cezâî, 339.

¹³⁷ AAOIFI 6/6 “Gecikmenin olağanüstü ve beklenmeyen hâllerden kaynaklanmaması şartıyla, işverenin sözleşme konusu malın geç teslim edilmesi dolayısıyla uğradığı zararı tazmin etmek üzere, eser sözleşmesine tarafların üzerinde anlaşmış oldukları makul bir tutarda cezâî şart ihtiva eden bir madde konması caizdir.”

¹³⁸ AAOIFI 2/1/2- “Borçluya, borcunu vadesinde ödemeyip geciktirmesi durumunda nakdî veya aynî olarak bir bedel ödemesini şart koşmak; yani sözleşmeye cezâî şart maddesi koymak caiz değildir. Sözleşmede cezâî şart olarak ileri sürülen bedelin miktarının belirtilmesi ile belirtilmemesi arasında bir fark bulunmadığı gibi bu bedelin mahrum kalınan kâr veya paranın değerinin değişmesi karşılığında olması arasında da bir fark yoktur.”

¹³⁹ Muhammed Taha Hamîdî, eş-Şartü'l-Cezâî fi'l-Fıkhî'l-İslâmî ve tatbikâtuhu fi'l-Ûkûdu'l-mu'âsıra (Cezayir: Câmiatü's-Şehîd Hama Lahdar, Yüksek Lisans Tezi, 2016-2017), 71.

meydana gelmesi, işsahibinin ödemeleri geciktirmemesi ya da tasarrufları nedeniyle gecikmeye sebebiyet vermemesi gerekir. Zararın oluşmasında işsahibinin bir etkisi olmaması durumunda sadece yüklenici tarafından tazmin edilmesi beklenir.¹⁴⁰ Tazmin edilmesi istenilen bedel, meydana gelen zararı aşamaz.¹⁴¹

Aynı şekilde cezâî şartın yüklenici tarafından da konulması caizdir, işsahibinin mali olmayan yükümlülüklerini yerine getirmemesi durumunda cezâî şart konulabilir. Mali yükümlülüklerin yerine getirilmemesi durumunda cezâî şart konulması caiz değildir, ribaya sebep olur.¹⁴²

6. Cezâî Şartın Türleri ve Özellikle İfaya Eklenen Cezâî Şart-Seçimlik Şart Ayrımı

Cezâî şartın seçimlik cezâî şart, ifaya eklenen cezâî şart ve ifayı engelleyen cezâî şart (*dönme cezası*) olmak üzere üç çeşidi vardır. Biz çalışmamızda ilk iki cezai şart çeşidine yer vermekle birlikte İfayı engelleyen cezâî şart, teknik anlamda bir cezâî şart olmayıp, hatta cezâî şarttan farklı bir kurum olduğu ve çalışmamızın kapsamını aştığı için yer vermeyeceğiz.

¹⁴⁰ Karadâğî, “Akdü'l-İstisnâ”, 7/366.

¹⁴¹ Fıkhu'l-muamelat, 1/293.

¹⁴² Fıkhu'l-muamelat, 1/293; Darîr, “eş-Şartu'l-cezâî”, 12/66.

6.1. Seçimlik Cezâ Şart: Bir sözleşmenin *hiç ya da gereği gibi ifa edilmemesi* durumunda bir ceza kararlaştırılmışsa ve aksi de sözleşmeden anlaşılmıyorsa işsahibi sözleşmenin ifa edilmesini ya da cezâ şartın ödenmesini isteyebilir. İfanın zamanında ya da yerinde yapılmaması şeklindeki borç ihlallerinin haricindeki bütün borca aykırılıklarda alacaklı ya ifanın yerine getirilmesini ya da cezanın ödenmesini isteyebilir.¹⁴³ Seçimlik cezanın amacı, borçluyu ifaya zorlamak ve sözleşmenin *hiç ya da gereği gibi* yerine getirilmemesi durumunda alacaklının miktarı önceden götürü usulle belirlenen muhtemel zararını karşılamaktır.¹⁴⁴ Mesela, yüklenicinin yerine getirmeyi üstlendiği edimi teslimden kaçınması durumunda kendisinden belirli bir miktar ceza istenebileceği kararlaştırılmışsa işsahibi eserin teslimini ya da cezayı istemekte muhayyerdir. Şayet teslim satıcının sorumluluğuna yol açan bir sebeple imkânsızlaşmışsa, ancak ceza istenebilir. Şayet gerçek zarar cezadan fazla ise bu fazlalığı istemek mümkündür.¹⁴⁵

İşsahibinin sahip olduğu seçimlik hak, niteliği itibarıyla değiştirici yenilik doğuran bir haktır. Bu nedenle yüklenici seçim hakkını kullandıktan sonra seçmiş olduğu borç, kesin borç hâline dönüşür ve bu seçiminden geri dönemez.¹⁴⁶ Seçimlik cezâ şart ile ilgili hükümler emredici nitelikte olmadığı için taraflar sözleşmede önce asıl edimin ifasının talep edileceğini borçlunun bunu yerine getirememesi durumunda, alacaklının cezâ şartın ödenmesini isteyebileceğini kararlaştırabilirler.¹⁴⁷ Yüklenicinin edimi gereği gibi ifa etmemesi durumunda işsahibi cezâ şartın ödenmesini istemişse ve daha önce edim konusundan bir şey almışsa onu borçluya iade etmek zorundadır.¹⁴⁸

¹⁴³ Tunçomağ, *Cezâ Şart*, 44; Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1136; Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 2/544; Selimoğlu, *Eser Sözleşmesi*, 384.

¹⁴⁴ Selimoğlu, *Eser Sözleşmesi*, 384.

¹⁴⁵ Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 2/544.

¹⁴⁶ Tunçomağ, *Cezâ Şart*, 44; Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1136; Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 2/545; Selimoğlu, *Eser Sözleşmesi*, 384.

¹⁴⁷ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1136; Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 545.

¹⁴⁸ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1137.

6.2. İfaya Eklenen Cezâî Şart: İstisna sözleşmesinde edimin *belirlenmiş zaman ve yerde ifa edilmemesi* hâlinde cezâî şart ödenmesi kararlaştırılmışsa, işsahibi hakkından açıkça feragat etmiş ve ifayı çekincesiz olarak kabul etmedikçe hem edimin ifasını hem de cezanın ifasını isteyebilir.¹⁴⁹ Bu cezâî şarta “*ifaya eklenen cezâî şart*” denildiği gibi “*inzimamî şart*” adı da verilmektedir.¹⁵⁰

Eser/masnû‘ sözleşmede belirlenen yerde teslim edilmezse ya da sözleşmede belirtilen niteliklere uygun ve miktarda ifa edilmezse eksik şekilde ifa edilmiş sayılır. Ayrıca kısmî ya da ayıplı ifa, eksik ifa değil ifanın yerine getirilmemesi olarak kabul edilir.¹⁵¹ İfa ile birlikte cezanın istenebilmesi emredici hüküm değildir. Borcun ifa edilmemesi durumunda taraflar hem ifayı hem de cezanın istenebilmesini kararlaştırabileceği gibi zamanında ya da yerinde ifa edilmemesi durumunda ya ifayı ya da cezayı talep etmeyi de kararlaştırabilirler. Ancak sözleşmeden aksi anlaşılmıyorsa sözleşmenin yerinde veya zamanında ifa edilmemesi hâli için ceza kabul edilmişse hem ifa hem de ceza talep edilir.¹⁵² İstisna sözleşmelerinde en çok rastlanan cezâî şart türü budur. Örneğin temerrüde düşen müteahhit, geciktiği her gün için belli bir miktar ceza ödeyeceğini taahhüt etmişse, işsahibi gecikmiş ifa ile birlikte muaccel olan cezanın da ödenmesini isteyebilir.¹⁵³

İstisna sözleşmesinde eserin ifasının teslim yeri ve zamanı sözleşme yapılırken belirlenmektedir. İslam hukukunda özellikle vadeli anlaşmalarda sözleşme ile ilgili bütün unsurların anlaşmazlığa yol açmayacak şekilde belirli olması gerekir.¹⁵⁴ Cezâî şartın geçerli olması için yüklenici ifa yeri ve zamanı belli olan borcu gereği gibi ifa etmemeli, işsahibi de cezâî şarttan vazgeçmemiş veya ifayı kayıtsız şartsız kabul etmemiş olmalıdır. İşsahibi eseri ihtirazi kayıt ileri sürerek teslim alırsa sözleşme ile kararlaştırılan cezâî şart alacağının devam ettiği

¹⁴⁹ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1137; Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 2/546.

¹⁵⁰ Tunçomağ, *Cezâî Şart*, 45.

¹⁵¹ Tunçomağ, *Cezâî Şart*, 46.

¹⁵² Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 2/546.

¹⁵³ Bedran, *Akdü'l-İstisnâ*, 213; Darîr, “eş-Şartu'l-cezâî”, 12/51.

¹⁵⁴ Kâsânî, *Bedâ'iu's-Sanâî*, 7/65.

anlamına gelmektedir. İş sahibi ya eserin ifasını kabul etmeden ya da en geç ifası sırasında cezâ şartı da talep etmeli ya da bu hakkı saklı tuttuğunu beyan etmelidir.¹⁵⁵

7. Hâkimin Cezâ Şart Üzerinde Takdir Yetkisi (Cezâ Şart Miktarının Artırılması veya İndirilmesi)

Tarafların sözleşme serbestisi ilkesi çerçevesinde ve kendi özgür iradeleri ile kararlaştırdıkları cezâ şart, yüklenicinin “ekonomik kişilik hakkını, ticari faaliyetini ihlal edecek ölçüde aşırı olması” durumunda borçlu cezâ şartın indirilmesini talep edebilir. İslam hukukuna göre yükümlülüğün yerine getirilmemesi durumunda ödenecek cezâ şartın indirilmesi “Zarar ve mukabele-i zarar yokdur”¹⁵⁶, “Zarar izâle olunur”¹⁵⁷ kaideleri gereğince de geçerli kabul edilmektedir.¹⁵⁸

Cezâ şartın miktarında indirim yapılmasının nedeni yüklenicinin yerine getirmekle yükümlü olduğu cezâ şart miktarının aşırı yüksek olmasıdır. Yüklenicinin cezâ şartın indirilmesi talebi üzerine hâkim, cezâ şart tutarının ne zaman aşırı kabul edileceği ve ne miktarda indirileceğine adalet ve hakkaniyet çerçevesinde takdir yetkisini kullanarak karar verebilir.¹⁵⁹ Hâkim aşırı gördüğü ceza tutarını makul bir seviyeye indirirken cezâ şartın, yüklenicinin borcunu ihlalden caydırıcı özelliğini dikkate almalıdır.¹⁶⁰ Hâkim takdir yetkisini kullanırken iş sahibi ve yüklenicinin ekonomik durumlarını, alacaklının çıkarlarını, özellikle uğradığı zarar miktarını, borçlunun kusurunu, borca aykırılığın ağırlığını, sözleşmenin türünü ve süresini göz önünde tutar.¹⁶¹ İş sahibi asli yükümlülüğün fazlasını talep edemez. Yüklenici

¹⁵⁵ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1137-1138; Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 544.

¹⁵⁶ Mecelle m.19

¹⁵⁷ Mecelle m. 20

¹⁵⁸ Hamevî, *eş-Şartu'l-cezâî*, 384.

¹⁵⁹ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1141; Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 2/553; Darîr, “eş-Şartu'l-cezâî”, 12/53.

¹⁶⁰ Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 2/553; Darîr, “eş-Şartu'l-Cezâî”, 12/53; Hamedâtî, “eş-Şartu'l-Cezâî” 12/37.

¹⁶¹ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1141.

de ödeyeceği cezâî şart miktarının asıl sözleşmenin yükümlülüğünden fazla olduğunu ispat ederse hâkimin ödenecek miktarı azaltma yetkisi vardır.¹⁶²

Cezâî şartta indirimin talep edilebilmesi için şartın bağlı olduğu asıl sözleşmenin ve cezâî şartın geçerli olması gerekir.¹⁶³ Cezâî şartın talep edilebilmesi için yüklenicinin cezâî şartı ödememiş olmalıdır. Cezâî şart ödenmişse borç sona ermiştir ve yüklenicinin indirim talebinden vazgeçtiği anlamına gelmektedir. Hâkimin bu durumda müdahale yetkisi bulunmamaktadır.¹⁶⁴ Cezâî şartta indirimin yapılabilmesinin diğer bir şartı ceza ediminin muaccel olmasıdır. Çünkü muaccel olmayan ceza edimi henüz bağımsız bir edim niteliğini kazanmadığından indirilmesi de söz konusu olmaz.¹⁶⁵

Cezâî şartın gerçekleşmesi için alacaklının zarara uğraması şartı da vardır. Alacaklı zarara uğramazsa hâkim cezâî şartı ortadan kaldırabilir.¹⁶⁶ Başlangıçta kararlaştırılan cezâî şart miktarı ile meydana gelen zarar arasında fahiş bir fazlalık varsa hâkim cezâî şart miktarını azaltabilir. Aynı şekilde başlangıçta belirlenen cezâî şart miktarı meydana gelen zarardan az kalırsa hâkim miktarı artırabilir. Hâkimin cezâî şart miktarı üzerinde değişik yapma hakkının oluşması için fahiş bir miktarda fazlalık ya da azalma olması gerekir.¹⁶⁷

Yüklenicinin yerine getirmekle yükümlü olduğu edimi kısmen yerine getirmesi durumunda, hâkim yüklenicinin edimini hiç yerine getirmemesi hâlinde ödenmesi kararlaştırılan cezâî şart miktarını edim oranınca indirebilir.¹⁶⁸ Yüklenici edimin bir kısmını yaptığını ispat ederse hâkimden cezâî şart miktarının indirilmesini talep edebilir.¹⁶⁹ Edimin ne kadarının ifa edildiği ve iş sahibine ne kadar zararın ilhak ettiğini tespit etme yükümlülüğü yükleniciye aittir. Yüklenici yükümlülüğünün bir kısmını yerine getirdiğini ispat ederse hâkim bu miktar

¹⁶² Hamedâtî, “eş-Şartu'l-Cezâî” 12/37; Darîr, “eş-Şartu'l-Cezâî”, 12/53.

¹⁶³ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1140.

¹⁶⁴ Şimâm “eş-Şartu'l-cezâî” 12/231.; Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1140.

¹⁶⁵ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1140.

¹⁶⁶ Hamevî, *eş-Şartü'l-cezâî*, 382.

¹⁶⁷ Hamevî, *eş-Şartü'l-cezâî*, 389.

¹⁶⁸ Darîr, “eş-Şartu'l-Cezâî”, 12/53.; Hamevî, *eş-Şartü'l-Cezâî*, 384; Şimâm “eş-Şartu'l-cezâî” 12/231.

¹⁶⁹ Hamedâtî, “eş-Şartu'l-cezâî” 12/37.

oranınca cezâ şartta indirim yapma yetkisine sahiptir. Ancak yüklenicinin yerine getirdiği kısmi ifanın işsahibine bir fayda sağlamadığı hâkim tarafından tespit edilirse yüklenicinin borcunu tam olarak yerine getirmemesi veya kısmen yerine getirmesi durumunda zarar miktarı değişmez. Hâkim cezâ şartın tam olarak ödenmesine karar verir.¹⁷⁰

İşsahibinin ifanın hiç ya da gereği gibi yerine getirilmemesi nedeniyle uğradığı zarar ceza miktarından fazla olabilir. Bu durumda işsahibi cezâ şart miktarını aşan kısmın tazminini isteyebilir. Cezâ şart miktarını aşan zararın tazmin edilebilmesi için işsahibinin hem uğramış olduğu zararı hem de yüklenicinin kusurlu olduğunu ispat etmesi durumunda hâkimin cezâ şart miktarını artırması caizdir.¹⁷¹ İşsahibi yüklenicinin borcu ihlal etmesi nedeniyle uğradığı zararın karşılanmasını istediğinde sadece cezâ şart miktarını aşan zarar tazmin ettirilir.

Sonuç

Cezâ şart, borç ilişkilerinde tarafların menfaatlerini koruma ve sözleşmeye bağlılığı sağlama açısından önemli bir hukuki mekanizmadır. Hukuki niteliği gereği, sözleşmeye aykırılık durumlarında zararın tazminini kolaylaştırırken, caydırıcılık işlevi de görmektedir. Bu nedenle, özellikle istisnâ sözleşmeleri gibi teslimin büyük önem taşıdığı sözleşme türlerinde cezâ şartın önemi daha da belirgin hale gelmektedir.

İstisnâ sözleşmesinde teslimin zamanında ve eksiksiz yapılması, tarafların hak ve yükümlülükleri açısından kritik bir öneme sahiptir. Bu bağlamda cezâ şart, yüklenicinin teslim taahhüdünü yerine getirmesi için güçlü bir hukuki teşvik mekanizması oluşturur. Ancak, sözleşme özgürlüğü ilkesi çerçevesinde, cezâ şartın da adil ve ölçülü olması gerekmektedir.

Cezâ şartın türleri, sözleşmenin doğasına göre farklılık gösterebilir, ifaya eklenen cezâ şart, ifa yerine geçen cezâ şart ve seçimlik cezâ şart gibi çeşitler, tarafların sözleşmeye

¹⁷⁰ Hamevî, *eş-Şartü'l-cezâî*, 384; Şimâm “eş-Şartu'l-cezâî” 12/231.

¹⁷¹ Darîr, “eş-Şartu'l-cezâî”, 12/53.

uygun davranmasını sağlamak için farklı şekillerde uygulanmaktadır. Bununla birlikte, hâkimin cezâî şartı denetleme ve gerektiğinde indirme yetkisi, sözleşmelerdeki dengesizliğin önüne geçmek adına önemli bir hukuki güvencedir.

Bu çalışma, cezâî şartın hukuki niteliğini ve istisnâ' sözleşmelerindeki rolünü ele alarak, bu kavramın taraflar arasındaki dengeyi sağlama işlevini vurgulamaktadır. Cezâî şart, sözleşmesel ilişkilerin düzenlenmesinde kritik bir araç olmakla birlikte, yargıya intikal ettiğinde de cezâî şartın varlığı ve miktarı adalet ilkesine uygun olarak değerlendirilmelidir. Böylece, tarafların haklarının korunması ve hukuki güvenliğin sağlanması mümkün olacaktır.

Kaynaklar | References

- Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde Küçük, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: DİB Yayınları, 2016.
- Apaydın, H. Yunus, "Kabz". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 24/45-49 İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aral, Fahrettin-Ayrancı, Hasan. *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2019.
- Aybakan, Bilal. *İslam Hukukunda Borçların İfası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Bardakoğlu, Ali. "Edâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 8/389-392. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bedrân, Kâsib b. Abdülkerim. *Akdü'l-İstisnâ' fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. İskenderiye: Daru'd-Dave, t.y.
- Bek, Ahmed İbrahim, *el-Mu'amelâtü's-şer'iyyeti'l-maliyye*. b.y.: yy., 1936.
- Darîr, Sıddık Muhammed el-Emin. "eş-Şartu'l-cezâî". *MMFİ*. 12/47-87 Mekke: Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî, 2000.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: Beta Basım, 2010.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2018.
- Faizsiz Finans Standartları 1437 Safer / Aralık 2015 Yılına Kadar Kabul Edilmiş Olan Faizsiz Finans Kurumları Hakkındaki Faizsiz Finans Standartlarıyla İlgili Tam Metin. hazırlayan: Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2018.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mülteka'l-ebhur*. thk. Halîl İmran el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Hamedâtî, Şebîhunâ Mâu'l-Aynenyn. "eş-Şartu'l-cezâî ve muhtelifu suverihi ve ahkâmihi". *MMFİ*. 12/9-45 Mekke: Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî, 2000.
- Hamevî, Üsâme. *eş-Şartü'l-cezâî ve Sultatü'l-Kâdî fi ta'dilihi dirâse mukârene fi'l-fıkhi'l-İslâmî ve'l-kânûn*. Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 1997.
- Hamîdî, Muhammed Taha. *eş-Şartü'l-Cezâî fi'l-Fıkhi'l-İslâmî ve tatbîkâtuhu fi'l-Ükûdu'l-mu'âsıra*. Cezayir: Câmiatü's-Şehîd Hamma Lahdar, el-Vâdî Mü'hedü'l-ulûmî'l-İslâmiyye kısmü's-şerâd, Yüksek Lisans Tezi, 2016-2017.
- Hammâd, Nezih Kemâl. "el-Kabzu'l-hakîkî ve'l-hükûm: Kavaiduhu ve tatbikatuhu mine'l-fıkhi'l-İslâmî". *MMFİ*, 6/711-735 Mekke: Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî, 1990.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Haşiyetü İbn 'Âbidîn Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*. Dimeşk: Dâru's-Sekâfeti't-Türâs, 2000.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî. *İ'lâmü'l-muvakkî'n*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiye, 1991.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr 'alâ el-Hidâye şerhi bidâyeti'l-mübtedâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kadri Paşa, Muhammed, *Mürşidu'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâli'l-insân fi'l-mu'âmelâti's-şer'iyye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân.*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1971.
- Karadâgî, Ali Muhyiddin, “Akdü'l-İstisnâ”. *MMFİ*. 7/323-376 Mekke: Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî, 1992.
- Kocağa, Köksal. “İnşaat Sözleşmesinde İş Zamanında Teslim Etmeyen Yüklenicinin Ödemesi Kararlaştırılan Meblağ Cezâ Şart mı Yoksa Götürü Tazminat mıdır?”. *TBB Dergisi*, 74 (2008), 159-186.
- Kocayusufpaşaoğlu Necip vd. *Borçlar Hukuku Genel Bölüm*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2017.
- Mahmasânî, Subhî. *en-Nazariyyetu'l-âmmе li'l-mûcebât ve'l-'ukûd fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrût: Dâru'l- 'İlm li'l-Melâyîn, 1983.
- Mecmû'atü mine'l-Müellifîn, Fıkhü'l-muamelat, 1.cilt. Şamile: 2010. <https://shamela.ws/book/968>
- Netşe, Cevad Bahr. *Nazariyyetü's-şartî'l- cezâi beyne'l-fikh ve'l-kânûn*. Amman: Daru'l-Feth, 2014.
- Oğuzman, M. Kemal – Öz, M. Turgut. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2018.
- Ozanoğlu, Hasan Seçkin. “İstisnâ' ve Özellikle İnşaat Sözleşmelerin Müteahhidin (Yüklenicinin) Eseri Teslim Zamanında Gecikmesine Bağlanan İfaya Eklenen Cezâ Şart (Gecikme Cezası) Kayıtları”. *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 3/2 (1999), 1-55.
- Pekdemir, Şevket. *İslâm Hukukunda Sözleşmelerde Cezâ Şart*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Sâlûs, Ali Ahmed. “eş-Şartu'l-cezâi”. *MMFİ*. 12/91-166 Mekke: Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî, 2000.
- Selimoğlu, Yaşar Engin. *Eser Sözleşmesi*. Ankara: Adalet Yayınevi, 202.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *el-Vasît fi şerhi'l-Kânûni'l-Medenîyyi'l-Cedîd*. 2.cilt. Beyrut: Menşûratü'l-Halebî'l-hukukiyye, 2000.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şefîk Acem, Nâcî. “eş-Şartu'l-cezâi fi'l-fikhi'l-İslâmî”. *MMFİ*. 12/185-225 Mekke: Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî, 2000.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b.Ferkad. *el-Asl. thk*. Muhammed Boynukalın. Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi mülteka'l-ebhur*, b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y.
- Şimâm, el-Kâdî Mahmûd. “eş-Şartu'l-cezâi dirâse muammega havle's-şartu'l-cezâi”. *MMFİ*.

- 12/227-242 Mekke: Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî, 2000.
- Tandoğan, Halûk. *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2010.
- Tekelioğlu, Numan. "İnşaat Sözleşmelerinde Cezâ Şart ve Götürü Tazminat". *YBHD* 2/2 (2017), 159-186.
- Teshîrî, Muhammed Ali, "eş-Şartu'l-cezâî fi'l-ukûd". *MMFî*. 12/169-184 Mekke: Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî, 2000.
- Tunçomağ, Kenan. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1969.
- Yaran, Rahmi. *İslam Hukukunda Borçlunun ve Alacaklının Temerrüdü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Yavuz, Cevdet vd. *Türk Borçlar Hukuku (Özel Hükümler)*. İstanbul: Beta Yayınları, 2022.
- Yemenî, Muhammed b. Abdülaziz b. Sa'd. *eş-Şartü'l-cezâî ve eseruhu fi'l-ukudi'l-muasıra dirase fıkhiyye mukarene*. Riyad: Dârü Küñûzi İşbilyâ, 2006.
- Zerkâ, Mustafa b. Ahmed b. Muhammed. *el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-'âm*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2012.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. "Akdü'l-istisnâ' ve mmedâ ehemmiyyetuhu fi'l-istismarâti'l-İslamiyyeti'l-muâsıra". *MMFî*. 7/223-254 Mekke: Munazzamatu'l-mu'temeri'l-İslâmî, 1992.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî, *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Tümen Bölgesindeki Tatar Münacatlarında Tema

Raşit ÇÖLOĞLU | ORCID: [0000-0001-8560-6463](https://orcid.org/0000-0001-8560-6463) | ROR ID: <https://ror.org/047g8vk19> | E-Posta: rasitcologlu@gmail.com

Erciyes Üniversitesi, Kayseri, Türkiye

Öz

Bu makalede Rusya Federasyonu'na bağlı Tümen bölgesinden derlenen münacatların tematik incelemesi ele alınmıştır. İtil Bulgarlarının Müslümanlığı kabul ettiği 10. yüzyıldan itibaren İslam inancı bu bölgede kök salmaya başlar. Bu durumun bir sonucu olarak İslam etkisindeki dinî edebiyat da bölgede yayılır. Dinî şiir türlerinden biri olan münacat Tatar ve Başkurt Türklerinde oldukça önemli yere sahiptir. Türk-İslam edebiyatında münacat Allah'a yakarış maksadıyla yazılmış manzum ve mensur eser anlamını taşır. Ancak Tatarlar tarih boyunca münacat kavramını dinî manzum eserlerin geneli için kullanmışlardır. Bunun yanında son yüzyılda Tatarlar için münacat türünün kapsadığı alan sosyal değişimlere paralel olarak daha da genişler. Daha önce dini temalar olarak görülmeyen vatan hasreti, yalnız annelerin ve yetimlerin kederi, ömür muhasebesi, yaşlılık ve ölüm gibi temalar da münacatların kapsamına girer. Bu temalar bazı araştırmacılar için hala din dışı olarak kabul edilse de özellikle ömür muhasebesi, yaşlılık ve ölüm gibi konuların doğrudan dinle ilgili olduğu açıktır. Diğer yandan vatana, akrabalara, anne-babaya bağlılık ve yetimlerin durumlarıyla ilgili meseleler de İslam'ın üzerinde önemle durduğu meselelerdir. Münacat içeriklerinin son yüzyılda tematik açıdan zenginleşmesi sosyal değişimlerin beraberinde getirdiği din algısının da değişmesiyle ilgili görünmektedir. Modern bireyin edebiyatı aracı kılarak din ile kurduğu bağ geleneksel münacatların değindiği iman ve ritüellerle ilgili konuları aşarak bireyin iç dünyasındaki ve sosyal hayatındaki tüm arayışları kapsar hale gelmiştir. Makalede, münacatların vatan ve anne-baba sevgisi gibi konuları din kapsamında ele alma meselesi geleneksel Türk inançlarından yer-su ve atalar kültüyle de ilişkilendirilir ve Tatarların ruhsal dünyalarında geleneksel inançlarının farklı formlarda yaşamaya devam ettiğine kanıt olarak gösterilir. Ma-

kalede metin analizi yöntemi kullanılmıştır. Tümen bölgesinden derlenen münacatlar tematik olarak incelendiğinde Allah'a iman ve Hz. Muhammed'e sevgi gibi dinî konular dikkate değer bir yer tutar. Ardından memleketten ve akrabalarından ayrılık ve ölüm-sonsuz hayat ideali temalı münacatlar ikinci sırayı oluşturur. Çocuklarından ayrı düşmüş yalnız annelerin kaderini işleyen münacatlar da neredeyse ayrılık ve ölüm temaları kadar geniş yer tutar. Hayatın anlamının ve mutluluğun kaynağının sorgulandığı felsefi münacatlar da dikkate değer bir sayıya sahiptir. Ölüm ve sonrasına dair konulara girmeden yaşlılığın yorgunluğu ve hüznünün işlendiği münacatlar da yaşlılık teması altında ele alınmıştır. İncelenen münacatlarda Bakirov ve Khösnüllin tarafından ayrı bir grup olarak ele alınması gerektiği belirtilen yetimlerin durumları ve şikâyetleri temalı münacatlara rastlanmaması sebebiyle söz konusu başlık doldurulamamıştır.

Anahtar Kelimler

Türk-İslam Edebiyatı, Tatar, Tümen, Tasavvuf, Münacat.

Atıf Bilgisi

Çöloğlu, Raşit. “Tümen Bölgesindeki Tatar Münacatlarında Tema”. Dini Araştırmalar 68 (Hazar 2025), 133-173.

<https://doi.org/10.15745/da.1628558>

Geliş Tarihi	28.01.2025
Kabul Tarihi	22.05.2025
Yayın Tarihi	28.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Theme in Tatar Munajats in Tyumen Region

Raşit ÇÖLOĞLU | ORCID: [0000-0001-8560-6463](https://orcid.org/0000-0001-8560-6463) | ROR ID: <https://ror.org/047g8vk19> | E-Posta: rasitcologlu@gmail.com

Erciyes University, Kayseri, Türkiye

Abstract

This article examines the thematic analysis of munajats collected from the Tyumen region of the Russian Federation. Munajat, a genre of religious poetry, holds significant importance among Tatar and Bashkir Turks. In Turkish-Islamic literature, munajat refers to works in verse and prose intended for supplication to Allah. However, throughout history, Tatars have applied the concept of munajat more broadly to encompass religious verse works in general. Additionally, the thematic scope of munajat for Tatars has expanded in parallel with social changes over the last century.

Themes such as longing for the homeland, the grief of single mothers and orphans, accounting for one's life, old age, and death—previously viewed largely as non-religious—are now included within munajat. Although some researchers still consider these themes non-religious, it is evident that issues like accounting for one's life, old age, and death are directly related to religion. Furthermore, matters concerning loyalty to the homeland, relatives, and parents, as well as the plight of orphans, are also emphasized in Islam. The thematic enrichment of munajat content in the last century appears to correlate with the changing perception of religion driven by social transformations.

The modern individual's connection to religion, mediated by literature, has transcended traditional themes of faith and rituals found in earlier munajats, encompassing broader searches within the individual's inner world and social life. The article also connects munajats that address themes such as love for the homeland and parents to traditional Turkish beliefs, such as the earth-water cult and ancestor worship, illustrating that these traditional beliefs continue to manifest in various forms within the spiritual lives of the Tatars.

The Textual Analysis Method was employed in this study. An examination of the munajats from the Tyumen region reveals that religious themes, such as belief in Allah and love for the Prophet Muhammad, occupy a prominent position. Following these, themes of separation from the homeland and relatives, as well as the ideals of death and eternal life, rank second. The supplications addressing the grief of single mothers separated from their children are nearly as extensive as those concerning separation and death. Additionally, there are a significant number of philosophical supplications exploring the meaning of life and the source of happiness. Supplications reflecting the fatigue and sadness of old age, without delving into death and the afterlife, are categorized under the theme of old age. However, the examined supplications did not include those addressing the conditions and grievances of orphans, which Bakirov and Khösnullin suggest should be treated as a separate category; thus, this section remains unfilled.

Keywords

Turkish Islamic Literature, Tatar, Tyumen, Sufism, Munajat.

Citation

Çöloğlu, Raşit. “Theme in Tatar Munajats in Tyumen Region”. Religious Studies 68 (June 2025), 133-173.

<https://doi.org/10.15745/da.1628558>

Date of Submission	28.01.2025
Date of Acceptance	22.05.2025
Date of Publication	28.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Tümen bölgesinin kadim halkı olan Sibiry Tatarları gerek Kazan Tatarları, Başkurt ve Kazak Türkleri gibi kendilerine yakın halklardan gerekse de Güney Sibiry, Altay ve Mâverâünnehir'den göç eden Türk topluluklarından kültürel olarak etkilenmiştir. Sibiry Tatarları bu etnik adlandırmayı Altın Orda Hanlığı'ndan ayrılan Şeybânî Devleti bünyesinde 1420'lerin sonunda yarı bağımsız bir Hanlık olarak kurulan Sibir/Tümen Hanlığı'ndan almıştır (Kemaloğlu, 2019, 505). Sibiry Tatarlarının dil ve kültürü üzerine 19. yüzyıldan beri araştırma yapan birçok araştırmacı Baraba, Tara, Tümen ve Tobolsk Tatarlarının Altay Teleütleriyle yakın akraba olduklarını ve ayrıca Orta Asya Türklerinin etkisiyle dillerinin bazı değişikliklere uğradığını belirtmişlerdir (Sayfullina, 2013,49). Sibiry Tatarları 300 bine yaklaşan nüfuslarıyla bugün Rusya Federasyonu'nun Tümen, Baraba, Omsk gibi bölgelerinde oldukça büyük bir alanda dağınık olarak yaşamaktadırlar (Alkaya, 2009, 274).

Kazan ve çevresindeki Tatarların İslam medeniyeti ile tanışmaları oldukça erken bir dönemde gerçekleşmiştir. 922 yılında İdil Bulgar Devleti'nin İlteber Almuş Han önderliğinde İslamiyet'i kabul etmesiyle bölgedeki Tatarların ataları olan Türk boylarının İslamlaşma süreci başlamıştır (Özaydın, 2018, 18). Böylece Müslüman Doğu'nun klasik kültürü İdil Bulgarlarına ulaşmış ve Tatarların Orta Çağ kültürüne damgasını vurmuştur. Tatar hanlarının sayılarında gelişen münacat geleneği yaklaşık 19. yüzyılın sonuna kadar kırsaldaki Tatar aydınları, bilim adamları, öğretmenler, din adamları ve ayrıca mutasavvıflar arasında varlığını sürdürmüştür (Yenikeeva, 2020, 30). Tatarlar üzerinde en büyük etkiye sahip olan tarikatların Yesevilik (12. yüzyıldan itibaren) ve Nakşibendilik (14. yüzyıldan itibaren) olduğu görülmektedir (Borodovskaya, 2016, 106). Bu süreçte mutasavvıfların da etkisiyle İslamî bir edebî tür olarak münacat geleneği Tatarlar arasında güçlü bir şekilde kök salmıştır.

Makalenin ana temalarından biri olan münacat, Türk-İslam edebiyatının en yaygın türlerinden biridir. Münacat sözcüğü, Allah'a yakarış maksadıyla yazılmış manzum ve men-

sur eserler için kullanılmasının yanında Ramazan ayı boyunca sabah ezanından önce minarede temcîdlerle birlikte okunan Türk dinî musikisindeki manzumeler için de kullanılmıştır (Macit, 2006, 563). Türk edebiyatında münacat türü, Türklerin İslam'ı kabul etmeye başladıkları 10. yüzyıldan itibaren Arap ve Fars edebiyatından etkilenerek ortaya çıkmıştır. Türk-İslam edebiyatında ilk münacata Yusuf Has Hacib'in "Kutadgu Bilig" isimli didaktik eserinde rastlanmaktadır (Koçin, 1998, 18). Tatar araştırmacılar ise münacatı "Kişinin ferahlık ve kurtuluş ümidini bulduğu, Allah'a karşı gizli bir itiraf" (Bakirov, 2014, 122), "Yaratıcıyla gizli görüşme, yakarış, dua" (Kamalieva, 2010, 108); "Görünmeyene dair bir konuşma, bir çağrı" (Yenikeeva, 2020, 31); "Üzüntü içinde Allah'a dua etme; Allah'ın ismine hitap eden ve üzüntüyü ifade eden sözler" (Sayfullina, 2017, 221-222) şeklinde açıklamışlardır.

Münacat, Kazan Tatarlarınca "möneçet", Sibirya Tatarlarında ise "möneçet" şeklinde kullanılmaktadır. Kazan ve Sibirya Tatarlarında "bayit"lerle birlikte en önemli lirik tür olan münacatlar folklor ve yazılı edebiyatın arasında bir konuma sahiptir. Münacatlar Tatar kültürel mirasının ayrılmaz bir parçasını temsil eder. Tarihin en zor ve trajik dönemlerinde Tatar halkının etnik kimliğini ve inancını korumasına ve bir millet olarak ayakta kalmasına münacatlar yardımcı olmuştur (Bakirov, 2014, 126).

Münacatlar, Orta İdil bölgesi, Urallar ve Batı Sibirya halkları arasında İslam'ın yayılmasıyla bağlantılı olarak tasavvuf öğretilerinin ve şiirinin etkisi altında karşımıza çıkmaktadır. Münacat türünün öncelikle sufizmin etkisi altında eğitimli şehirli Tatarlar arasında ortaya çıktığı daha sonra ise kırsal çevrede yaygınlaşarak bir folklor türü haline geldiği ileri sürülmektedir (Sadıkova, 202, 274). Batı Sibirya'da da özellikle 14. yüzyılın sonlarında, İslam inancını yaymak amacıyla irtiş kıyılarına gelen Nakşibendiyye müritlerinin yaydığı öğretilerle bağlantılı olarak, Sibirya Tatarlarında da yaygınlaşmaya başlamıştır (Yusupov, 2014, 497). Münacatların içeriğinin ilk başta ahlaki öğretiler ile karakterize edilen "nasihat"lerden oluştuğu, daha sonra ise bireyselleşerek yerleşik ezgilerle beslenen bağımsız bir dini içerikli şiir biçimine dönüştüğü düşünülmektedir (Şaymardanov, 2017, 70). Tatarlarda münacatlar

geçmişten günümüze mutasavvıf dervişler tarafından, tıpkı zikir gibi geleneksel müzik kültürünün içinde oryantal enstrümanlar olan telli tanbur, dombra, vurmali def ve Tatar üfle-meli çalgısı olan “kuray” eşliğinde icra edilmiştir (Yenikeyeva, 2020, 30).

Münacatlarda iman, peygamber sevgisi, kulluk, varoluş ve ölüme ilişkin felsefi düşün-celere yer verilir. Münacattaki ifadelerin, kişinin kendini Allah'ın huzurunda olduğunu var-saydığı için gayet samimi ve kendini aşağılayıcı bir tonda olduğu görülür. Bu sebeple mün-a-catlar Tatar ve Başkurtlarda dua olarak okunan bir tür ritüele dönüşmüştür (Sayfullina, 2017, 224-225).

Münacatların çoğu, doğası gereği eğitici ve Kur'an-ı Kerim'in belirli hükümlerine uymayı teşvik eder. Sabır, ilim peşinde koşma, anne-babaya saygı ve dini emirleri yerine ge-tirme gibi övülen davranışları geliştirmeyi amaçlamaktadır (Sadekova, 2009, 120). Bunun ya-rında, toplumda ahlakın ve güzel davranışların yaygınlaşması için açgözlülüğün, cimriliğin, hırsızlığın, evlilik dışı ilişkilerin, ikiyüzlülüğün, kıskançlığın, kibrin, iftiranın, alkol tüketimi-nin kınanması; dostluk ve kardeşlik, merhamet, adalet, cömertlik, karşılıklı yardımlaşma ve saygı, hatta kötü insanlara el uzatma, kötülüğe iyilikle ve adaletle karşılık verme gibi mesele-ler de münacatların ele aldığı temalardandır (Bakirov, 2014, 123). Ölen kişinin ardından cena-zenin başında tutulan gece nöbetleri sırasında okunan ilahiler (Brusko, 2010, 195) ve "sıktau" denilen Tatar Türklerinin geleneksel cenaze ağıtı da münacatlar kapsamına girmektedir (Şay-mardanov, 2017, 69).

Suleymanova münacatların dört işlevi olduğunu belirtmektedir. Bunlar “İdeolojik iş-lev” (İslam'ın inanç sisteminin geniş kitlelere yayılmasına hizmet etmesi ve halkta yüksek ahlaki nitelikler geliştirmesi), “Ritüel-kült işlevi” (Dini toplantı ve bayramlardaki ritüeller sı-rasında icra edilmesi), “Eğitim işlevi” (Dini ve ahlaki bilgi ve değerlerin toplumda yaygınlaş-masını ve daha kolay bir şekilde öğretilmesini sağlaması) ve “Sosyo-psikolojik işlev”dir (İn-sandaki en incelikli, en derinde saklı duygu ve deneyimlerini açığa çıkarması) (Suleymanova, 2022a, 280-281).

Kimi araştırmacılar münacat geleneğinin köklerini, İslam kültürü kadar eski Türk ritüellerine de dayandırır. Gizzatullina “Çılgınlara ve yakarmaya dayanan şamanik dualar münacatların arkaik doğasına ilişkin ilgi çekici benzerlikleri akla getirmektedir.” der (2021, 92). Ayrıca araştırmacıya göre Orhun-Yenisey Yazıtlarında belirtilen cenaze tasvirleri de münacat kapsamına giren cenaze ağıtlarının eski Türklerdeki varlığını göstermektedir (2021, 92). Yine Divânü Lugâti-t Türk'te yer alan Alp Er Tunga ağıtı (sagu) da bu tür ile ilişkilendirilebilir (Kaşgarlı Mahmud, 1985, 41). Ancak İslam'ın gelişiyle birlikte yüksek sesle ağlamak, çılgılık atmak veya kendine zarar vermek hoş karşılanmamış ve bunun yerine yüce Allah'ın iradesini itaat-kâr bir şekilde kabul eden, kadere ve ölüme karşı ölçülü bir tutumla yaklaşan münacatlar ortaya çıkmıştır (Gizzatullina, 2021, 92).

Tatar münacatları, Sovyetler Birliği döneminin sonlarına kadar akademik ve entelektüel kamuoyunun dikkatinden uzak kalmıştır. Sebebi, din ve inanç temelli yaklaşımlara karşı dönemin idarecilerinin ortaya koyduğu yasakçı ve baskıcı genel tavırda aranmalıdır. Nitekim o yıllarda münacat, Tatar folkloru ve müziği bağlamında resmi Sovyet kültürünün desteklediği türler kapsamına dâhil değildir (Sayfullina, 2017, 219). Bu tutumun bir sonucu olarak, o dönemde münacat geleneğinin taşıyıcıları genellikle derlemecilerin önünde dini şarkılar çalmayı reddetmişler (Suleymanova, 2022a, 279), bunun yanında beyit ve münacatları evlerde gizlice icra ederek geleneği korunmaya çalışmışlardır (Yenikeyeva, 2020,31). Seksenli yılların ortalarından itibaren münacatların incelenmesine yönelik bilimsel çalışmalar ortaya çıkmışsa da örneğin 1983 yılında münacatların ilk sınıflandırmasının verildiği “Tatar Halk Sanatı” (Ahmetova vd., 1983) monografisinde günümüzün en popüler konularından birine, yani Allah'a ve peygamberlerine adanan münacatlara yer verilmemiştir (Sadıkova, 2021,275). Diğer yandan bu yasakçı dönemde, münacatların önemi diğer zamanlara göre daha çok artmıştır. Zira Kur'an-ı Kerim'in ve tüm manevi kitapların yasaklandığı, yok edildiği, namazın açık-tan kılınmasının neredeyse imkânsız olduğu zamanlarda bile Tatar Müslümanları dini duy-

gularını münacatlarla ifade etmişler ve dini kitapların orijinal bilgilerini korumayı ve aktarmayı başarmışlardır (Şaymardanov, 2017, 73).

Türün yasallaşma süreci 1980'lerin sonlarıyla 1990'ların başlarında gerçekleşir. 20. ve 21. yüzyılların başında Tatarların ulusal ve dini kimlik arayışı, geleneksel ulusal kültürün yeniden canlandırılması süreci bağlamında gelişmiş ve münacatları inceleyen veya yeni derlemeleri içeren eserler ortaya çıkmıştır (Suleymanova, 2021, 578). Günümüz Tatar toplumunda münacatlar, Tatar halk edebiyatının en popüler türlerinden biri haline gelmekte; diğer bir deyişle münacatlar, yeniden doğuş devri yaşamaktadır (Kamalieva, 2010, 107-108). Bugün münacatların metin ve ezgileri özel koleksiyonlarda yayımlanmakta, kayıtlar radyolarda çalınarak herkesin satın alabileceği albümler halinde sunulmakta, en iyi münacatı seçmek için yarışmalar düzenlenmekte ve bu süre zarfında pek çok filolojik ve müzikolojik eser ortaya çıkmaktadır (Sayfullina, 2017, 219). Münacat gibi dini türlerin icrası, folklor topluluklarının eski eserleri doğrudan geleneğin taşıyıcılarından kaydedip konser sahnesinde sunduğu programların vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir (Yenikeyeva, 2020, 31).

Tatarlarda münacat türü 20. yüzyıldan itibaren birtakım değişikliklere uğramıştır. Geleneksel münacatlarda hüznün ve karamsarlık Tanrı'dan ayrılmaktan kaynaklanırken, çağdaş münacatlarda hüznün nedeni vatandan, aileden, çocuklardan ayrı kalmak ve yalnızlıktır. Ayrıca münacat yazma ve icra etme önceki dönemlerde eğitimli din adamlarının, çoğunlukla da mutasavvıfların hâkimiyetindeyken günümüzde geleneğin koruyucuları ev kadınları ve halktan kimselerdir (Sayfullina, 2017, 227- 234). Böylece münacat türü modern dünyanın yeni koşullarına uyum sağlayarak devamlılığını koruyabilmiştir. Bakirov söz konusu değişim ve dönüşümü şu sözlerle değerlendirir:

“En eski münacatlarda neredeyse tohum halinde olan sosyal ve gündelik motiflerin ve gündelik felsefenin hâkim olduğu özellikler, giderek yoğunlaşmış, çoğalmış ve organik bir münacat katmanına dönüşerek türün kendi işlev ve özelliklerini zenginleştirmiştir. Ancak bu dönüşüme rağmen bu tür mü-

nacatların dinle bağlantısı ve en azından kısmen dindar dünyayla iç içe olması, onların doğasının belirleyici bir özelliği olarak kalmıştır (2014, 123)."

Bakirov'un da belirttiği gibi her ne kadar çağdaş münacatlarda içerik değişime uğrasa da geleneksel temanın dışındaki münacatların pek çoğunda manevi bir hava mevcuttur. Vatan, akrabalar, çocuklardan ayrı düşmenin verdiği keder veya yaşlılığın karamsarlığı Allah'a sığınıp sabır dileyerek aşılmaya çalışılır. Öte yandan anne ve baba özleminin dinî bir havada aktarılmasını Türk boylarının geleneksel inancında var olan, Kazak ve Kırgızlar gibi Müslüman Türk halklarında günümüze değin varlığını sürdüren "atalar kültü" bağlamında da değerlendirmek gerekir. Aynı şekilde vatana duyulan özlemin de geleneksel Türk inancındaki "yer-su" kültüyle ilişkili olarak dinî bir hüviyeti olduğu kabul edilebilir. Nitekim, Orhun Kitabeleri'nde geçen "Iduk yir sub" kavramı, eski Türklerde kutsal vatan kültü biçimine dönüşmüştür (Mandaloğlu, 2024, 453). Bu sebeple, Tatar münacatlarında vatan ya da anne-baba hasreti temasının işlenmesi, münacatların geleneksel dinî konulardan uzaklaştığına dair düşüncelere neden olsa da bu yeni temaların Tatar halkı tarafından hâlâ münacat türüne dâhil edilmesi, Tatarların ruhsal dünyalarında atalar ve yer-su kültlerinin etkisinin sürdüğünü göstermektedir. Bu makale kapsamında ele alınan "Pirag Utı Sünermigen" münacatında geçen *Тыуған iltән китіўләрім/Қәбīргә ғіргән шигіллї./Сыраттағы бабаларым,/ «Палам, китмәл – мї шигіллї. (Vatandan gidişim/ Kabre girmek gibi/Sırat'taki dedelerim,/ "Oğlum, gitme!" diyor gibi)* dizeleri de Sibiryâ Tatarlarında atalar kültünün etkisini ve onların vatan toprağı ile bağıını göstermesi bakımından dikkate değerdir (Yusupov, 2014, 548).

Tatar ve Başkurt münacatları üzerine yapılan ilk çalışma etnograf ve müzikolog Rybakov'un "Ural Müslümanlarının Müzikleri ve Şarkıları" (Музыка и Песни Урал'ских Мусул'ман, s Ocherkom ikh Byta) (1897) isimli eseridir. Bu çalışmada Trans-Urallarda birçok Tatar ve Başkurt beyti ve münacatı kaydedilmiş, bunların melodik özelliklerine dikkat çekilmiştir. "Mönet" (münacat), "bayit" (beyit) ve "cır" (şarkı) türleri arasındaki farkların izah edildiği söz konusu kitapta "bayitler", tarihi ve öğretici içerikli bir şiir veya kaside; "cır"lar gerçek halk

şiiir ve şarkıları; “mönecet”ler ise Arapça sözler içeren dini içerikli şiiirler olarak tanımlanmıştır (Galimova, 2017, 66). Rybakov'dan sonra münacat türü uzun yıllar bilimsel çalışmalara konu olmaz. Bu durum etnomüzikolog Nigmedzyanov'un “Tatar Halk Şarkıları” isimli koleksiyonunu (Tatarskie Narodnyye Pesni) yayımlandığı 1976 yılına kadar devam etmiştir. Kruşçev dönemi sonrasında yaşanan ideolojik ve politik değişimler bağlamında münacatlar da dâhil olmak üzere dini temalı eserlere olan ilgi de artış yaşanmıştır. 1976–1988 yılları arasında Ahmetova ve Nadirova'nın editörlüğünde ciltler halinde yayınlanan “Tatar Halık İcatı”nın (Tatar Halk Sanatı) “Beyitler” (1983) isimli cildinde münacat ve beyitler iki farklı tür olarak ele alınmıştır. 1984 yılında Yakhin tarafından yayınlanan “Sistema Tatarskogo Fol'klora” (Tatar Folklorunun Sistemi) adlı eserde de münacatların tür özellikleri incelenmiştir (Suleymanova, 2021, 579-580). Tatar halkbilimi çalışmaları ancak doksanlı yıllardan sonra münacat türünün tanımı, oluşumu, kökenleri ve içeriği gibi konulara eğilmeye başlamıştır (Galimova, 2017, 67). Son yıllarda Tatar münacatları üzerine yapılan çalışmalarda daha fazla çeşitlilik ve çok yönlülük öne çıkmaktadır. Bunlardan Yunusova tarafından yazılan “İslam, Muzykal'naya Kul'tura i Sovremennoye Obrazovaniye v Rossii” (Rusya'da İslam, müzik kültürü ve modern eğitim) (1997) adlı çalışmada Volga bölgesindeki İslam ve müzik kültürünün karşılıklı etkisinin maddi ve metodolojik yönü incelenmiştir. 21. yüzyılın başında ise Sadekova (2001), Bakirov (2012), Sibgatullina (2013) ve Sayfullina (2017) gibi araştırmacılarca münacatların ideolojik derinliğini araştıran ve bu eserlerin dini ve felsefi yönelimini ve tasavvuf edebiyatıyla bağlantılarını dikkate alan, münacat türünü kapsamlı ve sistematik bir yaklaşımla analiz eden eserler kaleme alınmıştır. Ayrıca, günümüzde Tatar halk şarkı kültürünün ve geleneksel müzik enstrümanlarının yeniden canlandırılması için büyük çaba harcayan Makarov, geleneksel tarzdaki Tatar ilahilerini derlemiş ve bunları “Dervişlerniñ Sehbetinde, Beyitler Hem Mönecetler” (2011) adlı kitabında yayımlamıştır (Yenikeeva, 2020, 31).

Tatar münacatlarının tematik sınıflandırılması konusunda pek çok araştırmacı kendi önerisini ortaya koymuştur. Bu tür çalışmaların çoğu 21. yüzyıla aittir. Sovyetler Birliği'nin

ideolojik baskılarının azaldığı ancak henüz Sovyetlerin dağılmadığı yıllarda Yagfarov (1983) tarafından münacatlara yönelik yapılan ilk sınıflandırmada türün en önemli teması olan Allah, peygamberler ve inanç hakkındaki münacatlar tasnif dışı bırakılmış ve münacatlar üç grupta ele alınmıştır: 1) Anavatan hakkında; 2) Anne ve çocuk hakkında; 3) Yaşam ve ölüm hakkında olan münacatlar (Yenikeeva, 2020, 31). Urmançe'nin 1999 yılında yani Sovyetler Birliği'nin dağılmasından bir süre sonra yaptığı sınıflandırmada ise Yagfarov'un tasnifine önemli bir madde olarak "Allah ve peygamberlerine adanmış münacatlar" grubu eklenmiş ve böylece, türün başlangıçtan beri asıl teması olan dini içerikli şiirler akademik kapsamda vurgulanmıştır (Sadıkova, 2021, 274).

Khösnullin tarafından 2001 yılında yapılan sınıflandırma, münacatların niteliğini belirleyen en önemli özelliğin seküler konulardaki münacatlarda bile zorunlu olarak bulunan dini motifler ve Allah'a yalvarış olduğunu ortaya koymuştur. Bu tasnif Sovyet sonrası tarihi ve kültürel açıdan olumlu koşulların da etkisiyle hazırlanan en kapsamlı sınıflandırmalardan biri olarak kabul edilmektedir: 1) Allah'ı, Hz. Muhammed'i, peygamberleri, evliyalı ve salih kişileri yücelten; 2) Allah'tan yardım, rahmet ve tövbe isteyen; 3) Kült ayin ve ritüeller; 4) Müslüman'ın hayattaki yeri ve hayatın anlamına değinen; 5) Anayurdundan ve sevdiklerinden ayrılmaya değinen; 6) Yalnız annelerin kederli durumlarına değinen; 7) Yetim çocukların şikâyetleri ve durumlarına değinen; 8) Ahiret hayatına hazırlanmaya çağırın; 9) Yaşlılık ve onun getirdiği sıkıntılara değinen; 10) Ölüm ve sonsuz hayat idealine değinen (Suleymanova, 2022b, 89).

Bakirov, Khösnullin'in sınıflandırmasında birtakım gruplandırmalar ve yeniden adlandırmalar yaparak kendi tasnifini oluşturmuştur. Buna göre Khösnullin'in ilk dört maddede incelediği din, dini düşünce ve ritüellerle ilgili olanları tek (birinci) maddede toplamış; ikinci madde olarak Khösnullin'in dördüncü maddesinde belirttiği "Müslümanın hayattaki yeri ve hayatın anlamı" benzeri temaları kapsayacak şekilde "Felsefi münacatlar (hayatın anlamı

vb.)” maddesini eklemiş ve muhtemelen Khösnullin’in sekizinci maddesi olan “Ahiret hayatına hazırlanmaya çağrı”yı da kendi tasnifindeki son maddede ele aldığı “Ölüm ve sonsuz hayat ideali”yle veya “Yaşlılık”la birleştirmiş ve şu şekilde düzenlemiştir: 1) Dini münacatlar (birkaç alt gruba ayrılmıştır); 2) Felsefi münacatlar (hayatın anlamı vb.); 3) Memleketinden ve sevdiklerinden ayrı kalmanın hüznünü; 4) Yalnız annelerin üzüntüsü ve kederleri; 5) Yetimlerin durumları ve şikâyetleri; 6) Yaşlılık; 7) Ölüm ve sonsuz hayat ideali (Bakirov, 2012, 329).

Münacat türünün, toplumun yüzyıllar boyunca değişen sosyo-kültürel yapısına göre yeni konuları içine alması ve yeni işlevler kazanması günümüzde de devam etmektedir. Nitekim Rusya Federasyonu’nun Ulyanovsk bölgesindeki münacatları inceleyen Tatar halkbilimci Sadıkova, daha önceki sınıflandırmalar içinde yer almayan bir tematik grup tespit etmiştir. Söz konusu yeni grubun, misafirleri bir ziyafet için evinde ağırlayan ve onlara sıcak bir karşılama ve misafirperverlik sunan ev sahibine şükranların ifade edildiği münacatlardan oluştuğu görülmektedir (2021, 275). Belirtmek gerekir ki bu tema günümüz Tatarları arasında henüz çok yaygın olmadığı için münacatlarla ilgili sınıflandırmalarda şimdilik yer almamaktadır.

Yöntem

Bu çalışmada Bakirov’un yedi maddelik tematik sınıflandırması esas alınacaktır. “Sibirskiye Tatary. Iz Sokrovishchnitsy Dukhovnoy Kul'tury. Antologiya Fol'klora Sibirskikh Tatar, Dastany, Munadzhaty, Baity” isimli çalışmadan alınan münacatlar metin analizi yöntemi ile incelenecek ve alıntılanacaktır. Makalede kullanılan kırk adet münacatın bir kısmı 2014 yılında Yusupov başkanlığındaki keşif gezileri kapsamında Tümen bölgesinin (oblastının) Vagaysky, Uvatsky ve Tobolsky ilçelerindeki (rayonlarındaki) Ausak, Kartavıl, Karagay, Ağıtbaş, Suleymanovo, Abaul, Auskak (Osinovskie yurtı), Kasanlı, Biek (Vershinki), Vagay ve Vtoroy Vagay (İkinci Vagay) köylerinden derlenmiştir. Münacatların diğer bir kısmı da 1995 yılında Alminur Patrshina tarafından Tümen bölgesinin, Vagaysky ilçesine bağlı Tugys köyünden (4

adet) ve 1969 yılında N. İbragimov tarafından Omsk bölgesinin Tarski ilçesine bağlı Oly Uysh (Bolshie Turaly) köyünden (1 adet) derlenmiştir. Daha sonra bu münacatlar Yusupov tarafından 2014 yılında Tümen bölgesinde gerçekleştirilen keşif gezisinde yeniden derlenmiş, ardından Yusupov ve Sabirov tarafından fonetik transkripsiyonları yapılarak söz konusu kitaba dâhil edilmeleri sağlanmıştır (Yusupov, 2014, 629-634).

Münacatlarının Tematik İncelemesi

1. Dini Münacatlar

Dini münacat doğası gereği eğitici ve Kur'an-ı Kerim'in belirli hükümlerini teşvik eder. Bu münacatlarda ahlâkî kurallara vurgu yapılarak kötü konuşma, cimrilik ve havailik kınanmakta, Allah'a itaat, tevazu, tahammül, sabır, çalışkanlık gibi güzel davranışlar övülmektedir (Şaymardanov, 2017, 70). Tümen bölgesindeki Tatarlardan derlenen dini içerikli münacatları “Allah’ın sıfatları ve İman”, “Zikir”, “Peygamberler” ve “Ramazan Ayı” başlıkları altında sınıflandırmak mümkündür.

1.1. Allah’ın Sıfatları ve İman: Tatarların münacatlarında Allah’ın eşsizliği, büyüklüğü ve diğer özellikleri yüceltilir. Bu tür münacatlarda Allah’ın birliği ve ebediliğine dair düşüncelerden ve İslam’ın temel akidelerinden bahsedilir. Tümen bölgesi Tatar münacatlarının geleneksel temalarından olan Allah’ın birliği, Allah’ın kimse tarafından yaratılmadığı ve her zaman diri ve mutlak güç sahibi olduğu, Allah’ın her şeyi bilen, gören ve Kadir-i Mutlak olduğu, onun eşi, benzeri ve ortağının olmadığı, Allah’ın ne doğmuş ne de doğurmuş olduğu, onun mutlak yaratıcılığı ve yaratıklarını rızıklandırması gibi ayetlerde de belirtilen sıfatlarına yer verilmiştir:

Аллаһым, Сін јаңқыссың, / Allahım, sen yalnızsın,

Јуқтыр уртағың Сінің, / Yoktur ortağın senin,

Јуқтыр тіңтәшһің сінің, / Yoktur dengin senin,

Піртір Аллаһым минің, / Birdir Allahım benim.

Оҗиашың та жуқ Сінің, /Benzerin de yok senin,
 Сүрәтің мә жуқ Сінің, / Resmin de yok senin,
 Улың-қысың жуқ Сінің, / Oğlun-kızın yok senin,
 Піртір Аллаһым мінің, / Birdir Allahım benim. (“Pirtir Allahım Miniñ”- Yusupov, 2014, 502)

Bunun yanında iman esaslarına bağlılık da bu tema da kendine yer bulur. Allah’ın kutsal kitap Kur’an-ı Kerim’i göndererek insanları doğruya yönlendirmesi, ilk insanın Hz. Adem oluşu, milletinin İbrahim, Hz. Muhammed’in Peygamberimiz ve Kabe’nin de kiblemiz oluşu dile getirilir:

Инантым бән Аллаға, / İnandım ben Allah’a

Алланың барлығына, /Allah’ın varlığına

Алланың бірлігінә, /Allah’ın birliğine

Піртір ілаһым бәнім. / Birdir İlahım benim

Алланың сүсї – Коръән, / Allah’ın sözü- Kur’an,

Атәмтїр бәнім атам, /Adem’dir benim atam,

Һауәтїр бәнім анам, / Havva’dır benim anam,

Милләтїмтїр Ібраһим, / Milletimdir İbrahim,

Піртір ілаһым бәнім, / Birdir İlahım benim. (“İnantım Pir Allaga”- Yusupov, 2014, 501).

1.2. Zikir: Allah ve peygamberler gibi dini temaların işlendiği münacatlar içinde zikir söz kalıplarının (salavat, tevhit, şehadet) ağırlıklı olanları diğerlerinden ayrılır. Bunlar ölçü ve ritim formlarında birer kutsal sözler öbeğidir. Tümen Tatarlarında yalnızca Allah’ın

Resulü için söylenen Salâtüselâmlardan oluşan münacatlar (“Tagın Ta Per Möneçet”- Yusupov, 2014, 536) olduğu gibi, her dizenin Kelime-i Tevhid ile başlayarak devamında Kelime-i Tevhid’in kutsallığı ve önemi hakkında (Müslümanlığın alameti, dinin direği, Müslümanların yüzünün nuru, cennetin üst makamı, İslam’ın aynası, amellerin kutsalı, hayata yoldaş, Hz. Muhammed’in ümmetinin bir ağızdan söylemesi gerekendir gibi) mesajların yer aldığı (“Le İlehe-Süslerneñ İñ İsgese”- Yusupov, 2014, 527) veya Kelime-i Tevhid’in müminlere faydalarının sıralandığı (Kelime-i Tevhid’in sonsuz bir hazine olması, beklenmedik nimetlere sebep olacağı, rızkı artıracığı, cehennem ateşini söndüreceği, mümini yücelteceği, yüzü nurlandıracağı, işleri yoluna sokacağı, sıratı geçmeye yardım edeceği, mizanda günahları hafifleteceği, ahireti nurla dolduracağı, kabri genişleteceği, her konuda yardımcı olacağı, okunmasının kolay olduğu ve salavat getirmeyenlerin kıyamet günü üzüleceği gibi) (“Salavatlar Eiteyik, Tuslarım”- Yusupov, 2014, 535; “Tahlıl-Salavat-Möneçat/ La İlahı İla-İlah”- Yusupov, 2014, 536) münacatlar da vardır:

Лә Иләһә Иллалаһе –сүсләрнең иң кирәге,/ La İlahı İllalah-sözlerin en gereklişi,

Лә Иләһә Иллалаһе – тинебеснең терәге. / La İlahı İllalah-dinimizin direği. (“Le İlehe-Süslerneñ İñ İsgese”- Yusupov, 2014, 527).

Салаватның әчирһн пһл, салават тһлләргә јһңһл,/ Salavatın ecrini bil, Salavat dillere kolay gelir,

Салават мисанта аһыр, салават әһмәјһк, туслар!/ Salavat Mizan’da ağır basar, Salavat söyleyelim, dostlar! (“Salavatlar Eiteyik, Tuslarım”- Yusupov, 2014, 535)

Лә іләһә ілаллаһы- јөсләрһң нурлы пулыр./ La İlehe İlallahı- yüzün nurlu olur.

Лә іләһә ілаллаһы- пар һһң уңған пулыр./ La İlehe İlallahı- bütün işin yolunda olur. (“Tahlıl-Salavat-Möneçat/ La İlahı İla-İlah”- Yusupov, 2014, 536)

Yine salavat temalı bir başka münacatta bütün peygamberlerin, Hz. Muhammed’in,

annesi Hz. Amine'nin, eşi Hz. Hatice'nin ve kızı Hz. Fatma'nın ruhlarına ve isimlerine salavatlara getirilir:

Салават äimäŷĭk äli Päsŷlŷllah рухына./Salavat getirelim yüce Resulallah ruhuna,

Салават äimäŷĭk äli Päsŷlŷllah исминä./Salavat getirelim yüce Resulallah ismine. ("Eyteyik Eli Salavat" - Yusupov, 2014, 543)

Kazan Tatarlarında münacat türüyle birlikte anılan "Bedevam Kitabı" dini ve didaktik bir edebiyat eseridir. Arapçadaki "Tekrarlayan, devam eden" anlamına gelen "bedevam" kelimesi Tatar folklorunda sıklıkla bir redif olarak tekrarlanan zikir ile özdeşleşmiş bir kelimedir (Borodovskaya, 2016, 107). Bu zikir ifadesi Tümen Tatarlarının dini şiirlerinde de "Petevam" isimli bir münacatla kendine yer bulur. Her dizinin sonunda "Alla tigen petevam" redifi ile "Allah" isminin zikrine vurgu yapılan bu münacatta ahir zamanla birlikte dünyaya fitne dolacağı, âlimlerin zalim olacağı, fani dünyanın peşinden koşulmaması ve ahiretin düşünülmesi, zekâtın verilmesi, hacca gidilmesi, içkiden kaçınılması (İçki benzeri şeyleri içenlerin domuzdan beter olacağı belirtilir. "İsirtkiçni içkenner, pil, tuñkıstin yamannar"), kadınların inançsız biriyle evlenmemesi gerektiği söylenirken ahir zaman mollalarının paraya düşeceği ve yer yüzünün ani yağmurlarla suyla dolacağı gibi kıyamet öncesi vakalara değinilir. Münacatın sonunda Hoca Ahmed Yesevi'ye değinilmesi ise bu münacatın Tatarlar arasında bir dönem taraftar bulan Yesevilik geleneğinden kalmış olabileceğini düşündürmektedir:

Ағырсаман муллаларны, ақцатыр әм тіннәрї, / Ahir zaman mollaları, paradır dinleri,

Қатыннар ғыпалары, Алла тігән пәтәвам. / Kadınlar Kibleleri, Allah diye petevam.

Пісмiллаға пәрәкәт, пәйғампәрғә салават, / Besmeleye bereket, Peygambere salavat,

Торғыстанта – Қуцәмәт, Мәтінәтә – Мөхәммәт. / Türkistan'da Hoca Ahmed Medine'de Muhammed ("Petevam Möneçeti" - Yusupov, 2014, 504-505).

1.3. Peygamberler: Tatarların peygambere adanan birçok münacatı vardır. Bu eserler Hz. Muhammed'in tüm yaşam yolunu şiirsel bir biçimde aydınlatır, aynı zamanda Hz. Peygamber'in doğuşu, ailesi, arkadaşları ve en önemlisi İslam'ın yayılmasına yönelik yapılar hakkında da gerçek bilgiler içermektedir. Hz. Muhammed'in yanı sıra Hızır ve İlyas daimi bir yoldaşlığın ve yardımcılığın; Zülkarneyn varoluşsal zayıflığının, Hz. Yusuf ise güzelliğinin ve Allah'a bağlılığının simgesidir (Sadekova, 2009, 120). Benzer şekilde Başkurt münacatlarında da peygamberlerin amellerine yer verilmektedir. Bunlar, okuyucuya eğitici hikâyeler halinde sunulur. Bu tür münacatlarda İbrahimî dinlerin peygamberlerinin hayatından kısa hikâyeler verilmekte ve böylece okuyucunun dinî bilgisi artırılmaktadır (Akhat Salikhov, Gülnaz Gizzatullina, 2021, 865).

Tümen bölgesi Tatarlarında peygamberlere değinen birçok münacat olmakla birlikte bunlardan üç tanesi doğrudan Hz. Muhammed'e adanmıştır. “Ey, Mostafa Möhemmet!” münacatında Allah'ın dostu olarak bahsedilen Hz. Peygamber'in Miraç'ta yedi kat göğe yükselip Allah ile görüşmesi, ümmetine İslam şariatını, dinin doğru yolunu ve hakikati göstermesi ve izah etmesine değinilerek onun kutsal kılavuzluk ve öğretici rolüne yer verilmiştir. Ümmetini kendi akrabaları ve evlatlarından daha çok önemsemesi ve ümmeti için acılar çekip gece gündüz endişelenmesi sebebiyle ona minnet duyguları dile getirilmekte, şefaathçi olması ümit edilmektedir:

Атам-инәм тiмәгән, / Babam-annem demeyen,

Палам-пағрам тiмәгән, / Çoluk çocuğım demeyen,

Тинәм, өммәтiм тiгән / Dinim, ümmetim diyen

Әi, Мостафа Мөхәммәм! / Ey Mustafa Muhammed!

Салләллаһы ғәләйкә, ја, Мостафа Мөхәммәм! / Sallallahu aleyhi, ya Mustafa Muhammed!

(“Ey, Mostafa Möhemmet!” - Yusupov, 2014, 545)

Münacatlarda Hz. Peygamber'den şefaath, yardım ve merhamet istenmektedir. Allah'ın

birliğine ve Resulüne iman eden müminler zor günler için ondan yardım istemenin yanında yaptıkları amellerin kabulü, hidayet nasip etmesi ve kıyamet günü yanlarında olması için Hz. Muhammed'e yakarmaktadır:

Пір қотайтан сорыиым рәхмәт, һәм сіннән тәләйім шәфқәт, / Bir Allah'tan isterim rahmet, senden de dilerim şefkat,

Раббым, кылсаңчы мәргәмәт, јәртәмјң бір, Рәсүлүллаһ. / Rabbim etsin merhamet, yardım et, Resulallah. ("Rehim-Rehmetiñ Kıl, Resülüllah" - Yusupov, 2014, 506-507).

Derin bir sevgiyle anılan Hz. Muhammed'in kainatı aydınlatan doğum günü de Tümen Tatarlarının münacatlarında kendine yer bulur. Mevlit Kandili olarak kutlanan bu gün de yer-yüzündeki tüm müminlerin şad oldukları ve mescitlerin nurla kaplandığından ve üç yüz milyon insanın Mevlit Kandili sayesinde İslam'ın bağı ile kardeş olduğundan bahsedilir:

Јір јөсөтә чөмлә мөхмин / Yeryüzünde cümle mümin

Низә шатланған нөгөн? / Neden şad oldu bugün?

Мәтрәсәләр әм мәҗитләр / Hem medreseler hem mescitler

Нурға қапланған нөгөн. / Nurla kaplandı bugün. ("Möhemet Peygempelniñ Nasımı" - Yusupov, 2014, 547).

1.4. Ramazan Ayı: Halkın manevi özünü yansıtan münacatlar, Tatarların dini bayramlarının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu münacatlar Müslümanların bayramları olan Ramazan ve Kurban bayramları ile Cuma gününü öven içeriklere sahiptir. Bilhassa Ramazan ayında iftarın ardından Tatarlarda münacat söyleme geleneği vardır. Münacatlar çoğunlukla yaşlı kadınlar tarafından okunur, ancak günümüzde gençler arasında da bu uygulamaya rastlanır (Şaymardanov, 2017, 72).

Ramazan ayı İslam âlemi tarafından sevincin ve manevi coşkunun arttığı bir zaman

dilimidir. Bu duygular samimi ve sade bir üslupla Tümen Tatarlarının münacatlarında da kendine yer bulur. “Ramasan Ayınta Köyleytigen Möneçet” adlı şiirde Ramazan ayı, Kur’an-ı Kerim, Hz. Muhammed ve ümmeti selamlanır. Bu ayın ibadetle geçirilmesi ve tövbe edilmesi tavsiye edilir. Böylece günahların temizleneceği ve ödülün cennet olacağı ümidine yer verilir. Ramazan ayı kutlu bir misafir olarak evlerimize gelir ve onu hakkıyla ağırlayanların cennetle mükâfatlandırılacağı kitaplarda yazar. Cennetin muhteşem tasvirlerine yer verilen münacat orucun kökenlerinin ilk peygamber Hz. Adem’e kadar gittiğini belirterek son bulur:

Рамасан айларығыс котло қунақ, / Ramazan aylarınız kutlu bir konuktur,

Äргім аны ағырласа, очмақ анық. / Her kim onu ağırlasa, Cennet’e gideceği açık (Yusupov, 2014, 539-540).

“Ramasan Ayı Hörmetine” münacatında ise müminlerin şad olduğu, yüzlerinin parladığı ve evlere aydınlık getiren Ramazan ayı; Allah’ın bizleri, anne-babalarımızı ve herkesi affedip cennetle ödüllendirmesi, ferahlatması için bir aracı olarak görülür ve onun hürmetine Allah’tan başışlanma dlenir:

Jä Раппым, жарлықа бїснї, / Ya Rabbim, başışla bizi,

Атам-інәмнї wä үсїмнї. / Babamı, annemi ve beni.

Чәннәтїң бїлән бўләклә / Cennetinle hediyeledir

Äғірәттә һәммәбїснї. / Ahirette hepimizi (Yusupov, 2014, 539-542).

2. Felsefi Münacatlar

Hayatı sorgulayış, bir anlam arayışı, nefis muhasebesi ve hayata dair tavsiyelerin yer aldığı münacatların sınıflandırıldığı bu grubun sınırları ve kapsamı oldukça belirsizdir. Nitekim, münacatların genelinde derin düşünceler, kendi halini değerlendirme, Allah’tan teselli dileme hali hâkimdir. Yine de diğer gruplara dâhil edilmesi çok da uygun olmayan, kişinin

hayat hakkında kanaatlerini içeren, hayatın amacını, ferahlananın yolunu anlatan, eylemlerini sorgulayan, halkını uyaran ve onlara tavsiyelerde bulunan iki münacatın bu grupta incelenmesinin yerinde olduğu düşünülmüştür.

Bunlardan ilki olan “Gafil Pulmañ Tuslarım” da dünya hayatında günahın, cehaletin ve harama eğilimin baskın olmasından dolayı gaflete düşülmemesinin gerektiği belirtilir. Nefis muhasebesi ile günahlarımızın farkına varmalıyız ve din kardeşlerimizi tanıyıp onlar için de endişelenerek millet şuuruna erişmeliyiz. İnsanların yok olmamak için doğdukları ülkeyi sevmeleri, kardeş boyları tanımaları ve ana dillerini korumaları tavsiye edilir:

Җатабыс җәттін ашты,/ Hatamız haddi aştı,

Натаңлық пәннә насты,/ Cehalet bizi yendi,

Җәрәмлик тулып ашты,/ Haramlar dolup taştı,

Ғафил пулмаң, тусларым./ Gafil olmayın, dostlarım. (Yusupov, 2014, 525-526).

Tasavvuf ahlâkının temel taşı olan sabır motifi münacatların bir kısmında merkezi bir konuma sahiptir. Gerçek bir Müslüman, elbette, hayatın tüm zorluklarına dayanmalı, bu zorlukların Allah tarafından gönderilen ve sabredilmesi gereken birer imtihan olduğunu bilmelidir (Bakirov, 2014, 123). Bu kapsama giren “Sabırlar İteyik” münacatında kaygılar ve acılar büyük olsa da Allah’tan sabır dilenmesi gerektiği, nitekim acılar ve hasretler bitse de sabra her zaman ihtiyacımız olduğu dile getirilir. Münacata göre kutsal kitaplarda sabrın sevabının büyük olduğu belirtilmiştir. Sabrın değeri ancak şehitlikle kıyas edilir. Allah sabredenleri sever ve sabırlı kullarına cenneti vadeder:

Сабырларны Раппым сөизән,/ Sabırlıları Rabbim sever,

Җаиғы, җәсрәт әркәм күргән,/ Kaygı, hasret herkes çeker,

Сабырлық иткән бәнтәгә/Sabır eden bendeye

Чәннәтләр бирәм тизән./Cennetler vereceğim der. (Yusupov, 2014, 528).

“Pegit Yañkır Tügil Guy Ul” münacatında mutluluğun ve zenginliğin insanlara nasıl dağıtıldığına dair derin düşünceler melankolik bir duygu halinde dile getirilir. Şaire göre mutluluk ve zenginlik herkesin kolayca ulaşabileceği, gökten yağan şeyler değildir. Onun hayatında parlak bir gün doğmadığı için şair kederlenir ve düşüncelere dalar. Ağa yakalanmış bir kuş gibi kanat çırpmasına rağmen bahtı gülmez ancak Allah’tan korktuğu için de O’ndan ümidini kesemez:

Пәғһт жаңғыр тӱгӱл ғуи ул,/ Baht yağmur gibi değil,

Кіліп кӱктән жауғалы суң,/ Gelip gökten yağmaz,

Таға чішмә тӱгӱл ғуи ул,/ Çeşme gibi dahi değil,

Кіліп жіртән аққалы суң,/ Gelip yerden akmaz. (Yusupov, 2014, 563).

3. Memleketten ve Akrabalardan Ayrılık Temalı Münacatlar

Akrabalardan ve anavatandan ayrılmakla ilgili münacatların en parlak dönemi 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında, Tatar köylülerinin kendi topraklarını ve ailelerini toplu halde terk ederek Urallar, Donbas ve Orta Asya’nın muhtelif bölgelerine çalışmaya gitmesiyle gerçekleşmiştir (Sadıkova, 2021, 275). Bu dönemde memleketinden uzak kalanların kalplerindeki özlem, keder ve acı münacatlara da yansımıştır. Bu tarz münacatlarda ayrılık acısına dayanabilmek için dualar edildiği, Allah’tan sabır ve metanet dilendiği görülmektedir (Şaymar-danov, 2017, 71). Bu münacatlarda kahramanın babasının topraklarından ayrılış nedeni genellikle açıklanmaz, sadece onun yabancı bir ülkedeki ruhsal durumu anlatılır (Yusupov, 2014, 500).

Memleketten ve akrabalardan ayrılık temalı münacatlarda şair, ailesinin evinde geçirdiği kaygısız gençliğin anılarıyla doludur. Gençliğini halk şarkılarında sıklıkla görülen çiçek ve bülbül benzetmeleriyle kişileştirir. Yalnızca sabır ayrılığın acısını hafifletmeye yardımcı olur. Memleketini terk eden bir insan, yabancı bir ülkedeki hem kokunun hem de suyun tadını yitirdiği yalnız bir bülbül imajıyla vücut bulur (Sadıkova, 2021,277). Bülbül (sandugaç), âşık

çiftlerin samimi bir dostu, yalnız, hasret dolu insanların daimi yoldaşı gibi davranır (Vasilova, 2008, 38).

Tümen bölgesi Tatarlarının münacatlarında da en çok değinilen tema memleketten, anne-babadan ve akrabalarından ayrı kalmanın hüznüdür. “Ayrılıtım Tıugannartan” eserinde şair, münacatını akrabalarına, eşine dostuna adamaktadır. Ayrılığı bir felaket olarak tanımlayan şair anne ve babasını andıkça gözyaşlarını tutamaz ve yâd ellerdeki yalnızlığına üzülür. Gurbetin ekmek ve suyunun tadı yoktur. Ancak yine de sabretmesi gerektiğinin farkındadır. Zira sabırsızlık şeytanın işidir. Her ne kadar halini kimse bilmeseydi ve bağrındaki ateş sönmese de özlemekten ölen kimse olmayışı şairin tesellisidir:

Кйшй ғәлһн кйшй бһлмәс,/ Kimse kimsenin halini bilmez,

Јанаты бәғрһм – уты сһнмәс./ Yanar bağrım, ateşi sönmez.

Сағынмақтан кйшй үлмәс,/ Özlemekten insan ölmez,

Әцәлләр ирмәсһн нәңа./ Ecel ermesin bana. (Yusupov, 2014, 556).

“Kaytır İtim Tıugan İlge” münacatı şair tarafından bir mektuba benzetilmiştir. Şair vatanını ve anne-babasını kardeşlerini düşündükçe büyük bir üzüntü yaşar. Onun tek dileği akrabalarına kavuşmak ve ruhunu memleketinde teslim etmektir. Gençliğinde memleketinde yaşadığı, anne-babasını doyasıya gördüğü ve yâd ellerin ekmeğini yemediği günleri özlemle anar. Gurbette geçen zamanı onun gözündeki ziyan olmuş yıllardır. Münacatın sonunda anne ve babasından dua isteyen şair bu mektup için onu ayıplamamalarını, yargılamamalarını, hatası varsa düzeltmelerini, niyetinin iyi olduğu belirtmek ister:

Тыуған иләм іскә төсә, мін уіләјым,/ Vatanımı hatırlasam ben düşüncelere dalarım,

Ата-инә төшөмә ғһрсә, мін сықтајым./ Anne-babam düşüme girse ben ağlarım.

Әй, ғотаһым, қавыштыр мін, мін тһләјһм,/ Ay Allahım, kavuştur diye dilerim,

Хақ Тәғәлә үсһ јәртәм һһрсһн һмһ./ Hak Teala yardım etsin bana. (Yusupov, 2014, 564-565).

“Tıygan İl İsimnen Kitmes” münacatı, şairin duygularını ifade etmeye kalem ve kâğıdın yetmeyeceğinden bahsetmesiyle başlar. Nitekim, uzaktaki vatanına ve akrabalarına karşı hasret duygularıyla kaleme aldığı münacatı yazmaktan kolu yorulur ve gözlerinden kanlı yaşlar akar:

Мөнәчәтәм пәнәм нөтмәс./ Münacatım benim bitmez,

Қәғәс пәнән қәләм јтмәс./ Kâğıt ile kalem yetmez.

Тыуған ил исмәнән китмәс./ Vatanım hatırımdan gitmez,

Сабыр бірсін асис Алла./ Sabır versin Aziz Allah. (Yusupov, 2014, 568).

“Tıvgan İlim Alıs İnti” münacatında şair, uçan kuşların kanadında doğduğu topraklara mektup gönderir. Yüreğini özlem kaplayan şairin vatani şimdi çok uzaklardadır, annesi ve babası ise kederdedir. Rüyalarında memleketine gittiğini görür. Uyanıp sevdiklerini düşündüğünde ise aklını kaybetmiş gibi sersemler. Ancak inanmaktadır ki Allah kavuşmayı nasip ederse her ne olursa olsun sevdikleriyle görüşecektir:

Илләрймә ғаитырым тин қуванамын./ Vatanıma döneceğim diye sevinirim,

Төшләріммә илгә җарып сыу аламын./ Düşlerimde memleketime varıp su alırım,

Сис исмә төшкән цақта, тыуғаннарым./ Siz hatırıma düştüğünüzde, akrabalarım,

Ағылым јуқ пашымта – гйл тiванамын./ Aklım başımdan gitmiş gibi divane olurum. (Yusupov, 2014, 569-570).

“Çitke Gitkenniñ Möneçeti” şairin memleketine hitaben yazdığı bir münacattır. Şair vatana hasretin acısının dayanılmazlığıyla, neden doğduğunu sorgular. Daima kanlı gözyaşı döktüğünü ve vatani düşündükçe yüreğine ateş düştüğünü belirtir. Kendisi yâd elde olsa da düşünceleri memleketindedir. Allah sabırlı olmayı emretse de bunu başaramaz. Gurbette ömrünün boşa geçtiğini düşünen şair yâd ellerde öleceğinin endişesini taşır. Memleketinde biç-

tiği çayırları bile özleyen şair, geride kalan akrabalarının da acı duyduğunu belirtir. Şair, insanlardan kuşları uzun süre kafeste tutmamalarını rica eder, zira kendi canını da kafeste bir kuş gibi hisseder. Ömrü gurbette esen yel, akan su gibi geçmekte; ne altın ne de gümüş vatanının yerini tutmaktadır. Şair bu münacatın yüreği taşlaşmamış herkesi ağlatacağını düşünür. Münacat, eğer ecel yetmezse, kişinin gamdan ölmeyeceği şeklindeki “Ayırılıtım Tıugan-nartan” münacatıyla benzer bir sonla biter:

Кішй ғәлһн кйшй бйлмәс,/ Kimse kimsenin halini bilmez,

Јанар бәғрйм, уты сүнмәс,/ Yanar bağrım, ateşi sönmey,

Mägär ғәмтін кйшй үлмәс,/ Meğer ki gamdan kişi ölmez.

Ірйшмәсә әцәлләргә./ Eceli erişmese. (Yusupov, 2014, 572-573).

“Pirag Utı Sünermigen” münacatında şiddetli özlemde aklı yitirecek gibi olma, vatan-dakilere yazılan mektubun verdiği hüznün, ölmeden memlekete kavuşma endişesi gibi diğer münacatlarda da görülen benzer ifadeler vardır. Bunun yanında, aynı münacatta vatan-dan ayrılığın kader mi veya hata mı olduğunun sorgulaması; “Buhara’nın kamışları”ndan kalem yonttuğunu belirterek aslında yâd ellerin yine başka bir Türk toprağı olması ve ölmüş ataların gurbete giden kişiye sanki “Oğlum gitme” dediğinin duyulması gibi diğer münacatlarda rastlanmayan ifadeler de mevcuttur:

Кіц ултырып қәләм јунтым/ Akşam oturup kalem yontarım

Поғараның қамышыннан./ Buhara’nın kamışından.

Ақ јөсләрйм сары булты,/ Ak yüzlerim sarardı,

Тыуған ілнй сағынутан./ Vatanı özlemekten (Yusupov, 2014, 548).

“Kepterim, Körleysiñ” münacatında şair, kuğurdayan güvercine hitaben onun halini, acılarını bilmediğini söyler. Eğer şairin vatanı tarafından geldiyse ona oradakilerin durumla-

rını anlatmasını ve yüreğini rahatlatmasını ister. Eğer güvercin şairin vatanına doğru uçacaksa akrabalarına onun yâd ellerde mihnet çektiğini, yüzünün sarardığını söylemesini ister. Şair, güvercinin vatanına gittiğinde oradakilere halini anlatıp anlatmadığını, ecel gelip canını almazsa geri döneceğini haber verip vermediğini merak eder. Ancak güvercin geri dönmez, başka memleketlere uçar. Bunun üzerine şair, kanatları olsaydı burada bir saat bile kalmayacağını belirtir:

Сантыуғацта сары ғанат,/ Bülbülde sarı kanat var,

Käntärläртä гүк қанат,/ Güvercinde boz kanat var,

Шал ғанатың мінтә булса,/ Şu kanadın bende olsa,

Тормас итм нпр сәғәм./ Durmazdım bir saat (Yusupov, 2014, 550).

Ayrılık temalı münacatlarda ağaç temasına birçok yerde değinilir. Örneğin “Ayrıltım Tıugannartan” münacatında ağacın yaprakları ömre, budakları çocuklara benzetilirken şair bir ağaca seslenerek kaç yaşında olduğunu, kaç yaprağının döküldüğünü, onun gibi özlemi, üzüntüsü olup olmadığını sorar. Burada ağaçtan kopan yapraklar, vatanından ayrılanları sembolize etmektedir (Yusupov, 2014, 556). “Tıygan İl İsimnen Kitmes” münacatında ise şair, genç ağaçların yaprak açıp eğildiklerini gördüğünde aklına sevdikleri gelir ve gözleri dolar (Yusupov, 2014, 568). Ağaç temasının işlendiği bir diğer münacat ise “Torop Segrelerge Çıkсам”dır. Burada ağaçlardan haber soran şair onun yapraklarını ömrüne, budaklarını akrabalarına benzetir. Memleketine kavuşamama endişesi çeken şair, kanlı yaşlar döker ve bu yaşların bir katresi taşları parçalamaya yeterlidir. Kuşa, eğer uçacak olursa akrabalarına selamını iletmesini isterken memleketi tarafından esip gelen yelin oradan haber getirip getirmediğini sorar:

Ајә, ғошықай, оңар булсаң,/ Ey kuş, eğer uçarsan,

Ніңә тарја гиңәр булсаң,/ Nice nehirleri geçersen,

Сәләм тигәл ки нәсләртін,/ Selam söyle bizlerden,

Миниң тыуғаннарым кўрсәң./ Benim akrabalarımı görürsen. (Yusupov, 2014, 567).

4. Yalnız Annelerin Kederi Temalı Münacatlar

Türk Dünyası coğrafyasının Sibirya Tatarlarının da dâhil olduğu Kıpçak sahası boylarına ait şiir ve şarkılarında anne sevgisi, özlemi, anne-çocuk arasındaki ilişkiler oldukça dikkat çekici bir yere sahiptir. Edebiyatta ve popüler kültürde anneye bu denli geniş yer ayırmaları onların kültür özelliklerinden kaynaklanmakta ve kökenleri geleneksel folklorlarına dayanmaktadır. Bu toplumların duygu örüntüsü içinde annenin yaptığı çağrışımlar diğer birçok temanın önüne geçmekte ve anneyi sanatta işlemek ruhsal bir ihtiyaç haline gelmektedir (Çöloğlu, 2022, 39).

Bu münacatlarda çoğu zaman anne ve çocuğu arasındaki ilişkiler karmaşık, hatta bazen trajiktir. Münacatlardaki en belirgin duygular çocuğa karşı yoğun sevgi ve özlemdir (Şaymardanov, 2017, 71). Bu gruba giren münacatların ortak noktası annelik hüznü, kırgınlığı ve acısıdır. Çocuğuna hayat veren anne, gereken ilgiden ve saygıdan yoksundur. Bu münacatlarda anne sevgisi ve şefkati çocukların katılığıyla tezat oluşturur. Ancak anne, yüreğini dolduran kırgınlık ve acı hissine rağmen çocuklarına en samimi, en sıcak sözlerle hitap eder (Sadıkoğlu, 2021, 277).

Tümen bölgesi Tatarlarının münacatlarında anne teması münacatlarda hâkim olan genel melankoli havasında işlenir. Anne, zorluklarla büyüttüğü çocuklarından bir sebeple ayrı düşmüştür ve ona kavuşmanın özlemini yaşar. Bu ayrılığın sebebi, kimi zaman çocukların iş için farklı şehirlere gitmesi ve annesine yeterince vefa gösterememesi, kimi zaman kız çocuğun evlenip baba evinden ayrılması, kimi zamansa çocuğun erken yaşta hayatını kaybetmesidir. Bunlardan “Palalarım Törlö Jakta” münacatında bir anne farklı şehirlerde yaşayan çocuklarına bir mektupla duygularını ifade eder. Çocuklarının özlemiyle gözyaşları dökən anne Allah’tan çocuklarına da sabır vermesini diler. Oralardan esen serin sabah rüzgârıyla, uçup gelen kuşlarla haber göndermelerini rica eder:

Пірсі Сақта, ырси Соқта,/ Birisi Sakta, birisi Sokta,

Палаларым төрлө жақта,/ Çocuklarım türlü yerde,

Күстән йси йәшләр тама,/ Gözden sıcak yaşlar damlar,

Қатларығыс килгән цақта./ Mektuplarınız geldiğiniz zaman (Yusupov, 2014, 554-555).

“Yañkıs Ağaç” münacatında ağacın yalnızlığında kendini gören şair ağaçla konuşmaya başlar ve onun geçmişte neler yaşadığını merak eder. Dile gelen ağaç budaklarını yelin kestiğini, yapraklarının sararıp solduğunu söyler ve kendini çocuğundan ayrı kalmış Hz. Yakup’a benzettir. Bu ifade, şairin de ağaç gibi çocuklarından ayrı kalmış olabileceğini düşündürür. Bununla birlikte şair, ağacın köklerinde çeşme gibi bitmeyen bir sabrın olduğunu söyleyerek her karanlık gecenin aydınlık bir sabahı olacağını belirtir:

Потақларымны йл гиситі,/ Budaklarımı yel kesti,

Јапрақлар сарғайын төшмө,/ Yapraklarım sararıp düştü,

Минің қәлім паласыннан/ Benim halim çocuğundan

Айырылған Јақуп төслө./ Ayrı kalan Yakup gibi (Yusupov, 2014, 560-561).

“İnege Bala-Kükrek Sığışı” münacatında oğlunun gurbetten geleceği günü özlemle bekleyen bir annenin duyguları anlatılır. Anne, babasız kalan oğlunu zorluklar içinde tek başına büyüttüştür. Şimdi de onun hasretinin ağırlığı göğsüne binmiştir. Oğlu da çocukluğunun geçtiği yerleri hayal eder. Annenin aynı zamanda oğlunun yardımına da ihtiyacı vardır. “Kim eyerleyecek şimdi atları?” diye sorar. Anne, güvercinin kuğurdamasından hüzünlenir ve eğer ağlarsa onu teselli edecek kimsenin olmadığını belirtir:

Кәптәркәи гөрләп ниснй сықтатыр,/ Güvercin kuğurdayıp bizi ağlatır,

Әгәр сықтасам, кимнәр јуватыр./ Eğer ağlasam, kimler teselli eder (Yusupov, 2014, 575-576).

“Ayrılgansın Palalartın” münacatında bir ağaçkakan ile dertleşen anne, ona sırdaş

olan çocuklarından ayrıldıktan sonra ruhuna her şeyin tatsız gediğini söyler. Birer ay parçası olan kız ve oğlan çocukları annenin göz bebekleridir. Ancak anne, çocuklarının mutluluğunu göremediği için mihnet çekmektedir. Münacatın sonunda anne, kız çocuğunun büyüyünce kuş gibi evden uçup yâd ellere gittiğini ve annesini yalnız bıraktığını dile getirir:

Қыс баласы үсін җитәр,/Kız çocuğu büyür yetişir,

Қошлар ғәүк оңон китәр,/Kuşlar gibi uçup gider,

Аналарын јаңкыс қуып,/Analarını yalnız koyup,

Цім иләргә ташлап китәр./Yâd ellere bırakıp gider (Yusupov, 2014, 549).

“Kıs Bala” münacatı ise annenin kızına duyduğu özlemi işler. Kız çocuk evin neşesidir. O evden gittiğinde evde yalnızca hüznü kalır. Kız çocuk da büyüdüğü yeri özler. Ancak bu Allah’ın takdiridir:

Ағацларның пашын кіссәң – төбө ғалыр,/Ağaçların başını kessen dibi kalır,

Төпләрнә утлар салсаң – көлө ғалыр/Diplerine ateş salsan külü kalır.

Қыс балақаи үсї ғитсә – моңо ғалыр,/Kız çocuğu büyüyüp gitse hüznü kalır,

Пір ғотаҗым аңа шалаи җасқан интї./Bir Allah’ım bunu böyle yazdı (Yusupov, 2014, 562).

Münacatlarda annenin çocuğuna duyduğu özlem her zaman karşılık bulmaz. Bu sebeple anne, çocuğunun vefasızlığından yakınır. “Palakayım, Siñe Süsim” münacatında anne, babaları savaşa gidip dönmediği halde kızını yoksunluk çektirmeden, haram yedirmeden büyüttiğini ve kızının da nihayet anne olup tatlı torunlar dünyaya getirdiğini söyler. Kızı iyileri çocuklarına, eskilerini annesine giydirir. Anne, kızının yeni yuvasına davet edilmeyi ve yumuşak bir köşede ağırlandırmayı umar. Ancak kızı asla onu çağırmasın ve ziyaret etmez, hatta varlığını unutmuş gibidir. Yine de çocukları her zaman annenin yüreğindedir:

Нағақ сүсләр Һиһсәм мә,/Kötü sözler işitsem de,

Палам җөрәктән китмәимтї./Çocuğum yürekten gitmedi (Yusupov, 2014, 552-553).

Çocuğundan ayrı kalan annelerin münacatları arasında en kederli olanları hiç şüphesiz çocuğunu kaybeden annelerinkidir. Çocukları gurbette olan annelerin münacatlarındaki bir gün kavuşacaklarına dair ümit, burada yerini sonu gelmez bir acıya bırakmıştır. Böyle bir içeriği olan “İnege Pala Asis” münacatında hem gurbette olan hem de çocuğunu kaybeden bir annenin duygularına yer verilir. Çocuğunu özenle büyüten anne, yüzüne bakmaya doyamadan onu toprağa verir. Ne kadar çok ona sarılmak istese de bu mümkün değildir artık. Göz yaşları dinmeyen anne yüreği parçalansa da sabırdan başka yolunun olmadığını bilir. Anne bir ağaca ve bir kuğuya seslenerek çocukları olup olmadığını, onun kadar keder çekip çekmediklerini sorar. Anne, tam da çocuğuna çok ihtiyaç duyduğu yaşlılık döneminde ondan kopmuştur. Acılı anne kederden zayıflar. Aya baktığında çocuğunu görür gibi olur. Daha sonra anne, çocukları büyütürken gösterilen fedakârlıklara rağmen çocukların vefasızlığına değinir. Ancak yine kaybettiği çocuğunu hatırlar ve onun nurlu yüzüne doyamadığını söyler:

Acic näpkämniñ jöslärin/ Aziz çocuğumun yüzlerini

Күрб иңбәр туйа алматым./ Görmeye hiç doyamadım

Acic näpkäm wabat пулғаң./ Aziz çocuğum vefat etti,

Күсімтин јаш тыйалматым./ Gözümün yaşını dindiremedim (Yusupov, 2014, 557-559).

5. Yetimlerin Durumları ve Şikâyetleri Temalı Münacatlar

Çalışmada incelenen Tümen bölgesi Tatarlarının münacatlarında yetimlerin durumları ve şikâyetleri temasına dâhil edilecek bir örneğe rastlanılamamıştır.

6. Yaşlılık Temalı Münacatlar

Yaşlılığa dair münacatlar ölüm ve sonsuz hayat ile ilgili münacatlarla tematik olarak iç içe olmakla beraber bu gruba giren münacatlarda yaşlılığın yorgunluğuna, hüznüne ve geçen bir ömrün muhasebesine yer verilirken ölüm ve sonrasına değinilmemektedir. “Usatı Gömörler” münacatını içeriği dikkate alındığında bu kapsama dâhil etmek mümkündür. Münacatta şair geçen yıllarını düşünerek hayretler içinde kalmaktadır. Kurumuş ağaçları kendine

benzeten şair soğuk rüzgârların ağacın yapraklarını döktüğü gibi kendisinin de gözyaşlarının döküldüğünü ve yüzünün nurunu yıkadığını belirtir. Akrabalarına seslenen şair ömrün geçtiğini ve ecel vaktinin geldiğini belirtir:

Пы аҗаңның јапрақларын/ Bu ağacın yapraklarını

Сымық јыллар ғоіаты миғән,/ Soğuk yeller mi kopartır

Минің јөсөмнің нурларын/ Benim yüzümün nurunu

Кайнар јәшім јуwa миғән?/ Kaynar gözyaşım mı yıkar? (Yusupov, 2014, 571).

7. Ölüm ve Sonsuz Hayat İdeali Temalı Münacatlar

Ölüm ve sonsuz hayat ideali temalı münacatlar ömrün kısalığı, ölüm ve öldükten sonraki ebedi hayat gibi konuları tartışır. Bu tür münacatlar hayat hakkında derin felsefi düşünce, üzüntü ve umutsuzluk ile karakterize edilirler. Münacatlarda hayatın zorluklarla geçişinden, gençliğin kısa sürmesinden, ebedi hayata geçerken yaşanacaklardan bahsedilir. Bu dünyada insan hayatının anlık olduğu, dünyevi hayatın Allah tarafından insanları imtihan etmek için verildiği belirtilir.

Ölüm temalı münacatlar Tatarlar tarafından “saklau” denilen ölümle ilgili bir gelenekte de önemli bir işleve sahiptir. Buna göre ölen kişi, özellikle geceleri asla yalnız bırakılmaz; akrabalarından veya komşularından biri her zaman yanında olur ve çoğu zaman bunlar kadındır. Yattığı odanın aydınlatılmış halde bırakılması gerekir. Bu oturmalarında kadınlar melodik ezgilerle münacat söylerler. Bu münacatlarla merhumun geçmiş yaşamının yası tutulur; sevdiklerinden, memleketinden ve evinden ebediyen ayrı kalacağı için özlem ve üzüntü ifadeleri dile getirilir (Brusko, 2010, 192).

Ölüm düşüncesinin ön plana çıktığı münacatlarda Tatarlar, tüm ölüm sürecini ve geleneksel cenaze ritüellerini aşama aşama ve ayrıntılı olarak şiirsel bir dille anlatır. Bu münacatlar belirli bir amaca hizmet eder: Birincisi herkesi teselli edip kaçınılmaz sona hazırlamak, ikincisi ise mevtanın ardında kalan yakınlarını rahatlatmak. Ayrıca bu eserler halka yüksek

ahlaki niteliklerin aşılması ve maneviyatın güçlendirilmesi için de bir çağrı niteliğindedir (Sadıkova, 2021, 276).

Tümen bölgesi Tatarlarının ölüm ve sonsuz hayat ideali temalı münacatlarında gençliğin geride kalması, ömrüm tükenmesi, ölüm mefhumu, ölümün kaçınılmazlığı, öldükten sonra yaşananlar, kabre girme ve kabir sorgusu ve ahiret hayatı meselelerine temas edilir.

“Ülim Keli” münacatında ölümün acı bir zehir ve isabetli bir ok olduğu, kişinin yaşına, makamına, kim olduğuna bakmadığı; iyi-kötü, genç-yaşlı, misafir mi, gurbette mi, ailenizin size ihtiyacı var mı demediği ve herkesi gözü yaşlı, aklını yitirmiş olarak bıraktığı belirtilir. Peygamberler bile ondan kaçamamıştır:

Үлм тизән аңы ағыу/ Ölüm denen acı zehir

Бірәү мә татымай ғалмас./Tatmayan bir kişi bile kalmaz,

Үлм уғы атар тыуры./ Ölüm, oku isabetli atar,

Пірәү мә ғотолә алмас./Bir kişi bile kurtulamaz (Yusupov, 2014, 516-517).

“İser Yiller” münacatında da bütün insanların bu dünyada misafir olduğu ve zamanı geldiğinde kızıl güllerin solması gibi insanların da öleceği dile getirilir:

Ісәр јлләр..., ғысыл гөлләр.../ Eser yeller..., kızıl güller...

Мосабіртыр чөмлә җ(к)оллар./Misafirdir cümle konuklar.

Вақыт јітсә, ғысыл гөлләр/ Vakit yetse, kızıl güller

Сыулыр бір гөн, сыулыр бір гөн.../ Solar bir gün, solar bir gün...(Yusupov, 2014, 534).

“Yertemiñni Pir, Allahım” münacatında ölüp de mezara girildiğinde, sorgu melekleri tarafından kimin kulu olduğu sorulduğunda, kabirden çıkarılıp hesaba çekildiğinde Allah’tan yardım dlenir. Şair bütün ruhuyla iman ettiğini, her şeyi kabul ettiğini belirtir:

Қабіртән қунтарырлар./Kabirden çıkarırlar,

Mäqşärğä annapırлар,/ Maşer'e götürürler,

Xisapны біртіртірләр,/ Hesabı verdirtirler,

Järtämñiñ niç, Allahım./ Yardım et, Allah'ım (Yusupov, 2014, 504).

Kabir sorgusuna değinilen bir başka münacat olan “Teübelerimni Kabul Kıl”da şair, Allah’tan günahlarıyla onu baş başa bırakmamasını, imanını, tövbelerini, övgülerini, hayırlı amellerini ve dileklerini kabul etmesini diler; merhametli olmasını, canını nazikçe almasını, imanını doğru kabul etmesini, Münker ve Nekir’den önce de bildiklerini unutturmamasını diler:

Камил äilä иманымны, авырайтма қәлләримнi,/ Kamil eyle imanımı, ağırlaştırma hallerimi,

Mönkir-Höñkir qarşısıñta onnottırma bılğäñimnı/ Münker-Nekir qarşısında unutturma bildiğimi (Yusupov, 2014, 508).

“Kartlık Kilip Yiter” münacatında gençliğin hızla geçip yaşlılığın erken gelmesine ve bedeni çirkinleştirmesine hayıflanılır. Al yanaklar nurunu yitirmiş, saçlar ağarmış, gençliğin çiçeği kesilip rüzgâra savrulmuştur. Hafıza zayıflamaya, geceleri uykular kaçmaya başlamıştır. Yakında ebedî mekâna girilecektir. Nitekim Hz. Peygamber bile ölümü tatmıştır. Bir gün ölüm geldiğinde Yasinler okunacak, Azrail ruhu alacak ve kabre girilecektir. Şair, karanlık mezarda ne yapacağını düşünür, ak meleklerin onunla olmasını diler. Kefen için ölçüsünü alacaklardan bedenine nazik davranmalarını, acele etmemelerini, evden acelece çıkarmamalarını ve geride kalanlardan sabırlı olmalarını rica eder:

Қабірләймнi гiңрәк қасығыс,/ Kabrimi geniş kazınız,

Ағац утысын, нурлантырығыс./ Ağaç dikip nurlandırınız.

Япрақлар јарсын, қошлар саірасын,/ Yapraklar açsın, kuşlar şakısın,

Руғым шат пулсын, тывалар парсын./ Ruhum şad olsun, dualar erişsin (Yusupov, 2014, 529-531).

“Ülim Altı Möneçeti” bir Müslümanın ölümünün ardından vuku bulan olayları, onun dileklerini, korkularını anlatır ve “Kartlık Kilip Yiter” münacatı ile benzer bir içeriğe sahiptir. Münacatta ölüm karşısındaki çaresizlik, hayatın kısalığı, kabrin karanlığı ve soğukluğu, ölüm anında yaşananlar, ölüm geldiğinde zenginliğin anlamsızlığı, ölü bedeninin içler acısı hali, ölümün ardından yakınların konuşmalarının işitilmesi, hayatın aldatıcılığı, kefenleme, mevtanın mezarın derin kazılmasını temenni etmesi, mezar taşına ismin yazılması, ardından Yasin Suresi’nin okunması, mezarın darlığı, mevtanın mezarı yadırgaması ve rahat yatak ve sevgili dostlar yerine soğuk bir kabirde solucanlarla baş başa kalması dile getirilir. Buradan çıkmanın bir yolu yoktur, mevta mezarına çiçek ve ağaç dikilmesini ister, zira açan çiçekler, öten kuşlar ve edilen dualar mevtanın ruhunu sevindirecektir:

Äçäl ширбәтін нїр көн ıçәрбїс./ Ecel şerbetini bir gün içeceğiz,

Јақты төңјатан нїр гөн гитәрбїс./ Güzel dünyadan bir gün gideceğiz.

Äçälїм јїтәр, көңләрїм нїтәр./ Ecel gelir, gücüm biter,

Јасін уғғалы вақытлар јїтәр./ Yasin okunacak vakitler gelir (Yusupov, 2014, 509-512).

Tümen bölgesi Tatarlarının Kur’an-ı Kerim’deki bazı ayetlerin isimlerini taşıyan ve ölüm ve sonrasındaki hayatı ele alan münacatları da vardır. Bunlardan “Yasin Ugıgalı Vagıtlar Yiter” münacatı içerik olarak “Kartlık Kilip Yiter” ve “Ülim Altı Möneçeti” ile hemen hemen aynıdır. Münacatta gençliğin amansız gidişi ve bedeninin çöküşü, yaşlılığın verdiği üzüntü, gecelerin uykusuz geçmesi ve saçların ağarması gibi yaşlılıkla ilgili üzüntü verici durumlara değinilir. Artık Yasin Suresi’ni okuma vakti gelmiştir ancak onu bitirmeye bile ömür yetmez. Azrail canı aldığı anda yüzün rengi solar, renkli dünyadan karanlık kabre girilir. Meleklerin yoldaş olması dilenir. Kefen için ölçü alanlara nazik olmaları ve mezara taşıyanlara acele etmemeleri, arkada kalan dostlara sabırlı olmaları ve ağlamamaları rica edilir. Soğuk toprak yastığa, mezar eve benzetilir. Mezarın derin kazılması, ağaç dikilerek nurlandırılması istenir. Zira açan çiçekler, öten kuşlar ve edilen dualar mevtanın ruhunu sevindirecektir,

Äçälim jıtär, тыннарым нөтәр,/ Ecel gelir, nefesim biter,
 «Ясін» уғығалы вақытлар jıtär./ "Yasin" okunacak vakitler gelir.
 Уғы алмамын, нөтөр сулышым,/ Okuyup bitiremem, kesilir soluğum,
 Артымнан қалсын тыуға ғылыуың./ Ardımda dua edecekler kalsın (Yusupov, 2014, 519-522).

“Ayatıl Körsige Methiye” münacatında ise Ayet-el Kürsi’nin insanın iyiliği için indiği ve Cennet’in yolu olduğu belirtilir. Ayet-el Kürsi’nin sonunda “Hıfzuhuma”¹ dendiği belirtilir. Allah’tan, Mahşer günü inananları merhametinden mahrum bırakmaması dilenir. Zira Allah’ın insanları dertlerinden kurtarması hiç zor değildir. Münacatta yine “Hıfzuhuma” sözüne atıfla mizanda² günah ve sevaplar tartılırken Allah’ın merhametini esirgememesi ve sırat köprüsünden geçerken yardım etmesi dilenir:

Уқыык «Аятіл көрси»нї,/ Okuruz “Ayet-el Kürsi”yi,
 «Хифзухума» тигән сүснї./ “Hıfzuhuma” denen sözünü.
 Сират күпрісін ыыққантә,/ Sırat köprüsüne çıktıığımızda,
 Jäptämсic immä үсїмнї./ Yardımsız bırakma beni (Yusupov, 2014, 525).

Sonuç

Sibirya Tatarları arasında yaygın olan münacatlar halkın kültürel mirasının önemli bir parçasıdır. Bu duygu ve anlam yüklü şiirler, tarihin en trajik anlarında Tatar halkının milli ve manevi kimliğinin korunmasını ve yüzyıllar boyunca süregelmesini sağlamıştır. Tatarlar tarih boyunca münacat kavramını dinî manzum eserlerin geneli için kullanmışlardır. Bunun

1 Âyete'l-Kürsî'nin sonundaki "ve lâ yeûduhu hıfzuhumâ ve huvel aliyyul azîm" yani "Gökleri ve yerleri korumak Allaha hiç ağır gelmez" kısmına atıfta bulunulur.

2 "Kur'an ve Sünnet'in açık beyanları, vezin ve mîzanın âhiret hallerinden veya orada gerçekleştirilecek işlemlerden biri olduğunu göstermektedir. Esasen mükelleflerin ceza veya mükâfat gerektiren hareketlerinin kayıt altına alındığı ve âhirette bunun muhasebesinin yapılacağı sabit olunca sözü edilen davranışların değerlendirilmesi anlamına gelen mîzanın hakikati de ortaya çıkar" (Toprak, 2020, 211-212).

yanında, son yüzyılda Tatarlar için münacat türünün kapsadığı alan sosyal değişimlere paralel olarak genişlemiştir. Daha önce çok din dışı temalar olarak görülen vatan hasreti, yalnız annelerin ve yetimlerin kederi, ömür muhasebesi, yaşlılık ve ölüm gibi temalar da münacatların kapsamına girmiştir. Bu temalar bazı araştırmacılar için hala din dışı olarak kabul edilse de özellikle ömür muhasebesi, yaşlılık ve ölüm gibi konuların doğrudan dinle ilgili olduğu açıktır. Diğer yandan vatana, akrabalara, anne-babaya bağlılık ve yetimlerin durumlarıyla ilgili meseleler de İslam'ın üzerinde önemle durduğu meseleler olmuştur. Münacat içeriklerinin son yüzyılda tematik açıdan zenginleşmesi sosyal değişimlerin beraberinde getirdiği din algısının da değişmesiyle ilgili görünmektedir. Modern bireyin edebiyatı aracı kılarak din ile kurduğu bağ geleneksel münacatların değindiği iman ve ritüellerle ilgili konuları aşarak bireyin iç dünyasındaki ve sosyal hayatındaki tüm arayışları kapsar hale gelmiştir. Ayrıca denilebilir ki münacatların vatan ve anne-baba sevgisi gibi konuları din kapsamında ele alma meselesi geleneksel Türk inançlarından yer-su ve atalar kültüyle de ilişkilendirilebilir ve Tatarların ruhsal dünyalarında geleneksel inançlarının farklı formlarda yaşamaya devam ettiğine kanıt olarak gösterilebilir.

Kaynaklar | References

- Alkaya, E. "Sibiryä Tatar Türkçesiyle Güney Sibiryä (Altay, Hakas, Tuva) Türk Lehçeleri Arasındaki Ortak Unsurlar". *Turkish Studies* 4/8 (2009), 273-321.
- Ahmetova, F. F vd. *Tatar Halıq İjati. Bäetläär*. Kazan: Tatarskoye Knizhnoye İzdatel'stvo, 1983.
- Bakirov M. *Tatarskiy Folklor*. Kazan: İkhlas. 2012.
- Bakirov, M. "Tatarskiye Filosofskiy Munadzhati". *Sovremennaya Tyurkologiya: Yazyk, Literatura, İstoriya i Kul'tura Tyurkskikh Narodov*. Merzon E. E. 122-126. Elabuga: Nigamayev, 2014.
- Brus'ko, Z. M. "Munadzhaty Kak Strukturnyy Komponent Pokhoronnogo Obryada U Tatar". *Nauchnyy Tatarstan* 3 (2010), 192-195.
- Borodovskaya, L. Z. "Otrazheniye Traditsiy Yasaviya v İslamsko-Sufiyskoy Simvolike Tatarskikh Fol'klornykh Munadzhatov". *Islamovedeniye*, 7/3 (2016), 103-117. Doi 10.21779/2077-8155-2016-7-3-103-117
- Çöloğlu, R. "Kırgız Folklorunda Ve Şarkılarında Anne İmajı". *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2022), 37-58.
- Galimova, E. M. "Zhanry Knizhnoy Traditsii Tatar Orenburgskoy Oblastı". *Sovremennyye Problemy Nauki, tekhnologiy, innovatsionnoy deyatel'nosti*. Tkaçeva E. P. 66-69. Belgorod: Agentstvo perspektivnykh nauchnykh issledovaniy, 2017.
- Gizzatullina, G. M. "İstoriya İzucheniya Zhanra Munadzhati". *Problemy Vostokovedeniya* 92/2 (2021), 89-94. doi 10.24412/2223-0564-2021-2-89-94
- Kamalieva, A. "Tatar Edebiyatının Az Bilinen Bir Türü, Münacatlar". *Milli Folklor* (2010), 107-114.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divan-ü Lügati't Türk*. I. Çev. Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 1985.
- Kemaloğlu, İ. "Sibir Hanlığı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/505-506. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Koçın, A. *Divan Şiirinde Münacat*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Macit, M. "Münacat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/563-565. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Makarov G.M. *Dervişlerniñ Sehbetine, Beyitler Hem Mönecetler*. Kazan: Tatarskoe Knijnnoe İzdatel'stvo. 2011.
- Mandaloğlu, M. "Eski Türklerde Vatan Anlayışının Devlet Yönetimi, Sosyal Hayat Ve Hukuki Açından Değerlendirilmesi". *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 24/2 (2024), 446-457. <https://doi.org/10.11616/asbi.1453227>
- Nigmedzânov M. N. *Tatarskie Narodnye Pesni*. Kazan: Tatknigoizdat. 1976.

- Özaydın, A. “Türklerin İslamiyeti Kabulü”. *İlk Müslüman Türk Devletleri*. ed. Sadi Süleyman Kucur. Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2018.
- Rybakov S.G. *Muzyka i Pesni Ural'skikh Musul'man, s Ocherkom ikh Byta, c Kartoyu Ufimskoy i Orenburgskoy Guberniy i Portretom Bashkira-Muzykanta*. St. Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk. 1897.
- Sadekova, A. Kh. *İdeologiya İslama i Tatarskoye Narodnoye*. Kazan: 2001.
- Sadekova, A. Kh. O Religioznykh Zhanrakh Tatarskogo Fol'klora. *Nauchnyy Tatarstan* 4 (2009), 119-201.
- Sadikova, R. K. “Poetika Munadzhatov Ul'yanovskoy Oblasti”. *Tatarovedeniye v Situatsii Smeny Paradigm, Teoriya, Metodologiya, Praktika*. Faizullina F.G. 274-278. Kazan: Institut Yazyka, Literatury i İskusstva İm. G.İbragimova Akademii Nauk RT, 2021.
- Salikhov, A. G. - Gizzatullina, G. M. “Nekotoryye Religioznyye Terminy, Khadisy i Ayaty v Bashkirskikh Munadzhatakh”. *Oriental Studies* 14/4 (2021), 858-867.
- Sayfullina, F. S. “Ustnoye Narodnoye Tvorchestvo Kak İstochnik İzucheniya Etnogeneza Sibirsko-Tatarskogo Naroda”. *Aktual'nyye Problemy Tatarskoy Dialektologii*. Babşanova G.N- Faizullina G.Ç. 48-66. Tobol'sk: Tobol'skaya gosudarstvennaya sotsial'nopedagogicheskaya akademiya im. D.İ. Mendeleyeva, 2013.
- Sayfullina, G. R. “Tatarskiy Munadzhat: Transformatsiya Zhanra”. II. *Traditsionnaya Kul'tura Narodov Mira*. I. A. Kryazheva vd. 219-234. Moskova: Moskovskaya Konservatoriya, 2017.
- Sibgatullina, E. T. *Tatar Dini-Sufi Edebiatı, Yugarı Uku Yortlary Öçen Dereslek-Kullanma*. Kazan: Kazan Üniversitesi, 2013.
- Suleymanova, G. K. “K İstorii İzucheniya Munadzhatov Tatar Povolzh'ya”. *Sotsial'no-Gumanitarnyye İnnovatsii, Strategii Fundamental'nykh i Prikladnykh Nauchnykh İssledovaniy*. 578-581. Orenburg: Orenburgskiy Gosudarstvennyy Universitet, 2021.
- Suleymanova, G. K. “Funksional'nyye Osobennosti Munadzhatov Tatar Povolzh'ya Kak Kul'turnogo Yavleniya”. *Kul'turologiya v teoriyakh i praktikakh, k 30-letiyu kafedry kul'turologii*. Nikolaeva U.G. v.d. 278-284. Moskova: МПГУ, 2022a.
- Suleymanova, G. K. “Obzor Klassifikatsiy Munadzhatov Tatar Povolzh'ya v İstoricheskom Kontekste”. *Vestnik Kul'tury i İskusstv* 1/69 (2022b), 87-93.
- Şaymardanov, D. R. “Munadzhat-drevniy Liro-Epicheskiy Zhanr Religioznogo Pesnopeniya Tatar-Musul'man”. *Kul'tura. Dukhovnost'. Obshchestvo*. 69-73. Novosibirsk: Tsentr Razvitiya Nauchnogo Sotrudnichestva, 2017.
- Toprak, S. “Mizan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/ 211-212. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Vasilova, A. Sh. “Reprezentatsiya Emotsii” Sagysh”(Toska) v Kontekste Narodnoy Kul'tury”. *Al'manakh Sovremennoy Nauki i Obrazovaniya* 2/2 (2008), 37-38.
- Yenikeyeva, A. R. “Proiskhozhdeniye i Sovremennoye Razvitiye Traditsionnykh Dukhovnykh

Pesnopeniy Tatar”. Muzykal'naya Kul'tura XXI Veka, Teoriya, İspolnitel'stvo, Obrazovaniye. Zengin S.S. 30-35. Krasnodar: Krasnodarskiy Gosudarstvennyy İstitut Kul'tury, 2020.

Yunusova, V. N. *İslam, Muzykal'naya Kul'tura i Sovremennoye Obrazovaniye v Rossii*. Moskova: Kronograf, 1997.

Yusupov, F. Yu. Sibirskiye Tatary. İz Sokrovishchnitsy Dukhovnoy Kul'tury. Antologiya Fol'klora Sibirskikh Tatar, Dastany, Munadzhaty, Baity. Kazan: Izd-vo Kazan Üniversitesi, 2014.

Anadolu Selçuklu Medreselerinde Geçmeli Kemerler ve Tipolojisi

Oktay GÜNDOĞDU | ORCID: [0000-0002-0361-349X](https://orcid.org/0000-0002-0361-349X) | ROR ID: <https://ror.org/01x8m3269> | E-Posta: oktaygundogdu@hitit.edu.tr

Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi, Çorum, Türkiye

Öz

Anadolu Selçuklu Dönemi medrese mimarisi, özellikle kapılar ve giriş kemerleri bakımından dikkat çekici bir çeşitlilik ve estetik derinlik sunmaktadır. Bu çalışma, giriş kemerleri geçmeli olarak tasarlanmış on altı Anadolu Selçuklu medresesini incelemektedir. Yapılar; özgünlüklerini büyük ölçüde korumaları, geçmeli kemer örneği içermeleri ve belgelenebilir nitelikte olmaları kriterlerine göre seçilmiştir. Tipolojik değerlendirmeler, kemer formu, geçme tekniği, taş işçiliği ve süsleme özellikleri gibi mimari ölçütler temelinde yapılmıştır. Anadolu Selçuklu mimarisinde cephelerin ön plana çıkarılması, bu alanlarda detaylı işçilik ve sanatsal zenginliğin öne çıkmasına olanak sağlamıştır. Bu bağlamda, kapı yapısında önemli bir unsur olan giriş kemerleri ayrıntılı şekilde incelenmiş; işlevsel ve tipolojik yönleriyle ele alınmıştır. Geçmeli kemerlerde işçiliğin daha özenli olduğu ve geometrik detayların vurgulandığı görülmektedir. İncelenen kemerler, tasarım ve düzenleme özellikleri doğrultusunda kapıyla olan ilişkileri açısından değerlendirilmiş; üslup ve işlev yönünden çözümlenmiştir. Ayrıca, kemerlerin dönemsel karşılaştırmaları yapılarak gelişim süreçleri, etkileşimleri ve farklı coğrafi bölgelerden aldıkları etkiler analiz edilmiştir. Çalışma kapsamında yapıların giriş kemerleri detaylı biçimde çizilmiş, fotoğraflanmış ve benzerlikleri ile farklılıkları gruplandırılarak ortaya konulmuştur. Bu süreçte, kemer formları, malzeme kullanımı ve süsleme teknikleri üzerinde özellikle durulmuştur.

Renkli taş işçiliği, Anadolu Selçuklu mimarisinin en belirgin özelliklerinden biridir. Bu çalışmada, kemerlerdeki renkli taş uygulamaları estetik, yapısal ve üslup bağlamında ele alınmıştır. Geçmeli kemerlerde renkli taş kullanımının yalnızca dekoratif değil, aynı zamanda yapısal bütünlüğü destekleyici bir işlev üstlendiği tespit edilmiştir. Literatür taraması ve yayın analizi, çalışmanın temel yöntemini oluşturmuş; elde edilen veriler doğrultusunda kemerler

tasnif edilip tipolojik olarak sınıflandırılmıştır. Bu çalışma, mevcut literatürde yer almayan yeni tanımlamalar ve sınıflandırma önerileri sunarak, özellikle kemerlerin işçilik teknikleri, geometrik düzenlemeleri ve bölgesel üsluplar arasındaki farklılıkların detaylı analizini içermektedir. Böylece, önceki çalışmalarda yeterince ele alınmamış olan Anadolu Selçuklu Dönemi geçmeli kemerlerinin yapısal ve estetik özgünlükleri kapsamlı bir biçimde ortaya konmuş; literatürdeki bu eksiklik giderilmiştir. Çalışma, Anadolu Selçuklu Dönemi'ne ait giriş kemerlerinin dönemsel gelişimini ortaya koymanın yanı sıra, ilk kez çözümlenen kemerleri kapsamına dahil etmektedir. Ayrıca, daha önce yapılmış sınıflandırmalarla karşılaştırmalı değerlendirmeler yaparak, kemerlerin işçilik teknikleri ve üslup farklılıkları üzerine yeni tanımlamalar sunmaktadır. Ayrıca, renkli taş işçiliğinin mimarideki rolünü ve bu uygulamaların dönemin sanat anlayışına yansımalarını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Sonuç olarak, çalışma, Anadolu Selçuklu medreselerinin mimari kimliğini daha iyi anlamaya ve bu yapıların sanat tarihi içindeki yerini değerlendirmeye yönelik anlamlı bir adım niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi ve Sanatları, Anadolu Selçuklu, Medrese, Kemer, Geçmeli Kemer, Renkli Taş.

Atıf Bilgisi

Gündoğdu, Oktay. “Anadolu Selçuklu Medreselerinde Geçmeli Kemerler ve Tipolojisi”. Dini Araştırmalar 68 (Haziran 2025), 175-219.

<https://doi.org/10.15745/da.1647819>

Geliş Tarihi	27.02.2025
Kabul Tarihi	24.05.2025
Yayın Tarihi	28.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Interlaced Arches and Typology in Anatolian Seljuk Madrasas

Oktay GÜNDOĞDU | ORCID: [0000-0002-0361-349X](https://orcid.org/0000-0002-0361-349X) | ROR ID: <https://ror.org/01x8m3269> | E-Posta: oktaygundogdu@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Divinity, History of Turkish and Islamic Art , Çorum , Türkiye

Abstract

Anatolian Seljuk madrasa architecture demonstrates remarkable diversity and aesthetic depth, particularly in the design of doors and entrance arches. This study examines sixteen Anatolian Seljuk madrasas featuring interlaced entrance arches. These buildings were selected based on criteria such as a high degree of authenticity, the presence of interlaced arches, and their documented state. Typological evaluations were conducted based on architectural features, including arch form, insertion technique, stonework, and ornamentation. The emphasis on façades in Anatolian Seljuk architecture brought detailed craftsmanship and artistic richness to the forefront, especially in entrance areas. In this context, the entrance arches—key components of the gate structures—were examined in detail and discussed from functional and typological perspectives. The findings indicate that interlaced arches exhibit more intricate workmanship and place greater emphasis on geometric detailing.

The analyzed arches were evaluated in relation to their integration with the gate structure, based on design and layout characteristics, and further analyzed in terms of style and function. Additionally, developmental processes, cross-regional interactions, and influences from different geographical areas were assessed through comparative historical analysis. Detailed drawings and photographs of the entrance arches were produced, and their similarities and differences were identified and categorized. Particular attention was paid to arch forms, material usage, and ornamentation techniques.

Colored stonework is one of the most distinctive features of Anatolian Seljuk archi-

tecture. In this study, colored stone applications in arches were examined in terms of aesthetics, structure, and style. It has been determined that the use of colored stone in interlaced arches is not merely decorative but also plays a structural role in enhancing stability. The study primarily employed a literature review and publication analysis as its methodology. Arches were classified and typologically categorized based on the collected data. This study proposes new definitions and classification approaches that have not been previously found in the literature, while offering a detailed analysis of variations in craftsmanship, geometric design, and regional styles. The structural and aesthetic uniqueness of Anatolian Seljuk interlaced arches—previously underexplored—has thus been thoroughly documented, filling a notable gap in the academic literature.

In addition to unveiling the originality and period-specific development of these entrance arches, the study introduces several examples analyzed for the first time. It also provides new insights into the techniques and stylistic distinctions through comparative evaluation with prior classifications. Furthermore, the study highlights the role of colored stone-work in architecture and its reflections on the artistic sensibility of the era. In conclusion, this research contributes significantly to the understanding of the architectural identity of Anatolian Seljuk madrasas and evaluates their role in the broader context of art history.

Keywords

Islamic History and Arts, Anatolian Seljuk, Madrasa, Arch, Interlaced Arches, Colored Stone.

Citation

Gündoğdu, Oktay. “Interlaced Arches and Typology in Anatolian Seljuk Madrasas”. Religious Studies 68 (June 2025), 175-219.

<https://doi.org/10.15745/da.1647819>

Date of Submission	27.02.2025
Date of Acceptance	24.05.2025
Date of Publication	28.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Anadolu Selçuklu Dönemi, kültürel sentezin taşıyıcısı olarak sınırlarını aşan bir coğrafyanın ürünü şeklinde değerlendirilmelidir. Bu döneme ait örnekler, nitelik ve nicelik açısından birçok araştırmacı tarafından incelenmiştir. Anadolu içlerine kadar inen coğrafi zenginlik bir tür kültür potası işlevini üstlenmiştir. Bu kültürün haznesi ise Anadolu sınırlarında merkezi bir nokta oluşturarak doğu ile batıyı, kuzey ile güneyi birleştirmiştir. Dolayısıyla bünyesinde her türlü yapı elemanının prototipleri bulunmaktadır. Yapı elemanları hem yapısal gereksinimleri karşılamaları hem de çok işlevli karakterleriyle dikkat çeker. Bu elemanlar, mimari bütünlük içinde teknik bir organizasyonla birlikte işler. Bu çalışmanın odağını, bu organizasyon içinde özel bir yere sahip olan giriş kemerleri oluşturmaktadır. Konu, Anadolu Selçuklu medreselerinde kullanılan geçmeli (dişli, zıvanalı, makaralı) giriş kemerleri ile sınırlandırılmıştır. Bu kemerler, mimari cephelerde yer alarak sadece yapısal değil, aynı zamanda sanatsal bir vurgu da sunarlar. İşçilik düzeyi, kullanılan teknikler ve sanatsal yaklaşımlar açısından özgün örnekler sunan bu kemerler, bugüne kadar bağımsız bir araştırma konusu olarak ele alınmamış olmaları nedeniyle önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Çalışma, giriş cephesinde geçmeli kemer bulunan on altı Anadolu Selçuklu medresesi üzerinden yürütülmüştür. Farklı bölgelere ait örneklerin incelenmesiyle çeşitli üslup ve tiplolilere birlikte yer verilmiştir. İki mimari unsuru birbirine bağlayan geçişli kemerlerde, özellikle geçmeli örneklerde işçiliğin daha özenli olduğu ve geometrik düzenin ön plana çıktığı gözlemlenmektedir. Malzeme ve teknik, kemer kurgu ve kuruluşlarında önemli bir unsur olarak belirlenmiştir. Yükün dağılımında ve taşınmasında seçilen malzemenin önemi büyüktür. Kütleli yapı üzerinde dirençlerin en güçlü olduğu noktalarda bir bezeme ile işlevin yükünü unutturan kompozisyonlar münferiden değerlendirilmelidir. Ayrıca kullanım alanları dikkate alındığında girişlerin veya açıklıkların tercih edilmesi estetik yaklaşımları akla getirmektedir. Aynı zamanda renkli malzeme kullanımıyla da bezeme kendisini gösterecek bir alan

bulmaktadır. Anadolu Selçuklu medreseleri ve diğer yapıları genel hatlarıyla birçok çalışmaya konu olmuş ve mimari olarak da araştırılmıştır. Yapı elemanlarının doğrudan ele alındığı tekil çalışmaların sayısı oldukça azdır. Giriş kemeri, özellikle de geçmeli kemer olarak baktığımızda metinlere konu olmamakla birlikte fotoğraflarda karşımıza basık veya düz kemer olarak çıkmaktadır.

Kemer mimarisiyle ilgili ilk kapsamlı incelemelerden biri, Albert Gabriel'in *Monuments Turcs d'Anatolie* (1934) adlı eseridir. Bu çalışmada, geçme tekniğiyle inşa edilmiş kemer örneklerine ait teknik çizimler yer almakta ve dönemin mimari detayları görsel belgelerle sunulmaktadır.¹ Bir diğer erken dönem kaynak ise Kurt Erdmann'ın *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts* (1961) adlı çalışmasıdır. Erdmann, Anadolu'daki 13. yüzyıl kervansaraylarını konu edindiği bu eserde, cephe fotoğraflarında geçmeli kemer örneklerine de yer vermiştir. Bu fotoğraflar, özellikle yapısal düzenlemeler açısından önemli ipuçları sunmaktadır.² Celal Esat Arseven, *Türk Sanatı Tarihi* (1971) adlı kitabında geçmeli kemerlerin tarihsel süreçteki gelişimini kısa cümlelerle özetlemiş, çizimlerle de desteklemiştir. Konuya erken dönemde değinen eserlerden biri olması nedeniyle kaynak olarak dikkate değerdir.³ Kemer formlarının taşıyıcı sistem özellikleri açısından sınıflandırıldığı temel akademik çalışmalardan biri, Afife Batur'un "Osmanlı Camilerinde Kemer Strüktür-Biçim İlişkisi Üzerine Bir Deneme (1300-1730)" (1974) başlıklı doktora tezidir. Bu çalışmada kemerler strüktürel ve biçimsel olarak sistematik biçimde ele alınmış; alması ve geçmeli kemer tiplerine özel önem verilmiştir.⁴ Aynı dönemde yayımlanan bir diğer çalışma, Meryem de Carcaredec'in "Selçuk Taş İşçiliği" (1975) başlıklı makalesidir. Bu çalışmada, kemerlerdeki renkli taş malzeme kullanımına ilişkin teknik analizler yapılmış; taş bezemelerin mimari elemanlar üzerindeki etkileri

¹ Albert Gabriel, *Monuments Turcs D'anatolie* (Paris: E. de Boccard, 1934).

² Kurt Erdmann, *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts* (Berlin: Verlag Gebr. Mann, 1961).

³ Celal Esat Arseven, *Türk Sanatı Tarihi: Menşinden Bugüne Kadar: Mimari, Heykel, Resim, Süsleme ve Tezyini Sanatlar* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1971).

⁴ Afife Batur, *Osmanlı Camilerinde Kemer Strüktür-Biçim İlişkisi Üzerine Bir Deneme (1300-1730)* (İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi Baskı Atölyesi, 1974).

incelenmiştir. Makalede yer alan ayrıntılı görseller, taş bezemelerin biçimsel düzenlerini ve yüzeyde oluşturdukları plastik etkileri analiz etmeye olanak tanımış; bu süslemelerin farklı yapılarıdaki uygulamaları karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.⁵

Rahmi Hüseyin Ünal tarafından 1982 yılında Anadolu Selçuklu Dönemi taş kapıları üzerine yaptığı detaylı değerlendirmede ise giriş kemerlerindeki geometrik düzenlemeye değinilmemiş; giriş kapıları geçmeli veya geçmesiz olarak tanımlanmıştır.⁶ Ayşıl Tükel Yavuz tarafından 1983 tarihinde hazırlanmış olan “Anadolu Selçuklu Mimarisinde Tonoz ve Kemer” adlı çalışma temel kaynak olarak literatürde yer almaktadır. Anadolu Selçuklu mimarisinde kemer ve tonoz kavramını kapsamlı olarak anlatan önemli bir çalışmadır. Sınıflandırmalarında kullandığı yöntem ve yerinde yapılmış saha çalışmasıyla dikkati çekmektedir. Ayrıca çalışmada bizim istifade ettiğimiz kısım geçmeli kemerlerin verildiği ekler bölümüdür.⁷ Kemer mimarisi üzerine detaylı tipolojik incelemeler içeren bir diğer kaynak, Şakir Çakmak’ın “Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Taçkapıları (1300–1500)” (2001) adlı doktora çalışmasıdır. Bu çalışmada taş kapı unsurları detaylı olarak analiz edilmiş, derzleri karışık zıvanalı ve basit zıvanalı kemerler olarak tanımlanan örnekler Anadolu Selçuklu mimarisi ile karşılaştırmalı biçimde değerlendirilmiştir.⁸ Mesut Gül’ün “Güneydoğu Anadolu’daki İslam Mimarisinde Renkli Taşın Süsleme Amaçlı Kullanımı” (2015) başlıklı yüksek lisans tezinde ise, renkli taş malzemenin altı farklı ildeki mimari kullanımı analiz edilmiştir. Bölgeler arası etkileşimler, süsleme kompozisyonları ve malzeme özellikleri sistematik olarak değerlendirilmiş ve belgelenmiştir.⁹

⁵ Meryem de Carcaredec, “Selçuk Taş İşçiliği”, *Sanat Dünyamız* 5 (1975), 3-11.

⁶ Rahmi Hüseyin Ünal, *Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar* (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınevi, 1982).

⁷ Ayşıl Tükel Yavuz, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Tonoz ve Kemer* (Ankara: Kelaynak Yayınları, 1983).

⁸ Şakir Çakmak, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Taçkapıları (1300-1500)* (Ankara: TTK Basımevi, 2001).

⁹ Mesut Gül, *Güneydoğu Anadolu’daki İslam Mimarisinde Renkli Taşın Süsleme Amaçlı Kullanımı* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015).

1. Selçuklu Medreselerinde Geçmeli Kemerler

Anadolu Selçuklu mimarisinde kemerin işlevi ve türleri konusunda doğrudan hazırlanmış çalışma sayısı oldukça azdır. Geçmeli kemerlerin sıradan mimari yapı elemanı olmadığı dikkate alındığında yapı organizasyonu içerisindeki nitelikleri incelenmeye başlanmıştır. Kemer türlerinin kendi içerisindeki çeşitlilikleri geçme yapan örnekler üzerinden gruplandırılmıştır. Bu kemerlerin hem biçim itibarıyla önemi hem de süsleme özellikleri ele alınmıştır. Konunun daha önce çalışılmamış olması, geometrik disiplinin süsleme açısından kemerler üzerindeki etkisinin düşünülmemesi çalışmanın gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bütüncül bir mimari yapıda içerden dışarıya veya dışardan içeriye geçişler açıklıklar yardımıyla sağlanmaktadır. Bu açıklıklar bazen bir geçiş bazen de bir örtü gerektirir. Kemerlerin kullanımı, yapıdan yapıya değişen biçimsel, yapısal ve süsleme özellikleri açısından çeşitlilik göstermektedir.

Kemer biçimleri, açıklıkların geçilmesi veya örtülmesinde farklı malzemelerin kullanımına imkân veren strüktürel elemanlardır. Temel tanımlayıcı özellik olan yay formu, kemerin oluşum şemasında merkezi bir rol oynar. Açıklıkların doğası gereği direnç açısından zayıf noktalar oluşturması, bu dezavantajı minimize etmek üzere üç temel strateji geliştirilmesini gerektirmiştir: yükün sövelere aktarılması, hafifletme kemeri uygulanması ve en kritik çözüm olarak yayların yükü ters yönde dirence dönüştürmesi. Bu son mekanizma, düşey yüklerin yatay kuvvetlere dönüşümünü sağlayarak kemerin stabilitesini artırırken, taşlar arasında uyumlu yük dağılımı oluşturmakta ve teması artırarak kaymayı önlemektedir. Uzun ömürlü kemer sistemlerinde bu prensiplerin yanı sıra, derz detayları da belirleyici rol oynar. Özellikle şev açısı, yükün taşlar arasında optimal transferi ve ayaklara iletilmesinde kritik öneme sahiptir. Ancak yay bulunmayan düz, üçgen veya geçmeli kemer tiplerinde açılı, ışınsal derz sistemleri gibi alternatif çözümler de mevcuttur.

Tarihi yapıların kemerlerinde derzler iki şekilde uygulanmaktadır. Birincisi ışınsal veya doğrusal açılı derz, ikincisi ise çalışmanın temelini oluşturan geçmeli derzdir. Her iki

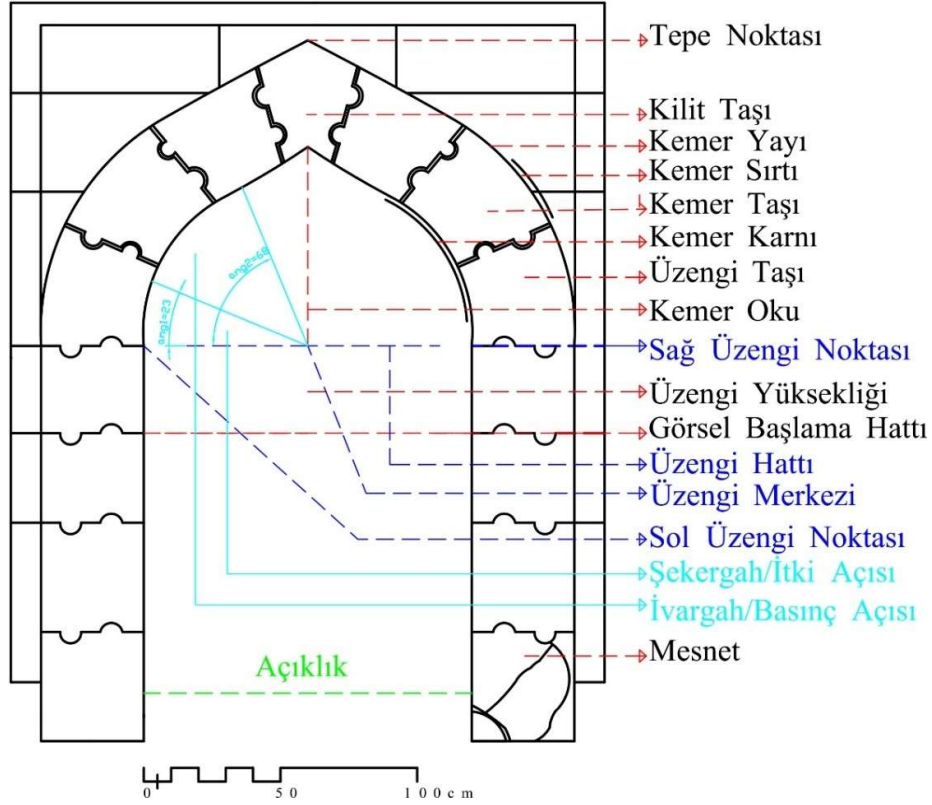
kanadı açılı olan blok taşların üzengi hattından itibaren eksende bir geometriyle birleşmesi kilit taşının önemini artırmaktadır. Eksende uygulanan yük, yaylar ve açısı sayesinde kilit taşının baskısıyla her iki kanada aktararak sövelere indirilmektedir. Söveler üzengi hattından aşağıya doğru düz açısız halde gelerek bordür/silme veya şerit olarak tanımlanan cephelere ve duvarlara yaslanmaktadır. Böylece kemerin kademelendirerek indirdiği yüke cepheler de destek vermekte ve kaymalar önlenmektedir.

Moloz taş kullanılarak inşa edilen kemerlerde, düzgün yüzeyli ve standart boyutlu taşların kullanılmadığı göz önüne alındığında, kesme taş kemerlerde görülen ışınsal (radial), doğrusal (linear) ya da geçmeli (interlocking) derz düzenlemelerine rastlanmaz. Bu nedenle, derz uygulamaları statik bağlamda kesme taş yapılardan farklılık arz eder. Moloz taşların geometrik düzensizliği, yükün taş blokların kanatlarına düzenli biçimde aktarılmasını zorlaştırmakta, bu da taşların birlikte çalışmasını güçleştirmektedir.¹⁰

Kemer mimarisi, yalnızca tekil bir strüktürel eleman olarak değil, ardışık olarak dizilmesiyle tonoz sistemlerinin, aksel dönmesiyle de kubbe strüktürlerinin oluşumuna zemin hazırlar. Kemerin geometrik biçimini belirleyen en önemli unsurlardan biri olan yay çizgisi, mimari literatürde “profil” olarak adlandırılmaktadır. Kemer profili, taşıyıcı sistemin dengesi açısından belirleyici bir rol oynar. Ayrıca kemer merkezleri, profilin hangi düzende ve kaç adet yaydan oluştuğunu belirleyen unsurlardır. Kemerin türü; merkez sayısı, kanatlar arasındaki açıklık (span), yükselti (rise) ve kemer yarıçapı gibi ölçülerin kendi aralarındaki oransal ilişkilere bağlı olarak sınıflandırılmaktadır.

Kemer sistemlerinin anlaşılması, mimari tasarım ve yapısal mühendislik açısından kritik öneme sahiptir. Bu sistemlerin doğru analiz edilebilmesi için kemer bileşenlerinin geometrik özelliklerinin ve mekanik davranışlarının kesin olarak tanımlanması gerekmektedir. Temel olarak, bir kemer; mesnetten üzengi taşına kadar uzanan söve ile üzengi hattından kilit taşına devam eden kemer yayı arasında oluşan taşıyıcı bir sistemdir.

¹⁰ Tükel Yavuz, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Tono ve Kemer*, 7.



Şekil 1. Kemer Oluşturan Unsurlar (Yazara Ait, 2018)

Kemerin strüktürel bütünlüğünü sağlayan ana bileşenler şunlardır:

Tepe Noktası: Kilit taşının en yüksek noktasına denilir.

Kilit Taşı: Kemerin her iki kanadının ekseninde yer alan taşdır.

Kemer Yayı: Üzengi hizasından başlayarak kilit taşında son bulan profildir.

Kemer Sırtı: Kemer dışardan saran yayın üst kısmıdır.

Kemer Taşı: Kemer oluşturur taş, tuğla, kerpiç bloklardır.

Kemer Karnı: Kemer içten saran yayın alt kısmıdır.

Üzengi Taşı: Yayın başladığı ilk taş kısmı olup itkinin en fazla olduğu taşdır.

Kemer Oku: Üzengi hattı ile kilit taşı arasında kalan kısımdır.

Üzengi Noktaları: Yayın çıkış yaptığı iki yöndeki hatların başlangıç noktalarıdır.

Üzengi Yüksekliği: Üzengi taşının alt derzi ile kilit taşının karnı arasındaki mesafedir.

Görsel Başlama Hattı: Üzenginin alt kısmında kemer görüntüsünün başladığı hattır.¹¹

¹¹ Tükel Yavuz, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Tono ve Kemer*, 7-8.

Üzengi Hattı: Kemer açıklığının hizasında yayların başladığı taşlar arası uzanan hattır.

Üzengi Merkezi: Kilit taşının ekseninde yer alan üzengi hattının merkezidir.

İtke Açısı: İtkinin en büyük olduğu alandır.

Basınç Açısı: Basıncın en büyük olduğu alandır.

Mesnet: Kemerdeki yükü zemine indirmeye yarayan elemandır.¹²

1.1.Eğrisel Geçmeli Kemerler: Mimarlık tarihinde erken dönemlerden itibaren uygulama alanı bulan geçmeli kemerlerin ortaya çıkışına dair kesin bir yüzyıl tayin etmek, mevcut arkeolojik ve mimari veriler doğrultusunda oldukça güçtür. Bu tür kemerlerin kronolojik olarak izlenebilirliği, yapıların korunma durumu, inşa tekniklerinin bölgesel farklılıkları ve belgelenmiş örneklerin sınırlılığı gibi etkenlere bağlı olarak sınırlı kalmaktadır. Geçmeli kemerler, kendi içinde çeşitli alt türlere ayrılmakta olup özellikle eğrisel formlu geçme elemanlara veya dış benzeri kilitlenme unsurlarına sahip örnekler, teknik bakımdan daha sade kabul edilen tasarımlar arasında yer almaktadır. Bu tür kemerlerde yapısal bütünlük, taşların birbirine geçerek oluşturduğu mekanik kilitlenme prensibine dayalıdır. Geometrik geçmelerden hareketle isimlendirdiğimiz bu form Anadolu Selçuklu yapıları içerisinde yoğun olarak kullanılmış ve geç dönemlere kadar sürdürülebilir bir karakter oluşturmuştur. Geçmeli kemerlerin yapısal kurgusu, taşların eksen boyunca “dişi” ve “erkek” elemanlar şeklinde birbirine geçmesi esasına dayanır. Özellikle eğrisel formlu örneklerde, dışbükey taş eleman, içbükey taşın üzerine binerek derzlerde bütüncül görüntü oluşturur. Böylece hem görsel olarak yekpare bir kemer algısı sağlanmakta hem de taşlar arasındaki mekanik kilitlenme artırılmaktadır. Geçmeli sistemde taşlar, birbirine kenetlenerek kemer üzengi hattındaki yatay kaymaları minimize eder. Bu teknik, kemer kurgusunun taşıyıcı sistemle bütünleşmesini sağladığı için geleneksel düz kemer veya almaşık dizilimli örneklerle kıyaslandığında daha yüksek düzeyde

¹² Sudabeh Pashai Bashbolagh, *İran'daki Kemer, Tono ve Kubbelerin Yapısal Davranışı* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016), 14-15.

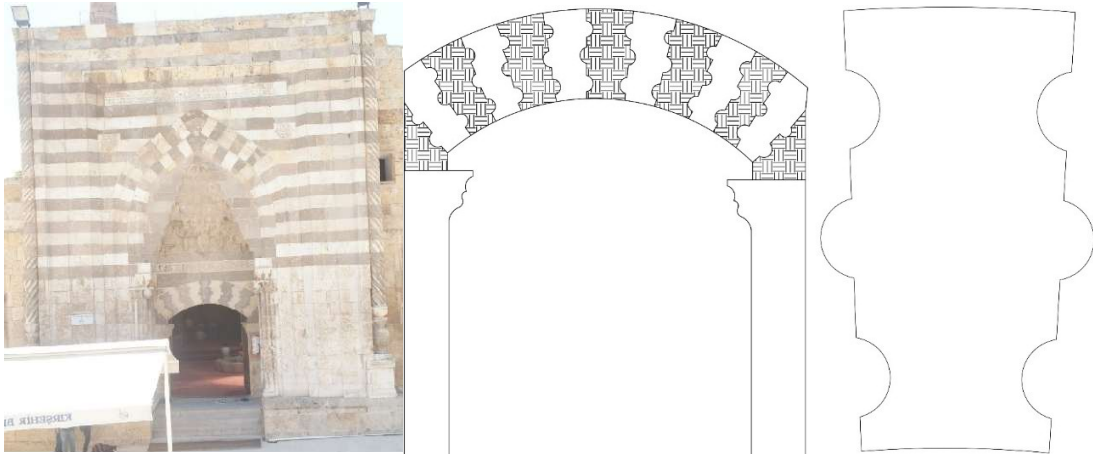
strüktürel bütünlük sunar. Nitekim geçmeli bağlantılar sayesinde, taşıyıcı elemanlar üzerinde oluşan itme ve basınç kuvvetleri daha dengeli bir şekilde dağıtılır; bu durum kemerin, zaman içinde yer değiştirme veya çatlama gibi sorunlarla karşılaşmasını önler. Sonuç olarak, yapı sisteminin yalnızca dekoratif bir öge değil, aynı zamanda mukavemet kazandıran bir teknik çözüm olduğu anlaşılmaktadır.

Renkli taş kullanımı da bu geçmeli düzenlemeyle birlikte ele alındığında, taş yüzeyinde oluşan hareketliliği vurgulamakta ve geçme noktalarını estetik açıdan öne çıkarmaktadır. Böylelikle kemer hem teknik hem de sanatsal açıdan zenginleşmektedir. Araştırma kapsamında belirlenen Anadolu Selçuklu Dönemi eserleri içinde üç yapıda bu özellikleri taşıyan eğrisel geçmeli kemer örnekleri tespit edilmiştir. Tokat Gök Medrese, Kırşehir Caca Bey Medresesi ve Çorum Alaca Hüseyin Gazi Medresesi, söz konusu geçmeli kemer tipolojisinin hem strüktürel hem de süsleme anlayışı bakımından karakteristik örneklerini oluşturmaktadır. Bu yapılar, geçme tekniğinin farklı coğrafi bölgelerde nasıl uygulandığına ve bölgesel mimari geleneklerle nasıl bütünleştiğine dair önemli veriler sunmaktadır.

1.1.1.Kırşehir Caca Bey Medresesi Taç Kapısı: Kitabesinde yer alan bilgilere göre Kılıçarslan'ın oğlu III. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında Kırşehir valisi Nureddin Cibril bin Caca Bey tarafından 1272 yılında yaptırılmıştır.¹³ Medrese, kapalı avlulu ve dört eyvanlı plan tipinde inşa edilmiştir.¹⁴ Kemerde kilit taşının her iki yanında bir sıra beyaz bir sıra siyah renkte olmak üzere toplamda on üç geçmeli kemer taşı bulunmaktadır. Basık kemer formu, yük aktarımını üzengi seviyesinde yer alan konsol destekler üzerinden gerçekleştirmekte olup, taşıyıcı sistemin işleyiş prensibi gereği yükler nihai olarak mesnetler vasıtasıyla zemine iletilmektedir. Bu teknik uygulamanın erken dönem örnekleri, Anadolu Selçuklu mimarisinin seçkin yapıları olan; Malatya Ulu Cami (13. yy. ilk çeyreği), Zazadin Han (13. yy. ikinci çeyreği) ve Tokat Gök Medrese (13. yy. üçüncü çeyreği) de farklı renklerde görülmektedir.

¹³ Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri Selçuklu ve Beylikler Devri* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Matbaası, 1972), 15.

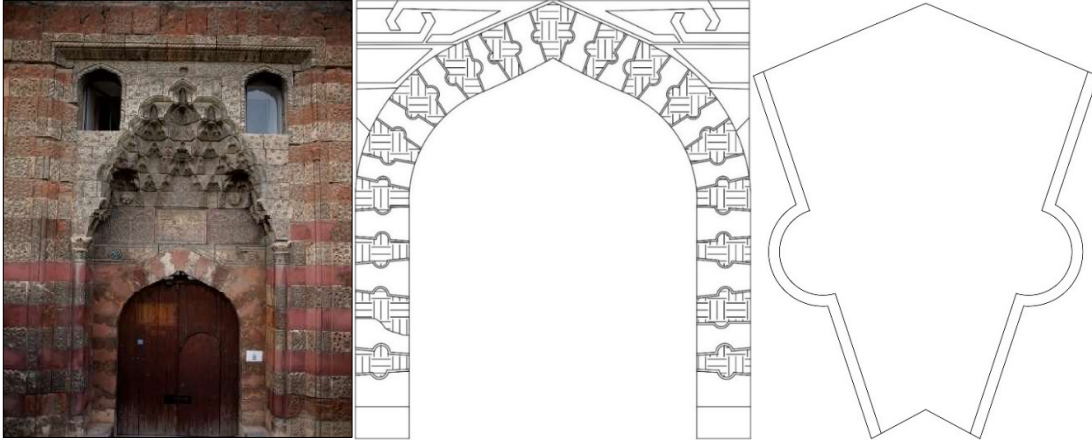
¹⁴ Ahmet Şimşek, *Cacabey ve Medresesi* (Kırşehir: Kırşehir Valiliği Kültür Yayınları, 2006), 21-27.



Şekil 2. Kırşehir - Caca Bey Medresesi Eğrisel Geçmeli Giriş Kemerleri ve Detay Çizimleri

1.1.2. Tokat Gök Medrese Taç Kapısı: Kitabesinin günümüze ulaşmamış olması nedeniyle kesin olarak tarihlendirilmesi güç olan bu yapı, A. Gabriel tarafından yapılan değerlendirme doğrultusunda araştırmacılar tarafından genel kabul görmüş ve referans alınarak kullanılmıştır. Fakat tartışmalar Muînüddin Süleyman Pervâne (öl. 1277) üzerine yoğunlaşmış durumdadır. Malatya Ulu Camisi ile Divriği Kale Camisi'ndeki renkli taş uygulamalarının cephe tasarımındaki örneği olarak 1270'lerde karşımıza çıkmaktadır. Tokat'ta yer alan yapılardan renkli malzeme kullanılan örnekler içinde Halef Sultan Taç kapısında ve Nureddin İbn-i Sentimur Türbesi'nin cephesinde de benzer uygulamalar bulunmaktadır.¹⁵ 13. yüzyıl 3. çeyreğine tarihlendirilen yapıda kırmızı ve ondan daha açık renkte taşlar kullanılmıştır. Kırşehir-Caca Bey Medresesi'nde eğrisel formun tekrarı şeklinde olurken burada eksende yerleştirilmiş tek bir eğrisel dişle geçmeler yapılmıştır. Sivri kemer türünde yapılmış giriş kemerinde toplamda otuz beş adet basit geçme olarak hazırlanmış kemer taşı bulunmaktadır.

¹⁵ Şirin Menevşe, *13.-14. Yüzyıl Tokat Merkez Yapılarında Taş Süsleme* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010), 97.



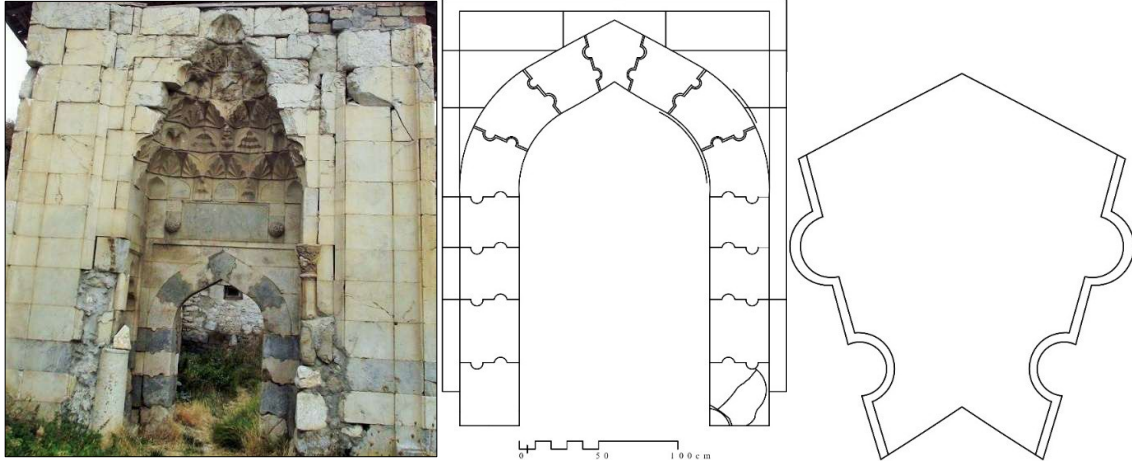
Şekil 3. Tokat-Gök Medrese Eğrisel Geçmeli Giriş Kemer ve Detay Çizimleri (Yazara ait, 2011)

1.1.3. Alaca Hüseyin Gazi Medresesi Taç Kapısı: Çorum / Alaca sınırları içerisinde yer alan bu medrese, kitabe metninin günümüze ulaşmamış olması nedeniyle kesin olarak tarihlendirilememektedir. Ancak yapı üzerindeki mimari detaylar, özellikle giriş kemerinde gözlemlenen eğrisel geçmeli geometrik düzenleme, benzer örneklerle karşılaştırıldığında yapının Anadolu Selçuklu Dönemi'ne, muhtemelen 13. yüzyıl sonlarına tarihlenebileceğini düşündürmektedir.¹⁶ Yapının taç kapısı, kemer kuşağında yer alan geçmeli taş düzenlemeleri ve dikkat çekici bitkisel bezeme unsurlarıyla öne çıkmaktadır. A. Kuran'ın yapıya ilişkin değerlendirmesi, plan birimlerinin 13. yüzyıl başlarına, taç kapının ise bezeme programı ve üslubuna dayanarak yüzyılın ortalarına tarihlenmesini önermektedir.¹⁷ Özellikle taç kapı kemerindeki geçme tekniği ve taş işçiliği, 1271 tarihli Sivas Çifte Minareli Medrese ile Gök Medrese gibi yapılarla benzerlik göstermekte;¹⁸ bu bağlamda, yapının 13. yüzyıl ortaları sonrasına tarihlenmesini mümkün kılmaktadır.

¹⁶Detaylı bilgi için bk.; Oktay Gündoğdu, "Alaca Hüseyin Gazi Medresesi Üzerine Değerlendirme", *Uluslararası Geçmişten Geleceğe Sanat Sempozyumu ve Sergisi, Hitit Üniversitesi Sempozyum Bildirileri* (Çorum, 2016).

¹⁷ Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri* (Ankara: TTK Basımevi, 1969), 77-79; Gündoğdu, "Alaca Hüseyin Gazi Medresesi Üzerine Değerlendirme", 544-560.

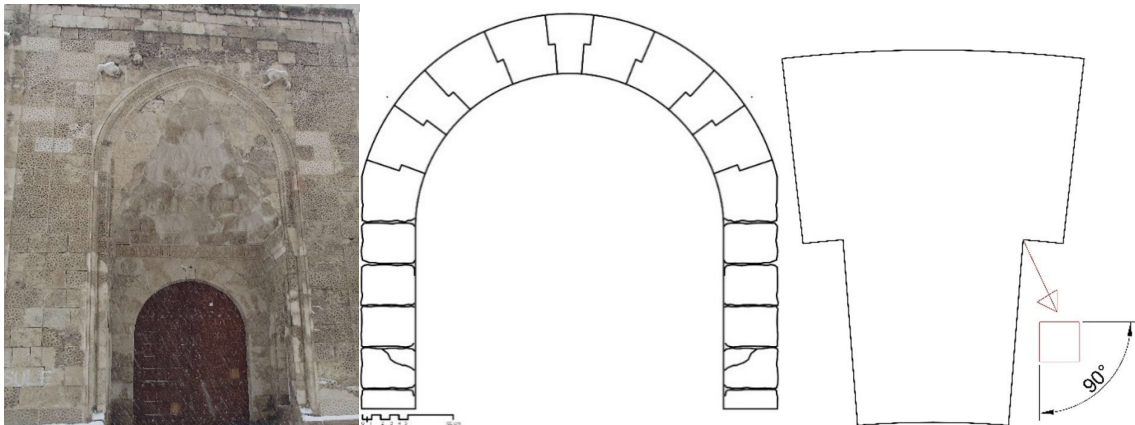
¹⁸ Mustafa Bulut, *Selçuklu Çizimleri: Anadolu Selçuklu Geometrik Kompozisyonları* (İstanbul: İnkılâp Basım Evi, 2020), 229,232.



Şekil 4. Hüseyin Gazi Medresesi Eğrisel Geçmeli Giriş Kemer ve Detay Çizimleri (Yazara ait, 2011)

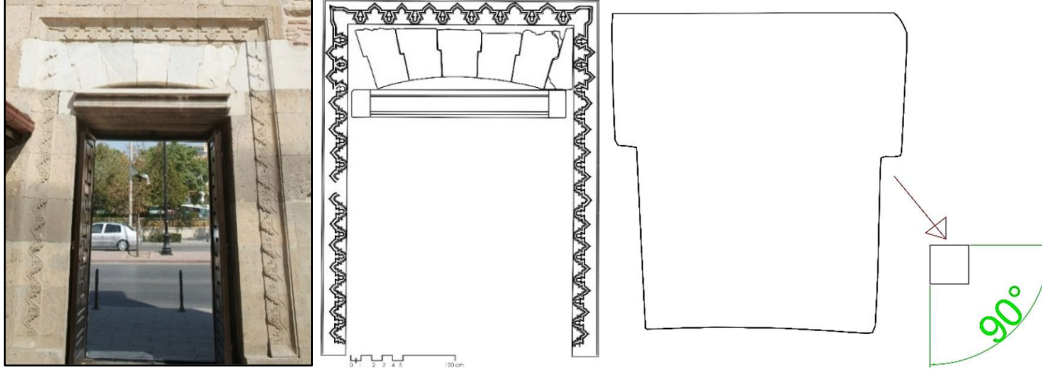
1.2.Kare Geçmeli Kemer: Geometrik bezemeler dikkatle incelendiğinde Anadolu Selçuklu Döneminde dikdörtgen tabanlı bir kompozisyonun olmadığı görülmektedir. Kare olarak isimlendirilmesindeki neden köşe geçmelerinde yapmış olduğu 90°'lik açıdır. Bu dönem içerisinde tespit edebildiğimiz üç yapı; Kayseri, Sivas ve Konya örnekleridir.

1.2.1.Sivas-İzzettin Keykavus Darüşşifası Taç Kapısı: Selçuklu Sultanı İzzettin Keykavus (öl. 1220) tarafından 1217 yılında yaptırılmıştır. Giriş kemerine baktığımızda basit çizgisel hatlarla oluşturulmuş 15 cm'lik kırılmalarla dişler birbirine geçirilmiştir. Kemer taşlarının orta bölümlerine dik açılı birer geçme düzenlenerek sistem oluşturulmuştur.



Şekil 5. İzzettin Keykavus Darüşşifası, Kare Geçmeli Kemer (V.G.M.)

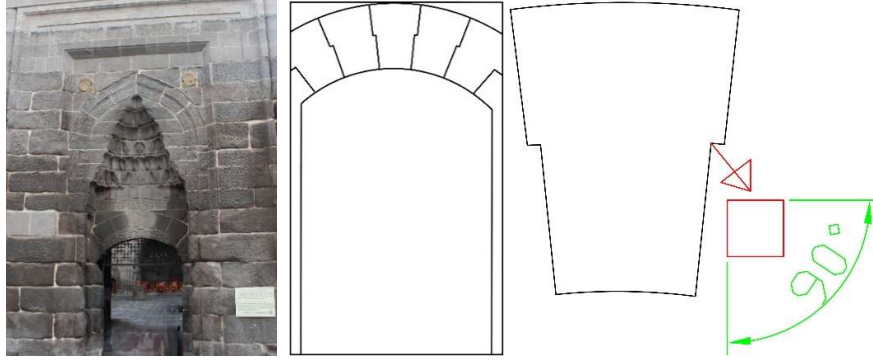
1.2.2.Konya Karatay Medresesi Taç Kapısı: Emir Celalettin Ertokuş tarafından 1251 yılında inşa ettirilen medresenin her iki cephesinde de düz kemerli giriş açıklıkları yer almaktadır. Arka cephedeki giriş, özellikle kare geçmelerle oluşturulmuş geometrik bir kompozisyon içeren düz kemer düzenlemesiyle dikkat çekmektedir.



Şekil 6. Konya Karatay Medresesi Taç kapı Arkası, Kare Geçmeli Giriş Kemer (Yazara ait)

1.2.3.Kayseri Hunad Hatun Medresesi Taç Kapısı: Medresenin kitabesinin bulunmaması nedeniyle, yapının tarihsel değerlendirmesi bitişiğindeki diğer yapılarla kurduğu ilişkiler üzerinden yapılmıştır. A. Kuran ve H. Karamağaralı, bu gerekçelere dayanarak medresenin 13. yüzyılın ikinci çeyreğinde inşa edilmiş olabileceğini ileri sürmektedir.¹⁹ Geçmeli kemer düzenlemesinin, dönemin benzer örnekleriyle karşılaştırmalı incelenmesi sonucunda; erken örneklerden biri olarak 1217 tarihli Sivas İzzeddin Keykavus Darüşşifası, geç örneklerden biri olarak ise 1251 tarihli Konya Karatay Medresesi öne çıkmaktadır. Ayrıca, döneme ait han yapılarında gözlemlenen benzer kemer formlarına dayalı analizler, bu mimari uygulamanın 1230–1239 yılları arasında yoğunlaştığını göstermektedir. Bu bağlamda, doğrudan belge ya da kitabe ile tarihlendirilemeyen yapının, kemer formuna ilişkin morfolojik özellikleri ile literatürdeki bilimsel tarihlendirme yaklaşımları örtüşmekte ve önerilen kronolojinin tutarlılığını desteklemektedir.

¹⁹ Kuran, *Anadolu Medreseleri*, 72, 73; Haluk Karamağaralı, “Kayseri’deki Hunad Câmîinin Restitüsyonu ve Hunad Manzûmesinin Kronolojisi Hakkında Bazı Mülâhazalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (1976), 213.

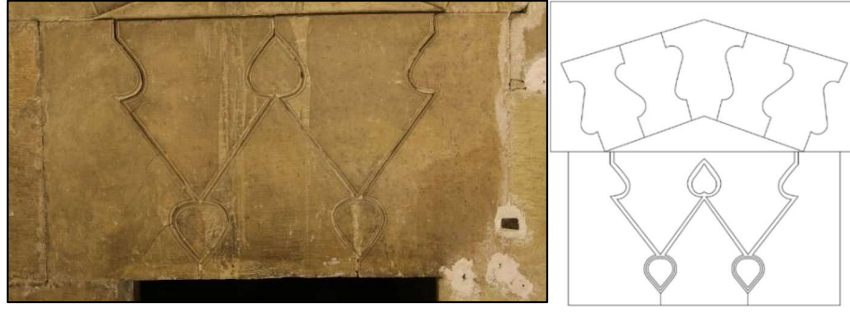


Fotoğraf 1. Kayseri Hunad Hatun Medresesi Kare Geçmeli Kemer (Yazara ait)

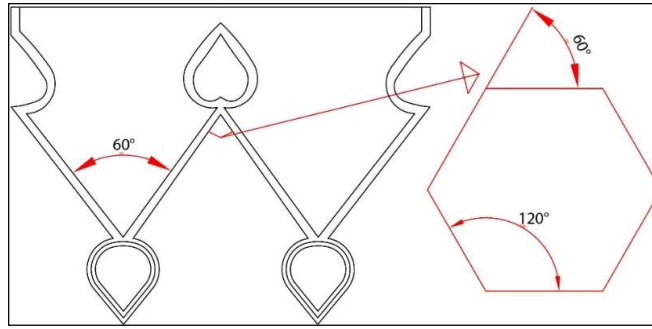
1.3.Altıgen Geçmeli Kemer: Altı kenarı birbirine eşit ve iki kenar arasındaki uzun açısı 120° , kısa açısı 60° olan geometrik şekillerdir. Bu tasarımla oluşturulmuş kemerlerden tespit ettiğimiz örnek sayısı azdır. Yapılar içerisinde Divriği Ulu Cami ve Darüşşifası'ndaki türbe giriş kapısı üzerindeki düz kemerin tasarımında altıgenlerin kollarının görüldüğü geçmeler bulunmaktadır. Bu tasarım üzerinde ise süsleme amacıyla yapılmış, derzleri çizgi bezeme şeklinde yapılarak gerçekte geçmesi olmayan fakat geçme formu verilen kemer bulunmaktadır.

1.3.1.Divriği Ulu Cami ve Darüşşifası Taç Kapısı: Divriği Kalesi'nin güney eteklerinde Ahmet Şah ve Turan Melek tarafından 13. yüzyılda inşa ettirilen Divriği Külliyesi, işçilik kalitesiyle Selçuklu sanatının ünik örneklerinden biri olarak değerlendirilir. Günümüze ulaşan bu yapı, özellikle taş işçiliğindeki yaratıcı kompozisyonlarıyla öne çıkmaktadır.²⁰ Külliye bünyesinde yer alan türbenin kapısında uygulanan altıgen geçmeli kemer düzeni, özgün bir tasarım sunmaktadır. Kemer taşlarının altıgen formlarda birbirine geçmeli şekilde yerleştirildiği bu sistem yapısal bütünlük sağlayan çözümdür. Geometrik geçmelerin simetrik düzeni sayesinde hem görsel dinamizm sağlanmış hem de taşların birbirini kitlemesiyle yapıya ek dayanıklılık kazandırılmıştır. Bu uygulama, Divriği taş işçiliğinin matematiksel planlama ve sanat anlayışıyla birleştiği nadir örneklerden biri olarak kabul edilmektedir.

²⁰ Doğan Kuban, *Divriği Mucizesi* (İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 1999), 38.



Şekil 7. Divriği Dariüşşifası Altıgen Geçmeli Düz Kemer (Yazara ait, 2018)



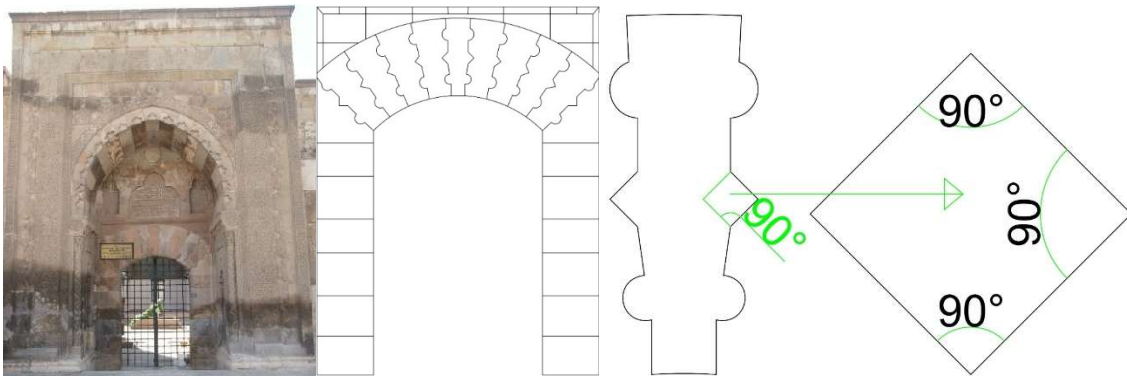
Şekil 8. 60° İle Oluşan Altıgen Kurgunun Oluşum Detayı (Yazara ait, 2018)

1.4.Kare ve Eğrisel Geçmeli Kemer: Her kenarı birbirine eşit uzunluklarda dolayısıyla 90°lik açılarla oluşan kare geometrik tasarım ile eğrisel formlu geometrinin bir arada kullanılmasıyla oluşturulmuş bir kompozisyonudur. Anadolu Selçuklu medreseleri içerisinde tespit edebildiğimiz toplam üç örnekte bu kompozisyonla karşılaşmaktadır. Bu yapılarda renkli taş işçiliğiyle geçmeler ön plana çıkartılmıştır.

Anadolu Selçuklu medreselerinde nadir görülen bir uygulama olarak, kare ve eğrisel formdaki geçmeli kemer öğelerinin bir arada kullanıldığı özgün kompozisyonlara rastlanmaktadır. Bu kompozisyonlarda, kare form, kemer taşlarının merkez ya da yan yüzeylerinde düz hatlı geçmelerle(90°lik açılarla) oluşturulurken; eğrisel formlar, kemerin genel yayını tanımlayan iç veya dışbükey bağlantılarla bütünleştirilmiştir. Tespit edilen üç örnekte, makalede ayrıntılı olarak incelenmektedir, bu geçmeli düzenleme, özellikle renkli taşların ustalıkla

kullanılmasıyla vurgulanmıştır. Renk kontrastı ve taş yüzeyindeki kesim tekniği, geçme noktalarının hem görsel hem de yapısal olarak ön plana çıkmasını sağlamıştır.

1.4.1.Konya Sırçalı Medrese Taç Kapısı: Başkentte inşa edilen önemli mimari yapılar arasında yer alan Sırçalı Medrese, kitabesinin günümüze ulaşmış olması sayesinde tarihi ve sanatsal açıdan değerlendirilebilmektedir. 13. yüzyıl ilk yarısında inşa edilen çinili medreseler içerisinde önemli bir yere sahiptir. Yapının Anadolu dışında bir usta tarafından yapıldığı bilinmektedir.²¹ Medresenin Anadolu dışından gelen bir usta tarafından inşa edildiği bilinmekte olup, bu durum yapının mimari özelliklerinde bölgesel üslupların sentezini yansıtmaktadır. Yapının taç kapısında ve tonozun karın kısmında görülen renkli taş kullanımı, yerel bir üslubun izlerini taşımakta ve bölgesel mimari yaklaşımların medrese mimarisine etkisini göstermektedir. Kemer kilit taşlarında uygulanan geçme tekniği, yapısal çözüm sunmaktadır. Bu teknikte, bir sırada taşlar 90° açıyla kırılarak yerleştirilirken, diğer sırada eğrisel form kullanılarak taşların birbirine kenetlenmesi sağlanmakta ve bu sayede kemerin taşıyıcılığı artırılmaktadır. Söz konusu tasarım teknik açıdan yenilikçi yaklaşımı temsil etmekte; aynı zamanda benzer yapılarla karşılaştırmalı analizler yoluyla tarihlendirme problemlerine yönelik yeni açılımlar sunmaktadır.

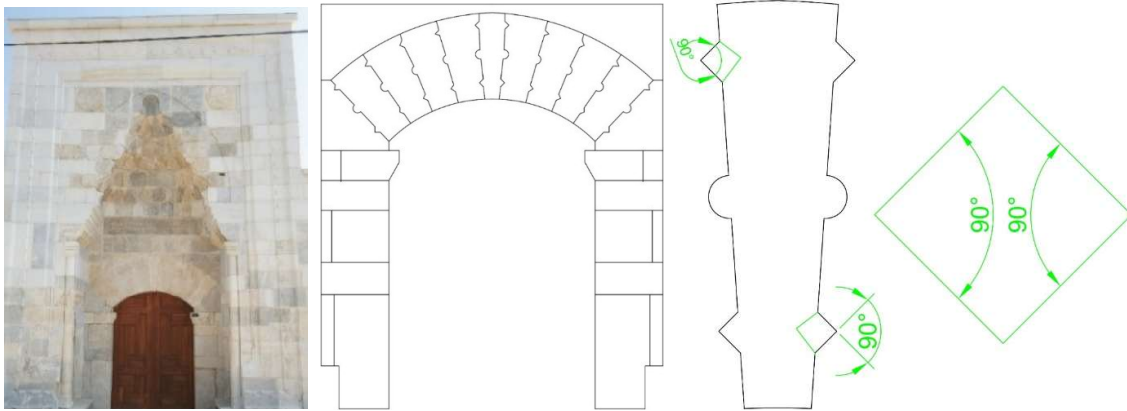


Şekil 9. Konya Sırçalı Medrese Kare ve Eğrisel Geçmeli Kemer Kurgusu (Yazara ait, 2018)

²¹ Yaşar Erdemir, *Sırçalı Medrese Mezar Anıtları Müzesi* (Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü, 2002), 23.

1.4.2.Akşehir-Taş Medrese Taç Kapısı: Yapı kitabesinden elde edilen bilgiler doğrultusunda, Sırçalı Medrese'nin 1250 yılında Sahip Ata Fahreddin Ali (ö. 1288) tarafından inşa ettirildiği anlaşılmaktadır. Bu yapı özelinde konumuz açısından vurgulanması gereken en önemli unsur, giriş kemerinde uygulanan geçme tekniğidir.

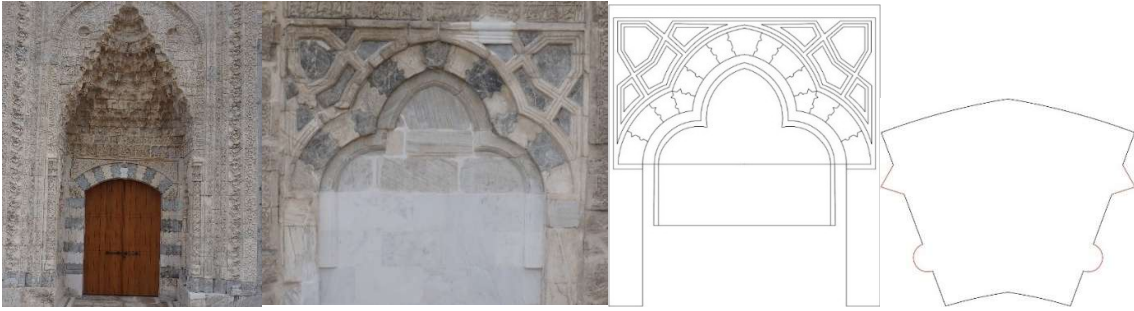
Kemer tasarımında altıgen ve eğrisel formlar, birbirini takip eden bir düzen içerisinde ve diğer kemer taşlarının üzerine binecek şekilde yerleştirilmiştir. Bu yapılandırma hem taşıyıcılık açısından hem de estetik yönden dikkat çekici bir uygulamadır. Söz konusu geçme tekniğinin, benzer örneklerle karşılaştırmalı olarak incelendiğinde, özellikle 1242, 1250 ve 1271 yılları arasında uygulandığı; bu yöntemin belirgin biçimde kendi kemer düzenini tekrarlayan yapılarda 13. yüzyılın ortalarına tarihlendirilebildiği tespit edilmektedir.



Şekil 10. Akşehir-Taş Medrese Kare ve Eğrisel Geçmeli Kemer Düzenlemesi (Yazara ait, 2018)

1.4.3.Sivas-Gök Medrese Taç Kapısı ve Çeşmesi: Sahip Ata Fahreddin Ali'nin baniliğinde, Kalûyanü'l Konevî tarafından inşa edilen Gök Medrese, kitâbesinde yer alan bilgiye göre 1271 yılında tamamlanmıştır. Anadolu Selçuklu Dönemi mimarisi içerisinde önemli bir konuma sahip olan yapı gerek malzeme kullanımı gerekse süsleme repertuarı açısından dönemin önde gelen eserleri arasında yer almaktadır. Adını aldığı firuze renkli çinileriyle dikkat

çeken Gök Medrese, cephe düzenlemesi ve renkli taş işçiliği yönünden çağdaşı yapılarla benzerlik göstermektedir.²² Kemer taşları üzerinde üstte 90° altta eğrisel formla oluşturulmuş karşılıklı bileşenler geçmelerle kemer formunu meydana getirmektedir. Özellikle taç kapı ve cephe tasarımında kullanılan çok renkli taş işçiliği, Karatay Medresesi (1251), Sahip Ata Cami (1283) ve Aksaray Sultan Hanı (1229) gibi yapılarla benzer nitelikler arz etmektedir. Bu benzerlikler, söz konusu işçilik anlayışının 13. yüzyıl ortaları ile son çeyreği arasında Anadolu Selçuklu mimarisinde yaygın olarak benimsendiğini ortaya koymaktadır.



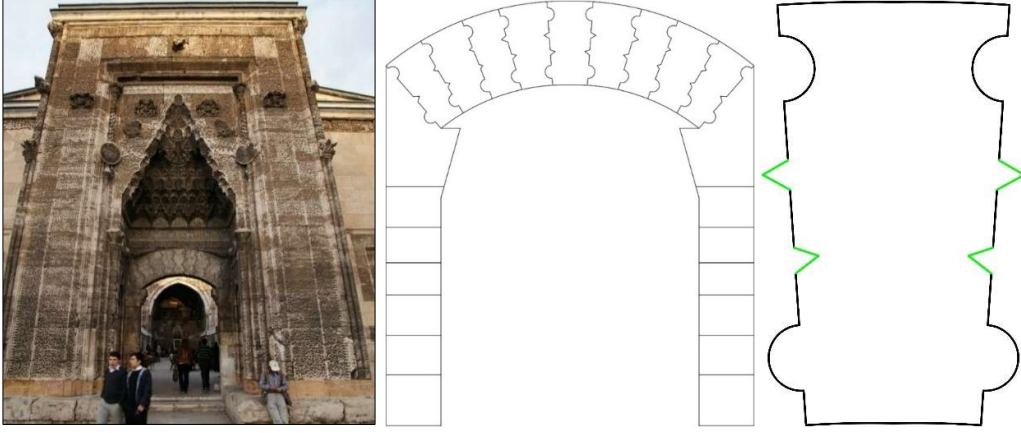
Şekil 11. Sivas-Gök Medrese Taç Kapı ve Çeşmesi Kare ve Eğrisel Geçmeli Kemer (Yazara ait, 2018)

1.5.Altıgen ve Eğrisel Geçmeli Kemer: Anadolu Selçuklu Dönemi yapılarında yoğun olan diğer bir grup da altıgen ve eğrisel geçmeli kompozisyonlardır. Bu kompozisyonlarda iç açılar 120° iken dış açılar ise 60° olmaktadır. Kemerlerin derzlerinde altıgenlerin köşegenlerinden bir tanesi kullanılarak oluşturulmaktadır. Bu tür kemerlerin yapımında çoğunlukla renkli malzeme kullanılmıştır. Kayseri’de Sahibiye Medresesi, Sivas’ta Buruciye Medresesi ve Gök Medrese’deki geçmeli kemerler bunlara örnek olarak verilebilir.

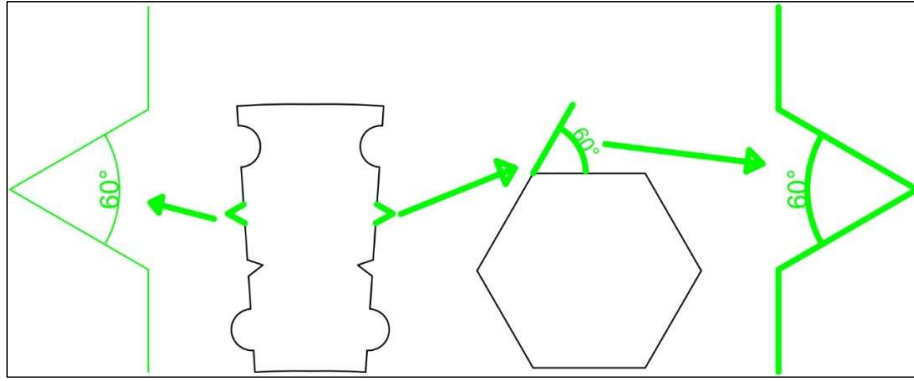
1.5.1.Buruciye Medresesi Taç Kapısı: Sivas yapılarına baktığımızda renkli taş işçiliğinin cephelerde yoğun olduğu görülmektedir. 1271 tarihli Buruciye Medresesi ve Gök Medrese taç kapılarının kemerlerinde benzer kurgunun yapılması eserlerin tarihlendirilmesi için yeni bir yaklaşım oluşturacaktır. Aşağıdaki çizimde yer alan kilit taşı, eğrisel formu iç bükey bir

²² Kuran, *Anadolu Medreseleri*, 92-94.

geçmeyle, biri üstte diğeri altta olmak üzere 90° açıyla içe ve dışa bakan iki geçme elemanından oluşmaktadır; alt kısımda ise eğrisel formulu dış bükey bir geçme yer almaktadır.



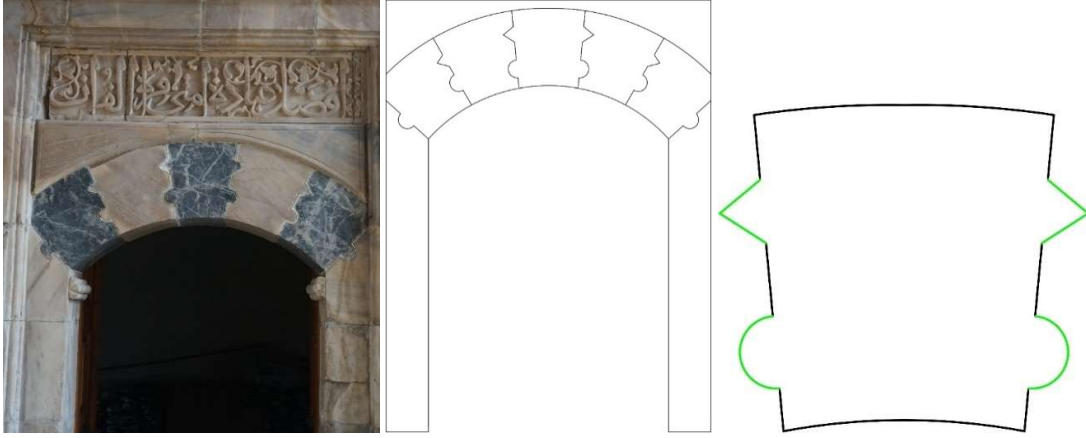
Şekil 12. Sivas-Buruciye Medresesi, Altıgen ve Eğrisel Geçmeli Kemer (Yazara ait, 2018)



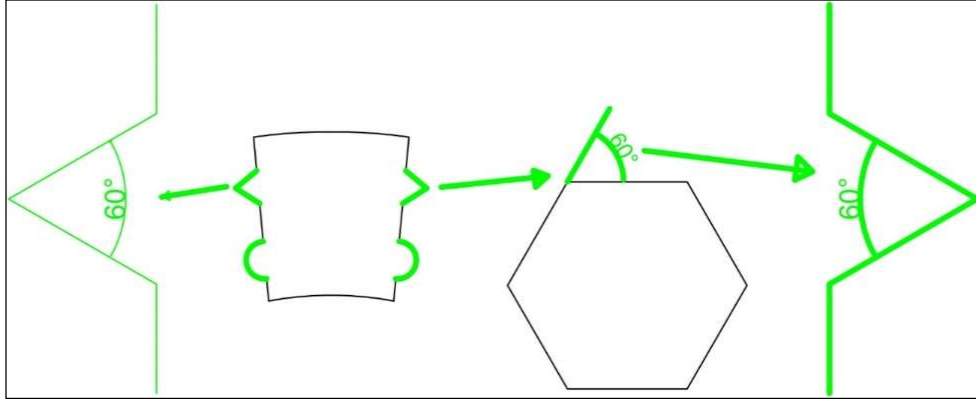
Şekil 13. Buruciye Medresesinde Altıgen ile Eğrisel Kurgunun Oluşum Detayı (Yazara ait, 2018)

1.5.2.Sivas-Gök Medrese Oda Kapısı: 1271 yılında inşa edilen Gök Medrese'nin Anadolu Selçuklu mimarisi içerisindeki önemini vurgulayan bir diğer yapı unsuru da kemerlerinde uygulanan geçme düzenlemelerdir. Yapının kemerlerinde görülen bu teknik, yalnızca estetik değil, aynı zamanda yapısal işlevselliği de önceleyen bir anlayışı yansıtmaktadır. Parça taşlarla kurulan bu sistem, yük dağılımını optimize ederek kemerin taşıyıcılığını artırmakta, böylece yapıya yüksek düzeyde mukavemet kazandırmaktadır. Bu tür çok renkli taş işçiliği, dönemin karakteristik uygulamalarından biri olarak Karatay Medresesi, Sahip Ata Camii ve Aksaray Sultan Hanı gibi diğer anıtsal yapılarda da benzer biçimde gözlemlenmektedir. Söz

konusu benzerlikler 13. yüzyıl Anadolu Selçuklu taş işçiliği içerisinde renk ve form üzerinden gelişen ortak bir teknik anlayışın varlığına işaret etmektedir.

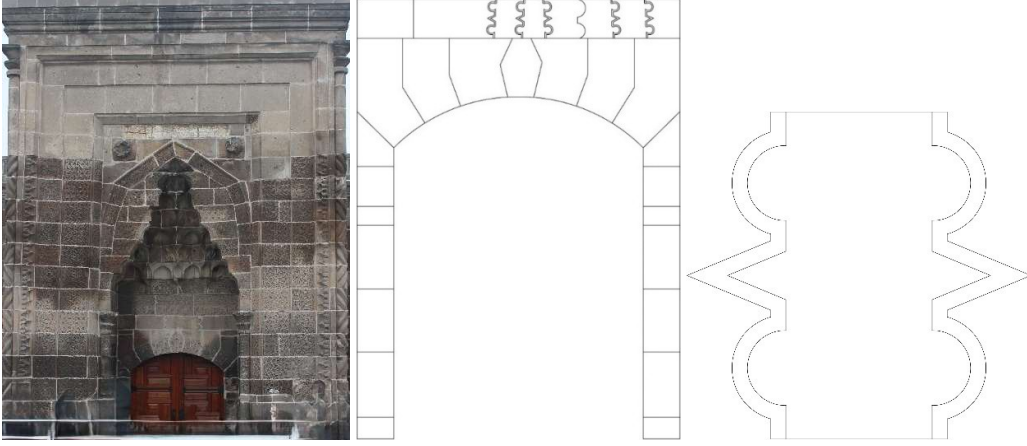


Şekil 14. Sivas-Gök Medrese, Oda Kapısı, Altıgen ve Eğrisel Geçmeli Kemer (Yazara ait, 2018)



Şekil 15. Sivas-Gök Medresedeki Altıgen ile Eğrisel Kurgunun Oluşum Detayı (Yazara ait, 2018)

1.5.3.Kayseri Sahibiye Medresesi Taç Kapısı: 1267 yılında inşa edilen yapının giriş kemerinde uygulanan düzenleme Anadolu Selçuklu Dönemi yapılarında çok sık rastlanmayan bir düzenlemedir. Düz kemer uygulamalarının geçme yöntemiyle bağlanmasını örnekleyen bu tasarım, kapının kilit taşı üzerine binen yükün kırılarak dağılmasını sağlamış ve geçmelerle güç alanı oluşturarak mukavemete destek olmuştur. Bu taşın merkezi ve sağ tarafına yapılan bezemeler ise yalancı geçme tekniğini belgeleyen nadir örneklerdendir.



Şekil 16. Kayseri-Sahibiye Medresesi, Altıgen ve Eğrisel Geçmeli Kemer (Yazara ait, 2018)

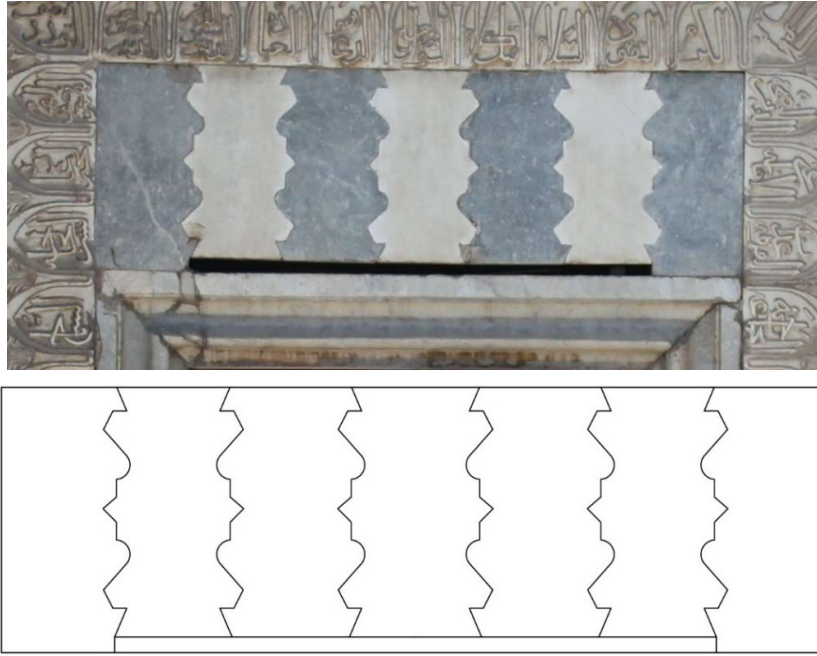
1.6.Sekizgen ve Eğrisel Geçmeli Kemer: Kemer geçmelerinde iç açıları 135° , dışa açıları 45° olan geometrik şekillerle eğrisel formların bir arada kullanılmasıyla oluşturulmuş kompozisyonlardır. İç içe geçmiş iki kare formun oluşturduğu sekizgen tasarımın köşeleri, kemerlerin derzlerini oluşturan unsurlar olarak kullanılmıştır. Selçuklu yapılarının gerek mimari gerekse süsleme kurgularında yoğun olarak tercih edilen sekizgen tasarımın kemerler üzerinde de işlendiğini vurgulamaktadır. Bu kurguyla düzenlenmiş tespit ettiğimiz iki örnekte de siyah beyaz renkli taş kullanılmıştır.

1.6.1.Konya Karatay Medresesi Taç Kapısı: Anadolu Selçuklu mimarisi içerisinde düz kemer uygulamasının nadiren görüldüğü örneklerden biri olan bu yapı, aynı zamanda renkli taş işçiliğinin zengin örneklerini barındırması bakımından dikkat çekicidir. Taç kapı giriş kemerinde uygulanan geçme sistemi, geometrik hassasiyetle tasarlanmış olup, merkezde yer alan sekizgen formun 135° 'lik iç açıları ile üstteki kırılmalarda 45° 'lik dış açılarının esas alındığı bir düzenleme üzerine kuruludur. Kompozisyonun tamamlanmasıyla ortaya çıkan yıldız formlarının iç açıları ise 90° olup, bu oranlar, yapıdaki geometrik tasarımın bilinçli ve sistematik bir biçimde kurgulandığını göstermektedir.²³

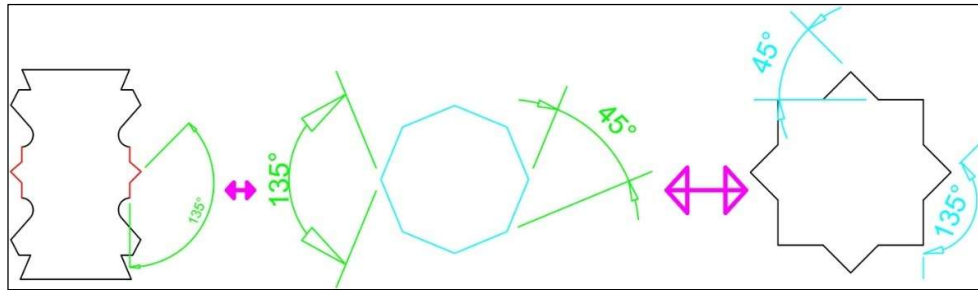
²³ Haşim Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya 42* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2009), 1/335,336.

Söz konusu geçme sisteminin yalnızca dış cephede değil, iç mekânda da benzer bir ustalıklı uygulanmış olması, yapının bütünsel tasarım anlayışı açısından önem arz etmektedir. Özellikle sekizgen ve eğrisel geçmeli kemerlerin birlikte kullanıldığı yapılarla karşılaştırılmalı olarak değerlendirildiğinde, bu tür uygulamaların 1251 ile 1271 yılları arasında inşa edilen eserlerde yoğunlaştığı gözlemlenmektedir.

Bu doğrultuda, geçmeli kemerlerdeki geometrik detaylar, yapının mimari özelliklerine dayalı yaklaşık tarihlendirme yapılmasına olanak tanıyan önemli bir gösterge olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla, söz konusu unsurlar yalnızca estetik değer taşımamakta, aynı zamanda tarihsel bağlamda yapıların kronolojik sınıflandırılmasına katkı sunmaktadır.



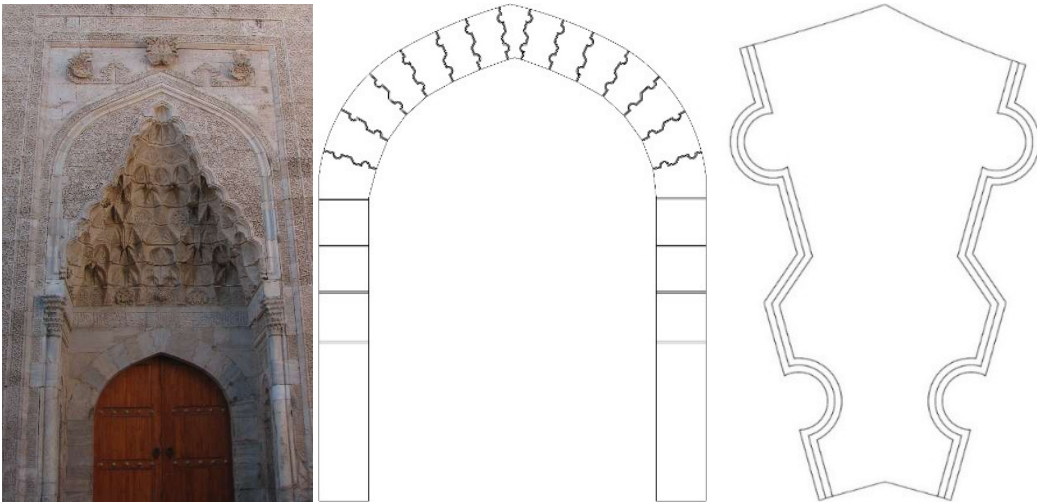
Şekil 17. Karatay Medresesi Düz Kemerleri (Yazara ait, 2018)



Şekil 18. Karatay Medresesi Sekizgen ile Eğrisel Kurgunun Oluşum Detayı (Yazara ait, 2018)

1.6.2.Sivas Çifte Minareli Medrese Taç Kapısı: İlhanlı Dönemi inşa faaliyetleri arasında zengin mimari ve bezeme programıyla öne çıkan bu yapı, Şemsettin Cüveynî tarafından inşa ettirilmiştir. Yapının hem sanatçısı hem de banisine ilişkin yapılan değerlendirmeleri ileriye taşıyabilecek nitelikte önemli bir mimari unsur olarak, renkli taşlarla bezeli geçmeli kemer düzenlemesi öne çıkmaktadır. Söz konusu kemer tasarımı yapının ait olduğu mimari gelenek ve ustalık silsilesinin izlerini taşıyan bir yapı elemanı olarak değerlendirilmektedir. Özellikle Konya İnce Minareli Medrese'nin taç kapı tasarımıyla kurduğu biçimsel benzerlik, ayrıca Konya Sahip Ata Camii'nin taç kapısında yer alan sekizgen ve eğrisel formlu renkli taş kemer düzenlemesiyle gösterdiği paralellik, bu yapıyı dönemin mimari anlayışı ve üslup birlikteliği bağlamında anlamlı kılmaktadır.

Her iki yapının da mimarı olarak bilinen Kelük bin Abdullah'ın uyguladığı renkli taş geçmeli kemer düzenlemeleri, benzer teknik ve kompozisyonlarla şekillenmiştir. Bu benzerlikler doğrultusunda, söz konusu geçmeli kemer uygulamaları üzerinden mimarîdeki usta-atölye ilişkilerine dair çıkarımlar yapmak da mümkün görünmektedir. Böylece dönemin sanatkâr organizasyonu ve yapım süreçleri hakkında bilgi sağlayabilecek nitelikte bir örnek teşkil etmektedir.



Şekil 19. Sivas, Çifte Minare Sivri Kemerli Taç kapısı (V.G.M.)

1.7.Yalancı Geçmeli Kemer: Bu tür kemer düzenlemelerinde, derzlerin bezeme unsuru olarak kullanıldığı görülmektedir. Aşağıdaki örneklerde olduğu gibi bazı uygulamalarda motifler geçmeli olarak, bazı örneklerde ise doğrudan taş yüzeyine işlenerek oluşturulmuştur. Motifler, silme tipi süsleme anlayışıyla çeşitlendirilmiş; mevcut geçmeler kare ya da eğrisel formlu olsa da bezeme elemanlarında farklı formlarda yansıtılmıştır. Özellikle geçmeli kemer türlerinin farklı tipolojilerde tekrarlandığı bu kompozisyonlar oldukça yaygın bir gruplamayı oluşturmaktadır. Buna ek olarak farklı kemer türlerinde de görülmekle birlikte düz kemerlerde kullanım alanı daha yaygın olduğu gözlemlenmiştir.



Fotoğraf 2. Divriği Darüşşifası Türbe Giriş Kapısı ve Kayseri-Sahibiye Medresesi, Yalancı Geçme Örneği



Fotoğraf 3. Sivas Gök Medrese Oda Giriş Kapısı Kemer Yalancı Geçme Örneği (Yazara ait, 2018)

2.Değerlendirme

2.1.Tipoloji – Tarihleme ve Kronolojik Gelişim: Anadolu Selçuklu Dönemi medreselerinin giriş kemerlerinde uygulanan geçme sistemlerinin incelendiği bu çalışma, 1208 tarihli Seyitgazi Battalgazi Medresesinden başlayarak 13. yüzyılın sonlarına kadar inşa edilmiş çeşitli örnekler üzerinden geçmeli kemerlerin tipolojik ve kronolojik gelişimini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, kemer taşlarının derz bağlantıları esas alınarak oluşturulan

sınıflandırmada benzer karakteristik özellikler taşıyan derz biçimleri gruplanmış ve bu doğrultuda yedi farklı kemer tipi belirlenmiştir. Ancak farklı yapı gruplarının mimari elemanlarında diğer türlerle de karşılaşılmaktadır. Belirlenen kemer tipleri aşağıdaki tabloda verilmiştir. Kronolojik inceleme sonucunda, erken dönemde (1208–1230) daha sade ve geometrik açıdan az varyasyona sahip geçmeler tercih edilirken, 1240 sonrası örneklerde geometrik çeşitliliğin ve taş işçiliğindeki estetik kaygının arttığı gözlemlenmiştir. Bu durum, sadece teknik gelişim değil, aynı zamanda dönemin mimari üslup arayışlarının da bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Tablo 1. Anadolu Selçuklu Medreselerinde Giriş Kemerlerindeki Geçme Türleri

Anadolu Selçuklu Medreselerinde Giriş Kemer Geçme Türleri	
Eğrisel Geçmeli Kemerler	Altıgen ve Eğrisel Geçmeli Kemerler
Kare Geçmeli Kemerler	Sekizgen ve Eğrisel Geçmeli Kemerler
Altıgen Geçmeli Kemerler	Yalancı Geçmeli Kemer
Kare ve Eğrisel Geçmeli Kemerler	

İncelenen yapılara ait kemer düzenlemeleri aşağıda liste halinde verilmiştir.

Tablo 2. Anadolu Selçuklu Medreselerinde Geçmeli Giriş Kemerleri ve Tipolojisi

Anadolu Selçuklu Medreselerinde Geçmeli Giriş Kemerleri ve Tipolojisi				
Tarihi	Şehir	Yapı Adı	Kemer	Dış Tipolojisi Formu
1208	Eskişehir	Seyitgazi Battalgazi Medresesi	Basık	Kare
1217	Sivas	I. Keykavus Şifahanesi	Basık	Kare
1224	Isparta	Atabey Ertokuş	Basık	Kare

		<i>Medresesi</i>		
1228	<i>Divriği</i>	<i>Turan Melek Şifahanesi</i>	<i>Düz</i>	<i>Altıgen</i>
1237	<i>Kayseri</i>	<i>Hunad Hatun Medresesi</i>	<i>Basık</i>	<i>Kare</i>
1242	<i>Konya</i>	<i>Sırçalı Medrese</i>	<i>Basık</i>	<i>Kare ve Eğrisel</i>
1250	<i>Akşehir</i>	<i>Taş Medrese</i>	<i>Basık</i>	<i>Kare ve Eğrisel</i>
1251	<i>Konya</i>	<i>Karatay Medresesi</i>	<i>Düz</i>	<i>Kare, Sekizgen ve Eğrisel</i>
1253	<i>Erzurum</i>	<i>Çifte Minareli Medrese</i>	<i>Basık</i>	<i>Eğrisel</i>
1262	<i>Sinop</i>	<i>Süleyman Pervâne Medresesi</i>	<i>Basık</i>	<i>Eğrisel</i>
1267	<i>Kayseri</i>	<i>Sahibiye Medresesi</i>	<i>Basık</i>	<i>Altıgen ve Eğrisel</i>
1271	<i>Sivas</i>	<i>Gök Medrese Taç Kapı ve Çeşmesi</i>	<i>Basık</i>	<i>Çeşme-Kare ve Eğrisel / Kapı-Sekizgen ve Eğrisel</i>
1271	<i>Sivas</i>	<i>Buruciye Medresesi</i>	<i>Basık</i>	<i>Altıgen ve Eğrisel</i>
1271	<i>Sivas</i>	<i>Çifte Minareli Medrese</i>	<i>Basık</i>	<i>Sekizgen ve Eğrisel</i>
1272	<i>Kırşehir</i>	<i>Caca Bey Medresesi</i>	<i>Basık</i>	<i>Eğrisel</i>
13.yy.	<i>Çorum</i>	<i>Hüseyin Gazi Medresesi</i>	<i>Sivri</i>	<i>Eğrisel</i>
13.yy.	<i>Tokat</i>	<i>Gök Medrese</i>	<i>Basık</i>	<i>Eğrisel</i>

Kitabeleri olmayan veya tarihi hakkında bilginin olmadığı yapılar için bir yaklaşım kazandıracak nitelikler olarak değerlendirilebilir. Örneğin inşa tarihleri bilinmeyen Tokat Gök Medrese ve Çorum/Alaca Hüseyin Gazi Medresesi'nin kemerlerindeki derz kurgusunda uygulanan eğrisel düzenleme tarihlerini bildiğimiz diğer örneklerle karşılaştırıldığında mevcut yapılar için yaklaşık olarak dönem veya yıl aralığı belirlemek mümkün olmaktadır. Bu

yapılar mimari ve süsleme özelliklerinden hareket edilerek tarihlendirilmiştir.²⁴ İncelenen yapılarda kemer tipolojisi genel olarak basık kemer formunda değerlendirildiğinden, bu tür sınırlı tanımlamalar mimari tarihlendirme açısından yeterli düzeyde pratik çözümler sunmaktadır. Ancak, kemer taşları arasındaki derzlerde gözlemlenen geçme düzenlemeleri, benzer yapılarla karşılaştırmalı olarak ele alındığında, tarihlendirme sürecine katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda, Sivas'ta yer alan Buruciye Medresesi, Gök Medrese ve Çifte Minareli Medrese ile Kayseri Sahibiye Medresesi'nde görülen eğrisel geçmeli kemer kompozisyonları, her iki yapının da 13. yüzyılın son çeyreğine tarihlendirilebileceğini göstermektedir. Söz konusu geçme düzenlemeleri, yalnızca yapısal bir unsur olmanın ötesinde, dönemin taş işçiliği tekniklerinin ve ustalık anlayışının kronolojik gelişimini anlamaya yönelik karşılaştırmalı analizler açısından da anlamlı bir veri alanı sunmaktadır. Anadolu Selçuklu mimarisinde görülen renkli taş işçiliği; bölgesel etkileşimlerin, teknik gelişmelerin ve üslup tercihlerinin göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, özellikle Suriye Ekolü etkisinde şekillenen bezeme anlayışının izleri, Anadolu'daki taş işçiliğinde belirgin bir şekilde gözlemlenmektedir. Erken örneklerine Güney hattındaki yapılarda rastlanan iki renkli taş uygulamaları, kirli sarı-beyaz ya da siyah ve sarımsı tonlardaki taşların kullanımıyla karakterize edilmekte, Memlûk mimarisindeki Ablak türü bantlı taş örgüsüyle de paralellik arz etmektedir.

²⁴ Oktay Gündoğdu, "Tokat Gök Medrese Taçkapısı Üzerine Değerlendirme", 5. Tokat Sempozyumu Bildiriler, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul, 2022), 4/255.

A.S.M.Dişli/Geçmeli Kemer Taşları			
1208-S.Battal Gazi M.	1217-Sivas/Darüşşifa	1224-İsparta/Ertokuş	1228-Divriği Şifahane
1237-Kayseri Honat H.	1242-Konya Sırçalı	1250-Taş Medrese	1251-Konya Karatay
1262-SüleymanPerv.	1267-Kayseri/Sahibiye	1271- S.Gök M. Sebil	1271-Sivas/Buruciye
1271-Sivas/Ç. Minare	1272-Caca Bey M.	13. yy. Alaca H. Gazi	13. yy. Tokat Gök M.

Şekil 20. Bazı Selçuklu Medreselerinin Geçmeli Kemerlerinden Detaylar

Renkli taş kullanımı, özellikle geçmeli kemer uygulamalarıyla birlikte değerlendirildiğinde, mimarîde sadece süsleme amacıyla değil, yapının taşıyıcı sistemine estetik katkı sağlayacak biçimde konumlandırıldığı görülmektedir. Geçmeli kemerlerdeki renkli taş uygulamaları, anıtsal yapılarda yapısal gerilimin yoğunlaştığı alanlarda estetik düzenlemeler aracılığıyla bu teknik yükü izleyiciye unutturacak kompozisyonlar ortaya koymuştur. Bu durum, söz konusu uygulamanın yalnızca işlevsel değil, aynı zamanda sanatsal bir problematik olarak da ele alındığını göstermektedir. Renkli taş uygulamaları aynı zamanda bu tekniklerin menşei

ve yayılımı hakkında da bilgi vermektedir. Özellikle kemerlerde görülen geçme motifleri, Anadolu'daki kullanımın dış etkilerle şekillendiğini gösterse de bu etkileşimin salt bir taklit değil, aksine özgün bir senteze dönüştüğü anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu bezemeler hem teknik hem de ikonografik açıdan Anadolu Selçuklu mimarlık diline özgü bir biçim kazanmıştır. Bu uygulamaların analizinde yalnızca bezeme programı değil aynı zamanda bânî, sanatçı ve dönemin karakteristikleri de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu unsurlar arasında kurulan rasyonel ilişki, mimarî üretimin çok boyutlu bir bütünlük içinde gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Örneğin; Konya Karatay Medresesi'nde görülen renkli taş işçiliğinin benzer biçimde Alaeddin Camisi ve Aksaray Sultan Hanı gibi yapılarda da tekrarlanması, kronolojik süreklilik ve üslupsal benzerlik açısından önemli bir izlek sunmakta; mimar, sanat atölyesi ve yapı tarihçesi hakkında çözümlemeler yapma olanağı sağlamaktadır.

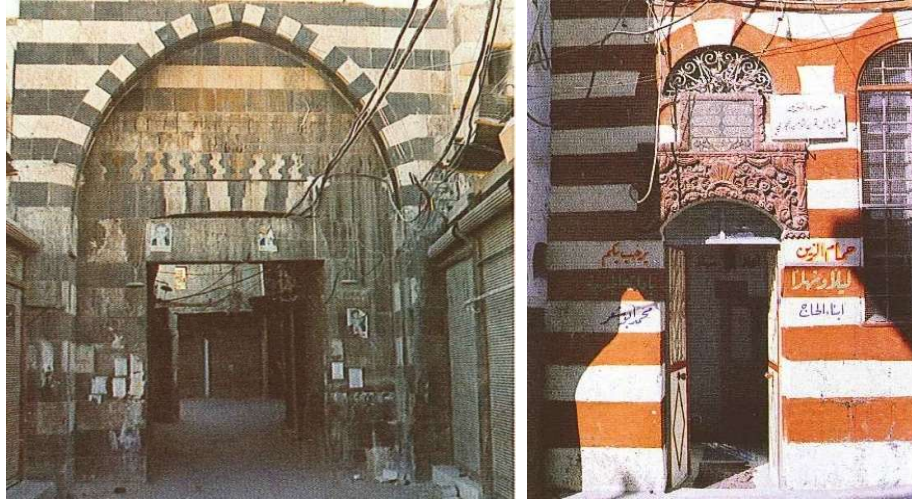
2.2.Karşılaştırma ve Etkileşim: Geçmeli kemerlerin kendi aralarında karşılaştırmaları yapıldığında kare, altıgen, sekizgen ve eğrisel formlardan türeyen tasarımları karşımıza çıkmaktadır. Bu tasarımlardan 13. yüzyılın başlarında kare formlu geometri üzerine kemer derzlerinin inşa edilmiş olduğu görülmektedir. Bunlar arasında Sivas İzzettin Keykavus Darüşşifası (1217), Isparta Ertokuş Medresesi (1227), Kayseri Hunad Hatun Medresesi (1237) yer almaktadır.

Elde edilen veriler ışığında, eğrisel derzli geçmeli kemer tasarımlarının Anadolu Selçuklu mimarisi içerisindeki kullanımına ilişkin bazı gözlemler ortaya konulabilir. Konya Sırçalı Medrese'de (1242) yer alan uygulamada, kare formdan türetilmiş geçme sistemine eğrisel formların eşlik ettiği görülmektedir. Bu durum, söz konusu formun 13. yüzyılın ilk yarısında belirli bir deneysellik içerisinde değerlendirildiğini düşündürmektedir. Bununla birlikte, eğrisel geçme formunun daha belirgin ve tekil bir uygulama olarak ortaya çıktığı erken örneklerden biri, 1262 tarihli Sinop Süleyman Pervâne Medresesi olarak değerlendirilebilir. Bu yapıda gözlemlenen uygulama, formun gelişim evrelerine dair anlamlı ipuçları içermektedir.

Söz konusu örnekler çerçevesinde yapılan karşılaştırmalı analizler, eğrisel geçmeli tasarımların 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha yaygın hale gelmeye başladığını düşündürmektedir. Ancak bu bağlamda, mevcut verilerin sınırlılığı nedeniyle, kesin bir yayılım tarihi vermekten ziyade, formun kullanımı ve gelişimine dair bir eğilimin varlığından söz etmek daha uygun olacaktır.

Altıgen derzli kemerlerin ise Sivas ve Kayseri yapılarında olduğu anlaşılmaktadır. Bu yapıların özellikle İlhanlı yapıları olmaları Moğol etkilerini işaret etmektedir. Sekizgen derzle oluşturulmuş kompozisyonlar karşılaştırıldığında ise Konya Karatay Medresesi (1251) ile Sivas Çifte Minareli Medrese örneklerinin iç açıları 135° dışı açıları ise 45° olan geometrik şekillerle oluşturulduğu görülmektedir. Anadolu'daki mimarî yapılarda kemer elemanlarında kullanılan renkli taş malzemenin menşesine ilişkin değerlendirmeler, 12. ve 13. yüzyıllarda Suriye ve Mısır'la kurulan kültürel ve siyasal ilişkiler bağlamında açıklanabilir niteliktedir. Bu bölgelerle olan etkileşim, teknik ve estetik anlayışların Anadolu coğrafyasına taşınmasında rol oynamış görünmektedir. Ancak bu açıklama biçimi, Anadolu'nun kendi mimarî üretim sürecinde geliştirdiği üslup ve sentez arayışlarını gölgede bırakma riski taşımaktadır. Nitekim, özellikle Divriği Ulu Camii'nde gözlemlenen renkli taş uygulamaları, geçme ve kakma teknikleriyle birlikte ele alındığında, bu yapının yalnızca dış etkilere açık bir form örneği değil, aynı zamanda yerel bir yaratım sürecinin sonucu olarak değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Mustafa Bulut'un son dönem çalışmalarında söz konusu tekniklerin detaylı biçimde analiz edilmesi, Anadolu'da gelişen bu yaklaşımın altını çizen önemli bulgulardan biridir.²⁵ Bu bağlamda, renkli taş kullanımına dair değerlendirmelerde dış etkilerin yanı sıra bölgesel tasarım anlayışlarının da dikkate alınması, dönemin mimarî karakterinin daha bütüncül bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

²⁵ Mustafa Bulut, "Cennet Kapıda Tasarım Ayrıntıları", 26. *Orta Çağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Kitabı* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2023), 212-213.



Fotoğraf 4. Şam Kale Kapı ve Zin Hamamı Renkli Taş İşçiliği²⁶



Fotoğraf 5. Şam ve Türkiye Renkli Taş Uygulamaları ve Etkileşimleri²⁷



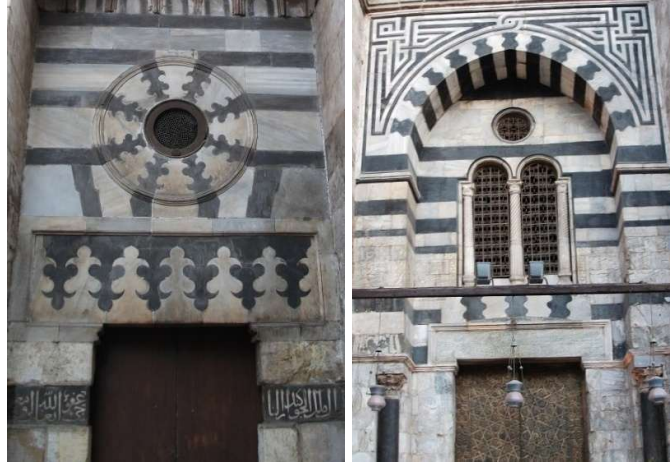
Fotoğraf 6. Mısır'da Eyyubi Yapısıyla Aksaray Sultan Han Renkli Taş Kullanımı (Z. Bahzad Arşivi, 2017)

²⁶ Abdullah Manaz, Suriye'nin Başkenti Şam'da Türk Dönemi Eserleri (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 16,42.

²⁷ Manaz, Suriye'nin Başkenti Şam'da Türk Dönemi Eserleri, 58.



Fotoğraf 7. Fatımi Dönemi Yapısı ile Karatay Medresesi (Z. Bahzad Arşivi, 2017)



Fotoğraf 8. Mısır'da Memlûklü Dönemi Eserleri ve Renkli Taş Kullanımı (Z. Bahzad Arşivi, 2017)

Anadolu Selçuklu Döneminde iç bölgelere kadar uzanan renkli taş kullanımı, yalnızca yerel bir mimari gelişim olarak değil, aynı zamanda daha geniş bir coğrafyadan etkilenen çok katmanlı bir sürecin parçası olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, Artuklu, Zengî, Eyyûbî ve Memlûk mimarlığının söz konusu uygulamalar üzerinde belirli bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Abdülatif Camii, Diyarbakır Mesudiye Medresesi ve Mardin'deki Marufiye Medresesi gibi yapılar, renkli taş işçiliğinin teknik boyutlarını ortaya koyan örnekler olarak öne çıkmaktadır. Beylikler Dönemi'ne gelindiğinde ise bu geleneğin sürdüğü ve daha batıdaki bölgelere de yansıdığı görülmektedir. Şamlı usta Dîmîşkî'nin inşa faaliyetlerinde yer

aldığı Ayasuluk'taki İsa Bey Camii ile Milas'taki Firuz Bey Camii, bu anlamda dikkat çekici örneklerdir. Anadolu'nun doğusundan batısına uzanan bir yayılım gösteren renkli taş kullanımı, özellikle Konya ve çevresinde yoğun bir biçimde gözlemlenmektedir. Konya'daki Aladdin Camii ile Aksaray'daki Sultan Han, söz konusu taş işçiliğinin en gelişmiş örnekleri arasında yer almakta olup, bu yapılarda kullanılan teknik ve üslup üzerinden dönemin mimarî anlayışına ve uygulayıcı ustalarına dair çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Bu durum, Anadolu'daki mimarî etkileşimlerin sadece işlevsel değil, aynı zamanda estetik bağlamda da güçlü bir karşılık bulduğunu göstermektedir.²⁸

2.3.Cephe ve Süsleme Özellikleri: Anadolu Selçuklu Dönemi yapılarında, cepheyi hareketli hale getirerek masif görünümü kıran etkilerin başında taç kapılar gelmektedir. Yüzeğin bölümler halinde parçadan bütüne bezenmesi Selçuklu Dönemi için karakteristik özelliklerden biridir. Selçuklu yapılarında her mimari elemanda görüldüğü gibi özenli işçilikle karşılaştığımız diğer alan ise kemerlerdir. Bu bağlamda, Sivas Gök Medrese'nin taç kapısındaki giriş kemerinde yer alan figürlü²⁹ süslemeler, kemerlerin aynı zamanda süsleme amacıyla da tercih edildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Anadolu Selçuklu mimarisinde süsleme uygulamaları rastlantısal değil, bilinçli bir yer seçim anlayışıyla gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda, her yüzeyin bezeme amacıyla kullanılmadığı, aksine cephelerde dikkat çekici unsurların vurgulanması amacıyla belirli alanlara, özellikle giriş cephelerine ve kemerlere, yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.

2.4.Malzeme ve Teknik: Anadolu Selçuklu mimarisinde renkli taş işçiliğinin uygulandığı alanlar incelendiğinde, estetik ve statik unsurların birlikte ele alındığı açıkça görülmektedir. Bu uygulamalar, yapıların kütsel ve yeknesak görünümünü kırarak, mimari anlatının ve ikonografik vurguların öne çıktığı yüzeyler oluşturmuştur. Renkli taş işçiliği, yalnızca sanatsal bir tercih değil, aynı zamanda dönemin tarihsel ve kültürel verilerini yansıtan

²⁸ Çiğdem Başkan, "Ortaçağ Anadolu Türk Mimarisinde Renkli Taş İşçiliği", *Kültür ve Sanat* 8 (1985), 56-59.

²⁹ Selçuk Mülayim, "İlhanlı Dönemi Anadolu Plastiğinde Asya Çağrışımları", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 280.

önemli bir unsur olarak da değerlendirilebilir. Bu işçiliğin en yoğun ve çarpıcı biçimde görüldüğü yerlerin başında, hiç şüphesiz, taç kapılar gelmektedir. Taç kapılar, yalnızca anıtsal boyutlarıyla değil, aynı zamanda sahip oldukları zengin süslemelerle de mimarının odak noktası haline gelmiştir. Bezeme ve kütsel yapı etkisinin en dikkat çekici biçimde bir araya geldiği bu alanlar, yapının ön cephesinde konumlanarak görsel ve sembolik bir vurgu işlevi üstlenmiştir.³⁰ Anadolu Selçuklu mimarisinde renkli taş işçiliği temelde iki ana formda karşımıza çıkmaktadır: Bunlardan ilki yapı elemanlarında uygulanan taş işçiliği, diğeri ise cephe düzenlemelerinde görülen çok renkli taş kullanımıdır. Cephede çift renkli taş örgüsünün kullanıldığı örneklerin sayısı sınırlı olmakla birlikte, Zazadin Han ve Cacabey Medresesi bu bağlamda dikkat çekici örnekler arasında yer almaktadır. Yapı elemanları bağlamında renkli taş işçiliğinin uygulandığı başlıca alanlar ise taç kapılar, kemerler, örtü sistemleri, mihraplar, minberler, pencereler ve minarelerdir.

Tablo 3. Anadolu Selçuklu Medrese Taç Kapılarında Renkli Taş Türleri ve Kullanım Yerleri

ANADOLU SELÇUKLU TAÇ KAPILARINDA RENKLİ TAŞ			
Tarihi	Yapı Adı	Kullanıldığı Yer	Renk
1242	Sırçalı Medrese	Taç kapı Kemer	Kırmızı
1251	Karatay Medresesi	Taç kapı Örgüsü ve Kemer	Siyah-Beyaz
1270	Tokat Gök Medrese	Taç kapı Örgüsü ve Kemer	Kırmızı-Beyaz
1271	Sivas Gök Medrese	Taç kapı Kemer-Minare K. Çeşme	Siyah-Beyaz
1272	Kırşehir Cacabey Medresesi	Taç kapı Örgüsü ve Kemer	Deve Tüyü
?	Hüseyin Gazi Medresesi	Taç kapı Kemer	Siyah-Beyaz

³⁰ Çiğdem Önkol Ertunç, “Anadolu Selçuklu Dönemi Taçkapıları Süsleme Şeritlerinde Tezyinat”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2016), 115.

Anadolu'nun sanatsal ve mimarî geleneği, tarihsel süreçte çok katmanlı kültürel etkileşimlerle biçimlenmiş bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda, Anadolu'daki Bizans kültürünün kökeni Küçük Asya'ya dayanmakta olup, kendisi de Orta ve Ön Asya sanatlarından beslenmiştir. Anadolu Selçuklu Devleti ise bu tarihsel ve kültürel birikimi devralarak, kendi sanatsal üretimine hem süreklilik hem de dönüşüm boyutunda katkılar sağlamış; söz konusu mirasa Asyalı Türk kimliğini kazandırmıştır. Bu durum, Anadolu'da gelişen Türk sanatının yalnızca dış etkilerle şekillenmediğini, aynı zamanda yerli geleneklerle de güçlü bir etkileşim içerisinde olduğunu göstermektedir.³¹ Anadolu coğrafyasında kullanılan yapı malzemeleri incelendiğinde, bölgenin doğal taş zenginliği sayesinde farklı renk ve dokularda malzeme çeşitliliğine rastlanmaktadır. Bu çeşitlilik, mimarî üslup farklılıklarının da temelini oluşturur. En yaygın kullanılan taş türleri arasında mermer, bazalt ve kalker yer almaktadır. *Kalker/Kireç taşı*, sarı ve grinin çeşitli tonlarında olup coğrafyamızda yoğun olarak kullanılan bir türdür. Yumuşak yapısı nedeniyle işçiliği kolay olan kalker, havayla girmiş olduğu temas ve oksijen sayesinde sertleşmeye başlamıştır. Küfeki, havara (yumuşak olan taş), keymih gibi farklı isimleri bulunmaktadır.³² *Bazalt*, Kırmızı ve siyah renklerde çeşitleri olan bu türün birleşimi cam tüflerden oluşmaktadır. Siyah renkte olanlar çok daha sert bir yapıya sahip olup içlerinde boşluklar bulunmaktadır.³³ Anadolu coğrafyası, sahip olduğu zengin doğal taş rezervleri sayesinde tarih boyunca yapı ve süsleme sanatlarında çeşitli taş türlerinin kullanılmasına olanak sağlamıştır. Mermerin kullanımında, yerel kaynaklara erişim belirleyici bir rol oynamış; bu durum bölgesel farklılıkları da beraberinde getirmiştir. Örneğin, Gaziantep çevresinde siyah ve beyaz mermer kullanımı dikkat çekerken; Diyarbakır bölgesinde yerel bir volkanik taş olan bazalt ile

³¹ Ali Uzay Peker, "Ortaçağ Anadolu Türk Sanatına Eski Mezopotamya Sanatından Gelen Etkiler Konusu", *Uluslararası Sanatta Etkileşim Sempozyumu* (Ankara: Türkiye İş Bankası, 2000), 203.

³² Gül, *Güneydoğu Anadolu'daki İslam Mimarisinde Renkli Taşın Süsleme Amaçlı Kullanımı*, 201-204.

³³ Gül Güler, *Ani Ortaçağ Eserlerindeki Taş Süsleme(Geometrik Süsleme)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2001), 125.

Ergani taşı yaygın olarak kullanılmıştır. Bu malzeme çeşitliliği, taşların rengi, dokusu ve sertliği, dönemin mimarî karakterini belirleyen unsurlar arasında yer almıştır.³⁴ “Kanber” olarak bilinen ve kırmızı kiremit renginde olan taş ise Erzurum Çifte Minareli Medrese örtü kısmında kullanılmaktadır.³⁵ Volkanik kül tüfü olarak bilinen taş, süslemeye elverişli olması nedeniyle özellikle Kayseri bölgesinde kullanılmıştır.³⁶ Geçmeli kemerlerde yoğun olarak almaşık teknik kullanılmıştır. Bu durum bazen farklı türde malzemelerle bazen de renklerle sağlanmıştır. Bu teknik yapılarda tercih edilirken özellikle oyma, geçme veya kakma teknikleriyle bir arada uygulanmaktadır.

Sonuç

Anadolu'da M.Ö. 3000'lerden itibaren başlayan ve Anadolu Selçuklu Dönemi'ne kadar uzanan süreçte kemer mimarisinin gelişimi, temelde yapısal işlevselliğe dayansa da dönemlerin değişen mimari yaklaşımları doğrultusunda farklı biçimsel ve teknik özellikler göstermiştir. Yapılan incelemeler, kemerlerin yalnızca taşıyıcı sistemin bir unsuru olarak değil, aynı zamanda mimari kompozisyonun önemli ve anlamlı bir parçası olarak değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Kemerlerdeki detaylı taş işçiliği, dönemin sanatkârları ve mimarlarının bu yapı elemanlarına verdiği önemi açıkça yansıtmakta; bu öğeler hem strüktürel hem de estetik bir değer taşımaktadır. Anadolu Selçuklu mimarisi özelinde değerlendirildiğinde, kemerler hem taşıyıcı sistemin temel unsurlarından biri olmuş hem de matematiksel-geometrik hesaplamalara dayalı gelişmiş tasarımlarla inşa edilmiştir. Bu bağlamda, geçmeli kemer sistemleri; geometri ve matematik disiplinlerinin mimari uygulamalara doğrudan yansımaları olarak değerlendirilmektedir. Yekpare sistemlerin statik yükleri dengelemek konusunda karşılaştığı

³⁴ Gül, *Güneydoğu Anadolu'daki İslam Mimarisinde Renkli Taşın Süsleme Amaçlı Kullanımı*, 201-204.

³⁵ Tevhide Aydın, “Erzurum Çifte Minareli Medrese Taş Süsleme Örnekleri”, *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 14/23 (2012), 103.

³⁶ Şükrü Dursun, *Anadolu Selçukluları Dönemi Kayseri Türbelerinde Taş Süslemeciliği* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009), 108,109.

sınırlamalar, çok parçalı geçmeli kemer sistemlerinin daha esnek ve dayanıklı çözümler sunmasına neden olmuştur. Her bir taş biriminin belirli bir düzen içerisinde yerleştirilmesi, yalnızca taşıyıcılığı sağlamakla kalmamış; aynı zamanda kemeri yüksek düzeyde hesaplanmış bir mühendislik ürünü haline getirmiştir. Anadolu Selçuklu Dönemi mimarları, bu teknik zorluklara dönemin bilgi birikimiyle çözüm üreterek günümüze ulaşabilen sağlam ve yüksek mukavemetli yapılar ortaya koymuşlardır.

Çalışmanın odak noktasını oluşturan geçmeli kemerler, Anadolu Selçuklu inşa sisteminin çözümlemesinde önemli bir analiz aracı olarak işlev görmekle kalmamış, aynı zamanda tarihlendirme sorunlarına yönelik çözüm önerileri de sunmuştur. Derz bağlantılarında her bir taşın diğerine uyguladığı yatay kuvvetin sistem içinde dağıtılarak kinetik bir birlik oluşturması, kemerin dayanım gücünü artıran bir faktör olarak değerlendirilmiştir. Bu çalışmada incelenen taç kapı kemerlerinde tespit edilen “eğrisel, kare, altıgen ve sekizgen geçmeli kemer” düzenlemeleri, sanat tarihi yazımına mimari elemanlar üzerinden yeni bir tarihlendirme metodolojisi önermektedir. Harç kullanılmadan inşa edilen bu kemerlerde, taşların şakülden dışa doğru açılmasını sağlayan özel tasarımlar kullanılmış; aynı zamanda taş bezemeleriyle süsleme repertuarına da katkı sağlanmıştır. Tarihi net olarak belgelenmemiş iki yapının dönemsel analizinde, geçmeli kemerlerin tipolojik ve teknik özellikleri belirleyici bir rol oynamıştır. Bu kemerlerde kullanılan mermer malzeme, cephedeki geçmeli giriş kemerleri, tasarım farklılıkları gösteren geçme biçimleri, çok renkli taş kullanımı ve yüksek düzeyde işçilik kalitesi gibi nitelikler, yapılar arasında karşılaştırmalı değerlendirmeye imkân tanımaktadır. Bu yönüyle geçmeli kemerler, mimari üslup analizlerinde ve yapıların kronolojik konumlandırılmasında güvenilir bir veri kaynağı sunmaktadır. Geçmeli kemerlerdeki renkli taş kullanımının kronolojik evrimi incelendiğinde, yüzeysel benzerlikler üzerinden geliştirilen “Zengî Dönemi”, “Güney Etkisi” ya da “Akdeniz Üslubu” gibi stilistik açıklamaların sınırlı bir bakış sunduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmanın bulguları, Anadolu’da gelişen geçmeli kemer-

lerin yalnızca biçimsel etkilerle açıklanamayacak derecede kendine özgü statik denge taşıdığını ortaya koymuştur. Bu nedenle, yalnızca renk uyumu ya da dış görünüşe dayalı benzerliklerle yapılan yorumların geçerli bir dönemlendirme sunmadığı; aksine bilimsel çerçeveyi daraltarak yapısal özgünlüğü göz ardı ettiği ifade edilebilir.

Bu çalışmada incelenen taç kapı kemerlerinde tespit edilen “Eğrisel, Kare, Altıgen ve Sekizgen Geçmeli Kemer” düzenlemeleri, sanat tarihi yazımına mimari elemanlar üzerinden yeni bir tarihlendirme metodolojisi önermektedir. Özellikle tarihi belirsiz yapıların incelenmesinde, mimari detayların teknik ve tipolojik özellikleri sistematik biçimde değerlendirilerek döneme ilişkin güvenilir atıflar yapılması mümkün hâle gelmektedir. Kemer formu, malzeme kullanımı, taş işçiliğindeki stilistik farklar ve bölgesel üretim teknikleri gibi unsurların bir arada ele alınması, geleneksel sanat tarihi yaklaşımlarını tamamlayıcı nitelikte çok yönlü bir yöntem sunmaktadır. Bu bağlamda, ileride yapılacak araştırmalar için önerilen “teknik-estetik” yaklaşıma dayalı yeni metodoloji, mimari elemanların yalnızca görsel ya da biçimsel analizleriyle sınırlı kalmayan; malzeme davranışı, üretim geleneği ve sanatkârlık becerilerini bir arada değerlendiren çok disiplinli bir çerçeve önermektedir. Bu yaklaşım, Anadolu Selçuklu Dönemi mimarisinin daha bütüncül ve nesnel biçimde anlaşılmasına olanak tanımakta, mimari kronolojiye katkı sunacak yenilikçi bir çözüm önerisi olarak değerlendirilmektedir.

Kaynaklar|References

- Arseven, Celal Esat. *Türk Sanatı Tarihi: Menşinden Bugüne Kadar: Mimari, Heykel, Resim, Süsleme ve Tezyini Sanatlar*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1971.
- Aydın, Tevhide. “Erzurum Çifte Minareli Medrese Taş Süsleme Örnekleri”. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 14/23 (2012), 101-107.
- Bashbolagh, Sudabeh Pashai. *İran’daki Kemer, Tono ve Kubbelerin Yapısal Davranışı*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Başkan, Çiğdem. “Ortaçağ Anadolu Türk Mimarisinde Renkli Taş İşçiliği”. *Kültür ve Sanat* 8 (1985), 56-60.
- Batur, Afife. *Osmanlı Camilerinde Kemer Strüktür-Biçim İlişkisi Üzerine Bir Deneme (1300-1730)*. İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi Baskı Atölyesi, 1974.
- Bulut, Mustafa. “Cennet Kapıda Tasarım Ayrıntıları”. 26. *Orta Çağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Kitabı*. 206-218. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2023.
- Bulut, Mustafa. *Selçuklu Çizgileri: Anadolu Selçuklu Geometrik Kompozisyonları*. İstanbul: İnkılâp Basım Evi, 2020.
- Carcaredec, Meryem de. “Selçuk Taş İşçiliği”. *Sanat Dünyamız* 5 (1975), 3-11.
- Çakmak, Şakir. *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Taçkapıları (1300-1500)*. Ankara: TTK Basımevi, 2001.
- Dursun, Şükrü. *Anadolu Selçukluları Dönemi Kayseri Türbelerinde Taş Süslemeciliği*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Erdemir, Yaşar. *Sırçalı Medrese Mezar Anıtları Müzesi*. Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü, 2002.
- Erdmann, Kurt. *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts*. Berlin: Verlag Gebr. Mann, 1961.
- Gabriel, Albert. *Monuments Turcs D’anatolie*. Paris: E. de Bocard, 1934.
- Gül, Mesut. *Güneydoğu Anadolu’daki İslam Mimarisinde Renkli Taşın Süsleme Amaçlı Kullanımı*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Güler, Gül. *Ani Ortaçağ Eserlerindeki Taş Süsleme (Geometrik Süsleme)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2001.
- Gündoğdu, Oktay. “Alaca Hüseyin Gazi Medresesi Üzerine Değerlendirme”. *Uluslararası Geçmişten Geleceğe Sanat Sempozyumu ve Sergisi, Hitit Üniversitesi Sempozyum Bildirileri*. Çorum, 2016.
- Gündoğdu, Oktay. “Tokat Gök Medrese Taçkapısı Üzerine Değerlendirme”. 5. *Tokat Sempozyumu Bildiriler*. ed. Coşkun Yılmaz. 4/238-261. İstanbul, 2022.

- Karamağaralı, Haluk. “Kayseri’deki Hunad Câmiinin Restitüsyonu ve Hunad Manzûmesinin Kronolojisi Hakkında Bazı Mülâhazalar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (1976), 199-245.
- Karpuz, Haşim. *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya 42*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2009.
- Kuban, Doğan. *Divriği Mucizesi*. İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 1999.
- Kuran, Aptullah. *Anadolu Medreseleri*. Ankara: TTK Basımevi, 1969.
- Manaz, Abdullah. *Suriye’nin Başkenti Şam’da Türk Dönemi Eserleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Menevşe, Şirin. *13.-14. Yüzyıl Tokat Merkez Yapılarında Taş Süsleme*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Mülayim, Selçuk. “İlhanlı Dönemi Anadolu Plastiğinde Asya Çağrışımları”. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 275-297.
- Önkol Ertunç, Çiğdem. “Anadolu Selçuklu Dönemi Taçkapıları Süsleme Şeritlerinde Tezyinat”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2016), 114-131. <https://doi.org/10.17859/pauifd.04839>
- Peker, Ali Uzay. “Ortaçağ Anadolu Türk Sanatına Eski Mezopotamya Sanatından Gelen Etkiler Konusu”. *Uluslararası Sanatta Etkileşim Sempozyumu*. 202-205. Ankara: Türkiye İş Bankası, 2000.
- Sözen, Metin. *Anadolu Medreseleri Selçuklu ve Beylikler Devri*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Matbaası, 1972.
- Şimşek, Ahmet. *Cacabey ve Medresesi*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Kültür Yayınları, 2006.
- Tükel Yavuz, Ayşıl. *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Tono ve Kemer*. Ankara: Kelaynak Yayınları, 1983.
- Ünal, Rahmi Hüseyin. *Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınevi, 1982.

İşçilerde Erteleme Davranışı ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma

Mehmet Emrullah DURAN | ORCID: [0000-0001-9952-5103](https://orcid.org/0000-0001-9952-5103) | ROR ID: <https://ror.org/045hgzm75> |

E-Posta: emrullahdurantr@hotmail.com

Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakóltesi, Din Psikolojisi, Konya, Türkiye

Öz

Bu çalışma dindarlık ve erteleme davranışı arasındaki ilişkiyi araştırmaktadır. Çalışmanın temel amacı “İşçilerin dindarlıkları ile erteleme davranışları arasında nasıl bir ilişki vardır?” sorusunu cevaplamaktır. Çalışma ilişkisel tarama modelinde ampirik bir araştırma olup erteleme davranışı ile dindarlık arasındaki ilişkiyi tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışma verileri anket tekniği yöntemiyle elde edilmiş ve anket formunda Kişisel Bilgi Formu, Yetişkin Erteleme Envanteri Ölçeği ve Dini Tutum Ölçeği yer almıştır. Toplanan verilerin analizi için Pearson Korelasyon Analizi, Regresyon Analizi ve T Testi kullanılmıştır. Yapılan analizler neticesinde işçilerin dindarlık puanları ile erteleme davranışları arasında negatif yönde ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu, dindarlık arttıkça erteleme davranışlarının azaldığı ve erteleme davranışı ile dindarlığın alt boyutları arasında da negatif yönde ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Erkeklerin erteleme davranışı ortalamasının ($x=61,03$) kadınların erteleme puanlarından ($x=20,50$) daha yüksek olduğu saptanmış ve yapılan t testine göre iki grup arasında erteleme davranışı puanları bakımından istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca kadınların dindarlık puanlarının ortalaması ($x=32,58$) erkeklerin dindarlık puanlarından ($x=13,87$) daha yüksektir ve gerçekteştirilen t testine göre iki grup arasında dindarlık puanları bakımından istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu görölmüştür. 40 altı yaş grubundaki işçilerin erteleme davranışı puanlarının ortalaması ($x=57,29$) 40 ve üstü yaş grubundaki işçilerin ortalama puanlarından ($x=31,23$) daha yüksektir ve yapılan t testine göre iki grup arasında erteleme davranışı puanları bakımından istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu tespit

edilmiştir. Bununla birlikte 40 ve üstü yaş grubundaki işçilerin dindarlık puanlarının ortalaması ($x=27,41$) 40 altı yaş grubundaki işçilerin ortalama puanlarından ($x=15,84$) daha yüksektir ve gerçekleştirilen t testine göre iki grup arasında dindarlık puanları bakımından istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Lise ve üstü eğitim düzeyi grubundaki işçilerin erteleme davranışı puanlarının ortalaması ise ($x=51,05$) Lise altı grubundaki işçilerin ortalama puanlarından ($x=35,75$) daha yüksektir ve yapılan t testine göre iki grup arasında erteleme davranışı puanları bakımından istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu saptanmıştır. Ayrıca lisenin altı eğitim düzeyindeki işçilerin dindarlık puanlarının ortalamasının ($x=25,40$) lise ve üstü eğitim düzeyindeki işçilerin ortalama puanlarından ($x=18,62$) daha yüksektir ve uygulanan t testine göre iki grup arasında dindarlık puanları bakımından istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Diğer taraftan meslekte bulunma süresi “20 yıl altı” olan işçilerin erteleme davranışı puanlarının ortalamasının ($x=57,50$) meslekte bulunma süresi “20 ve üstü” olan işçilerin ortalama puanlarından ($x=30,48$) daha yüksek olduğu saptanmış ve yapılan t testine göre iki grup arasında erteleme davranışı puanları bakımından istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimler

Din Psikolojisi, Erteleme Davranışı, İşçi, Din, Dindarlık.

Atıf Bilgisi

Duran, Mehmet Emrullah. “İşçilerde Erteleme Davranışı ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”. Dini Araştırmalar 68 (Haziran 2025), 221-254.

<https://doi.org/10.15745/da.1657624>

Geliş Tarihi	14.03.2025
Kabul Tarihi	01.06.2025
Yayın Tarihi	28.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Study on the Relationship Between Procrastination Behavior and Religiosity Among Workers

Mehmet Emrullah DURAN | ORCID: [0000-0001-9952-5103](https://orcid.org/0000-0001-9952-5103) | ROR ID: <https://ror.org/045hgzm75> |

E-Posta: emrullahdurantr@hotmail.com

Selçuk University, Faculty of Divinity, Psychology of Religion, Konya, Türkiye

Abstract

This study investigates the relationship between religiosity and procrastination behavior. The main aim of the study is to answer the question, "What is the relationship between workers' religiosity and procrastination behavior?" The study is an empirical research within the relational screening model and aims to identify the relationship between procrastination behavior and religiosity. The study data were obtained using the survey technique method, and the survey form included the Personal Information Form, the Adult Procrastination Inventory Scale, and the Religious Attitude Scale. For the analysis of the collected data, Pearson Correlation Analysis, Regression Analysis, and T-Test were used. As a result of the analyses, it was determined that there is a negative and statistically significant relationship between the workers' religiosity scores and procrastination behaviors, that procrastination behaviors decrease as religiosity increases, and that there is also a negative and statistically significant relationship between procrastination behaviors and the sub-dimensions of religiosity. It was determined that the average procrastination behavior of men ($x=61.03$) was higher than that of women ($x=20.50$), and according to the t-test conducted, a statistically significant difference was found between the two groups in terms of procrastination behavior scores. Additionally, the average religiosity score of women ($x=32.58$) is higher than that of men ($x=13.87$), and according to the conducted t-test, a statistically significant difference in religiosity scores between the two groups was observed. The average procrastination behavior score of workers under 40 years old ($x=57.29$) is higher than the average score of wor-

kers aged 40 and above ($x=31.23$), and according to the t-test conducted, a statistically significant difference in procrastination behavior scores between the two groups has been determined. However, the average religiosity score of workers in the 40 and above age group ($x=27.41$) is higher than the average score of workers in the under 40 age group ($x=15.84$), and according to the t-test conducted, a statistically significant difference in religiosity scores was found between the two groups. The average procrastination behavior scores of workers in the high school and above education level group ($x=51.05$) are higher than the average scores of workers in the below high school education level group ($x=35.75$), and according to the t-test conducted, a statistically significant difference in procrastination behavior scores between the two groups was determined. Additionally, the average religiosity scores of workers with an education level below high school ($x=25.40$) are higher than the average scores of workers with a high school education or above ($x=18.62$), and the t-test conducted has determined that there is a statistically significant difference in religiosity scores between the two groups. On the other hand, it was found that the average procrastination behavior scores of workers with less than 20 years of work experience ($x=57.50$) were higher than the average scores of workers with 20 years or more of work experience ($x=30.48$), and it was determined through the t-test that there was a statistically significant difference between the two groups in terms of procrastination behavior scores.

Keywords

Psychology of Religion, Procrastination Behavior, Worker, Religion, Piety.

Citation

Duran, Mehmet Emrullah. “A Study on the Relationship Between Procrastination Behavior and Religiosity Among Workers”. Religious Studies 68 (June 2025), 221-254.

<https://doi.org/10.15745/da.1657624>

Date of Submission	14.03.2025
Date of Acceptance	01.06.2025
Date of Publication	28.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Erteleme en genel manada; “sonraya bırakmak veya tehir ve tecil etmek” olarak tanımlanmıştır.¹ Latince’de yarına ait ve ileriye doğru anlamlarına gelen “procrastinate” teriminden türetilmiş olan erteleme davranışı, İngilizce’ye “procrastination” olarak geçmiştir.² Bireyler yaşamları boyunca sıklıkla çeşitli şekillerde erteleme davranışı sergilemektedirler. Kişilerin olgu veya olayları gerçekleştirmek yerine ötelemeyi seçmesi ertelemenin insanlar tarafından bilinçli olarak gerçekleştirildiğini göstermektedir.³ Bu bilinçli erteleme davranışları bireylerde alışkanlık haline gelmesi durumunda toplum onları tembel, sorumsuz ve güvenilir kimseler olarak kabul etmekte ve bu durumda kişilerin hem insanlarla ilişkilerine hem de psikolojik sağlıklarına zarar vermektedir.⁴

Literatürde ertelemenin çağımız bireylerinin bir problemi olduğu konusunda birçok çalışma bulunmasına rağmen genel olarak erteleme davranışının insanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren var olduğu görüşü daha çok kabul edilmektedir.⁵ Çünkü Mısır ve Roma gibi birçok eski medeniyette bir işi veya durumu erteleme, yapmayı geciktirme anlamlarına gelen kavramların gündelik hayatta sıklıkla kullanıldığı tespit edilmiştir.⁶ Alanyazında erteleme gibi iş erteleme de, kişinin yaptığı işi bilinçli olarak geciktirmesi, tam olarak yapmaması ve bireyin mesai saatleri süresince işle ilgili sorumluluklarından kaçınma davranışları sergilemesi olarak açıklanmıştır.⁷ Ayrıca erteleme anlık bir davranış biçimi olmadığı döngüsel bir

¹ *Felsefe Terimleri Sözlüğü (TDK)* “Erteleme” (Erişim 1 Kasım 2024) .

² Jane Burka - Lenora Yuen, *Procrastination: Why You Do It, What To Do About It* (Boston: Addison Wesley Publishing Company, 1983), 5.

³ Ritu Gupta vd., “Time perspective and procrastination in the workplace: An empirical investigation”, *Current Psychology* 31/2 (2012), 195-211.

⁴ Angela Hsin Chun Chu - Jin Nam Choi, “Rethinking Procrastination: Positive Effects of “Active” Procrastination Behavior on Attitudes and Performance”, *The Journal of Social Psychology* 145/3 (2005), 245.

⁵ Norman Milgram vd., “Procrastination and emotional upset: A typological model”, *Personality and Individual Differences* 13/12 (1992), 1309; William Knaus, “Procrastination, Blame, and Change”, *Journal of Social Behavior and Personality* 15/5 (2000), 157.

⁶ Joseph Ferrari vd., *Procrastination and Task Avoidance: Theory, Research, and treatment* (Berlin: Springer Science & Business Media, 1995), 4-7.

⁷ Tarık Solmuş, *İş ve Özel Yaşama Psikolojik Bakışlar* (İstanbul: Epsilon Yayınları, 2008), 78.

sürecin sonucu olarak ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Erteleme ve iş ertelemeinin ortaya çıkmasına yol açan döngüsel süreç şu şekildedir:⁸

- Birey işini veya görevini yerine getirmeye istek duymaktadır. Onun bu süreçte gönüllü veya isteksiz olması işi bitirme isteği duymasına engel değildir.
- Birey mevcut işini yapmak konusunda azimli olmaya kendini ikna etmek de yani kendini güdülemektedir.
- Birey işini yapmayı veya sorumluluklarını yerine getirmeyi herhangi bir sebep olmadan erteler.
- Birey işini ertelemeinin olumlu ve olumsuz yönlerini değerlendirmeye başlar.
- Birey işini ertelemeinin sonuçlarını daha iyi görebilmek için bir süre daha görevlerini ötelemeye devam eder.
- Birey işini ertelemeinin olumsuz yönlerinden dolayı bu davranışını sonlandırmak istemesine rağmen ötelemeinin bazı olumlu tarafları olduğuna kendini inandırmaya çalışması sonucu erteleme davranışları sürekli tekrarlılık gösterir.

Erteleme kavramını tanımlama ve açıklamayla ilgili psikolojik kuramların çeşitli yaklaşımları vardır. Psikanalitik yaklaşım bağlamında Freud, ertelemeinin kaynağı olarak egonun tehdiye karşı kaçınma davranışı sergilemesi yani egonun korunmasını göstermektedir.⁹ Bilişsel yaklaşım ise ertelemeinin kaynağı olarak kişinin mantığa uymayan inançlarını, nedensellik açıklamalarını ve engellemeye yol açan düşünce kalıpları kapsamında ele almaktadır.¹⁰ Dav-

⁸ Albert Ellis – William Knaus, *Overcoming procrastination: or, how to think and act rationally in spite of life's inevitable hassles* (New York: Signet Book Company, 1979), 6-10.

⁹ Ferrari vd., *Procrastination and Task Avoidance: Theory, Research, and treatment*,

¹⁰ Laurel Haycock vd., "Procrastination in college students: the role of self-efficacy and anxiety", *Journal Of Counseling and Development* 76/1 (1998), 319.

ranışçı yaklaşım kişinin erteleme davranışı sonucu kendini iyi hissederek ödüllendirmesi bağlamında pekiştirme süreçleri ve alışkanlıklar olarak ertelemeyi incelemiştir.¹¹ Psikodinamik yaklaşımcılar erteleme davranışlarının kaynağı olarak kişilerin erken çocukluk dönemlerini kabul etmektedirler. Çünkü çocukluk dönemi bireyin yetişkinliğini şekillendirdiği için bu dönemde yaşanan travma ve yetişkinlerin tutum ve davranışları kişinin erteleme davranışları göstermesine yol açmaktadır.¹² Varoluşçu yaklaşıma göre ise kişilerin yaşamlarını anlamlandırmaları ve kendilerini tanımları açısından erteleme davranışı göstermek bireyin özgürleşememesi ve sorumluluklarından kaçarak kendini kontrol edememesinden kaynaklanmaktadır.¹³ Gestaltçı yaklaşımcılar da erteleme davranışının kökeninde bireylerin gündelik yaşamlarında geçmişte yaşadıkları şeylerden izler bulunması yani olayların etkisinden kurtulamadıkları için mevcut yükümlülüklerini ötelemenin bulunduğunu savunmuşlardır.¹⁴

Erteleme davranışının bireyler tarafından bilinçli olarak gerçekleştirilmesine yol açan birçok faktör vardır. Bunlardan birincisi bilişsel etmenlerdir. Ertelemeye yol açan bilişsel süreçlerin temelinde kişinin sahip olduğu düşünceler ile davranışları arasındaki uyum eksikliğinin bulunmasıdır.¹⁵ Yani bireyin işi yapmak için kendini programlaması, güdülemesi ama sonuca yönelik herhangi bir adımda bulunmamasıdır. Ayrıca kişi hem işini zamanında yapmasının sonuçlarına hem diğer çalışanların işlerini öteleme süreçlerine hem de içinde yaşadığı toplumun görev bilincine verdiği değere göre birtakım olumsuz düşünceler geliştirmektedir. Böylece kişinin zihin dünyasında yer eden görev ve sorumlulukların ertelenmesine ilişkin düşünceler bilişsel süreçleri de kontrol altına alarak bireyin adım atmasını ve harekete

¹¹ Esther Rothblum vd., “Affective, cognitive, and behavioral differences between high and low procrastinators”, *Journal Of Counseling Psychology* 33/4 (1998), 389.

¹² Hugh Missildine M.D., “Poor Progress in School”, *Postgraduate Medicine* 35/2 (1964), 202.

¹³ Ebru İkiz, *Psikolojik danışma ve psikoterapide kuramlar ve yenilikçi yaklaşımlar*. (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 85.

¹⁴ Samuel Gladding, *Psikolojik Danışma - Kapsamlı Bir Meslek*, çev.Ahu Arıcıoğlu (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 215.

¹⁵ Ronda L. Fee - June P. Tangney, “Procrastination: A Means of Avoiding Shame or Guilt?”, *Journal Of Social Behavior And Personality*, 15/5 (2000), 168.

geçmesini engellemektedir.¹⁶ Ertelemeye yol açan ikinci etmen ise duyuşsal bileşenlerdir. Bireyin hissettiği kaygı, korku, heyecan veya utanma gibi duygular mevcut işi yapmaktan kişiyi alıkoyarak ötelemeye neden olmaktadır.¹⁷ Bununla birlikte özellikle kaygı gibi kişinin öznel rahatsızlığını artıran duygular sadece işi ertelemeye değil bireyin gündelik yaşamında bile herhangi bir sürece hiç başlayamamasına da yol açabilmektedir. Ertelemeye yol açan üçüncü etmen ise davranışsal bileşenlerdir. Kişinin işiyle ilgili ya hiçbir eylemde bulunmaması ya bir kısmını yaparak geri kalanını ötelemesi ya da işini tamamlayamamayı alışkanlık haline dönüştürmesi gibi durumlar davranışsal bileşenler olarak ele alınmaktadır.¹⁸ Diğer taraftan erteleme davranışı aktif ve pasif ya da iyimser ve kötümser olarak sınıflanmaktadır. Kötümser veya pasif erteleme davranışı, kişinin işiyle ilgili kaygı duyması ve baskı hissetmesi sonucu ötelemeye başvurmasıyken iyimser veya pozitif erteleme ise bireyin yapacağı işini hafife alması, kendine çok güvenmesi gibi sebeplerden dolayı sorumluluklarını yetiştiremeyerek erteleme davranışı sergilemesidir.¹⁹

Erteleme ve iş erteleme davranışıyla ilgili literatürde çeşitli kuramsal modeller bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Harris ve Sutton tarafından geliştirilen durumsal koşullar modelidir. İlgili modele göre kişinin bireysel özellikleri değil iş ortamı ve çevresel koşullar erteleme davranışına yol açmaktadır.²⁰ İkinci model ise Coote tarafından tasarlanan durumsal modeldir. Coote hem kişinin bireysel özellikleri hem de yaptığı işin koşullarının ortak bir sonucu olarak ertelemenin gerçekleştiğini ifade etmiştir.²¹ Bir diğer model ise Eerde tarafından

¹⁶ Solmuş, *İş ve Özel Yaşama Psikolojik Bakışlar*, 310.

¹⁷ Burka - Yuen, *Procrastination: Why You Do It, What To Do About It*, 2.

¹⁸ Solmuş, *İş ve Özel Yaşama Psikolojik Bakışlar*, 314.

¹⁹ Chu - Choi, Rethinking Procrastination: Positive Effects of "Active" Procrastination Behavior on Attitudes and Performance, 246-247.

²⁰ Nancy Harris - Robert Sutton, "Task Procrastination In Organizations: A Framework Of Research", *Human Relations* 36/11 (1983), 998-991.

²¹ Elizabeth A. Coote, *Procrastination In The Workplace: A Study Of The Dispositional And Situational Determinants Of The Delay Behavior At Work*, (The Graduate School of Tulane University, Doctoral Dissertation, 1987).

oluşturulmuş iş erteleme modelidir. Eerde'nin modeli de Coote gibi bireyin kişisel özelliklerinin ve çevresel faktörlerin birlikte iş erteleme davranışını tetiklediği ve aynı zamanda bu faktörlerin birbirini etkileme ve dönüştürme durumlarının da ertelemeye olan etkisinin göz ardı edilemeyeceğini varsaymaktadır.²² Lonergan ve Maher tarafından geliştirilen iş karakteristikleri modeline göre de kişinin çalıştığı işin çalışma süresi, sağladığı kazanç, insani ilişkiler gibi iş verenin sağladığı niteliklerin yüksek olmasıyla iş erteleme davranışının ters orantılı gerçekleşeceği kabul edilmektedir.²³

Gidilen yol ve itaat anlamlarına gelen din, kişinin yaratıcısı ile bağ kurmasına, kendisini tanımasına, dünyadaki bulunuş amacı ve sorumluluklarıyla ilgili ona yardımcı olacak hazır bilgiler sunmaktadır.²⁴ Dindarlık ise dinin kabul edilmesi ve yerine getirilmesini bireyden istediği şeylerin benimsenme derecesi yani dinin kişisel tarafıdır.²⁵ Dindarlığı yaş, cinsiyet, ekonomik durum, eğitim düzeyi, aile ve çevre gibi faktörler etkilemektedir.²⁶ İş erteleme davranışının din ve dindarlıkla ilişkisi bireylerin ertelemeye başa çıkabilmeleri bağlamındadır. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde kişilerin yaptıkları işleri layıkıyla en güzel bir şekilde yapmaları durumunda Allah'ın sevgisini kazanacakları ve insanların sadece çalıştıkları kadar karşılık görecekları ifade edilmiştir.²⁷ Ayrıca erteleme davranışı göstermenin dini bakımdan şiddetle kişinin uzak durması istenen kul hakkı ve haksız kazanç gibi durumları bulunmaktadır. Çünkü ertelemeye bulunan kişi hem sorumluluklarını yerine getirmemekte hem aldığı ücreti hak etmemekte hem de yapılması gereken işin aksaması sonucu oluşacak birçok mağduriyete yol açmaktadır. Kur'ân'da kul hakkı haksız kazanç, hırsızlık, ticarete hile, yağma gibi maddi

²² Wendelien V. Eerde, "Procrastination: Self-regulation in initiating aversive goals", *Applied Psychology*, 49/3 (2000), 376-378.

²³ Jennifer Lonergan - Karen J. Maher, "The Relationship Between Job Characteristics And Workplace Procrastination As Moderated By Locus Of Control", *Journal Of Social Behavior And Personality*, 15/5 (2000), 219.

²⁴ Mehmet Aydın, *Kuramlar Sosyolojisi* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2000), 25-26.

²⁵ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 60.

²⁶ Abdurrahman Kurt, *İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 3-5.

²⁷ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), el-Bakara 2/195; en-Necm 53/39; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki, *Şüabü'l-îmân*, 4 (334).

durumlar ve alay, gıybet, iftira gibi manevi konular bağlamında çok geniş bir şekilde ele alınmıştır.²⁸ Hadislerde de kul hakkının ahirete bırakılmaması ve helallik almanın mutlaka dünyada yapılması ısrarla vurgulanarak kişilerin eğer bu helalleşmeyi ahirete bırakırsa ibadetlerden kazandığı sevapları hak sahiplerine dağıtarak iflas edip cehenneme gideceği uyarısında bulunulmuştur.²⁹ Diğer taraftan din ve maneviyatın sürekli kişilere hatırlattığı affedici-lik, sorumluluk sahibi olma, dürüstlük ve yardımseverlik gibi erdemler de bireylerin erteleme davranışları sergilemelerinin önüne geçmekte ve onların psikolojik iyi oluşlarına katkı sağlamaktadır.

Bu çalışma dindarlık ve erteleme davranışı arasındaki ilişkiyi araştırmaktadır. Çalışmanın temel amacı “İşçilerin dindarlıkları ile erteleme davranışları arasında nasıl bir ilişki vardır?” sorusunu yanıtlamaktır. Cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi ve meslekte bulunma süresi değişkenlerine göre işçilerin dindarlıkları ve erteleme davranışlarının farklılığın araştırılması da hedeflenmektedir. Literatürde sadece işçiler üzerine yapılmış bir araştırma bulunmamasına rağmen beyaz yakalıları üzerine gerçekleştirilmiş çalışmalar bulunmaktadır.³⁰ Koç ve Karkı tarafından yapılan araştırmalarda Tuckman tarafından geliştirilen erteleme ölçeği kullanılmıştır.³¹ Fakat o ölçek akademik ertelemeyi tespit etmeyi amaçlayan ve öğrenciler üzerinde geliştirilmiş bir ölçme aracıdır.³² İşçilerin dindarlık ve erteleme davranışı ilişkisine dair

²⁸ Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, el- Bakara 2/188; et- Tevbe 9/34; el-Kalem 68/11; en-Nisa 4/29.

²⁹ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl el-Buhârî, *Mezâlim*, 10-48; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Birr* 15.

³⁰ Corey Hammer – Joseph Ferrari. “Differential Incidence of Procrastination Between Blueand White-Collar Workers” *Current Psychology: Developmental, Learning, Personality, Social*, 21/4, (2002), 335; Cevriye Gülebağlan, *Öğretmenlerin İşleri Son ana Erteleme Eğilimlerinin Mesleki Yeterlilik Algıları, Meslek Deneyimleri ve Branşları Bakımından Karşılaştırılmasına Yönelik Bir Araştırma* (Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003); Merve Koç, *Çalışanların Örgütsel Bağlılığı ile İş Erteleme Davranışı Arasındaki İlişki* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Mohadese Babaie vd. “Assessment of Procrastination in Providing Nursing Care Among Iranian Nursing Staff”. *BMC Nursing* 21/343 (2022), 5.

³¹ Merve Koç, *Çalışanların Örgütsel Bağlılığı ile İş Erteleme Davranışı Arasındaki İlişki* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Ahmet Karkı, *İş Özellikleri ve Örgüt Kültürünün İş Erteleme Davranışı Üzerindeki Etkisinde Dış Kontrol Odaklılığın Düzenleyici Rolü* (Hitit Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023).

³² Bruce Tuckman, “The Development and Concurrent Validity of the Procrastination Scale”, *Educational and Psychological Measurement*, 51/2 (1991), 476.

müstakil bir çalışma yoktur. Bu açıdan çalışmanın alana katkı sağlaması hedeflenmektedir. Diğer taraftan çeşitli örneklem grupları üzerinde gerçekleştirilen çalışmalarda ise dindarlığın yükselmesiyle erteleme davranışlarının azaldığı tespit edilmiştir.³³

1. Yöntem

Çalışma ilişkisel tarama modelinde ampirik bir araştırma olup, dindarlık ile erteleme davranışı arasındaki ilişkiyi incelemeyi hedeflemektedir. Bu model iki yada daha çok sayıdaki değişkenlerin ilişkisini araştırmayı amaçlayan tarama modelidir. İlişkisel tarama da değişkenlerin birlikte farklılaşıp farklılaşmadığı, eğer değişme varsa ise de bunun nasıl olduğunun bulunması amaçlanmaktadır.³⁴ Araştırma kapsamında örneklem olarak ülkemizde çalışan tüm işçilerden veri toplanması mümkün olmadığı için erteleme davranışını yansıttığı düşünülen Konya’da bulunan işletmelerde çalışan işçiler çalışma grubu olarak belirlenmiştir. Çalışma kapsamında Selçuk Üniversitesi İ.F. Bilimsel Etik ve Değerlendirme Kurulundan 25.04.2024 tarih ve 742144 sayılı gerekli izinler alınmıştır.

³³ Hajar Akbarnejhad – Shahrbanoo, Ghahari. “Relationship between Spirituality-based Lifestyle and Procrastination among Employed Women in Iran”. *Biology and Medicine* 9/1, (2017), 369; Sema Abanoz. *İbadet Erteleme Ölçeği Geliştirilmesi ve 18-65 Yaş Arası Bireylerde Erteleme, Dini Tutum ve Genel Erteleme İlişkisinin İncelenmesi* (Kırıkkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024); Hilal Sena Teke. *Yetişkinlerde Maneviyatın Erteleme Davranışı ve Yetersizlik Duygusuyla İlişkisi* (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024); Duygu Verim. *Yetişkin Bireylerde Erteleme ve Dindarlık İlişkisi* (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

³⁴ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2011), 76.

1.1. Çalışma Grubunun Özellikleri: Katılımcıların %56,6'sı (s=504) "erkek", %43,4'ü (s=387) "kadın" dır. Araştırma örnekleminin %46,8'i (s=417) "40 yaş altı", %53,2'si (s=474) "40 ve üstü" yaş grubundandır. Ayrıca örneklemin %49,8'i (s=444) "lise altı", %50,2'i (s=447) "lise ve üstü" eğitim düzeyindedir. Katılımcıların meslekte bulunma süresi ise %47,9'u (s=427) "20 yıl altı", %52,1'i (s=464) "20 yıl ve üstü" dür.

1.2. Ölçme Araçları: Çalışma verileri anket tekniğiyle toplanmıştır. Çalışma kapsamında kişisel bilgi formu, yetişkin erteleme envanteri ve dini tutum ölçeğinin yer aldığı anket form oluşturulmuştur.

Kişisel Bilgi Formu: Araştırmaya dahil edilenlerin cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi ve meslekte bulunma süreleri hakkında sorular bulunmaktadır.

Yetişkin Erteleme Envanteri Ölçeği: Ölçek, yetişkin bireylerde erteleme düzeyini bulgulamak için McCown ve Johnson tarafından geliştirilerek literatüre kazandırılmıştır. Ölçeğin Türkçe uyarlaması Bilge Uzun Özer tarafından yapılmıştır.³⁵ Likert türü olan ölçek on beş maddedir. Puanlaması beşli (1=Hiç Katılmıyorum, 5=Kesinlikle Katılıyorum) derecelendirme şeklinde yapılan ölçek tek faktörlüdür. Ölkekten alınabilecek puan aralığı en alt 15 iken en üst ise 75'dir. Uzun Özer ölçeğin Cronbach Alpha değerini 0,71 olarak saptamış, mevcut araştırmada ise 0,70 olarak bulunmuştur. Ölçeğin geçerliliğinin de kabul edilebilir düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

Ok-Dini Tutum Ölçeği: Ok tarafından dindarlığı ölçmek amacıyla literatüre kazandırılmıştır.³⁶ Ok Dini Tutum Ölçeği sekiz maddedir ve likert türü bir ölçektir. Biliş, duygu, ilişki ve davranış şeklinde dört faktörlü olan ölçeğin puanlaması beşli derecelendirme (1=Hiç Katılmıyorum, 5=Çoğuna Katılıyorum) şeklinde yapılmaktadır. Ölkekten alınabilecek puan aralığı en

³⁵ Bilge Uzun Özer, "Psychometric Properties of Adult Inventory of Procrastination in a Turkish Sample", *Journal Of Adult Development*, 21/2 (2013), 45.

³⁶ Üzeyir Ok. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması" *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 530.

alt 8 iken en üst ise 40'dır. Geliştirici ölçeğin Cronbach Alpha değerini 0,91 olarak tespit etmiş, araştırmada ise 0,77 olarak bulunmuştur.

1.3. Hipotezler: Araştırmanın temel sorusu (İşçilerin dindarlıkları ile erteleme davranışları arasında nasıl bir ilişki vardır?) çerçevesinde şu hipotezler belirlenmiştir:

H₁: Erteleme davranışı ve dindarlık arasında negatif ve anlamlı bir ilişki vardır.

H₂: Dindarlık erteleme davranışını olumsuz yönde etkilemektedir.

H₃: Erteleme davranışı ve dindarlık demografik değişkenlere göre farklılaşmaktadır.

H_{3a}: Erteleme davranışı ve dindarlık cinsiyet değişkenine göre farklılaşmaktadır. Kadınlar erkeklere göre daha dindar, erkekler ise daha fazla erteleme davranışı göstermektedirler.

H_{3b}: Erteleme davranışı ve dindarlık yaş değişkenine göre farklılaşmaktadır. Yaş arttıkça dindarlık artmakta, erteleme davranışı ise azalmaktadır.

H_{3c}: Erteleme davranışı ve dindarlık eğitim düzeyi değişkenine göre farklılaşmaktadır. Eğitim düzeyi azaldıkça dindarlık artmakta, erteleme davranışı ise azalmaktadır.

H_{3d}: Erteleme davranışı meslekte bulunma yılı değişkenine göre farklılaşmaktadır. Meslekte bulunma süresi arttıkça erteleme davranışı azalmaktadır.

1.4. Verilerin Toplanması ve İstatiksel Analizi: Çalışma kapsamında oluşturulan anket formlar 10 Mayıs ve 21 Ekim 2024 tarihleri arasında Konya’da bulunan AYD Otomotiv, Konya Şeker, Konya Kağıt, Konya Çimento ve Yumak Otomotiv vardiyalı çalışma saatlerinden dolayı birçok kez ziyaret edilerek mavi yakalı yani işçi statüsünde çalışan kişilere insan kaynakları birimiyle koordineli olarak dağıtılmıştır. Uygulama sonucunda 1020 anket formuna ulaşılmış ve veri temizleme işlemi gerçekleştirildikten sonra 129 adet anket formu eksik doldurulduğu için araştırmaya dahil edilmemiştir. 891 adet anket formu değerlendirilmiş ve elde edilen verilerin analizinde SPSS 25 paket programı kullanılmıştır. Çalışma kapsamında toplanan verilerin normal dağılım gösterip göstermeme durumuna göre analiz için kullanılacak testleri belirlemek için verilerin çarpıklık ve basıklık değerleri hesaplanmıştır:

Tablo 1. Erteleme ve Dindarlık Ölçeklerinin Çarpıklık ve Basıklık Bulguları

	Çarpıklık	Basıklık
Erteleme Davranışı	-,134	-1,668
Biliş	,327	-1,222
Duygu	,314	-1,155
Davranış	,194	-1,325
İlişki	,209	-1,453
Dindarlık Toplam	,118	-1,472

Araştırma kapsamında elde edilen verilerin çarpıklık ve basıklık değerlerinin -2 ile +2 arasında olduğu için verilerin normal dağılım gösterdiği kabul edilmektedir.³⁷ Araştırma kapsamında toplanan veriler normal dağılım gösterdiği için verilerin analizinde Pearson korelasyon analizi ve T testi kullanılmıştır.

³⁷ Darren George – Paul Mallery. *SPSS for Windows* (Boston: Allyn & Bacon Yayınları, 2010), 85-87.

2. Bulgular

Bu bölümde işçilerin erteleme davranışı ve dindarlıkları arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmanın hipotezleri doğrultusunda gerçekleştirilmiş veri analizleri yapılmıştır.

2.1. Erteleme Davranışı ile Dindarlık Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular:

Tablo 2. Yetişkin Erteleme Envanteri Ölçeği ile Ok Dini Tutum Ölçeği ve Alt Boyutları Arasındaki İlişkiye Ait Bulgular

	Dindarlık	Biliş	Duygu	Davranış	İlişki
	r	r	r	r	r
Erteleme	-,94**	-,89**	-,88**	-,87**	-,90**

**p<.01

Gerçekleştirilen korelasyon analizine göre erteleme davranışı ile dindarlık arasındaki ilişkinin negatif yönde güçlü düzeyde ve istatistiksel olarak anlamlı olduğu, işçilerin dindarlık puanları yükseldikçe erteleme davranışlarının azaldığı tespit edilmiştir ($r=-,947$, $p<0,01$). Erteleme davranışının dindarlığın alt boyutlarıyla ilişkilerine baktığımızda biliş ($r=-,899$, $p<0,01$), duygu ($r=-,889$, $p<0,01$), davranış ($r=-,876$, $p<0,01$) ve ilişki ($r=-,904$, $p<0,01$) ile istatistiksel olarak anlamlı, negatif yönde ve güçlü düzeyde ilişkiler olduğu saptanmıştır.

Tablo 3. Dindarlık ve Erteleme Davranışı Arasındaki İlişki (Regresyon analizi, Enter metot)

	ΔR^2	β	t	F	P	
	.947	.896	-1.91	-87,56	7668,27	.000
Bağımsız Değişken: Dindarlık						
Bağımlı Değişken: Erteleme Davranışı						

Tablo 3'te görüldüğü üzere, dindarlık, erteleme davranışı üzerinde anlamlı bir etkiye sahiptir ve dindarlık, erteleme davranışındaki değişimin %89,6'sını açıkladığı saptanmıştır.

Beta katsayıları, dindarlık ile erteleme davranışı arasında negatif ve anlamlı bir ilişki olduğunu işçilerin dindarlıkları yükseldikçe erteleme davranışlarının azaldığını göstermektedir ($\beta=-1.91$, $t=-87.56$, $p=.000$).

2.2. Erteleme Davranışı ve Dindarlık ile Diğer Değişkenler Arasındaki İlişkiye

Dair Bulgular:

Tablo 4. Sosyodemografik Değişkenlere Göre İşçilerin Erteleme Davranışına İlişkin Çoklu Regresyon Sonuçları

Değiş- ken	B	S. Hata	β	t	p
Cinsiyet	37,311	,652	,877	57,21	,000
Yaş	-2,065	,562	-,049	-3,67	,000
Eğitim	1,004	,465	,024	2,15	,031
Meslek S	-2,504	,563	-,059	-4,44	,000
	$R^2=.911$	$F=2282,68$	$P<.001$		

Tablo 4'e göre, işçilerin cinsiyet($\beta=.877$, $t=57.21$, $p=.000$) ve eğitim düzeyinin($\beta=.024$, $t=2,15$ $p=.031$) pozitif ve anlamlı, yaş($\beta=-.049$, $t=-3,67$ $p=.000$) ve meslekte bulunma süresinin($\beta=-.059$, $t=-4,44$ $p=.000$) negatif ve anlamlı bir şekilde erteleme davranışını yordadığı tespit edilmiştir.

Tablo 5. Sosyodemografik Değişkenlere Göre İşçilerin Dindarlığına İlişkin Çoklu Regresyon Sonuçları

Değişken	B	S. Hata	β	t	p
Cinsiyet	38,554	,595	,906	64,75	,000
Yaş	-2,688	,550	-,064	-4,88	,000
Eğitim	,892	,470	,021	1,89	,058
	$R^2=.909$	$F=2973,97$	$P<.001$		

Tablo 5'e göre, işçilerin cinsiyetinin ($\beta=.906$, $t=64,75$, $p=.000$) pozitif ve anlamlı, yaşın ($\beta=-.064$, $t=-4,88$, $p=.000$) negatif ve anlamlı, eğitim düzeyinin ($\beta=.021$, $t=1,89$, $p=.058$) ise pozitif bir şekilde dindarlığı yordadığı tespit edilmiştir.

Tablo 6. Erteleme Davranışı ile Cinsiyet Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

	Cinsiyet	Ortalama	Standart Sapma	t Değeri	F	p
Erteleme	Kadın	20,50	5,30	-96,81	81,28	,000
	Erkek	61,03	7,18			

Tablo 6'ya göre, erkeklerin erteleme davranışı ortalaması ($x=61,03$) kadınların ortalama puanlarından ($x=20,50$) daha yüksektir. Gerçekleştirilen t testi sonucunda erteleme davranışı puanları bakımından iki grup arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu ve erkek işçi grubunun daha yüksek erteleme davranışı puanlarına sahip olduğu tespit edilmiştir ($p<0,05$).

Tablo 7. Dindarlık ile Cinsiyet Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

	Cinsiyet	Ortalama	Standart Sapma	t Değeri	F	p
Dindar	Kadın	32,58	4,01	58,06	23,08	0,000
	Erkek	13,87	5,27			
Biliş	Kadın	8,04	1,56	46,67	10,38	0,001
	Erkek	3,45	1,30			
Duygu	Kadın	8,03	1,65	45,30	4,15	0,042
	Erkek	3,42	1,29			
Davranış	Kadın	8,01	1,32	42,78	10,29	0,001
	Erkek	3,53	1,69			
İlişki	Kadın	8,56	1,58	46,76	1,52	0,218
	Erkek	3,45	1,64			

Elde edilen bulgulara göre, kadınların hem dindarlık puanlarının ortalamasının ($x=32,58$) erkeklerin ortalama puanlarından ($x=13,87$) hem de alt boyut [biliş ($x=8,04/3,45$), duygu ($x=8,03/3,42$), davranış ($x=8,01/3,53$) ve ilişki ($x=8,56/3,45$)] puanlarının daha yüksek olduğu görülmektedir. Gerçekleştirilen t testi sonucunda dindarlık puanları bakımından iki grup arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu bulunmuştur ($p<0,05$). Ayrıca dindarlığın alt boyutlarından ilişki boyutu hariç diğer boyutların puanları olarak da kadın ve erkek grupları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu belirlenmiştir ($p<0,05$).

Tablo 8. Erteleme Davranışı ile Yaş Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

Yaş	Ortalama	Standart Sapma	t Değeri	F	p
40 yaş altı	57,29	12,54	23,34	181,07	,000
40 ve Üstü	31,23	19,53			

Tablo 8'e göre, 40 altı yaş grubundaki işçilerin erteleme davranışı puanlarının ortalaması ($x=57,29$) 40 ve üstü yaş grubundaki işçilerin ortalama puanlarından ($x=31,23$) daha yüksektir. T testi sonucunda ise erteleme davranışı puanları açısından iki grup arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu ve 40 yaşın altındaki işçiler grubunun daha yüksek erteleme davranışı puanlarına sahip olduğu tespit edilmiştir ($p<0,05$).

Tablo 9. Dindarlık ile Yaş Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

	Yaş	Ortalama	S.S.	t	F	p
Dindarlık	40 yaş altı	15,84	7,28	-20,19	43,55	0,000
	40 ve Üstü	27,41	9,76			
Biliş	40 yaş altı	3,86	1,70	-20,44	139,59	0,000
	40 ve Üstü	6,84	2,60			
Duygu	40 yaş altı	3,84	1,79	-19,99	128,04	0,000
	40ve Üstü	6,82	2,62			
Davranış	40 yaş altı	4,02	2,02	-17,71	30,60	0,000
	40ve Üstü	6,76	2,58			

İlişki	40 yaş altı	4,11	2,39	-16,80	34,75	0,000
	40ve Üstü	7,04	2,80			

40 ve üstü yaş grubundaki işçilerin hem dindarlık puanlarının ortalamasının ($x=27,41$) 40 altı yaş grubundaki işçilerin ortalama puanlarından ($x=15,84$) hem de alt boyut [biliş ($x=6,84/3,86$), duygu ($x=6,82/3,84$), davranış ($x=6,76/4,02$) ve ilişki ($x=7,04/4,11$)] puanlarından daha yüksektir. Gerçekleştirilen t testi sonucunda dindarlık puanları bakımından ve dindarlığın alt boyutları açısından 40 yaş altı ve 40 yaş üstü gruplar arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu saptanmıştır ($p<0,05$).

Tablo 10. Erteleme Davranışı ile Eğitim Düzeyi Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

	Eğitim	Ortalama	S.S.	t Değeri	F	p
Erteleme	Lise altı	35,75	20,23	-11,60	35,67	,000
	Lise Üstü	51,05	19,11			

Tablo 10'a göre, Lise ve üstü eğitim düzeyi grubundaki işçilerin erteleme davranışı puanlarının ortalamasının ($x=51,05$) Lise altı grubundaki işçilerin ortalama puanlarından ($x=35,75$) daha yüksek olduğu görülmektedir. Yapılan t testi neticesinde erteleme davranışı puanları açısından iki grup arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunarak lise ve üstü eğitim düzeyinde olan işçi grubunun daha yüksek erteleme davranışı puanlarına sahip olduğu tespit edilmiştir ($p<0,05$).

Tablo 11. Dindarlık ile Eğitim Düzeyi Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

	Eğitim	Ortalama	S.S.	t	F	p
Dindarlık	Lise altı	25,40	10,19	10,24	4,69	0,031
	Liseve	18,62	9,53			
Biliş	Lise altı	6,11	2,61	7,56	,714	0,398
	LiseveÜstü	4,79	2,60			
Duygu	Lise altı	6,16	2,80	8,40	43,55	0,000

	LiseveÜstü	4,69	2,40			
Davranış	Lise altı	6,27	2,59	9,09	1,10	0,294
	LiseveÜstü	4,69	2,58			
İlişki	Lise altı	6,84	3,05	12,65	54,67	0,000
	LiseveÜstü	4,50	2,45			

Elde edilen bulgulara göre, lisenin altı eğitim düzeyindeki işçilerin hem dindarlık puanlarının ortalamasının ($x=25,40$) lise ve üstü eğitim düzeyindeki işçilerin ortalama puanlarından ($x=18,62$) hem de alt boyut [biliş ($x=6,11/4,79$), duygu ($x=6,16/4,69$), davranış ($x=6,27/4,69$) ve ilişki ($x=6,84/4,50$)] puanlarından daha yüksektir. Gerçekleştirilen t testi neticesinde dindarlık puanları açısından eğitim düzeyi grupları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu bulunmuştur ($p<0,05$). Bununla birlikte dindarlığın alt boyutlarından duygu ve ilişki puanları açısından da eğitim düzeyi grupları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p<0,05$).

Tablo 12. Erteleme Davranışı ile Meslekte Bulunma Süresi Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

	Meslek S.	Ortalama	S.S.	t Değeri	F	p
Erteleme D.	20 yıl altı	57,50	12,29	25,25	161,60	,000
	20 ve Üstü	30,48	19,15			

Tablo 12’ye göre, meslekte bulunma süresi “20 yıl altı” olan işçilerin erteleme davranışı puanlarının ortalamasının ($x=57,50$) meslekte bulunma süresi “20 ve üstü” olan işçilerin ortalama puanlarından ($x=30,48$) daha yüksek olduğu bulunmuştur. T testi neticesinde ise erteleme davranışı puanları bakımından meslek süresi grupları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p<0,05$).

3. Tartışma

Araştırmanın temel sorusu olan “İşçilerin dindarlıkları ile erteleme davranışları arasında nasıl bir ilişki vardır?” kapsamında oluşturulan hipotezlerden ilki olan “Erteleme davranışı ve dindarlık arasında negatif ve anlamlı bir ilişki vardır” hipotezini test etmek için korelasyon analizi gerçekleştirilmiştir. Yapılan korelasyon analizi neticesinde, dindarlık ile erteleme davranışı arasındaki ilişkinin negatif yönde güçlü düzeyde ve istatistiksel olarak anlamlı olduğu, işçilerin dindarlık puanları yükseldikçe erteleme davranışlarının azaldığı bulunmuş ve çalışmanın H_1 hipotezi doğrulanmıştır ($r=-,947$, $p<0,01$). Ayrıca erteleme davranışının dindarlığın alt boyutlarıyla ilişkilerine baktığımızda biliş ($r=-,899$, $p<0,01$), duygu ($r=-,889$, $p<0,01$), davranış ($r=-,876$, $p<0,01$) ve ilişki ($r=-,904$, $p<0,01$) ile istatistiksel olarak anlamlı, negatif yönde ve güçlü düzeyde ilişkiler olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte dindarlık, erteleme davranışındaki değişimin %89,6’sını açıkladığı saptanmış ve Beta katsayıları, dindarlık ile erteleme davranışı arasında negatif ve anlamlı bir ilişki olduğunu işçilerin dindarlıkları yükseldikçe erteleme davranışlarının azaldığını gösterdiği için çalışmanın H_2 hipotezi doğrulanmıştır ($\beta=-1.91$, $t=-87.56$, $p=.000$). Literatürdeki çalışmalara bakıldığında, işçilerde erteleme davranışı ile dindarlık ilişkisine yönelik bir araştırma olmadığı için çalışma verileriyle birlikte değerlendirebileceğimiz erteleme ve dindarlıkla ilgili araştırmalar incelenmiştir. Bu bağlamda gerçekleştirilen çalışmalarda maneviyatın ve dindarlığın kişilerin erteleme davranışlarını azalttığı tespit edilmiş ve araştırma sonucunda ulaşılan erteleme davranışı ile dindarlık arasındaki ilişkinin negatif yönde bulunması literatürdeki çalışmalar tarafından desteklenmiştir.³⁸ Kur’an ve hadislerde kişilerin yaptıkları işleri layıkıyla en güzel bir şekilde yapmaları, bir işi bitirmeden diğerine başlamamaları ve ertelemenin yol açacağı kul hakkı

³⁸ Akbarnejhad – Ghahari. “Relationship between Spirituality-based Lifestyle and Procrastination among Employed Women in Iran”. *Biology and Medicine*, 369; Abanoz, *İbadet Erteleme Ölçeği Geliştirilmesi ve 18-65 Yaş Arası Bireylerde Erteleme, Dini Tutum ve Genel Erteleme İlişkisinin İncelenmesi* 46; Teke, *Yetişkinlerde Maneviyatın Erteleme Davranışı ve Yetersizlik Duygusuyla İlişkisi*,82; Verim, *Yetişkin Bireylerde Erteleme ve Dindarlık İlişkisi*,93.

gibi durumlardan mutlaka uzak durmalarının ifade edilmesi bağlamında işçilerin dindarlıkları ile erteleme davranışları arasındaki ilişkinin negatif yönde olduğu değerlendirilebilir. Ayrıca dinin hem dünyalık işlerde ve ibadetlerde ertelemeyi yasaklaması hem de maddi gelirin sağlandığı iş yerlerinde helal kazancı yüceltmesinin dindar işçilerin erteleme davranışı puanlarının düşük olduğu yorumu yapılabilir.

Araştırmanın üçüncü hipotezinin birinci alt hipotezini (Erteleme davranışı ve dindarlık cinsiyet değişkenine göre farklılaşmaktadır. Kadınlar erkeklere göre daha dindar, erkekler ise daha fazla erteleme davranışı göstermektedirler) test etmek amacıyla t testi gerçekleştirilmiştir. Elde edilen bulgulara göre, erkeklerin erteleme davranışı ortalaması ($x=61,03$) kadınların ortalama puanlarından ($x=20,50$) daha yüksektir. Gerçekleştirilen t testi neticesinde erteleme davranışı puanları bakımından kadınlar ve erkekler arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu ve erkek işçi grubunun daha yüksek erteleme davranışı puanlarına sahip olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca kadınların hem dindarlık puanlarının ortalaması ($x=32,58$) erkeklerin ortalama puanlarından ($x=13,87$) hem de alt boyut [biliş ($x=8,04/3,45$), duygu ($x=8,03/3,42$), davranış ($x=8,01/3,53$) ve ilişki ($x=8,56/3,45$)] puanları daha yüksektir. Yapılan t testi sonucunda dindarlık puanları bakımından kadın ve erkek grupları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık vardır. Dindarlığın alt boyutlarından ilişki boyutu hariç diğerlerinin puanları bakımından da kadın ve erkek işçiler arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu bulunmuş ve araştırmanın H_{3a} hipotezi doğrulanmıştır. Böylece kadınların erkeklere göre daha dindar olduğu ve erteleme davranışları bakımından da erkeklerin kadınlara göre erteleme puanlarının daha yüksek olduğunun tespit edilmesi literatürdeki çalışmalar tarafından da desteklenmektedir.³⁹ Ayrıca alanyazında araştırma sonucundan farklı olarak hem erteleme davranışının hem de dindarlığın cinsiyete göre farklılaşmadığı

³⁹ Murat Balkis. *Öğretmen Adaylarının Davranışlarındaki Erteleme Eğiliminin, Düşünme ve Karar Verme Tarzları ile İlişkisi* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006); Mehmet Kandemir. *Akademik Erteleme Davranışını Açıklayıcı Bir Model*. (Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010); Mehmet Emrullah Duran, “Bakım Verme Yükü ve Dindarlık: Hasta Bakıcılar Üzerine Nicel Bir Araştırma”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/26 (2024); Teke, *Yetişkinlerde Maneviyatın Erteleme Davranışı ve Yetersizlik Duygusuyla İlişkisi*.

veya erkeklerin daha dindar, kadınların ise erteleme eğilimlerinin daha yüksek olduğu çalışmalarda bulunmaktadır.⁴⁰ Diğer taraftan kadınların erkeklere göre dindarlık puanlarının yüksek, erteleme davranışı puanlarının ise daha düşük olmasına neden olan birtakım faktörler bulunmaktadır. Öncelikle kadınların dinin emirlerine uyma eğilimlerinin daha fazla olması ve onların erkeklere göre kendilerini daha güçsüz hissetmeleridir.⁴¹ Çünkü dinin sığınma ve güçlü bir aşkın varlığına güvenme fonksiyonu kendini fizyolojik veya psikolojik güçsüz hissedenden bireyler için önemli bir motivasyon kaynağıdır. Bununla birlikte kadınların erkeklere göre hem gündelik yaşamda hem de çalışma hayatında daha fazla engellenmelere ve ayrımcılığa uğramaları onların sahip oldukları şeylere ve işlerine daha özenle yaklaşmalarını sağlayarak erteleme davranışlarından kaçınmalarında etkili olduğu değerlendirilebilir.

Araştırmanın üçüncü hipotezinin ikinci alt hipotezini (Erteleme davranışı ve dindarlık yaş değişkenine göre farklılaşmaktadır. Yaş arttıkça dindarlık artmakta, erteleme davranışı ise azalmaktadır) test etmek amacıyla t testi gerçekleştirilmiştir. Buna göre, 40 altı yaş grubundaki işçilerin erteleme davranışı puanlarının ortalamasının ($x=57,29$) 40 ve üstü yaş grubundaki işçilerin ortalama puanlarından ($x=31,23$) puanlarının daha yüksek olduğu görülmüştür. Yapılan t testi ile erteleme davranışı puanları bakımından iki grup arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olduğu ve 40 yaşın altındaki işçiler grubunun daha yüksek erteleme davranışı puanlarına sahip olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca 40 ve üstü yaş grubundaki işçilerin hem dindarlık puanlarının ortalamasının ($x=27,41$) 40 altı yaş grubundaki işçilerin ortalama puanlarından ($x=15,84$) hem de alt boyut [biliş ($x=6,84/3,86$), duygu ($x=6,82/3,84$), davranış ($x=6,76/4,02$) ve ilişki ($x=7,04/4,11$)] puanlarından daha yüksektir. Gerçekleştirilen t testi sonucunda dindarlık puanları açısından ve dindarlığın alt boyutları

⁴⁰ Gülebağlan, *Öğretmenlerin İşleri Son ana Erteleme Eğilimlerinin Mesleki Yeterlilik Alguları, Meslek Deneyimleri ve Branşları Bakımından Karşılaştırılmasına Yönelik Bir Araştırma*; Pınar Yazıcı. *Bireylerde Kendini Aldatma ve Mükemmeliyetçiliğin Erteleme Davranışı ile ilişkisi*. (Üsküdar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Gamze Aydın. *Yetişkinlerde Erken Dönem Uyumsuz Şemalar ile Erteleme Davranışı ve Bağlanma Stilleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. (İstanbul Kent Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024); Verim. *Yetişkin Bireylerde Erteleme ve Dindarlık ilişkisi*.

⁴¹ Nevzat Tarhan, *Kadın Psikolojisi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2005), 357.

bakımından iki grup arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu saptanmış ve araştırmanın H_{3b} hipotezi doğrulanmıştır. Literatürdeki birçok çalışma araştırmada tespit edilen yaştan artmasıyla erteleme davranışlarının azalması ve dindarlığın artması bulgusunu desteklemektedir.⁴² Bu bağlamda işçilerin yaşları yükseldikçe sahip oldukları bilgi ve tecrübenin onlara kazandırdığı olgunlaşmanın da kişileri dine yaklaştırdığı ve erteleme davranışlarının azalmasına katkı sağladığı yorumu yapılabilir. Ayrıca alanyazıda dindarlığın ve erteleme davranışının yaş değişkenine göre farklılaşmadığını gösteren çalışmalarda bulunmaktadır.⁴³ Diğer taraftan genç işçilerde erteleme davranışlarının daha yüksek görülmesi tecrübe eksikliğinden kaynaklı erteleme davranışının sonucunu bilememe, gençliğin verdiği yüksek risklerden çekinmeme, sorumluluk bilincinin tam oluşmaması veya mevcut duruma yada iş şartlarına bir tepki bağlamında ele alınabilir. Bununla birlikte işçilerin yaşları ilerledikçe düşüncelerinin daha belirginleşmesi ve şüphe veya eleştirel bakış açısının azalması bağlamında da dindarlığın yüksek olması değerlendirilebilir.

Araştırmanın üçüncü hipotezinin üçüncü alt hipotezini (Erteleme davranışı ve dindarlık eğitim düzeyi değişkenine göre farklılaşmaktadır. Eğitim düzeyi azaldıkça dindarlık artmakta, erteleme davranışı ise azalmaktadır) test etmek amacıyla t testi gerçekleştirilmiştir. Lise ve üstü eğitim düzeyi grubundaki işçilerin erteleme davranışı puanlarının ortalamasının ($x=51,05$) Lise altı grubundaki işçilerin ortalama puanlarından ($x=35,75$) puanlarının daha yüksek olduğu bulunmuştur. Yapılan t testi neticesinde erteleme davranışı puanları açısından iki grup arasında istatistiksel bakımdan anlamlı bir farklılık olduğu ve lise ve üstü eğitim düzeyinde olan işçi grubunun daha yüksek erteleme davranışı puanlarına sahip olduğu

⁴² Gülebağlan, Öğretmenlerin İşleri Son ana Erteleme Eğilimlerinin Mesleki Yeterlilik Alguları, Meslek Deneyimleri ve Branşları Bakımından Karşılaştırılmasına Yönelik Bir Araştırma; Nalan Koçer, Sosyal Destek ve Beş Faktör Kişilik Özelliklerinin Genel Erteleme Davranışına Etkisi (İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Verim. Yetişkin Bireylerde Erteleme ve Dindarlık ilişkisi; Teke, Yetişkinlerde Maneviyatın Erteleme Davranışı ve Yetersizlik Duygusuyla ilişkisi.

⁴³ Melike Cömert. Okul Yöneticilerinin Ertelemecilik Davranışları, İş Yükleri ve Kişilik Özelliklerine İlişkin Alguları. (İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009); Acar, Eğitim Yöneticilerinin Karar Verme Stillerinin Erteleme Davranışı ile ilişkisi.

saptanmıştır ($p<0,05$). Lisenin altı eğitim düzeyindeki işçilerin hem dindarlık puanlarının ortalamasının ($x=25,40$) lise ve üstü eğitim düzeyindeki işçilerin ortalama puanlarından ($x=18,62$) hem de alt boyut [biliş ($x=6,11/4,79$), duygu ($x=6,16/4,69$), davranış ($x=6,27/4,69$) ve ilişki ($x=6,84/4,50$)] puanlarından daha yüksektir. Gerçekleştirilen t testi sonucunda dindarlık puanları bakımından lise ve üstü eğitim düzeyi grubu ile lise altı grubu arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olduğu saptanmıştır. Dindarlığın alt boyutlarından duygu ve ilişki puanları açısından da iki grup arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmiş ve araştırmanın H_{3c} hipotezi doğrulanmıştır. Bu bağlamda literatürde gerçekleştirilen çalışmalarda eğitim düzeyinin yükselmesiyle erteleme davranışlarında artış olurken dindarlık puanlarında ise azalma tespit edilmiş ve araştırma sonucunda ulaşılan bulgular ilgili çalışmalar tarafından desteklenmiştir.⁴⁴ İşçilerin eğitim düzeylerinin yükselmesiyle dindarlık puanlarının azalıp erteleme davranışı puanlarının artması bağlamında işçilerin aldıkları eğitimin niteliği ve sosyal çevreleri gibi etmenler onların düşünce yapılarını şekillendirdiği için dindarlık puanlarında azalmanın olabileceği değerlendirilmesi yapılabilir. Bununla birlikte işçilerin eğitim düzeylerinin yükselmesiyle erteleme davranışlarının da artması onların yaşamlarını, yaptıkları işi, aldıkları ücreti ve değerleri sorgulama sonucu geliştirdikleri bir tepki yöntemi ya da savunma mekanizması olduğu yorumu da yapılabilir. Ayrıca literatürde dindarlığın ve erteleme davranışının eğitim düzeyi değişkenine göre farklılaşmadığını gösteren çalışmalarda bulunmaktadır.⁴⁵

⁴⁴ Sultan Işık. *Erken Dönem Uyumsuz Şemalar ile Erteleme Davranışı Arasındaki İlişki; Şema Terapi Modelinde Bir İnceleme*. (İstanbul Şehir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Aydın, *Yetişkinlerde Erken Dönem Uyumsuz Şemalar ile Erteleme Davranışı ve Bağlanma Stilleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*; Teke, *Yetişkinlerde Maneviyatın Erteleme Davranışı ve Yetersizlik Duygusuyla İlişkisi*; Verim, *Yetişkin Bireylerde Erteleme ve Dindarlık İlişkisi*; Abdullah Uysal. *Dindarlık ile Psikolojik Destek Alma Tutumu Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

⁴⁵ Şahin, *Okul Yöneticilerinin Genel Erteleme Davranışının Mükemmeliyetçilik Düzeyleri ve Kişilik Özellikleri ile İlişkisi*; Abanoz, *İbadet Erteleme Ölçeği Geliştirilmesi ve 18-65 Yaş Arası Bireylerde Erteleme, Dini Tutum ve Genel Erteleme İlişkisinin İncelenmesi*.

Araştırmanın üçüncü hipotezinin dördüncü alt hipotezini (Erteleme davranışı meslekte bulunma süresi değişkenine göre farklılaşmaktadır. Hizmet süresi arttıkça erteleme davranışı azalmaktadır) test etmek amacıyla t testi gerçekleştirilmiştir. Meslekte bulunma süresi “20 yıl altı” olan işçilerin erteleme davranışı puanlarının ortalamasının ($x=57,50$) meslekte bulunma süresi “20 ve üstü” olan işçilerin ortalama puanlarından ($x=30,48$) daha yüksek olduğu görülmüştür. Yapılan t testi neticesinde erteleme davranışı puanları açısından meslekte bulunma grupları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olduğu bulunmuş ve araştırmanın H_{3d} hipotezi doğrulanmıştır. Literatürde erteleme davranışının meslekte bulunma süresi değişkenine göre farklılaştığını ve farklılaşmadığını gösteren çalışmalarda bulunmaktadır.⁴⁶ 20 yıl ve daha fazla süredir çalışan işçilerin erteleme davranışı puanlarının daha düşük olması yaşın sağladığı olgunluk ve mesleki tecrübeden kaynaklı olduğu değerlendirilebilir. Çünkü hem gündelik yaşamda hem de iş hayatında başta zor ve aşılması imkansız problemler zamanın da kişilere kazandırdığı tecrübeyle ertelemeye ihtiyaç duymadan çözümlenebildiği söylenebilir. Ayrıca kıdemli işçiler tarafından meslekte bulunma süresi daha az işçilere daha fazla çalışma yükünün verilmesi gibi durumlarında erteleme davranışlarına yol açtığı yorumu yapılabilir.

Sonuç

Bu araştırmanın amacı, işçilerin dindarlıkları ile erteleme davranışları arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Araştırmada erteleme davranışı ile dindarlık puanlarının cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi ve meslekte bulunma süresine göre farklılaşma durumu da incelenmiştir. Araştırmada, erteleme davranışı ile dindarlık arasındaki ilişkinin negatif yönde güçlü düzeyde ve istatistiksel açıdan anlamlı olduğu, dindarlık puanları yükseldikçe erteleme davranışının

⁴⁶ Acar, Eğitim Yöneticilerinin Karar Verme Stilllerinin Erteleme Davranışı ile İlişkisi; Şahin, Okul Yöneticilerinin Genel Erteleme Davranışının Mükemmeliyetçilik Düzeyleri ve Kişilik Özellikleri ile İlişkisi; Koç, Çalışanların Örgütsel Bağlılığı ile İş Erteleme Davranışı Arasındaki İlişki.

azaldığı tespit edilmiştir. Ayrıca erteleme davranışı ile dindarlığın alt boyutları ilişki, davranış, biliş ve duygu arasındaki ilişkinin negatif yönde ve istatistiksel açıdan anlamlı olduğu bulunmuştur. Bununla birlikte işçilerin erteleme davranışları cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi ve meslekte bulunma sürelerine göre istatistiksel açıdan anlamlı farklılık gösterdiği saptanmışken, dindarlıkları ise cinsiyet, yaş ve eğitim düzeyi değişkenlerine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği görülmüştür. Araştırma sonucunda ulaşılan bulgular ışığında dindarlığın işçilerin erteleme davranışları göstermemelerine katkı sağlayarak hem işçilerin psikolojik iyi oluşlarına hem gündelik yaşamlarına hem de çalışma hayatlarına pozitif etkisinin olduğu söylenebilir. Bununla birlikte erteleme davranışı ile dindarlık arasındaki ilişkinin negatif yönde olması dindar işçilerin erteleme ve öteleme duygularını daha çok yönetebildikleri ve erteleme durumunun yol açabileceği olumsuzluklardan din ve maneviyat sayesinde kendilerini koruduklarını göstermektedir. Böylece dindarlık işçilerin sadece özel yaşamlarında değil aynı zamanda onların çalışma hayatlarında da etkili olmakta ve onların erteleme davranışlarını azaltarak iş ve gündelik süreçlerde onlara destek olmaktadır.

Yeni yapılacak çalışmalarda daha geniş çalışma grubu seçilebilir. Özellikle beyaz yakalılar, yöneticiler ve kamu kurumlarında hizmet veren bireyler üzerine çalışmalar planlanabilir. Ayrıca erteleme davranışları üzerine çok az çalışma olduğu için dindarlık ve maneviyat bağlamında bu konuların saha araştırmaları yapılabilir. Bununla birlikte işçilerin dindarlık düzeyi yükseldikçe erteleme davranışlarının azaldığı tespit edildiği için işletmelerin personel birimleri tarafından din ve maneviyat içerikli çeşitli uygulamalı eğitimler ilgili kuruluş veya kişilerle koordineli olarak gerçekleştirilebilir. Diğer taraftan sıklıkla erteleme davranışı gösteren işçiler için hem personel servislerinde hem de sanayi bölgelerine hizmet veren toplu ulaşım araçlarında erteleme davranışlarının yol açtığı olumsuz durumlar ve bunlarla başa çıkabilmeye katkı sağlayacak manevi içerikler ve erdemler hakkında kısa film ya da dikkat çeken sesli metin uygulamaları tasarlanabilir. Erteleme davranışının sadece işçilerin kişisel ya-

şamlarını değil çalışma ve toplumsal hayata da olumsuz yansımaları olduğu için yerel yönetimler bünyesinde hizmet veren halk eğitim merkezleri gibi yaygın eğitim faaliyetleri kapsamında toplumsal farkındalık çalışmaları planlanabilir ve bu programlarda dini ve manevi içeriklerden yararlanılabilir.

Kaynaklar|References

- Acar, Uğur. *Eğitim Yöneticilerinin Karar Verme Stilllerinin Erteleme Davranışı ile İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Abanoz, Sema. *İbadet Erteleme Ölçeği Geliştirilmesi ve 18-65 Yaş Arası Bireylerde Erteleme, Dini Tutum ve Genel Erteleme İlişkisinin İncelenmesi*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Akbarnejhad, Hajar – Ghahari, Shahrbanoo. “Relationship between Spirituality-based Lifestyle and Procrastination among Employed Women in Iran”. *Biology and Medicine* 9/1, (2017), 368-401.
- Aydın, Mehmet. *Kuramlar Sosyolojisi*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2000.
- Aydın, Gamze. *Yetişkinlerde Erken Dönem Uyumsuz Şemalar ile Erteleme Davranışı ve Bağlanma Stilleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Kent Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Babaie, Mohadesse vd. “Assessment of Procrastination in Providing Nursing Care Among Iranian Nursing Staff”. *BMC Nursing* 21/343 (2022), 1-8.
- Balkıs, Murat. *Öğretmen Adaylarının Davranışlarındaki Erteleme Eğiliminin, Düşünme ve Karar Verme Tarzları ile İlişkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1410/1992.
- Burka, Jane – Yuen, Lenora. *Procrastination: Why You Do It, What To Do About It*. Boston: Addison Wesley Publishing Company, 1983.
- Chu, Angela Hsin Chun – Jin, Nam Choi. “Rethinking Procrastination: Positive Effects of “Active” Procrastination Behavior on Attitudes and Performance”, *The Journal of Social Psychology* 145/3 (2005), 245-264.
- Coote, Elizabeth A. *Procrastination In The Workplace: A Study Of The Dispositional And Situational Determinants Of The Delay Behavior At Work*, USA: The Graduate School of Tulane University, Doctoral Dissertation, 1987.
- Cömert, Melike. *Okul Yöneticilerinin Ertelemecilik Davranışları, İş Yükleri ve Kişilik Özelliklerine İlişkin Algıları*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Duran, Mehmet Emrullah. “Bakım Verme Yükü ve Dindarlık: Hasta Bakacılar Üzerine Nicel Bir

- Araştırma”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26 (2024), 153-173.
- Ellis, Albert – Knaus, William. *Overcoming procrastination: or, how to think and act rationally in spite of life's inevitable hassles*. New York: Signet Book Company, 1979.
- Eerde, Wendelien V., “Procrastination: Self-regulation in initiating aversive goals”, *Applied Psychology* 49/3 (2000), 372-389.
- Fee, Ronda L. – June, P. Tangney. “Procrastination: A Means of Avoiding Shame or Guilt?”, *Journal Of Social Behavior And Personality* 15/5 (2000), 167-185.
- Ferrari, Joseph vd., *Procrastination and Task Avoidance: Theory, Research, and treatment*. Berlin: Springer Science & Business Media, 1995.
- George, Darren – Mallery, Paul. *SPSS for Windows*. Boston: Allyn & Bacon Yayınları, 2010.
- Gladding, Samuel. *Psikolojik Danışma-Kapsamlı Bir Meslek*. Çev. Ahu Arıcıoğlu. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Gupta, Ritu vd. “Time perspective and procrastination in the workplace: An empirical investigation”. *Current Psychology* 31/2 (2012), 195-211.
- Gülebağlan, Cevriye. *Öğretmenlerin İşleri Son ana Erteleme Eğilimlerinin Mesleki Yeterlilik Algıları, Meslek Deneyimleri ve Branşları Bakımından Karşılaştırılmasına Yönelik Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Hammer, Corey A. – Ferrari Joseph R. “Differential Incidence of Procrastination Between Blue- and White-Collar Workers” *Current Psychology: Developmental, Learning, Personality, Social*, 21/4, (2002), 333-338.
- Harris, Nancy –Sutton, Robert. “Task Procrastination In Organizations: A Framework Of Research”. *Human Relations* 36/11 (1983), 987-996.
- Haycock, Laurel vd. “Procrastination in college students:the role of self-efficacy and anxiety”. *Journal Of Counseling and Development* 76/1 (1998), 317-325.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.
- Işık, Sultan. *Erken Dönem Uyumsuz Şemalar ile Erteleme Davranışı Arasındaki İlişki; Şema Terapi Modelinde Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İkiz, Ebru. *Psikolojik Danışma ve Psikoterapide Kuramlar ve Yenilikçi Yaklaşımlar*. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Kandemir, Mehmet. *Akademik Erteleme Davranışını Açıklayıcı Bir Model*. Ankara: Gazi Üniversitesi,

- Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2011.
- Karkı, Ahmet. *İş Özellikleri ve Örgüt Kültürünün İş Erteleme Davranışı Üzerindeki Etkisinde Dış Kontrol Odaklılığın Düzenleyici Rolü*. Hitit Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Knaus, William. "Procrastination, Blame, and Change", *Journal of social Behavior and Personality* 15/5 (2000), 153-167.
- Koç, Merve. *Çalışanların Örgütsel Bağlılığı ile İş Erteleme Davranışı Arasındaki İlişki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Koçer, Nalan. *Sosyal Destek ve Beş Faktör Kişilik Özelliklerinin Genel Erteleme Davranışına Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kurt, Abdurrahman. *İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Lonergan, Jennifer - Maher, Karen J., "The Relationship Between Job Characteristics And Workplace Procrastination As Moderated By Locus Of Control", *Journal Of Social Behavior And Personality*, 15/5 (2000), 213-224.
- Milgram, Norman vd., "Procrastination and emotional upset: A typological model", *Personality and Individual Differences* 13/12 (1992), 1307-1313.
- Missildine, Hugh. "Poor Progress in School". *Postgraduate Medicine* 35/2 (1964), 202-205.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1411/1992.
- Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Özer, Bilge Uzun. "Psychometric Properties of Adult Inventory of Procrastination in a Turkish Sample", *Journal Of Adult Development*, 21/2 (2013), 43-47.
- Rothblum, Esther vd. "Affective, cognitive, and behavioral differences between high and low procrastinators". *Journal of counseling psychology*, 33/4 (1986), 387-394.
- Solmuş, Tarık. *İş ve Özel Yaşama Psikolojik Bakışlar*. İstanbul: Epsilon Yayınları, 2008.
- Şahin, Murat. *Okul Yöneticilerinin Genel Erteleme Davranışının Mükemmeliyetçilik Düzeyleri ve Kişilik*

- Özellikleri ile İlişkisi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Tarhan, Nevzat. *Kadın Psikolojisi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.
- Teke, Hilal Sena. *Yetişkinlerde Maneviyatın Erteleme Davranışı ve Yetersizlik Duygusuyla İlişkisi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Tuckman, Bruce. "The Development and Concurrent Validity of the Procrastination Scale", *Educational and Psychological Measurement* 51/2 (1991), 473-480.
- Uysal, Abdullah. *Dindarlık ile Psikolojik Destek Alma Tutumu Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Verim, Duygu. *Yetişkin Bireylerde Erteleme ve Dindarlık İlişkisi*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Yazıcı, Pınar. *Bireylerde Kendini Aldatma ve Mükemmeliyetçiliğin Erteleme Davranışı ile İlişkisi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Din Kùltürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Teknolojik Pedagojik İçerik Bilgilerinin İncelenmesi

Yunus SANCAK | ORCID: [0009-0005-1325-280X](https://orcid.org/0009-0005-1325-280X) | E-Posta: 20219362004@cumhuriyet.edu.tr

Bağımsız Araştırmacı, Sivas, Türkiye

Öz

Bu çalışmanın amacı, Din Kùltürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin teknolojik pedagojik içerik bilgisi öz değeriendirme düzeylerinin cinsiyet, yaş, mesleki kıdem gibi çeşitli değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemektir. Teknolojik Pedagojik İçerik Bilgisi (TPİB), öğretmenlerin teknolojiyi etkili bir şekilde kullanarak belirli bir konu alanını öğretme yetkinliğini tanımlayan bir çerçevedir. Bu kavram, Mishra ve Koehler tarafından geliştirilmiş olup, Shulman'ın Pedagojik İçerik Bilgisi (PiB) modeline dayanır. TPİB, öğretmenlerin pedagojik, teknolojik ve içerik bilgilerini nasıl bütünleştirerek etkili öğretim yapabileceklerini anlamalarına yardımcı olmaktadır. TPİB bağlamında çeşitli disiplinlerde yapılmış araştırmalar mevcut iken Din Kùltürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ile ilgili araştırmalar ise sınırlıdır. Bu yönüyle araştırmanın ilgili literatüre katkı sunacağı düşünülmektedir. Araştırmada öncelikle TPİB üzerine kavramsal çerçeve sunulmuş ardından belirlenen alt problemlere yönelik bulgular yorumlanmıştır. Bu çalışmada tekil tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmanın veri toplama süreci Sivas ilinde görev yapan 260 Din kùltürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenin gönüllü katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Araştırmada verilerin analizi sırasında frekans, ortalama, standart sapma gibi betimsel istatistikler kullanılmıştır. Veri toplama aracı olarak araştırmacı tarafından geliştirilen kişisel bilgi formu ve Kartal vd. tarafından geliştirilen Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Öz Değeriendirme Ölçeğı (TPAB-ÖDÖ) kullanılmıştır. Katılımcı grubunun pedagojik bilgi ortalaması 88±8, teknoloji bilgisi 51±13, alan bilgisi 47±5, teknolojik alan bilgisi 29±4, teknolojik pedagojik bilgi 54±10 ve pedagojik alan bilgisi 65±7 şeklindedir. Pedagojik Bilginin cinsiyete göre farklılaştığı belirlenmiş; erkeklerin pedagojik bilgi düzeyinin kadınlara göre daha düşük olduğu saptanmıştır. Teknolojik bilgi durumu cinsiyete göre anlamlı farklılık

göstermezken, yaş grupları arasında teknolojik bilgi açısından anlamlı fark bulunmuştur; 21-33 yaş arasındaki katılımcılar, diğer yaş gruplarından daha yüksek teknoloji bilgisine sahipken, 39-44 yaş grubu katılımcılar daha düşük alan bilgisi göstermiştir. Mesleki kıdem ile alan bilgisi arasında da anlamlı bir fark bulunmuş, 1-5 yıl kıdemi olan katılımcıların, 31 yılı ve üzeri kıdemi olanlardan daha az alan bilgisine sahip olduğu görölmüştür. Araştırmanın son bölümünde alt problemlere ait bulgular değerlendirilerek önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimler

Din Eğitimi, Teknolojik Bilgi, Pedagojik Bilgi, Teknolojik Pedagojik Bilgi, Teknolojik Pedagojik İçerik Bilgisi.

Atıf Bilgisi

Sancak, Yunus. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Teknolojik Pedagojik İçerik Bilgilerinin İncelenmesi”. Dini Araştırmalar 68 (Haziran 2025), 255-290.

<https://doi.org/10.15745/da.1657018>

Geliş Tarihi	14.03.2025
Kabul Tarihi	01.06.2025
Yayın Tarihi	28.06.2025
	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
	*Bu makale yazarın, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam eden “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Teknolojik Pedagojik İçerik Bilgilerine İlişkin Öz Değerlendirme Düzeyleri (Sivas İli Örneği)” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.
Etik Beyan	Bu çalışma, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Bilimsel Araştırma Önerisi Etik Değerlendirme Kurulu’nun 18.01.2024 tarih ve 2024/16 sayılı etik kurul iznine dayanmaktadır.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Investigation of the Technological Pedagogical Content Knowledge of Religious Culture and Ethics

Yunus SANCAK | ORCID: [0009-0005-1325-280X](https://orcid.org/0009-0005-1325-280X) | E-Posta: 20219362004@cumhuriyet.edu.tr

Independent Researcher, Sivas, Türkiye

Abstract

The purpose of this study is to determine whether Religious Culture and Moral Knowledge teachers' self-evaluation levels of technological pedagogical content knowledge differ based on various variables such as gender, age, and professional seniority. Technological Pedagogical Content Knowledge (TPACK) is a framework that defines teachers' competence to teach a specific subject area through effective use of technology. This concept was developed by Mishra and Koehler and is based on Shulman's Pedagogical Content Knowledge (PCK) model. TPACK helps teachers understand how to integrate pedagogical, technological and content knowledge to teach effectively. Studies have been conducted in various disciplines in the context of TPACK. However, research on Religious Culture and Moral Knowledge teachers is limited. In this respect, the research is thought to contribute to the related literature. In the study, firstly, the conceptual framework on TPACK was presented and then the findings related to the sub-problems were interpreted. In this study, a single survey model was used. The data collection process of the research was conducted through the voluntary participation of 260 Religious Culture and Moral Knowledge teachers working in Sivas province. Descriptive statistics, such as frequency, mean and standard deviation, were used to analyze the data. A Personal information form developed by the researcher and the Technological Pedagogical Content Knowledge Self-Assessment Scale (TPACK-SAS) developed by Kartal et al. were used as data collection tools. The mean pedagogical knowledge of the participant group was 88 ± 8 , technological knowledge 51 ± 13 , content knowledge 47 ± 5 , technological content knowledge 29 ± 4 , technological pedagogical knowledge 54 ± 10 and pedagogical content knowledge 65 ± 7 . It was determined that pedagogical knowledge differed according

to gender; it was found that the level of pedagogical knowledge of male participants was lower than that of women. While technological knowledge did not show a significant difference according to gender, a significant difference was found between age groups in terms of technological knowledge; participants aged 21-33 years had higher technological knowledge than other age groups, while participants aged 39-44 years showed lower levels of domain knowledge. A significant difference was also found between professional seniority and content knowledge, and it was observed that participants with 1-5 years of seniority had lower content knowledge than those with 31 years of seniority and above. In the last part of the study, the findings of the sub-problems were evaluated and suggestions were made.

Keywords

Religious Education, Technological Knowledge, Pedagogical Knowledge, Technological Pedagogical Knowledge, Technological Pedagogical Content Knowledge.

Citation

Sancak, Yunus. “An Investigation of the Technological Pedagogical Content Knowledge of Religious Culture and Ethics”. *Religious Studies* 68 (June 2025), 255-290.

<https://doi.org/10.15745/da.1657018>

Date of Submission	14.03.2025
Date of Acceptance	01.06.2025
Date of Publication	28.06.2025
	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	*This article is derived from the author's ongoing doctoral dissertation titled “Self-Assessment Levels of Religious Culture and Ethics Teachers Regarding Their Technological Pedagogical Content Knowledge (The Case of Sivas Province)” at the Institute of Social Sciences, Sivas Cumhuriyet University. This study is based on the ethics committee approval of Sivas Cumhuriyet University Social Sciences Cognitive Research Proposal Ethics Evaluation Board dated 18.01.2024 and numbered 2024/16.
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Günümüzde teknolojinin hızlı gelişimiyle bilgiye erişim yöntemleri ve hızı değişmiş, bilgi iletişim teknolojileriyle kaynaklara hızlı ulaşmak mümkün hâle gelmiştir. Dijitalleşen dünyada eğitim kurumlarından güçlü teknolojik altyapıya sahip olmaları ve teknoloji kullanabilen bireyler yetiştirmeleri beklenmektedir¹. Teknolojinin her alandaki yadsınamaz etkisi eğitim alanında da kendini göstermektedir. Her alanda mevcut olan bu değişim ve gelişimden eğitim/öğretim ortamları da doğal olarak etkilenmiştir. Bu kapsamda Millî Eğitim Bakanlığı tarafından FATİH Projesi başlatılmış² ve eğitimde teknoloji entegrasyonu çabaları müfredatlara da yansımıştır³. Eğitim programlarının başarılı olabilmesi için toplumla uyumlu, hedefe uygun ve öğrenci özelliklerini dikkate alan içeriklere sahip olması gerekmektedir⁴.

Din eğitimi ve öğretiminin, dijitalleşen dünyadaki beklentileri karşılayabilmesi için yeni yaklaşımlar ve teknolojilerle ele alınması gerekmektedir. Genelde eğitim özelde ise din eğitiminde teknolojinin yeri yadsınamaz. Çağa ayak uyduramayan ve çağın sunduğu gelişmelerden uzak bir şekilde sunulan din öğretiminden, öğretmen ve öğrenci beklentileri karşılanamamaktadır⁵.

¹ Süleyman Sadi Seferoğlu, “İlköğretim Okullarında Teknoloji Kullanımı ve Yöneticilerin Bakış Açıları”, *Akademik Bilişim 2* (2009), 10-13.

² Selda Ekici - Bülent Yılmaz, “FATİH Projesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türk Kütüphaneciliği* 27/2 (2013), 317-339.

³ MEB, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni* (Millî Eğitim Bakanlığı, 2024).

⁴ Muzaffer Üzümcü - Süleyman Abanoz, “Program Tasarımı Yaklaşımları Bağlamında Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı”, *Mevzu-Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2024), 802.

⁵ A. Peşkersoy, “Z Kuşağına Din Eğitimi Verilirken Dikkat Edilmesi Gereken Bir Unsur Olarak ‘Teknoloji’”, *2. Uluslararası Din Eğitimi Kongresi Bildiri Kitabı*, ed. H. Yusuf Acuner vd. (Konya: Yediveren Kitap, 2018), 409.

Küreselleşen dünyada din eğitimi bireyin ahlaki gelişimine, günlük yaşamları içerisinde karşı karşıya kaldıkları sorunlara çözüm yolları bulabilmelerine destek ve yardım sağlayabilmesi bakımından yeniliklere ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda din eğitiminde yeni anlayışlar, yeni yöntem ve araçlarla öğrenimin gerçekleştirilmesi gerekmektedir⁶.

Teknolojinin etkisiyle erken yaşta bilgi edinmeye başlayan çocuklar için, internet ve sosyal medya gibi araçlar üzerinden verilen din eğitimi önem kazanmaktadır⁷. Teknolojinin eğitim faaliyetlerine entegrasyonu birden fazla duyuyu işe koştugu için öğrenmeyi kolaylaştırmaktadır⁸. Dijital teknolojilerin genelde eğitim özelde din eğitiminde faydaları olduğu kadar, olumsuz sonuçları da göz ardı edilmemelidir. Günümüz bireyi, duygusal dalgalanmaları ve kimlik arayışlarıyla teknolojiyi yoğun bir şekilde kullanmaktadır⁹. Sosyal medyanın ve dijitalleşmenin dinî ve ahlaki gelişim üzerindeki etkileri, günümüzde giderek daha fazla tartışılan bir konudur. Özellikle çocuklar ve gençler, bu ortamlarda maruz kaldıkları bilgi kirliliği, yanlış yönlendirmeler ve aşırı uyaranlar nedeniyle olumsuz etkilenebilmektedir. Bu durum, doğru rehberlik ve dijital okuryazarlık becerilerinin geliştirilmesiyle dengelenmelidir. Dijitalleşme ve küreselleşme, gençler üzerinde olumsuz etkiler yaratarak ahlaki değerlerin zayıflamasına, bağımlılıklara, siber zorbalıklara ve etik olmayan davranışlara yol açmaktadır¹⁰. Bu durum din öğretimi faaliyetlerinde öğretmenlerin üzerine düşen görevi artırmaktadır. Teknolojinin gelişigüzel kullanımı yerine din eğitiminde teknoloji entegrasyonunun sağlanması bireyin ve toplumun beklentilerinin yerine getirilmesinde oldukça önemlidir. Teknolojik alt yapı ne kadar yeterli olursa olsun teknoloji entegrasyonunun gerçekleşmesi ancak öğretmenin bu konudaki bilgi ve becerilerine bağlıdır.

⁶ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2017), 27.

⁷ İlyas Erpay, *Eğitimde İnovasyon ve Din Eğitimi ilişkisi* (İksad, 2019), 30.

⁸ Jahn W. Graham, *Missing Data: Analysis and Design* (New York: Springer, 2012), 273.

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

¹⁰ Cüveyriye İltuş, "Din Eğitiminde Dijital Mecraların Kullanımı", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2021), 523-532.

1. Kavramsal Çerçeve

Öğretmenlerde bulunması gereken bilgi ve beceriler zaman içinde değişim göstermiş, “en iyi nasıl öğretiriz?” sorusu temel bir araştırma konusu olmuştur. Önceleri içerik bilgisine hâkim olmak yeterli görülürken, 20. yüzyıldan itibaren pedagojik bilginin önemi artmış ve bireysel farklılıkları merkeze alan yaklaşımlar benimsenmiştir. Shulman, içerik bilgisi ve pedagojik bilgi arasındaki ilişkinin öğrencilerin öğrenmesine etkisini incelemiş; bu iki bilginin ayrıştırılmasının yanlış olduğunu savunarak Pedagojik İçerik Bilgisi (PİB) modelini geliştirmiştir¹¹. PİB, öğretmenin yalnızca içeriğe değil, bu içeriği aktarma yollarına da hâkim olmasını gerektirir. Etkili öğrenme ortamları, pedagojik bilgi ile içerik bilgisinin verimli şekilde bütünleştirilmesiyle mümkündür¹². Shulman, PİB’yi içerik bilgisi ile pedagojik bilginin birleşimi olarak tanımlar¹³. Ancak bu tanımın 21. yüzyıldaki teknolojik gelişmeler karşısında yetersiz kalabileceği düşünülmektedir¹⁴. Bu nedenle PİB’nin geliştirilmesi yönünde çeşitli araştırmalar yapılmış ve teknoloji entegrasyonuna odaklanan yeni modeller önerilmiştir¹⁵. Bu bağlamda, PİB ve teknoloji bilgisinin bütünleştiği modellerden biri olan Teknolojik Pedagojik İçerik Bilgisi (TPİB) modeli, Mishra ve Koehler tarafından geliştirilmiştir¹⁶. TPİB, pedagojik bilgi, içerik bilgisi ve teknoloji bilgisinin etkileşimini sistemli bir yapıya dönüştürerek öğretmenlere teknoloji entegrasyonu konusunda rehberlik eder¹⁷. Teknoloji bilgisi, pedagoji bilgisi

¹¹ Lee S. Shulman, “Those Who Understand: Knowledge Growth in Teaching”, *Educational Researcher* 15/2 (Şubat 1986), 42-48.

¹² Lee S. Shulman, “Those Who Understand: Knowledge Growth in Teaching”, 42-48

¹³ Lee Shulman, “Knowledge and Teaching: Foundations of the New Reform”, *Harvard Educational Review* 57/1 (1987), 1-23.

¹⁴ Şeyda Kır, “Dijital Dönüşüm Sürecinde Yükseköğretim Kurumları ve Öğretim Elemanlarının Gelişen Rollerini”, *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2020), 148-150.

¹⁵ Shulman, “Those Who Understand”, 42-48

¹⁶ Matthew J. Koehler - Punya Mishra, “What Happens When Teachers Design Educational Technology? The Development of Technological Pedagogical Content Knowledge”, *Journal of Educational Computing Research* 32/2 (Mart 2005), 140-143; Dorian Stoilescu, “A Critical Examination of the Technological Pedagogical Content Knowledge Framework: Secondary School Mathematics Teachers Integrating Technology”, *Journal of Educational Computing Research* 52/4 (Temmuz 2015), 514-518.

¹⁷ Punya Mishra - Matthew J. Koehler, “Introducing Technological Pedagogical Content Knowledge”, *Annual meeting of the American Educational Research Association*, 2008, 1-16.

ve içerik bilgisi ayrı alanlar olsa da birbirleri ile etkileşim içerisindedir. TPİB söz konusu bu üç alanın birleşiminin de ötesinde bir boyuta sahiptir. Sonuç olarak TPİB'ne sahip öğretmenler, teknolojik araçları öğretim sürecine etkin bir şekilde entegre ederek öğrenme ortamlarını zenginleştirirken aynı zamanda dijital riskleri en aza indirme ve öğrenme süreçlerini stratejik olarak yönlendirme yetkinliği kazanırlar. Bu bütünlük yaklaşım, teknolojinin pedagojik amaçlarla bilinçli kullanımını sağlayarak eğitimde kaliteyi artırmaktadır. TPİB modeli, özellikle dijital çağda din eğitiminde, teknolojinin yanlış kullanımının yol açabileceği riskleri azaltarak ve öğrenme süreçlerine rehberlik edebilir.

TPİB teriminin literatüre eklenmesi ile pedagojik yaklaşımlar çerçevesinde öğrenme ve öğretme sürecinin teknoloji desteğinden yararlanarak etkin bir biçimde gerçekleşeceği düşünülmektedir. Bu bağlamda öncelikle ilgili sorunlar saptanmalı ve ardından sorunların çözümü ile ilgili çalışılmalıdır. Çözüm yolları aranırken teknolojiden ne şekilde faydalanacağına ilişkin bilgiler TPİB kapsamına girmektedir¹⁸.

TPİB bağlamında amaçlanan bazı temel hedefler şu şekildedir:

- Öğrencilerin öğrenmiş oldukları bilgilerini yeni bilgiler ile geliştirmek,
- Mevcut bilgi teorilerini kullanıma alarak yeni bilgi teorilerini geliştirilmesini sağlamak veya eski bilgileri sağlamlaştırmak amacı doğrultusunda teknolojinin nasıl rol alacağını saptamak
- Eğitimde teknolojinin entegrasyonu sürecinde, kavramların teknoloji aracılığıyla sunulması, alan bilgileri ile pedagojik stratejilerin bütünlleştirilmesi ve bu süreçte öğretmenlerin geniş bir perspektif kazanmasına katkı sağlanması şeklinde ifade edilebilir.¹⁹

¹⁸ Yu-Ta Chien - Chun-Yen Chang, "Developing Preservice Teachers' Sensitivity to the Interplay Between Subject Matter, Pedagogy, and ICTs", *Development of Science Teachers' TPACK*, ed. Ying-Shao Hsu (Singapore: Springer Singapore, 2015), 100-103; Koehler - Mishra, "What is Technological Pedagogical Content Knowledge (TPACK)?", 12-16.

¹⁹ Niess vd., "Guiding Inservice Mathematics Teachers in Developing A Technology Pedagogical Knowledge (TPCK)", 42-53.

DKAB öğretmenlerinin teknolojik pedagojik içerik bilgilerini güçlendirmek ancak alana özgü güncel çalışmalar ile mümkündür. Sonuç olarak, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin TPİB'nin araştırılmasının önemini şu şekilde ifade edebiliriz, öğretmenlerin eğitimde teknoloji entegrasyonunu etkili bir şekilde sağlamak, öğrenci merkezli, ahlaki değerlere önem veren bir eğitim ortamı oluşturmaktır. Ayrıca öğretmenlerin TPİB'de yetkinleşmesi, dijital araçların amaç değil, araç olduğu bilinciyle hareket etmelerini sağlayacaktır.

DKAB öğretmenlerinin karşılaşması gereken birtakım TPİB yeterlik ölçütleri ise şu şekilde ifade edilebilmektedir:

- Öğretimin kalitesini arttırmak için teknolojik kaynaklardan yararlanmak,
- Öğrencilerinde ilgili teknolojik kaynaklara erişmesi için teşvik sağlamak,
- Mevcut olanaklar çerçevesinde öğrencilerin teknolojik kaynaklardan faydalanabilmeleri için uygun olan ortamları hazırlayarak söz konusu kaynaklara eşit bir şekilde erişmelerini sağlamak,
- Araştırma ve bilgiye ulaşma aynı zamanda da bilgiyi paylaşma amacı güdüldüğünde arama motorlarını ve internet sitelerini, veri tabanlarını kullanmak,
- Öğrencilerin DKAB öğretim süreçlerinde gereksinim duydukları teknolojik kaynakları yazılım ve internet siteleri gibi eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirerek etkin kullanmalarını sağlamak,
- Bilişim teknolojileri araçlarının öğrenciler, meslektaşlar, uzmanlar ve aileler ile iş birliği içerisinde kullanıma alınması olarak ifade edilebilmektedir.²⁰

Türkiye'de ve dünyada yapılan çalışmalar, TPİB modelinin öğretmen yeterliklerini değerlendirmede sıkça kullanıldığını göstermektedir. Uğurlu, öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirme yeterliklerinde TPİB temelli gelişme gözlemlemiştir.²¹Yapılan benzer bir çalışmada

²⁰ MEB, *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlilikleri* (Ankara: Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, 2017).

²¹ Ramazan Uğurlu, *Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Çerçevesinde Önerilen Eğitim Programı Sürecinde Öğretmen Adaylarının Şekillendirici Ölçme ve Değerlendirme Bilgi Ve Becerilerinin Gelişiminin İncelenmesi* (Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

ise daha az tecrübeye sahip olan öğretmenlerin pedagojik becerilerinin daha yetersiz olduğu, teknoloji ve içerik bilgileri hususunda da zayıf kaldıkları belirlenmiştir.²² Kalemkuş ve Özek'in araştırmasında ise öğretmenlerin TPİB düzeylerinin demografik değişkenlere göre farklılık göstermediği belirlenmiştir.²³ Bayyığıt Teker'in yaptığı araştırma, öğretmenlerin TPİB düzeylerinin, Eğitim Bilişim Ağı'nı (EBA) kullanımları üzerindeki etkisini incelemiştir. Araştırma sonucunda, öğretmenlerin hem TPİB düzeylerinin hem de EBA kullanımlarının yeterli olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgu, öğretmenlerin teknolojiyi pedagojik amaçlarla entegre etme becerilerinin ve EBA gibi dijital eğitim platformlarını kullanma konusundaki yeterliliklerinin olumlu bir seviyede olduğunu göstermektedir. TPİB, öğretmenlerin teknolojiyi etkili bir şekilde kullanarak öğretim süreçlerini zenginleştirmeleri açısından kritik bir rol oynar. Bayyığıt Teker, TPİB düzeyi yüksek öğretmenlerin EBA'yı etkili kullandıklarını ortaya koymuştur²⁴. Kabakçı-Yurdakul'un araştırmasına göre ise BT kullanım sıklığı, öğretmen adaylarının TPİB yeterliklerini olumlu yönde etkilemektedir.²⁵ Meta-sentez yöntemiyle yapılan bir çalışmada, 2008–2014 yılları arasında Türkiye'de gerçekleştirilen TPİB çalışmalarında örneklem grubunun ağırlıklı olarak öğretmen adaylarından oluştuğu belirlenmiştir²⁶. Korucu, Atun ve

²² Niess vd., "Guiding Inservice Mathematics Teachers in Developing A Technology Pedagogical Knowledge (TPCK)", 56-59.

²³ Fatih Kalemkuş - Müzeyyen Bulut Özek, "Ortaokul Öğretmenlerinin Teknolojik Pedagojik İçerik Bilgisi Modeline Göre BİT Entegrasyon Yeterliklerinin İncelenmesi: Kars İli Örneği", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 61 (2022), 52-74.

²⁴ Şeyma Bayyığıt Teker, *Öğretmenlerin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi (TPAB) Yeterlilikleri ile Eğitim Bilişim Ağı (EBA) Kullanımına Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²⁵ Işıl Kabakçı Yurdakul, "Öğretmen Adaylarının Teknopedagojik Eğitim Yeterliklerinin Bilgi ve İletişim Teknolojilerini Kullanımları Açısından İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 40/178 (2011), 397-408.

²⁶ Gül Kaleli Yılmaz, "Türkiye'deki Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Çalışmalarının Analizi: Bir Meta-Sentez Çalışması", *Eğitim ve Bilim* 40/178 (2015), 103-122.

Usta, TPİB alanındaki araştırmaların arttığını ancak Türkiye’de üretilen çalışmaların uluslararası düzeyde yeterince temsil edilmediğini.²⁷ 2005–2013 yıllarını kapsayan başka bir araştırmada da benzer şekilde örneklemelerin çoğunluğunu öğretmen adaylarının oluşturduğu ifade edilmiştir²⁸. Bu tür alan yazın çalışmaları, TPİB alanındaki mevcut durumu anlamak ve gelecekteki araştırma yönelimlerini belirlemek açısından büyük önem taşımaktadır. Din öğretimi bağlamında ise TPİB modelini ele alan müstakil bir çalışma yer almazken teknoloji kullanımı ile ilgili araştırmalar dikkat çekmektedir. Koç’un çalışmasında, din öğretiminde Web 2.0 araçlarının ölçme-değerlendirme sürecinde katkı sunduğu belirtilmiştir²⁹. Özdemir ve Gıynaş, metaverse uygulamalarının din eğitiminde soyut kavramları somutlaştırma açısından faydalı olabileceğini vurgulamıştır³⁰. İltuş ise dijital mecraların millî-manevî değerlerin aktarımında önemli olduğunu, ancak bu ilişkinin dikkatle yönetilmesi gerektiğini ifade etmiştir.³¹ Şimşek’in çalışması, öğretmenlerin öğretim teknolojilerini kullanma konusunda genel olarak yeterli olduğunu ve cinsiyet, kıdem, eğitim düzeyi gibi değişkenlerin bu yeterlikler üzerinde önemli bir etkisi olduğunu ortaya koymuştur.³² Bu bulgular, öğretmenlerin teknolojik yeterliklerini artırmaya yönelik mesleki gelişim programlarının, bu değişkenler dikkate alınarak tasarlanması gerektiğini göstermektedir. Özellikle mesleki kıdemi fazla olan öğretmenlerin ve lisans düzeyindeki öğretmenlerin teknolojik yeterliklerini geliştirmeye yönelik eğitimlerin artırılması, eğitimde teknoloji entegrasyonunun daha etkili bir şekilde gerçekleştirilmesine katkı sağlayabilir. Ayrıca, kadın öğretmenlerin ve İHL mezunlarının bu alandaki başarılarının nedenlerinin daha detaylı incelenmesi, diğer öğretmenlerin de teknoloji kullanımını

²⁷ Agah Tuğrul Korucu vd., “Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Üzerine Yapılan 2010-2016 Dönemi Araştırmalarındaki Eğilimler”, *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (2017), 104-133.

²⁸ Evrim Baran - Sedef Canbazoglu Bilici, “Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi (TPAB) Üzerine Alanyazın İncelemesi: Türkiye Örneği”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/1 (2015), 15-32.

²⁹ Ahmet Koç, Din Öğretiminde Teknoloji Destekli Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri, *Talim*, 7/1 (2023), 7-36.

³⁰ Saadettin Özdemir - Ahmet Yusuf Gıynaş, “Metaverse ve Din Eğitimi”, *Turkish Academic Research Review* 7/4 (2022), 1080-1112.

³¹ İltuş, “Din Eğitiminde Dijital Mecraların Kullanımı”, 523-532.

³² Eyup Şimşek, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Öğretim Teknolojileri Alanındaki Yeterlikleri”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/3 (2018), 1631-1648.

artırmak için önemli ipuçları sunabilir. Güneş ve İnce, Din dersi öğretmenlerinin öğretim teknolojisi ve materyal kullanımını incelemişlerdir. Elde edilen bulgulara göre öğretmenler, din eğitiminde öğretim teknoloji ve materyallerinin kullanımının birçok açıdan gerekli ve yararlı olduğunu belirtirler de kendilerini ve aldıkları eğitimi yetersiz bulmaktadırlar³³.

Bu araştırmada, DKAB öğretmenlerinin TPİB öz değerlendirme düzeylerine odaklanılacaktır. Bu yönüyle araştırmanın kısıtlı literatüre katkı sunacağı düşünülmektedir.

Araştırmanın amacına ulaşmak üzere problem cümlesi “DKAB öğretmenlerinin TPİB’ne ilişkin öz değerlendirme düzeyleri nasıldır?” olarak belirlenmiştir. Problemin yanıtlanmasına yönelik olarak örneklem grubunda yer alan öğretmenlerin TPİB’ne ilişkin öz değerlendirme düzeylerinin ölçülmesi ve cinsiyet, yaş grupları, görev yapılan okul türü, mesleki kıdem değişkenleri açısından farklılaşıp farklılaşmadığının incelenmesi için alt problemler belirlenmiştir:

- DKAB öğretmenlerinin TPİB öz değerlendirme ölçeği alt boyutları ve toplam ölçek puanı cinsiyet değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşmakta mıdır?
- DKAB öğretmenlerinin TPİB öz değerlendirme ölçeği alt boyutları ve toplam ölçek puanı yaş değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşmakta mıdır?
- DKAB öğretmenlerinin TPİB öz değerlendirme ölçeği alt boyutları ve toplam ölçek puanı mesleki kıdem değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşmakta mıdır?

2. Yöntem

Araştırma, DKAB öğretmenlerinin TPİB düzeylerini çeşitli değişkenler açısından incelemeyi amaçlayan nicel bir çalışma olup, tekil tarama modeli kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Tarama modeli, geçmişte ya da hâlihazırda var olan bir durumu, olduğu şekliyle betimlemeyi ve tanımlamayı hedefleyen bir araştırma yaklaşımıdır. Bu model, özellikle belirli bir grubun

³³ Betül İnce - Adem Güneş, “Din Öğretimi Öğretmenlerinin Teknoloji ve Materyal Kullanımına İlişkin Görüşleri”, *Social Mentality and Researcher Thinkers Journal (Smart Journal)* 7/53 (2024), 3343-3358.

özelliklerini, tutumlarını veya yeterliklerini anlamak için sıklıkla kullanılır³⁴. Bu çalışma kapsamında tarama modeline uygun olarak; örneklem grubundaki öğretmenlerin teknolojik pedagojik içerik bilgilerine ilişkin öz değerlendirme düzeylerinin belirlenmesi ve demografik değişkenler yönünden farklılaşma durumları incelenmiştir.

2.1. Evren ve Örneklem: Araştırmalarda tüm evrene ulaşma olanağı yoksa örneklem almak uygun bir yaklaşımdır ve bu bağlamda araştırmamızda amaçlı örnekleme yöntemiyle veriler toplanmıştır. Bu yöntemde kolayca ulaşılabilir birimleri seçmek suretiyle bir örneklem oluşturulmaya çalışılır³⁵. Araştırmanın evreni, Sivas ilinde görev yapmakta olan DKAB öğretmenleridir. Araştırmanın örneklemini ise Sivas ilinin devlet ve özel okullarında görev yapan 260 DKAB öğretmeni oluşturmaktadır.

2.2. Veri Toplama Araçları: Bu çalışmada Kartal vd. tarafından geliştirilmiş olan “TPİB Öz Değerlendirme Ölçeği”; 67 maddeden oluşmaktadır ve 7 likert tipinde hazırlanmıştır³⁶. Ölçeğin geçerlik ve güvenirlik çalışması Kartal vd. tarafından 754 öğretmenden toplanan veri ile sağlanmış ve ölçeğin Cronbach α değeri ,980 olarak hesaplanmıştır³⁷. Bu değere göre ölçek yüksek derecede güvenilir olarak belirtilebilir. Bu araştırmada da ölçeğin geneline ilişkin Cronbach α değeri -,965 olarak hesaplanmıştır.

2.3. Verilerin Analizi: Araştırmada verilerin analizi sırasında frekans, ortalama, standart sapma gibi betimsel istatistikler kullanılmıştır. Bu değerler, veri setinin genel özelliklerini anlamak ve örneklemin yapısını tanımlamak için önemlidir. Ayrıca, verilerin normal dağılıma uygunluğu, çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerleri ile değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler, verilerin istatistiksel analizler için uygun olup olmadığını belirlemek

³⁴ Niyazi Karasar, *Araştırmalarda Rapor Hazırlama* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 1998), 38.

³⁵ Ali Gurbetoğlu, “Bilimsel Araştırma Yöntemleri” 20 (2018).

³⁶ Tezcan Kartal vd., “Öğretmen Adayları İçin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Öz-Değerlendirme Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi* 7/23 (2016), 1-36.

³⁷ Kartal vd., “Öğretmen Adayları İçin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Öz-Değerlendirme Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”.

amacıyla yapılmıştır³⁸. Ayrıca, çarpıklık ve basıklık değerlerinin ± 2 aralığında olması nedeniyle verilerin normal dağıldığı varsayılarak parametrik analizlerin yapılabileceğine karar verilmiştir. Toplanan veriler SPSS programı kullanılarak çözümlenmiş ve aritmetik ortalama, standart sapma, minimum, maksimum değerler, t ve ANOVA testleri kullanılarak analiz edilmiştir. Anlamlılık düzeyi olarak $p > 0.05$ düzeyi yeterli görülmüştür. Yapmış olduğumuz analizler sonucunda 8 katılımcının cevapları genel testin akışını bozduğu için araştırmanın veri analizi kısmından çıkarılmıştır. Çarpıklık ve basıklık sonuçları ile güvenilirlik analizi sonuçları doğrultusunda araştırmamıza parametrik testler üzerinden devam edilmesi gerektiğine karar verilmiştir.

Tablo 1. Çarpıklık- Basıklık ve Güvenilirlik Testi

Değişkenler	Skewness	Kurtosis	Cronbach's Alpha
Pedagojik Bilgi	0,069	0,486	0,965
	0,151	0,301	
Teknolojik Bilgi	-0,363	-0,683	
	0,151	1,546	
İçerik Bilgisi	-0,694	1,546	
	0,151	0,301	
Teknolojik İçerik Bilgisi	-1,012	1,547	
	0,151	0,301	
Teknolojik Pedagojik Bilgisi	-0,762	0,542	
	0,151	0,301	
Pedagojik İçerik Bilgisi	-0,32	0,339	
	0,151	0,301	
TPİB	-0,757	0,515	
	0,151	0,301	

³⁸ Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 21.

TPİB-ÖD Toplam	-0,196	0,258
	0,151	0,301

2.4. Araştırmanın Sınırlılıkları: Her araştırmanın olduğu gibi bu araştırmanında belirli sınırlılıkları mevcuttur. Bu çalışmanın sınırlılıklarını şu şekilde sıralanabilir; bu araştırma Sivas ili örneklemimizde yer alan 2023-2024 eğitim-öğretim döneminde görevli 260 DKAB öğretmeninden elde edilen teknolojik pedagojik içerik bilgilerine ilişkin öz değerlendirme düzeyleri ile ilgili veriler ile sınırlıdır.

2.5. Uygulama Süreci: Araştırmada veri toplamak için kullanılan TPİB Öz Değerlendirme Ölçeğinin kullanımı için yazarlardan e-posta yoluyla izin alınmıştır. Araştırmanın örnekleme uygulamasının yapılabilmesi için ise Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Etik Kurulundan 18.01.2024 tarihli, 2024/16 karar sayılı izin alınmıştır. Çalışmaya başlamadan önce örneklemimizde yer alan katılımcılara çalışmanın amacından bahsedilmiştir. Katılım tamamen gönüllülük esasına dayalı olduğu ve verilerin sadece bilimsel amaçlı değerlendirileceği belirtilmiştir. DKAB öğretmenlerinin TPİB öz değerlendirme düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelendiği bu araştırmada katılımcılar gönüllülük esasına göre soruları yanıtlamışlardır.

3. Bulgular

Bu bölümde, araştırma kapsamında elde edilen bulgular ve bu bulgulara dayanarak yapılan değerlendirmeler sunulmaktadır.

Tablo 2. Katılımcıların Sosyo-Demografik Yapısı

Değişkenler	n	%
Cinsiyet	Erkek	104 40
	Kadın	156 60

Yaş	21-33	87	33,5
	34-38	28	10,8
	39-44	61	23,5
	45-50	50	19,2
	51 ve üzeri	34	13,1
Mesleki kıdem	1-5 yıl	62	23,8
	6-15 yıl	101	38,8
	16-25 yıl	59	22,7
	26-30 yıl, 31 yıl ve üzeri	38	14,7

Katılımcılarımızın sosyo-demografik yapısının anlaşılabilmesi için sorulmuş olan sorulara verilen cevapların istatistiksel analizleri incelendiğinde;

Katılımcılarımızın cinsiyetleri kontrol edildiğinde %40'nın erkek ve %60'ının kadın olduğu görülmektedir. Katılımcılarımızın büyük bir çoğunluğu %33,5'i 21-33 yaş aralığında olduğunu belirtirken %10,8 ile en az kişinin bulunduğu katılımcı grubumuz 34-38 yaş aralığındadır. Katılımcılarımızın %45,4'ü ortaokulda görev yaptığını belirtmektedir. Ayrıca diğer liselerde görev yapan %22,7 kişi bulunmaktadır. Katılımcı grubumuzun 101 (%38,8)'i 6-15 yıl arasında mesleki kıdemi olduğunu belirtmiştir (Tablo 2).

Tablo 3. Katılımcıların Teknolojik Pedagojik İçerik Bilgisi Öz Değerlendirme Ölçeği ve Alt Boyutlarından Aldığı Puanların İstatistiksel Verileri

Değişkenler	Ortalama	Sd	Minimum	Maximum
Pedagojik Bilgi	88	8	65	105
Teknolojik Bilgi	51	15	13	77
İçerik Bilgisi	47	5	26	56
Teknolojik İçerik Bilgisi	29	4	12	35

Teknolojik Pedagojik Bilgisi	54	10	20	70
Pedagojik İçerik Bilgisi	65	7	45	77
TPİB	38	6	18	49
TPİB-ÖD Toplam	372	60	199	469

Tablo 3'te katılımcıların TPİB Özdeğerlendirme Ölçeği ve alt boyutlarından almış olduğu puanların durumunu incelemek için kullanılacak istatistiksel analiz verileri bulunmaktadır. Bu veriler kontrol edildiğinde;

Katılımcı grubumuzun pedagojik bilgi alt boyutu için yapılan incelemelerde katılımcılar 88 ± 8 puan ortalamasına sahip olurken en az alınan puan 65 ve en yüksek alınan puan 105 çıkmıştır. Katılımcıların teknolojik bilgi durumlarını gösteren alt boyutumuzdan alınan sonuçlar doğrultusunda ortalama 51 ± 13 değerine ulaşılmıştır ve en az 13 puan alınırken en yüksek 77 puan alınmıştır. Katılımcıların içerik bilgisi puanına bakıldığında 47 ± 5 puan ortalamasına sahip olduklarını ve en az 26 ve en yüksek 56 puana sahip oldukları görülmektedir. Teknolojik içerik bilgisi puan ortalaması 29 ± 4 olarak bulunmuş ve en az 12 puan alınırken en çok 35 puan alınmıştır. Teknolojik pedagojik bilgisine bakıldığında katılımcıların ortalama 54 ± 10 puanına sahip olduğu ve en az 20 ve en çok 70 puan yaptığı görülmektedir. Pedagojik içerik bilgisi alt boyutu incelendiğinde katılımcıların 65 ± 7 puan ortalamasına sahip oldukları ve en az 45 ve en çok 77 puan aldıkları görülmektedir. TPİB puan ortalamasına bakıldığında katılımcıların 38 ± 6 puana sahip olurken en az 18 ve en çok 49 puan yaptığı görülmektedir. Katılımcılarımızın ölçeğin tamamından almış olduğu puanın istatistiksel verilerine bakıldığında en az 199 ve en çok 469 puan yaptıkları görülmektedir.

3.1. Alt Probleme İlişkin Bulgular

Tablo 4. Katılımcıların Cinsiyetleriyle Ölçek Puanları Arasındaki Farklılık Durumu Verileri

Değişkenler	Cinsiyetiniz	n	Orta- lama	Sd.	s.	t	p
Teknolojik Bilgi	Erkek	104	53,350	16,411	1,609	1,647	0,101
	Kadın	156	50,220	13,943	1,116		
İçerik Bilgisi	Erkek	104	46,690	5,511	0,540	-1,027	0,305
	Kadın	156	47,350	4,771	0,382		
Teknolojik İçerik Bilgisi	Erkek	104	27,550	5,122	0,502	-3,729	<.01
	Kadın	156	29,540	3,515	0,281		
Teknolojik Pedagojik Bilgisi	Erkek	104	52,380	11,385	1,116	-1,835	0,068
	Kadın	156	54,710	8,939	0,716		
Pedagojik İçerik Bilgisi	Erkek	104	63,390	7,126	0,699	-2,294	0,023
	Kadın	156	65,370	6,592	0,528		
	Kadın	156	39,200	5,377	0,430		
TPİB-ÖD Toplam	Erkek	104	406,077	56,823	5,572	-1,423	0,156
	Kadın	156	414,827	42,211	3,380		

Tablo 4'te katılımcıların cinsiyetleriyle ölçekten almış oldukları puanların farklılık durumunun anlamlılığının kontrolü için gerekli T-Test verileri bulunmaktadır. Bu veriler incelendiğinde; Katılımcıların Pedagojik Bilgi durumu ile cinsiyetleri arasında anlamlı olarak nitelendirilebilecek bir farklılık olduğu belirlenmiş ($t=-4,066$, $p<.05$) ve erkeklerin kadınlara oranla pedagojik bilgilerinin daha düşük olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çalışmaya katılanların teknolojik bilgi durumları ile cinsiyetleri arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir ($t=1,647$, $p>.05$). Katılımcıların İçerik Bilgisi durumlarıyla cinsiyetleri arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir ($t=-1,027$, $p>.05$). Araştırma bulgularına göre, teknolojik içerik bilgisi ile cinsiyet

arasında anlamlı bir farklılık olduğu belirlenmiş ($t=-3,729$, $p<.05$), ayrıca erkeklerin teknolojik içerik bilgisi düzeyinin kadınlara kıyasla daha düşük olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Öte yandan, teknolojik pedagojik bilgi ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır ($t=-1,835$, $p>.05$). Pedagojik içerik bilgisi açısından ise cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiş ($t=-2,294$, $p<.05$), erkeklerin kadınlara göre daha düşük pedagojik içerik bilgisine sahip olduğu görülmüştür. Benzer şekilde, TPİB ile cinsiyet arasında da anlamlı bir farklılık olduğu belirlenmiş ($t=-3,187$, $p<.05$), erkeklerin bu alandaki bilgi düzeyinin kadınlara kıyasla daha düşük olduğu saptanmıştır. Ancak, ölçeğin toplam puanı ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır ($t=-1,423$, $p>.05$).

3.2. Alt Probleme İlişkin Bulgular: Tablo 5'te katılımcıların yaş gruplarıyla ölçekten almış oldukları puanlar arasındaki farklılığın anlamlılığını ölçmek için yapılmış ANOVA testinin sonuçları bulunmaktadır.

Tablo 5. Katılımcıların Yaşlarıyla Ölçek Puanları Arasındaki Farklılık Durumu Verileri

Değişkenler	Yaş	n	Ortalama	Sd.	s.	F	p
Pedagojik Bilgi	21-33	87	89,170	7,258	0,778	0,976	0,421
	34-38	28	86,250	6,433	1,216		
	39-44	61	87,920	8,474	1,085		
	45-50	50	87,300	7,985	1,129		
	51 ve üzeri	34	88,150	7,624	1,308		
Teknolojik Bilgi	21-33	87	55,690	13,515	1,449	4,179	0,003
	34-38	28	55,460	10,258	1,939		
	39-44	61	48,460	14,529	1,860		
	45-50	50	47,600	14,917	2,110		
	51 ve üzeri	34	48,500	19,669	3,373		
İçerik Bilgisi	21-33	87	46,990	5,066	0,543	2,553	0,040
	34-38	28	45,890	4,040	0,763		

	39-44	61	46,300	5,420	0,694		
	45-50	50	47,360	5,333	0,754		
	51 ve üzeri	34	49,350	4,341	0,744		
	21-33	87	29,740	3,633	0,389		
	34-38	28	28,960	3,168	0,599		
Teknolojik İçerik Bilgisi	39-44	61	28,690	4,101	0,525	2,875	0,023
	45-50	50	28,180	4,503	0,637		
	51 ve üzeri	34	26,970	6,147	1,054		
	21-33	87	56,390	9,098	0,975		
	34-38	28	53,430	6,058	1,145		
Teknolojik Pedagojik Bilgisi	39-44	61	53,050	9,790	1,254	3,405	0,010
	45-50	50	53,360	9,789	1,384		
	51 ve üzeri	34	49,290	13,701	2,350		
	21-33	87	64,800	7,443	0,798		
	34-38	28	62,820	7,232	1,367		
Pedagojik İçerik Bilgisi	39-44	61	63,900	6,572	0,841	0,999	0,408
	45-50	50	65,160	7,127	1,008		
	51 ve üzeri	34	65,820	4,815	0,826		
	21-33	87	39,360	5,888	0,631		
	34-38	28	37,890	4,508	0,852		
TPİB	39-44	61	37,980	6,321	0,809	1,845	0,121
	45-50	50	38,120	6,715	0,950		
	51 ve üzeri	34	35,970	7,630	1,308		
	21-33	87	421,012	44,891	4,813		
TPİB-ÖD Toplam	34-38	28	407,571	35,941	6,792	1,359	0,249
	39-44	61	407,639	49,271	6,308		

45-50	50	406,780	46,687	6,603
51 ve üzeri	34	402,941	65,150	11,173

Araştırma sonuçlarına göre, katılımcıların yaş grupları ile Pedagojik Bilgi düzeyi arasında anlamlı bir farklılık olmadığı belirlenmiştir ($F=0,976$, $p>.05$). Benzer şekilde, Pedagojik İçerik Bilgisi açısından yaş grupları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark gözlemlenmemiştir ($F=0,999$, $p>.05$). Teknolojik Pedagojik İçerik Bilgisi (TPİB) ile yaş değişkeni arasında da anlamlı bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir ($F=1,845$, $p>.05$). Ölçeğin toplam puanı incelendiğinde de yaş grupları arasında anlamlı bir fark olmadığı görülmüştür ($F=1,359$, $p>.05$).

Katılımcıların teknolojik bilgi durumu ile yaş grupları arasında anlamlı olarak ifade edilebilecek bir farklılık olduğu ($F=4,179$, $p<.05$) ve 21 -33 yaş aralığındaki katılımcıların 34-38 ve 39-44 yaş aralığındaki katılımcılardan daha yüksek teknolojik bilgiye sahip olduğu görülmüştür. İçerik Bilgisi ile yaş grupları arasında anlamlı olarak ifade edilebilecek bir farklılık bulunduğu ($F=2,553$, $p<.05$) ve 39-44 yaş aralığındaki katılımcıların 51 ve üzeri katılımcılardan daha az İçerik bilgisine sahip olduğu görülmüştür. Teknolojik içerik bilgisi ile yaş grupları arasında anlamlı olarak ifade edilebilecek bir farklılık bulunduğu ($F=2,875$, $p<.05$) ve 21-33 yaş aralığındakilerin 51 ve üzeri yaştakilerden daha yüksek teknolojik içerik bilgisine sahip olduğu görülmüştür. Teknolojik Pedagojik bilgi durumu ile yaş grupları arasında anlamlı olarak ifade edilebilecek bir farklılık bulunduğu ($F=3,405$, $p<.05$) ve 21-33 yaş aralığındaki katılımcıların 51 yaşında ve üzerinde olan katılımcılardan daha yüksek bir düzeyde bilgi sahibi olduğu görülmüştür.

3.3. Alt Probleme İlişkin Bulgular

Tablo 6. Katılımcıların Mesleki Kıdem Durumu ile Ölçek Puanları Arasındaki Farklılık Durumu

Verileri

Değişkenler	Mesleki Kıdem	n	Ortalama	Sd.	s.	F	p
Pedagojik Bilgi	1-5 yıl	62	87,940	7,598	0,965	1,485	0,207

	6-15 yıl	101	89,090	7,354	0,732		
	16-25 yıl	59	87,370	7,976	1,038		
	26-30 yıl	16	84,440	8,350	2,088		
	31 yıl ve üzeri	22	88,270	7,611	1,623		
	1-5 yıl	62	52,870	14,876	1,889		
	6-15 yıl	101	52,800	14,064	1,399		
Teknolojik Bilgi	16-25 yıl	59	49,970	13,845	1,802	1,773	0,135
	26-30 yıl	16	53,000	17,933	4,483		
	31 yıl ve üzeri	22	44,360	19,123	4,077		
	1-5 yıl	62	46,180	4,214	0,535		
	6-15 yıl	101	46,880	5,456	0,543		
İçerik Bilgisi	16-25 yıl	59	47,690	4,606	0,600	3,230	0,013
	26-30 yıl	16	45,500	7,071	1,768		
	31 yıl ve üzeri	22	50,140	3,907	0,833		
	1-5 yıl	62	28,970	3,702	0,470		
	6-15 yıl	101	29,270	3,952	0,393		
Teknolojik İçerik Bilgisi	16-25 yıl	59	29,000	4,218	0,549	2,865	0,024
	26-30 yıl	16	26,440	4,575	1,144		
	31 yıl ve üzeri	22	26,730	6,591	1,405		
	1-5 yıl	62	53,770	9,276	1,178		
	6-15 yıl	101	55,130	9,570	0,952		
Teknolojik Pedagojik Bilgisi	16-25 yıl	59	54,580	8,516	1,109	2,982	0,020
	26-30 yıl	16	50,380	10,856	2,714		
	31 yıl ve üzeri	22	47,910	14,680	3,130		
	1-5 yıl	62	63,260	7,288	0,926		
Pedagojik İçerik Bilgisi	6-15 yıl	101	64,660	7,343	0,731	1,432	0,224

	16-25 yıl	59	65,510	6,218	0,810		
	26-30 yıl	16	63,190	4,983	1,246		
	31 yıl ve üzeri	22	66,450	5,746	1,225		
	1-5 yıl	62	38,020	6,487	0,824		
	6-15 yıl	101	38,930	5,930	0,590		
TPİB	16-25 yıl	59	38,810	5,823	0,758	2,166	0,073
	26-30 yıl	16	35,750	5,814	1,453		
	31 yıl ve üzeri	22	35,450	8,314	1,772		
	1-5 yıl	62	410,210	45,589	5,790		
	6-15 yıl	101	416,852	47,313	4,708		
TPİB-ÖD Toplam	16-25 yıl	59	411,831	43,867	5,711	1,085	0,364
	26-30 yıl	16	398,563	49,496	12,374		
	31 yıl ve üzeri	22	397,046	70,461	15,022		

Tablo 7’de katılımcıların mesleki kıdem durumlarıyla ölçek puanları arasında görülen farklılıkların anlamlılığını kontrol etmek için gereken ANOVA testi sonuçları görülmektedir. Bu sonuçlar incelendiğinde;

Araştırma bulgularına göre, katılımcıların mesleki kıdemleri ile çeşitli değişkenler arasında anlamlı bir farklılık bulunmadığı belirlenmiştir. Özellikle, mesleki kıdem ile pedagojik bilgi düzeyi ($F=0,207$, $p>.05$), teknolojik bilgi seviyesi ($F=1,773$, $p>.05$), pedagojik içerik bilgisi ($F=1,432$, $p>.05$) ve teknolojik pedagojik alan bilgisi ($F=2,166$, $p>.05$) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark tespit edilmemiştir. Benzer şekilde, toplam ölçek puanı açısından da mesleki kıdem değişkeni ile anlamlı bir farklılık olmadığı görülmüştür ($F=1,085$, $p>.05$).

Araştırma bulgularına göre, katılımcıların mesleki kıdem yılı ile içerik bilgisi arasında anlamlı bir farklılık olduğu belirlenmiştir ($F=3,230$, $p<.05$). Özellikle, meslekte 1-5 yıl arasında deneyime sahip olan öğretmenlerin, 31 yıl ve üzeri kıdemi bulunan meslektaşlarına kıyasla

daha düşük içerik bilgisine sahip oldukları görülmüştür. Bunun yanı sıra, teknolojik içerik bilgisi ile mesleki kıdem yılı arasında da anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir ($F=2,865$, $p<.05$). Bulgular, 31 yıl ve daha fazla kıdeme sahip öğretmenlerin, 1-5 yıl, 6-15 yıl ve 16-25 yıl kıdeme sahip öğretmenlere göre daha düşük teknolojik içerik bilgisine sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum, uzun yıllar meslekte yer alan öğretmenlerin teknoloji kullanımında daha az yetkin olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca, teknolojik pedagojik bilgi ile mesleki kıdem yılı arasında anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür ($F=2,982$, $p>.05$). Özellikle, 6-15 yıl kıdeme sahip katılımcılar, 31 yıl ve daha fazla mesleki deneyimi olan katılımcılara kıyasla daha yüksek teknolojik pedagojik bilgi düzeyine sahip bulunmuştur. Bu sonuç, orta kıdemdeki öğretmenlerin teknoloji ve pedagojiyi daha etkili bütünleştirdiğini, uzun yıllardır meslekte bulunan öğretmenlerin ise bu konuda daha düşük bir seviyede kaldığını göstermektedir.

Sonuç

Bu araştırma, DKAB öğretmenlerinin Teknolojik Pedagojik İçerik Bilgisi (TPİB) düzeylerini cinsiyet, yaş ve mesleki kıdem değişkenleri açısından değerlendirmiştir.

Cinsiyet değişkeni açısından kadın öğretmenlerin pedagojik bilgi, pedagojik içerik bilgisi, teknolojik içerik bilgisi ve genel TPİB düzeylerinin erkek öğretmenlerden anlamlı biçimde daha yüksek olduğu bulunmuştur. Ancak teknolojik bilgi ve teknolojik pedagojik bilgi gibi alanlarda cinsiyet farklılığı gözlenmemiştir. Bu durum, kadın öğretmenlerin pedagojik becerilere daha fazla odaklandığı, erkek öğretmenlerin ise teknolojik alanlarda benzer düzeyde yeterliğe sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir. Ülkemizde yapılan diğer çalışmalarda teknolojik bilgiye erişim ve kullanımda cinsiyet farkının giderek azaldığını vurgulamaktadır. Öztürk, araştırmasında cinsiyetler arasındaki farklara göre; öğretmen adaylarından erkek cinsiyetine sahip olanların teknoloji bilgisi düzeyleri ile kadın öğretmen adaylarının teknoloji bilgisi düzeylerini karşılaştırmış ve istatistiki olarak anlamlı olarak nitelendirilebilecek bir

fark bulunmadığını belirtmiştir³⁹. Coşkun, öğretmenlerin TPİB düzeylerinin cinsiyet değişkeni açısından anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini incelemiştir. Araştırma bulgularına göre, katılımcı kadın ve erkek öğretmenlerin TPİB düzeyleri karşılaştırıldığında, erkek öğretmenlerin lehine bir fark olduğu görülmüş, ancak bu farkın istatistiksel olarak anlamlı olmadığı belirlenmiştir.⁴⁰ Bu çalışmanın sonuçları da araştırma sonuçlarımızla benzer özellik göstermektedir. Bu durum, cinsiyetin öğretmenlerin TPİB üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla, kadın ve erkek öğretmenlerin TPİB seviyeleri arasında pratik açıdan kayda değer bir farklılık olmadığı görülmüştür. Bu bulgu, öğretmen eğitimi ve mesleki gelişim programlarında cinsiyet temelli bir ayırım yapılmaksızın teknolojik pedagojik becerilerin geliştirilmesine odaklanılması gerektiğini desteklemektedir. Benzer sonuçlar Tuncer ve Dikmen'in TPİB yeterliliklerini cinsiyet değişkenine göre incelediği çalışmalarında görülmekte ve cinsiyet değişkeninin TPİB yeterlilikleri bakımından anlamlı bir farklılık oluşturmadığı belirtilmektedir⁴¹. Gündoğdu, yapmış olduğu araştırmada DKAB öğretmenlerinin TPİB yeterliliklerini cinsiyet bakımından incelenmiştir; araştırma sonuçlarına göre Teknolojik bilgi (TB) dışında kalan diğer alanlarda ve testin genelinde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmadığı tespit edilmiştir⁴². Bu durum, teknolojinin günlük yaşamda yaygınlaşması ve her iki cinsiyet tarafından benzer şekillerde kullanılmasının bir yansıması olabilir. Literatürde de desteklenen bu bulgu, Bilgi ve İletişim Teknolojileri (BİT) kullanımında cinsiyetler arasında büyük bir fark olmadığını göstermektedir⁴³. Alanyazında cinsiyet

³⁹ Ergün Öztürk, "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Teknolojik Pedagojik Alan Bilgilerinin Bazı Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2013).

⁴⁰ Nazmi Coşkun, *Ortaöğretim Öğretmenlerinin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Düzeyleri İle Öğretmen Öz Yeterlik Algıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴¹ Tuncer- Dikmen, "Cinsiyetin Tekno-Pedagojik Alan Bilgisi Üzerindeki Etkisinin Meta Analiz Yöntemiyle Araştırılması", 89.

⁴² Halil Gündoğdu, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Yeterliliklerinin İncelenmesi* (Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 72.

⁴³ Kalkınma Bakanlığı, *Türkiye'de BİT Kullanımı ve Cinsiyet Farklılıkları: Kalkınma Raporu* (Ankara, 2014).

değişkenine göre farklılık bulunan çalışmalar da mevcuttur. Lin, Tsai, Chai ve Lee'nin araştırmasında, erkek öğretmen adaylarının teknolojik bilgi (TB) düzeylerinin kadın öğretmen adaylarına kıyasla daha yüksek olduğu belirlenmiştir⁴⁴. Gomez-Trigueros ve Yanez de Aldecoa, kadın öğretmenlerin erkek meslektaşlarına kıyasla dijital yeterlilik algılarının ve teknolojik yetkinliklerinin daha düşük olduğunu belirlemiştir⁴⁵. Benzer bir çalışmada ise erkek öğretmenlerin Bilgi iletişim teknolojisi becerilerinin kadın öğretmenlere göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır⁴⁶.

Yaş değişkenine ilişkin sonuçlar, pedagojik içerik bilgisi ve TPİB toplam puanı açısından anlamlı bir fark olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte genç öğretmenlerin, özellikle 21-33 yaş grubundakilerin, teknolojik bilgi, teknolojik içerik bilgisi ve teknolojik pedagojik bilgi alanlarında daha yüksek puanlara sahip oldukları belirlenmiştir. Bu bulgular, genç kuşakların dijital teknolojilere daha hızlı adapte olduklarını göstermektedir. Benzer şekilde Bilici ve Güler, araştırmalarında yaş değişkeni ile tüm alt boyutlarla beraber TPİB ölçeği genelinde anlamlı bir farklılık olmadığını ortaya koymuştur⁴⁷. Chuang ve Ho'nun çalışmasında, öğretmenlerin TPİB düzeylerinin yaş açısından anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir⁴⁸. Usta tarafından yürütülen benzer çalışmada da yaş değişkeninin TPİB düzeyleri

⁴⁴ Tzu-Chiang Lin, Chin-Chung Tsai, Ching-Sing Chai ve Min-Hsien Lee, "Identifying Science Teachers' Perceptions of Technological Pedagogical and Content Knowledge (TPACK)", *Journal of Science Education and Technology* 22, no. 3 (2013): 325-336.

⁴⁵ Isabel María Gómez-Trigueros ve Carmen Yáñez de Aldecoa, "The Digital Gender Gap in Teacher Education: The TPACK Framework for the 21st Century", *European Journal of Investigation in Health, Psychology and Education* 11/4 (2021): 1333-1349, <https://doi.org/10.3390/ejihpe11040097>.

⁴⁶ J. Gabriel Dominguez Castillo, Edith J. Cisneros Cohernour ve Elena Barberà, "Factors Influencing Technology Use by Mayan Women in the Digital Age", *Gender, Technology and Development* 22/3 (2018): 185-204.

⁴⁷ Sinan Bilici- Çetin Güler, "Ortaöğretim Öğretmenlerinin TPAB Düzeylerinin Öğretim Teknolojilerini Kullanma Durumlarına Göre İncelenmesi.", *İlköğretim Online* 15/3 (2016), 916.

⁴⁸ Hsueh-Hua Chuang ve Chao-ju Ho, "An Investigation of Early Childhood Teachers' Technological Pedagogical Content Knowledge (TPACK) in Taiwan", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/2 (2011): 99-117.

üzerinde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşturmadığı sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁹ Tosuntaş ve Beauchamp'ın araştırmasında ise, öğretmenlerin mesleki kıdemleri arttıkça TPİB yeterlilikleri ve performansları arasında negatif bir ilişki bulunduğu tespit edilmiştir⁵⁰.

Mesleki kıdem değişkeni açısından ise kıdemli öğretmenlerin içerik bilgisi düzeyleri yüksek bulunurken; teknolojik içerik bilgisi ve teknolojik pedagojik bilgi düzeylerinin düşük olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, deneyimin içerik bilgisine katkı sunduğunu ancak teknoloji ile bütünleşik öğretim becerilerinin güncellenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bazı araştırmalar da kıdeme bağlı farklılıkların anlamlı olmadığını savunsa da, teknolojik yeterliklerin yaş ve kıdemin ötesinde bireysel çaba ve mesleki gelişimle ilişkili olduğunu destekleyen bulgular da mevcuttur. Bu sonuçlar, kıdem yılı arttıkça teknolojik bilgi ve becerilerin güncellenme gerekliliğini ve bu bilgilerin genç nesiller tarafından daha hızlı benimsendiğini göstermektedir. Burmabıyık, öğretmenlerin kıdemlerine göre TPİB çerçevesi boyutlarının anlamlı biçimde farklılaşmadığı sonucuna ulaşmıştır⁵¹. DKAB öğretmenlerinin 21. yüzyıl becerileri, teknolojik pedagojik içerik bilgileri ve öğretme motivasyonları arasındaki ilişkilerini inceleyen araştırma sonuçlarına göre, öğretmenlerin TPİB becerileri ile mesleki kıdemleri arasında ölçeğin tamamı ve ilgili alt boyutlar açısından anlamlı olarak ifade edilebilecek bir farklılık bulunmamıştır. Bu sonuç, öğretmenlerin mesleki kıdemlerinin TPİB öz değerlendirme üzerinde tek başına belirleyici bir etkiye sahip olmadığını göstermektedir. Ayrıca, TPİB düzeylerinin geliştirilmesinde kıdemden ziyade, sürekli mesleki gelişim, teknolojiye erişim ve pedagojik uygulamaların güncellenmesi gibi faktörlerin daha etkili olabileceği düşünülebilir⁵². Ni-

⁴⁹ Büşra Usta, *Sınıf öğretmenlerinin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi (TPAB) ve hizmet içi eğitim durumlarının incelenmesi* (Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁵⁰ Şule Betül Tosuntaş, Zuhale Çubukçu ve Gary Beauchamp, "Teacher Performance in Terms of Technopedagogical Content Knowledge Competencies", *Kastamonu Education Journal* 29/1 (2021): 63-83.

⁵¹ Özgür Burmabıyık, *Öğretmenlerin teknolojik pedagojik içerik bilgilerine yönelik öz-yeterlilik algılarının çeşitli değişkenler açısından incelenmesi (Yalova İli Örneği)* (Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 73

⁵² Gülseher Yurtcu, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin 21. yüzyıl becerileri, teknolojik pedagojik alan bilgileri ve öğretme motivasyonları arasındaki ilişkilerin incelenmesi* (Düzce Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi,

tekim benzer bir araştırmada Karataş ve Akgün ile Topçu farklı branş öğretmenleriyle yaptıkları çalışmada kıdem değişkeninin anlamlı bir farklılık oluşturmadığı sonucunu elde etmişlerdir. Bu araştırmalar elde ettiğimiz sonuçları destekler niteliktedir⁵³. Ayrıca mesleki kide-min teknolojik pedagojik içerik bilgisinde farklılık oluşturduğunu belirten çalışmalar da mevcuttur. Jang ve Chen'in araştırmasına göre, mesleki deneyimi az olan öğretmenlerin TPİB düzeyleri, deneyimli öğretmenlere kıyasla daha düşüktür⁵⁴. Benzer çalışmada ise Wilson ve Wright, öğretmenlerin deneyim kazandıkça TPİB düzeylerinde gelişim gösterebildiklerini sonucuna ulaşmıştır⁵⁵.

Sonuç olarak, DKAB öğretmenlerinin TPİB düzeylerini etkileyen faktörlerin birden fazla değişkenle ilişkili olduğu ve bu alanda yapılacak uygulamalı hizmet içi eğitimlerin bireysel farklılıkları gözetenek yapılandırılması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Özellikle din öğretiminde soyut kavramların somutlaştırılması için teknolojik araçların bilinçli kullanımı, öğretmenlerin TPİB düzeylerinin artırılmasıyla mümkün olacaktır.

Araştırmanın sonuçlarına bağlı olarak şu önerileri sunmak mümkündür:

- DKAB öğretmeni yetiştiren İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinin TPİB'lerini geliştirmeye yönelik uygulamalar gerçekleştirilebilir, bu sayede DKAB öğretmen adaylarının eğitimde teknoloji entegrasyonunda yeterli becerilere sahip olmaları sağlanabilir.
- Din öğretimi alanında yeni teknolojik gelişmelerden öğretmenlerin haberdar olması için MEB tarafından alana özgü çalışmaların tanıtımı yapılabilir. Alana özel hizmet içi

2024), 86.

⁵³ Abuzer Karataş- Özcan Erkan Akgün, "Lise Öğretmenlerinin FATİH Projesi'ni Uygulamaya Yönelik Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Yeterliliklerinin İncelenmesi", *Medeniyet Eğitim Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2014), 24; Ertem Topçu, *Matematik Öğretmenlerinin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Algılarının İncelenmesi* (Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁵⁴ Syh-Jong Jang ve Kuan-Chou Chen, "From PCK to TPACK: Developing a Transformative Model for Pre-Service Science Teachers", *Journal of Science Education and Technology* 19, no. 6 (2010): 553-564.

⁵⁵ Elisabeth K. Wilson ve Vivian H. Wright, "Retention of Technology Integration Skills by Teacher Education Students", *Journal of Technology and Teacher Education* 18, no. 2 (2010): 241-261.

eğitimler düzenlenebilir. Ayrıca hizmet içi eğitimi veren kişilerin alanda yetkin olması önerilir.

- ÖBA platformunda eğitim videoları aracılığıyla destek sağlanabilir.
- Bu araştırma Sivas ilinde görev yapan DKAB öğretmenleri ile sınırlandırılmıştır farklı örneklemeler ile çalışmalar yürütülebilir. Ayrıca öğretmenlerin TPİB öz değerlendirme düzeylerine ilişkin nitel araştırmalar yapılabilir.

Kaynaklar|References

- Altaş, Nurullah - Köylü, Mustafa. *Dinî Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Baran, Evrim - Canbazoglu Bilici, Sedef. “Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi (TPAB) Üzerine Alanyazın İncelemesi: Türkiye Örneği”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/1 (2015), 15-32.
- Bayyigit Teker, Şeyma. *Öğretmenlerin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi (TPAB) Yeterlilikleri ile Eğitim Bilişim Ağı (EBA) Kullanımına Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bilici, Sinan - Güler, Çetin. “Ortaöğretim Öğretmenlerinin TPAB Düzeylerinin Öğretim Teknolojilerini Kullanma Durumlarına Göre İncelenmesi.” *İlköğretim Online* 15/3 (2016).
- Burmabıyık, Özgür. *Öğretmenlerin Teknolojik Pedagojik İçerik Bilgilerine Yönelik Öz-Yeterlilik Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Yalova İli Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 2. Baskı., 2014.
- Castillo, Doris Judith García, Edith J. Cisneros Cohernour ve Elena Barberà. “Factors Influencing Technology Use by Mayan Women in the Digital Age.” *Gender, Technology and Development* 22, no. 3 (2018): 185–204. <https://doi.org/10.1080/09718524.2018.1558862>.
- Chien, Yu-Ta - Chang, Chun-Yen. “Developing Preservice Teachers’ Sensitivity to the Interplay Between Subject Matter, Pedagogy, and ICTs”. *Development of Science Teachers’ TPACK*. ed. Ying-Shao Hsu. 91-104. Singapore: Springer Singapore, 2015. https://doi.org/10.1007/978-981-287-441-2_6
- Chuang, Hsueh-Hua ve Chao-ju Ho. “An Investigation of Early Childhood Teachers’ Technological Pedagogical Content Knowledge (TPACK) in Taiwan.” *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 12, no. 2 (2011): 99–117.
- Coşkun, Nazmi. *Ortaöğretim Öğretmenlerinin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Düzeyleri İle Öğretmen Öz Yeterlik Algıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ekici, Selda - Yılmaz, Bülent. “FATİH Projesi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türk Kütüphaneciliği* 27/2 (2013), 317-339.
- Erpay, İlyas. *Eğitimde İnovasyon ve Din Eğitimi ilişkisi*. İksad, 2019.
- Gómez-Trigueros, Isabel María ve Carmen Yáñez de Aldecoa. “The Digital Gender Gap in

- Teacher Education: The TPACK Framework for the 21st Century.” *European Journal of Investigation in Health, Psychology and Education* 11, no. 4 (2021): 1333–1349. <https://doi.org/10.3390/ejihpe11040097>.
- Graham, Jahn W. *Missing Data: Analysis and Design*. New York: Springer, 2012.
- Gurbetoğlu, Ali. “Bilimsel Araştırma Yöntemleri” 20 (2018). <http://agurbetoglu.com/files/BAY%203.%20Ara%C5%9Ft%C4%B1rma%20T%C3%BCrleri.pdf>
- Gündoğdu, Halil. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Yeterliliklerinin İncelenmesi*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- İltuş, Cüveyriye. “Din Eğitiminde Dijital Mecraların Kullanımı”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2021), 523-532.
- İnce, Betül - Güneş, Adem. “Din Öğretimi Öğretmenlerinin Teknoloji ve Materyal Kullanımına İlişkin Görüşleri”. *Social Mentality and Researcher Thinkers Journal (Smart Journal)* 7/53 (2024), 3343-3358.
- Jang, Syh-Jong ve Kuan-Chou Chen. “From PCK to TPACK: Developing a Transformative Model for Pre-Service Science Teachers.” *Journal of Science Education and Technology* 19, no. 6 (2010): 553–564.
- Kaleli Yılmaz, Gül. “Türkiye’deki Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Çalışmalarının Analizi: Bir Meta-Sentez Çalışması”. *Eğitim ve Bilim* 40/178 (2015), 103-122.
- Kalemkuş, Fatih - Özek, Müzeyyen Bulut. “Ortaokul Öğretmenlerinin Teknolojik Pedagojik İçerik Bilgisi Modeline Göre BİT Entegrasyon Yeterliliklerinin İncelenmesi: Kars İli Örneği”. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 61 (2022), 52-74.
- Kalkınma Bakanlığı. *Türkiye’de BİT Kullanımı ve Cinsiyet Farklılıkları: Kalkınma Raporu*. Ankara, 2014.
- Karasar, Niyazi. *Araştırmalarda Rapor Hazırlama*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 1998.
- Karataş, Abuzer - Akgün, Özcan Erkan. “Lise Öğretmenlerinin FATİH Projesi’ni Uygulamaya Yönelik Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Yeterliliklerinin İncelenmesi”. *Medeniyet Eğitim Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2014), 10-30.
- Kartal, Tezcan vd. “Öğretmen Adayları İçin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Öz-Değerlendirme Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi* 7/23 (2016), 1-36.
- Kır, Şeyda. “Dijital Dönüşüm Sürecinde Yükseköğretim Kurumları ve Öğretim Elemanlarının Gelişen Rollerini.” *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2020), 143-163.
- Koç, Ahmet. *Din Öğretiminde Teknoloji Destekli Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri*, Talim, 7/1 (2023), 7-36.

- Koehler, Matthew - Mishra, Punya. "What is Technological Pedagogical Content Knowledge (TPACK)?" *Contemporary Issues in Technology and Teacher Education* 9/1 (2009), 60-70.
- Koehler, Matthew J. vd. "The Technological Pedagogical Content Knowledge Framework". *Handbook of Research on Educational Communications and Technology*. ed. J. Michael Spector vd. 101-111. New York, NY: Springer, 2014. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-3185-5_9
- Koehler, Matthew J. - Mishra, Punya. "What Happens When Teachers Design Educational Technology? The Development of Technological Pedagogical Content Knowledge". *Journal of Educational Computing Research* 32/2 (Mart 2005), 131-152. <https://doi.org/10.2190/0EW7-01WB-BKHL-QDYV>
- Korucu, Agah Tuğrul vd. "Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Üzerine Yapılan 2010-2016 Dönemi Araştırmalardaki Eğilimler". *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (2017), 104-133.
- Lin, Tzu-Chiang, Chin-Chung Tsai, Ching-Sing Chai ve Min-Hsien Lee. "Identifying Science Teachers' Perceptions of Technological Pedagogical and Content Knowledge (TPACK)." *Journal of Science Education and Technology* 22, no. 3 (2013): 325-336.
- MEB. *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlilikleri*. Ankara: Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, 2017.
- MEB. *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni*. Millî Eğitim Bakanlığı, 2024. <https://tymm.meb.gov.tr/ortak-metin>
- Mishra, Punya - Koehler, Matthew J. "Introducing Technological Pedagogical Content Knowledge". *Annual meeting of the American Educational Research Association*. 1/1-16, 2008. http://www.matt-koehler.com/publications/Mishra_Koehler_AERA_2008.pdf
- Mishra, Punya - Koehler, Matthew J. "Technological Pedagogical Content Knowledge: A Framework for Teacher Knowledge". *Teachers College Record: The Voice of Scholarship in Education* 108/6 (2006), 1017-1054. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9620.2006.00684.x>
- Niess, M. L. vd. "Guiding Inservice Mathematics Teachers in Developing A Technology Pedagogical Knowledge (TPCK)". *annual meeting of the American Educational Research Association, San Francisco, CA*. Citeseer, 2006.
- Özdemir, Saadettin - Gıynaş, Ahmet Yusuf. "Metaverse ve Din Eğitimi". *Turkish Academic Research Review* 7/4 (2022), 1080-1112.
- Öztürk, Ergün. "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Teknolojik Pedagojik Alan Bilgilerinin Bazı Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2013). <https://dergipark.org.tr/en/pub/usaksosbil/article/232665>
- Peşkersoy, A. "Z Kuşağına Din Eğitimi Verilirken Dikkat Edilmesi Gereken Bir Unsur Olarak

- “Teknoloji”. 2. Uluslararası Din Eğitimi Kongresi Bildiri Kitabı. ed. H. Yusuf Acuner vd. 53-64. Konya: Yediveren Kitap, 2018.
- Shulman, Lee. “Knowledge and Teaching: Foundations of the New Reform”. *Harvard Educational Review* 57/1 (1987), 1-23.
- Shulman, Lee S. “Those Who Understand: Knowledge Growth in Teaching”. *Educational Researcher* 15/2 (Şubat 1986), 4-14. <https://doi.org/10.3102/0013189X015002004>
- Stoilescu, Dorian. “A Critical Examination of the Technological Pedagogical Content Knowledge Framework: Secondary School Mathematics Teachers Integrating Technology”. *Journal of Educational Computing Research* 52/4 (Temmuz 2015), 514-547. <https://doi.org/10.1177/0735633115572285>
- Şimşek, Eyup. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Öğretim Teknolojileri Alanındaki Yeterlikleri”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/3 (2018), 1631-1648.
- Topçu, Ertem. *Matematik Öğretmenlerinin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Algılarının İncelenmesi*. Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2017.
- Tosuntaş, Şule Betül, Zuhale Çubukçu ve Gary Beauchamp. “Teacher Performance in Terms of Technopedagogical Content Knowledge Competencies.” *Kastamonu Education Journal* 29, no. 1 (2021): 63-83.
- Tuncer, Murat - Dikmen, Melih. “Cinsiyetin Tekno-Pedagojik Alan Bilgisi Üzerindeki Etkisinin Meta Analiz Yöntemiyle Araştırılması”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/1 (31 Ocak 2018), 85-92. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.387808>
- Uğurlu, Ramazan. *Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Çerçevesinde Önerilen Eğitim Programı Sürecinde Öğretmen Adaylarının Şekillendirici Ölçme ve Değerlendirme Bilgi Ve Becerilerinin Gelişiminin İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Usta, Büşra. *Sınıf öğretmenlerinin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi (TPAB) ve hizmet içi eğitim durumlarının incelenmesi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Üzümcü, Muzaffer - Abanoz, Süleyman. “Program Tasarımı Yaklaşımları Bağlamında Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı”. *Mevzu-Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2024), 795-826.
- Yurtcu, Gülseher. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin 21. Yüzyıl Becerileri, Teknolojik Pedagojik Alan Bilgileri ve Öğretme Motivasyonları Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. Düzce: Düzce Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Yurdakul, Işıl Kabakçı. “Öğretmen Adaylarının Teknopedagojik Eğitim Yeterliklerinin Bilgi ve İletişim Teknolojilerini Kullanımları Açısından İncelenmesi”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 40/178 (2011), 397-408.

Wilson, Elisabeth K. ve Vivian H. Wright. “Retention of Technology Integration Skills by Teacher Education Students.” *Journal of Technology and Teacher Education* 18, no. 2 (2010): 241-261.

Diyarbakırlı Mehmet Said Paşa'nın *Tabsıratü'l-İnsan* Eserinin Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi

Cengiz ÇUHADAR | ORCID: [0000-0003-3444-9108](https://orcid.org/0000-0003-3444-9108) | ROR ID: <https://ror.org/015scty35> | E-Posta: ccuhadar@kastamonu.edu.tr

Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi, Kastamonu, Türkiye

Menzile DOğAN | ORCID: [0009-0003-9424-7740](https://orcid.org/0009-0003-9424-7740) | E-Posta: bayirmenzile3@gmail.com

Bağımsız Araştırmacı, Kastamonu, Türkiye

z

İnsanlar yeryüzünde topluluk olarak yaşayan ve toplumdaki ilişkilerini ahlak kurallarına göre belirleyen varlık türüdür. Bunun için toplumlar tarih boyunca ahlaklı bireyler yetiştirmek için çaba sarf etmişlerdir. Bu da bütün devirlerde, her topluma, millete ait bir ahlak sisteminin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Büyük bir coğrafyada hkm sürmüş Osmanlı da çeşitli kültürlere sahip olmasına rağmen İslam dini ve Türk toplumunun örf ve deti ile kaynaşan bir ahlak anlayışı oluşturmuş toplumlardan biridir. Osmanlı Devleti'nin bünyesinde yaşayan limler bu ahlak anlayışını geliştirmek ve sonraki nesle aktarmak için çalışmalar yapmıştır. Diyarbakırlı Mehmet Said Paşa da 19. yüzyılda Osmanlının son döneminde yaşamış ahlak üzerine çalışmalar yapmış önemli bir devlet ve ilim adamıdır. Çalışmamızda, ncelikle Osmanlıda ahlak üzerine yapılan eserlerden ne çıkmış olanlardan kısaca bahsedilecektir. Daha sonra Diyarbakırlı Mehmet Said Paşa'nın hayatı ve kitapları hakkında kısaca bilgi verilecektir. Son kısımda da Said Paşa'nın yazdığı *Tabsıratü'l-İnsan* kitabı bağlamında ahlak anlayışı ortaya konulacaktır. İncelemelerimiz Said Paşa'nın ahlak konusunu mantıki ve duygusal bir bakış açısıyla ele aldığını göstermektedir. Eserinde kişiselleştirmeler yapan düşünür, ahlaklı bir insan olmak için hayatı boyunca hangi mücadeleleri vermesi gerektiğini fabl tarzında bir anlatımla aktarmaya çalışmaktadır. İnsanın doğumundan ölümüne kadar karşılaşabileceği ruhsal çatışmayı kişiselleştirerek düşüncelerini anlattığı eserini bir roman haline getirmiştir. Said Paşa, ahlak anlayışını açıklarken insanın yaptığı nefis terbiyesi mücadelesinde karşısına çıkan ilk kavramın pek hoşlanmasa da ciddi biçimde etkilendiği şehvet duygusu olduğunu belirlemekte ve daha sonra cehalet, hırs, yalan vs. olumsuz duygular ile açıklamalarına devam

etmektedir. Said Paşa'nın düşüncesinde akıl ise hem nefis hem de şehveti ve diğer olumsuz duyguları terbiye altına almaya çalışan güç olarak ele alınmaktadır.

Kitapta ana karakter olan akıl, her davranışta dinin koyduğu kurallardan dışarı çıkma-
dan insanın akl-ı selim olarak eylemlerde bulunması gerektiğini bizlere öğütlemektedir. Ah-
lak terbiyecisi olan akıl karakteri, insan istenilen kemale erene kadar yanında ona rehberlik
eden aile büyüğü ve hoca konumundadır. İnsana yanlış olanı anlatarak doğru yolu göster-
mekte, doğru yola sevk etmeye çalışmaktadır. İnsan zaman zaman isyan etmekte ve zaman
zaman akıldan uzaklaşmaktadır. Ancak daha sonra başına gelen olumsuzluklardan vazgeçip
af dilemek için akla koşmaktadır. Akıl da hatasını anlayıp af dileyen insanın düzelebilmesi için
nasihat edip, doğru yolu göstererek yanlışlarını düzeltmesine ve doğruyu bulmasına yardım
etmektedir. Bu çalışmada Diyarbakırlı Mehmet Said Paşa'nın ahlak kavramını nasıl ele aldığı
ve temellendirdiği, insanlara nasıl aktarmaya çalıştığı anlatılarak, Ahlak Felsefesi alanına bir
katkı sağlamak amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimler

Felsefe Tarihi, Diyarbakırlı Mehmet Said Paşa, Ahlak, 19. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesi,
Ahlak Felsefesi.

Atıf Bilgisi

Çuhadar, Cengiz. Doğan, Menzile. “Diyarbakırlı Mehmet Said Paşa'nın Tabsıratü'l-İnsan Eserinin Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”. Dini Araştırmalar 68 (Haziran 2025), 291-327.

<https://doi.org/10.15745/da.1655816>

Geliş Tarihi	13.03.2025
Kabul Tarihi	25.05.2025
Yayın Tarihi	28.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	*Bu makale Menzile Bayır Doğan tarafından Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Doç. Dr. Cengiz Çuhadar danışmanlığında 2023 yılında tamamlanan “Diyarbakırlı Mehmet Said Paşa'nın Tabsıratü'l-İnsan Eserinin Sadeleştirilmesi ve Ahlak Görüşü” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkıları	Cengiz Çuhadar %55 - Menzile Doğan %45
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Evaluation of Diyarbakırlı Mehmet Said Pasha's Work *Tabsiratu'l-Insan* in The Context of Moral Philosophy

Cengiz ÇUHADAR | ORCID: [0000-0003-3444-9108](https://orcid.org/0000-0003-3444-9108) | ROR ID: <https://ror.org/015scty35> | E-Posta: ccuhadar@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University, Faculty of Divinity, History of Philosophy, Kastamonu, Türkiye

Menzile DOĞAN | ORCID: [0009-0003-9424-7740](https://orcid.org/0009-0003-9424-7740) | E-Posta: bayirmenzile3@gmail.com

Independent Researcher, Kastamonu, Türkiye

Abstract

Mankind is unique in organizing its social life according to moral principles. Throughout history, societies have endeavored to cultivate moral individuals, leading to the development of distinct ethical systems. The Ottoman Empire, a vast and diverse polity, integrated Islamic teachings with Turkish customs to shape its moral understanding. Ottoman scholars played a crucial role in shaping and transmitting these moral values. One such figure is Diyarbakırlı Mehmet Said Pasha, a 19th-century statesman and scholar who explored morality in his work *Tabsiratu'l-Insan*. This study first briefly discusses the prominent works on morality within the Ottoman Empire. It then introduces the life and writings of Mehmet Said Pasha from Diyarbakır. The study, finally reveals Said Pasha's understanding of morality as articulated in *Tabsiratu'l-Insan*. In this work, Said Pasha examines the concept of morality both logically and emotionally, aligning it with the ordinary flow of life. The thinker employs personifications in a fable-like style to convey the struggles necessary to become a moral individual and the journey one undertakes throughout life. Said Pasha identifies lustful thoughts as the primary challenge in the discipline of the soul. When confronted with feelings of lust, the soul is profoundly affected, despite its inherent aversion. This encounter gives rise to negative emotions such as ignorance, greed, and falsehood, with intellect depicted as the force that seeks to discipline both the nafs and other negative inclinations. The character of reason in the book advises adherence to common sense and the rules established by religion. Reason functions as a teacher or elder, guiding individuals until they mature. It illustrates

the right path by elucidating what is wrong and endeavors to guide us accordingly. At times, individuals may rebel against reason and stray from intellectual guidance. However, when faced with negative consequences, they return to the intellect, seeking forgiveness and assistance. The intellect forgives and urges them to correct their mistakes and realign with the right path. The goal of this study is to enhance understanding of morality through the lens of Diyarbakırlı Mehmet Said Pasha's philosophical insights.

Keywords

History of Philosophy, Diyarbakirli Mehmet Said Pasha, Ethics, 19th Century-Ottoman Thought, Moral Philosophy.

Citation

Çuhadar, Cengiz. Doğan, Menzile. "Evaluation of Diyarbakırlı Mehmet Said Pasha's Work Tabsiratü'l-İnsan in The Con-text of Moral Philosophy". Religious Studies 68 (June 2025), 291-327.

<https://doi.org/10.15745/da.1655816>

Date of Submission	13.03.2025
Date of Acceptance	25.05.2025
Date of Publication	28.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This article was prepared by Menzile Bayır Doğan based on her master's thesis titled "The Simplification and Examination of The Tabsiratü'l-Human Work of Diyarbakırlı Mehmet Said Pasha And Moral View" completed in 2023 under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Cengiz Çuhadar at the Institute of Social Sciences of Kastamonu University.
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Author Contributions:	Cengiz Çuhadar %55 - Menzile Doğan %45
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Tarih boyunca her toplumun erdemli bireyler yetiştirmek için hedefleri olmuştur. Her toplum bu doğrultuda kendine ait ahlak sistemi geliştirmiş ve belli bir ahlak anlayışına sahip olmuştur. Çeşitli kültürlere sahip toplum olan Osmanlı da İslam dini ve Türk milletinin örf ve âdeti ile kaynaşan bir ahlak anlayışı oluşturmuştur. Bu oluşan ahlak anlayışı gerek eğitim kurumları gerekse yazdıkları kitaplarla âlimler tarafından topluma aktarılmaya çalışılmıştır. Bu süreçlere kısaca gözatacak olursak Osmanlının eğitim kurumu olan medreselerinde ahlakın son dönemlere kadar dini eğitimle birlikte verildiği görülmektedir.¹ Bu dönemin medrese ders programları incelendiğinde din ilimlerinin önemli bir ağırlığa sahip olduğu ve medreselerin dine dayalı bir ahlak eğitimi verdiği açıktır. Tanzimatla birlikte çocuklara okuma yazma öğretmekle birlikte dini ve ahlaki eğitimi daha düzenli verebilmek için Sıbyan mektepleri (mahalle mektepleri) modernleşip yeniden düzenlenmeye çalışılmış diğer yanda da ilköğretim kurumları açılmaya başlamıştır.²

Bu değişimle birlikte ahlaklı bireyler yetiştirmek için ahlakın ayrı bir ders olması kabul edilerek, okutulmasını sağlamak için Nizamnâmeler hazırlanmış ve ahlak derslerinin nasıl verilmesi gerektiğine yer verilmiştir. Bu Nizamnâmelere 1847’de “Eftalin Talim ve Terbiyelerini Ne Veçhile İcra Eylemeleri Lazım Geldiğine Dair Sıbyan Mekatib-i Hacerleri Efendilere İta Olunacak Talimat”³ layihası ile 1869’de çıkan “Maarifi Umumiye Nizamnâmesi” örnek olarak gösterilebilir.⁴

Klasik Osmanlı döneminde ahlak üzerine yapılan çalışmalarda âlimlerin yazdıkları

¹ Geniş bilgi için bkz. Hüsamettin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak* (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 139-147.

² Gülsüm Pehlivan Ağırakça, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Mekteplerde Ahlak Eğitim ve Öğretimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 8,12.

³ Yahya Akyüz, “İlköğretimin Yenileşme Tarihinde Bir Adım: Nisan 1847 Talimatı”, *Ankara Ü. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 5 (Haziran 1994), 25.

⁴ Muhammed Ali Yazıbaşı, “Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyet’e Osmanlı’da Ahlak Eğitimi ve Öğretimi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (Aralık 2014), 767.

eserlerde İbn Miskeveyh, İbn Sina, Gazali, Nasiru'd-din Tûsi, gibi isimlerin izleri görülmektedir. Bu dönemde öne çıkan İslam ahlakçılarının kitaplarında iffet, hikmet, şecaat ve adalet gibi faziletlerin kişilerde bulunması gerektiği ifade edilirken, korkaklık ve zulüm, cahillik, hırs, tamah gibi özellikler kötü huy olarak görülmüş ve eserlerde bahsedilen davranışlar ayet ve sünnet ışığında açıklanmaya çalışılmıştır.⁵

15. yüzyıldan sonra Osmanlıda ahlak, ameli ilimler alt başlığı altında ele alınırken Antik Yunan filozoflarından etkilenen bazı âlimler de onların fikirlerini İslam'a uygun hale getirerek eserler yazmışlardır. Buna örnek Kınalızâde Ali Efendi ve ahlak anlayışını ortaya koyduğu *Ahlak-ı 'Ala'i* adlı eseri gösterilebilir. Kınalızâde, kitabını yazarken, Aristoteles gibi Yunan Filozoflarının düşünceleri ile birlikte Nasiru'd-din Tûsi, Celâlüddin Devvânî, Hüseyin Vâiz, İmam-ı Gazâlî gibi İslâm filozoflarının düşüncelerinden yararlandıkları⁶ ve âdetâ Yunan ve İslâm Dönemlerine ait amelî hikmetin mükemmel bir terkipini yaptıkları görülmektedir.⁷

Cumhuriyet döneminde 1924'de İlk Mektep Müfredat Program değişikliğiyle Musahabat-ı Ahlakiye ve Malumat-ı Vataniye, Tarih, Coğrafya gibi dersler vatandaşlık eğitimi içinde belirlenmiş⁸ ahlak dersleri 1933'e kadar *Malumat-ı Vataniye* kitapları ile okutulmuş, 1943'ten itibaren ahlak öğretiminin nasıl okutulması gerektiği tartışılmaya başlanmıştır. Talim ve Terbiye Kurulu'nun kararıyla orta öğretimde ahlak derslerinin zorunlu ders olarak birer saat okutulmasına 1974-1975 öğretim yılından itibaren karar verilmiştir. Ahlak dersinin Din ve Ahlak Bilgisi ismi altında birleştirilmesine kadar ahlak, diğer derslerden ayrı, zorunlu bir ders olarak ilkokul 4. sınıftan lise 10. sınıfa kadar okutulmuştur.⁹

Osmanlıda ilk dönemlerinden itibaren ahlakın müstakil ders olarak okutulmayarak

⁵ Yazıbaşı, "Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlak Eğitimi ve Öğretimi", 765-766.

⁶ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alâ'i*, Haz. Hüseyin Algül (Tercüman 1001 temel Eser), 18.

⁷ Remzi Demir, "Osmanlı Döneminde Bilim-Felsefe Birikimine Genel Bir Bakış", *Dört Öge Dergisi* 16 (Aralık 2019), 4-5.

⁸ Muhammet Demirkaya, *Musâhabât-ı Ahlâkiye ve Malûmât-ı Vataniye Adlı Ders Kitabının Transkripsiyonu Ve Değerlendirilmesi* (Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 2.

⁹ Ağırakça, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Mekteplerde Ahlak Eğitim ve Öğretimi*, 478-479.

son dönemlerinde ayrı bir ders olarak verilmesi ahlak üzerine çalışmaların yapılmadığı anlamına gelmemelidir. Aksine oldukça çok eser yazılmış ancak bu kitapların Cumhuriyetle birlikte Latin alfabesine geçilmesiyle günümüze aktarılması konusunda yeterli çalışma yapılmamıştır. Bu kısımda hem Osmanlı Dönemi ahlak çalışmalarından bazı örnekler vererek bu çalışmaların yapıldığını göstermek hem de dönemin ahlak düşüncesi hakkında kısa bilgi vermek amacıyla 13. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar yazılan öne çıkmış ahlak kitabı olarak değerlendirilen eserlerden bahsetmenin faydalı olacağı düşünülmektedir. Bu süreç içinde yazılmış belli başlı ahlak kitaplarından bazıları şunlardır:

1- *Garibnâme* veya *Maarifnâme*, Âşık Paşa'nın (1272-1333) farklı tasavvufî kitaplardan aldığı, ayet ve hadislerle destekleyerek açıkladığı tasavvufi ve ahlaki öğütlerini içeren eser, 1329'da yazılmış on iki bin beyitlik ahlaki, felsefi, psikolojik, tasavvufi konulardan oluşmaktadır.¹⁰

2- *Ahlak-ı Cemali*, Osmanlı'nın ilk dönemlerinde ahlak alanında Şeyh Cemaleddin Mehmet Aksarayî (1313-1389) tarafından yazılmış bir eserdir. Üç bölümden oluşan eserde birinci kısımda insanın kendine karşı görevleri, ikinci kısımda insanın aileye karşı olan sorumlulukları, üçüncü kısımda ise diğer insanlara karşı vazifeleri anlatılmaktadır.¹¹

3- *Bahru'l-Hikem*, İbn Melekzâde Mehmet Efendi'nin (ö. 1446-47) bir büyük cilt Türkçe olarak yazdığı eser üç konu ve yüz bölümden oluşan ahlakla ilgili konular yer almaktadır.¹²

4- *Ahlak-ı Ala'î*, Kınalızâde Ali Efendi'nin (1510-1582) 1867'de Mısırda basılmış eseri Türkçe yazılmış üç kitaptan meydana gelmektedir. Osmanlı Dönemi'nde ahlak eğitimi konusunda en çok kaynaklık eden kitap olarak kabul edilmektedir. Üç ana kısımdan oluşan kitabın birinci bölümde ahlak ilmi; fazilet ve reziletlerin (iyi ve kötü huyların) kaynaklarıyla kötü huylardan kurtulmanın çareleri, ikinci bölümde tedi'bul-menzil aile ahlakı; ev idaresi, terbiye

¹⁰ Günay Kut, "Âşık Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/2.

¹¹ Mehmet Kasım Özgen, "Bursalı Mehmet Tahir'in Ahlak Kitaplarımız Adlı Eseri", *Bilimnâme* XVIII (2010), 253.

¹² Özgen, "Bursalı Mehmet Tahir'in Ahlak Kitaplarımız Adlı Eseri", 253.

eğitim meseleleri, üçüncü bölümde siyaset-i medine; devlet idaresi işlenmiştir.¹³

5- *Nasihatnâme* (Ahlak-nâme), Sinan Paşa'nın (1440-1486) eseri bir önsözle birlikte tıpkıbasımı İsmail Hikmet Ertaylan tarafından İstanbul'da 1961'de *Maarifnâme* adıyla basılmıştır. İslam ahlakının ilkelerini öğretmeyi hedefleyen eser düz yazı olarak yazılmış nasihat ve hikmetlerden oluşmaktadır.¹⁴

6- *Et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-Sireti'l-Ahmediyye*, Birgivi Mehmet Efendi'nin (1523-1573) Arapça yazılmış eseri üç ana bölüm, her bölümde üç fasla ayrılmıştır. Amacı Hz. Peygamber'in sünnetini yaşatmak ve Müslümanların inanç ve ibadet hayatına giren bid'atları insanlara anlatarak bid'atlardan uzaklaştırmak için yazılan eser 16. yüzyıl Osmanlı da insanların yaşadığı ahlaki ve dinî olumsuzluklardan bahsetmektedir.¹⁵ Burada bahsedemediğimiz başka birçok benzer eser bulunmaktadır. Bu çalışmanın konusu olan son dönemde yetişmiş ve ahlak üzerine eser yazmış düşünürlerden biri de birçok şair ve devlet adamı yetiştiren köklü bir aileye mensup olan Diyarbakırlı Mehmet Said Paşa'dır.

1. Diyarbakırlı Mehmet Said Paşa'nın Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Mehmet Said olan yazarımız 1832 yılında Diyarbakır'da doğmuş; şair, yazar ve hattat Süleyman Nazif Efendi'nin oğlu, Süleyman Nazif ile Faik Âli Ozansoy'un babasıdır.¹⁶ Henüz çok küçükken babasını kaybetmiş ve zorluklar içinde eğitimini tamamlamak zorunda kalmış Said Paşa, 1849'da Diyarbakır Tahrirat Kalemünde memurluğa başlamıştır. Ardından birçok devlet görevinde bulunan Said Paşa 1872'de "mülkiye paşalığı" unvanı olan mîrimîranlık rütbesiyle Ma'mûretülazîz, iki yıl sonra Maraş mutasarrıflığına getirilmiştir. Ayrıca Muş, Siirt ve Mardin mutasarrıflıklarında bulunduktan sonra 1881'de emekliye ayrılarak sadece

¹³ Geniş bilgi için bkz. Çelebi, *Ahlak-ı Alâ'i*, 10.

¹⁴ Aylin Koç, "Sinan Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/230.

¹⁵ Huriye Martı, "et-Tarikatü'l-Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/106-107.

¹⁶ Kenan Erdoğan, "Said Paşa'nın Divanına Göre 19. Yüzyıl Divan Şiirinde Görülen Değişimler", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 9 (Aralık 2001), 83.

okuyup yazmakla meşgul olmuş, son olarak Mardin Mutasarrıflığına atanmış ve burada 1891'de vefat etmiştir.¹⁷

Said Paşa, vazifesinin dışında tarih ve edebiyat alanında yazılmış kitapları incelemiş; çeviri ve telif eserler yazarak geri kalan zamanını değerlendirmiştir. Öğrenmeye olan aşkı onu yeni ilimler tahsil etmeye yönlendirmiş ve bunu bilen Faik Reşad (1851-1914) bir ifadesinde onun “devrin İbn-i Sinâ'sı” olarak anılmayı hak ettiğini belirtmiştir.¹⁸ Eserlerinden bazıları şunlardır:

1-*Mir'at-ı Sıhhat*, Dr. Antonin Bassout'nun yazdığı sağlık alanını içeren eser Fransızca-dan Said Paşa ile birlikte Mehmet Zeki Efendi tarafından tercüme edilmiştir.¹⁹

2-*Nuhbetü'l-Emsal*, Ahmed El-Meydânî'nin meşhur eseri *Mecmau'l-Emsâl*'in muhtasar tercümesidir. Said Paşa, *Mecmau'l-Emsâl*'deki mesel, fıkra ve beyitlerin en güzel olanlarını seçmiş, özellikle ıstılahlardan kaçınarak tercüme etmiştir. 1873 yılında Diyârbekir Vilâyeti Matbaası'nda basılan 482 sayfa olan eserde öncelikle mesel, deyim veya vecîzenin Arapça metni verilip sonra tercüme edilerek gerek görülmesi hâlinde diğer kaynaklara müracaat edilip sonra da açıklayıcı ara cümleler ve ibârelerle okuyucunun bilgilendirdiği belirtilmektedir.²⁰

3-*Mir'atü'l-İber*, kitabın mukaddimesinde Tarih ile ona yardımcı bilimler hakkında bilgi verilmektedir. Kitabın birinci cildinde yaratılıştan başlayarak İslam'ın ortaya çıkışına kadarki olaylar ele alınır. Diğer konular ise peygamberler tarihi, coğrafi bilgiler, çağlara göre değişik

¹⁷ Mustafa Uğurlu Arslan vd., *Diyarbakırlı Divan Sahibi Şairler* (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2020), 129-130., İdris Kadioğlu, “Diyarbakırlı Said Paşa Divanı Divandaki Sade Türkçe Şiirler ve Şairin Hikmetli Beyitlerine Ali Emiri Efendi'nin Yazdığı Nazireler”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* (Düsbed) 1/1 (Haziran 2009), 2.

¹⁸ Şerafettin Adsoy, “Said Paşa ve Hülâsa-i Mantık Adlı Eseri”, *E-şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 7/2 (Kasım 2015), 354.

¹⁹ Saliha Aydoğan, *Sa'îd Paşa Mîzânü'l-Edeb İnceleme-Metin-Dizin* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2007), 35.

²⁰ Ahmet Tanyıldız, “Sa'îd Paşa'nın Nuhbetü'l-Emsâl Adlı Eseri Üzerine”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* (Düsbed) 8/15 (Nisan 2016), 86-88.

ülke ve kıtaların bilgilerinden oluşmaktadır. Toplamı 3186 sayfa olan kitap on cilt olarak yazılmış ancak ilk dokuz cildi basılmıştır.²¹

4-*Mizanü'l-Edeb*, eserin giriş bölümü 3 sayfalık bir “Dibace”, 137 sayfalık bir “Mukaddime” ve 1 sayfalık “Tetimme-i Mukaddime” olmak üzere toplam 141 sayfadan oluşmaktadır.²² Paşa eserinde Meânî ilmi, Beyan ilmi, Bedî ilmi gibi konuları ele almıştır.²³ Ayrıca kitapta divan şiirinin bazı kısımlarını eleştirmiş, aynı zamanda bu eleştirilerini ispat için Divan Edebiyatı'nın Fuzûlî, Nâbî, Nefî ve Nedîm gibi meşhur şairlerinden örnekler vermiştir. Çeşitli antolojilerde alınan, “Müstakîm ol Hazret-i Allah utandırmaz seni” mısrasıyla biten manzumesi meşhurdur.²⁴

5-*Hulasa-i Mantık*, Said Paşa'nın eseri medreselerde ve okullarda mantık ders kitabı olarak okutulabilecek bir özelliğe sahiptir. Kitabında mantığı kısa ama öz ve anlaşılır şekilde anlatmıştır.²⁵ Said Paşa'nın İbn Sinâ'dan gelen düşünceye sadık kalarak kitabın başlangıcında ilim, delalet ve lafız sonra da tasdik ve tasavvurat olarak iki ana bölüme ayırdığı konuları ele aldığı görülmektedir. Eser mantığın ana konularını ele alan yedi bölümden oluşmaktadır.²⁶

6-*Tabsiratü'l-İnsan*, bir roman olarak tasarlanmış ve 1872'de yayımlanmıştır. Akıl, nefis gibi konularla başlayan eser birçok iyi ve kötü huyları karşılıklı konuşma yöntemi kullanılarak anlatmaktadır.

2. Tabsiratü'l-İnsan Eserinin İçerik ve Yöntemi

Mehmet Said, *Tabsiratü'l-İnsan* eserinde birden fazla söz sanatı kullanarak ahlakla ilgili

²¹ Mehmet Said Paşa (Diyarbakırlı), *İnsana Tutulan Ayna Tabsiratü'l-İnsan*, Haz. Eren Yavuz (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 31-32.

²² Aydoğan, Sa'id Paşa Mîzânü'l-Edeb İnceleme- Metin-Dizin, 37.

²³ Hamza Ermiş, “Mîzânü'l-Edeb”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/13 (Haziran 2006), 241.

²⁴ Kadioğlu, “Said Paşa”, Ek-2/445.

²⁵ Nazmiye Dindar, *Said Paşa'nın Hulâsa-i Mantık Adlı Eserinin Değerlendirilmesi ve Türkiye Türkçesine Çevrilmesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 16.

²⁶ Adsoy, “Said Paşa ve Hülâsa-i Mantık Adlı Eseri”, 358.

görüşlerini hikâyeleştirerek aktarmaktadır. Yazarımız, kitabında nefis, akıl, vehim, cehl, şehvet gibi soyut kavramları birbirinden farklı karakterler olarak konuşturmakta ve onları daha kolay anlaşılabilir hale somutlaştırarak açıklamayı tercih etmektedir. Soyut kavramların somutlaştırılarak daha anlaşılır hale getirilmesi yöntemine edebiyatta *somutlaştırma* denmektedir.²⁷ Örneğin kitapta ‘yılan istihza adıyla bilinen ve öldürücü zehri olan ve panzehiri olmayan bir uğursuz’ cümlesinde olduğu gibi ‘istihza (alay etme)’ yılan olarak isimlendirilmiş, soyut bir kavram olan istihza, yılanla benzetilerek somutlaştırma yapılmıştır.²⁸

İkinci olarak bir sözcüğü benzetme amacı olmadan, gerçek anlamı dışında başka bir sözcüğün yerine kullanma sanatına *mecaz-ı mürsel* denmektedir.²⁹ Yazarımız ‘kibir ile kendini beğenmenin alçak olarak gördüğü nefisini, büyük göstererek başını büyük belalara uğrattığını’³⁰ söylediği cümlede nefis sözcüğünü insan karşılığı olarak kullanmıştır.

Üçüncü olarak sözün veya sözcüklerin hem mecaz hem de gerçek anlamını düşündürecek şekilde beraber kullanılması ise *kinayedir*.³¹ Said Paşa ‘ömür ailesinden şebap isimli zat’³² cümlesindeki şebap sözcüğünü yaşlanınca gençliğin ölmesini anlatmak için mecaz ve gerçek anlamda kullanmaktadır.

Eserde en çok rastlanan diğer söz sanatları ise *teşhis* ve *intaktır*. Duygusu, hareketi, konuşması olmayan nesneleri, insan gibi hareket eder, duyar, konuşur olarak canlandırma ve anlatmaya yani insan dışındaki varlıklara ya da kavramlara insan kişiliği kazandırmaya *teşhis* (kişileştirme), insanın konuşma yetisinin başka varlıklara aktarılmasına ise *intak* (konuşturma) sanatı denmektedir.³³ Mesela “hüsn (güzel) isimli kızın hizmetkârı olduğunu ve

²⁷ “Türk Edebiyatı”, erişim: 02.04.2023, <https://www.turkedebiyati.org/somutlama-nedir>.

²⁸ Mehmet Sait Paşa (Diyarbakırlı), *Tabsiratu'l-İnsan* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1307), 35.

²⁹ “Edebiyat Bilgileri”, erişim: 03.04.2023, <http://www.edebiyatbilgileri.com/9/soz-sanatlari>.

³⁰ Sait Paşa, *Tabsiratu'l-İnsan*, 31.

³¹ “Edebiyat Bilgileri”, <http://www.edebiyatbilgileri.com/9/soz-sanatlari>.

³² Sait Paşa, *Tabsiratu'l-İnsan*, 17.

³³ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük* (Ankara: Aydın Kitabevi, 19. Baskı, 2002), 1096.

hüsnden kendisine bir mektup getirdiğini söyler söylemez ...”³⁴ cümlesinde olduğu gibi yazarmız hem duyguları konuşturmakta hem de insanı oluşturan duyguları sanki tek başına bir insan gibi kişileştirmektedir.

3. Mehmet Said Paşa'nın Ahlak Anlayışı

3.1 Said Paşa'nın Tabsıratü'l-İnsan Adlı Eserinde Yer Alan Ahlakî Konu ve

Kavramlar: Said Paşa, Tabsıratü'l-İnsan kitabında insan üzerine düşünceler, ahlakın ne olduğu, ahlakın değişip değişmeyeceği, olumlu ve olumsuz olarak nitelendirilen ahlaki kavramlar ve ahlaklı bireyler olmak için nelerin yapılabileceğini, bunun için insanın yaşamında hangi yollardan geçmesi gerektiğini fabla benzer şekilde bir yaklaşımla edebi sanatları kullanarak okuyucuya aktarmaya çalışmaktadır. Bu nedenle insanlar bu kitabı okuduğu zaman kendi hayatından örnekler bularak, kötü davranışların ne kadar yanlış olduğunu; bedeni istek ve arzulardan hareketle zevk âlemine dalarak alkol bağımlısı olarak boş bir heves uğruna ömrünü tükettiğini görebilecek sonra da bundan nasıl kurtulabileceğinin formülünü bulabilecektir.

3.1.1 İnsan Üzerine Düşünceleri: Said Paşa'nın insana “sen bir beden ve ruhtan ibaretsin” ifadesiyle seslenerek insanların ruh ve bedenden oluştuğunu kabul ettiği görülmektedir. Ona göre insanın bu iki yönüne yönelik lezzetler bulunmaktadır. Bedenin lezzetleri hayvanlarla da ortak olan yeme, içme, uyuma gibi çabuk yok olan şeylerdir. Bedenî olan hazlar insanı hayvanlardan üstün hale getiremeyeceği gibi ruha ait olan ilimde hayvanlarda yoktur. İnsan, ruha lezzet veren şerefli ilimleri, öğrendikçe ve kendisine tesiri arttıkça ruh bunun zevkiyle başkalaşır, bedeni olan hazlardan kurtulmak için bu dünyaya geldiğini fark eder ve insan olmanın bilincine varmaktadır.³⁵ Buna göre insanın ruhu ancak ilim yani bilgi yoluyla bilinçlenip kendine gelebilmektedir. Bilginin erdemle eşdeğer görülme düşüncesi Sokrates'ten beri birçok filozofça da kabul edegelen bir düşünce olmaktadır.

³⁴ Said Paşa, *Tabıratü'l-İnsan*, 60.

³⁵ Said Paşa, *Tabıratü'l-İnsan*, 14-15.

Yazarımız, eserinde *nefs (insan)* isimli öğrenciyi ilim öğrenilen bir ortamda bulunurken yanında da adalet, edep gibi iyi olan arkadaşları ile birlikte betimlemektedir.³⁶ Bu *insanı* da yetim bir çocuğa benzeterek ‘bilgilerle kendini donatmış, manevi derecesi yüksek ‘Allah’ın Lütfu’ olarak tanımladığı bir hocaya ayrılmayacak şekilde bağlanmasını’ tavsiye etmektedir. İşaret edilen hoca ise ‘hikmeti bilen, fazilet sahibi, bilgili filozof olan arif’ olarak tanımlanan *akıldır*.³⁷ Burada insanî değerleri ancak aklını kullanarak elde edilebilen insana vurgu yapılmaktadır. Akıl, çocuk olarak görülen insana ilim yoluyla insanın vefatına kadar rehberlik edecek onu hayvandan ayıran yeti konumundadır.

Geçmişten günümüze insanın ruh ve bedenden oluştuğunu kabul eden birçok filozof gibi Said Paşa’da insanı, ruh ve bedenden oluşan varlık olarak kabul etmektedir. Ona göre geçici ve ölümlü beden ile canlı ve ölümsüz ruh birleştiği zaman insan meydana gelmektedir.³⁸

Said Paşa daha sonra insanın bedeninde “*kalp gözü*” adıyla bir gözü olduğunu ve görünen ve görünmeyen güzellik ve çirkinliği bununla göreceğini ifade etmektedir.³⁹ O, kalp gözünün değer ve haysiyet yönünden organ olan gözden çok daha kıymetli olduğunu belirterek ruhun büyüklüğünü anlatmak için Allah’ın şu ayetlerle “And olsun ki biz insanı kuru bir çamurdan, şekillenmiş bir balçıktan yarattık”⁴⁰ ve “Sonra onu düzenli bir şekle sokup, içine kendi ruhundan üfledi”⁴¹ ayetini örnek göstermektedir.

3.1.2 Ahlakın Tanımı: Ahlak filozofları genel olarak insan davranışlarıyla ilgili açıklamalarda “nefste/ruhta köklü bir şekilde yerleşip kendisinden fiil ve davranışlar, düşünmeden zorlamaya ihtiyaç duymadan kolaylıkla meydana gelen heyet-i resiha” diye tarif ettikleri

³⁶ Said Paşa, *Tabsiratu'l-İnsan*, 59.

³⁷ Said Paşa, *Tabsiratu'l-İnsan*, 2.

³⁸ Said Paşa, *Tabsiratu'l-İnsan*, 14.

³⁹ Said Paşa, *Tabsiratu'l-İnsan*, 29-30.

⁴⁰ Kur’ân Yolu (Erişim 15 Şubat 2025), el-Hicr 15/26.

⁴¹ Kur’ân Yolu (Erişim 15 Şubat 2025), el-Secde 32/9.

ahlak anlayışını benimsedikleri görülmektedir.⁴² Düşünürümüz de bu geleneği bozmayarak benzer şekilde ruh ile insanı aynı şey görüp huyu/ahlakı ruhta güçlü şekilde var olan bir durumdan ibaret olarak derinlemesine düşünmeden kolaylıkla ortaya çıkan işler olarak bir tanımlama yaparak, ortaya çıkan bu işlere de şeri ve akli olarak güzel ise iyi ahlak, güzel değilse kötü ahlak ya da güzel huy ve kötü huy dendiğini belirtmektedir.⁴³

3.1.3 Ahlakın Değişip Değişmeyeceği Problemi: Ahlakın tanımını yaptıktan sonra Said Paşa insan davranışları söz konusu olduğunda ahlakın doğuştan mı olduğu yoksa sonradan mı kazanıldığı tartışmasıyla ilgili ahlakın değişip değişmeyeceğine yönelik düşüncelerini açıklamaktadır. Said Paşa'nın düşüncesine geçmeden konuyla ilgili kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır. Ahlakın yaratılışla birlikte insanda bulunduğunu ve kesinlikle değişmeyeceğini iddia edenler, insan davranışlarının kaynağı olarak 'hulk'u görürler ve insanın tabiatının hiçbir şekilde değişmeyeceğini savunurlar. İkinci bir görüş ise tabiî huyun değişmeyeceğini ama kazanılmış huyun değişeceğini benimsemektedirler.⁴⁴ Üçüncü görüş olarak hiçbir davranışın doğuştan olmayıp dış etkiler nedeniyle ortaya çıktığını bu nedenle de bütün huyların değişebileceğini savunan filozoflar bulunmaktadır.⁴⁵

Mantıkçı, ilâhiyatçı ve mütercim düşünür Yahya İbn Adî (896-974) *Tehzîbü'l-Ahlâk* eserinde huyu (ahlak), insanın düşünüp araştırmadan kendisiyle eylemlerini yaptığı, nefsin bir durumu olarak tanımlamaktadır. Ona göre ahlak bazı insanların doğası ve mizacında bulunduğu gibi bazılarında ancak belli bir çaba ile alışkanlık kazanmayla oluşmaktadır. Mesela cömertlik, yiğitlik, yumuşak huyluluk, iffet, adalet ve bunların dışında birçok güzel huy (ahlak), çoğu insanda herhangi bir eğitim ve çaba göstermeksizin bulunabilir.⁴⁶

⁴² Erdem, "Osmanlıda Ahlak ve Bazı Ahlak Risaleleri", 36.

⁴³ Said Paşa, *Tabsıratü'l-İnsan*, 42-43.

⁴⁴ Hüsamettin Erdem, "Osmanlıda Ahlak ve Bazı Ahlak Risaleleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (Kasım 2000), 36.

⁴⁵ Erdem, "Osmanlıda Ahlak ve Bazı Ahlak Risaleleri", 37.

⁴⁶ Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-Ahlâk Ahlâk Eğitimi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 8.

Ahlak üzerine düşünceleriyle kendinden sonra gelen birçok önemli âlimi etkileyen İbn Miskeveyh (932-1030), *Tehzibü'l-Ahlâk* eserinde ahlakın riyazetle değişebileceği fikrini savunmaktadır. Ona göre ahlaki faziletlerin kaynağı çocukların iyi terbiye edilmelerindedir. Çünkü insani cevherin yani ruhun varlığı Allah'ın yaratıcı ve fail kudreti ile ilişkili ise de bu ruh cevherini terbiye edip güzelleştirmek insanın iradesine bırakılmıştır.⁴⁷ İbn Miskeveyh, ahlakı bir mizaçtan kaynaklanan doğal ahlak, diğeri eğitimle alışkanlık kazanarak elde edilen ahlak olarak iki kısımda ele almaktadır. Bu ayrım İslâm düşüncesinde insanın bilmesi ve eylemesi şeklindeki iki güçten ve buradan hareketle ortaya çıkan teorik ve pratik ayrımları üzerinden devam etmektedir.⁴⁸

Said Paşa'da “seni akli başında adam zannedip ahlakını düzeltesin diye insanlık yollarını gösterip ve adamlık öğretip ömrümü senin uğrunda harcamaya çabalarken sen rezalet öğrenmeye çalışıyormuşsun”⁴⁹ sözleriyle ahlakın değişebileceğini savunan filozoflar gibi düşünmektedir. Ona göre bütün huylar dış etkenler sonucu oluşur ve değişebilir. İnsanın küçük yaşlarından itibaren terbiye altına alınması suretiyle ahlakın terbiye ile değişebileceği konusunda şüphe yoktur. İnsan nefsinin terbiye edilmesi veya ahlakın değişmesi denilen konuda amaç bu duyguları sıfırlamak değil meşru daire çerçevesinde yerli yerince yapabilmek esastır. Yoksa ağacı kökünden koparıp çıkarmak gibi değildir.⁵⁰

Düşünürümüz, ‘mademki insan hayattadır, şehvet, gazap, dünya sevgisi ve diğer bu gibi ahlak kendisinden gitmez’ diye iddia edenlere bu düşüncenin batıl olduğunu söyleyerek cevap vermektedir.⁵¹ Ona göre bu düşünceyi savunanlar insandaki şehvet, gazap ve mal sevgisi gibi sıfatların güya bir ağaç kökünden koparılıp bir tarafa atılır gibi eğitim ve terbiyeyle

⁴⁷ Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlak Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 52.

⁴⁸ Mehmet Zahit Tiryaki, “İbn Miskeveyh”, *İslam Düşünce Atlası*, erişim: 28.02.2025, <https://islamdusunceatlası.org/ibn-miskeveyh/327>.

⁴⁹ Sait Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 10-11.

⁵⁰ Sait Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 58-59.

⁵¹ Sait Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 56.

şöylece koparıp sıfırlanır sanmaktadırlar. Bu sıfatların tamamen sıfırlanacağı düşüncesi ise yanlıştır. Çünkü şehvet zaruri bir fayda için yaratılmasaydı, eğer insanda olan yeme-içme zevki tamamen yok olsaydı insan yaşamayıp vefat ederdi. Bu şehveti insandan kesmeye çabalamak, onun ıslahı demek değil öldürmek demektir. Bu nedenle insan bu şehveti bizzat kesebilir ise kendinin katili ve başkası diğerinin yeme-içme zevkini kesip yok ederek sona erdirebilir ise başkasının katili olmuş olur. Aynı şekilde 'şehvet-i cima' neslin son bulmaması için gerekli olduğundan tamamen kesilse nesil son bulmuş olur.⁵²

3.1.4 Ahlaklı Olmanın Kuralları Üzerine Düşünceleri: İnsanda ahlaklı olmak konu edildiğinde bu ahlakı belirleyen kuralların nasıl oluştuğu da araştırma konusu olmaktadır. Bu nedenle ahlak üzerine fikirler üreten düşünürler bu konuyu açıklamak için insan davranışlarındaki iyi ve kötü mücadelesinin nasıl ortaya çıktığını ve buna dayalı olarak kuralları belirleyen erdemlerin nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışmışlardır. Bu düşünürlerden Platon'un insanın davranışlarını açıklamak için onun özünü oluşturan üç parçalı ruh (akıl, tin ve iştaha) anlayışı ve onun işlevleri olarak da bilgelik, cesaret, ölçülü olmak ve adalet olmak üzere dört temel erdem kabul etmesiyle başlayan süreç daha sonra da devam etmiştir. İslam filozofları da yukarıda bahsedildiği gibi ahlakı nefiste yerleşmiş olan yatkınlıklar olarak tanımlamaktadır. Bu yatkınlıklar sayesinde fiiller, eylemler nefsten çıkmaktadır. Bu yatkınlıklar iyi olursa nefsten faziletler, kötü olursa reziletler ortaya çıkar.⁵³ İbn Miskeveyh'de nefste olduğu kabul edilen üç parça ve bunların işlevleri sonucunda ortaya çıkan bilgelik, cesaret, ölçülü olmak ve adaletten oluşan dört erdem anlayışını benimsemektedir. Bu erdemler adalet, mutluluk, dostluk, haz ve acı, sevgi gibi kavramlarla kendini göstermektedir.⁵⁴ İbn Sina'ya göre de bitkisel nefis; üreme, beslenme, büyüme gibi üç kuvveden oluşur. Hayvani nefis; *idrak* ve teşvik eden (arzu), gazap, şehvet ve etkin hareket güçlerinden oluşan hareket olmak üzere iki kuvveden

⁵² Sait Paşa, *Tabşiratü'l-İnsan*, 57.

⁵³ Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 35.

⁵⁴ Tiryaki, "İbn Miskeveyh", *İslam Düşünce Atlası*, erişim: 28.02.2025, <https://islamdusunceatlası.org/ibn-miskeveyh/327>.

oluşur.⁵⁵ İnsan nefsi ise küllileri (tümelleri) kavrama ve düşünüp seçerek hareket etme özelliğini gösterir.⁵⁶

Nefsin kuvveleri konusunda Osmanlı ahlakçıları da İbn Miskeveyh'in tesirinde kalmışlar ve bu güçleri üçe ayırmışlardır. Fikir gücü (ilim veya nutuk gücü), gazap gücü, şehvet gücü. Fikir gücünün itidali hikmet, gazap gücünün şecaat, şehvet gücünün iffet olarak kabul edilmektedir. İnsan ruhunda bulunan bu üç kuvvetin itidali dört temel hikmet, şecaat, iffet ve adalet gibi erdemleri meydana getirir.⁵⁷ Said Paşa'da bu geleneği takip ederek insanın iç yüzünün güzelliğini ortaya çıkaran, uyumlu ve ölçülü işleyişin sonucunda ortaya çıkabilen ahlakın *ilim, gazap, şehvet, adalet* gibi dört esası olduğunu söylemektedir. Ona göre bir insanın sadece gözleri güzel olsa diğer organları bozuk olsa tam güzel sayılmadığı gibi dört huyun esası böyle olmadıkça kişinin iç yüzü tamamıyla güzeldir denilemez. Dört esastan birincisi övülmüş bir kuvve olan insanın doğru konuşması, sevap olanları tercih etmesi, işlerde iyiyi yapması olarak bilinen *ilim kuvvesidir*.⁵⁸

İkincisi ise insana sıkıntılı anlarında rahatlık vermek için ilmin gösterdiği yönde lazım olduğunda kullanılan ancak lüzumundan fazla veya eksik olursa güzel denemeyen *gazap kuvvesi*, üçüncüsü de İslam dininin emrettiği meşru daire içerisinde ve aklın rehberliğiyle gerçekleşirse güzel ve kabul edilir, bunun dışında fazla ve iradeyi yenecek derecede gerçekleşirse güzel olmayacak olan *şehvet kuvvesidir*. Dördüncüsü ise *adalet kuvvesi*, şehvet ve gazap güçlerini idare eden ve koruyan dini kurallar ve aklın yol göstericiliğinde onları kontrol eden güçtür.⁵⁹

⁵⁵ Bknz. Ebû Ali İbn Sina, *Ahvau'n-Nefs, Klasik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri*, trc. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 25-36.

⁵⁶ Bayram Ali Çetinkaya, "İslam Felsefesi", *Felsefe Tarihi*, edit. Celal Türer, (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 276.

⁵⁷ Erdem, "Osmanlıda Ahlak ve Bazı Ahlak Risaleleri", 41.

⁵⁸ Sait Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 45-46.

⁵⁹ Sait Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 46.

Düşünürümüz, bu dört esas arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır: Adalet, aklın gösterdiğini uygulayıp gerçekleştirecek güçtür. Gazap, aklın emriyle kendisinde hüküm yürütülecek güçtür. Akıl nasihat edici, adalet uygulamayı idare eden, gazap av köpeği, şehvet ise at gibi tanımlanmaktadır. Ava giderken işe yarasın diye av köpeği nasıl terbiye ediliyorsa gazap kuvvesi de öyle terbiye edilmelidir. Şehvet, insanın irade ipini elinden alıp hiçbir engel tanımayıp tehlike üzere koşup duran bir güçtür. Bu haliyle zabt edilemez at gibi olan şehvet gerektiği kadar meşru kurallar çerçevesince kullanılmalı, lazım olmaz ise uysal bir at gibi olmalıdır.⁶⁰

Ahlakın kendilerinden doğduğu esaslarını “*hikmet, şecaat (cesaret), iffet ve adalet.*” olarak Platon gibi kabul eden düşünürümüze göre *hikmet*, nefis için her ne yol seçilecekse onunla doğruyu ve eğriyi fark ve idrak etme özelliğidir. Eğer hikmet orta derecede olursa bundan zihni olgunluk ve anlamada uygunluk meydana gelir. Bahsedilen güce aşırı sahip olmak aldatmak, hile, yalancılık, kin ve cin fikirlilik ortaya çıkar. Olması gerekenden az bulunursa hayalinde selamet varken işlerinde tecrübesizlik yani ahmaklık ve divanelik ortaya çıkar.⁶¹

Mütefekkirimize göre *şecaat* doğrunun yanında yer almayı ifade eder. Şecaatin orta derecesinde güzel ahlak, yiğitlik, cesurluk, dostluk gibi güzellikler meydana gelir. Aşırı sahip olunursa çok öfkelenme, hışım ve kibir gibi özellikler ortaya çıkar. Gerekenden az olursa rezil olmak, alçaklık, korkaklık gibi sıfatlar ortaya çıkar.⁶²

Said Paşa'ya göre *iffet*, akıl ve dini kuralların eğitmesiyle şehvet gücünün terbiye altında bulunmasıdır. İffetin orta halde bulunmasından cömertlik, hayâ, sabır, kanaat, takva, zarafet, kötülük etmeme, incelik, rüşvet almama gibi özellikler meydana gelir. Eğer eksik ve fazla bulunursa edepsizlik, hırs, savurganlık, açgözlülük, habis, savurganlık, cimrilik, ikiyüzlülük, yüzüstlük ve faydasız şeylerle uğraşmak, haset, kuruntu gibi haller belirir.⁶³ *Adalet* ise

⁶⁰ Sait Paşa, *Tabsıratü'l-İnsan*, 47.

⁶¹ Sait Paşa, *Tabsıratü'l-İnsan*, 49-50.

⁶² Sait Paşa, *Tabsıratü'l-İnsan*, 50-51.

⁶³ Sait Paşa, *Tabsıratü'l-İnsan*, 51.

hepsinin bir arada uygun olarak işlemesidir. Adalet, gazap ile şehveti hikmetin gereği üzere kullanılacak alettir.⁶⁴ Ona göre işte iyilerin ahlakı bahsedilen hikmet, şecaat, iffet ve adalet esaslarına göre hareket etmek olup kusurları ise genel olarak bu dört faziletin abartı veya noksanlıklarından meydana gelen şeylerdir. Bu dört esas kimde orta derecede bulunur ise ondan güzel ahlak ortaya çıkmaktadır.⁶⁵

Mütefekkirimiz, terbiye kabul edip etmemekte insanların farklı yapıda olabileceklərini, bazısının hızlı bazısının yavaş algılayabileceğini kabul ettiğini belirterek bu konuda bazı ihtilaf ve derecelerin olduğunu söylemektedir.⁶⁶ Bunlardan *birinci mertebede*ki insanlar, hak ve batılı fark etme yeteneği olmayan kimselerdir. Bunlar bir inanca bağlanmaktan uzak olarak nasıl yaratılmışlarsa kimseden daha bir şey öğrenemeyip öyle hayatını sürdüren ve çok da lezzet göremediklerinden şehvetleri ona göre eksik kalanlardır. Bu grubun eğitimi zor olmayıp nefsleriyle mücadele etmek isterlerse öğretmen ve rehber eşliğinde kısa zamanda huyları güzellik ve iyilik üzere olur.⁶⁷

Ona göre *ikinci mertebede* bulunanlarsa her şeyin iyi ve kötüsünü bilirken kendilerini salih amel yapmaya alıştırmamış, o şekilde büyümüş ve şehvî duygularına boyun eğen, ellerine geçen fırsatı değerlendiremeyenlerdir. Çeşitleri çok olan bu insanlar istenmeyen davranışları yapa yapa helak olacaklarını bilseler bile yaptıklarını doğru zannedip kolayca gittikleri yoldan dönemezler. Bu grup terbiyeyi kabul etmeye oldukça istekli olsa da işin zorluk derecesi iki kat arttığı için bunların ıslahı birinci gruptan daha zordur. Önce kalbinde yerleşmiş olan fenalığı gidermek ve sonra fidan dıker gibi iyileşme düşüncesini vücut toprağına dikmek gerekir.⁶⁸

Mütefekkirimiz *üçüncü mertebede* bulunanları kötü ahlakı ve yolsuz işleri hak ve güzel

⁶⁴ Sait Paşa, *Tabsıratü'l-İnsan*, 49.

⁶⁵ Sait Paşa, *Tabsıratü'l-İnsan*, 51.

⁶⁶ Sait Paşa, *Tabsıratü'l-İnsan*, 54.

⁶⁷ Sait Paşa, *Tabsıratü'l-İnsan*, 54.

⁶⁸ Sait Paşa, *Tabsıratü'l-İnsan*, 54-55.

diye inanıp bağlanan kişiler olarak tanımlamaktadır. Bunlarda kılavuzluğun nedenleri iki kat olduğu için *Hidayet* ve ilahi yardım yetişmezse ıslahları da kolay değildir.⁶⁹ Ona göre *dördüncü mertebede* ise kötü düşünceler üzere büyümüş, ona göre davranışlar göstererek eğitilmiş olan insanlar bulunmaktadır. Örneğin aile ve akrabası kötü davranışlar içerisinde olan bir çocuğun bunlardan etkilenecek benzer davranışlar içerisinde olabilecektir. Bu grubun ıslahı da kolay değildir. Bu dört gruptan ilki cehalet, ikincisi dalalet, üçüncüsü fisk ve dalalet, dördüncüsü şirret, cehl, fisk ve dalalet sıfatlarını üzerlerinde taşırlar.⁷⁰

Müellifimizin Divan'ında yer alan Muhammes'indeki, ahlaklı olmak ve ahlaklı insanın özellikleri olarak sayılanların da yukarıda anlatılmış düşünceleriyle uyumlu olduğu görülmektedir. Muhammes'inden çıkarılan özellikleri maddeler halinde şöyle sıralanabilir:

1. Kendimize yapılmasını istemediğimiz bir şeyi başkasına yapmamalıyız.
2. Topraktan gelen yine toprağa döneceği için insan elinde olan şeyler için kibre kapılmamalıdır.
3. Kötü arkadaş ve kötü bir çevreden kötülük geleceği için iyi arkadaş ve çevre edinilmelidir.
4. Hile yapmak düşmanını küçük düşürmek ve kendi yararı için bile kötüdür.
5. Yücelmek ve alçalmak insanın elinde olduğu için gafletten uyanmak gerekir.
6. Kulun rızkını Allah'ın verdiğine inanıyorsan kimseye boyun eğmez, kuldan medet ummazsın.⁷¹

Mehmet Said Paşa'nın Tabsıratü'l-İnsan kitabında insanın nefsi, çok çile çekip badire atlatıp yol kat ettikten sonra artık doğru yolu bularak "Nefsini bilen Rabb'ini bilir" sırrına

⁶⁹ Sait Paşa, *Tabıratü'l-İnsan*, 55-56.

⁷⁰ Sait Paşa, *Tabıratü'l-İnsan*, 56.

⁷¹ Geniş bilgi için bkz. Atabey Kılıç, "Diyarbakırlı Said Paşa Divanı'nın Neşri Üzerine Notlar", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (Nisan 2016), 40-41.

mazhar olmaktadır. Ona göre nefis insaniyet yollarından geçtikten sonra nihayet kendisini bulmakta ve Rabb'inin gösterdiği yola ulaşmaktadır. Artık arif bir insan olan nefis, aklı tebrik etmekte ve artık kendi yolunda Rabbine en güzel şekilde kulluk ederek kalan ömrünü ibadetle geçirmesini söylemektedir.⁷²

3.1.5 İyi ve Kötü Ahlakî Özellikleri İfade Eden Kavramlar: Said Paşa eserinde ahlakla ilgili düşüncelerini anlatırken kavramları tek tek ele almak yerine birbiriyle ilişkileri kapsamında açıklama yolunu tercih etmiştir. Bazen olumlu olarak nitelendirilen kavramlardan önce bahsetmiş sonra onların olumsuz kavramlarla bağlantılarını açıklamış bazen de olumsuz kavramlardan bahsederek sonra olumlu kavramların olumsuzluklarla nasıl mücadele etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bundan dolayı bu kısımda kavramlar verilirken Said Paşa'nın metodu takip edilerek açıklama yolu tercih edilmiştir.

3.1.5.1 Şehvet, Cehalet ve İlim İlişkisi: Mütefekkirimiz, insanın akıl rehberliğinde terbiye edilirken 15 yaşında nefisini zorlayacak kuvvelerden şehvetle tanıştığını vurgulamaktadır. O, *şehvetin*; doğal, zarif, güzel tavır ve tarzının insana hoş geleceğini, onun edepsiz olduğunu bilmesine rağmen şen ve neşeli oluşundan etkileneceğini söylemektedir.⁷³ Bu kuvvenin olmaması ya da öldürülmesi gerektiğini düşünenlere Said Paşa cevaben duygunun insanda noksan olmasının aşırı zayıflık, uykusuzluk ve evlenme isteğinin olmaması ve bundan dolayı da insan neslinin yok olması gibi sorunlara yol açabileceğini ifade etmektedir.⁷⁴

Said Paşa, insanı olumsuz etkileyen, şehvetle aynı gün doğmuş ve beraber büyümüş, hayâsız kalles olarak tanımladığı, şehvetle ileri derecede birleşerek akla galip gelen ve onu budala yerine koyarak alay etmeye başlayan başka bir kuvveti *cehalet* olarak belirtmektedir.⁷⁵ Buna göre insan ve aklın, şehvet ve cehalet gücüyle mücadele etmesi gerektiği açıktır. Çünkü

⁷² Bkz. Said Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 78.

⁷³ Sait Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 2-3.

⁷⁴ Sait Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 57.

⁷⁵ Sait Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 4.

ona göre insanı felakete sürükleyen cehalettir. Bu nedenden dolayı insanın en çok başvurduğu güç *akıldır*. İnsan, bildikçe güçlenir, öğrendikçe zararlardan korunur, cehaletten kurtulmanın ise tek yolu ilimdir.

Düşünürümüz, aklın, insanı kötülüğe sevk etmesinler diye şehvet ve cehaleti kontrol ederken, sıfatı doğruluk olan kişiler olarak tanımladığı *ırz*, *namus*, *hayâ* ve *gayret* gibi kavramların desteğiyle onlarla mücadele edebileceğini söylemektedir. Ona göre şehvet ve cehalet, insandan bu güzel kavramlardan vazgeçmesini ısrarla isterler. Ancak akla karşı gelmeye ve ileri gitmeye cesaret edemeyen insan bu destek olan kavramlarla birlikte mücadele ederek gönül ferahlığına ulaşır. Bunun karşısında boş durmayan şehvet ve cehalet meşhur *Hevesi* gizlice devreye koyarak insanı kendi tarafına davet ederler. Akıl bunu fark ettiğinde, bu davetin şehvet ve cehaletin kötülükleri olduğunu ve bunun rızasına uygun olmadığını söyler. Ancak insan kendisini o hevesten geri alamaz, şehvet ve cehaletle beraber hareket eder.⁷⁶ Buradan anlaşılmaktadır ki insanı kötülüğe götüren şehvet, cehalet ve heves gibi duygularken akıl bunlarla ırz, namus, hayâ ve gayret yoluyla mücadele ederek insanı iyiliğe sevk etmeye çalışmaktadır. Aklın tek başına değil ancak destekçileriyle birlikte insanı iyiliğe yönlendirebileceği görülmektedir.

Said paşaya göre eğer insan aklın rehberliğine uymaz, cehalet ve şehvetin pençesinde esir olur ise çaresizlik içinde iyiyi ve kötüyü fark etmekten aciz kalır. Akıl ise insana, kötülük ve fitnenin kaynağı olan cehalet denilen rezile karşı her türlü tavsiye, hüküm, kıyas ve neticeleri ortaya koyar. Eğer insan aklın dediklerini yapmazsa ayıplanacak ve itibarını düşürecek hallere düşer, âleme gülünç ve maskara olur. Fesatçı özelliği vurgulanan cehalet ve şehvete aldanmış ve onların meylettirdiği yollara düşerek perişan olur. Akıl, insanı uslu ve temkinli biri olarak ahlakını düzeltesin diye insanlık yollarını gösterip, adamlık öğretip uğraşırken insan ise kötülere uyarak rezalet öğrenmeye çalışabilmektedir.⁷⁷

⁷⁶ Sait Paşa, *Tabıratü'l-İnsan*, 5.

⁷⁷ Sait Paşa, *Tabıratü'l-İnsan*, 9-11.

Yazarımıza göre insan gençliğinde cahillik ve şehvet güçleriyle tanıştıktan sonra *hüsn* (güzellik) ve *aşk* ile karşılaşarak da yanlış bir yola girdiğini söylemektedir.⁷⁸ Paşa'ya göre bunun sebebinin aşk sanılanın aslında maddiyattan başka bir şey olmayan şehvet olmasından kaynaklanmaktadır.⁷⁹ Yazarımız burada maddiyata önem verenlerin sevgisinin önem verdiklerinin yok olup gitmesi veya değişmesiyle ortadan kalkacağını, dış dünyada gördüğümüz güzelliğin bir aldatmaca iken asıl güzel olanın mahiyetinde güzellik bulunduğunu ve insanı Allah'a yakınlaştırdığını savunmaktadır.⁸⁰

Düşünürümüz, akıl aracılığıyla insana bu tehlikeli gidişin ve yolun çok korkulu olduğunu anlatmak için insanı kötü yollara sevk edenin ilkinin cehalet ikincisinin ise şehvet olduğunu söyleyerek nasihatler vermeye başlamaktadır. Ona göre ilk insandan günümüze ne kadar fitne ve fesat ortaya çıkmışsa çoğu cehalet yüzündendir. Şehvetin insanı etkilemesi cehalet yüzündendir. Bu nedenle cahilliğin insana verdiği zarar her kötülükten daha çoktur hatta küfrün başlangıcıdır.⁸¹ Bunları söyledikten sonra cehaletle mücadelenin ancak ilim yoluyla olacağını söyleyen Said Paşa, mutluluğun esasının ilim olduğunu cehaleti seçenlerin ise bu ayrıcalıklardan mahrum kalacaklarını şu ayetle hatırlatmaktadır: “*Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır.*”⁸²

Said Paşa, cehalet ile dostluk kuranların ağızlarından çıkan sözün manasını anlamayacağını, her yönüyle çok yakışıklı görünen bir cahil konuşmaya başlayıp ağzını açsa ‘Fıstığın içi boşsa eğer, içi boş olan vakte eşittir’⁸³ sözünde olduğu gibi bu durumda olanın en güzel

⁷⁸ Sait Paşa, *Tabsiratu'l-İnsan*, 7.

⁷⁹ Sait Paşa, *Tabsiratu'l-İnsan*, 59-60.

⁸⁰ Said Paşa, *Tabsiratu'l-İnsan*, 7-9.

⁸¹ Sait Paşa, *Tabsiratu'l-İnsan*, 11-12.

⁸² Kur’ân Yolu (Erişim 15 Şubat 2025), el-A'râf 7/179.

⁸³ Aslı Farsçadır: “Peste-i bi meğz eger lob vaksindir sevaşod.”

şekilde yaratılan insan tarifinin dışına çıkacağını belirtir.⁸⁴ Ona göre insan için dünya ve ahirette iftihar edeceği şey ancak ilimdir. Şerefli ilimler, ahlakı düzeltmenin ne suretle olacağını insana öğretirken taşlar üzerine ekilen tohumdan hayır görülemeyeceği açıktır. Bu sebeple kişinin bilgileri mükemmel olsa da kendine faydası yoksa âlim de olsa ona faydası yoktur.⁸⁵

Mütefekkirimiz, insanı kötü gidişattan uyandırmak için aklın şu soruları sorduğunu hatırlar: “Bu gidişatı bırakmayacak mısın? Ne zaman adam olacaksın hayvan?” Bu uyarıyla birlikte, şiddetli bir boranın içinde olduğunu anlayan insan, her tarafı günahı tehlikeleri yolları olan *hata* olarak bilinen korkunç bir sahra olduğunu bilir ve gözünü açar.⁸⁶ Ona göre insan maalesef sadece cehaletten kurtulmakla da iyi ve örnek bir insan olamamaktadır. Akıl, yaptığı uyarılarla kötülüklerden bilgiyle kurtulmuş olana âlim, cahilliği tercih edip dostluk edene cahil diyerek yol göstermektedir. İlim insanın yapacaklarının en faziletlisi olduğu için bilgi sahibi olmayı tercih etmek taleplerinde en üstünüdür. Onun için fazıl ismi âlime verilmektedir.⁸⁷

Said Paşa'ya göre cehalet, insanı kötü yola sevk eden isteklere çabuk kapılmasına ve hayvanlardan daha aşağı bir mahlûk olmasına sebep olmakta ve çok tehlikeli bir insana dönüşerek aklını kaybetmektedir. Çünkü cehaletin ele geçirdiği insan aklı dışlar ve sağlıksız düşünceler sağduyuyu ele geçirir. İnsanda eğer cehalet ortadan kalkar ise sağduyulu, sağlıklı akıl, arzu ve istekleri orta yola sevk eder. İslam'ın da emrettiği izlenmesi gereken yol, orta yoldur.⁸⁸ İslam, bu kuvvelerin insanda hiç olmamasını, sıfırlanmasını istememektedir. Tam tersine bu kuvvetler itidal derecesinde kullanılırsa o zaman yaratılışa uygun olur. İslam'a uygun olan itidalli olmaktır ki yazarımız da bu yolu savunmaktadır.

Said Paşa'nın erdemlerin itidalli olması gerektiğine ilişkin savı ile Aristoteles'in ahlaki

⁸⁴ Sait Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 12.

⁸⁵ Sait Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 15-16.

⁸⁶ Sait Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 13.

⁸⁷ Sait Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 13-14.

⁸⁸ Sait Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 15-16.

erdemlerin veya karakter erdemlerinin ifratla tefrite düşmemekten, iki aşırı uç arasındaki altın ortayı bulmaktan oluşan düşüncesi ile örtüşmektedir. Bahsedilen karakter erdemlerinde akıl, doğru düşünme ve yargılama, insanın aşırılık ve eksiklik arasındaki doğru ortayı bulmasını sağlar.⁸⁹ Örneğin Tûsi de, Eflatuncu geleneğe uygun olarak erdem ve erdemsizlikleri nefsin güçleriyle irtibatlı olarak ele almaktadır. Bu itibarla hikmet, yiğitlik, iffet ve adalet gibi erdemlerin dengeli ve ahenkli işleyişi itidal ölçüsüne göredir. Bu erdemlerin itidalden ayrılması ise erdemsizliği doğuracağı için bu erdemlere itidal ve ölçüyü belirleyip uygulayacak olan ise akıldır.⁹⁰ Said Paşa'nın şehvet, cehl ve erdemle ilgili düşünceleri genel olarak İslam filozoflarının erdem, erdemsizlik ve itidal düşüncesiyle de uyumlu olduğu görülmektedir.

3.1.5.2 Haset, Adavet ve İşret: Düşünürümüz, insanın karşısına onu yanlışa götüren şehvet ve cehaletten başka *haset*, kıskançlık ve çekememek, *adavet*, düşmanlık ve zulmetmek, *işret* ise içki, eğlence, yeme anlamlarına gelen kuvveleri sayarak devam etmektedir. Ona göre insan, aklın desteğiyle ilim tahsili ve olgunluğa ermeye başladığı esnada birisi *Kıskançlık*, diğeri *Düşmanlık* olan iki uğursuz kötülük onu yoldan çıkartmak için devreye girebilir. *Edep* ve *hicab* (örtü) ise bunlarla savaşmada insana katkı sağlayan güçlerdir.⁹¹ Burada üç haslet yerilerek bunlardan mümkün oldukça kaçınılmasının iyi olacağından bahsedilmektedir. Örneğin Gazali'ye göre de hasedin, kibir, düşmanlık, kendini beğenmişlik, hor görülmek, menfaat çatışması, mevki ihtirası ve kötü kalplilik gibi insani ve toplumsal sebepleri vardır. Bu sebeplerden biri veya birkaçının olması haset etmek için yetmektedir. Gazali de kalbin en önemli hastalığının hased olduğunu vurgulayarak ve ondan ancak ilimle kurtulunabileceğini söylemektedir.⁹²

3.1.5.3 Kibir ve Ucb: Said Paşa, kibir ve ucb kavramlarını insanın gençlik döneminde karşılaştığı durumlarla birlikte açıklamaya çalışmaktadır. Eserinde gençliği *şebap* olarak ifade

⁸⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı, 2013), 85.

⁹⁰ Aykut Kar-Anar Gafarov (ed.), *Bilime Adanmış Ömür: Nasîruddîn Tûsî* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 135.

⁹¹ Sait Paşa, *Tabsiratu'l-İnsan*, 17-18.

⁹² Gazali, *İhyâ-u Ulûmu'd-Din*, trc. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1963), 1/116-122.

ederken gençliğinin etkisiyle kişiyi kötülüğe yönlendiren cehalet, şehvet, içki, düşmanlık, kıskançlık gibi arzular birleştiğinde insanın iradesini aldıklarını söylemektedir. Ona göre gençlik bunlara bulaştığında rezalet ve rüsva sokaklarına dalar, gençliğin etkisinde olduğu için edep ve hicabın etkisi olmaz. Gençlik, alkol belasına bulaşıp ömrünü yararsız, boş ve kötü işlerle geçirerek ve gençliğinin daha ne olduğunu anlamadan kaybolup gitmesiyle karşı karşıya kalmaktadır.⁹³ Buradan anlaşılmaktadır ki hayatının baharını boş işlerle, kötü alışkanlıklarla geçiren insan, yaşlandığını anladığı zaman büyük pişmanlık duyacaktır.

Dünyayı çukurun en derin yeri olarak gören Said Paşa'ya göre bu çukurda insanı özellikle gençlik yıllarından itibaren kötülüğe yönlendiren mücadele edeceği unsurlardan *kibir* ve *kendini beğenme* olarak bilinen iki rezil birader kâbus gibi insanı yakalayıp onu yalnızca sevk etmeye çalışırlar.⁹⁴ Tıpkı İblisin, Hz. Âdem'e, sen topraktan yaratıldın ben ateşten diyerek yüklenip secde etmemesi gibi insanların kibir içinde kaybolmasıyla sonu kibriyle şeytanın cennetten kovulduğu gibi yerilip kovulmasına vesile olacaktır. Çünkü Allah "Haksız yere yer yüzünde büyüklük taslayanları, ayetlerimden çevireceğim"⁹⁵ ayetinde kibirlenenleri yermektedir.

Düşünürümüz, kibir ve kendini beğenme durumundan insanın kurtulabilmesi için önce pişmanlıkla birlikte *tabassurun* (göz açıklığı) ve *teyakkuzun* (gözünü açma, uykudan uyanma) oluşması gerektiğini, ancak bunların yardımıyla galip gelinebileceğini ifade etmektedir. Ona göre *tevazu* (alçakgönüllülük) sığınılacak bir liman gibi insana destek olmaktadır. Bu güçlerin desteği insana rehberliğinden ayrıldığı aklı tekrar bulduracaktır.⁹⁶ Said Paşa burada insanı ilme ve buna dayalı eylemde bulunmaya yönlendirmekte, kibrin yanlış bir davranış olduğunu ve onun kötü sonuçlar doğuracak bir illet olduğunu nasihat ederek anlamasını

⁹³ Bkz. Said Paşa, *Tabıratü'l-İnsan*, 19-22.

⁹⁴ Said Paşa, *Tabıratü'l-İnsan*, 26.

⁹⁵ Kur'ân Yolu (Erişim 15 Şubat 2025), el-A'râf 7/146.

⁹⁶ Said Paşa, *Tabıratü'l-İnsan*, 29-31.

sağlamaya çalışmaktadır. İnsan da bu aklın verdiği nasihatleri dinleyerek ilmi öne çıkarıp kibirden vazgeçerek ancak kendini kurtarmaktadır.⁹⁷

3.1.5.4 Basiret, İntibah, Nedamet ile Gazap, İstihza, Su-i Hulk: Said Paşa, *basiret* (idrak, feraset), *nedamet* (pişman olmak), *intibah* (uyanış, uyanmak) gibi iyi üç güç sayesinde nefsin, hakikate uyanacağını, gerçekleri görüp ve yaptıklarından pişman olarak tövbe edeceğini söylemektedir. Ona göre nefis bu güçler sayesinde kötü hasletlerden kurtulup tövbe olmuştur. Yukarıda sayılan ansızın gelen bu belalardan insan ancak basiret, intibah ve nedamet sayesinde kurtulmaktadır.⁹⁸

Mütefekkiye göre akıl insanı, kibir ve kendini beğenmeden kurtardıktan sonra emniyet içinde dururken cehennemdeki bir kuyu gibi tanımlanan *öfke*, insanın yanlış yapmasına vesile olan güç olarak ortaya çıkabilmektedir.⁹⁹ Bu güç insanın kendisini tehlikelerden koruması için gerekli olabilir ancak bu gücünde fazlası tehlikelidir. Gazap gücüne kapılıp kontrol altına alamayan kişi hem kendine hem de başkalarına zarar verebileceği için bu gücü kullanırken de itidali elden bırakmadan ve aklın rehberliğine uyulması gerekmektedir.¹⁰⁰

Said Paşa'ya göre insan, geçmişte yaptıklarını düşünüp muhasebe yaptığında acaba Akıl gibi bir rehberle karşılaşmasa durumunu ne olacağını anladığında, hafızası ona bilgi ve tecrübelerle birlikte ahlakının güzelleşmesini hatırlatır. Bu esnada kötü görünümüne ve iğrenç biri olarak tasvir edilen *kötü ahlak* aklına gelmektedir. İnsan, akrep gibi haşeratlar tarafından sokulmamak, zehirlenmemek olarak tanımladığı kötü ahlaktan kurtulmak için akıl ve ilmin yolundan çıkmaması gerektiğini anlar.¹⁰¹ Buradan insanda iki farklı ahlak anlayışının olduğu ortaya çıkmaktadır: Bunlar; güzel ahlak ve kötü ahlaktır. Said Paşa, kötü ahlakın tanımını yaparken zorunlu olarak iyi görünen ve ne kadar iyi insan dersen diyerek iyi görüntü vermeye

⁹⁷ Said Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 29-30.

⁹⁸ Said Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 31.

⁹⁹ Said Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 33.

¹⁰⁰ Said Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 32-36.

¹⁰¹ Said Paşa, *Tabsiratü'l-İnsan*, 34-35

çalışanlar insanlarda kötü ahlaklı tanımının içinde sayılmaktadır.¹⁰²

Said Paşa'nın eserinde bahsi geçen bir diğer zararlı güç ise zehirli engerek yılanına benzettiği alay etmek anlamına gelen *istihzadır*. Ona göre insanlar nasıl engerek yılanından korkarsa alaycı insandan da öyle korkmalıdır. Çünkü alaycı kimse, gerçekten insanların üstüne rastgele yılan atıp eğlenip gülen insanlar gibidirler.¹⁰³ Yazarımız, istihzayı yılanla benzeterek kinaye yapmış alaycılığın ne kadar kötü olduğunu özetlemiştir. Güzel gösterilmek için derisi nakışlı yılanla özdeşleştirilen istihza benzetmesiyle, alaycı insanın yaptığına sadece kendine güzel görünmesine yapılan bir kinayedir. Nakışlı yilandan kaçan insanlar ise alaycılardan hoşlanmayıp bu kimselerden uzaklaşmasına bir göndermedir.

İstihza, Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah (C.C.)'ın "Ey iman edenler! Bir erkek topluluğu, başka bir erkek topluluğuyla alay etmesin. Belki (alay ettikleri) kendilerinden daha hayırlıdır. Kadınlar da kadınlarla alay etmesinler. Belki (alay ettikleri) kendilerinden daha hayırlıdır. Kendi nefislerinizi ayıplamayın, birbirinize lakap takmayın. İmandan sonra fasıklık, ne kötü bir isimdir...."¹⁰⁴ ayetiyle yasaklamaktadır. Böyle kesin bir dille yasaklanan bu kötü davranışı yapmamak inanan bir kimse için zorunluluk ifade etmektedir.

Hasedin kötülüğünü anlatan hadislerde oldukça ağır ifadeler bulunmaktadır: Aşağıdaki verilen hadislerinde Hz. Peygamber (s.a.v.) "bir kulun kalbinde imanla haset bir arada bulunmaz."¹⁰⁵ ve "ateşin odunu yakıp bitirmesi gibi haset de iyilikleri mahveder"¹⁰⁶ buyurmaktadır. Anlaşılabacağı üzere haset, hem ferdi hem de toplumsal bir problem olarak tedavi edilmesi gereken bir hastalıktır.

¹⁰² Said Paşa, *Tabıratü'l-İnsan*, 33-36.

¹⁰³ Said Paşa, *Tabıratü'l-İnsan*, 36.

¹⁰⁴ Kur'an Yolu (Erişim 15 Şubat 2025), el-Hucurât 49/11.

¹⁰⁵ Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesai, *Sünen-u Nesai* (Beyrut Daru'l-Marife, 2007), Cihad/8.

¹⁰⁶ Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mace, *Sünen-u İbn Mace* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1998), Züh'd/22.

3.1.5.5 Hırs, İrtikâp, Tul-i Emel, Gaflet ve Kizb: Said Paşa, insanın iyi ahlaklı olabilmesini engelleyen *hırs*, *irtikâp* (kötü bir iş yapma, rüşvet), *tul-i emel* (tamah), *gaflet* ve *kizb* (yalan) gibi dünyevi duygulardan bahsetmektedir. Ona göre nefis, dünyalık işler için hırsa kapılıp rüşvet gemisine binmektedir. Bir insanın makam ve mevkiini kötüye kullanarak haksız kazanç elde etmesine rüşvet denmektedir. Nefsin bindiği irtikâp gemisi bir gün batacaktır.¹⁰⁷

Düşünürümüzün ele aldığı başka bir kelime ise *hülyadır*. Yalnız başına kalan nefsin, gaflet ülkesinde hülya isminde ev sahibinde kalması; insanın gaflete kapılarak hakikati görememesi ve hayallere kapılmasını anlatmaktadır. Hülyanın sınırının olmayışı insanı hayallere daldırarak gerçeklerden uzaklaşmasına vesile olacaktır. İnsanın hayal kurması güzel olsa bile onu gerçeklerden uzaklaştırıp olmayacak şeylere yönlendirmesi büyük zararlara vesile olmaktadır.¹⁰⁸

Paşa'ya göre daha fazla şeyi elde etmek için peşinden koşmak, hırs yapmak insanları harama sevk edebilecektir. Bir kez eylemde bulunarak harama bulaşan insan zehirlendiği için, o davranışı yapmaya devam ettikçe insanın kontrolü kaybetmesine vesile olan yapıdadır. Nefsin, haramdan kaçınması için doğru yolda olması gerekmektedir.¹⁰⁹

Mütefekkirimize göre nefis, kizb (yalan) mağarasına bir kere girdiğinde kolay kolay çıkmaz ve onun bataklığa doğru sürüklemesine neden olur. Çünkü yalana bulaşan kişi, yalanı ortaya çıkmasın diye diğer bir yalan sonra yine yalan söylemek zorunda kalır. Yalancı insan, hüsrana uğradığını anladığında kurtuluş için tövbe etmekten başka yol bulamaz. Ancak tekrar bir daha aynı hataları yapmamak için *tövbe etmek* kolay bir şey de değildir.¹¹⁰

Said Paşa'ya göre bütün bu kötü durumların farkına varan insan bir çıkış yolu aramaya başlarsa kurtulabilir aksi takdirde önünde görünen uçurumdan aşağı atlaması gerekmektedir.

¹⁰⁷ Said Paşa, *Tabsiratu'l-İnsan*, 70-73.

¹⁰⁸ Said Paşa, *Tabsiratu'l-İnsan*, 72.

¹⁰⁹ Said Paşa, *Tabsiratu'l-İnsan*, 73-74.

¹¹⁰ Said Paşa, *Tabsiratu'l-İnsan*, 73.

Kurtuluş yolu arayan insan cesaretini toplayarak tövbe nehrinde yıkanarak temizlenerek iyileşebilecektir. Bu süreç kolay değildir ve insanın yara bere almasına vesile olacaktır. Bunlar pişmanlıktan dolayı edinilmiş manevi yaralardır.¹¹¹

Yazarımız tövbe nehrinde yıkanan nefsin, kendisini selamet isminde Firdevs Cenneti gibi bir bahçede Daru's-Selam'a eş ferahlatan bir makamın derinliklerinde mermerden yapılmış bikre-i necat isminde bir havuzun içinde bulup oradan çıkarak kurtuluşa ereceğini ve kalbinde huzur bulacağını söylemektedir.¹¹² Tövbe etmek ilk başta çok zor gelse de kıyamete kadar açık olan insanın Rabbinden af dilemesi hali kalbin huzur bulması ve rahatlamasına vesile olmaktadır. Ancak bu tövbenin nasıl yapılacağı da Yüce Allah "Ey iman edenler! Allah'a içtenlikle tövbe edin!"¹¹³ ayetinde açıkça belirtilmektedir.

Sonuç

Çalışmada, Osmanlıda Tanzimat dönemine kadar müstakil bir ahlak dersi olmadığı ve ahlak eğitiminin dinî eğitimin içinde verildiği, daha sonraki dönemde ise ahlak dersi müstakil bir ders olarak müfredatlarda yer almaya başladığı görülmektedir. Her ne kadar son dönemlere kadar Osmanlıda ahlak ayrı bir ders olarak okutulmasa da ahlak anlayışını geliştirmek ve sonraki nesle aktarmak için ahlak üzerine her dönem çalışmalar yapılarak eserler yazıldığı da açıktır. Ancak sonraki süreçte ahlak üzerine yazılan Arapça ve Osmanlıca eserlerin çoğunun günümüz Türkçesi'ne aktarılması konusunda yeterli çalışmanın olmadığı bir eksiklik olarak görülmektedir.

Tabsıratü'l-İnsan kitabında nefis daima cehalet ve şehvete aldanıp yanlış yollara ve çıkmaz yollara girmektedir. Akıl ise daima nefsin peşinden koşarak nefsi kontrol etmeye çalışıp onunla konuşarak doğru yolu anlatıp göstermektedir. Hatta gerektiğinde akıl yer yer nefsi azarlamaktadır. Akıl, bu çabasının sonunda karşılığını alarak nefsi doğru yola sevk ederek

¹¹¹ Sait Paşa, *Tabsıratü'l-İnsan*, 76.

¹¹² Sait Paşa, *Tabsıratü'l-İnsan*, 77.

¹¹³ Kur'an Yolu (Erişim 15 Şubat 2025), et-Tahrîm 66/8.

sabrının selametine ermektedir.

Said Paşa'nın ahlakı temellendirirken aklı öne çıkardığı açıktır. O, nefsi iyiyi, kötüyü birbirinden ayırabilecek yaşta olmayan bir çocuk gibi gördüğü için yanlışlar yapabileceğini söylemektedir. Bu nedenle baba ve annenin nasıl çocuklarını koruması gerekiyorsa akıl da nefsi kötü duruma düşmekten koruyan, iyiliğe yönlendiren bir rehber gibi görülmektedir.

Ona göre nefsin kendine hâkim olabilmesi, yanlış düşmemesi için akla ihtiyacı vardır. Bu nedenle aklın nefsi kontrol altına alarak hükmetmesi böylelikle de ahlaklı olabilmeyi sağlaması gerekir. Ancak aklında ilim olmadan bunu yapamayacağı vurgulanmaktadır. Aynı zamanda Said Paşa'nın ahlak anlayışı İslam'ın ahlak anlayışına uygun olduğu için Kur'an-ı Kerim'den ayetler sunarak kendi ahlaki görüşlerini desteklemeye çalışmaktadır.

Mütefekkirimiz, ailenin temel taşı olarak görülen çocukların küçük yaştan itibaren eğitilmesine yönelik de düşünceler ifade etmektedir. İnsanın çocukken aldığı terbiye ile olgunlaştığı eğer çocukken gerekli terbiye alınmazsa insanî edebin olgunlaşmakta zorlanacağı belirtilmektedir. Çocukken verilen ahlak eğitiminin insanın bütün yaşamına etki ederek hayatını düzenlemekte olduğu ve ahlaklı bir ömür sürmesine vesile olduğu için ne kadar önemli olduğunu vurgu yapmaktadır.

Ahlak anlayışını temellendirmeye çalışan Said Paşa, insanın hayatı boyunca peşini hiç bırakmayacak şehvet, cehalet, hırs, yalan gibi birçok nefsanî duyguların, güçlerin bulunduğunu anlatmaktadır. Bu güçlerle mücadele etmek için çaba gösteren insanın iradesinin sağlam olması gerekmektedir ki öğrendiği ilmi bilgileri eyleme dönüştürebilsin. İnsanın doğasında yaratılış olarak çok farklı duyguların olması tabii bir şeydir. Hayatını devam ettirirken bu duygulara da ihtiyacı olmaktadır. Ancak insan bunları gerçekleştirirken orta yol ilkesinden hareket ederek kendine izin verildiği şekilde bunları yapabilmeyi de öğrenmelidir. Buna rağmen insanların yaşamlarında davranışlar gerçekleştirirken ölçüyü tutturamayıp yanlışlıklar içinde olabilmesi, hata yapması da mümkün olduğundan insan için tövbe kapısı da açık bırakılmaktadır.

Said Paşa'ya göre insanın ahlakını sadece bu güçler ve zayıf iradeye sahip olması değil, sahip olduğu kötü çevre de bozmaktadır. Bozuk bir ahlak yapısına sahip arkadaş, aile, eş vs. kişiyi yanlış yola sürüklemektedir. Yanlış yola gitmemek için kişinin zaman zaman kendi çevresindekileri de geri çekilip izlemesi ve dinin emirleri doğrultusunda değerlendirilerek hareket etmek gerekmektedir. Zaman zaman insanların kendisini, çevresini gözden geçirerek sorgulaması anormal bir durum değil tam tersine olması gerekendir. Bunun sebebi Allah'ın akıl sahibi bir varlık olarak yarattığı insanın verilen aklını kullanmasının sonucudur.

Said Paşa insanın davranışlarını kontrol ederken kendine yardımcı olacak erdemleri hikmet, cesaret, iffet ve adalet olarak kabul etmektedir. Eğer insan bunları hayatında davranışlarına yansıtır ve davranışlarını buna göre ayarlarsa ancak güzel ahlak sahibi olarak gerçek mutluluğa ulaşabilecektir.

Sonuç olarak Said Paşa'nın ahlak anlayışıyla anlatılmak istenen insanın yaşamı sürecinde iyi ve kötü huylarla karşılaşacağını bilmesi ve burada önemli olanın iyi ve kötü davranışlar arasında ayırım yaparak kötü olandan uzaklaşabilmeyi başarabilmesidir. Bunun için de Said Paşa eserinde insanın bu imtihandaki zor süreci nasıl atlatacağını göstermeye çalışmakta, insanın bu güçlerle başa çıkabilmek için ilim yoluyla gerekli bilgiye sahip olması ve aklını kullanarak bu bilginin rehberliğinde bunlardan kurtulmayı başarmasını istemektedir. Aksi takdirde yani bu kötü durumlarla başa çıkılmazsa insanın başına neler gelebileceğinin bilinmesi tavsiye edilmektedir.

Kaynaklar | References

- Adî, Yahya İbn. *Tehzîbü'l-Ahlâk Ahlâk Eğitimi*. Trc. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Adsoy, Şerafettin. "Said Paşa ve Hülâsa-i Mantık Adlı Eseri", *E-şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 7/2 (Kasım 2015), 351-368.
- Ağırakça, Gülsüm Pehlivan. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Mekteplerde Ahlak Eğitim ve Öğretimi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Akyüz, Yahya. "İlköğretimin Yenileşme Tarihinde Bir Adım: Nisan 1847 Talimatı", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 5 (Haziran 1994), 1-47. https://doi.org/10.1501/OTAM_0000000206.
- Arslan, Mustafa Uğurlu vd. *Diyarbakırlı Divan Sahibi Şairler*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2020.
- Aydoğan, Saliha. *Sa'id Paşa Mîzânü'l-Edeb İnceleme-Metin-Dizin*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2007.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı, 2013.
- Çelebi, Kınalızâde Ali. *Ahlak-ı Alâ'i*. Çev. Hüseyin Algül. Tercüman 1001 temel Eser.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İslam Felsefesi". *Felsefe Tarihi*. edit. Celal Türer. 259-302. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Demir, Remzi. "Osmanlı Döneminde Bilim-Felsefe Birikimine Genel Bir Bakış". *Dört Öge Dergisi* 16 (Aralık 2019), 1-17.
- Demirkaya, Muhammet. *Musâhabât-ı Ahlâkiye ve Malûmât-ı Vataniye Adlı Ders Kitabının Transkripsiyonu Ve Değerlendirilmesi*, Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Aydın Kitabevi, 19. Baskı, 2002.
- Dindar, Nazmiye. *Said Paşa'nın Hulâsa-i Mantık Adlı Eserinin Değerlendirilmesi ve Türkiye Türkçesine Çevrilmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Erdem, Hüsamettin. "Osmanlıda Ahlak ve Bazı Ahlak Risaleleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (Kasım 2000), 25-64.
- Erdem, Hüsamettin. *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Kenan. "Said Paşa'nın Divanına Göre 19. Yüzyıl Divan Şiirinde Görülen Değişimler". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 9 (Aralık 2001), 83-106.
- Ermiş, Hamza. "Mîzânü'l-Edeb", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/13 (Haziran 2006), 241-244.
- Gazali, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *İhyâ-u Ulûmu'd-Din*. Trc. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1, 1963.

- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid. *Sünenu İbn Mâce*. Beyrut: Daru'l-Marife, Zühd, 1998.
- İbn Sina, Ebû Ali. *Ahvau'n-Nefs, Klasik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri*. Çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Kadioğlu, İdris. "Diyarbakırlı Said Paşa Divanı Divandaki Sade Türkçe Şiirler ve Şairin Hikmetli Beyitlerine Ali Emiri Efendi'nin Yazdığı Nazireler". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 1/1 (Haziran 2009), 1-12.
- Kadioğlu, İdris. "Said Paşa, Diyarbakırlı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/445-446. Ankara: TDV Yayınları Gözden Geçirilmiş 3. Basım, 2019.
- Kar, Aykut-Gafarov, Anar (ed.). *Bilime Adanmış Ömür: Nasîruddîn Tûsî*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Kılıç, Atabey. "Diyarbakırlı Said Paşa Divanı'nın Neşri Üzerine Notlar". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (Nisan 2016), 27-41.
- Koç, Aylin. "Sinan Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/229-231. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kut, Günay. "Âşık Paşa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Martı, Huriye. "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/106-107. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Nesai, Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünen-u Nesai*. Beyrut: Daru'l-Marife, Cihad, 2007.
- Özgen, Mehmet Kasım. "Bursalı Mehmet Tahir'in Ahlak Kitaplarımız Adlı Eseri". *Bilimnâme* XVIII (2010), 251-264.
- Said Paşa, Mehmet (Diyarbakırlı). *İnsana Tutulan Ayna Tabsıratü'l-İnsan*. Haz. Eren Yavuz. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Sait Paşa, Mehmet (Diyarbakırlı). *Tabıratü'l-İnsan*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası 1307.
- Sunar, Cavit. *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlak Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Tanyıldız, Ahmet. "Saîd Paşa'nın Nuhbetü'l-Emsâl Adlı Eseri Üzerine", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi (Düsbed)* 8/15 (Nisan 2016), 86-95.
- Tiryaki, Mehmet Zahit. "İbn Miskeveyh". *İslam Düşünce Atlası*. Erişim 28.02.2025. <https://islamdusunceatlasi.org/ibn-miskeveyh/327>.
- Uyanık, Mevlüt –Akyol, Aygün. *İslam Ahlak Felsefesi*. (Ankara: Elis Yayınları, 2013).
- Yazıbaşı, Muhammed Ali. "Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlak Eğitimi ve Öğretimi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (Aralık 2014), 761-780. <https://doi.org/10.15869/itobiad.20784>
- Edebiyat Bilgileri. "Söz sanatları". Erişim 03.04.2023. <http://www.edebiyatbilgileri.com/9/soz-sanatlari>.

Kur'ân Yolu. Erişim 15 Şubat 2025. <https://kuran.diyamet.gov.tr>.

Türk Edebiyatı. “Somutlama”. Erişim 02.04.2023. <https://www.turkedebyati.org/somutlama-nedir>.

İslam Din Öğretiminde Eşik Kavramlar Teorisi: Yeni Bir Yaklaşım

Elif ÇAKIR | ORCID: [0000-0003-3843-6136](https://orcid.org/0000-0003-3843-6136) | E-Posta: elifcakir0689@gmail.com

Bağımsız Araştırmacı, Ankara, Türkiye

Öz

“Eşik Kavramlar Teorisi” (Threshold Concepts Theory), Türkiye akademik literatüründe henüz yeterince tanınmayan bir eğitim teorisi olarak, Din Eğitimi Bilimi içinde tartışılması, değerlendirilmesi ve çok yönlü olarak ele alınması gereken bir modern dönem eğitim teorisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu teori, sosyal yapılandırmacı olan David Perkins’in ‘sorunlu bilgi’ (troublesome knowledge) düşüncesinden yola çıkan ekonomistler Erik Meyer ve Ray Land tarafından 2003 yılında geliştirilmiştir. Dünya genelinde çeşitli disiplinlerden araştırmacıların katkılarıyla zenginleştirilen Eşik Kavramlar Teorisi, şu anda eğitimsel bir yaklaşım olarak farklı alanlarda uygulanmaktadır.

Eşik Kavramlar Teorisi, en temelde kavramların niteliklerine ve öğretim süreçlerine odaklanmaktadır. Doğaları gereği sorunlu bilgi olarak kabul edilen zorlu kavramların öğretim esnasında bazı problemlere yol açtığını öngörmektedir. Teori, öncelikle bu kavramların zorluklarının farkında olmayı ve ardından öğrencinin öğrenme sürecinde bu engelleri aşmasına rehberlik etmeyi amaçlamaktadır. Bu noktada, öğretmenlerin teoriyle olan ilişkisi ve öğretim içeriğini buna uygun olarak yapılandırabilme becerisi belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu nedenle teori, öğrenme süreçlerinin dönüşümü, öğrenci merkezli öğrenmenin derinleştirilmesi ve öğretmen eğitimi ve uzmanlıkları gibi konularda pedagojik bir perspektif sunmaktadır.

Makalede, öncelikle Eşik Kavramlar Teorisi’nin tanıtımına, kavramsallaştırılması sürecine ve genel değerlendirilmesine yer verilmiştir. Bu çerçevede, büyük ölçüde İngilizce kaynaklardan oluşan kapsamlı bir literatür taraması gerçekleştirilmiş, ilgili çalışmalar içerik analizi yöntemiyle değerlendirilerek arşivlenmiştir. Teorinin ortaya çıkışından gelişimine kadar geçen süreçte yöneltilen eleştiriler de ele alınarak disiplinlerarası bir bakış açısıyla bütüncül

bir değerlendirme sunulmuştur. Çalışma, nitel araştırma yöntemi temelinde yürütülmüş olup, literatür analizi yoluyla teorik bir çerçeve oluşturmak amaçlanmıştır.

Literatürdeki çalışmalar temel alınarak yapılan bu teorik değerlendirmede, Eşik Kavramlar Teorisi'nin Din Eğitimi Bilimi alanında özgün bir perspektif olma potansiyeli ortaya konmaya çalışılmıştır. Araştırmamanın temel amacı, Eşik Kavramlar Teorisi'ni Türkiye Din Eğitimi Bilimine tanıtmak olduğundan, kesin sınırları belirlenmiş bir model sunmak yerine, teorinin bu bağlamdaki işlevselliğini tartışmaya açan bir çerçeve oluşturulmuştur. Ön çalışma niteliğindeki bu araştırma, Türkiye'deki İslam Din Öğretimi süreçlerinde Eşik Kavramlar Teorisinin pedagojik değerine dikkat çekmektedir. Gelecekte yapılacak ampirik çalışmalar için bir başlangıç noktası oluşturmakta olan bu çalışma nitel yöntemle oluşturulmuş kuramsal bir zemin olma potansiyeli taşımaktadır.

Makale kapsamında “cihad”, “hak”, “halife” ve “emanet” gibi kavramlar eşik kavram özellikleri bakımından ele alınmış ve bu örnekler tablolar halinde sunularak her biri pedagojik potansiyelleri açıdan kısaca değerlendirilmiştir. Bu kavramların din öğretimi açısından eşik niteliği taşımaları bireyin düşünsel ve duygusal dünyasında epistemolojik ve ontolojik kırılmalar yaratma niteliklerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle çalışmada, teorinin pedagojik katkılarının yanı sıra tanımsal belirsizlikleri, bağlamsal sınırlılıkları ve evrensel geçerliliğe dair tartışmaları da ayrıca ele alınmıştır. Böylelikle teorinin İslam din öğretimi içinde ancak bağlam duyarlılığı yüksek ve eleştirel bir tutum ile uygulanması gerektiği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimler

Din Eğitimi, İslam Din Öğretimi, Eşik Kavramlar Teorisi, Zorlu Bilgi, Dönüşüm Odaklı Öğrenme.

Atıf Bilgisi

Çakır, Elif. “İslam Din Öğretiminde Eşik Kavramlar Teorisi: Yeni Bir Yaklaşım”. Dini Araştırmalar 68 (Haziran 2025), 329-377.

<https://doi.org/10.15745/da.1648255>

Geliş Tarihi	27.02.2025
Kabul Tarihi	24.06.2025
Yayın Tarihi	28.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	*Bu çalışma Prof. Dr. Mualla Selçuk danışmanlığında Elif Çakır tarafından hazırlanan “Din Öğretiminde Tümel-Tikel Gerilimi: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Çevre Bilincini Geliştirme Üzerine Bir İnceleme” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Threshold Concepts Theory in Islamic Religious Education: A New Approach

Elif ÇAKIR | ORCID: [0000-0003-3843-6136](https://orcid.org/0000-0003-3843-6136) | E-Posta: elifcakir0689@gmail.com

Independent Researcher, Ankara, Türkiye

Abstract

The Threshold Concepts Theory, which remains relatively underexplored in the academic literature of Türkiye, emerges as a contemporary educational framework warranting comprehensive discussion, evaluation, and multidimensional analysis within the domain of Islamic Religious Education. Developed in 2003 by economists Erik Meyer and Ray Land, this theory is grounded in a social constructivist David Perkins' concept of "troublesome knowledge." Enhanced by contributions from scholars across diverse disciplines globally, the Threshold Concepts Theory is currently employed as an educational approach in various fields.

At its essence, the theory examines the nature of concepts and the instructional processes related to them. It posits that certain complex concepts, inherently categorized as forms of troublesome knowledge, can pose significant challenges to learning. The theory aims to illuminate these conceptual difficulties and guide students in navigating such barriers throughout the educational process. In this framework, the teacher's engagement with the theory and their capacity to structure instructional content accordingly are pivotal. Consequently, the theory offers a pedagogical perspective that transforms learning processes, fosters student-centered education, and enhances teacher training and expertise.

This article introduces the Threshold Concepts Theory, delineates its conceptual foundations, and provides a general evaluation based on an extensive literature review predominantly sourced from English-language materials. Relevant studies were examined through content analysis methods, adopting a holistic, interdisciplinary perspective to address both the development of the theory and the critiques it has encountered. Designed as

a qualitative theoretical study, this research aims to construct a foundational framework through literature analysis.

Drawing from existing scholarship, this theoretical evaluation explores the potential of the Threshold Concepts Theory to provide a unique lens within the field of Islamic Religious Education. Rather than advocating for a fixed model, the study contextualizes the theory's possible applications within this specific domain. As a preliminary investigation, it underscores the pedagogical significance of the theory in Islamic religious instruction in Türkiye and serves as a theoretical basis for future empirical research.

Within the scope of this article, concepts such as jihad, truth (*ḥaqq*), caliph (*khalifa*), and trust (*amāna*) are examined concerning the characteristics of threshold concepts. These examples are presented in tabular form and briefly evaluated for their pedagogical potential. Their threshold nature is linked to the epistemological and ontological shifts they may incite within learners' cognitive and emotional landscapes. Accordingly, the article not only elucidates the pedagogical contributions of the theory but also critically engages with its conceptual ambiguities, contextual limitations, and debates regarding its universal applicability. It emphasizes the necessity of applying the theory in Islamic religious education with a high degree of contextual sensitivity and a critical approach.

Keywords

Religious Education, Islamic Religious Instruction, Threshold Concepts Theory, Troublesome Knowledge, Transformative Learning.

Citation

Çakır, Elif. "Threshold Concepts Theory in Islamic Religious Education: A New Approach ".
Religious Studies 68 (June 2025), 329-377.

<https://doi.org/10.15745/da.1648255>

Date of Submission	27.02.2025
Date of Acceptance	24.06.2025
Date of Publication	28.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* This article is extracted from my doctoral thesis dissertation entitled "Universal-particular tension in religious education: A study on raising environmental consciousness in Religious Culture and Ethics courses", supervised by Professor Doctor Mualla Selçuk. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Bilimsel paradigmaların değişimi, yalnızca bilginin üretim biçimini değil, aynı zamanda eğitim anlayışını da köklü biçimde dönüştürmüştür. Uzun yıllar boyunca egemenliğini sürdüren pozitivist yaklaşım, eğitimde gözlemlenebilir ve ölçülebilir çıktılara öncelik tanımıştır. Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen eleştirel ve yorumsamacı yaklaşımlar, eğitimi yalnızca bilgi aktarma süreci olarak görmemiş ve bireyin kimliğini, değer dünyasını ve anlam inşasını şekillendiren çok yönlü bir süreç olarak değerlendirmiştir. Bu paradigma dönüşümü, din eğitimine de yansımış, onu salt bilişsel içerik aktarımıyla sınırlı bir alan olmaktan çıkararak, öğrencinin duyuşsal, etik ve varoluşsal gelişimini önceleyen bütüncül bir öğrenme süreci olarak yeniden düşünmeyi gerekli kılmıştır (Jackson, 2004). Bu makale, Eşik Kavramlar Teorisi'ni (Threshold Concepts Theory, 2003) çağdaş eğitim paradigmasındaki dönüşüm süreçlerinin bir sonucu olarak gelişen ve öğretimi bilgi aktarımından çok bireysel ve kavramsal dönüşüm süreci olarak konumlandıran teorik bir mercek olarak ele almaktadır. Böylece söz konusu teoriyi Türkiye din eğitimi literatüründe disiplinler bir çerçevede tanıtmayı amaçlamaktadır.

Meyer ve Land (2003) tarafından geliştirilen Eşik Kavramlar Teorisi, öğrenmenin yalnızca içerik bilgisinin edinilmesiyle sınırlı olmadığını vurgulayan modern yaklaşımlardan biridir. Bu teorinin din eğitimi disiplini içerisinde de ele alınabilir olduğunun düşünülmesi, teorinin din eğitiminin doğasıyla örtüşen ontolojik yakınlığı ile ilişkili görülmektedir. Teorinin bu özelliği, din eğitiminin hedefleri, yöntemleri ve içerik düzenlemeleri açısından dikkate değer olmakla beraber öğrenmenin süreçlerine odaklanması bakımından da önemlidir. Teorinin ana yaklaşımı olarak görülen öğrencilerin kavramsal anlamlandırma süreçlerinin izlenmesi hususu, öğretim programlarının yapılandırılmasında ve öğretmen yetiştirme süreçlerinde daha derinlikli analizlerin yapılmasında yeni bir perspektif sunabilir durumdadır.

Bu noktada, yeni öğrenme yaklaşımlarının öğretmen rolünün bilgi aktarıcılığından, çok yönlü öğrenme rehberliğine evrilmesi gerekliliğini vurguladığını (Wright, 2008) söylemek gerekir. Din eğitiminde öğretmen merkezli modellerin yerine, öğrencinin aktif katılımını esas alan anlayışlara dönüşün gerçekleşmesi (Ev, 2010), din eğitiminin hem içeriğini hem de öğretim yöntemini yeniden düşünmeyi zorunlu hale getirmiştir. Böylece öğretimin “ne öğretilmeli” sorusu kadar “nasıl, niçin ve hangi bağlamda” gerçekleştiğinin de sorgulanması gerekliliği ortaya çıkmıştır.

Öğrenme-öğretme sürecinde gerçekleşen bu dönüşüme paralel olarak eğitim programlarının da uyumlu şekilde geliştirilme ihtiyacı doğmuş ve öğretim programının temel unsurlarındaki değişiklikler ile programın yeniden düzenlenmesi ve eğitiminin bu kriterlere uygun olarak yeniden yapılandırılması kaçınılmaz bir olgu olarak ortaya çıkmıştır (Kızılabdullah, 2008). Ancak dini bilginin kutsala referansının bulunması ve mahiyeti dolayısıyla diğer bilgi türlerinden farklı olması nedeniyle din eğitiminde program geliştirme ve uygulama süreçlerinde daha dikkatli olunması gerekmektedir (Kaymakcan, 2007). Türkiye bağlamında bu kuramsal ve pedagojik dönüşüm süreci, din eğitimi politikaları ve uygulamaları açısından çeşitli yansımalar ortaya çıkarmıştır. Özellikle 2000’li yıllardan itibaren eğitim sisteminde yapılandırmacı yaklaşımın benimsenmesiyle birlikte, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde içerik, yöntem ve ölçme-değerlendirme boyutlarında önemli değişikliklere gidilmiştir. Zorunlu din eğitimi politikasına paralel olarak Millî Eğitim Bakanlığı’nın programlarında öğrencinin aktif katılımını, eleştirel düşünmesini ve kendi değer dünyasıyla ilişki kurmasını destekleyen hedefler ön plana çıkarılmıştır. Son dönemde geliştirilen Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli (TYMM), din eğitiminin dönüşüm sürecinde önemli bir gelişme olarak değerlendirilmektedir (Turan - Nazıroğlu, 2024; Üzümcü - Abanoz, 2024; Yıldırım - Çalışkan, 2024; Akpınar vd., 2024). Bu model, bireyin sadece bilişsel değil, aynı zamanda duyuşsal, sosyal ve ahlaki gelişimini de önceleyen bütüncül bir yaklaşımı benimsemekte ve öğrencilerin değerlerle ilişki kur-

masını ve anlam üretmesini teşvik etmektedir ([MEB, TYMM, 2024](#)). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin bu çerçevede, bilgi aktarımından ziyade düşünme, tartışma ve değer inşasına dayalı etkinliklerle zenginleştirilmesi beklenmektedir (Üzümcü - Abanoz, 2024). Ancak bu dönüşümün sahaya yansiyabilmesi, öğretmen eğitimi ve okul iklimi gibi alanlarda bütüncül destek mekanizmalarının geliştirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu gereksinimlere bağlı olarak Türkiye özelinde din eğitimi faaliyetlerinin geliştirilmesi, uygulanması ve sürdürülmesi için kuramsal pedagojik yenilikleri destekleyen yaklaşımlara ihtiyaç duyulduğu düşünülmektedir.

Din Eğitimi Bilimi, küresel ölçekteki toplumsal, kültürel ve pedagojik değişimlerin etkisiyle hem kuramsal hem de uygulamalı düzeyde önemli bir dönüşüm geçirmiş ve bu durum, alanda daha derinlikli ve kapsamlı teorik yaklaşımlara duyulan ihtiyacı ortaya koymuştur. Bu çerçevede, son yıllarda uluslararası literatürde dikkat çeken Eşik Kavramlar Teorisi, öğrenmenin yalnızca bilgi edinimiyle sınırlı olmayan, dönüştürücü ve kalıcı zihinsel değişimleri içeren bir süreç olduğunu ortaya koyarak, eğitimsel yaklaşımlara yeni bir bakış sunmaktadır (Meyer vd., 2020). Bu teori, öğrencilerin belirli eşik kavramlar aracılığıyla disiplinler düşünme biçimlerine geçişlerini, eski bilgilerinin dönüşümünü, sorunlu kavramlarla yüzleşmelerini ve öğrenmenin geri döndürülemez niteliklerini açıklamaya çalışmaktadır.

Değer temelli, çok katmanlı ve yoruma açık yapısıyla din eğitimi, bu teorinin sunduğu çerçeveyi uygulamak için uygun bir zemin oluşturmaktadır. Teori, öğrencinin yüzeysel bilgi ediniminden anlamlı ve kalıcı öğrenmeye geçiş sürecini analiz etmek için işlevsel bir araç olarak görülebilir. Bununla birlikte, Eşik Kavramlar Teorisi yalnızca öğrencinin öğrenme deneyimini açıklamakla kalmaz aynı zamanda öğretmenin rolünü de yeniden tanımlar. Öğretmen, öğrencinin kavramsal eşiği aşmasına rehberlik eden, bu süreçte karşılaşılan bilişsel zorlukları fark ederek uygun pedagojik stratejiler geliştiren bir kolaylaştırıcı konumundadır (Tolbert vd., 2024). Bu yönüyle teorinin, öğretmen eğitimine, ders tasarımına ve anlam odaklı öğretim yaklaşımlarına da önemli katkılar sunma potansiyeli taşıdığı düşünülmektedir.

Makalenin temel amacı, Eşik Kavramlar Teorisi'nin dayandığı yaklaşımı, teorinin yapısını, karakteristiğini ve hedeflerini betimleyerek tanıtmak ve bu çerçevenin pedagojik uygulamalarla olabilecek muhtemel ilişkisini ortaya koymaktır. Bu doğrultuda, teoriye dair uluslararası yönelimlerin yanı sıra, Türkiye'deki din eğitimi literatürüne ve perspektifine dayanılarak değerlendirmeler yapılmıştır. Teoriye sistematik bir şekilde yaklaşan ve onu hem kuramsal hem pedagojik yönleriyle irdeleyen çalışmaların sayısı Türkiye alan yazını çerçevesinde sınırlı olduğundan bu makale, mevcut literatüre katkı sağlamayı ve din eğitimi alanında Eşik Kavramlar Teorisi hakkında yürütülecek ileriki çalışmalara zemin oluşturmayı hedeflemektedir.

Literatür taraması ve kavramsal analiz yöntemleriyle yürütülen bu çalışma, aynı zamanda doküman analizine dayalı bir yöntemsel yaklaşım benimsemektedir. Doküman analizi; belirli bir amaç doğrultusunda, araştırma konusu olan olgulara ilişkin kaynakları bulma, okuma, not alma ve değerlendirme işlemlerini içeren, yazılı materyallerin sistematik ve ayrıntılı biçimde incelenmesine dayanan bir yöntemdir (Karasar, 2009; Yıldırım - Şimşek, 1999). Teorik bir inceleme niteliği taşıyan bu makalede, teorinin gelişim sürecinde ortaya konan eleştiriler ve tartışmalar da çalışmaya dâhil edilmiş ve nitel veri olarak analiz edilmiştir. Ayrıca makalede disipline dair örneklerle yer verilerek, soyut bir kuramsal yapının somut pedagojik uygulamalara nasıl dönüştürülebileceği tartışılmaktadır. Araştırmanın literatür taraması, büyük ölçüde İngilizce kaynaklar üzerinden yürütülmüş, mevcut araştırmaların incelenmesi, arşivlenmesi ve tercüme edilmesi yoluyla kapsamlı bir başvuru kaynağı oluşturulmuştur. Bu kaynaklar, gelecekte Eşik Kavramlar Teorisi üzerine yapılacak çalışmalara temel oluşturacak nitelikte olup, konuyla ilgili genel bir bilgi birikimi sunmaktadır.

Çalışmanın kapsamı, din eğitimi alanında Eşik Kavramlar Teorisi'nin tanıtımına odaklanan sınırlı bir kuramsal çerçeve sunmaktadır. Teorinin öğretmen eğitimi, müfredat tasarımı, pedagojik uygulamalar ve değerlendirme süreçleri açısından çok yönlü katkılar sunabi-

leceği öngörülse de, bu makale öncelikli olarak teorinin temel ilkelerinin tanıtımına odaklanmakta ve Türkiye literatüründe bu konuda yapılabilecek çalışmalar için bu alandaki boşluğa katkı sunmayı amaçlamaktadır. Teorinin, günümüzdeki durumu da göz önüne alındığında, öğrenmeye dair teknik bir araç olarak görülmesinden öte; öğrenme süreciyle anlam kurmayı, eleştirel sorgulamayı ve yeniden yapılandırmayı teşvik eden ve alanda teorik genişlemeyi destekleyen bir üst bilinç sunduğu düşünülmektedir. Bu yönüyle çalışmanın, konuya ilgi duyan araştırmacılar için başlangıç düzeyinde bir referans oluşturması umulmaktadır.

1. Eşik Kavramlar Teorisi (Threshold Concepts Theory)

Eşik Kavramlar Teorisi (EKT)¹, geliştiricileri olan Dr. Erik Meyer ve Dr. Ray Land'in² 2001-2005 yılları arasında İngiltere'deki Durham Üniversitesi'nde yürüttükleri mesleki gelişim projesi sürecinde ortaya çıkan ve 2003 yılından beri kullanılmakta olan bir teoridir. Teorisyenlerinin ekonomistler olması dolayısıyla, öncelikli olarak ekonomi alanında içeriklendirilmiş olsa da tıp, hemşirelik, mühendislik, hukuk, bilgisayar bilimleri, mimarlık ve nihayet eğitim gibi pek çok alanda uygulama ve araştırma konusu ([UCL, 23 Ekim 2021](#)) olmuştur. Meyer ve Land'in çıkış noktası Perkins'in sorunlu bilgi düşüncesidir (Perkins, 1999) ve bu teori özetle “öğrencilerin zorlu kavramlarla karşılaşmaları sonucu yalnızca bilgi ediniminde değil, aynı zamanda düşünsel, epistemolojik ve kimliksel düzeyde bir dönüşüm yaşadıkları varsayımına dayanan, öğrenme süreçlerini açıklayan kuramsal bir çerçeve” olarak tanıtılmalıdır. EKT yalnızca öğrenen merkezli bir kuram değil aynı zamanda öğretim süreçlerinin yapılandırılmasına ve öğretmenlerin pedagojik rehberlik rollerine de katkı sağlama potansiyeli olan bir yaklaşımdır (Meyer - Land, 2005).

EKT, belirli kavramların öğrenciler için “eşik” niteliği taşıdığını ve bu kavramların öğrenilmesinin ise konuya dair derinlemesine kavrayışı mümkün kıldığını savunur. Başlangıçta

¹ Teorinin ismi metinde bu kısaltma ile yer alacaktır.

² Teorinin geliştiricileri halihazırda Cape Town Üniversitesi'nden emekli bulunan Profesör Jan H.F. Meyer ve Durham Üniversitesi Yüksek Öğrenimden emekli olan Profesör Ray Land'dir.

bu teori, disiplinlerdeki öğrenme engellerini ve kavramsal dönüşümleri analiz etmeye yönelik olarak geliştirilmiş olsa da özellikle Meyer ve Land'in (2003; 2005) çalışmalarıyla yükseköğretim düzeyinde dikkat çekmiştir. İngiltere merkezli pek çok yükseköğretim araştırma projesi kapsamında desteklenen teori, zamanla farklı disiplinlerde uygulanabilir bir pedagojik çerçeveye dönüşmüş ve uluslararası akademik literatürde yaygınlık kazanmıştır (Land vd., 2014; Cousin, 2006; Monk vd., 2012). Bu yaygınlık, Eşik Kavramlar Teorisi'nin yalnızca kavramsal zorlukları belirlemede değil, aynı zamanda öğretim stratejilerinin yapılandırılmasında da önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, teorinin Türkiye'deki din eğitimi literatürüyle buluşturulması, öğrenme süreçlerinin niteliğini artırma yönünde anlamlı bir katkı olarak değerlendirilebilir.

Türkiye'de bu teoriye yapılan ilk ve en önemli katkı, din eğitimi alanında Selçuk'un 2021 yılında yayınlanan "*Threshold Concepts in Teaching Islam: An Exploration of Pedagogical Content Knowledge for Jihad and War*" başlıklı kitap bölümü (Fernandez, 2021) ile olmuştur. Selçuk'un bu çalışması, cihat ve savaş kavramlarını pedagojik bir çerçevede ele almakta ve var olan zorlukları dolayısıyla eğitimde "kavramsal netlik" sağlama amacını taşımaktadır. Bu makale, daha sonra Türkçe'ye çevrilerek yine Selçuk'un hazırladığı "Kavramsal Netlik Bir Dinden Öğrenme Modeli" isimli kitapta yayımlanmıştır (Selçuk, 2022; çev. Çakır, 2022). Türkçe alan yazında Eşik Kavramlar Teorisi'ne ilişkin sınırlı çalışmadan bir diğer örnek ise, Koç'un (2020) "*Theory and Research in Social and Administrative Sciences*" başlıklı editoryal bir kitapta yer alan bölümüdür. Söz konusu çalışmada, lisans düzeyinde dilbilim öğrenimine ilişkin eşik kavramların belirlenmesine odaklanılmıştır (*Identifying Threshold Concepts in Learning About Linguistics by Undergraduate Students*). Bu çalışma, EKT'nin farklı disiplinlerdeki uygulanabilirliğini ortaya koyması açısından önemlidir, ancak din eğitimi bağlamında henüz benzer bir uygulamanın bulunmaması dikkat çekmektedir.

EKT temelde, Perkins'in bazı kavramları “*sorunlu bilgi - troublesome knowledge*” (1999; 2006) olarak nitelendirmesine dayanır. Bir ‘sosyal yapılandırmacı’ olan Perkins, eğitimde öğrencilerin aktif rol almalarının önemine vurgu yapar ve öğrencilerin bireysel değil grup halinde bir arada bulunarak bilme ve anlama faaliyetlerine katılmaları gerektiğini savunur. Perkins, ancak bu şekilde öğrenci merkezli bir eğitimin sağlanacağını ve öğrencilerin aktif öğrenmelerinin gerçekleşeceğini iddia eder (Meyer - Land, 2006). Aktif öğrenmenin sağlanması önündeki engellerden birini “*sorunlu bilgi*” olarak tanımlayarak referans alan Perkins’e göre, bazı kavramların karmaşıklığı, görünüşteki tutarsızlığı ya da paradoksal doğası veya diğerlerinden ayırt edilmek üzere ince nüanslara sahip olmaları, odaklanılması gereken birer kavramsal zorluktur (Perkins, 1999). Perkins, bu kavramsal zorlukları türlerine göre ayırarak ve onları *ritüel (ritual)*, *durağan/âtil (inert)*, *yabancı (foreign)* ve *kavramsal olarak zorlu (conceptually difficult) bilgi* olarak isimlendirir (Gonzalez - Ozuna, 2021). Bu kavramlar her ne kadar *bilgi* tamlayanı ile birlikte kullanılsa da Eşik Kavramlar fikrinin temelini oluşturan niteliklerdir.

Kavramsal zorluk türlerinden ilki, çoğunlukla kavram tanımlamalarının zihinlerde olmayışını ifade eden *ritüel bilgi*’dir. Bu tür kavramları bir rutinin parçası gibi sıradanlaşmış buluruz ve onları “sık karşılaşılan ancak orijinal anlamından ve amacından uzaklaşmış ve rutinleşmiş bilgi” (Meyer - Land, 2005) olarak tanımlarız. Ritüel bilgi çoğunlukla bağlamından kopmuş bilgi olarak ve bir rutinin parçası gibi olan otomatik cevaplarımızda bulunur (Perkins, 2006; Gonzalez - Ozuna, 2021). Bu nedenle tanımlarını pek de gözetmeden sıradanlaşmış biçimde kullandığımız, bağlamından kopuk olan ve diğer kavramlarla uygun şekilde ilişkilendirilmemiş kavramlar ritüel bilgi durumunda kabul edilirler. Deneyimle kazanılmış, ancak açıkça ifade edilemeyen bilgiler de *örtük bilgi (Tacit Knowledge)* olarak ritüel bilgiye dahil edilebilir (Gonzalez - Ozuna, 2021). Ritüel bilginin doğuracağı karmaşa ve zorluğun ancak bu kavramların öğrencinin dünyasıyla alakalı hale getirilmesiyle ya da öğrencinin bu bilgiyle ilgili diğer şeyleri keşfetmesine olanak tanınmasıyla giderilebileceği söylenmektedir (Göransson vd., 2020).

Durağan / âtil bilgiyi Perkins'in düşüncesine göre, bildiğimiz ancak nadiren kullandığımız bilgi olarak tanımlayabiliriz. Sadece belirli durumlarda kullanılan, diğer zamanlarda ve durumlarda aktif olarak kullanılmayan bilgi âtil bilgi kategorisindedir. Bu tür bilgileri bildiğimizin çoğunlukla farkında değildir. *Durağan/âtil* bilgiler öğrenme sürecinin yönetimi ile de yakından ilişkilidir: "Öğrenilecek bilgi, öğrenme sürecinde aktif öğrenme yoluyla öğrencinin dünyasıyla ilişkilendirilmezse âtil hale gelebilir" (Meyer vd., 2010). Yapılandırmacı yaklaşım, âtil bilginin zorluğunun öğrencilerin kendi dünyalarıyla bağlantı kuran bilgilerle birlikte aktif problem çözme süreçlerine dahil olmalarıyla giderilebileceğini söyler (Perkins, 1999).

Perkins'e göre bireyin daha önce karşılaşmadığı için kendisine *yabancı* olan bilgiler ile *yabancı dilden* gelen ve anlaşılmasında zorluk bulunan bilgiler de zorlu bilgi türlerine dahildir (1999). Bu gibi kavramlar, anlaşılmaları için başka kavramları gerektirdiklerinden kavramsal çatışmalara neden olabilirler. Başka bir dilden gelmiş olan kavramlar aynı zamanda dilsel özellikleri bakımından yabancı oldukları nispette zorlayıcıdır. Ayrıca henüz karşılaşmamış her bilgi de ilk etapta yabancıdır ve zorludur (Gonzalez - Ozuna, 2021). Bu nedenle Perkins'e göre ancak aktif öğrenmelerle ve eski bilgilerle ilişkilendirmeler yapılarak, yabancı kavramlar öğrenme süreçlerinin başarılı çıktıkları olarak eğitim faaliyetlerinde yer alabilirler.

Kavramsal olarak zor bilgi ise, anlaşılmasında zorluk bulunan ve ancak başka bilgilerin varlığı ile anlaşılması mümkün olan ifadelerdir. Çoğunlukla mevcut bilgilerle zıtlık halindedir ve insan deneyimlerinin pek çoğunda görülürler. Kavramsal olarak zor oluş, yeni bilgiler ile önceden sahip olunan bilgilerin çatıştığı ve yanlış anlamaların ortaya çıktığı durumlar ile kalıp düşünceler olarak da nitelendirilebilir. Perkins (1999), öğrencilerin önceki deneyimlerinden kaynaklanan hatalı öğrenmelerinin, yeni durumlara verilen kalıplaşmış ve otomatik tepkilerle birleşmesinin kavramsal karmaşaya yol açtığını ve bu durumun "kavramsal olarak zor bilgi" kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Kavramsal olarak zor kavramların öğrenilmesindeki zorlukları azaltmak için öğretmenlerin öğrencilerinin kavramları yeniden

keşfetmelerine rehberlik etmeleri ve kavram tanıtlarını derinlemesine yapmaları daha sonra da aktif olarak test etmelerine ve kullanmalarına izin vermeleri önerilir (Hill, 2010).

Görüldüğü üzere Perkins'in "zorlu kavramlarına" yönelik yaklaşımlarda, her bir zorluğun giderilmesi için bilgiyi öğrencinin dünyasıyla ilişkilendirme, aktif öğrenme süreçlerine katılım, öğrencinin önceki bilgileriyle bağlantı kurma ve öğrenilen kavramı deneyimleyerek kullanma gibi eğitimsel öneriler sunulmaktadır. Ancak sorun, zorluğun giderilmesinden önce zorluğun kendisinin niteliklerinin bilinmesi, getirilerinin ele alınması, avantajlarının ya da dezavantajlarının değerlendirilmesi olmalıdır, diyen Meyer ve Land buradan hareketle sorunu tanımlamadan önce sürecin kendisini tanımlamayı esas alan EKT'yi ortaya koymuşlardır (2003).

Bu bağlamda, "eşik kavram" ifadesi, anlaşılması güç ancak bir konunun derinlemesine kavranması açısından merkezi öneme sahip temel kavramları tanımlar (Cousin, 2006) diyebilmekteyiz. Bu nedenle, bu tür kavramların doğru biçimde anlaşılması, öğrenme süreci açısından kritik bir rol oynar. Bu tür kavramlar, öğrencilerin öğrenimlerde zorluklara neden olmalarına rağmen, öğrenildiklerinde yeni bilgi alanlarının kapısını açma niteliğine sahip kavramsal geçişler (Davies - Mangan, 2005) olarak nitelendirilerek eşik kavramlar olarak kabul edilmişlerdir. Eşik kavram bilgisinin aynı zamanda, zorlu, ritüel, âtıl ya da yabancı olma özelliklerinin ötesinde, öğrenme süreçlerinde dönüştürücü bir etki yaratan kendine has nitelikleri dolayısıyla bir teoriye dönüştüğünü söyleyebiliriz. Bu nedenlerle teoriyi tam anlamıyla kavrayabilmek için, öncelikle kurucuları ve destekleyen akademisyenlerin görüşleri ile tanımlamalarına başvurmak ve EKT'nin karakteristik özelliklerini ortaya koymak gereklidir.

a. Eşik Kavramların Karakteristik Özellikleri

"Eşik kavramlar" ifadesi, öğrencinin öğrenme deneyimindeki potansiyel olarak güçlü ve dönüştürücü noktaları tanımlamak için kullanılabilir (Cousin, 2006). Uсталık gerektiren kitlit alanları tanımladıklarından "müfredattaki mücevherler" olarak nitelendirilirler; "Bu mü-

cevherlere odaklanmak, öğrencilerin çalıştıkları konuların daha zengin ve karmaşık yönlerinin anlaşılmasını sağlar ve böylece teori, öğrencilerin sorunlu bilgilerle karşılaşabilecekleri ve kavramsal zorluk yaşayabilecekleri müfredat alanları konusunda öğretmenleri uyardırma teşhis edici bir rol oynamış olur” (Meyer - Land, 2006).

Teoriye göre bir eşik kavram, bir şey hakkında düşünmenin, anlamamanın ya da yorumlamanın daha önce ulaşılamayan yeni bir yolunu açan bir “portala” ya da “kavramsal bir geçide” benzer (Meyer - Land, 2003). Öğrenci bu kavramı edinmeden ilerleyemez, çünkü eşik kavramlar, öğrenmenin bir sonraki basamağa geçişini temsil etmektedir. Eşik kavramlar için yapılan “bir kapıdan geçme” benzetmesi aslında, öğrencinin bir kavramı içselleştirmesiyle birlikte bambaşka bir anlayış düzeyine ulaşacağını ve öğrenme sürecinde yeni bir bilinç evresine geçeceğini ima eder. Ayrıca, bu kavramların öğrencide hem bilişsel dönüşüm hem de disipline özgü düşünme biçimlerinin gelişmesi açısından belirleyici olma özelliği vurgulanmaktadır. Bu yönüyle eşik kavramlar, sadece konunun anlaşılması için değil, aynı zamanda öğrenme sürecinin kendisinin yapılandırılmasında da belirleyici bir işlev görür.

Meyer ve Land, 2003 yılında -teorinin gelişiminin başlangıcında- eşik kavramların çok farklı disiplinlere uygulanabilir olduğunu söyleyerek yedi önemli karakteristik özellik sıralamıştır. Bunlar; *potansiyel olarak zahmetli oluş (troublesome)*, *dönüştürücü özellik (transformative)*, *geri döndürülemezlik (irreversible)*, *bütünleştirici oluş (integrative)*, *sınırlandırıcı özellik (bounded)*, *söylemsel oluş (discursive)*, *yeniden şekillendirme özelliği (reconstitutive)* ve *geçişselliktir (liminality)*. Eşik kavramları tanımak, tanımlayabilmek ve belirli bir disiplinde kullanabilmek için bu karakteristik özelliklerin bilinmesi oldukça önemlidir.

Eşik kavramlar;

Potansiyel olarak zahmetlidirler (Troublesome): Eşik kavramların karakteristik özelliklerinden en temel olanını, onların ilk bakışta “zor” olarak nitelendirmeleri olarak gösterebiliriz. Çünkü eşik kavramların neliğini sorgulayan asıl özelliği, bu kavramların sorunlu ve zorlu doğaya sahip olmaları olarak gösterilir. Çalışma alanı ne olursa olsun her alanda bu nitelik

eşik kavramların ilk karakteristiği olarak karşımıza çıkar. Meyer ve Land'in, David Perkins'in (1999; 2006) "zorlu bilgi" düşüncesini çıkış noktası olarak alması ve eşik kavramların ritüel bilgi, âtil bilgi, yabancı bilgi ve kavramsal olarak zor bilgi niteliklerini vurgulaması bu karakteristiğin temelini oluşturur. Bu zorluk, yalnızca öğrencilerin bu kavramları öğrenme sürecinde yaşadıkları bilişsel güçlüklerle sınırlı değildir, aynı zamanda öğretmenlerin bu kavramları öğretme biçimlerinde de kendini gösterir. Eşik kavramlar genellikle öğrenme sürecinde bir tür bilişsel engel olarak ortaya çıkmaktadır. Öğrenciler bu kavramı anlamadan ilerlediklerinde, öğrenme yüzeysel kalır ve kavramsal derinlik sağlanamaz. Bu bağlamda, "zahmetli" oluşları onları pedagojik açıdan da kritik hâle getirir. Öğrenciler bu tür kavramlarla karşılaştıklarında çoğu zaman direnç gösterirler, anlamlandırmakta zorlanırlar veya mevcut bilişsel şemalarıyla uyuşmayan yapılarla karşılaştıkları için reddedebilirler. Bu nedenle bu kavramların öğretimi, yalnızca aktarım yoluyla değil, dönüştürücü bir öğrenme süreciyle planlanmalıdır. Bu noktada öğretmenlerin pedagojik hazırlığı, kavramların eşik niteliğini tanınması ve bu zorluğu aşacak stratejiler geliştirmesi büyük önem taşır.

Dönüştürücü özelliktedirler (Transformative): Öğrenenin içerik algısında önemli bir değişim gerçekleştirilmesi eşik kavramların önemli karakteristiklerinden ikincisidir. Meyer ve Land'e göre eşik kavramlar, öğrencilerin öğrenmesini kolaylaştırma konusunda dönüşüm potansiyeli sunmaktadır. Bu karakteristiğe göre öğrencinin bir eşik kavramı anlaması, konuya olan bakış açısını kökten değiştirir ve genellikle daha net ve derin bir anlayış geliştirmesine yardımcı olur ve sonuç olarak öğrenmeyi dönüştürür. Eşik kelimesini bir metafor olarak düşündüğümüzde, öğrencilerin eşiği geçmeleri yani zorlu bilgiyi anlamalarının ve özümsemelerinin, onların disipline dair algılarını kalıcı olarak değiştirdiğini görürüz. Timmermans, bilginin bu şekilde kalıcı hale gelmesinin aynı zamanda ontolojik bir değişimi sonuç verdiğini ve böylece tutumların, değerlerin ya da anlayışların da farklılaşmasına yol açtığını söylemektedir (Timmermans, 2010). Kent ise, EKT'nin sonuçlar yerine öğrenme sürecini vurguladığını ve derinlemesine düşünmeyi harekete geçiren bir metamorfoz olduğunu söylemekte ve teori

ile ilişkili akademisyenlerin eşik kavramların süregelen dönüştürücü potansiyeline ve sürecine odaklanmaları gerektiğini ileri sürmektedir (Kent, 2016).

Bu bağlamda, dönüştürücü öğrenme yalnızca bilgi aktarımıyla değil, öğrencinin bilişsel ve duyuşsal olarak aktif katılımını gerektiren yapılarla mümkündür. Öğretmen, bu kavramların dönüştürücü niteliğini gözeterek yalnızca öğretici değil, aynı zamanda yönlendirici ve rehber bir rol üstlenmelidir. Eşik kavramların dönüştürücü olma özelliği bireyi öğrenmeden sonra başkalaştırması ve adeta bir metamorfoza yol açması dolayısıyla oldukça karakteristik bir özellik olarak kabul edilmektedir.

Geri döndürülemezler (Irreversible): Eşik kavramların temel niteliklerinden biri olarak kabul edilen geri döndürülemezlik, öğrencinin bir kavramı içselleştirdikten sonra o kavram öncesindeki düşünme biçimlerine geri dönmesinin oldukça güçleştiği bilişsel bir dönüşüm sürecini ifade etmektedir. Meyer ve Land (2003), eşik kavramın bir kez kavranıldığında, bireyin konuya dair yeni bir perspektif geliştirmesinin sağlanması ve önceki anlayış biçimlerine geri dönmenin güçleşmesi nedeniyle bu özelliğin eşik kavramın dönüştürücü etkisiyle yakından ilişkili olduğunu belirtir. Ancak bu özellik teoride mutlak değil, potansiyel bir durum olarak ele alınır. Çünkü edinilen bilginin tamamen silinmesi pedagojik olarak mümkün olmakla birlikte, eşik kavramların doğası gereği bu tür geri dönüşlerin istisnai olduğu varsayılmaktadır. Bu nedenle geri döndürülemezlik, eşik kavramların her zaman geri alınamaz olduğu anlamına gelmez, fakat kavranan bilginin bilişsel düzeyde önemli ve kalıcı etkiler bırakma eğiliminde olduğunu ifade eder (Meyer - Land, 2003).

Bu bağlamda, geri döndürülemezlik, öğrencinin artık eski kavrayış düzeyine dönmekten, yeni ve daha derin bir kavrayışla düşünmeye devam etmesini sağlar. Cousin (2006) da bu sürecin doğrusal olmadığını, öğrenmenin sık sık geriye dönüşler, sapmalar ve yeniden yapılandırmalarla ilerlediğini vurgular. Bu nedenle, bir eşik kavramın anlaşılması çoğunlukla geri dönüşü olmayan bir zihinsel değişimi tetikler ve bu değişim, öğrencinin ilgili alanda uzmanlaşması için kritik bir eşiği aşmasını sağlar (Cousin, 2006; Meyer - Land, 2005). Öte yandan bu

durum, öğretmen açısından bir zorluk doğurur, çünkü kavramı çoktan içselleştirmiş olan öğrenciler, kendi öğrenme süreçlerindeki önceki “bilmeme” hallerine dönmekte zorlanırlar. Bu da onların, öğrencilerin yaşadığı kavramsal güçlükleri yeterince tanımlayamamalarına sebep olabilir (Cousin, 2006). Dolayısıyla eşik kavramların geri döndürülemezlik niteliği yalnızca öğrenciyi değil, eğitim sürecinin tamamını etkileyen bir niteliğe sahiptir.

Geri döndürülemezlik özelliği, pedagojik tasarım süreçleri açısından da dikkate alınması gereken bir unsurdur. Öğrencinin öğrenme sürecindeki direnci, çoğu zaman bu dönüşümün kalıcılığından kaynaklanır. Eşik kavramlar, öğrenciden yalnızca yeni bir bilgiyi kabul etmesini değil, aynı zamanda eski anlayış kalıplarını terk etmesini talep eder. Bu da öğrenme sürecinde duyuşsal, bilişsel ve epistemolojik bir geçişi beraberinde getirir. Dolayısıyla bu kavramların öğretiminde, kalıcı bilişsel dönüşümün doğasını gözetten yaklaşımlar benimsenmelidir.

Bütünleştiricidirler (Integrative): Bu karakteristik, öğrencilerin yalnızca belirli bir kavramı öğrenmelerini değil, aynı zamanda o kavramın disiplin içindeki diğer temel bilgilerle olan bağlantılarını da fark etmelerini öngörür. Bir bilgi bütünü içindeki eşik bir kavramı aşmak, o kavramı o bütün içinde öğrenmenin yanında kavrama dair diğer alanların da kapısını açarak yepyeni bağlantılar kurmaya yarar (Land vd., 2008). Kent’e göre eşik kavramların bu bütünleşik doğası, bu zor kavramların bir konuda uzmanlaşmak için ne kadar kritik önemde olduğunu gösterir; “eğer eşik kavramlar anlaşılmazlarsa, adeta bir çığ gibi büyüyerek kavramsal olarak daha fazla zor bilgiye neden olabilir ve öğrenmede zorluğu artırabilirler” (Kent, 2016).

Entwistle’a (2008) göre, bir eşik kavramın kavranması, öğrencilerin yalnızca o kavramı değil, aynı zamanda onun parçası olduğu düşünsel yapıyı da içselleştirmelerine olanak tanır. Bu görüşe göre eşik kavramlar, bulundukları disiplinin çeşitli yönleri arasındaki ilişkileri görürünür kılar ve bu sayede diğer kavramların bu inançlar ve teorilerle olan bağlantılarını da ortaya koymuş olurlar.

Bütünleştirici özellik, özellikle ileri düzey kavrayışın gelişmesi açısından kritik bir rol oynar. Öğrencinin, daha önce ayrı ayrı kavradığı bir dizi fikir, kavram ve sürece ilişkin anlayışlarını, eşik kavram aracılığıyla ilişkilendirmesini ve daha karmaşık ve sistematik bir düşünce yapısına ulaşmasını destekler. Bu tür bir öğrenme, yüzeysel bilgi düzeyinden derin anlayış düzeyine geçişi teşvik eder. Dolayısıyla, eşik kavramların öğretimi, kavramlar arası ilişkiyi görünür kılan pedagojik yöntemlerle desteklenmelidir.

Sınırlandırıcılar (Bounded): Bu karakteristik, eşik kavramların belirli disiplinlere özgü olduklarını ve bu alanlara dair düşünsel çerçeveleri tanımladıklarını ifade eder. Davies'e (2006) göre, bir eşik kavram genellikle belirli ve sınırlı bir amaca hizmet eden kavramsal bir alanı temsil etmektedir. Bütünleştiricilik niteliği ile zıt gibi görünse de temelde alana has kavramları birlikte ele alma ortak noktasına sahiptirler. Öte yandan Meyer ve Land (2003) bu karakteristiği, eşik kavramların kişileri “alana hâkim” gösterme potansiyeli üzerinden açıklamaktadır. Onlara göre, eşik kavramlara dair farkındalık, kişinin o alandaki uzmanlık düzeyini görünür kılar. Çünkü eşik kavramlar, bulundukları disipline has nitelikleri çerçeveye rek, alan içi bir sınır çizimi oluştururlar. Bu yönüyle her disiplin, kendi eşik kavramları aracılığıyla uzmanlık alanlarını belirginleştirebilir.

Ancak Meyer ve Land, eşik kavramların sınırlandırıcı niteliğini açıklarken mutlak bir dil kullanmaktan kaçınır. “Çoğunlukla (her zaman olmasa da) her kavramsal alanın uç sınırlarına sahip olacakları için sınırlı nitelik gösterirler” ifadeleriyle, bu kavramların bir yandan disipline özgü bir çerçeve sunduğunu, diğer yandan da yeni kavramsal açılımlara açık olduğunu belirtirler.

Söylemseldirler (Discursive): Eşik kavramların öğrenilme sürecinde dil, yalnızca bir ifade aracı değil, aynı zamanda düşünsel dönüşümün taşıyıcısı olarak kritik bir rol üstlenmektedir. Meyer ve Land (2006), bir eşik kavramın kavranmasının çoğu zaman gelişmiş ve genişletilmiş bir söylemle ilişkili olduğunu belirtir. Onlara göre, öğrencilerin söylemsel düzeyde yaşadığı bu genişleme durumu olmaksızın bir perspektif değişimi yaşanması oldukça güçtür.

Çünkü kavramsal dönüşüm, çoğu durumda disipline özgü dilin benimsenmesiyle gerçekleşir. Bu söylem geliştirme süreci sayesinde, yeni düşünceler sadece ortaya çıkmakla kalmaz hem ifade edilirler, hem üzerinde düşünülür ve paylaşılabılır bir hâle gelirler (Meyer - Land, 2006).

Eşik kavramlar, kimi zaman yabancılığı ya da ritüel yapıları nedeniyle öğrenciler için eğitim sürecinde bir gerilim alanı oluşturabilir. Öğrenciler, bu tür kavramlarla karşılaştıklarında bilişsel ve duyuşsal düzeyde bir zorlanma yaşayabilirler. Ancak bu kavramların söylemsel bağlamda çözümlenmesi ve ait oldukları disiplinin diliyle ilişkilendirilmesi, öğrencinin kavramı anlamlandırmasına ve içselleştirmesine olanak tanır (Meyer - Land, 2006). Böylece öğrenci, söz konusu kavramı aşılması gereken bir engel olarak değil, o alanın bilgi yapısı içinde edinilmesi gereken anlamlı bir öge olarak görmeye başlar. Eşik kavramlar, öğrencinin disiplin içi iletişim dilini öğrenmesini ve bu dili kullanarak düşüncelerini ifade etmesini mümkün kıldığından öğretmenin öğrenmeyi ölçmesine yardımcı olacak potansiyeli bulunmaktadır.

Yeniden şekillendirirler (Reconstitutive): Bir eşik kavramın derinlemesine irdelenmesi ile zorluğunun tanımlanması sonucunda bireyde o kavrama dair yeni bir söylemin oluşması kaçınılmaz olur. Bu eşik kavramların dönüştürücü potansiyeli ile de yakından ilgilidir. Bireyin kendisi tarafından yeniden oluşturulmuş kavram alanlarının, bireyde ontolojik bir kayma ortaya çıkarması beklenen bir durumdur. Çünkü ancak bu şekilde öğrenenin kimliğinin yeniden oluşturulması süreci başlayacaktır. Cousin, eşik kavramlar yoluyla kim olduğumuzun, ne gördüğümüzün ve nasıl hissettiğimizin bir parçası haline gelen yeni anlayışların biyografimizde özümsemişliğini söyler (Cousin, 2006).

Kimlik teorisini dönüşümsel pedagoji ile bir araya getiren Stibbe, eğitimcilerin, öğrencilerin öğrenme süreci boyunca kimliklerini şekillendirmede daha aktif bir rol almaları için teşvik edilmesi gerektiğini öne sürer. Stibbe öğrencilerin, eşik kavramlar yoluyla kendi özellikleri ve etraflarındaki dünyayla ilişkileri hakkında düşündüklerinde kalıcı bir dönüşüm geçirdiğini savunur (Stibbe, 2013). Ayrıca pedagojide öğrenci merkezli yaklaşımları inceleyen

bir çalışma, eğitimcilerin öğrencileri önce insan olarak kabul etmesi gerektiğini savunur. Bu çalışmada öğrencilerin öznelliğinin öğrenme deneyimi için çok önemli olduğu iddia edilir. Makalenin yazarları Blackie ve arkadaşları, öğrencilerin öznelliklerini tanıyan ve öğrencilerin kimliklerinin dönüşümünü teşvik eden eğitimcilerin kendi dönüşümlerini de yaşayacaklarını öngörmektedir (Blackie vd., 2010). Eşik kavramlar yoluyla öğrencinin de öğretmenin de kendisini içerikle yeniden konumlandırma süreci başlayacağından kimlik değişimi ve başkalaşım da kaçınılmaz olacaktır. Bu karakteristik özellik, eşik kavramların farkındalığı ile ve bir eşik kavram ile yapılan çalışmanın derinliği nispetinde bireyi yenileyen ve yeniden kimlik oluşumuna katlı sağlayan bir niteliktir.

Geçişeldirler (Liminality): Eşik kavramların öğrenme sürecinde bu kavramların içinde yaşandığı geçişsel durumlar (liminalite) da merkezi bir rol oynamaktadır. Meyer ve Land (2006), bir eşik kavramın öğrenilmesini Turner'ın geçiş ritüelleri kuramından esinle, pedagojik bir 'geçiş ayini' olarak tanımlar (Bigger, 2009). Bu karakteristiğe göre bir kavramın kavranması basit, doğrusal bir ilerleme değil, öğrenci açısından ileri ya da geri gidilen, kimi zaman karmaşık, kimi zaman da belirsizlik içeren bir süreçtir (Cousin, 2006). Liminal alanlar, öğrencinin hâlihazırdaki kavrayışı ile henüz tam olarak içselleştiremediği yeni bilgi arasında sıkıştığı, hem epistemolojik hem de kimliksel geçişleri deneyimlediği sahalara olarak görülebilir. Bu süreçte öğrenenin yeni kavramsal alana geçişi söylemsel bir dönüşümle eşzamanlı gelişir, çünkü kavramlar yalnızca düşünsel değil, aynı zamanda dilsel ve toplumsal olarak da inşa edilir (Meyer vd., 2010).

Geçişsellik, aynı zamanda öğrencinin eski bilgi biçimlerinden ayrılırken yeni bir uzmanlık söylemine doğru adım atması anlamına gelmektedir (Land vd., 2014). Bu süreçte öğrenci, tıpkı çocukluktan yetişkinliğe geçişte olduğu gibi, belirsiz ve dağınık düşüncelerden uzaklaşarak daha derli toplu düşünme, isabetli kararlar alma ve düşünceler arasında anlamlı ilişkiler kurma becerileri geliştirmeye başlar (Çakır, 2023).

Eşik Kavramlar Teorisinin bu sekiz karakteristik özelliğine “basitleştirilemez olma” niteliğini de eklemek gerekmektedir. Zira EKT’nin din eğitimi ile ilişkisinin irdelendiği iki araştırma (Rymarz, 2016; Mosurinjoh, 2021) incelendiğinde, Din Eğitimi Bilimi çerçevesinde yapılacak olan EKT çalışmalarında ayırt edici nitelik olarak kabul edilmesi gerektiği çalışmanın da amacına uygun olarak tarafımızca değerlendirilmiştir;

Basitleştirilemez özelliktedirler (Irreducibility): Eşik kavramların temel özelliklerinden biri, öğrenildiği takdirde belirli bir alan içinde dönüşüm sağlayacak kadar etkili, ancak aynı zamanda o alanın özgün terminolojisine ve düşünme biçimine gömülü olduğu için basitleştirilemez nitelikte olmasıdır (Stibbe, 2013). Bu özellik, kavramların disipliner bağlam dışında indirgenemez oluşunu ifade eder. EKT, öğrencilerin yalnızca kavramları tanımasını değil, bu kavramlarla ilişkili olan söylemsel yapıları, düşünme biçimlerini ve epistemolojik varsayımları da edinmesini öngörür (Meyer vd., 2010). Bu noktada, kavramların doğasında bulunan karmaşıklığın “öğrenci dostu” hâle getirilmesi, çoğu zaman o kavramın özünü kaybettirir. Meyer ve arkadaşları (Meyer vd., 2016), ekonomi öğrencilerinin “maliyet” ve “yatırım” gibi kavramların günlük anlamlarından farklı bağlamlarda kullanıldığını öğrenmelerinin zorunlu olduğunu vurgulayarak, bu tür kavramların yalnızca alan içi uzmanlıkla kavranabileceğini belirtmiştir. Bu durum, bir kavramın öğrenilmesi sürecinin, öğrencilerin ön bilgi durumlarının analizi ile başlayıp zorlandıkları noktaların belirlenmesi ile devam eden ve bu bilgiler ışığında pedagojik yeniden yapılandırmayı içeren bir sürecin kalitesini sonuç vermektedir. “Basitleştirilemez olma” özelliğinin, eşik kavramların bütünleştirici, sınırlandırıcı ve söylemsel karakteristikleriyle doğrudan bağlantılı olduğu söylenebilir. Çünkü bu kavramlar, yalnızca alanın kendine özgü dilsel ve bilişsel çerçevesi içinde tam anlamıyla içselleştirilebilir ve böylece öğrenenin dönüşümünü tetikleyebilir (Meyer vd., 2016).

b. Eşik Kavramlar Teorisinin Hedefleri

EKT’nin bütüncül bir yaklaşımı dolayısıyla bu teori, öğrencilerin disipliner bilgiye ulaşma sürecinde karşılaştıkları zorlukların yalnızca pedagojik engeller değil, aynı zamanda

kavramsal ve epistemolojik sınırlar olduğunu varsayar. Bu bağlamda EKT, öğrencilerin öğrenme yolculuklarında karşılaşılabilecekleri kaygı, belirsizlik, gerilim ve direnç gibi durumları dikkate alarak, hem öğretici hem de öğrenen açısından derinlemesine öğrenmeye kapı aralayan stratejik bir model sunar (Meyer - Land, 2003; Meyer vd., 2010). Teorinin sunduğu bu yaklaşım, hem öğrenmenin dönüşümsel doğasını vurgular, hem de disiplinden bağımsız olarak öğretim süreçlerine evrensel katkılar sağlayacak bir çerçeve önerir. EKT'nin hedefleri yalnızca kuramsal değil, aynı zamanda eğitsel uygulamaya dönüktür. Böylece özellikle din eğitimi bağlamında önemli öngörüler sunduğu söylenebilir.

EKT'nin hedeflerini şöyle sıralayabiliriz;

- EKT çerçevesinde zorlu kavramlara odaklanan bir eğitim, öğrenme sürecinde kaygı, kendinden şüphe ve hayal kırıklığı gibi olumsuz duyguları yönetmeyi kolaylaştırabilir.
- Bu teori, öğrencilerin sorunlardan kaçınmalarını önleyerek güven duygusu geliştirmelerine yardımcı olurken, kişisel becerilerin gelişmesine de zemin hazırlar. Bu noktada karakter gelişimine de destek olacağı söylenebilir.
- Öğrenciler zorlu kavramlarla çalışırken performans dalgalanmaları yaşayabileceklerinden eğitimin temel unsurlarına odaklanılmasını gerekli kılar. Bu noktada öğrenciyi desteklerken öğreticiyi de bu durumlara hazırlıklı kılar.
- Eğitim Bilimcileri için kritik bir rol olarak değerlendirilmesi yanında din eğitimi bilimi için de din öğretimine yönelik pratik katkılar sağlaması beklenmektedir.
- Teorinin sunduğu yaklaşım, öğretmenlerin olası sorunları öngörmelerine ve bunları avantaja çevirmelerine olanak tanır.
- Her bir eşik kavram için açılan özel bilgi alanları, eğitim sürecinin kapsamını genişletir, derinlemesine öğrenmenin ve alanda uzmanlaşmanın yolunu açar.

EKT aslında öğrenme süreçlerinde ortaya çıkabilecek birtakım zorluklar, sorunlar ve bunların çözüm ihtimallerinin merkezinde ortaya çıkmıştır. Teori, muhtemel bir problemin niteliklerini belirleme ve problemin başlangıcından itibaren tüm sürecine odaklanmayı esas

almaktadır. Bu nedenle, öğrencinin kaygı, şüphe, güven, performans dalgalanması gibi eğitime dair sorunlarıyla baş edebilmesi için rehberlik etmek ve öğretmenin alanına dair bilgisinin sorgulanması için bir kritik niteliği göstermek, EKT'nin ana hedefleri olarak gösterilmektedir. Diğer yandan hem öğrencinin hem de öğretmenin bireysel ve ortak özellikleri üzerinden geliştirilmiş bir teori olması dolayısıyla oldukça kapsamlı olduğu söylenebilir. Eğitimin genel hedeflerinden biri olan öğrenmenin “derinlemesine” gerçekleştirilebilmesi için EKT'nin geçiş sürecine odaklı olması oldukça önemli görünmektedir. Yirmi yıldan fazla süredir uygulamada olan bu teori ilgililerine yeni “kavramsal geçitler” açtığı düşüncesi dolayısıyla çok farklı disiplinlerce benimsenmiş ve bir öğretim yöntemi olarak halihazırda kullanılmaktadır. Örneğin Amerika'daki Miami ve Tennessee üniversiteleri öğrencilerinin akademik geçiş süreçlerine destek olmak üzere bu teoriyi bir yaklaşım olarak kabul ederek ders konusu yapmışlardır ([MU, 12 Aralık 2024](#); [UTHSC, 13 Aralık 2024](#)).

Bu noktada eşik kavramların ne olmadığı sorusunu da onu anlamak üzere sormak gerekir. Meyer ve Land, eşik kavramları henüz teorinin gelişim sürecinin başındayken “anahtar kavramlar”, “çekirdek kavramlar” veya “temel kavramlar” olarak kabul etmez ve bunlardan ayırır. Öğrenmenin bilişsel olduğu kadar sosyal boyutlarını da kapsayan “kavramsal değişim” teorisi gibi farklı öğrenme teorilerinden türetildiklerini ve bu nedenle hem öğretme ve hem de öğrenme için farklı sonuçlar ortaya koyan kavramlar olduklarını söylerler (Meyer - Land, 2003; Meyer vd., 2016).

Bu hedefler, EKT'nin özellikle öğrencilerin kavramsal eşikleri geçerken yaşadıkları bilişsel ve duyuşsal iniş çıkışlara karşı sistematik bir rehberlik sunması, teorinin uygulamadaki gücünü artırması bakımından önemlidir. Aynı şekilde öğreticilerin bu süreci öngörerek yapılandırmaları, hem öğretme becerilerini geliştirmekte hem de öğrencilerin öz yeterlik ve alan kimliği inşa süreçlerine doğrudan katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla, EKT'nin sunduğu çerçeve, eğitimin yalnızca içerik aktarımıyla sınırlı olmadığını, aynı zamanda epistemolojik farkındalık, karakter gelişimi ve kavramsal yetkinliğin eş zamanlı olarak desteklenmesi gerektiğini

vurgulamaktadır (Land vd., 2014; Cousin, 2006; Meyer vd., 2010; Davies, 2006). Bu yönüyle teori, özellikle din eğitimi gibi kimlik inşasının ön planda olduğu alanlarda hem öğretim stratejisi hem de araştırma perspektifi olarak dikkate değer potansiyeller sunmaktadır.

c. Eşik Kavramlar Teorisine Yöneltilen Eleştiriler

Eşik Kavramlar Teorisi, ortaya atıldığı 2003 yılından bu yana birçok akademik çalışmaya konu olmuş, hakkında kitaplar, makaleler yazılmış, video ve podcastlerle kendisine geniş bir tartışma alanı yaratmıştır. Teori, farklı disiplinlere uyarlanarak yaygınlaştırılmış ve kullanım alanı oldukça genişlemiştir (Flanagan, 2020). Hakkındaki pek çok olumlu değerlendirmenin yanı sıra çeşitli eleştirilerle de karşı karşıya kalmıştır.

Öğrenciler arasındaki bireysel farklılıkların varlığı, EKT'ye yöneltilen önemli eleştirilerden birinin temelini oluşturmaktadır. Her öğrencinin aynı kavramı aynı derecede zorlayıcı ya da dönüştürücü olarak deneyimlemeyebileceği ve bir öğrenci için dönüştürücü olan bilginin, bir diğeri için önemsiz kalabileceği endişesi üzerinden teori eleştirilmiştir. Ayrıca öğrencilerin farklı öğrenme stilleri göz önünde bulundurulduğunda, herkesin aynı kavramları eşik olarak deneyimleyeceğini varsaymanın yanıltıcı olacağı söylenmiştir. Bu eleştirinin sahibi O'Donnell, teoriyi bu nedenlerle indirgemeci bulmuş ve teorinin hem normatif hem de pozitif iddiaları bir arada barındırması dolayısıyla bu iki perspektifi birbirine karıştırma riskini taşıdığını iddia etmiştir (O'Donnell, 2009).

Teoriye getirilen diğer eleştiriler, kavramın tanımlanmasındaki belirsizliklerle ilgilidir. Rowbottom, eşik kavramların her disiplinde farklı biçimde tanımlandığını ve bu tanımların açıklayıcı olmaktan uzak kaldığını savunmaktadır (Rowbottom, 2007). Ayrıca ona göre, “kavram” teriminin geniş kullanımı, anlaşılması güç başka tanımlara yol açmaktadır (Stopford, 2021). Bu eleştiri “eşik kavram” ifadesinin kendi tanımlamasının ortak bir zeminde olmayışını vurgulaması bakımından önemli görünmektedir. Ayrıca Wilkinson'un teorinin kendi yapısal tutarlılığına dair eleştirileri, teorinin “teorik temelini” zayıf olduğu yönündedir (Wilkinson, 2014). O, tek bir disiplin içinde bile birbiriyle kökten uyumsuz görüşlerin var

olabileceğini düşünmekte, bu nedenle ortak bir “eşik kavramlar” anlayışının belirlenmesinin “öğrencileri belirli bir şekilde öğrenen idealize edilmiş tek bir öğrenciye dönüştüreceği” endişesini taşımaktadır (Ariew, 2014).

Teorinin öğrenme sonuçlarını değerlendirme noktasında yetersiz kaldığı görüşü de eleştirilerin bir diğer yönüdür. Wilkinson, Meyer’in “henüz o hedefe ulaşmamış öğrencilere, öğrenme hedefini açıklamak imkânsızdır” (Meyer, 2016) ifadelerine rağmen, teorinin belirsiz hedeflerle çalıştığını ve net bir sonuç vadetmediğini belirtir (Wilkinson, 2014). Ona göre teori “kasıtlı olarak muğlak, kavramsal olarak karışık, etkene bağlı ve indirgemecidir.” Bu noktada bu eleştirinin, öğrenme sonuçlarının değerlendirilmesinde alanlara has çerçevelerin henüz oluşturulmamasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bir diğer görüşe göre de teorinin çerçevesi henüz geliştirilme aşamasında olduğundan, gözden geçirilip onaylanana ve son haline getirilinceye kadar akademik camiayı ne kadar etkileyeceği kestirilememektedir (Ariew, 2014). Ayrıca, akademik odağın pratik uygulamalardan çok teorik tartışmalara kaydığı yönündeki eleştirileriyle Barradell ve Kennedy-Jones, akademisyenlerin eşik kavramların nasıl işlediğinden ziyade, bu kavramların tanımlanmasına odaklandıklarını belirtir (Barradell - Kennedy-Jones, 2015).

Yakın dönemdeki önemli eleştirilerden biri ise, Brown ve arkadaşlarının kaleme aldığı *Do We Need to Close the Door on Threshold Concepts?* (Eşik kavramlara kapılarımızı kapatmalı mıyız?) başlıklı makalede yer alır (Brown vd., 2022). Bu makalede, teorinin tutarsız bir şekilde uygulandığı, eklemlenme sorunları yaşadığı ve müfredat yapılandırmasında yetersiz kaldığı belirtilir. Yazarlar, teorinin öğrenen kimliğindeki değişimi açıklamakta başarısız olduğunu ve dönüştürücü öğrenme teorisi kapsamında bir kimlik gelişim modeli olarak değerlendirilemeyeceğini savunurlar. Ayrıca, eşik kavramların teori olarak sunulmaması gerektiğini öne sürerler. Ancak makale, pedagojik tartışmalara sağladığı katkılar ve öğrencilerin “nerede zorlandıklarını” anlamaya yönelik yansıtıcı bir araç olma potansiyeli nedeniyle, teoriyi tamamen reddetmez.

Cousin ise, teorinin başlangıçta nesnelci ve teknikçi bir yaklaşımla ele alındığını, sabit tanımlar ve pedagojiler sunmuş olabileceğini kabul eder (Cousin, 2006). Ancak teori zamanla, bilişsel ve duyuşsal süreçlerin iç içe geçtiği karmaşık bir yapıya evrilmiştir. Cousin'e göre, bu durum teoriyi basit bir öğrenme hedefi olmaktan çıkarır ve onu öğrencilerin zorlanmalarını anlamaya yönelik derinlemesine bir araç haline getirir. Çünkü Cousin, öğrencilere "Öğretimi beğendiniz mi?" sorusunu sormak yerine "Neyi zor buldunuz?" sorusunu yöneltmenin, potansiyel sorunları önceden öngörmeyi ve çözümler geliştirmeyi mümkün kılacağını düşünmektedir (Cousin, 2006). Bu noktada, başlangıçta bu eleştiriyi kabul eden ancak yöntemsel bir yanıt veren Cousin'in bu cevabına dayanarak, yukarıdaki eleştirilere bir yanıt olarak, teorinin yeni bir perspektif ile öğrenme sürecine uyumlandığını ve işlevsel bir teori sunduğunu söyleyebilmekteyiz.

Bu noktada EKT'ye yöneltilen eleştirilerin hemen her birine daha sonra yayımlanan çalışmalarla yanıtlar verildiğine de değinmek gerekmektedir. Bu yanıtlar hem eleştirileri geçersiz kılacak ya da teoriyi pratikle bütünleştirmeye yönelik birçok disipline özgü örnekler içeren çalışmaları dayanak gösterecek nitelikte hem de geliştirilme aşamasından ileri yönde uzaklaşıldığına dair veriler sunan akademik çalışmalara dayanmaktadır (Dawes, 2019; Steven Hodge - Hodge, 2019; Meyer vd., 2020; Loring, 2020; Göransson vd., 2020; Håkan Salwén - Salwén, 2021; Booth - Kinsella, 2022; Julie Rattray, 2023; Rattray, 2024; Davies vd., 2024; Correia vd., 2024; Tolbert vd., 2024).

Eleştirilere verilen yanıtların çoğunluğu EKT'nin, öğrenme süreçlerine hem bilişsel hem de duyuşsal boyutlara hitap eden güçlü bir çerçeve sunduğu konusunda birleşmektedir. Bu çalışma çerçevesinde de ulaşılan sonuç bu yöndedir. Teorinin bireysel farklılıkları yeterince dikkate almadığı, kavramsal tanımlarının belirsiz olduğu ve pratikten çok teoriye yönelindiği gibi eleştirilerin oldukça yerinde ve önemli tartışmalar yaratmış olması, bilimsellik açısından oldukça kıymetlidir. Her bir tartışmanın teorinin gelişimi için -tıpkı teorinin hedeflediği gibi- teorinin kendisinin de "derinlemesine" öğrenilmesini ve anlaşılmasını sağlayacak

yeni yollar, yeni bakış açıları ortaya koyması beklenmektedir. Bu yeni yollar ve bakış açıları hem eleştirilere verilecek cevabın niteliğini hem de teorinin benimsediği ilerlemeci yaklaşımın çok yönlülüğünü desteklemektedir. Çünkü EKT'nin eşik kavramlar fikrinin ortaya çıkışından bu yana çok yönlü bir ilerleme göstermekte oluşu ve çeşitli uygulama alanları ile küresel anlamda tanınırlık kazanmaya ve yeni çalışmaların konusu olmaya devam ediyor olması³ da teorinin yöneltile eleştirilere rağmen belirli bir zamanda kalmayarak işlevsel olarak sürdürüldüğünün bir göstergesi olmaktadır.

2. Eşik Kavramlar Teorisi ve Din Eğitimi

Din Eğitimi Bilimi, “Din eğitimi bir bilim midir?” sorusundan yola çıkarak, “Temel problemleri nelerdir?”, “Hangi yöntemlerle ele alınmalıdır?” ve “Dini metinlerle doğru bir iletişim nasıl kurulmalıdır?” gibi sorulara verilen yanıtlara cevap aramaktadır. Bu çerçevede, bilimsellik kaygısı, temel karakteristiğinin ve problemlerinin belirlenmesi ile ders içeriğine yaklaşım konularında benzer sorulara yanıt aradıklarından, Eşik Kavramlar Teorisi ile Din Eğitimi Bilimi benzerlik göstermektedir. Zira Din eğitiminde öğrenmenin merkezinde yer alan içeriğin ve özellikle kavramların bilimsellikle ele alınması gerekliliği, problematiği ve kullanılacak yöntemleri başlı başına EKT'yi çağrıştırmaktadır. Çünkü EKT, yalnızca öğrencilerin başarısını artırmaya hizmet etmekle kalmaz, bilimsel tartışmaların canlı ve güncel meseleleri olan kavramların önemini koruma vazifesi de görür.

Eşik Kavramlar Teorisi Din Eğitimi alanında ve din öğretimi özelinde konuşulmaya başlandığında sorulabilecek ilk soru, “eşik kavramlar için sabit bir liste belirlemek veya kolayca oluşturmak mümkün müdür?” olmaktadır. Bu soruya kesin bir yanıt vermek, sorunun içeriğinin teorinin ortaya çıkış ve gelişim sürecinde karşılaştığı zorluklara ve aldığı eleştirilere dayandığımıza şu an için zor görünmektedir. Ancak söylenebilir ki EKT, temel olarak bir disiplinin yapısını, teorik sınırlarını ve metodolojisini anlamayı kolaylaştırdığı için, Din Eğitimi Biliminin disipliner kimliğini keşfetmek adına önemli bir araç olarak değerlendirilebilir

³ Eşik Kavramlar Teorisi üzerine düzenlenen en güncel bienaller için; <https://thresholdconcepts.home.blog/>

durumdadır. Çünkü EKT'ye göre, öğretmenlerin öğrencilere rehberlik ederken onların performanslarındaki çeşitliliğe, içsel gerilimlerine ve manevi ihtiyaçlarına edilen dikkat ile hangi kavram ya da bilgilerin eşik kavram olup olamayacağı sorgulanabilmektedir. Zorlayıcı bilgi ve kavramlar karşısında öğrencilerin hangi noktalarda takıldıklarını tespit etmek, öğretmenlerin eşik kavramları belirleyebilmeleri açısından kritik bir öneme sahiptir. Teori bağlamında, öğrencilerin eşik kavramlarla karşılaştıklarında yaşadıkları deneyimlerin nasıl açıklanacağı ve bilişsel, duygusal ya da kavramsal geçişlerde onlara daha etkili bir şekilde nasıl destek olunabileceği konusunda öğretmenlerin ve içerik oluşturucuların derinlemesine görüş geliştirmeleri beklenmektedir. Bu nedenlerle EKT'yi klasik bir kavram öğretimi yöntemi olarak görmek bizi sınırlı bir bakış açısına ve EKT'nin en başta karşı çıktığı “kalıp düşünceler” yanılgısına götürecektir.

Öte yandan, eğitimcilerin öğrencilerine rehberlik yapma becerisi, EKT'nin başarısında kritik bir rol oynar. Öğretmenlerin, hangi kavramların eşik kavram olduğunu ayırt etmesi ve bu kavramları etkin bir şekilde sunması, öğrencilerin bu eşikleri aşmalarını kolaylaştırır. Perkins'in de belirttiği gibi, öğrenme sürecinde “oyunu bilmek değil, oyunu bilerek oynamak” esastır (1999). Eğitimcilerin de kendi alanlarındaki eşik kavramları öğrenme ve öğretme sürecinde deneyimlemeleri, öğrencilerin aynı dönüşümü yaşamalarına rehberlik edebilmek için önemlidir. Bu bağlamda, EKT'nin öğretmenlere sunduğu en önemli katkı, yalnızca kavramların öğretilmesi değil, bu kavramların öğretiminde öğrencilere anlamlı bir şekilde rehberlik edilmesidir. Bir eğitimcinin zorlu kavramlara ilişkin farkındalık kazanması, kendi öğrenim yolculuğunda da bir eşik anlamına gelir. Zira öğretmenlerin öğrencilerini “eşikten aşabilmeleri” için önce kendilerinin o eşiği geçmiş olmaları beklenir (Dawes, 2019). Bu yönüyle hem öğretmen eğitimi konusunda hem de alanda uzmanlığın göstergesi olarak öğretmenlerin öncelikli olarak EKT ile tanışmalarının gerekli olduğu düşünülmektedir.

a. Din Öğretimi Faaliyetlerinde Eşik Kavramlar

Din öğretimi faaliyetlerinde kullanılan bazı temel kavramlar, öğrencinin yüzeysel bilgiyle yetinmesini engelleyen ve anlam, yorum ve sorumluluk boyutlarıyla derinlemesine kavranması gereken kavramlardır. Bu tür kavramlar, sadece kavramsal bilgi sunmazlar, aynı zamanda öğrencinin düşünsel, ahlaki ve disiplinler çerçevesini şekillendirirler. Bu çalışma ile Eşik Kavramlar Teorisi ile din öğretimi uygulamalarına kavramsal bir mercek sunarak, öğretim sürecinde hangi kavramların dönüştürücü potansiyele sahip olduğuna belirlemek üzere örnek kavram çalışmaları yapılmaktadır. Özellikle bu başlıkta örnek olarak ele aldığımız “cihad”, “hak”, “halife” ve “emanet” gibi kavramlar, öğrencinin bilişsel, söylemsel ve davranışsal alanlarında yeniden konumlanma gerektirir. Bu nedenle bu kavramlar, hem kavramsal karmaşıklıkları hem de duygusal ve değer temelli çağrışımları nedeniyle eşik niteliği taşıdıklarından bu çalışma çerçevesinde eşik kavramlar olarak belirlenmişlerdir. Din öğretimi faaliyetlerinde bu eşik kavramlara odaklanmak, öğretimin yüzeyde kalmasını engellerken, öğrencinin kavramlar arası bağlantılar kurarak disiplinler üstü düşünme becerisi geliştirmesine de katkı sağlar. Bu çerçevede aşağıda, din öğretimi bağlamında eşik kavram niteliği taşıyan bazı örnekler tablo halinde sunulmuş ve her biri pedagojik açıdan kısaca değerlendirilmiştir.

Eşik Kavramlar Teorisinin daha önce Türkiye Din Eğitimi alan yazınında çalışıldığı tek kavram olan “cihad” kavramı üzerinden oluşturduğumuz ilk tablo, din öğretimi faaliyetleri için bir başlangıç örneği olma özelliğini taşımaktadır:

Tablo 1. *Din öğretiminde Eşik Kavramlar çalışması: Cihad örneği.*

Durum	Özellik	Özellik Türü	Örnek: Din Öğretiminde “Cihad” Kavramı
Ön Eşik	- Sorunlu bilgiyle karşılaşma	Potansiyel olarak zahmetli (Troublesome)	Öğrenci, cihadın yalnızca savaş anlamına geldiği yönündeki yaygın algıyı fark eder ve sorgulamaya başlar. (Yabancı, zorlu)
Eşik	- Analiz etme - Sentezleme - Ontolojik ve epistemik değişim	Yeniden Şekillendirici (Reconstitutive)	Cihadın sadece fiziksel savaşla sınırlı olmadığı, nefisle mücadele, ilim öğrenme ve toplumsal adaleti sağlama gibi geniş bir anlam taşıdığı bilgiyle tanışır. Önceki dar tanımı terk eder.
Eşik Sonrası	- Dönüşüm - Geri döndürülemezlik - Kavramsal sınırları aşma - Söylem oluşturma	Dönüştürücü (Transformative)	Öğrenci, cihadı barışçıl ve manevi boyutlarıyla birlikte ele alarak yeni bir anlayış geliştirir ve dinî söyleminde bu farkındalığı yansıtır.

Eşik Kavramlar Teorisi, öğrenenlerin belirli bir disiplin içindeki kritik bilgi eşiklerini aşmalarını sağlayan dönüştürücü anlayışları ifade eder. Yukarıdaki tablo, bu sürecin üç aşamalı yapısını açıklamaktadır. Ön eşik aşaması, bireyin kavramsal olarak zorlu ve dilsel olarak yabancı bulduğu bilgiyi deneyimlemesiyle başlar. Bu karşılaşma, öğrenme sürecini başlatan öğreticinin de yönlendirmesini içeren teşvik edici bir özellik taşır. Eşik aşaması, öğrenenin yeni bilgiyi içselleştirdiği, eski kavrayışlarını sorguladığı ve epistemik bir değişim yaşadığı kritik bir geçiş sürecidir. Bu aşama, öğrenme sürecinin yeniden şekillendirici bir özelliğe sahip olduğunu gösterir. Son olarak, eşik sonrası aşaması, bireyin kavramsal dönüşümünü tamamlayarak, yeni bilgiyle kalıcı bir şekilde bütünleştiği ve disipliner sınırları aşarak değişmiş bir söylem geliştirdiği noktayı ifade eder. Tabloda sunulan bu yapı, Eşik kavramlar Teorisinin, öğrenme sürecini yalnızca bilgi edinimi değil, aynı zamanda bilişsel ve epistemolojik bir dönüşüm süreci olarak ele aldığını göstermektedir. Din öğretiminde karşılaşılan muhtemel problemlerden olan zorluk ve yabancı oluş, cihad kavramının öğretimi sürecinde çoğunlukla öğrencilerde korku, önyargı ya da motivasyonsuzluk gibi öğrenme engellerine neden olur.

Kavramın öğrenci ile ilk karşılaşmasında yani ön eşik aşamasında öğrenci kavramı yaygın ve dar anlamıyla tanımlar, ardından öğreticinin yönlendirmesi ile kavram hakkında çeşitli araştırmalar yapar ve kavramı analiz ve senteze tabi tutar. Bu süreç kavramın ontolojik epistemolojik varlığına dair derin bir öğrenme ve farkındalık ortaya koyacaktır. Bu sürecin ardından kavramın geniş çerçevesi ile karşılaşan öğrenci, eski anlayışını dönüştürür ve eşik sonrası olarak isimlendirdiğimiz son aşamada bu yeni bilgiyi içselleştirerek farklı bağlamlarda kullanabilmeye başlar. İstenen öğrenme gerçekleşmiş olur.

Din öğretimi içeriğinde yer almasıyla beraber günlük yaşam içinde de sıklıkla kullanılan bir kavram olan “hak” eşik kavramı ile ilgili çalışmaya özgü olarak hazırlanan tablo şu şekildedir:

Tablo 2. *Din öğretiminde Eşik Kavramlar çalışması: Hak kavramı örneği*

Durum	Özellik	Özellik Türü	Din Öğretiminde “Hak” Kavramı
Ön Eşik	- Sorunlu bilgiyle karşılaşma	Potansiyel olarak zahmetli (Troublesome)	Öğrenci, “hak” kavramını yalnızca kişisel mülkiyetle veya bireysel taleplerle sınırlandırır. Toplumsal, ilahi ve varoluşsal boyutları göz ardı eder. (Yabancı, ritüel)
Eşik	- Kavramsal genişleme - Analiz ve sentez - Ontolojik dönüşüm	Yeniden Şekillendirici (Reconstitutive)	Öğrenci, hakkın sadece bireysel bir talep değil, toplumsal sorumluluk, adalet ilkesi ve kul ile Allah arasındaki ilişki bağlamında çok katmanlı bir anlam taşıdığını öğrenir.

Durum	Özellik	Özellik Türü	Din Öğretiminde “Hak” Kavramı
Eşik Son- rası	- Kavramsal dönüşüm - Geri döndürülemezlik - Söylemsel farkındalık	Dönüştürücü (Transformative)	Öğrenci, “hak” kavramını yalnızca kendisi için değil, başkalarının haklarını da önceleyen, adalet merkezli bir bakışla kavrar ve bu farkındalığı söylemine yansıtır.

“Hak” kavramı, öğrencilerin yalnızca tanımsal bilgi düzeyinde değil, aynı zamanda ahlaki muhakeme ve sosyal sorumluluk bağlamında dönüşüm geçirmelerini sağlayabilecek nitelikte bir eşik kavramdır. Bu kavram, taşıdığı yabancı ve ritüel nitelikleri dolayısıyla eşik kavram olarak kabul edilmiş ve yukarıdaki tabloda bu çalışma için oluşturulmuş ikinci örnek olarak ele alınmıştır. Hak kavramı günlük yaşamda ne kadar sık kullanılsa da din öğretiminde öğrencilerin zihninde genellikle “bireysel bir hak talebi” şeklinde sınırlanmış bir kavramdır. Kavramla ilk karşılaşmada ileri sürülecek bu dar çerçeve, öğrencilerin kavramın ilahi hak, toplumsal adalet ve kul hakkı gibi katmanlı boyutlarını fark etmelerini engelleyebilir. EKT kapsamında sürdürülecek bir eğitim yoluyla “hak” kavramı hakkında birey merkezli bir algıdan, çok boyutlu etik ve metafizik bir anlayışa geçişi sonuç vermesi beklenmektedir. Bu kavramı içselleştiren öğrenci, hem kendi haklarını savunma hem de başkalarının haklarına saygı gösterme noktasında etik bir farkındalık geliştireceği düşünülmektedir. Bu dönüşüm, öğrenciyi sıradan bilgi ediniminin ötesine taşır ve onu ritüelleşmiş bulduğu, yabancı dilden geldiği için kök anlamına derhal ulaşamadığı ve kendi ile kavram arasında herhangi bir özdeşlik kuramadığı bir sürecin dönüşümü içinde gerçekleşir. Eşik sonrası olan bu durum artık onun geri döndürülemez şekilde yaşadığı bir kavramsal dönüşümdür ve öğrenci söylemsel farkındalık sonucunda düşünsel bir eşikten geçmiş olur.

Öğrencilerin hem eğitim programları içinde hem de din öğretimi içeriğinde karşılaşacakları “halife” eşik kavramı ile ilgili bu araştırma için hazırlanan tablo aşağıdadır:

Tablo 3. *Din öğretiminde Eşik Kavramlar çalışması: Halife kavramı örneği*

Durum	Özellik	Özellik Türü	Din Öğretiminde “Halife” Kavramı
Ön Eşik	- Yüzeysel bilgi - Dar kavramsallaştırma	Potansiyel olarak zahmetli (Troublesome)	Halifelik, sadece tarihî bir yönetim biçimi veya siyasi bir figür olarak görülür. Güncel, bireysel sorumluluk boyutu göz ardı edilir. (Yabancı, zorlu ve âtıl)
Eşik	- Kavramsal yeniden yapılandırma - Bireysel sorumluluk farkındalığı	Yeniden Şekillendirici (Reconstitutive)	Öğrenci, “halife” olmanın sadece yöneticilik değil, Allah’ın yeryüzündeki temsilcisi olarak sorumluluk bilinci taşıma anlamına geldiğini kavrar.
Eşik Sonrası	- Dönüşüm - Davranışsal farkındalık - Söylem üretimi	Dönüştürücü (Transformative)	Öğrenci, insanın yeryüzünde sorumlu varlık olduğunun bilinciyle çevre, adalet ve toplumsal konulara dair aktif bir pozisyon almaya başlar.

“Halife” kavramı yine yabancı bir dilden gelmiş olan, tanımlamasında başka kavram ve kavram kümelerine ihtiyaç duyulan ve günlük dilde sıkça kullanılmadığı için âtıl durumda olan bir kavramdır. Bu kavram öğrenciler tarafından genellikle geçmişe ait bir “yöneticilik” sıfatı olarak bilinir. Oysa EKT, bu kavramın yalnızca tarihsel bir unvan değil, varoluşsal bir sorumluluk alanı olduğunu göstermek üzere kavramı yeniden yapılandırmak üzere işe koştığında bu kavram bir dönüşüm gerçekleştirir. Öğrenciler, ön eşik sürecinden sonra halifeliğin insanın Allah nezdinde taşıdığı emanet ve temsil sorumluluğunu içerdiğini kavradıklarında, sadece bilgisel bir genişleme değil, aynı zamanda davranışsal bir dönüşüm de yaşarlar. Bu da eğitimin ahlaki boyutuna katkı sunar (Cousin, 2006).

Günlük dilde sıklıkla kullanılmasına rağmen ders içeriği olarak konumlandığında dönüştürücü etkiye sahip olma potansiyeli bulunan “emanet” eşik kavramı için bu çalışma kapsamında hazırlanan tablo ise şöyledir:

Tablo 4. *Din öğretiminde Eşik Kavramlar çalışması: Emanet kavramı örneği*

Durum	Özellik	Özellik Türü	Din Öğretiminde “Emanet” Kavramı
Ön Eşik	- Kavramın tek anlamı - Gündelik yorumlar	Potansiyel olarak zahmetli (Troublesome)	Öğrenci, emanet kavramını sadece fiziki nesnelerin geçici olarak bırakılması olarak düşünür. İlahi ve etik bağlam göz ardı edilir. (Ritüel)
Eşik	- Kavramsal yeniden inşa - İlişkisel anlayış geliştirme	Yeniden Şekillendirici (Reconstitutive)	Öğrenci, emanetin yalnızca maddi bir teslim değil, güven, sadakat, sorumluluk ve Allah’a karşı ahlaki yükümlülük anlamlarını içerdiğini öğrenir.
Eşik Sonrası	- Ahlaki dönüşüm - Kavramsal bütünlük - Söylem üretme	Dönüştürücü (Transformative)	Öğrenci, emanet bilinciyle Allah’a, topluma, çevreye ve kendisine karşı sorumluluklarının farkına varır ve bu farkındalığı söylemine ve tutumuna yansıtır.

Öğretime konu olacak kavramların “anlam bağlarını” fark etmek ve yeni “anlam bağları oluşturmak” üzerine gerçekleştirilecek içerik çalışmaları daha iyi öğretebilmeyi işaret eder (Ege, 2013). Bu nedenle eşik kavramlar çerçevesinde kavramların öğrenci ile buluşturulması süreci nitelikli bir anlamsal bağ oluşturmayı gerekli kılmaktadır. “Emanet” kavramı da diğer kavramlar gibi bu anlamsal bağlara ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle EKT perspektifinden bakılarak öğrenime konu edilecek “emanet” kavramının basitçe tanımlanmasından başlanarak gündelik kullanımından yola çıkılması gerekir. Öğrenci kavramla ilişkisel bir anlayış geliştirdikten sonra eşik sürecinde kavramsal yeniden inşa başlar ve nihayet bu kavram kavramsal bir bütünlük içinde ele alınmış olarak ahlaki dönüşüm üretme sürecine girilmiş olur.

Zira emanet, öğrenci için yalnızca bir teslim işlemi değil, Allah ile kul arasındaki güven ilişkisinin, ahlaki bir yükümlülüğün ve toplumsal sorumluluğun simgesi haline gelmiş bulunur. Öğrenci bu kavramsal dönüşümü yaşadığında, metafizik bir etik çerçeveye açılır. Bu dönüşüm, eğitimin karakter ve değer gelişimi boyutlarını da destekler (Meyer - Land, 2005).

Cihad kavramı ile beraber bu üç kavram için oluşturulan eşik kavram tabloları, din öğretiminde kavramsal derinleşmeyi destekleyen, öğrenci zihninde bütünlüklü dönüşüm sağlayan örnekler olarak tasarlanmıştır. Bu kavramlar, öğrencilerin yalnızca bilgi düzeyinde değil, düşünme, yorumlama ve değer üretme düzeylerinde de gelişimini hedeflemektedir. EKT'nin sunduğu çerçeve, özellikle bu tür çok katmanlı ve disipline özgü kavramların öğretiminde hem öğreticiye hem de öğrenene kavramsal bir yönelim sunması bakımından işlevseldir. Elbette bu yaklaşımın her bağlamda aynı etkiyi yaratacağı söylenemez. Ancak kavramların zorluk, dönüşüm ve söylemsel inşa özellikleri dikkate alındığında, EKT'nin din öğretimi uygulamalarında da pedagojik bir araç olarak önemli bir potansiyel taşıdığı söylenebilir (Land vd., 2008).

EKT'yi diğer kavram öğretimi uygulamalarından ayıran nokta, bu kavramlara dair ön görüş ile bir öğretim başlangıcı yapılmasıdır. Öğrencilerin durumu, içeriğin bağlamı, günlük yaşamla ilişkisi gibi durumlar göz önünde bulundurularak “zorlu” olma potansiyeli olan kavramların derin bir farkındalıkla ele alınması EKT için önemlidir. Böylece kavramla sıradan bir karşılaşmadan öte, bilinçli, ayırt edilebilir, tanımlanabilir, niteliği belirlenebilir, yoğunluklu bir öğrenme gerçekleşmiş olur. Bu durum hem süreç hem de sonucu tanımlayıp şekillendirdiğinden hem eşik öncesi, hem eşik sonrası için ontolojik ve epistemolojik odaklı bir öğrenme yaklaşımı sunmaktadır. Modern eğitim yaklaşımlarının gözettiği öğrenci merkezlilik, yapılandırmacı tutum, beceri temelli yaklaşım, eleştirel düşünme, değer odaklı öğrenme, aktif katılım gibi pek çok unsuru EKT karşılamış olmaktadır. Eşik olma potansiyeli olan kavramları doğal niteliklerine uygun olarak eşik öncesi düzeyden sonraki düzeye getirebilmek, alanda uzmanlığı yansıttığından öğretmenlerin daha önce bu aşamalardan geçmiş olmaları beklenir.

Bu teoriyle ilk kez tanışan öğretmenlerin ya da öğretmen adaylarının da kendilerine belirledikleri eşik kavramları derslerinden önce bu gözle ele almaları oldukça yararlı olacaktır. Öte yandan müfredat geliştiricilerin, diğer kavramlardan belirli nedenlerle ayrılarak daha derinlikli öğrenmeyi gerektirecek nitelikte olduğunu varsaymaları, öğrenciye ve öğretmene yardımcı olacak içerikler geliştirmelerine yol açacaktır. Sadece ezbere dayalı aktarımı değil, öğrencinin kendi kavrayış sürecini yapılandırmasına imkân tanıyan anlam merkezli bu öğretim yaklaşımı din öğretimi uygulamaları için teşvik edilebilir bir konumdadır.

b. EKT'nin Din Öğretimindeki Sınırlılıkları

Eşik Kavramlar Teorisi, öğrenmenin sadece içerik aktarımı değil, öğrencinin düşünsel ve kimliksel dönüşümünü mümkün kılan bir süreç olduğunu ileri sürerek dikkat çeken bir kuramsal çerçeve sunmaktadır. Ancak teori bu yönüyle, yapılandırılmış bir öğretim modeli olma iddiasından çok, öğretmen ve araştırmacılara kavram temelli düşünme imkânı sağlayan esnek bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir. Eşik kavramların karakteristikleri güçlü bir kuramsal öneri sunsa da, bu niteliklerin her disiplinde ve tüm öğrenen gruplarında aynı şekilde gözlenip gözlenemeyeceği sorusu teoriye yöneltilen temel eleştirilerden biridir. Dolayısıyla EKT, din öğretimi için de öğretimsel etkinliği ölçülebilir bir strateji olarak değil, öğretim süreçlerine farklı bir perspektif kazandıran düşünsel bir araç olarak yorumlanmalıdır.

Teoriyi özgün kılan ana unsur, kavramların yalnızca bilişsel anlamda değil, aynı zamanda öznenin düşünme ve ifade etme biçiminde de dönüşüme yol açtığını ileri sürmesidir. Bu açıdan, bilgiyle kurulan ilişkiyi salt teknik bir öğrenme süreci olarak değil, özneleşmeye yönelik ontolojik bir geçiş olarak kurgulaması, EKT'yi yüzeysel öğrenme kuramlarından ayırmaktadır. Bununla birlikte, sosyal dönüşüm, kültürel bağlam ya da toplumsal eleştiri gibi unsurlara sistematik olarak yer vermemesi, onu daha birey merkezli ve içerik temelli bir düzeyde sınırlandırır.

İslam din eğitimi perspektifinden bakıldığında, eşik kavramlar düşüncesine dayalı bu yaklaşımın bazı açılardan güçlü, bazı yönlerden de dikkatle uyarlanması gereken bir kuram olduğu söylenebilir. Öncelikli olarak din öğretiminin, yalnızca pedagojik değil, aynı zamanda inanç temelli, metafizik ve ibadet odaklı bir boyut taşıdığını ve içeriğindeki kavramların çoğu zaman potansiyel zorluk, yabancı olma, ritüellik ve âtil olma gibi özelliklerinin sıkça bulunduğunu söylemek gerekir. Bu durum genel olarak bilinse de bu kavramlara yönelik önceliklendirici bir perspektife sahip olmak bu özelliklerdeki kavramlara hassas bir şekilde yaklaşmayı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle hem çok katmanlı hem sabit bir kavram yelpazesine sahip olan bu alanın zorlayıcı kavramlarının düşünsel ve kimliksel dönüşüme katkısı elbette büyük olacaktır. EKT'nin bu dönüştürücü yönü kavramları anlamlarından başka türlü düşünmeyi değil bilakis gerçek anlamının ve ontolojik varlığının gereğini yerine getirmek amaçlı kullanılabilir. Eşik kavramlar kuramının, bağlamsal farklara saygı duyan esnek bir biçimde, yerleştirilmiş ve dikkatle seçilmiş kavramlar aracılığıyla uygulanması esas teşkil etmektedir.

Din öğretiminde EKT'nin uygulanabilirliğine yöneltilebilecek muhtemel eleştirilerden bir diğeri de, eşik kavramların belirlenmesinde bağlamsal duyarlılık eksikliği olasılığıdır. Kuramsal çerçeve kadar pedagojik sezgi ve öğretmen değerlendirmesinin de süreçte belirleyici olması, teorinin işlevselliğini artırabilir (Meyer vd., 2010). Bu nedenle eşik kavramların hangi kavramlar olduğu sorusunu, teorinin uygulanabilirliği açısından en çok tartışılan başlıklardan birisi kabul edebiliriz. Çünkü bu olasılık hemen her alan için mümkün olsa da özellikle din eğitimi bağlamında durum daha karmaşık bir haldedir. Çünkü din öğretiminin içeriğindeki kavramların anlam derinlikleri, tarihsel bağlamları ve öğrenciyle kurdukları ilişkiler oldukça değişken olabilmektedir. Bu noktada, diğer disiplinlerde olduğu gibi din eğitimi için de sabit ve evrensel bir “eşik kavram listesi” oluşturmak hem pedagojik esneklik açısından sınırlı olabilir hem de bağlamdan kopuk genellemeler üretme riskini (Cousin, 2006) taşımak-

tadır. Bu nedenle eşik kavramların tanımlanması ya da standart eşik kavram listelerinin belirlenmesi yerine, öğretim süreci içinde şekillenen dinamik bir değerlendirmeye dayanmak daha uygulanabilir olacaktır. Öğrencinin ya da öğrenci grubunun hazırbulunuşluluk düzeyi, kültürel bağlam, dersin kazanımları ve öğretim ortamının yapısı gibi faktörler, bir kavramın o sınıf ve o anda “eşik” olup olmayacağını belirlemede kritik önemdedir. Örneğin bir sınıf için “emanet” kavramı temel ve kolay anlaşılırken, başka bir öğrenci grubu için bu kavram ahlaki sorumluluk, kul hakkı ve doğa-insan ilişkileri bağlamında dönüştürücü bir eşik işlevi görebilir.

EKT’nin din öğretiminde kullanılması durumunda yapılabilecek bir diğer eleştiri, teorinin öğrencide nasıl bir ontolojik dönüşüm yarattığı sorusu olabilir. Ancak dikkat edilmelidir ki, eşik kavramların öğrenme sürecinde ontolojik bir dönüşüm yaratabilmesi, yalnızca içeriğin niteliğiyle değil, bu içeriğin öğrenciyle nasıl ilişkilendirildiğiyle doğrudan bağlantılıdır. Bu nedenle, varoluşçu öğrenme yaklaşımıyla uyumlu bir öğretim stratejisi, öğrencinin kendi varlık konumunu fark etmesini sağlayacak sorular, tartışmalar ve eylem çağrılarını içermelidir. Örneğin, “emanet” kavramı işlenirken yalnızca kavramın tanımı üzerinden bir ders işlenişi sunulmamalıdır. Öğrenciye bu ders içinde özellikle şu türden sorular yöneltiler: “*Sana verilmiş en önemli emanet nedir ve bunu koruma sorumluluğunu nasıl taşıyorsun?*” Bu tür sorular öğrenciyi yalnızca bilişsel değil, duyuşsal ve etik alanlarda da konumlandırır. Bu tür kavramsal öğretim uygulamalarının öğrencilerde kavramla ilişkili söylemsel farkındalık ve davranışsal tutum geliştirdiği yönündeki örneklerden (Selçuk, 2022; Uçak - Doğan, 2023) hareket edilebilir. EKT’nin hem teorik hem uygulamalı düzeyde varoluşçu bir öğretim yaklaşımıyla bütünleşmesi, din öğretimi alanında derinleşmiş öğrenme ve kimlik inşasına katkı sağlayabilecek (Meyer vd., 2010) bir potansiyeli sonuç verebilir.

Bu bağlamda kullanılabilecek din öğretimi için kullanılabilecek bütüncül çerçeve, günümüz eğitim yaklaşımlarını derinden etkilemiş olan varoluşçu öğrenme kuramı ile disipli-

ner epistemoloji arasında kurulan bir denge olabilir. Varoluşçu yaklaşım, öğrencinin öğrenme sürecini bir seçim, farkındalık ve sorumluluk alanı olarak görürken (Taşdelen, 2021), disiplinler epistemoloji, kavramın yalnızca pedagojik değil, epistemik bağlamını da (Uçar - Kurt, 2024) görünür kılar. Bu ikili temel, eşik kavramların hem bilişsel hem de kimliksel katmanlarını yakalayabilecek bir düşünsel zemin oluşturur. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı, sadece belirli kavramların din öğretimindeki yerini tanımlamak değil, aynı zamanda bu kavramlar üzerinden öğrenenin varlıkla ve bilgiyle ilişkisini yeniden kurma ihtimalini teorik düzlemde tartışmaya açmaktır. Böylece çalışma, din öğretimi faaliyetlerini betimleyici bir çerçevede kalmaktan çıkarak, hem pedagojik hem de felsefi derinliği olan bir kavramsal analiz sürecine dönüştürmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Eşik Kavramlar Teorisi’ni Türkiye özelinde İslam din öğretimi bağlamında teorik olarak değerlendirmeyi amaçlamıştır. Bu teoriye özgü temel kavramsal niteliklerin din öğretimi süreçlerinde nasıl anlamlandırılabilceği, disiplinler, pedagojik ve varoluşçu eksenler üzerinden tartışmaya açılmıştır. Meyer ve Land (2003) tarafından ortaya konan EKT, özellikle “eşik” metaforu aracılığıyla yalnızca zorlayıcı bilgilerin üstesinden gelinmesini değil, bu bilgilerin kavramsal eşikler aracılığıyla içselleştirilmesini, bireyin düşünsel dünyasında dönüşüm yaratmasını ve yeni perspektifler geliştirmesini merkeze alır. Bu bağlamda teori, bilgi aktarımından çok anlam inşasını önceleyen, öğrenciyi yalnızca alıcı değil aynı zamanda dönüştürücü bir özne olarak gören çağdaş öğretim yaklaşımlarıyla örtüşmektedir.

Çalışmanın temel argümanı, dinî kavramların öğretiminde sadece yüzeysel kavrayışların yeterli olmadığını vurgulamak ile derin ve dönüşüm odaklı bir öğrenme sürecinin, kimi zaman ontolojik nitelikte eşiklerin aşılmasını gerektirdiği vurgusudur. Bu bağlamda EKT, din öğretiminde yalnızca kavramların pedagojik varlığına dair ipuçları sunmakla beraber, öğretmen, öğrenci ve kavram arasındaki karşılıklı ilişkilerde ortaya çıkan zihinsel kırılma anlarını görünür kılabilcek bir kuramsal mercek işlevi de görür. Özellikle öğrencinin kimlik inşası

süreçlerinde, değer yönelimlerinde ve bireysel farkındalığın esas olduğu din eğitiminin merkezî unsurlarında pedagojik perspektif sağlayabilecek bir yaklaşım olarak öne çıkmaktadır.

Ayrıca öğrencinin bilgiyle kurduğu ilişkiyi sadece içerik düzeyinde değil, epistemolojik ve varoluşsal katmanlarda da anlamlandırmaya çalışan bu teori, din öğretimi gibi çok katmanlı ve duyarlılık gerektiren bir alanda öğreticinin rehberlik rolünü yeniden tanımlamaya dikkat çekmektedir. Buradan hareketle öğretmenin, kendisini öğrencisiyle birlikte bir “öğrenme eşiği”nde konumlandırması, öğretme edimini dönüştürücü bir ortaklık alanı olarak görmesini mümkün kılar.

EKT’nin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders içeriği ile ilişkilendirilmiş örnek uygulamaları çalışmada yer almaktadır. “Cihad”, “hak”, “halife” ve “emanet” gibi kavramlar, zorluk, yabancılık, âtıl ya da ritüel olma bakımından eşik kavram niteliklerine uyduğu için eşik kavram olarak kabul edilmiştir. Hem bireysel inancı hem de toplumsal sorumluluğu yapılandırma gücüne sahip bu kavramlar, makale kapsamında geliştirilen tablo ve analizler aracılığıyla değerlendirilmiştir. Söz konusu analizler, teorinin karakteristiklerini din öğretimi bağlamında somutlaştırmak amacıyla yapılandırılmış ve benimsenen nitel yöntem yaklaşımıyla bu karakteristiklerin öğrenci söylemi ve kavramsal farkındalık üzerindeki etkilerini incelemeye imkân tanıyan bir araştırma zeminine dönüştürülmüştür.

Ancak teorinin din öğretimine doğrudan uyarlanmasında bazı sınırlılıklar da dikkat çekicidir. Kavram tanımlarındaki belirsizlik, teori-pratik ayrımı ve bireysel farklılıklara yönelik duyarlılık eksikliği gibi eleştiriler, EKT’nin pedagojik bağlama özenli ve eleştirel bir şekilde entegre edilmesi gerektiğini göstermektedir. Bununla birlikte, bu sınırlılıklar teorinin uygulanabilirliğini tümüyle ortadan kaldırmaz, aksine esnek ve sezgisel yapısıyla teori, sabit şablonlara değil, bağlam duyarlılığına dayalı yaratıcı pedagojik uygulamaların önünü açar. Bu nedenle dinî kavramların sabit ve kutsal anlam boyutları ile teorinin yeniden yapılandırmacı doğası arasında pedagojik bir denge kurulması elzemdir. Teoriye yöneltilen bu eleştiriler,

EKT'nin din öğretimi bağlamında dikkatli kullanılmasının önemini ortaya koymaktadır. Özellikle bir kavramın herkes için eşik olup olmayacağına dair belirsizlikler ve tartışmalı kavramların pedagojik risk taşıması gibi durumlar, öğretmenlerin pedagojik sezgi ve rehberlik rollerini öne çıkarmaktadır. Türkiye bağlamında, din öğretiminin kavramsal netlik temelli yeni yapılandırılması gerekliliği, bu teoriyle birleştiğinde hem teoriye katkı hem de din pedagojisine özgün bir açılım sunmaktadır. Sonuç olarak EKT, İslam din öğretiminde yeni bir düşünce biçimi kurmak için güçlü bir potansiyel taşımaktadır. Bu potansiyel, pedagojik yaratıcılık, kültürel duyarlılık ve teorik esneklikle birleştiğinde, öğretmen ve öğrenci için anlamlı, dönüştürücü ve derinlikli bir öğrenme süreci ortaya koyabilecektir.

Bu çalışma her ne kadar Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi bağlamında öğrenme süreçlerini ele alsada da, Eşik Kavramlar Teorisi'nin (EKT) özgün yapısının çoğunlukla Batı merkezli yükseköğretim örneklerine dayandığı gözlemlenmektedir. Bu durum, teorinin Türkiye bağlamında özellikle ilahiyat ve Eğitim Fakültelerinde, ayrıca din dersi öğretmenliği programlarında da akademik düzeyde ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Din eğitimi bilimi çerçevesinde yürütülebilecek akademik çalışmalar, modern teorilerin gündeme getirilmesi, alandaki teorik boşlukların giderilmesi ve bağlam temelli yeni yaklaşımların geliştirilmesi açısından önemli bir imkân sunmaktadır.

Gelecek araştırmalarda, teoriye dayalı öğretim uygulamalarının öğrencilerin kavramsal farkındalık, söylem becerisi ve dönüşüm deneyimi üzerindeki etkilerini inceleyen nitel saha çalışmalarıyla desteklenmesi önerilmektedir. Böylece EKT'nin din öğretiminde ne ölçüde işlevsel bir kuramsal araç olabileceği, ampirik düzlemde de değerlendirilebilecektir.

Kaynaklar|References

- Akpınar, Burhan vd. “Türkiye Yüzyılı Maarif Modelinin Program Geliştirme ve Felsefi Düzlem-den Analizi”. *EKEV Akademi Dergisi* 99 (29 Eylül 2024), 59-73.
<https://doi.org/10.17753/sosekev.1489135>
- Ariew, Susan. “How We Got Here: A Historical Look at the Academic Teaching Library and the Role of the Teaching Librarian”. *Comminfolit* 8/2 (2014), 208.
<https://doi.org/10.15760/comminfolit.2014.8.2.167>
- Barradell, Sarah - Kennedy-Jones, Mary. “Threshold Concepts, Student Learning and Curriculum: Making Connections between Theory and Practice”. *Innovations in Education and Teaching International* 52/5 (03 Eylül 2015), 536-545.
<https://doi.org/10.1080/14703297.2013.866592>
- Bigger, Stephen. “Victor Turner, Liminality, and Cultural Performance”. *Journal of Beliefs & Values* 30/2 (Ağustos 2009), 209-212. <https://doi.org/10.1080/13617670903175238>
- Blackie, Margaret A L vd. “Student-Centredness: The Link between Transforming Students and Transforming Ourselves”.
- Booth, Nikki - Kinsella, Victoria. “The Importance of Threshold Concepts and Formative Assessment in Lower-Secondary School Group Composing”. *British Journal of Music Education* 39/2 (Temmuz 2022), 145-156. <https://doi.org/10.1017/S0265051722000067>
- Brown, Megan E. L. vd. “Do We Need to Close the Door on Threshold Concepts?” *Teaching and Learning in Medicine* 34/3 (27 Mayıs 2022), 301-312.
<https://doi.org/10.1080/10401334.2021.1897598>
- Correia, Paulo R. M. vd. “Uncovering Challenges and Pitfalls in Identifying Threshold Concepts: A Comprehensive Review”. *Knowledge* 4/1 (30 Ocak 2024), 27-50.
<https://doi.org/10.3390/knowledge4010002>
- Cousin, Glynis. “An Introduction to Threshold Concepts”. *Planet* 17/1 (Aralık 2006), 4-5.
<https://doi.org/10.11120/plan.2006.00170004>
- Çakır, Elif. *Din Öğretiminde Tümel-Tikel Gerilimi: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Çevre Bilincini Geliştirme Üzerine Bir İnceleme*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Çakır, Elif. “İslam Öğretiminde Eşik Kavramlar: Cihat ve Savaş için Pedagojik Alan Bilgisinin

- Keşfi”. *Kavramsal Netlik Bir Dinden Öğrenme Modeli*. 51-74. Pegem Akademi Yayıncılık, 2022.
- Davies, Jason P. vd. *Threshold Concepts in the Moment*. BRILL, 2024. <https://doi.org/10.1163/9789004680661>
- Davies, Peter. “Threshold Concepts How Can We Recognise Them?” *Overcoming Barriers to Student Understanding*. 70-84. Routledge, 0 Basım, 2006. <https://doi.org/10.4324/9780203966273>
- Davies, Peter - Mangan, Jean. “Recognising Threshold Concepts: An Exploration of Different Approaches”.
- Dawes, Lorna. “Through Faculty’s Eyes: Teaching Threshold Concepts and the Framework”. *Portal: Libraries and the Academy* 19/1 (2019), 127-153. <https://doi.org/10.1353/pla.2019.0007>
- Ege, Remziye. “Anlam Alanı İçinde Sabrı Bir Tutum Olarak Yeniden Düşünmek”. *Dini Araştırmalar*, Temmuz-Aralık 2013, Cilt: 16, Sayı: 43, ss. 67- 86.
- Entwistle, Noel. “Threshold Concepts and Transformative Ways of Thinking within Research into Higher Education”. *Threshold Concepts within the Disciplines*, 2008.
- Ev, Halit. “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Derslerinde Yapılandırmacı Öğrenme -İmkân ve Sınırlılıklar-”. *DEÜİFD*, XXXII XXXII (2010).
- Fernandez, Eleazar S. (ed.). *Teaching in a World of Violent Extremism*. Wipf and Stock Publishers, 2021.
- Flanagan, Michael T. “Threshold Concepts: Undergraduate Teaching, Postgraduate Training and Professional Development Web Site Contents List”, 29 Mart 2020. https://www.ee.ucl.ac.uk/mflanaga/thresholds_contents.html
- Gonzalez, Lorna Stephanie - Ozuna, Christopher Salem. “Troublesome Knowledge: Identifying Barriers To Innovate For Breakthroughs In Learning To Teach Online”. *Online Learning* 25/3 (01 Eylül 2021). <https://doi.org/10.24059/olj.v25i3.2641>
- Göransson, Andreas vd. “Conceptual Characterization of Threshold Concepts in Student Explanations of Evolution by Natural Selection and Effects of Item Context”. ed. Jennifer Momsen. *CBE—Life Sciences Education* 19/1 (Mart 2020), ar1. <https://doi.org/10.1187/cbe.19-03-0056>

- Håkan Salwén - Salwén, Håkan. "Threshold concepts, obstacles or scientific dead ends?" *Teaching in Higher Education* 26/1 (02 Ocak 2021), 36-49. <https://doi.org/10.1080/13562517.2019.1632828>
- Hill, Sophie. "Troublesome Knowledge: Why Don't They Understand?" *Health Information & Libraries Journal* 27/1 (Mart 2010), 80-83. <https://doi.org/10.1111/j.1471-1842.2010.00880.x>
- Jackson, Robert. "Studying Religious Diversity in Public Education: An Interpretive Approach to Religious and Intercultural Understanding". *Religion & Education* 31/2 (Ekim 2004), 1-20. <https://doi.org/10.1080/15507394.2004.10012338>
- Julie Rattray. "On the affective threshold of power and privilege". <https://doi.org/10.1007/s10734-023-01093-x>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel araştırma yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 20. Baskı,, 2009.
- Kaymakcan, Recep. "Pluralism and Constructivism in Turkish Religious Education: Evaluation of Recent Curriculum of Religious Culture and Ethical Knowledge Lesson". *Educational Sciences: Theory & Practice* 7 (1) (2007).
- Kent, Sarah. "Threshold Concepts Guide". *Taylor Institute for Teaching and Learning Guide Series*. Calgary, AB: Taylor Institute for Teaching and Learning at the University of Calgary.
- Kızılabdullah, Yıldız. "Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi". *AÜİFD XLIX* (2008), sayı II, s. 197-215.
- Koç, Didem Koban. "Identifying Threshold Concepts in Learning About Linguistics by Undergraduate Students". *Theory And Research in Social and Administrative Sciences*. Ankara: İksad yayınevi, 2020.
- Land, Ray vd. "Learning in the Liminal Space: A Semiotic Approach to Threshold Concepts". *Higher Education* 67/2 (Şubat 2014), 199-217. <https://doi.org/10.1007/s10734-013-9705-x>
- Land, Ray vd. *Threshold concepts within the disciplines*. Rotterdam, The Netherlands: Sense Publishers, 2008.
- Loring, Philip A. "Threshold Concepts and Sustainability: Features of a Contested Paradigm". ed. Nicole L. Klenk. *FACETS* 5/1 (01 Ocak 2020), 182-199. <https://doi.org/10.1139/facets-2019-0037>

- Meyer, Jan - Land, Ray. *Overcoming Barriers to Student Understanding*. Routledge, 0 Basım, 2006.
<https://doi.org/10.4324/9780203966273>
- Meyer, Jan H. F. vd. (ed.). *Threshold Concepts in Practice*. Rotterdam, The Netherlands: Sense Publishers, 2016.
- Meyer, Jan H. F. - Land, Ray. "Threshold Concepts and Troublesome Knowledge (2): Epistemological Considerations and a Conceptual Framework for Teaching and Learning". *Higher Education* 49/3 (Nisan 2005), 373-388. <https://doi.org/10.1007/s10734-004-6779-5>
- Meyer, Jan H F - Land, Ray. "Threshold Concepts and Troublesome Knowledge: Linkages to Ways of Thinking and Practising within the Disciplines".
- Meyer, Jan H.F. "Threshold Concepts and Pedagogic Representation". ed. Christopher Bajada And Rowan Trayler. *Education + Training* 58/5 (13 Haziran 2016), 463-475.
<https://doi.org/10.1108/ET-04-2016-0066>
- Meyer, Jan H.F. vd. *Threshold Concepts and Transformational Learning*. BRILL, 2010.
<https://doi.org/10.1163/9789460912078>
- Monk, Claire vd. "Nurturing the Independent-Thinking Practitioner: Using Threshold Concepts to Transform Undergraduate Learning".
- Mosurinjohn, Sharday C. "Threshold Concepts in Religious Studies: A Qualitative and Theoretical Exploration of Threshold Concepts in a 'Nodal' Curriculum". *Teaching Theology & Religion* 24/2 (Haziran 2021), 79-92. <https://doi.org/10.1111/teth.12584>
- O'Donnell, Roderick M. "Threshold Concepts and Their Relevance to Economics".
- Perkins, David N. "Constructivism and Troublesome Knowledge". *Overcoming Barriers to Student Understanding*. ed. Jan Meyer - Ray Land. Routledge, 0 Basım, 2006.
<https://doi.org/10.4324/9780203966273>
- Perkins, David N. "The Many Faces of Constructivism." *Educational Leadership* 57/3 (01 Ocak 1999), 6-11.
- Rattray, Julie. "On the Affective Threshold of Power and Privilege". *Higher Education* 87/6 (Haziran 2024), 1829-1843. <https://doi.org/10.1007/s10734-023-01093-x>
- Rowbottom, Darrell Patrick. "Demystifying Threshold Concepts". *Journal of Philosophy of Education* 41/2 (Mayıs 2007), 263-270. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9752.2007.00554.x>

- Rymarz, Richard. "A Response: Threshold Concepts in Religious Education and Theology". *Journal of Adult Theological Education* 13/2 (02 Temmuz 2016), 163-170. <https://doi.org/10.1080/17407141.2016.1213952>
- Selçuk, Mualla. *Kavramsal Netlik Bir Dinden Öğrenme Modeli*. Pegem Akademi Yayıncılık, 2022.
- Steven Hodge - Hodge, Steven. "Transformative Learning for Knowledge: From Meaning Perspectives to Threshold Concepts": *Journal of Transformative Education* 17/2 (01 Nisan 2019), 133-153. <https://doi.org/10.1177/1541344618770030>
- Stibbe, Arran. "Work-Based Learning in the Humanities: A Welcome Stranger".
- Stopford, Richard. "Threshold Concepts and Certainty: A Critical Analysis of 'Troublesomeness'". *Higher Education* 82/1 (Temmuz 2021), 163-179. <https://doi.org/10.1007/s10734-020-00628-w>
- Taşdelen, Vefa. "Din Eğitimi ve Bireysel Otonomi: Felsefi Perspektif". *Çocuk ve Medeniyet Dergisi* 6/12 (20 Aralık 2021). <https://doi.org/10.47646/CMD.2021.259>
- Timmermans, Julie A. "The Developmental Potential of Threshold Concepts". *Threshold Concepts and Transformational Learning*. kitap editörü Jan H.F. Meyer vd. BRILL, 2010. <https://doi.org/10.1163/9789460912078>
- Tolbert, Sara vd. "Epistemic Agency, Indigenous Knowledge, and the School Science Curriculum: Reflections from Aotearoa New Zealand". *International Journal of Science Education*, 1-17. <https://doi.org/10.1080/09500693.2024.2356229>
- Turan, Şeyma - Nazıroğlu, Bayramali. "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nin Din Öğretimi Yaklaşımında Birey ve Toplumun İdeolojik Tahayyülü". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (20 Ekim 2024), 15-33. <https://doi.org/10.32950/rid.1507279>
- Uçak, Habibe Erva - Doğan, Recai. "Din Eğitimi Bilimi İçin Kavram Öğretiminin Felsefi Kökenleri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/1 (30 Haziran 2023), 29-52. <https://doi.org/10.33420/marife.1266010>
- Uçar, Recep - Kurt, Tuba. "Din Eğitiminde İnsanın Ontolojisine Kierkegaardcı Bir Bakış". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61 (30 Haziran 2024), 79-91. <https://doi.org/10.29288/ilted.1418340>
- Üzümcü, Muzaffer - Abanoz, Süleyman. "Program Tasarımı Yaklaşımları Bağlamında Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı". *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (15 Eylül 2024), 795-826. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1495250>

- Wilkinson, Lane. “The problem with threshold concepts”. Wordpress. 19 Haziran 2014. Erişim 27 Şubat 2025. <https://senseandreference.wordpress.com/2014/06/19/the-problem-with-threshold-concepts/>
- Wright, Andrew. “Critical Religious Education and the National Framework for Religious Education in England and Wales”. *Religious Education* 103/5 (11 Kasım 2008), 517-521. <https://doi.org/10.1080/00344080802427184>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*, 1999.
- Yıldırım, Yusuf - Çalışkan, Alperen. “Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli’nin 21. Yüzyıl İnsan Profili Açısından Değerlendirilmesi”. *Elektronik Eğitim Bilimleri Dergisi* 13/26 (30 Kasım 2024), 204-220. <https://doi.org/10.55605/ejedus.1548121>
- TYMM, Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli, <https://tymm.meb.gov.tr/>
- Miami University, Understanding Threshold Concepts to Design Assignments and Courses, MU, erişim tarihi 12 Aralık 2024, <https://miamioh.edu/howe-center/hwac/resources-for-teaching-writing/using-threshold-concepts.html#:~:text=Threshold%20concepts%20are%20foundational%20concepts,al.%2C%202005%2C%20p>
- Tennessee University, Threshold Concepts, UTHSC, erişim tarihi 13 Aralık 2024, <https://webprod8.uthsc.edu/tlc/threshold-concepts.php>.

Manevi Zekâ'nın Gelişimini Destekleyen Teorik Yaklaşımlar ve Pratik Metotlar

Zeynep KARLIK | ORCID: [0000-0002-2940-6579](https://orcid.org/0000-0002-2940-6579) | E-Posta: zeynepsariyer@hotmail.com

Bağımsız Araştırmacı, Bursa, Türkiye

Öz

Çoklu zekâ kuramının keşfiyle birlikte manevi zekâya dair yapılan çalışmalarda artış görölmektedir. Manevi zekâ kavramı ilk olarak Gardner tarafından kullanılmış, Emmons tarafından yapı olarak ele alınmıştır. Manevi zekâ benlik duygusunun ötesinde büyük bir bütünle bağlantılı olma yeteneği olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlantı dikey olarak ilahî olana bağlanma, yatay olarak diğer insanlarla ve canlılarla bağlantılı olma ve onlara hizmet etme arzusu olarak meydana gelmektedir. Manevi zekânın alt boyutları olan yaşam amacını ve kendini anlayan, vicdanlı, merhametli olan, insani değerlere öncelik veren ve insanlığa bağlılık gösteren bireylerin manevi zekâ düzeylerinin yüksek olduğu görölmektedir. Manevi zekâ düzeyi yüksek olan bireyler olayları daha bütünsel açıdan değerlendirebilmekte ve yaşamda karşılaşılan zorluklarla daha iyi başa çıkma becerisi gösterebilmektedir. Zorlayıcı yaşam olayları sırasında dinî uygulamaların nevrotik eğilimleri arttırdığı görölebilmektedir. Yapılan araştırmalar bu gibi durumlarda manevi metotların stres, depresyon ve travma gibi durumlarda başa çıkmaya yardımcı olduğunu göstermektedir. Manevi zekânın gelişimini sağlayacak manevi metotların sağlık alanındaki faydalarının yanında eğitim alanında öğrenmeyi destekleyici unsur olduğu bilinmektedir. Manevi zekâsı yüksek olan bireylerin başarıya ulaşmakta ve sürdürmekte daha yüksek beceriye sahip olduğu bilinmektedir. Manevi zekâ olumlu tutum ve davranışları sağlayarak duygusal gelişimi de desteklemektedir. İş yaşamında çalışanların manevi zekâlarının geliştirilmesi organizasyonların devamlılığının sağlanması en önemli yolu haline gelmiştir. Sağlık, eğitim ve iş yaşamında manevi zekânın önemi her geçen gün artmaktadır. Bu nedenle bu araştırmanın problemi bireylerin manevi zekâlarının gelişimini destekleyen metotların neler olduğudur. Bu doğrultuda çalışmanın amacı bireylerin yaşam-

larındaki başarı ve mutluluğun önemli unsurlarından olan manevi zekânın gelişimini sağlayacak teorik yaklaşımları ve pratik metotları incelemektir. Araştırmada manevi zekânın alt boyutları incelenerek bu boyutları destekleyecek uygulamalar değerlendirilmiştir. Literatür taraması yoluyla tanıtma türünde bir derleme niteliğindeki araştırmanın sonuçları manevi danışmanlık ve rehberlik süreci başta olmak üzere, ailede, okullarda ve işyerlerinde uygulanacak teorik yaklaşımlar ve pratik metotlarla manevi zekânın gelişimine rehberlik etmeyi amaçlamaktadır. Sonuç olarak manevi zekâ gelişimini destekleyen teorik yaklaşımlar olan anlam oluşturma, kabul etme, ahlaki değerler merkezli düşünme danışmanlık sürecinde uygulanabilir. Bu şekilde bilişsel düzeydeki eylemlerle manevi zekânın gelişimi sağlanabilir. Davranışsal düzeydeki eylemlerle manevi zekâ gelişimini sağlayan pratik metotlar; bireysel, sosyal ve dinî metotlar olarak üç kategoride sınıflandırılmıştır. Bireysel pratik metotlar; ilimle meşgul olma, sorgulamaya teşvik etme, sükûnet, iyi fikirleri talep etme, tartışmalardan uzak durma, aşırı yemek yememe, şiir yazma ve sanatla meşgul olma olarak söylenebilir. Sosyal pratik metotlardan hediyeleşme ve gönüllülük esaslı yardımlarla manevi zekânın gelişmesi sağlanabilir. Dinî pratik uygulamalardan olumsuz dinî başa çıkmaya neden olmayacak şekilde dua, sabır, şükür, tevekkül, itikaf, tefekkür ve ibadetlerin manevi zekâyı geliştirdikleri söylenebilir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik, Manevi zekâ, Manevi Gelişim, Manevi Metotlar.

Atıf Bilgisi

Karlık, Zeynep. “Manevi Zekâ’nın Gelişimini Destekleyen Teorik Yaklaşımlar ve Pratik Metotlar”. Dini Araştırmalar 68 (Haziran 2025), 379-413.

<https://doi.org/10.15745/da.1657763>

Geliş Tarihi	14.03.2025
Kabul Tarihi	29.05.2025
Yayın Tarihi	28.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Theoretical Approaches and Practical Methods to Support the Development of Spiritual Intelligence

Zeynep KARLIK | ORCID: [0000-0002-2940-6579](https://orcid.org/0000-0002-2940-6579) | E-Posta: zeynepsariyer@hotmail.com

Independent Researcher, Bursa, Türkiye

Abstract

With the discovery of the theory of multiple intelligences, there has been an increase in studies on spiritual intelligence. The concept of spiritual intelligence was first used by Gardner and addressed as a construct by Emmons. Spiritual intelligence is defined as the ability to be connected to a greater whole beyond the sense of self. This connection occurs vertically as a connection to the divine and horizontally as a desire to be connected to other people and living beings and to serve them. Individuals who understand the sub-dimensions of spiritual intelligence, such as life purpose and self, who are conscientious, compassionate, prioritize human values, and are committed to humanity, are seen to have high levels of spiritual intelligence. Individuals with high levels of spiritual intelligence can evaluate events from a more holistic perspective and are better able to cope with the difficulties encountered in life. It can be seen that religious practices increase neurotic tendencies during challenging life events. Studies have shown that in such cases, spiritual methods help cope with situations such as stress, depression, and trauma. It is known that spiritual methods that will enable the development of spiritual intelligence are supportive for learning in (the field of) education, in addition to their health benefits. It is known that individuals with high spiritual intelligence have higher skills in achieving and sustaining success. Spiritual intelligence also supports emotional development by providing positive attitudes and behaviors. Developing the spiritual intelligence of employees in business life has become the most important way to ensure the continuity of organizations. The importance of spiritual intelligence in health, education and business life is increasing day by day. Therefore, the research question is identifying methods that support the development of individuals' spiritual intelligence. In this

context, the aim of the study is to examine theoretical approaches and practical methods that will enable the development of spiritual intelligence, which is an important element of success and happiness in the lives of individuals. In the research, the sub-dimensions of spiritual intelligence were examined and the practices that would support these dimensions were evaluated. The results of the research, which is a compilation introduced through literature review, aim to guide the development of spiritual intelligence with theoretical approaches and practical methods to be applied in the family, schools and workplaces, especially in the process of spiritual counseling and guidance. As a result, theoretical approaches that support the development of spiritual intelligence, such as meaning-making, acceptance, and moral values-centered thinking, can be applied in the counseling process. In this way, the development of spiritual intelligence can be achieved through actions at the cognitive level. Practical methods that provide the development of spiritual intelligence through actions at the behavioral level are classified into three categories: individual, social, and religious methods. Individual practical methods can be stated as being engaged in science, encouraging questioning, being calm, demanding good ideas, staying away from discussions, not overeating, writing poetry and being engaged in art. Among social practical methods, spiritual intelligence can be developed through gift giving and volunteering. Among religious practical applications, it can be stated that prayer, patience, gratitude, trust, itikaf, contemplation, and worship practices that do not cause negative religious coping develop spiritual intelligence.

Keywords

Psychology of Religion, Spiritual Counseling and Guidance, Spiritual Intelligence, Spiritual Development, Spiritual Methods.

Citation

Karlık, Zeynep. "Theoretical Approaches and Practical Methods to Support the Development of Spiritual Intelligence". Religious Studies 68 (June 2025), 379-413.

<https://doi.org/10.15745/da.1657763>

Date of Submission	14.03.2025
Date of Acceptance	29.05.2025
Date of Publication	28.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Zekâ kavramı Binet ve Simon tarafından geliştirilen zekâ testiyle ilk defa ortaya çıkmıştır. Başlangıçta zekâ başarının temel şartı olarak kabul edilmişse de zamanla analitik ve dilsel gelişimi gösteren entelektüel zekânın (Intelligence Quotient-IQ) bir işi yapmak için asgari standartlarla ilişkili olduğu anlaşılmıştır.¹ Sak zekâyı beynin bütünsel bir şekilde verimli ve etkili çalışmasının davranış üzerindeki etkileri olarak tanımlamıştır.² Ülkemizde geliştirilmiş olan ilk bireysel zekâ ölçeği olma özelliği taşıyan Anadolu-Sak Zekâ Ölçeği; Görsel Ardıl İşleyen Bellek (GAB), Sözel Analogik Muhakeme (SAM), Görsel Algısal Esneklik (GES), Görsel Analogik Muhakeme (GAM), Sözel Kısa Süreli Bellek (SKB), Görsel Eş Zamanlı İşleyen Bellek (GEB) ve Sözcükler Anlamlar (SAN) alt testlerinden oluşmaktadır.³ Bu testlerle başarıya götüren süreçteki karmaşık kavramlar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Daniel Goleman başarılı insanların özelliklerini incelediği çalışmasında onların diğer insanlara kıyasla daha güçlü ilişki becerilerine ve kişisel ağırlara sahip olduğunu bildirmiştir.⁴ Daha sonra Goleman, Boyatzis ve McKee tarafından duygusal zekâ özellikleri dört başlık altında kategorize edilmiştir. Bunlardan birincisi duygusal özfarkındalık, doğru öz-değerlendirme ve özgüvenden oluşan özfarkındalıktır. İkincisi empati, örgütsel farkındalık ve hizmet odaklılıktan oluşan diğer farkındalıktır. Üçüncüsü, duygusal öz-kontrol, şeffaflık, uyum sağlayabilme, başarı odaklılık, inisiyatif kullanabilme ve iyimserlikten oluşan öz-yönetimdir. Dördüncüsü başkalarını geliştirme, ilham verici liderlik, etkileme, değişimi destekleme, çatışma yönetimi ve iş birliğinden oluşan ilişki becerileridir.⁵ Bu özellikleri içeren zekâ türü manevi

¹ Alfred Binet - Theophile Simon, "The Development of the Binet-Simon Scale 1905-1908", *Readings in the History of Psychology*, ed. Wayne Dennis, Century Psychology Series (East Norwalk, CT, US: Appleton-Century-Crofts, 1948), 412-424.

² Uğur Sak, *Üstün zekâlılar: Özellikleri, Tanılanmaları, Eğitimleri* (Ankara: Vize Yayınları, 2014).

³ Uğur Sak vd., *Anadolu Sak Zeka Ölçeği Uygulayıcı Kitabı* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi ÜYEP Merkez, 2017).

⁴ Daniel Goleman, *Emotional Intelligence: Why it Can Matter More than IQ* (New York: Bantnam, 1995).

⁵ Daniel Goleman vd., *Primal Leadership: Realizing the Power of Emotional Intelligence* (Boston, MA, US: Harvard Business School Press, 2002).

zekâ kavramıyla yeniden tanımlanmıştır.

Manevi zekâ kavramını ilk olarak Gardner bir kavram olarak ele alırken, Emmons “bir zekâ olarak maneviyat” makalesinde bir yapı olarak ele almıştır.⁶ Maneviyat benlik duygusunun ötesinde daha büyük bir bütünle bağlantılı olma ihtiyacı olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlantının iki bileşeni bulunmaktadır. Dikey bileşeni; kutsal, ilahî, zamansız ve mekansız, sınırsız bir güce bağlanma ve bu kaynak tarafından yönlendirilme arzudur. Yatay bileşeni; diğer insanlarla ve canlılarla bağlantılı olma ve onlara hizmet etme arzusu olarak kabul edilmektedir. Bütünsel bir işlevi olan manevi zekânın başarıyı sağlamak için gerekli kavramları içerdiği söylenebilir. Bu çalışmada manevi zekâyı geliştirecek yöntem ve tekniklerin belirlenmesi, sınıflandırılması ve nasıl kullanılacağına ilişkin manevi danışmanlara, eğitimcilere, yöneticilere ve ailelere bilgi verilmesi amaçlanmıştır.

Manevi zekâ konusunda yerli literatürde yapılan çalışmalarda son yıllarda artış gözlenmektedir. Aydın Söylemez- Mustafa Koç- Büşra Söylemez'in “The Adaptation of Integrated Spiritual Intelligence Scale into Turkish” ölçek geçerlilik çalışması⁷, A. Ulvi Mehmedoğlu- Fatma Şengül'ün, “Maneviyat Bir Zekâ mıdır? Güdülenme, Biliş ve Nihâî İlgi Psikolojisi” adlı çeviri çalışması⁸, Ahmet Canan Karakaş'ın “Manevi Zekânın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi”⁹, Aydın Söylemez'in “Manevi Zekânın Yaşamın Anlamı

⁶ Howard Gardner, *Intelligence Reframed* (New York, NY: Basic Books, 1999); Robert A. Emmons, “Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern”, *The International Journal for the Psychology of Religion* 10/1 (2000), 3-26.

⁷ Aydın Söylemez vd., “The Adaptation of Integrated Spiritual Intelligence Scale into Turkish”, *Journal of Family Counseling and Education* 1/1 (2016), 18-24.

⁸ Robert A. Emmons, “Maneviyat Bir Zekâ mıdır? Güdülenme, Biliş ve Nihâî İlgi Psikolojisi”, çev. Fatma Şengül - Ali Ulvi Mehmedoğlu, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 133-158.

⁹ Ahmet Canan Karakaş, “Manevi Zekânın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 53-63.

ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İncelenmesi”¹⁰ adlı yüksek lisans tezi, Ahmet Karakaş’ın “İtikafın Manevi Zekâ, Dînî Şuur ve Endişe Şiddeti Üzerine Etkisi”¹¹, Pınar Ünal Aydın-Yasin Aslan-Orkun Aydın’ın “Bilinçli Farkındalık ve Manevi Zekânın Depresyon ve Anksiyete Belirtileri Üzerindeki Rolünün Değerlendirilmesi”¹², Sedat Çat’ın “Acil Yardım, Kurtarma ve Müdahale Çalışanlarının Ruhsal Zekâ ve Tükenmişlik Düzeylerinin Belirlenmesi Üzerine Bir Çalışma”¹³ adlı yüksek lisans tezi, Zeynep Karlık’ın “Manevi Zekâ ve Tanrı Tasavvurlarının Travma Sonrası Büyüme ve Gelişme ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”¹⁴ adlı doktora tezi zikredilebilir.

Manevi zekâ yabancı literatürde de önem kazanan bir konudur. Çalışma konusuyla ilgili Valiollah Khoshtinat’ın “Relationship Between Spiritual Intelligence and Religious (Spiritual) Coping Among Students of Payame Noor University (PNU)” çalışması¹⁵, Brendan Hyde’in “The Plausibility of Spiritual Intelligence: Spiritual Experience, Problem Solving and Neural Sites” çalışması¹⁶, Bagheri Faribors, Akbarizadeh Fatemeh, Hatami Hamidreza’ nın “The Relationship Between Nurses’ Spiritual Intelligence and Happiness in Iran” çalışması¹⁷,

¹⁰ Aydın Söylemez, *Manevi Zekânın Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İncelenmesi* (Sakarya: SAÜ Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

¹¹ Ahmet Canan Karakaş, “İtikafın Manevi Zekâ, Dînî Şuur ve Endişe Şiddeti Üzerine Etkisi”, *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2019), 1-12.

¹² Pınar Ünal Aydın vd., “Bilinçli Farkındalık ve Manevi Zekânın Depresyon ve Anksiyete Belirtileri Üzerindeki Rolünün Değerlendirilmesi”, (2020).

¹³ Sedat Çat, *Acil Yardım, Kurtarma ve Müdahale Çalışanlarının Ruhsal Zekâ ve Tükenmişlik Düzeylerinin Belirlenmesi Üzerine Bir Çalışma* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

¹⁴ Zeynep Karlık, *Manevi Zekâ ve Tanrı Tasavvurlarının Travma Sonrası Büyüme ve Gelişme ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025).

¹⁵ Valiollah Khoshtinat, “Relationship between Spiritual Intelligence and Religious (Spiritual) Coping among Students of Payame Noor University”, *International Research Journal of Applied and Basic Sciences* 3/6 (2012), 1132-1139.

¹⁶ Brendan Hyde, “The Plausibility of Spiritual Intelligence: Spiritual Experience, Problem Solving and Neural Sites”, *International Journal of Children’s Spirituality* 9/1 (2004), 39-52.

¹⁷ Bagheri Faribors vd., “The Relationship between Nurses’ Spiritual Intelligence and Happiness in Iran”, *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 5 (2010), 1556-1561.

Ghasem Elyasi, Sonia Esmaeel Zadeh, Mir Hamid Salehian'ın "The Relationship Between Spiritual Intelligence and Mental Health Among Athletes and Non-Athletes"¹⁸ çalışmaları alana katkı veren çalışmalardır. Bu çalışmalara ek olarak ergenlerde manevi zekâ bileşenleriyle depresyon, stres ve anksiyete ilişkinin incelendiği çalışmada manevi zekânın yas, stres ve kaygının azaltılmasını sağladığı,¹⁹ zorlayıcı yaşam olaylarında manevi zekânın stres yönetiminde mental sağlığı koruyarak travmatik olayla başa çıkmaya katkı sağladığı bulunmuştur.²⁰ Rusya'da 322 öğretmenle yapılan bir çalışmada manevi zekânın duygusal düzenleme ve stresle baş etme stratejileriyle pozitif anlamlı ilişkili olduğu kaydedilmiştir.²¹

Yapılan çalışmalar yüksek manevi zekâsı olan bireylerin daha başarılı ve mutlu olduklarını göstermektedir.²² Entelektüel zekâ ve duygusal zekâyla bütünleşerek bireyde kişisel gelişimi ve değişimi sağlamaktadır.²³ Bu nedenle diğer zekâ türleri seviyelerindeki farklılıklar manevi zekâyı etkinleştirmeyi ve kullanmayı etkilemektedir.²⁴ Manevi zekâ kişinin benliği ile diğerleri arasındaki boşluğu duygularla doldurmaya izin vermektedir. Duygusal zekâ tek başına bu boşluğu doldurmak için yeterli olmamaktadır. Bireyin kim olduğu, çevresindekilerin onun için nasıl bir anlam ifade ettiği hakkında bilgi sahibi olmak için manevi zekâyı ihtiyaç duymaktadır. Bu bilgiler sonucunda manevi zekâ hem bireyin yargılamadan davranışın "gerçek nedenini" ayırt etmesini hem de diğerinin kendi ihtiyaçlarını karşılamayı öğrenene kadar

¹⁸ Gasem Elyasi vd., "The Relationship between Spiritual Intelligence and Mental Health among Athletes and Non-athletes", *European Journal of Experimental Biology* 2 (2021), 2415-2418.

¹⁹ Mahin Ebrahimi vd., "Effectiveness of Training of Spiritual Intelligence Components on Depression, Anxiety, and Stress of Adolescents", *Journal of Medicine and Life* 8/Spec Iss 4 (2015), 87-92.

²⁰ Anggara Wisesa - Irenne Irenne, "Analyzing How Spiritual Intelligence Affecting Stress Coping in Stress Management", *Jurnal Ilmu Sosial Politik dan Humaniora* 3 (2020), 1-12.

²¹ Nurochim vd., "Investigating the Relationship between Spiritual Intelligence, Emotional Regulation and Stress Coping Strategies in the Russian Education Industry", *International Journal of Work Organisation and Emotion* 13/3 (2022), 212-229.

²² Goleman, *Emotional Intelligence: Why it Can Matter More than IQ*, 54.

²³ Daniel Deslauriers, "Dreamwork in the Light of Emotional and Spiritual Intelligence", *Advanced Development* 9 (2000), 105-122.

²⁴ Danah Zohar - Ian Marshall, *SQ: Connecting With Our Spiritual Intelligence* (USA: Bloomsbury, 2000).

başkalarının “gerçek ihtiyaçlarına” yardımcı olmasını sağlamaktadır.²⁵

Manevi zekânın önemine dair sağlık, eğitim ve işletmelerde yapılan çalışmaların sayısı her geçen gün artmaktadır. Ancak manevi zekâ uygulamalarla geliştirilebilir olmasına rağmen manevi zekâyı geliştirecek uygulama ve metotlara dair çalışmaların sayısı oldukça az olduğu tespit edilmiştir. Bu araştırmanın konusu manevi zekâ kavramıyla ilişkili boyutlar ve manevi zekâyı geliştirecek yaklaşım ve metotlar olarak belirlenmiştir. Çalışmanın manevi danışmanlık ve rehberlik süreci başta olmak üzere, ailede, okullarda ve işyerlerinde uygulanacak teorik yaklaşımlar ve pratik metotlarla manevi zekâyı geliştirmek isteyen bireylere rehberlik etmek suretiyle literatüre katkı sağlaması hedeflenmektedir.

1. Çalışmanın Yöntemi

Literatür taraması araştırma probleminin sınırlarını tanımaya, yeni araştırma konularının tespit edilmesine, tespit edilmiş fakat işe yaramayan modellerin elenmesine, gelecek çalışmaların belirlenmesine ve kullanılabilir yöntemler açısından fikir edinmeye yardımcı olmaktadır.²⁶ Herdman, derleme çalışmalarını belirli bir konuda yapılmış olan çalışmaların sınıflandırılması ve değerlendirmesi için uygun bir yöntem olarak tanımlamaktadır.²⁷ Bu nedenle literatür taraması yoluyla tanıtma türünde bir derleme niteliğinde tasarlanmış bu çalışmanın amacı din psikolojisi başta olmak üzere sağlık, din eğitimi ve yönetim alanlarında manevi zekâ kavramının geliştirilmesi yoluyla başarıyı arttırmaya katkı sağlamaktır. Watts&Strogatz modeliyle önce yakın kavramlar daha sonra uzak kavramlar analiz edilmiştir.²⁸ Bu çalışmada manevi zekânın gelişimiyle ilgili yapılmış lisansüstü tezler, makaleler ve kitaplar incelenmiştir. Bu çalışmalarda geçen manevi zekâ gelişimini destekleyen yöntem ve

²⁵ Goleman, *Emotional Intelligence: Why it Can Matter More than IQ*, 45.

²⁶ M. Gall vd., *Educational Research: An Introduction* (Boston: Pearson, 2006).

²⁷ Elizabeth A. Herdman, “Guidelines for Conducting a Literature Review and Presenting Conference Papers”, *Journal Of Education And Research in Nursing* 3/1 (2006), 2-4.

²⁸ D. J. Watts - S. H. Strogatz, “Collective Dynamics of ‘small-World’ Networks”, *Nature* 393/6684 (04 Haziran 1998), 440-442.

teknikler belirlenmiş; teorik yaklaşımlar ve pratik metotlar olmak üzere iki başlık altında sınıflandırılmıştır. Bunların manevi danışmanlık ve rehberlikte nasıl uygulanabileceği ile ilgili açıklamalara yer verilmiştir. Böylelikle manevi danışmanların, ailelerin, eğitimcilerin ve yöneticilerin kullanabilecekleri manevi zekâyı geliştirme, yöntem ve teknikleri tanıtılmıştır.

2. Manevi Zekâ Kavramı

Manevi zekâ yaklaşımı ilk olarak Stevens²⁹ tarafından ortaya atılmış ve daha sonra Emmons³⁰ tarafından geliştirilmiştir. Manevi zekâ, bilişsel, ahlâki, duygusal ve kişiler arası ilişkilerde en üst düzeyde gelişimi içeren uyum ve problem çözme davranışını içermek suretiyle bireyin çevresindeki fenomenlerle uyum sağlayarak iç ve dış bütünleşmeye yardımcı olmaktadır.³¹ Manevi zekâ, eylemleri ve davranışları çeşitli anlamsal bağlamlara yerleştirerek hayatın bir aşamasının diğerine göre anlamını incelemektedir.³² Bu nedenle bireyin değişim ve dönüşüm hissini güçlendirmekte ve yaşamında karşılaştığı sorunların çözülmesine yardımcı olabilmektedir. Aynı zamanda Tanrı'yla ilgili aklındaki soruları yanıtlayarak kültürel ve sosyal sorunların daha etkili bir şekilde çözülmesine katkı sağlamaktadır.³³

Manevi zekânın özellikleri dört başlık altında tanımlanmaktadır. Bunlardan birincisi kendi dünya görüşünün farkındalığı, yaşam amacının farkındalığı, değerler hiyerarşisinin farkındalığıyla ulaşılan yüksek benlik ve ego farkındalığıdır. İkincisi, tüm yaşamın birbiriyle bağlantılı olduğunun farkındalığı, diğerlerinin dünya görüşünün farkındalığı, zaman ve mekan algısının genişliği, insan algısının sınırlarının farkındalığı, manevi yasaların farkındalığı ve aşkın birlik deneyimiyle sağlanan evrensel farkındalıktır. Üçüncüsü, manevi gelişime istekli olma, yüksek benliği kabul etme, yaşam amacını ve değerleri yaşamayla ulaşılan yüksek

²⁹ Richard Stevens, *Understanding the Self* (New York: Sage Publications, 1996), 50.

³⁰ Robert A. Emmons, *The Psychology of Ultimate Concerns: Motivation and Spirituality in Personality* (New York, NY: The Guilford Press, 1999), 48.

³¹ Sheida Shamloo, *Clinical Psychology* (Tehran: Roshd, 1999), 83.

³² Zohar - Marshall, *SQ*.

³³ Khoshtinat, "Relationship between Spiritual Intelligence and Religious (Spiritual) Coping among Students of Payame Noor University".

benliğin hakimiyetidir. Dördüncüsü, bilge ve şefkatli kararlar alma, sakinleştirici ve iyileştirici özelliğe sahip olma ve hayatın karmaşasına uyum sağlamayı içeren sosyal beceriyi oluşturmaktır.³⁴

Manevi zekânın kendisini gösterdiği kriterler; dürüstlük, şefkat, empati, bütün içerisinde önemli bir rol oynadığının duygusu, bağışlama, evrenle uyum ve yalnızlık içinde kendisini yalnız hissetmeme olarak sıralanabilmektedir. Manevi zekâsı yüksek bireylerin günlük aktivitelerin bir kısmını manevi işlere ayırdıkları, dinî konuları daha kolay anladıkları ve fikhî çıkarımları düzelttiği görülmüştür. Bunlara ek olarak ahlâki sorunları ve ahlâkın değerini daha iyi anladıkları bilinmektedir.³⁵ Maneviyatın bileşenleri (a) Nihai anlama odaklanmak, (b) Çoklu bilinç düzeylerinin farkındalığı ve gelişimi, (c) Yaşamın değerliliğine ve kutsallığına olan inanç, (d) Kendisini daha büyük bir bütüne yükseltmek olarak belirtilmiştir.³⁶ Manevi zekânın sekiz bileşeni ise şu şekilde sınıflandırılmıştır; dürüstlük, bütünlük, alçakgönüllülük, nezaket, cömertlik, hoşgörü, esneklik ve başkalarının ihtiyaçlarını karşılamaya isteklilik olarak tanımlanmıştır.³⁷

Wigglesworth'a göre manevi zekâ her durumda iç ve dış barışı koruyarak bilgelik ve şefkatle davranma yeteneğidir. O zekâyı büyüme sıralarına göre fiziksel zekâ (Physical Quotient-PQ), bilişsel zekâ (Intelligence Quotient-IQ), duygusal zekâ (Emotional Quotient-EQ) ve ruhsal zekâ (Spiritual Quotient-SQ) olmak üzere dört başlık altında incelemiştir.

³⁴ Cindy Wigglesworth, *Spiritual Intelligence and Why It Matters* (UK: Innerworks Publishing, 2004), 54.

³⁵ Bonab Ghobari vd., "Spiritual Intelligence", *Andishe-e-Novin-e-a Quarterly Research* 3/10 (2007), 125-147.

³⁶ Yosi Ambram, *The Contribution of Emotional and Spiritual Intelligences to Effective Business Leadership* (Palo Alto, CA: Institute of Transpersonal Psychology, 2009).

³⁷ Dagmar Nasel, *Spiritual Orientation in Relation to Spiritual Intelligence: A Consideration of Traditional Christianity and New Age/Individualistic Spirituality* (University of South Australia, 2004).



Şekil 1. Wigglesworth'a göre zekâ türleri

Bebeklik döneminde bedenin kontrol edilmesi fiziksel zekâyı (PQ) temsil etmektedir. Bir sonraki gelişme dilsel ve bilişsel yeteneklerdir. Bunlar entelektüel zekâ (IQ) olarak tanımlanmaktadır. Daha sonra duygusal yetenekler (EQ) ve ruhsal yetenekler (SQ) kazanılmaktadır.³⁸

2.1. Manevi Zekâ'nın Alt Boyutları: Kumar ve Mehta tarafından geliştiren manevi zekâ ölçeği yaşam amacı, kendini anlama, vicdan, merhamet, insani değerler ve insanlığa bağlılık olmak üzere altı alt boyuttan oluşmaktadır.³⁹

2.1.1. Yaşam Amacı: Yaşam amacı literatürde bireylerin bilişsel ve davranışsal stratejileri sonucunda elde ettikleri ve sürmek için çaba harcadıkları durumlar olarak tanımlanmaktadır.⁴⁰ Diğer bir tanıma göre yaşamın içinde ulaşılmak istenen ve yaşama bütünlük ve anlam katan sonuç olarak ifade edilmektedir.⁴¹ Bireyin amacına uygun yaşaması ve ulaşmak için belirli hedeflere sahip olması kişinin yaşamı için bir anlam kaynağı olmaktadır.⁴² Yaşam amaçları içsel amaçlar ve dışsal amaçlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İçsel amaçlar kişisel büyüme, duygusal yakınlık ve toplum hizmetini içerirken dışsal amaçlar ekonomik başarı, fiziksel görünüm ve şöhreti içermektedir. Kişinin kendini geliştirme eğilimi ile içsel amaçlar,

³⁸ Wigglesworth, *Spiritual Intelligence and Why It Matters*, 1-3.

³⁹ V. Vineeth Kumar - Manju Mehta, "Scale for Spiritual Intelligence", *APA PsycTests*, (2011).

⁴⁰ Robert A. Emmons, "Abstract Versus Concrete Goals: Personal Striving Level, Physical Illness, and Psychological Well-being", *Journal of Personality and Social Psychology* 62/2 (1992), 292-300.

⁴¹ Erkan Turan Demirel, "Yaşam Amacının Girişimcilik Düşüncesini Biçimlendirmesi", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/45 (2013), 123-143.

⁴² Patrick E. McKnight - Todd B. Kashdan, "Purpose in Life as a System That Creates and Sustains Health and Well-Being: An Integrative, Testable Theory", *Review of General Psychology* 13/3 (2009), 242-251.

kültürün etkisiyle dışsal amaçlar şekillenmektedir.⁴³ Yapılan çalışmalarda manevi zekâ ile yaşam amacı arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.⁴⁴

2.1.2. Kendini Anlama: Manevi zekâ çok boyutlu bir kavram olması nedeniyle düşünce ve duygu arasında bütünleşmeyi gerçekleştirerek zihin ve beden düşünce ve duygu arasındaki diyalogu kolaylaştırmaktadır. Kendini anlama için gerekli olan bilinçli farkındalık, bireylerin olumsuz düşüncelerinin farkına varmalarını ve olumlu düşüncelerle uyumlanarak dengede kalması olarak tanımlanmaktadır.⁴⁵

Kendini anlamayla aynı paydada tanımlanabilen bilinçli farkındalık olumsuz yaşam olayları sonrası bireylerin büyümelerini destekleyen önemli bir unsur olarak tespit edilmiştir.⁴⁶ Farkındalığı yüksek, kendini anlayan bireylerin yaşam felsefelerinde olumlu gelişmeler gösterdikleri rapor edilmiştir.⁴⁷ Kendini anlama ile diğer insan ilişkilerinin incelendiği çalışmalarda kendini anlayan bireylerin daha iyi ilişkiler kurduğu kaydedilmiştir.⁴⁸

Yapılan başka bir çalışma benlik imgesindeki uyumsuzluk düzeyi arttıkça psikolojik dayanıklılık düzeyinin azaldığını göstermiştir.⁴⁹ Psikolojik dayanıklılık düzeyi ile manevi zekâ

⁴³ Gülden Gökahmetoğlu, *Algılanan Sosyal Destek ve Yaşam Amacının Travma Sonrası Büyüme İle İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Kent Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021), 24.

⁴⁴ Mohammad Sahebalzamani vd., “The Relationship between Spiritual Intelligence with Psychological Well-being and Purpose in Life of Nurses”, *Iranian Journal of Nursing and Midwifery Research* 18/1 (2013), 38-41.

⁴⁵ Kristin D. Neff, “The Development and Validation of a Scale to Measure Self-Compassion”, *Self and Identity* 2/3 (2003), 223-250.

⁴⁶ Stephen Joseph - P. Alex Linley, “Positive psychological perspectives on posttraumatic stress: An integrative psychosocial framework”, *Trauma, recovery, and growth: Positive psychological perspectives on posttraumatic stress* (Hoboken, NJ, US: John Wiley & Sons Inc, 2008), 3-20.

⁴⁷ Kirk Brown - Tim Kasser, “Are Psychological and Ecological Well-Being Compatible? The Role of Values, Mindfulness, and Lifestyle”, *Social Indicators Research* 74 (2005), 349-368.

⁴⁸ C. Daryl Cameron - Barbara L. Fredrickson, “Mindfulness Facets Predict Helping Behavior and Distinct Helping-Related Emotions”, *Mindfulness* 6/5 (2015), 1211-1218; James Donald vd., “Does Your Mindfulness Benefit Others? A Systematic Review and Meta-analysis of the Link between Mindfulness and Prosocial Behaviour”, *British Journal of Psychology* 110 (2018).

⁴⁹ Eda Cansu Eray, *Ergenlerde Benlik İmgesi ile Psikolojik Dayanıklılık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

arasında ise pozitif anlamlı ilişki bulunmuştur.⁵⁰

2.1.3. Vicdan: Beden ve ruhun birlikte etkileşim ve uyum içerisinde olması bireyi teorik birliğe ulaştırarak adaleti sağlamaktadır. Manevi zekâ varoluşsal meselelerle ve varoluş durumuna ulaşmakla ve bunun vicdan üzerine etkisiyle ilgilenmektedir. Oluşan vicdan duygusu bireyi coşkulu, kararlı ve azimli kılmaktadır. Vicdan, hayatın hızlı temposunun baskısından uzaklaşmasını sağlayarak olayların olumlu yanlarının görülmesini sağlamaktadır.⁵¹ Yapılan çalışmalar manevi zekânın özelliklerinden birinin vicdanın varlığı olduğunu göstermektedir. Çünkü vicdan bireyin psikolojik sağlığı, yaşamdaki başarısı gibi pek çok alanda oldukça önemli bir etkiye sahiptir.⁵² Vicdan sahibi bireylerin olumsuz yaşam olayları sonrasında daha fazla büyüme ve gelişme gösterdikleri tespit edilmiştir.⁵³ Bununla birlikte vicdanın daha az depresyon,⁵⁴ daha iyimser,⁵⁵ daha yüksek iyiliş⁵⁶ ve kişiler arasında ilişkilerde daha fazla refahla ilişkili olduğu kaydedilmiştir.⁵⁷

2.1.4. Merhamet: Manevi zekâ durumdan bağımsız olarak iç ve dış huzur korunurken merhametli davranma becerisi olarak kabul edilmektedir.⁵⁸ Bu tanımda manevi zekâyla ilgili

⁵⁰ Mehmet Zeki Kişi, *Psikolojik Sağlamlık Düzeylerinin Duygusal Zekâ ve Ruhsal Zekâ ile İlişkisi* (İstanbul: Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁵¹ Intisar Kamal Qasim Al-Ani - Shaima Muhammad Ali Al-Dajili, "Spiritual Intelligence and Its Relationship to the Vitality of Conscience among Intermediate School Students (Regular and Distinguished).", *Library of Progress-Library Science, Information Technology & Computer* 44/3 (20240715), 3089-3103.

⁵² Falah Jabr, "The Development of Spiritual Intelligence among Mentally Gifted Students", *Journal of Psychological Research* 2/1 (2023).

⁵³ Naser Aghababaei vd., "The Relations of Gratitude to Religiosity, Well-being, and Personality", *Mental Health Religion & Culture* 21 (2018), 408-417; Naser Aghababaei - Mohammad Taghi Tabik, "Gratitude and Mental Health: Differences between Religious and General Gratitude in a Muslim Context", *Mental Health, Religion & Culture* 16/8 (2013), 761-766.

⁵⁴ Neal Krause vd., "Gratitude to God, Self-Rated Health, and Depressive Symptoms", *Journal for the Scientific Study of Religion* 53 (2014).

⁵⁵ Neal Krause vd., "Benevolent Images of God, Gratitude, and Physical Health Status", *J Relig Health* 54 (Mayıs 2015), 1503-1519.

⁵⁶ Krause vd., "Gratitude to God, Self-Rated Health, and Depressive Symptoms".

⁵⁷ David Rosmarin vd., "Grateful to God or Just Plain Grateful? A Comparison of Religious and General Gratitude", *The Journal of Positive Psychology* 6 (2011), 389-396.

⁵⁸ Cindy Wigglesworth, "Why Spiritual Intelligence Is Essential to Mature Leadership", Ağustos 2006.

üç unsura dikkat çekilmektedir. Birincisi davranış sözcüğüdür. Manevi zekâ sadece insanlar hakkında iyi hissetmek değildir. Manevi zekâ günlük stres içerisinde, zor durumlarda ve farklı insanlarla etkileşim halinde nasıl davranıldığıyla ilgili bir kavramdır. İkinci unsur merhametin içerdiği sevgidir. Sevginin bilgelik ve şefkatten oluşan iki boyutunun olması beklenmektedir. Üçüncü unsur iç ve dış huzur sözcüğüdür. Manevi zekâsı yüksek kişiler içsel olarak enerjik ve tutkulu iken dışarıdaki insanlarla da dengeli huzurlu iletişim kurabilmektedirler. İran’da 120 kişiyle yapılan çalışmada merhamet, manevi zekâ ve psikolojik dayanıklılığın stres ile negatif anlamlı ilişki içinde olduğunu tespit etmiştir.⁵⁹

2.1.5. İnsani Değerler: Kişisel özellikler olarak alçakgönüllülük, duyguları kontrol etme, affetme ve beklentisiz sevgi gösterebilme becerileri manevi zekânın göstergesi kabul edilmektedir.⁶⁰ Manevi zekâsı yüksek kimseler durumlara uygun davranarak sorun çözme davranışı göstermektedir. Bununla birlikte farklı bilişsel, etik, duygusal ve kişilerarası alanlarda insanları bir araya getirerek bütüncül bir bakış açısı göstermektedir.⁶¹

2.1.6. İnsanlığa Bağlılık: Manevi zekânın sağladığı sakinlik ve güvenle birlikte kişi kendisiyle ve başkalarıyla uyum içerisine girmektedir. Düşük manevi zekâyâ sahip kimseler anlamdan izole olarak konular ve insanlar arasındaki bağı hissedememektedir. Manevi zekâ akıl ve ruhun iç yaşamla ve yeryüzünde olan her şeyle bağlantıda olmasıdır. Bu bağlantısallık sonucunda ben ruhla, kişisel olan aşkınlıkla irtibata geçmektedir.⁶² Dinler, ruhun arınması için bireyin kendisiyle baş başa kalmasını teşvik etse de bu süreçte bireylerin Allah’la ve diğer insanlarla olan bağını koruması beklenmektedir.⁶³

⁵⁹ Zohreh Hashemi - Sanaz Eyni, “Perceived Stress in the Elderly: The Role of Spiritual Intelligence, Self-Compassion, and Psychological Hardiness”, *Journal of Aging Psychology* 5/4 (2019), 289-299.

⁶⁰ Natti Ronel - Ramat Gan, “The Experience of Spiritual Intelligence”, *Journal of Transpersonal Psychology* 40/1 (2008), 100-119.

⁶¹ Mahdi Esmaili vd., “Spiritual Intelligence: Aspects, Components and Guidelines to Promote It”, *International Journal of Management, Accounting and Economics* 1/2 (2014), 163-175.

⁶² Söylemez, *Manevi Zekânın Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İncelenmesi*, 28-29.

⁶³ Söylemez, *Manevi Zekânın Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İncelenmesi*, 35.

3. Manevi Zekâ'nın Gelişimini Destekleyen Metotlar

Bütünle ilişkide olmaya yardımcı olan manevi zekâ geliştikçe bireyde sezgisellikte artış görülmektedir. Artan sezgisel düşünceyle birlikte bireysel ilişkilerde anlam duygusu artarak anda kalma ve zamanı etkin bir şekilde kullanma sağlanmaktadır. Manevi zekânın gelişmesiyle birey, yaşanan zorlukların iletme istedikleri mesajları daha kolay fark edebilmekte ve bireyde başa çıkma yeteneği gelişmektedir.

Manevi zekânın gelişimi beş düzeyde görülmektedir. Birinci düzey, bireyin benliğinin doğasını ve yaşam amacını anlamasıdır. İkinci düzey, yaşam esnasında egonun işleyişini fark etmesi ve duygusal patlamaları yorumlayabilmesidir. Üçüncü düzey, düzenli bir şekilde ruh olarak ifade edilebilen yüksek benliğin sesini egodan ayırt etme becerisi ve farkındalığının kazanılmasıdır. Dördüncü düzey yüksek benliğin sesini net olarak duymak ve karar alırken o sese kulak vermektir. Beşinci düzey ego ile yüksek benlik (ruh) arasındaki mücadele ortadan kalkması sadece yüksek benliğin sesinin hakim olmasıdır.⁶⁴

Manevi zekâ düzeyini ölçen pek çok test geliştirilmiştir. King tarafından geliştirilen SISRI-24 (Spiritual Intelligence Self Report Inventory) ölçme aracına göre manevi zekânın dört boyutu vardır. Bunlardan birincisi varlığın, varoluşun, evrenin, zamanın ve diğer metafizik konuların gerçekliği üzerinde düşünme yeteneği olan varoluşsal düşünme yeteneğidir. İkincisi yaşamdaki amaç, düzen ve varoluş nedeninin doğru anlaşılması olan öz farkındalık boyutudur. Üçüncüsü aşkın benlik gibi kişinin yüksek yönlerini tanıma yeteneği olan aşkın farkındalık boyutudur. Dördüncüsü bilinçten daha yüksek duruma geçebilme ve evrensel birliği deneyimleme olan farkındalığı genişletmek boyutudur.⁶⁵ 549 kişiyle manevi gelişimlerinin nerede olduğu ve nereye gitmek istediklerini değerlendirildiği CPI SQ değerlendirme aracı bir diğer manevi zekâ değerlendirme yöntemidir.⁶⁶ Kumar ve Mehta'nın geliştirdiği manevi

⁶⁴ Wigglesworth, *Spiritual Intelligence and Why It Matters*.

⁶⁵ David Brian King, *Rethinking Claims of Spiritual Intelligence: A Definition, Model, and Measure* (Applications of Modelling in the Natural and Social Sciences Program: Trent University, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 85.

⁶⁶ Cindy Wigglesworth, *SQ21: The Twenty-One Skills of Spiritual Intelligence* (Chicago: SelectBooks, 2014).

zekâ ölçeği altı boyuttan oluşmaktadır. Bunlar; yaşam amacı, kendini anlama, vicdan, merhamet, insani değerler, insanlığa bağlılıktır.⁶⁷

3.1. Manevi Zekâ'nın Gelişimini Destekleyen Teorik Yaklaşımlar

3.1.1. Anlam Oluşturma: Anlam oluşturmanın başında kendini anlama gelmektedir. Daha sonra varoluşu, diğer insanları ve yaşadıkları olayları anlamlandırma olarak sıralanabilir. Bireyin kendisini anlaması; gerçek benliğine bağlanması, iç dünyasını keşfetmesi, yaşam amacını bularak ona uygun şekilde yaşaması anlamına gelmektedir. Bunun için kendisine şu soruları yöneltebilir; “Değerlerim nelerdir?, İnançlarım nelerdir?, Öğrenmek istediklerim nelerdir?, Bırakmak istediğim davranışlar nelerdir?, Hedeflerim nelerdir?, Hedeflerimi gerçekleştirmesi için engeller nelerdir?”. Burada danışmana düşen görev bireyin kendisini ifade ederken söylediklerinin yanında söylemediklerinin farkında olması ve beden dilini izlemesidir. Yapılan araştırmalar kendini anlama çabası gösteren bireylerin büyük resmi görmeleri nedeniyle manevi zekâlarının daha çok geliştiğini tespit etmiştir.⁶⁸ Kur'an-ı Kerim de insanın kendisinin farkında olduğunu söylemektedir.⁶⁹ Bu doğrultuda bireyin kendisini anlaması hakikatten gizlenen benin farkına varılmasından sonra daha yüksek bir bene ulaşılması halidir.

Danışanın anlam oluşturması için öncelikle davranışlarının nedeni olan niyet gerekmektedir. Niyeti belirlemek için öncelikle şu sorular sorulabilir; “İhtiyacım olan tüm kaynaklara sahip olsaydım dünyada ne yapmak isterdim?, Neyi deneyimlemek istiyorum ve bu benim için neden önemli?, Dünyada bırakmak istediğim miras nedir ve neden önemli?”. Bu soruların yanıtı olarak belirlenecek niyet, günlük olarak amaca uymaya ve bireysel sorumluluğun sağlanmasına yardımcı olmaktadır.⁷⁰

⁶⁷ Kumar - Mehta, “Scale for Spiritual Intelligence”.

⁶⁸ Tony Buzan, *The Power of Spiritual Intelligence: 10 Ways to Tap into Your Spiritual Genius* (London: Thorsons, 2001).

⁶⁹ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009) el-Kıyâmet 75/14.

⁷⁰ Evercoach Mindvalley Evercoach, “How to Develop Spiritual Intelligence?” (Erişim 17 Mart 2025).

Bu metotla inanç veya ruhsal nedenlerle mevcut olan çatışmalar giderilmektedir. Danışanın anlam oluşturmaya tutarsız düşüncelerin yerine olumlu çıkarımlar sağlanabilmektedir. Birey yaşamda sahip olduğu temel inançlarla belirli değer yargıları oluşturmaktadır. Genellikle dinî kaynaklara dayanan temel inançlar yanlış bir şekilde benimsendiği zaman olumsuz yargılara neden olabilmektedir. Temel inançların yeniden sorgulanması ve yapılandırılması suretiyle yaşanan olaylara olumlu bakış açısı kazandırılabilir. ⁷¹ Bunun sonucunda danışanın inanç ve amaçları uyumlu hale getirilerek bütünsel bir bakış açısı kazandırılabilir. Bu şekilde manevi zekâ düzeyinin artması sağlanmaktadır. Manevi zekâ düzeyi arttıkça danışanların kendilerini ve yaşadıkları çevreyi anlamaları artmakta ve yaşadıkları olayları anlamlandırdıkları görülmektedir. Kendini anlayan danışan güçlü ve zayıf yanlarını tespit edebilmektedir. Diğer insanların düşünce ve davranışlarını, çevresiyle ilişkilerin nasıl olması gerektiğini anlayabilmekte ve sorgulamalarını adalet açısından değerlendirebilmektedir. ⁷² Bunun sonucunda yaşam amacını anlayan danışanın yaşam karşısındaki konumunu doğru değerlendirdiği, kişilerle ve olaylarla doğru bağlantılar kurduğu görülmektedir. Bütünle kurulan bağlantısallık olarak tanımlanan manevi zekânın bu şekilde geliştiği söylenebilir.

3.1.2. Kabul Etme: Manevi zekânın gelişimini etkileyen bir diğer teorik metot kabul etmedir. Kabul etme bireyin önce kendisindeki sonra çevresindeki duygu, düşünce ve davranışlara yargılamadan anlayış göstermesi demektir. Manevi danışmanlık sürecinde danışanın tercih ettiği inanç ve metotların yanında ilerlemek istediği hızı da kabul etmekle ortaya çıkan sevgi ve şefkatin gelişime önemli katkı sağlayacağı söylenebilir. ⁷³

Bu metotta danışandan kendisinde veya çevresinde gördüğü ve eleştirdiği durumları tanımlaması istenilebilir. Danışanın kabul aşamasına geçmesini engelleyen nedenler manevi

⁷¹ Halil Ekşi, *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma* (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 230.

⁷² Derya Sebuhtekin, *Travma Sonrası Büyüme, Temel İnançlarda Sarsılma ve Psikolojik Dayanıklılık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018), 52.

⁷³ Evercoach, "How to Develop Spiritual Intelligence?"

danışmanlık sürecinde değerlendirebilir. Kabul etme neticesinde danışan bir üt bilinç düzeyine geçmekte ve evrensel birliği deneyimlemektedir. Manevi zekânın boyutlarından biri olan evrensel birliğin deneyimlenmesinin manevi zekâyı geliştireceği söylenebilir.

3.1.3. Ahlaki Değerler Merkezli Düşünme: Manevi zekâ ahlâk duygusunun katı kurallarını merhametle yumuşatma yeteneği kazandırmakta, merhametle anayış sınırlarını maul ölçüde genişletmektedir. Kurallarla çalışan entelektüel zekâ veya içinde bulunduğu durum tarafından yönlendirilen duygusal zekânın aksine manevi zekâ kalbî bir görüşle karar vermekte ve kararlarını uygulamaktadır.⁷⁴ Bu metotta danışana affedemediği veya yargıladığı konuları yazması ve durumların başka bir açıdan değerlendirilmesi için danışma sürecine getirmesi istenilebilir. Manevi zekânın alt boyutlarından olan merhamet perspektifinde düşünmenin sağlanması danışanların affemediği konulara farklı açıdan yaklaşmasına yardımcı olmaktadır.

3.2. Manevi Zekâ'nın Gelişimini Destekleyen Pratik Metotlar

3.2.1. Bireysel Faaliyetler: Manevi zekâyı geliştirmenin en iyi yollarından birisi ilimle meşgul olmak kabul edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de de bu konuya vurgu yapılmıştır;⁷⁵ düşünme ve tefekkür faaliyetleri teşvik edilmiştir. Gözün güneş ışığı sayesinde nesneleri görmesi gibi kalp akıl ışığıyla elde edilen bilgileri almaktadır. Bunun sonucunda tefekkür gerçekleşmektedir.⁷⁶ Tefekkür, bilgi ve kavrama amaçlı yapılan afakî tefekkür ile analizci, sentezci ve oluşturunu amaçlı enfüsî tefekkür olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir.⁷⁷ Tefekkür neticesinde gerçekleşen beyin aktivasyonu nöronlar arasında yeni bağlantılar kurulmasını ve

⁷⁴ Zohar - Marshall, SQ.

⁷⁵ el-Enfâl 8/22.

⁷⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1989).

⁷⁷ Fussilet 41/53.

düşünülen konuyla ilgili nöronların güçlenmesini sağlamaktadır.⁷⁸ Bu bağlamda tefekkür neticesinde manevi zekânın boyutlarından olan evren, zaman, metafizik hakkındaki sorgulamaları içeren varoluşsal düşünme yeteneğinin geliştiği söylenebilir.

Bir diğer metot sorgulamaya teşvik edilmesi olarak söylenebilir. Sormaya teşvik edilmesi Kur'an-ı Kerim'de sormak bilginin anahtarı kabul edilmekte ancak doğru soru sormanın önemine vurgu yapılmaktadır. Manevi zekâ 'nasıl?' ve 'neden?' sorunu sormak yerine anlam ve değer sorunlarına daha büyük çerçeveden bakmak suretiyle 'niçin?' sorusunu sormaktadır.⁷⁹

Sükûnetin zekâ ve düşünceyi geliştirmenin bir yolu olduğu bilinmektedir. Dış dünyanın tüm hareketliliğinden uzakta zihni susturmak için bir alan oluşturarak bireyler ruhla bağlantı sağlayabilmektedir. Doğada sessiz bir yürüyüşe çıkarak veya bir ağacın altına oturarak yargılamadan ve acele etmeden kim olduğunun farkına varmak, içe odaklanmayı sağlayacaktır. Bu şekilde dış dünyanın sürekli değişen unsurlarıyla nasıl başa çıkacağını düşünmekten bir an uzaklaştırılan zihin için manevi bir alan oluşturulmuş olmaktadır.

İyi fikirleri takip etmek ve tartışmalardan uzak durmak manevi zekâyı geliştiren bir diğer unsur olarak kabul edilmektedir. Yaşam amacı olarak dışsal amaçların statü kazanmak ve şöhret arzusunda olması manevi zekânın gelişimine engel olmaktadır.⁸⁰

Aşırı yemek yemek düşüncenin gelişmesinin önünde bir engel olarak tanıtılmıştır. Dolayısıyla zekânın geliştirilmesinde vücuda en faydalı ilaç açlık olarak kabul edilmektedir. Açlıkla birlikte danışan kendi düşüncelerine daha iyi odaklanmakla birlikte zor durumdaki insanları da anlaması kolaylaşacaktır. Bu metotun kendini anlama, vicdan, merhamet, insani değerler alt boyutlarını desteklemesi nedeniyle açlığın manevi zekâ gelişimine katkı sağladığı

⁷⁸ Julie Tseng - Jordan Poppenk, "Brain Meta-State Transitions Demarcate Thoughts across Task Contexts Exposing the Mental Noise of Trait Neuroticism", *Nature Communications* 11/1 (13 Temmuz 2020), 3480.

⁷⁹ Mohammad Kadkhoda - Hoorie Jahani, "Problem-solving Capacities of Spiritual Intelligence for Artificial Intelligence", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 32 (2012), 170-175.

⁸⁰ Abdullah Javadi Amoli, *Position of Ration in Geometry of Religious studies* (Qom: Asra Publication, 2011), 14.

söylenebilir.⁸¹

Şiir yazmak, resim yapmak gibi sanatsal faaliyetlerin benlik saygısını arttırdığı depresyon, öfke gibi olumsuz duygu durumlarını azalttığı tespit edilmiştir.⁸² Şiir ve resmin metaforik anlatımlara izin vermesi bireyde terapötik etki sağlamakta ve görünmeyen duygu ve düşüncelerin ifadesini kolaylaştırmaktadır. Bunun sonucunda danışanın kendini anlama düzeyinin artması ve manevi zekânın gelişmesi sağlanabilmektedir. Özellikle erken çocukluk döneminde hikâyeler ve metoforik anlatımlarla çocuğun iç dünyasını ve hayal gücünü keşfetmesi bilişsel yeteneklerini ve manevi zekâlarını geliştirmektedir. Buradaki sembollerin anlamlarını anlamak onun bilgeliği özümsemesine yardımcı olmaktadır.⁸³ Okul müfredatlarının çoklu zekâ geliştiren kapsamlı bir öğretim müfredatı olacak şekilde planlanmasının eğitim kurumlarında manevi zekânın gelişmesi için katkı sağlayacağı söylenebilir.

3.2.2. Sosyal Faaliyetler: İnsanların hak, doğruluk, saygı gibi değerlerinin gözetilmesi kişiliklerinin büyüklüğünün farkına varmalarını sağlamaktadır. Böylece insanlar ufuklarını yüksek manevi kavramlara yöneltebilmekte ve manevi zekâları gelişim göstermektedir.⁸⁴ Toplumda hakim olan maddi faydacılık ve bağıllık eksikliği pek çok yaşam sorununun temelini oluşturmaktadır. Bu olumsuz durumların artması manevi zekânın azalmasına ve bireylerin gerçeklikten koparak varoluşsal kaygılar yaşamasına neden olmaktadır.

Hediye tekniği danışanın bakış açısı geliştirecek bir metot olarak kullanılabilir. Danışanın sorun yaşadığı bir kimseyi seçerek hediye vermesi istenilebilir. Bu şekilde manevi zekânın merhamet, insani değerler, insanlığa bağıllık gibi alt boyutlarının gelişmesine olanak

⁸¹ Aytekin Demircioğlu, “İslam Felsefesinde Açlığa Övgü: Erzurumlu İsmail Hakkı Örneği”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/4 (2014), 73-88.

⁸² Volkan Demir, “Şiir Terapisinin Bireylerin Sürekli Öfke ve Benlik Saygısı Düzeylerine Etkisi”, *Uluslararası İnsan ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2022), 362-372; Volkan Demir, *Sanat Terapisi: Temel Psikoloji Kuramları ile Dışavurumcu Sanatın Bütünleştirilmesi -Uygulamaya Yönelik Müdahaleler* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022).

⁸³ Saud Al-Oud Al-Rashid - Nayel Salem Al-Rashidi, “Personality Patterns among Secondary School Principals in the Hail Educational Region and Their Relationship to Administrative Creativity from Their Point of View”, *Jordan Educational Journal* 105 (2010), 1-20.

⁸⁴ Behrouz Yadollahpour, “Human Dignity and Its Consequences in the Holy Qur’an”, 2011, 551.

sağlanılabilir. Gönüllü faaliyetlere katılmanın danışanların ruhsal ve mental sağlığına olumlu katkıları bilinmektedir. Bu faaliyetlerle danışanlar daha fazla anlam ve amaca ulaşmaktadır.⁸⁵

Manevi zekâ alt boyutlarından yaşam amacı, kendini anlama ve insanlığa bağlılık boyutlarını desteklemesi nedeniyle gönüllü faaliyetlerin manevi zekâyı geliştireceği söylenebilir.

3.2.3. Dinî Uygulamalar: Dua, gündelik yaşam içerisinde en sık kullanılan pratik metotlardan biridir. Dua esnasında danışan kendi sorunlarına yönelik bir iç görü kazanmakta ve zihin yeniden yapılanmaktadır. Toplu yapılan dualarda ise danışan yalnızlık duygusundan uzaklaşarak birliği hissetmektedir.⁸⁶ Dua manevi zekânın kendini anlama ve insanlığa bağlılık alt boyutlarına katkı sağlaması nedeniyle danışanın manevi zekâsını geliştirmektedir.⁸⁷

Sabır, yaşanan zorluklara dayanmak, başa çıkmak ve direnmek olarak tanımlanmaktadır. Sabır olaylara razı olma olgusudur. Merhamet, vicdan gibi manevi duygularla birleşen sabır daha pozitif düşünmeye, umutlu olmaya ve kabullenmeye yardımcı olmaktadır. Sabır metoduyla danışan amaçlarına ulaşması için korunmakta ve bu süreçte olgunlaşması sağlanmaktadır.⁸⁸ Bu metotla yaşam amacı, vicdan, merhamet alt boyutlarının gelişmesiyle manevi zekânın gelişeceği söylenebilir.

Tevekkül, yaşanan veya yaşanılacak olayların gerçekleşmesinde Allah'a olan güven duygusudur. Tevekkülün gerçekleşebilmesi için danışanın iç dünyasındaki olayları anlamlandırmaları gerekmektedir. Bunun sonucunda yaşamın iniş veya çıkışlarında hemen ümitsizliğe kapılmak yerine Allah'a güvenme, kadere inanma ve her şeyin bir bütün halinde olduğunu anlama kaygı ve endişeleri uzaklaştırmaktadır.⁸⁹ Manevi zekânın alt boyutlarından yaşam amacı, kendini anlama ve insanlığa bağlılık boyutlarını desteklemesiyle tevekkülün manevi

⁸⁵ Ekşi, *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma*, 231-242.

⁸⁶ Ekşi, *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma*, 246.

⁸⁷ Nasel, *Spiritual Orientation in Relation to Spiritual Intelligence*.

⁸⁸ Ekşi, *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma*, 252.

⁸⁹ Kasım Karataş - Mustafa Baloğlu, "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (2019), 110-118.

zekâyı geliştirdiği söylenebilir.

Şükür, sahip olduklarının farkına varmak ve bunu ifade etmek anlamına gelmektedir. Gerçek gelişmenin elindekinin farkına varmakla sağlanacağı bildirilmektedir.⁹⁰ Şükür aynı zamanda sahip olunmayan şeyler için üzülmemeyi de gerektirmektedir.⁹¹ Bu metotla birlikte danışanın yaşam amacını ve kendini anlamasına, insani değerleri hissetmesine ve diğer insanlarla bağlantılı olduğunu fark etmesine katkı sağlanmaktadır.

Tefekkür, danışanın kendisini çaresiz ve güçsüz hissettiği durumlarda kendisine güven verecek sonsuz kudret sahibi varlığa yönelme ve dayanma halidir.⁹² Yaşanılan olaylar hakkında düşünmek ve olumlu düşünceler geliştirmesine yardımcı olmak için danışana tefekkür metodu uygulanabilir. Bu noktada danışana düşünemeye sevk eden sorular sorulabilir. Bunlar; “Yaşamınızda size güç veren kaynaklar nelerdir?, Bunları nasıl kullanıyorsunuz?, Yaşamınızda sizi mutlu kılan etkinlikler nelerdir?, Yardıma ihtiyaç duyan insanları gördüğünüzde neler düşünüyorsunuz?”. Bu metotla sistematik düşünme yöntemine alışması ve günlük yaşamda uygulaması sağlanmaktadır.⁹³ Tefekkür metodu yaşam amacı, kendini anlama, vicdan, merhamet ve insani değerler alt boyutlarını desteklemesi nedeniyle manevi zekânın gelişimine destek sağladığı düşünülebilir.

İbadet, kişinin kendisini Tanrı’ya yakın hissettiği, kişiye ait özel bir tecrübe ve bu tecrübeye dayalı her türlü uygulamaya denilmektedir.⁹⁴ Hz. İbrahim döneminden bu yana bilinmekte olan dünyayla ilişkileri en az seviyeye indirerek zihinsel ve kalbî odaklanmayı sağlayan itikaf ibadetinin manevi zekâyı arttırdığı bildirilmiştir. İtikafın manevi zekâ ile ilişkisinin in-

⁹⁰ İbrâhîm 14/7.

⁹¹ Tâhâ 20/131.

⁹² Ekşi, *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma*, 249.

⁹³ Turgay Şirin, *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 176.

⁹⁴ Hayati Hökelekli, “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Şubat 2025.

celendiği bir çalışmada 25 katılımcı dört farklı camide itikaf uygulamasına tabi tutulmuş ön-test son-test sonuçları karşılaştırdığında itikafın sonunda manevi zekâ ortalamasında istatistiksel olarak anlamlı bir artış tespit edilmiştir. 15-30 yaş arası gençlerin manevi zekâlarına itikafın daha fazla etkisi olduğu bildirilmiştir.⁹⁵

Özet olarak manevi zekânın gelişimini destekleyen teorik yaklaşımlar olarak; anlam oluşturma, kabul etme ve ahlaki değerler merkezli düşünme sıralanabilir. Bu yaklaşımlarla danışan bilişsel düzeyde gerçekleştireceği eylemlerle manevi zekâ düzeyini arttırdığı söylenebilir. Manevi zekâ gelişimini destekleyen pratik metotlar bireysel pratik metotlar, sosyal pratik metotlar ve dinî pratik uygulamalar olmak üzere üç kategoride sınıflandırılmıştır. Bireysel pratik metotlar; ilimle meşguliyet, sorgulamaya teşvik, sükûnet, iyi fikirleri talep etme, tartışmalardan uzak durma, aşırı yemek yememek, şiir yazmak ve sanatla meşgul olmaktır. Sosyal pratik metotlar; hediye tekniği ve gönüllü faaliyetlerde bulunmaktır. Dinî pratik metotlar, dua, sabır, tevekkül, şükür, tefekkür, itikaf ve ibadet olarak söylenebilir. Pratik metotlarda danışan davranışsal düzeyde gerçekleştireceği eylemlerle manevi zekâ düzeyini arttırmaktadır.

Sonuç

Yapılan çalışmalar manevi zekânın fiziksel ve psikolojik sağlık üzerinde olumlu bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte manevi zekânın sağlık, eğitim ve iş yaşamında önemli bir rol oynadığını ortaya çıkarmıştır. Zorlayıcı yaşam olayları esnasında dinî veya manevi inançların olumsuz dini başa çıkmaya neden olarak nevrotik eğilimleri arttırdığı görülebilmektedir. Bu gibi durumlarda manevî uygulamalar ve metotlar en temel seviyede gerekli yaşamsal değişiklikler için kullanılabilir. Genel olarak farklı ortamlarda, farklı kültürlerde, farklı yaş gruplarında ve farklı coğrafyalarda bulunan kişilerle yapılan çalışmalar ma-

⁹⁵ Karakaş, "İtikafın Manevi Zekâ, Dînî Şuur ve Endişe Şiddeti Üzerine Etkisi".

nevi uygulamaların stres, depresyon, madde bağımlılığı gibi durumlarla daha iyi başa çıkmaya yardımcı olduğunu göstermektedir. Sağlıklı dinî uygulamaların bireylerde dengeleyici bir unsur olduğu kabul edilmektedir.⁹⁶

Öğrenme bağlamında incelendiğinde öğrencilerin dil gelişimlerinde manevi zekânın önemi tespit edilmiştir. İyi ve saf manevi duygular kişilerin isteklerine ulaşmaları için derin arzuya sahip olmasına neden olarak başarıyı teşvik etmekte ve kazanmayı kolaylaştırmaktadır.⁹⁷ Manevi zekâ yalnızca başarıyı değil olumlu tutum ve davranışları sağlayarak duygusal rahatsızlıkları ve ilişkilerdeki çatışmaları önlemektedir. Yapılan çalışmalar okullarda ve eğitim kurumlarında manevi zekânın teşvik edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu şekilde öğrencilerin ve eğitimcilerin manevi gelişimleri sağlanarak ruh sağlıklarında koruyucu bir yol izlenmesi sağlanmaktadır. Dolayısıyla yaşam zorluklarına karşı güçlü durabilen dengeli bir nesil yetiştirmek mümkün olmaktadır.⁹⁸

İş yaşamında organizasyonların devamlılığını sağlamanın en önemli yolu maneviyata önem vermekten geçmektedir. Manevi zekânın gelişmesine önem verilmesinin organizasyonel öğrenme için de faydaları bulunmaktadır. İşletmelerde çalışanların manevi zekâ düzeyleri arttıkça işyerindeki değişime daha fazla katılım gösterdikleri görülmektedir. Manevi zekâ bireyin karar alma sürecinde daha fazla sorumluluk alma, iş tatmini ve daha iyi uyum sağlama

⁹⁶ Donia Baldacchino - Peter Draper, "Spiritual Coping Strategies: A Review of the Nursing Research Literature", *Journal of Advanced Nursing* 34/6 (2001), 833-841; Peter C. Hill - Kenneth I. Pargament, "Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality. Implications for Physical and Mental Health Research", *The American Psychologist* 58/1 (2003), 64-74; Kenneth S. Kendler vd., "Religion, Psychopathology and Substance Use and Abuse; A Multimeasure, Genetic-Epidemiologic Study", *The American Journal of Psychiatry* 154/3 (1997), 322-329; Crystal Park vd., "Intrinsic Religiousness and Religious Coping as Life Stress Moderators for Catholics Versus Protestants", *Journal of Personality and Social Psychology* 59/3 (1990), 562-574; Murat Yıldırım vd., "Meaning in Life, Religious Coping, and Loneliness During the Coronavirus Health Crisis in Turkey", *Journal of Religion and Health* 60/4 (Ağustos 2021), 2371-2385.

⁹⁷ Brendan T McMahon - Herbert C. Biggs, "Examining Spirituality and Intrinsic Religious Orientation as a Means of Coping with Exam Anxiety", *Vulnerable Groups & Inclusion* 3/1 (2012), 14918.

⁹⁸ Stephanie Graham vd., "Religion and Spirituality in Coping with Stress", *Counseling and Values* 46/1 (2001), 2-13.

yeteneği göstermesine katkı sağlamaktadır.⁹⁹

Manevi zekânın gelişimine sağlayan metotlar alt boyutları olan yaşam amacı, kendini anlama, vicdan, merhamet, insani değerler ve insanlığa bağlılığı desteklemesi dikkate alınarak belirlenmiştir. Teorik olarak anlam oluşturma, kabul etme, ahlâki değerler merkezli düşünme olarak danışmanlık sürecinde uygulanabilir. Pratik metotlar, bireysel faaliyetler ilimle meşgul olma, sorgulamaya teşvik, sükûnet, iyi fikirleri talep, tartışmadan uzak durma, sanatla meşguliyet, yemekten kaçınma gibi uygulamalardır. Toplumsal faaliyetler olarak hediyeleşme, gönüllülük esaslı yardımlar söylenebilir. Dinî uygulamalardan olumsuz dini başa çıkma neden olmayacak şekilde dua, sabır, şükür, tevekkül, itikaf, tefekkür ve ibadetlerin manevi zekâyı geliştirdikleri söylenebilir.

Sonuç olarak yaşamda uyum ve başarı için aşırı vurgulanan entelektüel zekânın yerine manevi zekânın önemi daha belirgin hale geldiği görülmektedir. Manevi zekânın geliştirilmesinin yalnızca bireylere değil ailelere, eğitim kurumlarına ve şirketlere fayda sağlayacağı düşünülmektedir. Bu nedenle yaşamda sağlık, eğitim ve iş sektöründe manevi zekâyı geliştirecek metot ve uygulamaların teşvik edilmesi faydalı olabilir. Manevi danışmanlık sürecinde başa çıkma metotlarından biri olarak manevi zekânın arttırılmasına yönelik çalışmalar danışmanlara uygulanabilir. Manevi zekâ kavramı gelişmekte olan bir kavram olması itibarıyla bu alanda nicel çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

⁹⁹ Janelle Hall, "What Is In Your Workplace Toolbox? Recognizing And Developing Spiritual Intelligence Through Problem Solving", *Scholar Chatter* 2 (20210915), 1-13; Ambram, *The Contribution of Emotional and Spiritual Intelligences to Effective Business Leadership*.

Kaynaklar|References

- Aghababaei, Naser vd. "The Relations of Gratitude to Religiosity, Well-being, and Personality". *Mental Health Religion & Culture* 21 (2018), 408-417. <https://doi.org/10.1080/13674676.2018.1504904>
- Aghababaei, Naser - Tabik, Mohammad Taghi. "Gratitude and Mental Health: Differences between Religious and General Gratitude in a Muslim Context". *Mental Health, Religion & Culture* 16/8 (2013), 761-766. <https://doi.org/10.1080/13674676.2012.718754>
- Al-Rashid, Saud Al-Oud - Al-Rashidi, Nayel Salem. "Personality Patterns among Secondary School Principals in the Hail Educational Region and Their Relationship to Administrative Creativity from Their Point of View". *Jordan Educational Journal* 105 (2010), 1-20.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Ambram, Yosi. *The Contribution of Emotional and Spiritual Intelligences to Effective Business Leadership*. Palo Alto, CA: Institute of Transpersonal Psychology, 2009.
- Baldacchino, Donia - Draper, Peter. "Spiritual Coping Strategies: A Review of the Nursing Research Literature". *Journal of Advanced Nursing* 34/6 (2001), 833-841. <https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.2001.01814.x>
- Binet, Alfred - Simon, Theophile. "The Development of the Binet-Simon Scale 1905-1908". *Readings in the History of Psychology*. ed. Wayne Dennis. 412-424. Century Psychology Series. East Norwalk, CT, US: Appleton-Century-Crofts, 1948.
- Brown, Kirk - Kasser, Tim. "Are Psychological and Ecological Well-Being Compatible? The Role of Values, Mindfulness, and Lifestyle". *Social Indicators Research* 74 (2005), 349-368. <https://doi.org/10.1007/s11205-004-8207-8>
- Buzan, Tony. *The Power of Spiritual Intelligence: 10 Ways to Tap into Your Spiritual Genius*. London: Thorsons, 2001.
- Cameron, C. Daryl - Fredrickson, Barbara L. "Mindfulness Facets Predict Helping Behavior and Distinct Helping-Related Emotions". *Mindfulness* 6/5 (2015), 1211-1218. <https://doi.org/10.1007/s12671-014-0383-2>
- Çat, Sedat. *Acil Yardım, Kurtarma ve Müdahale Çalışanlarının Ruhsal Zekâ ve Tükenmişlik Düzeylerinin Belirlenmesi Üzerine Bir Çalışma*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

- Demir, Volkan. *Sanat Terapisi: Temel Psikoloji Kuramları ile Dışavurumcu Sanatın Bütünleştirilmesi -Uygulamaya Yönelik Müdahaleler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Demir, Volkan. “Şiir Terapisinin Bireylerin Sürekli Öfke ve Benlik Saygısı Düzeylerine Etkisi”. *Uluslararası İnsan ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2022), 362-372.
- Demircioğlu, Aytekin. “İslam Felsefesinde Açlığa Övgü: Erzurumlu İsmail Hakkı Örneği”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/4 (2014), 73-88.
- Demirel, Erkan Turan. “Yaşam Amacının Girişimcilik Düşüncesini Biçimlendirmesi”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/45 (2013), 123-143.
- Deslauriers, Daniel. “Dreamwork in the Light of Emotional and Spiritual Intelligence”. *Advanced Development* 9 (2000), 105-122.
- Donald, James vd. “Does Your Mindfulness Benefit Others? A Systematic Review and Meta-analysis of the Link between Mindfulness and Prosocial Behaviour”. *British Journal of Psychology* 110 (2018). <https://doi.org/10.1111/bjop.12338>
- Ebrahimi, Mahin vd. “Effectiveness of Training of Spiritual Intelligence Components on Depression, Anxiety, and Stress of Adolescents”. *Journal of Medicine and Life* 8/Spec Iss 4 (2015), 87-92.
- Ekşi, Halil. *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma*. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Elyasi, Gasem vd. “The Relationship between Spiritual Intelligence and Mental Health among Athletes and Non-athletes”. *European Journal of Experimental Biology* 2 (2021), 2415-2418.
- Emmons, Robert A. “Abstract Versus Concrete Goals: Personal Striving Level, Physical Illness, and Psychological Well-being”. *Journal of Personality and Social Psychology* 62/2 (1992), 292-300. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.62.2.292>
- Emmons, Robert A. “Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern”. *The International Journal for the Psychology of Religion* 10/1 (2000), 3-26. https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1001_2
- Emmons, Robert A. “Maneviyat Bir Zekâ Mıdır? Güdülenme, Biliş ve Nihaî İlgi Psikolojisi”. çev. Fatma Şengül - Ali Ulvi Mehmedoğlu. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 133-158.
- Emmons, Robert A. *The Psychology of Ultimate Concerns: Motivation and Spirituality in Personality*. New York, NY: The Guilford Press, 1999.
- Eray, Eda Cansu. *Ergenlerde Benlik İmgesi ile Psikolojik Dayanıklılık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

- Esmaili, Mahdi vd. "Spiritual Intelligence: Aspects, Components and Guidelines to Promote It". *International Journal of Management, Accounting and Economics* 1/2 (2014), 163-175.
- Evercoach, Evercoach Mindvalley. "How to Develop Spiritual Intelligence?" Erişim 17 Mart 2025. <https://www.evercoach.com/blog/spiritual-intelligence/>
- Faribors, Bagheri vd. "The Relationship between Nurses' Spiritual Intelligence and Happiness in Iran". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 5 (2010), 1556-1561. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2010.07.325>
- Gall, M. vd. *Educational Research: An Introduction*. Boston: Pearson, 8. Basım, 2006.
- Gardner, Howard. *Intelligence Reframed*. New York, NY: Basic Books, 1999.
- Ghobari, Bonab vd. "Spiritual Intelligence". *Andishe-e-Novin-e-a Quarterly Research* 3/10 (2007), 125-147.
- Goleman, Daniel. *Emotional Intelligence: Why it Can Matter More than IQ*. New York: Bantnam, 1995.
- Goleman, Daniel vd. *Primal Leadership: Realizing the Power of Emotional Intelligence*. Boston, MA, US: Harvard Business School Press, 2002.
- Gökahmetoğlu, Güliden. *Algılanan Sosyal Destek ve Yaşam Amacının Travma Sonrası Büyüme İle İlişkisinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Kent Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Graham, Stephanie vd. "Religion and Spirituality in Coping with Stress". *Counseling and Values* 46/1 (2001), 2-13. <https://doi.org/10.1002/j.2161-007X.2001.tb00202.x>
- Hall, Janelle. "What Is In Your Workplace Toolbox? Recognizing And Developing Spiritual Intelligence Through Problem Solving". *Scholar Chatter* 2 (20210915), 1-13. <https://doi.org/10.47036/sc.2.3.1-13.2021>
- Hashemi, Zohreh - Eyni, Sanaz. "Perceived Stress in the Elderly: The Role of Spiritual Intelligence, Self-Compassion, and Psychological Hardiness". *Journal of Aging Psychology* 5/4 (2019), 289-299. <https://doi.org/10.22126/jap.2020.4836.1381>
- Herdman, Elizabeth A. "Guidelines for Conducting a Literature Review and Presenting Conference Papers". *Journal Of Education And Research in Nursing* 3/1 (2006), 2-4.
- Hill, Peter C. - Pargament, Kenneth I. "Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality. Implications for Physical and Mental Health Research". *The American Psychologist* 58/1 (2003), 64-74. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.58.1.64>

- Hökelekli, Hayati. “İbadet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Şubat 2025.
- Hyde, Brendan. “The Plausibility of Spiritual Intelligence: Spiritual Experience, Problem Solving and Neural Sites”. *International Journal of Children’s Spirituality* 9/1 (2004), 39-52. <https://doi.org/10.1080/1364436042000200816>
- Jabr, Falah. “The Development of Spiritual Intelligence among Mentally Gifted Students”. *Journal of Psychological Research* 2/1 (2023).
- Javadi Amoli, Abdullah. *Position of Ration in Geometry of Religious studies*. Qom: Asra Publication, 2011.
- Joseph, Stephen - Linley, P. Alex. “Positive psychological perspectives on posttraumatic stress: An integrative psychosocial framework”. *Trauma, recovery, and growth: Positive psychological perspectives on posttraumatic stress*. 3-20. Hoboken, NJ, US: John Wiley & Sons Inc, 2008.
- Kadkhoda, Mohammad - Jahani, Hoorie. “Problem-solving Capacities of Spiritual Intelligence for Artificial Intelligence”. *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 32 (2012), 170-175. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2012.01.027>
- Karakaş, Ahmet Canan. “İtikafın Manevi Zekâ, Dînî Şuur ve Endişe Şiddeti Üzerine Etkisi”. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2019), 1-12.
- Karakaş, Ahmet Canan. “Manevi Zekânın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 53-63. <https://doi.org/10.32711/tiad.350504>
- Karataş, Kasım - Baloğlu, Mustafa. “Tevekkülün Psikolojik Yansımaları”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (2019), 110-118. <https://doi.org/10.30627/cui-lah.545806>
- Karlık, Zeynep. *Manevi Zekâ ve Tanrı Tasavvurlarının Travma Sonrası Büyüme ve Gelişme ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.
- Kendler, Kenneth S. vd. “Religion, Psychopathology and Substance Use and Abuse; A Multi-measure, Genetic-Epidemiologic Study”. *The American Journal of Psychiatry* 154/3 (1997), 322-329. <https://doi.org/10.1176/ajp.154.3.322>
- Khoshtinat, Valiollah. “Relationship between Spiritual Intelligence and Religious (Spiritual) Coping among Students of Payame Noor University”. *International Research Journal of Applied and Basic Sciences* 3/6 (2012), 1132-1139.

- King, David Brian. *Rethinking Claims of Spiritual Intelligence: A Definition, Model, and Measure*. Applications of Modelling in the Natural and Social Sciences Program: Trent University, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Kiş, Mehmet Zeki. *Psikolojik Sağlık Düzeylerinin Duygusal Zekâ ve Ruhsal Zekâ ile İlişkisi*. İstanbul: Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Krause, Neal vd. "Benevolent Images of God, Gratitude, and Physical Health Status". *J Relig Health* 54 (Mayıs 2015), 1503-1519. <https://doi.org/10.1007/s10943-015-0063-0>
- Krause, Neal vd. "Gratitude to God, Self-Rated Health, and Depressive Symptoms". *Journal for the Scientific Study of Religion* 53 (2014). <https://doi.org/10.1111/jssr.12110>
- Kumar, V. Vineeth - Mehta, Manju. "Scale for Spiritual Intelligence". APA PsycTests. <https://doi.org/10.1037/t16725-000>
- McKnight, Patrick E. - Kashdan, Todd B. "Purpose in Life as a System That Creates and Sustains Health and Well-Being: An Integrative, Testable Theory". *Review of General Psychology* 13/3 (2009), 242-251. <https://doi.org/10.1037/a0017152>
- McMahon, Brendan T - C. Biggs, Herbert. "Examining Spirituality and Intrinsic Religious Orientation as a Means of Coping with Exam Anxiety". *Vulnerable Groups & Inclusion* 3/1 (2012), 14918. <https://doi.org/10.3402/vgi.v3i0.14918>
- Nasel, Dagmar. *Spiritual Orientation in Relation to Spiritual Intelligence: A Consideration of Traditional Christianity and New Age/Individualistic Spirituality*. University of South Australia, 2004.
- Neff, Kristin D. "The Development and Validation of a Scale to Measure Self-Compassion". *Self and Identity* 2/3 (2003), 223-250. <https://doi.org/10.1080/15298860309027>
- Nurochim vd. "Investigating the Relationship between Spiritual Intelligence, Emotional Regulation and Stress Coping Strategies in the Russian Education Industry". *International Journal of Work Organisation and Emotion* 13/3 (2022), 212-229. <https://doi.org/10.1504/IJWOE.2022.126952>
- Park, Crystal vd. "Intrinsic Religiousness and Religious Coping as Life Stress Moderators for Catholics Versus Protestants". *Journal of Personality and Social Psychology* 59/3 (1990), 562-574. <https://doi.org/10.1037//0022-3514.59.3.562>

- Qasim Al-Ani, Intisar Kamal - Ali Al-Dajili, Shaima Muhammad. "Spiritual Intelligence and Its Relationship to the Vitality of Conscience among Intermediate School Students (Regular and Distinguished)." *Library of Progress-Library Science, Information Technology & Computer* 44/3 (20240715), 3089-3103.
- Ronel, Natti - Gan, Ramat. "The Experience of Spiritual Intelligence". *Journal of Transpersonal Psychology* 40/1 (2008), 100-119.
- Rosmarin, David vd. "Grateful to God or Just Plain Grateful? A Comparison of Religious and General Gratitude". *The Journal of Positive Psychology* 6 (2011), 389-396. <https://doi.org/10.1080/17439760.2011.596557>
- Sahebalzamani, Mohammad vd. "The Relationship between Spiritual Intelligence with Psychological Well-being and Purpose in Life of Nurses". *Iranian Journal of Nursing and Midwifery Research* 18/1 (2013), 38-41.
- Sak, Uğur vd. *Anadolu Sak Zeka Ölçeği Uygulayıcı Kitabı*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi ÜYEP Merkez, 2017.
- Sak, Uğur. *Üstün zekâlılar: Özellikleri, Tanılanmaları, Eğitimleri*. Ankara: Vize Yayınları, 2014.
- Sebuktekin, Derya. *Travma Sonrası Büyüme, Temel İnançlarda Sarsılma ve Psikolojik Dayanıklılık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018.
- Shamloo, Sheida. *Clinical Psychology*. Tehran: Roshd, 9. Basım, 1999.
- Söylemez, Aydın. *Manevi Zekânın Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İncelenmesi*. Sakarya: SAÜ Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Söylemez, Aydın vd. "The Adaptation of Integrated Spiritual Intelligence Scale into Turkish". *Journal of Family Counseling and Education* 1/1 (2016), 18-24. <https://doi.org/10.32568/jfce.237450>
- Stevens, Richard. *Understanding the Self*. New York: Sage Publications, 1996.
- Şirin, Turgay. *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Tseng, Julie - Poppenk, Jordan. "Brain Meta-State Transitions Demarcate Thoughts across Task Contexts Exposing the Mental Noise of Trait Neuroticism". *Nature Communications* 11/1 (13 Temmuz 2020), 3480. <https://doi.org/10.1038/s41467-020-17255-9>
- Ünal Aydın, Pınar vd. "Bilinçli Farkındalık ve Manevi Zekânın Depresyon ve Anksiyete Belirtileri Üzerindeki Rolünün Değerlendirilmesi".

- Watts, D. J. - Strogatz, S. H. "Collective Dynamics of 'small-World' Networks". *Nature* 393/6684 (04 Haziran 1998), 440-442. <https://doi.org/10.1038/30918>
- Wigglesworth, Cindy. *Spiritual Intelligence and Why It Matters*. UK: Innerworks Publishing, 2004.
- Wigglesworth, Cindy. *SQ21: The Twenty-One Skills of Spiritual Intelligence*. Chicago: SelectBooks, 2014.
- Wigglesworth, Cindy. "Why Spiritual Intelligence Is Essential to Mature Leadership", Ağustos 2006. <https://integralleadershipreview.com/5502-feature-article-why-spiritual-intelligence-is-essential-to-mature-leadership/>
- Wisesa, Anggara - Irenne, Irenne. "Analyzing How Spiritual Intelligence Affecting Stress Coping in Stress Management". *Jurnal Ilmu Sosial Politik dan Humaniora* 3 (2020), 1-12. <https://doi.org/10.36624/jisora.v3i2.73>
- Yadollahpour, Behrouz. "Human Dignity and Its Consequences in the Holy Qur'an". 551-555, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. II/242-246. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Yıldırım, Murat vd. "Meaning in Life, Religious Coping, and Loneliness During the Coronavirus Health Crisis in Turkey". *Journal of Religion and Health* 60/4 (Ağustos 2021), 2371-2385. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01173-7>
- Zohar, Danah - Marshall, Ian. *SQ: Connecting With Our Spiritual Intelligence*. USA: Bloomsbury, 2000.

Üniversite Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeylerine DOMAB Programının Etkisi

Fatma ULU | ORCID: [0000-0002-7405-1228](https://orcid.org/0000-0002-7405-1228) | ROR ID: <https://ror.org/05n2cz176> | E-Posta: fatmaulu@mu.edu.tr

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi, Muğla Türkiye

Öz

Bu araştırma, bireylerin öznel iyi oluş düzeyleri ile Tanrı algıları arasındaki ilişkiyi incelemek amacıyla, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi'nde öğrenim gören üniversite öğrencileriyle yürütölen Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım (DOMAB) programının etkilerini ele almaktadır. Araştırmanın temel amacı, DOMAB programının Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesinde öğrenim gören bireylerin öznel iyi oluş düzeyleri ve Tanrı algıları üzerindeki etkilerini deneysel olarak değerlendirmektir. Bu bağlamda, söz konusu programın sevgi yönelimli Tanrı algısını güçlendirme ve korku yönelimli Tanrı algısını azaltma yönündeki katkıları incelenmiştir. Araştırmada ayrıca, bireylerin Tanrı algısı ile öznel iyi oluş düzeyleri arasındaki ilişki ortaya konulmuştur. Araştırma, tam deneysel desen çerçevesinde yürütölmüş olup, çalışma grubunu 2023-2024 akademik yılında Gençlik ve spor Bakanlığı'na bağılı Muğla Residorm Yurdu'nda konaklayan öğrenciler arasından seçilen 48 birey oluşturmaktadır. Katılımcılar, rastgele yöntemle 24 kişilik deney ve 24 kişilik kontrol grubuna ayrılmıştır. Deney grubuna sekiz oturumdan oluşan DOMAB programı uygulanmış; kontrol grubuna ise herhangi bir müdahalede bulunulmamıştır. Verilerin toplanmasında Tanrı Algısı Ölçeğı ve Öznel İyi Oluş Ölçeğı kullanılmış; elde edilen veriler SPSS 24 analiz programı aracılığıyla değerlendirilmiştir. Analiz öncesinde verilerin normal dağılım gösterip göstermediğı Kolmogorov-Simironov testi ile incelenmiş; çarpıklık ve basıklık katsayıları da değerlendirilmiştir. Verilerin normal dağılım gösterdiği belirlenmiş ve analizlerde bağımsız örneklem t-testi kullanılmıştır. Araştırma bulguları, DOMAB programının deney grubunda yer alan bireylerin hem öznel iyi oluş düzeylerini hem de Tanrı algılarını anlamlı düzeyde olumlu yönde etkilediğini ortaya koymuştur.

Programın özellikle sevgi yönelimli Tanrı algısını güçlendirdiği ve korku yönelimli Tanrı algısını azalttığı; bu etkinin program sonrasında da devam ettiği belirlenmiştir. Buna karşılık, kontrol grubunda yer alan bireylerin öznel iyi oluş ve Tanrı algısı puanları arasında uygulama öncesi ve sonrası anlamlı bir farklılık gözlemlenmemiştir. Elde edilen bulgular, DOMAB programının üniversite öğrencilerinin psikolojik ve manevi iyi oluşlarını desteklemede etkili bir müdahale aracı olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimler

Din Psikolojisi, Manevi Bakım, Tanrı Algısı, Öznel İyi Oluş, Gençler.

Atıf Bilgisi

Ulu, Fatma. “Üniversite Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeylerine DOMAB Programının Etkisi”. Dini Araştırmalar 68 (Haziran 2025), 415-446.

<https://doi.org/10.15745/da.1641832>

Geliş Tarihi	18.02.2025
Kabul Tarihi	08.06.2025
Yayın Tarihi	28.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Effect of DOMAB Program on University Students' Subjective Well-Being and Perception of God

Fatma ULU | ORCID: [0000-0002-7405-1228](https://orcid.org/0000-0002-7405-1228) | ROR ID: <https://ror.org/05n2cz176> | E-Posta: fatmaulu@mu.edu.tr

Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Divinity, Psychology of Religion, Muğla, Türkiye

Abstract

This study examines the effects of the Value-Focused Spiritual Empowerment and Care (VFCSEC) program conducted with university students studying at Muğla Sıtkı Koçman University in order to examine the relationship between individuals' subjective well-being levels and their perceptions of God. The primary objective of the study is to empirically assess the impact of the VFCSEC program on the subjective well-being and God perceptions of these students. In this context, the program's contributions to enhancing love-oriented perceptions of God and reducing fear-oriented perceptions were analyzed. Additionally, the study explored the correlation between individuals' perceptions of God and their levels of subjective well-being.

The research employed a full experimental design, comprising a study group of 48 individuals selected from students residing in the Muğla Residorm Dormitory, affiliated with the Ministry of Youth and Sports during the 2023-2024 academic year. Participants were randomly assigned to an experimental group of 24 and a control group of 24. The experimental group underwent the DOMAB program, which consisted of eight sessions, while the control group received no intervention. Data collection utilized the Perception of God Scale and the Subjective Well-Being Scale, with analysis conducted using the SPSS 24 software. Prior to analysis, the Kolmogorov-Smirnov test was performed to assess the normality of the data, and skewness and kurtosis coefficients were evaluated. Results indicated that the data were normally distributed, and an independent sample t-test was employed for analysis.

Findings revealed that the DOMAB program significantly enhanced both the subjective well-being levels and perceptions of God among participants in the experimental group.

Notably, the program strengthened love-oriented perceptions of God while diminishing fear-oriented perceptions, with these effects persisting post-intervention. Conversely, no significant differences were observed in the subjective well-being and perception of God scores of individuals in the control group before and after the program. Overall, the findings suggest that the DOMAB program serves as an effective intervention for promoting the psychological and spiritual well-being of university students.

Keywords

Psychology of Religion, Spiritual Care, Perception of God, Subjective Well-Being, Youth.

Citation

Ulu, Fatma. “The Effect of Domab Program on University Students' Subjective Well-Being and Perception of God”. Religious Studies 68 (June 2025) 415-446.

<https://doi.org/10.15745/da.1641832>

Date of Submission	18.02.2025
Date of Acceptance	08.06.2025
Date of Publication	28.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Öznel iyi oluş, bireylerin yaşamdan duydukları genel memnuniyeti ifade eden ve psikolojik sağlığın önemli bir göstergesi olarak kabul edilen bir kavramdır. Bu kavram, bireyin sosyal, kültürel, ekonomik ve psikolojik koşullarıyla etkileşim içinde şekillenmekte ve aynı zamanda toplumsal refah düzeyinin bireysel yansımalarını da içermektedir. Son yıllarda yapılan araştırmalar, öznel iyi oluşun yalnızca bireysel ve çevresel faktörlerle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda bireyin manevi inançları ve Tanrı algısıyla da anlamlı ilişkiler taşıdığını ortaya koymaktadır. Literatürde, bireylerin yaratıcıya yönelik algılarının psikolojik ve sosyal özellikleriyle nasıl ilişkili olduğunu inceleyen çalışmalar giderek artmaktadır.¹ Bu çalışmalar, olumlu Tanrı algısının bireylerin psikolojik dayanıklılıkları, yaşam doyumları ve duygusal iyilik halleri üzerinde destekleyici bir rol oynadığını göstermektedir.

Bu bağlamda, öznel iyi oluşun güçlendirilmesi ve Tanrı algısının olumlu yönde geliştirilmesi, bireylerin yaşam kalitesini artırmaya yönelik önemli müdahale alanları arasında değerlendirilmektedir. Bu kapsamda geliştirilen Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım (DOMAB) programı, özellikle genç bireylerin manevi değerlerini derinleştirmeyi, psikolojik sağlamlıklarını artırmayı ve öznel iyi oluş düzeylerini iyileştirmeyi amaçlayan bütüncül bir müdahale yaklaşımı olarak dikkat çekmektedir.² Her ne kadar manevi ihtiyaçların bireylerin yaşam doyumu, umut düzeyi ve psikolojik iyilik halleri üzerindeki etkisi literatürde geniş bir yer tutsa da Tanrı algısının DOMAB programı bağlamında nasıl şekillendiği ve bu değişimin öznel iyi oluş üzerindeki etkileri sınırlı düzeyde ele alınmıştır.

Öznel İyi Oluş

Öznel iyi oluş, bireyin hayatından duyduğu genel memnuniyet ve olumlu psikolojik

¹ Veynel Uysal vd., “Ergenlerin Tanrı Algılarıyla Sosyal Kaygı ve Umut Düzeyleri Arasındaki ilişkiler”, *Öneri Dergisi* 11/42 (2014), 222.

² Tuğrul Niyazibeyoğlu, “Lise Öğrencilerinde Tanrı Algısı, İnsani Değerler ve Öz-Yeterlik: Uygulamalı Bir Manevi Danışmanlık Çalışması”, *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 6 (2022), 145-148.

durumunu ifade eden çok boyutlu bir kavramdır.³ Bu kavram, bilişsel ve duygusal olmak üzere iki temel bileşenden oluşmaktadır. Bilişsel boyut, bireyin yaşamının farklı alanlarını (örneğin iş, eğitim, sosyal ilişkiler) değerlendirerek ulaştığı genel yaşam tatmini düzeyini kapsamaktadır.⁴ Duygusal boyut ise bireyin yaşantısı boyunca pozitif ve negatif duyguları ne sıklıkla deneyimlendiğiyle ilgilidir. Bu çerçevede öznel iyi oluş, bireyin yaşamına ve yaşamın anlamına dair algılarını bütüncül bir biçimde yansıtmaktadır.⁵ Öznel iyi oluş, bireyin psikolojik sağlamlığı, stresle başa çıkma becerisi ve genel mutluluk düzeyi ile yakından ilişkilidir.⁶ Bu kavram, bireysel farklılıklar, kültürel etkiler, sosyal ilişkiler ve ekonomik koşullar gibi birçok değişkenden etkilenmektedir. Pozitif psikoloji alanında yapılan araştırmalar, öznel iyi oluşun bireyin genel sağlığı, akademik ve mesleki başarıları ile sosyal ilişkileri üzerinde belirleyici bir etkisi olduğunu ortaya koymaktadır.⁷ Bununla birlikte, dini inanç ve maneviyatın da bireyin öznel iyi oluş düzeyini anlamlı biçimde etkileyebildiği çeşitli araştırmalarda vurgulanmaktadır.⁸ Öznel iyi oluş, bireyin değerler sisteminden yaratıcı ile kurduğu ilişkiye uzanan geniş bir yelpazede yaşamını şekillendiren temel bir psikolojik değişkendir.⁹ Bu değişkenin desteklenmesi, yalnızca bireysel refahı arttırmakla kalmayıp aynı zamanda toplumsal dayanışmayı güçlendirmekte, yaşamın anlamına ilişkin algıları zenginleştirmekte ve manevi gelişime önemli düzeyde katkıda bulunmaktadır.

³ Meliha Tuzgöl Dost, “Öznel İyi Oluş Ölçeği’nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 3/23 (2004), 107.

⁴ Frank Martela, “Being as Having, Loving, and Doing: A Theory of Human Well-Being”, *Personality and Social Psychology Review*, 28/4(2024), 385.

⁵ Ana Patrícia Tavares vd., “Spiritual Comfort, Spiritual Support, And Spiritual Care: A Simultaneous Concept Analysis”, *In Nursing forum*, 57/6 (2022), 1559-1566.

⁶ Tayfun Doğan, “Beş Faktör Kişilik Özellikleri ve Öznel İyi Oluş”, *Doğuş Üniversitesi Dergisi* 14/1(2013), 56-64.

⁷ Nevat Gencer, “Öznel İyi Oluş: Genel Bir Bakış”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11/3 (2018), 2621-2638.

⁸ Cüneyd Aydın, Mevlüt Kaya, “Maneviyat ve Öznel İyi Oluş Değişkenlerinin Hayatın Anlamını Yordaması”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 17 (2021), 41-77.

⁹ Martela, “Being as Having, Loving, and Doing: A Theory of Human Well-Being”, 378-380.

Tanrı Algısı

Tanrı algısı, bireyin Tanrı'ya yönelik inanç, duygu ve düşüncelerini içeren hem psikolojik hem de dini boyutları kapsayan çok boyutlu bir kavramdır. Bu algı, bireyin içinde bulunduğu kültürel çevre, maruz kaldığı dini eğitim, aile yapısı, kişisel yaşam deneyimleri ve çeşitli psikolojik etkenler doğrultusunda şekillenmektedir.¹⁰ Tanrı algısı, bireyin yaşam deneyimleri, içinde bulunduğu sosyal ve kültürel çevre, eğitim düzeyi, maruz kaldığı travmatik olaylar ve aile yaşantısı gibi çok sayıda değişkenin etkisiyle biçimlenmektedir. Yapılan araştırmalar, bireyin Tanrı algısının psikolojik iyi oluş ve genel psikolojik sağlık düzeyi ile doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır.¹¹ Tanrı algısı literatürde temel olarak sevgi yönelimli ve korku yönelimli olmak üzere iki ana kategori altında sınıflandırılmaktadır.¹² Sevgi yönelimli Tanrı algısının bireyde güven duygusunu pekiştirdiği; buna karşılık, korku yönelimli Tanrı algısının kaygı ve depresyon riskini arttırabildiği belirtilmektedir. Özellikle sevgi yönelimli Tanrı algısının bireylerin yaşam memnuniyeti ve yaşam olaylarına karşı geliştirdikleri tutumlarla anlamlı biçimde ilişkili olduğu görülmektedir.¹³ Tanrı algısının sevgi yönelimli bir biçimde gelişmesi, bireyin psikolojik, duygusal ve sosyal yaşamı üzerinde çeşitli olumlu etkiler oluşturmaktadır.¹⁴ Bu bağlamda, sevgi yönelimli Tanrı algısının bireyin içsel huzurunu ve öznel iyi oluş düzeyini arttırdığı; stres ve kaygı ve benzeri olumsuz duyguların ise azalmasına katkı sunduğu görülmektedir. Sevgi yönelimli Tanrı algısında Tanrı, merhametli, bağışlayıcı ve sevgi dolu bir varlık olarak tasavvur edilmekte; bireyler Tanrı ile olan bağlılıklarını, sevgi,

¹⁰ Uysal vd, "Ergenlerin Tanrı Algılarıyla Sosyal Kaygı ve Umut Düzeyleri Arasındaki İlişkiler", 228-230.

¹¹ Muhammed Tosun, & Öznur Özdoğan, "Gazilere Manevi Bakım Uygulamaları ve Psikolojik Sağlık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/1 (2024), 33-62.

¹² Serpil Başar, "Gebelik Sürecinde Manevi Bakım: Hastanede Nicel Bir Uygulama", *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 5(2022), 47-72.; Mehmet Vehbi Polat, *Tükenmişlikle Başa Çıkma Maneviyatı* (Ankara: Sonçağ Akademisi, 2022), 38.

¹³ Faruk Kanger, "Omurilik Felçlisi Engellileri Üzerine Dinî ve Manevi Danışmanlık Odaklı Nitel Bir Araştırma", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 20/43(2022), 105-133.

¹⁴ Abdulcelil Gürbüz, *Almanya'da Yaşayan Türk Göçmen Ailelerin 18-28 Yaşlarındaki Çocuklarına Yönelik Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının Etkiliğinin İncelenmesi: Almanya Frankfurt Viernheim Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 8.

şefkat ve minnettarlık temelli bir ilişki biçiminde deneyimlemektedir.¹⁵ Bireyin Tanrı ile kurduğu ilişki sevgi yönelimli olduğunda, bu bağ daha içten, gönüllü ve duygusal bir niteliğe sahip olmaktadır. Buna karşın, korku yönelimli Tanrı algısında Tanrı, cezalandırıcı, otoriter ve mutlak güç sahibi bir varlık olarak tasavvur edilmektedir.¹⁶ Bu bağlamda, günah ve cezalandırılma korkusu, bireyin dini tutum ve davranışlarını belirleyici bir unsur haline getirmekte; bireyler, yanlış yapma endişesi ve Tanrı'nın gazabına uğrama korkusuyla dini pratiklerini yerine getirme eğiliminde olmaktadır. Literatürde Tanrı algısının bireyin psikolojik süreçleri üzerinde belirgin etkiler yarattığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Psikolojik değerlendirmeler, sevgi yönelimli Tanrı algısının öznel iyi oluşu arttırdığını; buna karşılık, korku yönelimli Tanrı algısının kaygı ve suçluluk gibi olumsuz duyguları tetikleyebileceğini ortaya koymaktadır.¹⁷ Sonuç olarak, sevgi yönelimli ve korku yönelimli Tanrı algılarının bireylerin manevi yaşantılarını ve inanç yapılarını farklı biçimlerde etkilediği söylenebilir. Bu algıların bireyler tarafından nasıl deneyimlendiği ve yaşamı anlamlandırma sürecinde üstlendikleri işlev, Tanrı algısının psikolojik süreçler üzerindeki etkisini kavramak için önemli bir kuramsal çerçeve sunmaktadır.

Manevi Güçlenme ve Bakım

Manevi ihtiyaçlar, tüm bireyler açısından temel bir öneme sahiptir. Toplumsal çeşitlilik içerisinde yer alan bireylerde, bu ihtiyaçlar; yaşanan zorluklar ve bireyin içinde bulunduğu yaşam koşullarına bağlı olarak farklı düzeylerde ortaya çıkabilmektedir.¹⁸ Bu bağlamda,

¹⁵ Tuğrul Niyazibeyoğlu, "Lise Öğrencilerinde Tanrı Algısı, İnsani Değerler ve Öz-Yeterlik: Uygulamalı Bir Manevi Danışmanlık Çalışması", *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 6 (2022) 131-151.

¹⁶ Gözde Çelikten, *Özel Öğrenme Güçlüğü Olan Çocukların Manevi İhtiyaçları ve Annelerine Uygulanan Manevi Güçlenme ve Bakım Programının Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 5-6.; Yıldız, Mualla, and Fatma Kenevir. "A Study on Trust in God in Juvenile Delinquents." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62.1 (2021): 169-195.

¹⁷ Şeymanur Şeker, *Göçmenlere Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının Uygulanması: Almanya Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 18-20.

¹⁸ Ingerd Irgens Hynnekleiv et al., "Traces of Spiritual Care in Nursing Records: A Qualitative Study of Cancer Care", *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 38/4 (2024), 924-935.; Alexia M Torke et al., "Effects of Spiritual Care on Well-Being of Intensive Care Family Surrogates: A Clinical Trial", *Journal of Pain and Symptom Management* 65/4

bireylerin manevi ihtiyaçlarını karşılamaya ve içsel güçlenmelerini desteklemeye yönelik geliştirilen manevi güçlenme ve bakım programları, hem bireysel iyilik halinin sürdürülmesi hem de toplumsal bütünlüğün desteklenmesi açısından önemli bir müdahale alanı olarak değerlendirilmektedir.¹⁹ Bireylerde psikolojik olarak olumlu özelliklerin geliştirilmesine katkı sağlamak amacıyla, sevgi yönelimli Tanrı algısını güçlendirmeyi hedefleyen müdahale programlarının uygulanması faydalı görülmektedir.²⁰ Bu tür programlar; bireyin yaşam doyumunu artırma, inanç ve değerler sistemlerini destekleme, öz saygı ve kendini kabul etme düzeyini iyileştirme ve yaşamı anlamlı kılma gibi manevi özelliklerin gelişimine önemli katkılar sunabilmektedir.²¹ Literatürde, bireylerin Tanrı algısını ve öznel iyi oluş düzeylerini artırmaya yönelik çeşitli uygulamalara yer verildiği görülmektedir.²² Bu kapsamda; üniversite öğrencileri, engelli bireyler, hastalar, yaşlılar, dezavantajlı gruplar ve yetişkin bireyler üzerinde gerçekleştirilen deneysel çalışmalar, uygulanan programların etkililiğini ortaya koymaktadır.²³ Bu doğrultuda, bireylerin Tanrı algılarının belirlenmesi ve özellikle anksiyete, depres-

(2023), 296-307.

¹⁹ Wasinee Wisarith vd., “Spiritual Care Needs of Terminal Ill Cancer Patients”, *Asian Pacific Journal of Cancer Prevention: APJCP* 22/12(2021), 3773.

²⁰ Kate Fiona Jones vd., “The Content, Teaching Methods And Effectiveness of Spiritual Care Training For Healthcare Professionals: A Mixed-Methods Systematic Review”, *Journal of Pain and Symptom Management*, 62/3(2021), e261-e278.; Öznur Özdoğan, *İsimsiz Hayatlar Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş* (Ankara: Özdenöze Yayınları, 2005), 55.

²¹ Feride Göregen, *Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının (DOMAB) Din Eğitimi Alan Ergen Bireylerin Öfke ve Affetme Eğilimleri Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 6-7.

²² Kyung-Ah Kang vd., “Hospice Palliative Care Nurses’ Perceptions Of Spiritual Care And Their Spiritual Care Competence: A Mixed-Methods Study”, *Journal of clinical nursing* 30/7 (2021), 961-974.

²³ Abdullah Dağcı, *Huzurevi Yaşlılarının Manevi Gereksinimlerinin Belirlenmesi ve Değer Odaklı Manevi Bakım Programının Umud Psikolojik İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeyleri Üzerindeki Etkiliğinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 2-3; Fatma Ulu, *İşitme Engellilik ve Maneviyat* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2024; Funda Eldemir, *Kanser Maneviyat ve Beyin* (Ed. Öznur Özdoğan). Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2024; Faruk Kanger, “Omurlilik Felçlisi Engellileri Üzerine Dinî ve Manevi Danışmanlık Odaklı Nitel Bir Araştırma”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 20/43(2022), 105-133.

yon, somatizasyon, hostilite, olumsuz benlik algısı gibi psikolojik sorunların azaltılmasına yönelik DOMAB programının uygulanabilirliği önerilmektedir.²⁴ Mevcut literatür bulgularına dayanarak, DOMAB programının genç bireylerde sevgi yönelimli Tanrı algısını ve öznel iyi oluş düzeylerini artırmada etkili bir müdahale aracı olabileceği öngörülmektedir.

Araştırmanın Konusu

Bu araştırmada, Değer Odaklı Manevî Güçlenme ve Bakım (DOMAB) programının üniversite öğrencilerinin Tanrı algıları ile öznel iyi oluş düzeyleri üzerindeki etkisi incelenmiştir. İlgili literatür incelendiğinde, üniversite öğrencilerinin içinde bulundukları gelişimsel dönem itibarıyla taşıdıkları psiko-sosyal özellikler, gündelik yaşamın getirdiği stres etkenleri, aileden bağımsız yaşam koşulları ve geleceğe dair belirsizliklerle bağlantılı olarak manevi ihtiyaçlarının ortaya çıktığı görülmektedir. Bu ihtiyaçların karşılanması, bireylerin sosyal, psikolojik ve manevî yönlerden daha sağlıklı gelişim süreci geçirmelerine katkı sunmaktadır. Genç bireylerin manevî ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik çeşitli müdahale programları ve eğitim modellerinin geliştirilmesi mümkündür. Bu doğrultuda, Özdoğan tarafından geliştirilen DOMAB programı, farklı hedef gruplara uyarlanarak uygulanmış ve çeşitli araştırmalarda etkinliğini ortaya koyan bir müdahale aracı olarak değerlendirilmiştir.²⁵ Söz konusu programın, bireylerin hem psikolojik hem de manevi iyilik haline katkı sağladığı belirlenmiştir.²⁶ Bu bağlamda, DOMAB programının üniversite öğrencileri üzerindeki etkililiğini deneysel bir yöntemle değerlendiren bu araştırma, yöntembilimsel açıdan da önem arz etmektedir. Araştırma, özellikle genç bireylerin psikolojik iyi oluşlarını ve manevî gelişimlerini desteklemeye yönelik

²⁴ Özge Uçar vd., “Exploring The Relationship Between Spiritual Care And Patient Advocacy of Nurses From Generations X, Y And Z Working In Intensive Care Clinics: A Cross-Sectional Study”, *Intensive and Critical Care Nursing* 84 (2024), 103754.

²⁵ Öznur Özdoğan. *Değer Odaklı Manevî Güçlenme ve Bakım Programının Geliştirilmesi ve Uygulanması*. (içinde) 5. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Kitabı (2019).

²⁶ Gürbüz, *Almanya'da Yaşayan Türk Göçmen Ailelerin 18-28 Yaşlarındaki Çocuklarına Yönelik Değer Odaklı Manevî Güçlenme ve Bakım Programının Etkiliğinin İncelenmesi: Almanya Frankfurt Viernheim Örneği*, (2023), 8.

uygulamalara bilimsel bir temel sunması bakımından literatüre anlamlı katkılar sağlamaktadır.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın temel amacı, DOMAB programının üniversite öğrencilerinin sevgi ve korku yönelimli Tanrı algılarına ve öznel iyi oluş düzeylerine etkisini deneysel yöntemle ortaya koymaktır. Araştırmanın amacı doğrultusunda aşağıdaki hipotezler test edilmiştir;

H.1. Deney ve kontrol gruplarındaki bireylerin öznel iyi oluş ve Tanrı algısına ilişkin öntest puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır.

H.2. Deney grubundaki bireylerin öznel iyi oluş ve Tanrı algısına ilişkin öntest ve sontest puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmaktadır.

H.3. Kontrol grubundaki bireylerin öznel iyi oluş ve Tanrı algısına ilişkin öntest ve sontest puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır.

H.4. Deney grubundaki bireylerin öznel iyi oluş ve Tanrı algısına ilişkin sontest ve kalıcılık testi puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır.

Yöntem

Araştırmanın Deseni

Bu çalışmada öntest-sontest kontrol gruplu tam deneysel araştırma deseni kullanılmıştır. Bu desende, araştırma başlangıcında birbirine denk olan iki grup belirlenerek, bir gruba deneysel uygulama yapılmakta ve diğer grup kontrol grubu olarak araştırma süresince izlenmektedir. Katılımcılara başlangıçta yapılan ölçümler öntest olarak uygulanmakta ve bu test sonuçlarına bağlı olarak denkleştirilen gruplardan, deney grubuna önceden belirlenen müdahale programı uygulanmakta ve sürecin sonunda hem deney hem kontrol gruplarına son test uygulanarak uygulamanın etkililiği değerlendirilmektedir. Böylece, müdahalenin bi-

reyler üzerindeki etkisi ölçülebilmektedir. Bu desen, uygulanan programın etkilerini doğrudan gözlemleme ve iki grup arasında oluşabilecek farkları istatistiksel olarak karşılaştırma imkânı sunmaktadır. Araştırmada kullanılan desen ve gruplara ilişkin sürecin işleyişi Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1. *Desen ve Gruplarla İlgili Araştırma Süreci*

Görüşme ve Gözlem (Konu Belirleme Aşaması)	Ön testlerin Uygulanması ve Grupların Belirlenmesi	Deney Grubu Kontrol Grubu	DOMAB Uygulanması (8 Oturum)	Uygulanması (8 Oturum)	Son testlerin Uygulanması	Kalıcılık Testi
			-			-

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, 2023-2024 eğitim-öğretim yılı içerisinde Gençlik ve Spor Bakanlığı'na bağlı ve üniversite kampüsü sınırları içinde konumlanan Muğla Residorm yurdunda konaklayan 18-23 yaş aralığındaki üniversite öğrencileri oluşturmaktadır. Kampüs içi konaklama, araştırmacının katılımcılara düzenli bir biçimde ulaşmasına imkân tanıyarak veri toplama sürecini kısaltmış; müdahale oturumlarının planlanan takvim doğrultusunda yürütülmesini kolaylaştırmıştır. Katılımcıların aynı fiziksel ve sosyal ekolojik bağlamda yaşamaları, çalışma ortamındaki dış değişkenleri kısmen denetim altına alarak veri güvenilirliğini artırmıştır. Katılımcıların belirlenme sürecinde, söz konusu yurttaki konaklayan öğrencilere araştırmanın amacı hakkında bilgilendirici bir duyuru yapılmış ve katılım tamamen gönüllülük esasına dayandırılmıştır. Bu duyuruya olumlu yanıt veren ve araştırmaya katılmayı kabul eden 48 öğrenci çalışma grubuna dahil edilmiştir. Gönüllü katılım çağrısına kadın öğrencilerin erkek akranlarına kıyasla daha yüksek oranda olumlu yanıt vermesi (öz-seçim etkisi) nedeniyle örnekleme kadın katılımcı oranı yüksektir; bu durum, üniversite örneklemelerinde kadınların psikososyal içerikli çalışmalara katılım eğilimlerinin daha yüksek olduğuna dair

önceki bulgularla uyumludur.²⁷ Araştırmada yer alan katılımcıların seçiminde “üniversite öğrencisi olma” ve “gönüllü katılım” temel kriterleri esas alınmıştır. Uygulama öncesinde tüm katılımcılara ön test olarak ölçme araçları uygulanmış, deney ve kontrol gruplarının puanlarının başlangıçta birbirine denk olmasına özen gösterilmiştir. Bu bağlamda, katılımcıların cinsiyet ve sınıf düzeyleri gibi demografik özellikleri tanımlayıcı olarak raporlanmakla birlikte, deneysel desen gereği grupların ölçek puanları açısından başlangıçta eşitlenmesi hedeflenmiştir.

Tablo 2. Demografik Özelliklere İlişkin Bulgular

Demografik Özellikler		Deney		Kontrol	
		N	%	N	%
Cinsiyet	Kadın	17	70,8	15	62,5
	Erkek	7	29,2	9	37,5
Sınıf Düzeyi	1	2	8,3	5	20,8
	2	3	12,5	-	-
	3	13	54,2	19	79,2
	4	6	25,0	-	-

Araştırmaya katılan öğrencilerin demografik özelliklerine ilişkin veriler, cinsiyet ve sınıf düzeyine göre incelenmiş ve bulgular Tablo 2’de sunulmuştur. Yapılan analizler sonucunda deney grubundaki öğrencilerin %70,8’inin (n=17), kontrol grubundaki öğrencilerin ise %62,5’inin (n=15) kadın olduğu belirlenmiştir. Bu durum, her iki grupta da kadın katılımcıların çoğunlukta olduğunu göstermektedir. Sınıf düzeyine göre yapılan değerlendirmede; deney grubundaki öğrencilerin %8,3’ünün birinci sınıf, %12,5’inin ikinci sınıf, %54,2’sinin üçüncü sınıf ve %25’inin dördüncü sınıf düzeyinde öğrenim görmekte olduğu saptanmıştır. Kontrol grubunda yer alan öğrencilerin ise %20,8’inin birinci sınıf, %79,2’sinin ise üçüncü sınıf düzeyinde eğitime devam ettiği belirlenmiştir. Elde edilen bulgular, her iki gruptaki katılımcıların sınıf düzeylerinde farklılıklar bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ancak deneysel

²⁷ Porter, Stephen R., and Michael E. Whitcomb. "Non-response in student surveys: The role of demographics, engagement and personality." *Research in higher education* 46 (2005): 127-152.

araştırmanın temel dayanağı, gruplar arası ölçek puanlarının başlangıçta denk olması ilkesine dayanmaktadır.

Veri Toplama Araçları

Araştırma kapsamında verilerin toplanmasında *Demografik Bilgi Formu*, *Tanrı Algısı Ölçeği* ve *Öznel İyi Oluş Ölçeği* kullanılmıştır.

Demografik Bilgi Formu, katılımcıların temel özelliklerini belirlemek amacıyla hazırlanmış olup, bu çalışmada özellikle *cinsiyet* ve *sınıf düzeyi* değişkenleri dikkate alınmıştır.

Tanrı Algısı Ölçeği, Güler²⁸ tarafından geliştirilmiş olup bireylerin Tanrı'ya ilişkin inanç, duygu ve düşüncelerini yansıtan algılarını ölçmeyi amaçlamaktadır. Ölçek, 22 madde ve 5 alt boyuttan oluşmakta, 5'li likert tipi olarak yapılandırılmıştır. Ölçeğin açıklanan toplam varyansı %55,6; Cronbach's Alpha güvenirlik katsayısı ,83 olarak rapor edilmiştir. Bu çalışmada yapılan analizler sonucunda ise ölçeğin iç tutarlılık katsayısı 0,85 olarak bulunmuştur. Ölçeğin alt boyutları, bireylerin Tanrı'ya yönelik farklı duygu ve algı biçimlerini yansıtmaktadır. Bu doğrultuda, ölçek "Seven Tanrı" (8 madde) ve "Tanrıya Yönelik Olumlu Duygular" (4 madde) alt boyutlarıyla Tanrı'yı sevgi, merhamet ve yakınlık temelli algılayan bireyleri değerlendirmeye yöneliktir. Öte yandan, "Uzak/Umursamaz Tanrı" (4 madde), "Korkutan ve Cezalandıran Tanrı" (3 madde) ile "Tanrıya Yönelik Olumsuz Duygular" (3 madde)" alt boyutları, bireylerin Tanrı'yı mesafeli, ilgisiz, korku veren ya da cezalandırıcı bir varlık olarak algıladıklarını ifade eden yapıları kapsamaktadır. Olumsuz duyguları ifade eden 10 madde ters kodlanmış; bu doğrultuda ölçekten elde edilen toplam puanlar da ters kodlamaya göre hesaplanmıştır. Ölçek, bireylerin sevgi ve korku yönelimli Tanrı algılarını değerlendirmede kullanılmaktadır.

²⁸ Güler, Özlem. "Tanrı algısı ölçeği (TA): Geçerlik ve güvenirlik çalışması." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48.1 (2007): 123-133.

Öznel İyi Ölçeği, Tuzgöl-Dost tarafından geliştirilmiş olup bireylerin yaşam memnuniyeti, psikolojik dayanıklılığı ve genel ruh sağlığına ilişkin değerlendirmelerini ölçmeyi amaçlamaktadır. Ölçek 46 maddeden oluşmakta ve 5'li likert tipi olarak yapılandırılmıştır. Maddelerin 26'sı olumlu, 20'si olumsuz yönde yapılandırılmıştır. Olumsuz maddeler: 2, 4, 6, 10, 13, 15, 17, 19, 21, 24, 26, 28, 30, 32, 35, 37, 38, 40, 43, 45 numaralı maddelerdir ve bu maddeler ters puanlanarak değerlendirilmiştir. Ölçekten alınabilecek toplam puan 46 ile 230 arasında değişmekte olup, yüksek puanlar bireyin öznel iyi oluş düzeyinin yüksek olduğunu göstermektedir. Faktör analizi sonucunda ölçeğin 11 faktörlü bir yapı ortaya koyduğu; ancak tek faktörlü biçimde de değerlendirilebileceği belirtilmiştir. Ölçeğin açıkladığı toplam varyans %63,83; genel güvenirlik katsayısı ise ,95 olarak rapor edilmiştir.²⁹ Bu araştırma kapsamında yapılan güvenirlik analizi sonucunda ise ölçeğin iç tutarlılık katsayısı ,89 olarak belirlenmiştir.

Veri Toplama Süreci

Araştırma verilerinin toplanması ve deneysel uygulamaların yürütülmesi, araştırmacı tarafından doğrudan gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın uygulama sürecine ilişkin etik izin, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu tarafından 06.03.2024 tarihli, 35 sayılı karar ve 240025 protokol numarası ile uygun bulunmuştur. Araştırmaya katılan tüm bireylerden, çalışmaya gönüllü olarak katıldıklarını ve verilerin araştırma amacıyla kullanılmasına izin verdiklerini belirten yazılı onam formu alınmıştır.

Araştırma kapsamında, veri toplama sürecinin ilk aşamasında katılımcılara Öznel İyi Oluş Ölçeği ve Tanrı Algısı Ölçeği uygulanmıştır. Ölçeklerden elde edilen öntest puanların birbirine yakın olması dikkate alınarak, katılımcılar deney ve kontrol gruplarına atanmıştır. Uygulama süresince kontrol grubunda mevcut öğretim uygulamaları devam ettirilirken, deney grubuna sekiz oturumdan oluşan DOMAB programı uygulanmıştır. Her iki grubun ön-test, son-test, kalıcılık testi puanları karşılaştırılarak programın etkisi değerlendirilmiştir.

²⁹ Tuzgöl Dost, "Öznel İyi Oluş Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 104-106.

DOMAB programın bireyler üzerindeki etkileri; farkındalık kazanımı, manevi baş etme becerilerinin gelişimi, olumlu düşünme eğilimi, manevi güçlenme, değerlere dayalı yaşam becerileri, sabır, şükür, azim, affetme, denge, Yaradan sevgisi, yaşantıları anlamlandırma gibi çok boyutlu kazanımlar çerçevesinde tanımlanmıştır.³⁰ DOMAB programına ilişkin oturumların tematik yapısı ve içerikleri özet olarak Tablo3'te sunulmuştur.

Bu araştırma kapsamında geliştirilen uygulama içeriği, ilgili literatürdeki çalışmalar temelinde yürütülen ihtiyaç analizlerine dayanmaktadır. Bu bağlamda, üniversite öğrencileriyle gerçekleştirilen önceki araştırmalarda öğrencilerin azim, mutluluk, tevekkül, özgürlük, denge, irade-itidal, dua, maneviyat, olumlu düşünme, sabır azim, şükür ve farkındalık gibi çeşitli manevi ihtiyaçlara sahip oldukları belirlenmiştir.³¹ Söz konusu ihtiyaçlardan hareketle oluşturulan bu çalışma, literatürdeki benzer çalışmaların devamı niteliğinde olup, genç bireylerin manevî ihtiyaçların karşılanmasına ve psikolojik destek süreçlerine katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Tablo 3. DOMAB Programının Oturumları, Temaları, Süreleri ve Kazanımları

Oturum Baş- lığı	Süre (dk)	Amaç	Kazanım
Farkındalık ve Kendini Tanıma	60	Katılımcıların kişisel özellikleri, ilgi ve motivasyonları, tutum ve davranışlarını fark etmeleri	Kendini tanıma, bireysel farkındalık geliştirme
Sabır	60	Sabır ve tahammül kavramlarının ayırt edilmesi	Sabır kavramının içselleştirilmesi, günlük yaşamda uygulamaya yönelik bilinç kazanımı

³⁰ Göregen, Feride. *Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının (DOMAB) Din Eğitimi Alan Ergen Bireylerin Öfke ve Affetme Eğilimleri Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi*. (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022). ; Gürbüz, Abdulcelil. *Almanya'da Yaşayan Türk Göçmen Ailelerin 18-28 Yaşlarındaki Çocuklarına Yönelik Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının Etkiliğinin İncelenmesi: Almanya Frankfurt Viernheim Örneği*. (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).; Niyazibeyoğlu, Tuğrul. "Lise Öğrencilerinde Tanrı Algısı, İnsani Değerler ve Öz-Yeterlik: Uygulamalı Bir Manevi Danışmanlık Çalışması". *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 6 (2022) 131-151.

³¹ Maden, Cengiz. "Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programı GSB Yurtları Uygulaması (Gazi Evrenos Erkek Öğrenci Yurdu Örneği), Uygulamalı Din Psikolojisi Sempozyumu, 8-9 Eylül 2022, Ankara, 23-25.

Oturum Baş- lığı	Süre (dk)	Amaç	Kazanım
Affetme	60	Affetmenin bir süreç olarak kavranması	Kendini ve başkalarını affetme, olumsuz yaşıantılarda olumlu yönleri fark etme, affetmenin ilahi bir yönü olduğunun farkına varma
Azim	60	Azim ve hırs kavramlarının ayırt edilmesi	Azmin yapıcı, hırsın tüketici bir özellik olduğunun kavranması, bireysel yaşıantılardan örneklerle farkındalık geliştirme
Şükür	60	Şükürün anlamı ve mukayeseli şükürün farklarının açıklanması	Anda kalmanın önemi, yaşamın her anına dostça yaklaşma, bireyin kendisine özen göstermesi
Denge	60	Denge kavramının bireysel ve evrensel düzeyde açıklanması	Günlük yaşamda dengeyi kurma, kainattaki düzen ile bireysel yaşam arasında bağlantı kurma
Olumlu Düşünme	60	Olumlu düşünmenin yaşam üzerindeki etkilerinin fark edilmesi	Düşünce yapısını değiştirme isteği, olumlu düşünmenin yaşam kalitesi üzerindeki etkisini kavrama
Aşkın Yanı- mız (Manevi- yat)	60	Maneviyatın tanımlanması ve Yaradan'la bağ kurma kavramının açıklanması	Ruhun ölümsüzlüğü inancının yasla başa çıkmadaki rolünü fark etme, maneviyatın bireysel iyilik haliyle ilişkisini kavrama

Verilerin Analizi

Araştırmada, DOMAB programının genç bireyler üzerindeki etkisini belirlemek amacıyla öntest, sontest ve kalıcılık testi verileri, SPSS 24 istatistik analiz programı kullanılarak değerlendirilmiştir. Verilerin analizine başlamadan önce, öncelikle normallik ve homojenlik varsayımlarının sağlanıp sağlanmadığı incelenmiştir. Bu doğrultuda, verilerin normal dağılıma uygunluğu Kolmogorov Simirnov testi ile test edilmiş ve elde edilen sonuçlara göre verilerin normal dağılım gösterdiği belirlenmiştir ($p>,05$). Ayrıca çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) katsayıları da değerlendirilmiş; tüm değerlerin -1 ve +1 aralığında olması nedeniyle dağılımın normal olduğu sonucuna varılmıştır. Verilerde uç değerlere rastlanmamıştır.

Verilerin normal dağılım göstermesi nedeniyle, gruplar arası karşılaştırmalarda bağımsız örneklem t-testi kullanılmıştır. Araştırmada, öntest, sontest ve kalıcılık testi sonuçları;

Öznel İyi Oluş Ölçeği ile Tanrı Algısı Ölçeği ve bu ölçeklerin alt boyutları dikkate alınarak analiz edilmiştir. Tüm analizlerde anlamlılık düzeyi) $p \leq ,05$ olarak belirlenmiştir.

Bulgular

Tablo 4. Deney ve Kontrol Gruplarının Öntest Puanlarının Karşılaştırılması

Ölçekler	Grup	N	Aritme- tik Orta- lama	Stan- dart Sapma	t	Sd	p
Öznel İyi Oluş	Deney	24	172,1250	22,64338	1,316	46	0,195
	Kontrol	24	163,1250	24,70753			
Seven Tanrı	Deney	24	29,7917	11,43594	,819	46	0,417
	Kontrol	24	27,3333	9,23917			
Tanrıya Yönelik Olumlu Duygular	Deney	24	15,3750	5,18201	,783	46	0,438
	Kontrol	24	14,2917	4,36865			
Uzak/Umursamaz Tanrı	Deney	24	8,2500	4,50362	1,085	46	0,283
	Kontrol	24	7,1667	1,90347			
Korkutan ve Cezalandırıcı Tanrı	Deney	24	5,7500	2,59179	,401	46	0,690
	Kontrol	24	5,5000	1,61515			
Tanrıya Yönelik Olumsuz Duygular	Deney	24	5,7083	2,25503	1,823	46	0,075
	Kontrol	24	4,6667	1,65940			
Tanrı Algısı Toplam	Deney	24	81,7917	14,86747	-,368	46	0,715
	Kontrol	24	83,1250	9,69228			

Araştırmada deney ve kontrol gruplarındaki öğrencilerin öznel iyi oluş ve Tanrı algısı ölçeklerinden elde ettikleri öntest puanlarının karşılaştırılması bağımsız örneklem t testi ile yapılmıştır. Yapılan analiz sonucunda öznel iyi oluş düzeyleri açısından deney ve kontrol gruplarının öntest puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmamıştır ($t=1,316$; $p>,05$). Bu sonuç, iki grubun uygulama öncesinde öznel iyi oluş düzeyleri bakımından birbirine denk olduğunu göstermektedir. Ayrıca Tanrı algısı ölçeği alt boyutlarına ilişkin yapılan analizlerde de gruplar arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. “Seven Tanrı”

($t=,819$; $p>,05$), “Tanrıya Yönelik Olumsuz Duygular” ($t=,783$), “Uzak/Umursamaz Tanrı” ($t=1,085$), “Korkutan Cezalandıran Tanrı” ($t=,401$), “Tanrıya Yönelik Olumsuz Duygular” ($t=1,823$) ve Tanrı algısı toplam puanı ($t=-,368$; $p>,05$) açısından deney ve kontrol grupları arasında anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. Bu bulgular, deney ve kontrol gruplarının uygulama öncesinde hem öznel iyi oluş hem de Tanrı algısı düzeyleri bakımından istatistiksel olarak denk olduklarını göstermektedir.

Tablo 5. Deney Grubunun Öntest, Sontest ve Kalıcılık Puanlarının Karşılaştırılması

Ölçekler	Test	N	Aritme- tik Orta- lama	Stan- dart Sapma	t	sd	p
Öznel İyi Oluş	Öntest	24	172,12	22,643			
	Sontest	24	185,54	16,516	-6,876	23	0,000
	Sontest	24	185,54	16,516			
	Kalıcılık	24	187,166	16,516	-2,833	23	0,009
Seven Tanrı	Öntest	24	29,79	11,439			
	Sontest	24	33,37	6,526	-2,916	23	0,008
	Sontest	24	33,37	6,526			
	Kalıcılık	24	34,12	5,914	-3,191	23	0,004
Tanrıya Yönelik Olumlu Duygular	Öntest	24	15,37	5,182			
	Sontest	24	16,00	4,491	-2,128	23	0,044
	Sontest	24	16,00	4,491			
	Kalıcılık	24	16,33	4,177	-1,781	23	0,088
Tanrı Algısı Ölçeği	Öntest	24	8,25	4,503			
	Sontest	24	7,20	3,336	3,232	23	0,000
	Sontest	24	7,20	3,336			
	Kalıcılık	24	7,31	2,857	-,471	23	0,714
Korkutan ve Cezalandıran Tanrı	Öntest	24	5,75	2,591			
	Sontest	24	5,05	1,390	3,071	23	0,015
	Sontest	24	5,05	1,390			
	Kalıcılık	24	4,96	1,160	1,225	23	0,233
	Öntest	24	5,70	2,255	3,723	23	0,000

Tanrıya Yönelik Olumsuz Duygular	Sontest	24	5,14	1,841			
	Sontest	24	5,14	1,841			
	Kalıcılık	24	5,08	1,674	,415	23	0,870

Deney grubundaki öğrencilerin öznel iyi oluş ve Tanrı algısı ölçeklerinden elde ettikleri öntest, sontest ve kalıcılık testi puanlarının karşılaştırılması ilişkili örneklem t testi ile analiz edilmiştir. Yapılan analiz sonucunda, öznel iyi oluş düzeyleri bakımından öntest ve sontest puanları arasında ($t=-6,876$; $p\leq 0,05$) ve sontest ile kalıcılık testi puanları arasında ($t=-2,833$; $p\leq 0,05$) istatistiksel olarak anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Farklılığın kaynağı incelendiğinde, sontest puanlarının öntest puanlarına göre; kalıcılık testi puanlarının ise sontest puanlarına göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Bu sonuçlar, DOMAB programının uygulandığı deney grubundaki öğrencilerin öznel iyi oluş düzeylerini anlamlı biçimde arttırdığını ve bu etkinin uygulama sonrasında da devam ettiğini göstermektedir.

Tanrı algısı ölçeği alt boyutları açısından yapılan analizlerde ise şu bulgular elde edilmiştir: Seven Tanrı alt boyutunda, öntest-sontest puanları arasında ($t=-2,916$; $p\leq 0,05$) ve sontest kalıcılık testi puanları arasında ($t=-3,191$; $p\leq 0,05$) anlamlı farklılıklar bulunmuştur. Sontest ve kalıcılık puanlarının artmış olması, programın sevgi yönelimli Tanrı algısını kalıcı bir biçimde güçlendirdiğini göstermektedir.

Tanrıya Yönelik Olumlu Duygular alt boyutunda, öntest-sontest puanları arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir ($t=-2,128$; $p\leq 0,05$); ancak sontest-kalıcılık testi puanları arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır ($t=-1,781$; $p>0,05$). Ortalama puanlara bakıldığında, sontest puanlarının öntest puanlarına göre daha yüksek olduğu; kalıcılık testi puanlarının da sontestten yüksek olmasına rağmen farkın anlamlı olmadığı görülmektedir. Bu bulgu, DOMAB programının olumlu duygulara dayalı Tanrı algısını kısa vadede arttırdığını göstermektedir.

Uzak/Umursamaz Tanrı alt boyutunda, öntest-sontest puanları arasında anlamlı bir azalma tespit edilmiştir ($t=3,232$; $p\leq 0,05$), ancak sontest-kalıcılık puanlarının anlamlı bir fark-

lılık bulunmamıştır ($t=0,471$; $p>0,05$). Ortalama puanlara göre sontest puanlarının öntest puanlarında daha düşük olup bu azalma kalıcılık aşamasında da korunmuştur. Bu durum, programın uzak /umursamaz Tanrı algısını azaltmada etkili olduğunu göstermektedir.

Korkutan ve Cezalandıran Tanrı alt boyutunda, ön test-sontest puanları arasında anlamlı azalma olduğu görülmüştür ($t=3,071$; $p\leq 0,05$), ancak sontest-kalıcılık testi arasında anlamlı bir değişim bulunmamıştır ($t=1,225$; $p>0,05$). Ortalama puanlar, uygulama sonrasında bu algının azaldığını ve bu azalmanın korunduğunu göstermektedir.

Tanrıya Yönelik Olumsuz Duygular alt boyutunda da benzer şekilde, ön test-son test puanları arasında anlamlı bir azalma tespit edilmiştir ($t= 3,723$; $p\leq 0,05$), ancak sontest-kalıcılık testi puanları arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır ($t= ,415$; $p>0,05$). Ortalama puanlar incelendiğinde, programın bu boyutta da olumlu bir değişim yarattığı ve etkinin sürdüğü anlaşılmaktadır.

Bu bulgular genel olarak değerlendirildiğinde, DOMAB programının deney grubundaki öğrencilerde hem öznel iyi oluş düzeyini arttırdığı hem de sevgi yönelimli Tanrı algısını güçlendirdiği ve korku yönelimli Tanrı algısını azalttığı; ayrıca bu etkilerin program sonrası dönemde de kalıcılığını koruduğu anlaşılmaktadır.

Tablo 6. Kontrol Grubunun Öntest - Sontest Puanlarının Karşılaştırılması

Ölçekler	Test	N	Aritme- Stan-		t	sd	p
			tik Orta- dart	lama Sapma			
Öznel İyi Oluş	Öntest	24	163,12	24,707	,709	23	0,486
	Sontest	24	161,29	18,839			
Tanrı Al- gısı Öl- çeği	Öntest	24	27,33	9,239	0,727	23	0,475
	Sontest	24	27,04	7,964			
Tanrıya Yönelik	Öntest	24	14,29	4,368	1,225	23	0,233

Olumlu Duygular	Sontest	24	14,08	4,241			
Uzak/Umursamaz Tanrı	Öntest	24	7,16	1,903	-1,326	23	0,198
	Sontest	24	7,62	1,377			
Korkutan ve Ceza-Öntest		24	5,50	1,615	-1,218	23	0,236
landıran Tanrı	Sontest	24	5,83	1,464			
Tanrıya Yönelik Öntest		24	4,66	1,659	-1,792	23	0,086
Olumsuz Duygular	Sontest	24	5,08	1,316			

Araştırmada, kontrol grubundaki öğrencilerin öznel iyi oluş ve Tanrı algısı ölçeklerinden elde ettikleri öntest ve sontest puanlarının karşılaştırılması ilişkili örneklem t testi ile analiz edilmiştir. Yapılan analizler sonucunda, öznel iyi oluş düzeyleri bakımından öntest ve sontest puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmamıştır ($t=,709$; $p>0,05$). Bu sonuç, kontrol grubundaki öğrencilerin öznel iyi oluş düzeylerinde uygulama süreci boyunca anlamlı bir değişim yaşanmadığını göstermektedir.

Tanrı algısı ölçeği alt boyutları açısından yapılan değerlendirmelerde, kontrol grubunda uygulama öncesi ve sonrası arasında anlamlı bir değişim meydana gelmediği görülmüştür. Buna göre, “Seven Tanrı” ($t=727$; $p>0,05$), “Tanrıya Yönelik Olumlu Duygular” ($t=1,225$; $p>0,05$), “Uzak/Umursamaz Tanrı” ($t=-1,326$; $p>0,05$), “Korkutan ve Cezalandıran Tanrı” ($t=-1,218$; $p>0,05$) ve “Tanrıya Yönelik Olumsuz Duygular” ($t=-1,792$; $p>0,05$) alt boyutlarında öntest ve sontest puanları arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır.

Tartışma ve Sonuç

Bu araştırmada, 18-23 yaş aralığındaki üniversite öğrencilerine uygulanan Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım (DOMAB) programının Tanrı algısı ve öznel iyi oluş düzeyleri üzerindeki etkileri incelenmiştir. Araştırmanın temel amacı, DOMAB programının öğrencilerin psikolojik ve manevi iyi oluşlarını nasıl etkilediğini ortaya koymaktır. Sekiz oturum-

dan oluşan program yalnızca deney grubuna uygulanmış; kontrol grubu ise herhangi bir müdahaleye tabi tutulmadan izlenerek dışsal değişkenler denetim altına alınmıştır. Öntest sonuçları, deney ve kontrol gruplarının öznel iyi oluş ve Tanrı algısı düzeyleri bakımından denk olduğunu göstermiştir. Uygulama sonrasında elde edilen veriler, deney grubundaki öğrencilerin öznel iyi oluş düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı bir artış olduğunu ortaya koymuştur. Tanrı algısının alt boyutları incelendiğinde, sevgi yönelimli Tanrı algısını temsil eden “Seven Tanrı” ile “Tanrıya Yönelik Olumlu Duygular” alt boyutlarında anlamlı düzeyde artış; korku yönelimli Tanrı algısını yansıtan “Uzak/Umursamaz Tanrı”, “Korkutan ve Cezalandıran Tanrı” ve “Tanrıya Yönelik Olumsuz Duygular” alt boyutlarında ise anlamlı azalış belirlenmiştir. Kalıcılık testi bulguları, bu kazanımların uygulamadan sonraki dönemde de sürdüğünü göstermektedir.

Dolayısıyla DOMAB programının üniversite öğrencilerinin hem psikolojik hem de manevi iyilik hallerini güçlendirdiği sonucuna varılmıştır. Bu sonuçlar, mevcut literatürle tutarlıdır: Maden’in gerçekleştirdiği çalışmada, üniversite öğrencilerine uygulanan DOMAB programının öğrencilerin farkındalıklarını artırdığı, değer temelli yaşam biçimlerini olumlu etkilediği ve programın öğrenciler tarafından etkili bulunduğu belirtilmiştir.³² Özdoğan tarafından yürütülen araştırmada da DOMAB programının korku yönelimli Tanrı algısını azaltırken, sevgi yönelimli Tanrı algısını artırdığı ifade edilmiştir. Dağcı ise programın psikolojik iyi oluş üzerinde olumlu etkiler yarattığını ortaya koymuştur.³³

Şeker’in göçmen katılımcılarla yürüttüğü çalışmada, DOMAB uygulaması, sevgi yönelimli Tanrı algısını istatistiksel olarak anlamlı düzeyde arttırırken korku yönelimli algıyı

³² Maden, Cengiz. "Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programı GSB Yurtları Uygulaması (Gazi Evrenos Erkek Öğrenci Yurdu Örneği), Uygulamalı Din Psikolojisi Sempozyumu, 8-9 Eylül 2022, Ankara, 23-25.

³³ Dağcı, Huzurevi Yaşlılarının Manevi Gereksinimlerinin Belirlenmesi ve Değer Odaklı Manevi Bakım Programının Umud Psikolojik İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeyleri Üzerindeki Etkiliğinin Değerlendirilmesi. 264.

azaltmıştır.³⁴ Benzer biçimde Çelikten, programın sevgi yönelimli Tanrı algısını güçlendirdiğini ve psikolojik iyi oluşta gelişim sağladığını rapor etmiştir.³⁵ Başar'ın gebeler üzerinde gerçekleştirdiği araştırma ise, DOMAB programının Tanrı algısı ile dini başa çıkma düzeylerini olumlu yönde etkilendiğini ve doğum sonrası depresyon belirtilerini azalttığını göstermiştir.³⁶ Gürbüz, göçmen bireylerde programın psikolojik iyi oluş, manevi iyilik hali ve Tanrı algısı üzerinde pozitif etkiler yarattığını saptamıştır.³⁷ Tosun ve Özdoğan da tema odaklı DOMAB grup oturumlarının sevgi yönelimli Tanrı algısını arttırmada etkili olduğunu belirtmiştir. Bu bulgular, programın yalnızca üniversite öğrencileri değil, farklı yaş ve sosyokültürel gruplar için de yaygın olarak uygulanabilir ve işlevsel bir müdahale aracı olduğunu desteklemektedir.³⁸

Uluslararası literatür, manevi bakımın bireyler üzerindeki olumlu etkilerini desteklemektedir. Örneğin, Jones ve ark. manevi bakım programlarının sağlık çalışanlarının hasta bakım kalitesi ve mesleki yeterlilik algılarını anlamlı düzeyde arttırdığını göstermiştir.³⁹ Kang ve ark. ise hemşirelerin manevi bakım yeterliklerinin, hastaların manevi ihtiyaçlarının karşılamada belirleyici bir faktör olduğunu vurgulamıştır.⁴⁰ Eldemir⁴¹ ve Kaba'nın⁴² yürüttükleri

³⁴ Şeker, *Göçmenlere Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının Uygulanması: Almanya Örneği*, 195.

³⁵ Çelikten, *Özel Öğrenme Güçlüğü Olan Çocukların Manevi İhtiyaçları ve Annelerine Uygulanan Manevi Güçlenme ve Bakım Programının Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 145-147.

³⁶ Başar, "Gebelik Sürecinde Manevi Bakım: Hastanede Nicel Bir Uygulama", 59-61.

³⁷ Gürbüz, *Almanya'da Yaşayan Türk Göçmen Ailelerin 18-28 Yaşlarındaki Çocuklarına Yönelik Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının Etkiliğinin İncelenmesi: Almanya Frankfurt Viernheim Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 222.

³⁸ Tosun ve Özdoğan, "Gazilere Manevi Bakım Uygulamaları ve Psikolojik Sağlık", 35-37.

³⁹ Jones vd., "The Content, Teaching Methods And Effectiveness of Spiritual Care Training For Healthcare Professionals: A Mixed-Methods Systematic Review", e264-e267.

⁴⁰ Kang vd., "Hospice Palliative Care Nurses' Perceptions Of Spiritual Care And Their Spiritual Care Competence: A Mixed-Methods Study", *Journal of clinical nursing*, 30/7 (2021), 961-974.

⁴¹ Funda Eldemir, *Kanser Maneviyat ve Beyin* (Ed. Öznur Özdoğan), Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2024.

⁴² Kaba, *Disiplin Cezası Almış Lise Öğrencilerinin Manevi İhtiyaçlarının Belirlenmesi ve Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının (DOMAB) Etkisinin İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 207.

çalışmalar, DOMAB programının hem onkoloji hastalarının yakınlarında hem de disiplin cezası almış öğrencilerde manevi ihtiyaçları karşılama açısından etkili olduğunu ortaya koymuştur. Benzer şekilde Wisesrith ve ark., kanser hastalarının ölüm gerçeğiyle baş etme, yaşamın anlamını bulma ve yaşam hedeflerini yeniden değerlendirme süreçlerinde manevi desteğe ihtiyaç duyduklarını belirlemiştir.⁴³

Göregen'in yürüttüğü çalışmada ise DOMAB programının Tanrı algısı üzerinde istatistiksel olarak anlamlı bir değişim saptanmamıştır.⁴⁴ Bu bulgunun, müdahale grubunun özellikleri, içerik ve oturum süresi ya da kullanılan ölçme araçlarındaki farklılıklardan kaynaklanabileceği düşünülmektedir. Rykkje ve ark., sağlık bilimleri öğrencilerin manevi bakım yeterliliklerini geliştirmeyi amaçlayan programların etkililiğini incelemiş ve bu içeriklerin hem müfredata hem de günlük klinik uygulamalara entegrasyonunun önemini vurgulamıştır.⁴⁵ Payne ise üniversite öğrencilerin ruh sağlığı sorunlarıyla baş etme süreçlerinde aldıkları desteğin yetersiz kaldığını ve öğretim üyelerinin ise manevi destek sunma konusunda eksiklikler yaşadığını bildirmiştir.⁴⁶

Tüm bu araştırmalar birlikte değerlendirildiğinde hem ulusal hem de uluslararası literatürde üniversite öğrencilerinin farklı düzeylerde manevi ihtiyaçlara sahip oldukları görülmekle birlikte, yurt dışı araştırmalarının çoğunun manevi bakım uygulamalarını bireylerle sınırlı tuttuğu dikkati çekmektedir. Bu durum, klinik olarak "sağlıklı" kabul edilen bireylerin de psikolojik ve manevi gereksinimlerinin bulunduğunu ve bu gereksinimlere yönelik müdahale programlarının geliştirilmesinin önemini ortaya koymaktadır.

⁴³ Wisesrith vd., "Spiritual Care Needs of Terminal Ill Cancer Patients", *Asian Pacific Journal of Cancer Prevention: APJCP*, 22/12(2021), 3773.

⁴⁴ Göregen, "Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının (DOMAB) Din Eğitimi Alan Ergen Bireylerin Öfke ve Affetme Eğilimleri Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi", 341.

⁴⁵ Rykkje, Linda, et al. "Educational Interventions And Strategies For Spiritual Care İn Nursing And Healthcare Students And Staff: A Scoping Review." *Journal Of Clinical Nursing* 31.11-12 (2022): 1440-1464.

⁴⁶ Payne, Helen. "Teaching staff and student perceptions of staff support for student mental health: A university case study." *Education Sciences* 12.4 (2022): 237.

Bu araştırma, DOMAB programının bireylerin psikolojik iyi oluşu, öznel iyi oluş düzeyleri ve sevgi yönelimli Tanrı algıları üzerinde istatistiksel olarak anlamlı ve olumlu etkiler yarattığını göstermiştir. Literatür, DOMAB programının ergenler, üniversite gençleri, göçmenler, hastalar, yaşlılar ve engelli bireyler gibi farklı yaş ve sosyokültürel gruplar üzerinde de etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca programın hedef kitlelerin manevi ihtiyaçlarına göre uyarlanarak farklı oturum sayılarıyla uygulanabildiği rapor edilmiştir.

Literatür bulguları bütüncül bir şekilde incelendiğinde, DOMAB programının bireylerde sevgi yönelimli Tanrı algısını, psikolojik iyi oluş düzeyini ve manevi dengeyi anlamlı ölçüde artırdığını; buna karşılık korku yönelimli Tanrı algısını, depresyon ve anksiyete gibi olumsuz psikolojik göstergeleri ise istatistiksel açıdan anlamlı biçimde azalttığını göstermektedir.

Bu doğrultuda, araştırmanın bulgularının ışığında aşağıda sıralanan öneriler sunulmuştur:

- DOMAB programının farklı yaş, kültür ve sosyo-ekonomik gruplar için içerik bakımından yeniden yapılandırılması; özellikle engelli bireyler, göçmenler, yaşlılar, kanser hastaları ve gaziler gibi manevi desteğe yüksek düzeyde gereksinim duyan topluluklara özel modellerin tasarlanması önerilmektedir.
- Ergenler, göçmenler, kronik hastalığa sahip bireyler ve travmatik yaşam olaylarına maruz kalmış kişilerde manevi güçlenme programlarının erken dönemde uygulanması, öznel iyi oluşu destekleme bakımından kritik görülmektedir.
- Kanser hastalarının manevi ihtiyaçları göz önünde bulundurularak hastanelerde manevi bakım hizmetlerinin yaygınlaştırılması; bu kapsamda hemşireler ve hasta bakım personeli için DOMAB temelli hizmet içi eğitim programlarının geliştirilmesi önem taşımaktadır.

- Üniversite öğrencilerinin manevi gereksinimlerinin karşılanabilmesi adına, Yükseköğretim Kurulu ve Gençlik ve Spor Bakanlığı'nın ortak girişimleriyle üniversitelere yönelik somut manevi bakım politikaları oluşturulmalı ve DOMAB odaklı uygulamaların yükseköğretim kurumlarında yaygınlaştırılması sağlanmalıdır.

Kaynaklar|References

- Aydın, Cüneyd- Kaya, Mevlüt. "Maneviyat ve Öznel İyi Oluş Değişkenlerinin Hayatın Anlamını Yordaması". *Amasya İlahiyat Dergisi* 17 (2021), 41-77.
- Başar, Serpil. "Gebelik Sürecinde Manevi Bakım: Hastanede Nicel Bir Uygulama". *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 5 (2022), 47-72.
- Çelikten, Gözde. *Özel Öğrenme Güçlüğü Olan Çocukların Manevi İhtiyaçları ve Annelerine Uygulanan Manevi Güçlenme ve Bakım Programının Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (2021).
- Dağcı, Abdullah. *Huzurevi Yaşlılarının Manevi Gereksinimlerinin Belirlenmesi ve Değer Odaklı Manevi Bakım Programının Umut Psikolojik İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeyleri Üzerindeki Etkiliğinin Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (2020).
- Doğan, Tayfun. "Beş Faktör Kişilik Özellikleri ve Öznel İyi Oluş". *Doğuş Üniversitesi Dergisi* 14/1 (2013): 56-64.
- Eldemir, Funda. *Kanser Maneviyat ve Beyin*, editör Öznur Özdoğan. Ankara: Nobel Bilimsel Es-erler, 2024.
- Gencer, Nevzat. "Öznel İyi Oluş: Genel Bir Bakış". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Der-gisi* 11/3 (2018), 2621-2638.
- Göregen, Feride. *Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının (DOMAB) Din Eğitimi Alan Ergen Bireylerin Öfke ve Affetme Eğilimleri Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Gürbüz, Abdulcelil. *Almanya'da Yaşayan Türk Göçmen Ailelerin 18-28 Yaşlarındaki Çocuklarına Yö-nelik Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının Etkiliğinin İncelenmesi: Almanya Frankfurt Viernheim Örneği*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.
- Hynnekleiv, Ingerd Irgens vd., "Traces of Spiritual Care in Nursing Records: A Qualitative Study Of Cancer Care". *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 38/4 (2024): 924-935.
- Jones, Kate Fiona vd., "The Content, Teaching Methods And Effectiveness of Spiritual Care Training For Healthcare Professionals: A Mixed-Methods Systematic Review". *Journal of Pain and Symptom Management* 62/3(2021): e261-e278.
- Kaba, Bihter. "Disiplin Cezası Almış Lise Öğrencilerinin Manevi İhtiyaçlarının Belirlenmesi ve Değer Odaklı Manevi Güçlenme Ve Bakım Programının (DOMAB) Etkisinin İncelenmesi". Doktora

- Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Kang, Kyung-Ah vd., "Hospice Palliative Care Nurses' Perceptions Of Spiritual Care And Their Spiritual Care Competence: A Mixed-Methods Study". *Journal of Clinical Nursing* 30/7 (2021): 961-974.
- Kanger, Faruk. "Omurilik Felçlisi Engellileri Üzerine Dinî ve Manevi Danışmanlık Odaklı Nitel Bir Araştırma". *Değerler Eğitimi Dergisi* 20/43(2022): 105-133.
- Maden, Cengiz. "Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programı GSB Yurtları Uygulaması (Gazi Evrenos Erkek Öğrenci Yurdu Örneği), *Uygulamalı Din Psikolojisi Sempozyumu*, 8-9 Eylül 2022, Ankara, 23-25.
- Martela, Frank. "Being as Having, Loving, and Doing: A Theory of Human Well-Being". *Personality and Social Psychology Review* 28/4(2024): 372-397.
- Niyazibeyoğlu, Tuğrul. "Lise Öğrencilerinde Tanrı Algısı, İnsani Değerler ve Öz-Yeterlik: Uygulamalı Bir Manevi Danışmanlık Çalışması". *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 6 (2022): 131-151.
- Özdoğan, Öznur. *Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının Geliştirilmesi ve Uygulanması*. içinde Özcan Güngör (ed.)5. Uluslararası Sosyal Bilimler Kitabı, 39. Ankara: Sageya Yayıncılık, 2019.
- Özdoğan, Öznur. *İsimsiz Hayatlar Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş*. Ankara: Özdenöze Yayınları, 2005.
- Payne, Helen. "Teaching Staff And Student Perceptions Of Staff Support For Student Mental Health: A University Case Study." *Education Sciences* 12.4 (2022): 237.
- Polat, Mehmet Vehbi. *Tükenmişlikle Başa Çıkma Maneviyatı*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.
- Porter, Stephen R., and Michael E. Whitcomb. "Non-response in student surveys: The role of demographics, engagement and personality." *Research in higher education* 46 (2005): 127-152.
- Rykkje, Linda, et al. "Educational Interventions And Strategies For Spiritual Care In Nursing And Healthcare Students And Staff: A Scoping Review." *Journal Of Clinical Nursing* 31.11-12 (2022): 1440-1464.
- Şeker, Şeymanur. *Göçmenlere Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının Uygulanması: Almanya Örneği*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Tavares, Ana Patrícia. Martins, Helga. Pinto, Sara. Caldeira, Silvia. Pontífice Sousa, Patricia. &

- Rodgers, Beth. "Spiritual Comfort, Spiritual Support, And Spiritual Care: A Simultaneous Concept Analysis". In *Nursing forum* 57/6 (2022): 1559-1566.
- Torke, Alexia M vd., "Effects of Spiritual Care on Well-Being of Intensive Care Family Surrogates: A Clinical Trial". *Journal of Pain and Symptom Management* 65/4 (2023): 296-307.
- Tosun, Muhammed - Özdoğan, Öznur. "Gazilere Manevi Bakım Uygulamaları ve Psikolojik Sağlık". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/1 (2024): 33-62.
- Tuzgöl Dost, Meliha. "Öznel İyi Oluş Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 3/23 (2004): 103-110.
- Uçar, Özge vd., "Exploring The Relationship Between Spiritual Care And Patient Advocacy of Nurses From Generations X, Y And Z Working In Intensive Care Clinics: A Cross-Sectional Study". *Intensive and Critical Care Nursing* 84 (2024): 103754.
- Ulu, Fatma. *İşitme Engellilik ve Maneviyat*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2024.
- Wisesrith, Wasinee vd., "Spiritual Care Needs of Terminal Ill Cancer Patients". *Asian Pacific Journal of Cancer Prevention: APJCP* 22/12(2021): 3773.
- Yıldız, Mualla - Kenevir, Fatma. "A Study on Trust in God in Juvenile Delinquents." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62.1 (2021): 169-195.

Usûl-i Fıkhın Dayandığı İlimler

Yazar: Zeki Koçak

Türkçe, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023, 122 sayfa.

Muhammed Fatih TURAN | ORCID: [0000-0002-9371-4453](https://orcid.org/0000-0002-9371-4453) | ROR ID: <https://ror.org/02h1e8605> |

E-Posta: turanmfatih@hotmail.com

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku, Erzincan, Türkiye

Atıf Bilgisi

Turan, Muhammed Fatih. “Usûl-i Fıkhın Dayandığı İlimler”. Dini Araştırmalar 68 (Haziran 2025), 447-452.

<https://doi.org/10.15745/da.1656882>

Geliş Tarihi	13.03.2025
Kabul Tarihi	22.05.2025
Yayım Tarihi	28.06.2025
Değerlendirme	İki İç Hakem / Çift Taraflı Kırleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Citation

Turan, Muhammed Fatih. "Usûl-i Fıkhın Dayandığı İlimler". Religious Studies 68 (June 2025), 447-452.

<https://doi.org/10.15745/da.1656882>

Date of Submission	13.03.2025
Date of Acceptance	22.05.2025
Date of Publication	28.06.2025
Peer-Review	Two Internal Referees / Double anonymized
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Her ilmin kendisine özgü dayanakları ve beslendiği kaynakları bulunmaktadır. Usûl-ı fıkhın temel referansı naslar olmakla birlikte, kaide ve ilkelerinin şekillenmesinde rol oynayan ilimlerin bulunması kaçınılmazdır. Ancak klasik dönem fakihlerinin verdiği az miktardaki bilgiler dışarıda tutulursa bu ilmin dayandığı ilimlere çok fazla temas edilmemiştir. Bu bağlamda Doç. Dr. Zeki Koçak'ın “*Usûl-i Fıkhın Dayandığı İlimler*” adlı kitabı literatürde önemli bir eksikliği gidermek amacıyla hazırlanmıştır. Çalışma, usûl-i fıkhın beslendiği ilimleri tespiti yapılırken, bu ilimlerle olan ilişkisini de sistematik bir çerçevede ortaya koymayı hedeflemiştir. Zengin kaynakçası bulunan çalışmada; klasik usûl kaynaklarının birçoğundan, fûru, akaid, belâgat, mantık ve tefsir kitaplarından, ayrıca modern bazı eserlerden istifade edilmiştir. En çok istifade edilen kaynaklar arasında; Şatıbî'nin Muvâfakat'ı, Mâtûridî'nin Te'vilatu'l-Kur'an'ı, Teftezânî'nin Şerhu'l-Akaîd'i öne çıkmaktadır.¹

Yazar kitabını iki ana bölüm olarak hazırlamıştır. Önsöz ve girişte genel bir değerlendirme yapan yazar, birinci bölümde, usûl-i fıkhın tarifi, mahiyeti, ilimler arasındaki yeri ve işlevi hakkında bilgiler vermektedir. Ayrıca hicri 6. asra kadar tefsir, hadis, kelam ve fıkıh gibi alanlarda eser veren İslam alimlerinin çoğunun usûl-i fıkıhla ilgili bir eser kaleme aldığını, usûl yazmayanların ise eserlerinde çokça usûl-i fıkıh tatbikatları bulunduğunu tespit etmektedir. Günümüz hukuk tahsilinde usûl-i fıkıh en yakın ilim dallarının hukuk metodolojisi ve hukuk felsefesi olduğunu belirten yazar, son yüzyıllarda usûl-i fıkhın yeterince geliştirip işletilememesinin İslam dünyasında zaman zaman taklitçilik ve taassuba neden olduğuna dikkat çekmektedir.²

Kitabın ana omurgasını oluşturan ikinci bölümde yazar, usûl-ı fıkhın dayandığı ilimleri asli ve fer'î şeklinde ikiye ayırmaktadır. Asli ilimleri kelam, şer'î hükümler, Arap dili ve edebiyatı ve mantık şeklinde tasnif eden yazarın tespitlerine göre, Gazzâlî, Semerkandî, Razî, Âmidî, İbn Hacıp, Zerkeşî, Molla Fenarî, Subkî gibi fakihler de bu tasnife işaret etmektedir.

¹ Zeki Koçak, *Usûl-i Fıkhın Dayandığı İlimler*, (Ankara; Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 1-122.

² Koçak, *Usûl-i Fıkhın Dayandığı İlimler*, 9-30.

Yazara göre bu fakihlerin tasniflerinde en çok dikkati çeken, usûl-i fıkhın ilk kaynağı olarak kelimanın zikredilmesidir. Mesela Gazzâlî ve Semerkandî usûlün kelama dayandığını, usûl-i fıkhın ve ahkâmın da usûlül-kelam'ın bir ferî olduğunu savunmuştur. Pezdevî de ilmi ikiye ayırarak birincisinin tevhid ilmi ve sıfatlarla ilgili, ikincisinin ise fıkıh, şerâi ve hükümler olduğunu belirtmiştir. Ebû Hanife de kelama dair eserini kaleme almışken, ilmin ikinci kısmı ile eser yazmak yerine kurduğu akademide fikhî konuların etrafıca tartışılmasına ve İmam Muhammed tarafından yazılmasına izin vermiştir. Zira mükellefe ilk hitap tevhit ile başlamak-tadır. Peygamberlerin gelişinin ve kitapların inişinin sebebi itikadi mevzulardır. İnancın amelden önce olduğu mantiken sabittir. Ayrıca usûl-i fıkıh üretim ve geliştirilmesi açısından kelam ilmine diğer İslami ilimlerden daha fazla yaklaşmıştır.³ Usûl-i fıkhın dayandığı ilk ilmin kelam olduğunu savunan yazar, ikincisinin şer'î hükümler olduğunu, bu hükümlerin birçoğunun fukaha tarafından tespitinden önce Kur'an'da bulunduğunu ifade etmektedir. Yazara göre, külli delillerden icâb ve tahrim gibi külli hükümler oluşur. Cüz'î meselede vacip, haram hükümleri verilerek fikhî hükümlere ulaşılır. Mesela Kur'an'daki "namaz kılın" ifadesinden külli delil olan "emrin vücûbiyetine", oradan da külli hüküm olan "icab" hükmüne, sonra da namaz kılmanın vacip olduğu cüz'î hükmüne ulaşılır. Yazar, usûlcünün bu tarzının aynı zamanda usûlün istimdadını gösterdiği kanaatindedir. Usûlcü istikra yöntemiyle cüz'î delilleri inceler ve onlardan külli bir delile, oradan külli hükme daha sonra da cüz'î hükme ulaşır ve fikhî meselenin hükmünü verir. Yazar, usûl-i fıkhın üçüncü asli dayanağı olarak Arap dili ve edebiyatını zikretmektedir. Yazara göre, hükümlerin istinbatının temeli Kur'an ve Sünnete dayandığından, bu iki kaynağın doğru şekilde anlaşılmasında dil anahtar bir kaynaktır. Usûlcülerin naslardan tespit ettikleri dil kaideleri usûlün oluşumunda büyük katkı sağlamakta, lafızların delaleti ele alınırken bu kaide ve kurallar belirleyici rol oynamaktadır. Mezhepler arasında fûrû meselelerdeki farklılıkların birçoğu da dil kaynaklıdır. Yazara göre usûl-i fıkhın

³ Koçak, *Usûl-i Fıkhın Dayandığı İlimler*, 31-39.

dayandığı asli ilimlerden sonuncusu mantık ilmidir. Usûl-i fıkhın ilkelerini belirlemede mantıktan destek aldığını açıklayan yazar, fıkıh ilminin her alanda öncelikle tarifle başladığını ve mantığın haddi tam, haddi nakıs, resmi tam ve resmi nakıs şeklinde dörde ayırdığı tarifi kısımlarının, usûlün her daim faydalandığı esaslardan olduğunu ifade etmektedir. Yazar ayrıca usûl-i fıkhın ilkelerini belirlemede mantık ilminden destek alacağı en önemli konunun müveccehe/kipli önermeler yani kaziyye-i müveccehe olduğunu belirtmektedir. Mantık ilminde ele alınan müveccehattan sadece sözün söylenme cihetinin bile usûl ve fûrûda şart ve yemin mevzusunda ilkeler belirlenirken önemli bir şekilde yardımcı olduğunu savunmaktadır. Yazar, usûl-i fıkhın dayandığı ferî delilleri ise maslahat ve makasidü’ş-şeria (hikmetü’t-teşri) ve örf olarak ifade etmekte, ancak usûl-i fıkhın aslî delillere nispetle bu delillerden daha az istifade ettiğini belirtmektedir. Yazar, Hz. Peygamber (s.a.v.), sahabe, tabiin ve mutlak müçtehitlerin maslahata ve makâsıda riayet ettiklerinin kuşkusuz olduğunu, bunlara bigâne kalınarak hüküm verilemeyeceğini ifade ederek, maslahat ve makâsidü’ş-şerianın usulün kaynaklarından olduğunu savunmaktadır. Örfün de yaşayan hukuk olarak ifade edilebileceğini, aynı zamanda amel-i icmaya dayandırıldığını, hukuk kaidelerinin düşünce mahsulü olduğu kadar teamüli olduklarını yani örften neşet ettiklerini açıklamaktadır.⁴

Eserin sonuç kısmında ise yazar, yalnız lafzî anlama yönüne yoğunlaşarak sosyal ve vakîî boyutunu ihmalin usûlî donuklaştırdığını belirtmektedir. Yazara göre hukuki problemlerin arkasındaki itikadi, iktisadi, siyasi, sosyal, psikolojik ve benzeri bütün etkenlerin dikkate alınarak usûl-i fıkhın yeniden okunması, değerlendirilmesi, ilkelerinin kontrol edilmesi ve konumunun belirlenmesi gerekmektedir. Ayrıca yazar, usûl-i fıkhın müstenid olduğu bütün ilim dallarından faydalananarak ortaya koyduğu kuralların, hükmün helal mi haram mı, hukuki mi ahlaki mi? Olduğunu tespitinde büyük öneme sahip olduğu sonucuna varmaktadır. Bu sebeple usûlün hayatın her anını kuşatan ef’ali mükellefinin tespitinde gerekli ölçütleri ve kaideleri ortaya koyarak kelam, fıkıh ve ahlakın inanç ve amele dönük yönünü oluşturduğunu

⁴ Koçak, *Usûl-i Fıkhın Dayandığı İlimler*, 39-98.

savunmaktadır.⁵

Genel bir değerlendirme yapacak olursak bu eser; usûl-i fıkıh alanındaki deliller ve lafızlarla ilgili çalışmalardan ayrışarak, usûl-i fıkhın beslendiği kaynakları konu edinmesiyle bu alandaki önemli bir eksikliği giderebilecek mahiyettedir. Fıkıh terminolojisine hâkim bir dille yazılan eserde usûl-i fıkhın dayandığı ilimler ve bu ilimlerle usûl-i fıkhın ilişkisi usûl alimlerinin görüşleriyle desteklenerek ele alınmıştır. Çalışmada bilimsel nesnelliğe azami ölçüde riayet edilmeye gayret edilmiş ve ulaşılan bilgiler bu çerçevede değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bilgiler salt aktarım yoluyla değil, kritik edilerek sunulmuştur. Eser bahsettiğimiz tüm yönleriyle akademi dünyasına önemli katkı sağlamaktadır.

Kaynaklar | References

Koçak, Zeki. *Usûl-i Fıkhın Dayandığı İlimler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.

⁵ Koçak, *Usûl-i Fıkhın Dayandığı İlimler*, 99-103.

Yeni Dini Hareketler

Yazar: Özlem Uluç

Türkçe, İstanbul: Yarın Yayınları, 2012, 203 sayfa.

Hilal EKŞİ | ORCID: [0000-0002-0190-3282](https://orcid.org/0000-0002-0190-3282) | E-Posta: hilal_eksi_98@hotmail.com

Bağımsız Araştırmacı, İstanbul, Türkiye

Atıf Bilgisi

Ekşi, Hilal. “Yeni Dini Hareketler.”. Dini Araştırmalar 68 (Haziran 2025), 453-458.

<https://doi.org/10.15745/da.1653365>

Geliş Tarihi	07.03.2025
Kabul Tarihi	01.06.2025
Yayım Tarihi	28.06.2025
Değerlendirme	İki İç Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Citation

Ekşi, Hilal. “Yeni Dini Hareketler.”. Religious Studies 68 (June 2025), 453-458.

<https://doi.org/10.15745/da.1653365>

Date of Submission	07.03.2025
Date of Acceptance	01.06.2025
Date of Publication	28.06.2025
Peer-Review	Two Internal Referees / Double anonymized
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

“Yeni Dini Hareketler” tanımlaması Batı dünyasının toplumsal değişkenliği içinde mayalanan dini dönüşümlerin ve toplum mensuplarının çeşitli anlamlandırmaları sonucunda dine yönelik görme biçimlerinin meydana getirdiği hareketlerin görünümünü temsil eder. Böylece Batı’daki dini kurumların muhtelif toplumsal olayların da etkisiyle birlikte değişim ve dönüşümünün sonucunda ortaya çıkan ve akabinde ise bilim camiası tarafından araştır-maya tabi tutulan yeni dini hareketlerin ve tanımlamaların menşeinin Batı olduğunu söyle-mek mümkündür. Öte yandan toplum içindeki kırılmaların yanı sıra daha geniş çapta cereyan eden küreselleşme olgusu da söz konusu dini dönüşümlerin ve hareketlerin yeni görünümle-rinin zuhur etmesine vesile olmuştur. Ancak her ne kadar merkezde küreselleşmenin getir-diği melez dini aktarımlar bulunmuş olsa da bu yeni dini aktarımların yahut görünümünün analizleri Batı dünyasındaki dini kurumların organizasyon incelemesinden doğan kavramsal araçlarla açıklanmaya çalışıldığı göz önünde bulundurulmalıdır ve burada ciddi bir sorun ile karşı karşıya kalınmaktadır. Bu sorun, her toplumsal yapının kendine has özelliklerinin ve inanma biçimlerinden türeyen organizasyon yapılarının, Batı’daki ayrıma denk düşmemesi-dir. Hâliyle yeni dini hareketler Batı’nın kavramlarıyla gündeme gelse de bu hareketlerin açılanması toplumlara göre değişkenlik göstermekte ve her toplumun kendi iç dinamikle-rinin devinimselliğinden zuhur etmesine tabi olmasından ötürü analiz edilebilmesi uzun sü-reli gözlem gerektirmesinden dolayı hem zor bir araştırma alanını hem de örneklerle birlikte yeni kurumsallaşan bir alan olduğunu imlemektedir. Türkiye özelinde toplumsal yapının içinde bulunan yeni dini hareketlerin incelenmesini içeren kısıtlı ve az sayıda eserin yanında dünya üzerinde muhtelif coğrafyalarda zuhur eden dini hareketlerin aktarımları daha fazla-dır. Nihayetinde söz konusu alanda Türkiye’de daha fazla araştırmanın gerçekleştirilmesi mevzunun geniş çaplı tanımlanabilmesi açısından elzemdir. Diğer yandan ülkemizdeki en güncel ve kapsamlı örnekler sunması bakımından Süleyman Turan ve Emine Battal’ın editör-lüğünü üstlendiği “Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi” başlıklı eserin, her ne kadar çeşitli

örnekleri bünyesinde barındırdığı görülse de alana yeni dâhil olacak araştırmacılar için alanın teorileri yahut gelişimsel sürecini sıralı biçimde ve bütünlüklü görebilme olanağı, kitabın amacı göz önünde bulundurulduğunda, sağladığını söylemek pek mümkün değildir. Ayrıca çalışmaların Türkiye’de zuhur eden yeni dini hareketlerle ilintili olup olmaması ise bu araştırma alanında önemli bir boşluğu gösteren öteki mevzulardan birini temsil etmektedir. Dolayısıyla yeni dini hareketlerin ülkemizdeki görünümelerini ve varlık biçimlerini ortaya çıkarabilmemiz için öncelikle giriş ve temel niteliğinde yeni dini hareketler hakkında yazılan metinlerin varlığına ihtiyaç olduğu ifade edilmelidir. Bu noktada, ülkemizde 2012 yılında Yarın Yayınları tarafından basımı gerçekleştirilen Özlem Uluç’un “Yeni Dini Hareketler” adlı inceleceğimiz Türkiye’de alanında ilk kaleme alınan eserlerden biri olması nedeniyle gerek Batı dünyasında yeni dini hareketlerin organizasyon biçimi ve ortaya çıkış gerekçeleriyle söz konusu dini hareketlerin bir topluluk olarak davranış biçimlerini göstermesi gerekse de bu yapılanmaların Türkiye’deki karşılıklarının neler olabileceğini düşündürmesi bakımından din sosyolojisi kapsamındaki yeni dini hareketlerin akademik olarak ilgi odağı hâline gelmesine vesile olmuştur.

Eser, giriş ve sonuç bölümleri haricinde dört bölümden oluşmaktadır. “Modern Topluma Doğru Tarihsel Dönüşümler” başlıklı birinci bölümde yazar, hem sosyoloji biliminin ortaya çıkışını imleyen süreci hem de dünyanın yaşamış olduğu büyük dönüşümler arenasını tartışmaktadır. Söz konusu tartışmalar, meydana gelen büyük çaplı hareketlerin dini yaşama ve düşünme biçimine nasıl yansıdığı çerçevesinde ilerlemektedir. Böylece yazarın birinci bölümde yeni dini hareketlere temel sağlayan muhtelif toplumsal değişimlerden sekülerleşme gibi kavramsal tanımlamaların doğmasına kadar ele aldığı tarihsel süreç, yeni dini hareketlerin yapılanmalarının analizine doğru giderken kaynak sağlamakla birlikte geleneksel dini yapılanmaların değişimin nasıl ve nerelerde zuhur ettiğini görebilmek için açıklanmasına öncü olmaktadır.

Yazar, Batı nazarındaki geleneksel dinlerin ve dinsel araştırmalardan zuhur eden dini yapılanmaların görünümünü sunduğu “Dini Kurum ve Organizasyonlara Sosyolojik Yaklaşımlar” başlıklı ikinci temel bölümünde modernleşme sürecinde etkilenen dinsel yapının kendi içindeki bölünmelere ve bu bölünmelerin organizasyon şekillerine odaklanmaktadır. Kilise, kiliseye karşı tepkisellik olarak doğan mezheplere, mezhep ve kilise arasında arafta bir konumlamada bulunan denominasyona ve daha geçişken ve değişken olan kült yapılanmalarına değinmekte, söz konusu yapılanmaların muhtelif özelliklerini açımlayarak dini organizasyon biçimlerinin yapısal niteliklerini irdelemiştir. Bu bölümün tartışmaya açtığı esas konu, kilisenin tekelciliğinin sarsılmasından meydana gelen yeni dinsel yapılanmalar ve bu yapılanmaların organizasyon biçimlerinin nasıl işlediği meselesidir.

Yavaş yavaş yapılanmadaki geleneksellikten kopan dini anlayışların meydana getirmiş olduğu dini hareketlerin oluşumunu ve tanımlamasını geniş bir perspektiften “Yeni Dini Hareketler: Tanımlar ve Sosyolojik Tipolojiler” başlıklı üçüncü bölümünde ele alan yazar, dini hareketlerin ortaya çıkışını, tanımını çeşitli din sosyologları vasıtasıyla tartışmaya açarken aynı zamanda bu konudaki temel beş teoriyi açımklamaktadır. Yeni dini hareketlerin anlamsal göstergesi olumlu yahut olumsuz bir yapılanma biçimleri olmak üzere hâlâ tartışılan bir konu olmakla birlikte bu konuda en tarafsız tutumun yine sosyoloji aracılığıyla kabul edildiğini söyleyebilmek mümkündür. Zira sosyoloji, var olan yeni deneyimleri ve değişimleri anlamaya çalışan bir bilim olmasından dolayı yeni dini hareketlerin organizasyonun nasıl olduğu, katılımcılarının profilleri ve davranış biçimleri gibi hususları irdeleyerek anlamsal bir görünüm sunma gayesi içerisindedir. Bu bağlamda sosyologların araştırmaları vasıtasıyla söz konusu arenada muhtelif tipolojiler oluşturulmuştur. Böylece yazar tarafından monistik-dualistik gruplar, dini hareket ve taraftar ilişkisine göre, dini hareket ve hedef kitle ilişkisine göre, dini hareketin dış dünyayla olan ilişkisine göre ve nihayetinde bireylerin iç ve yapılan edimlerin dış etkilerine göre dini hareketleri farklı tipolojiler nazarında inceleyen muhtelif teorisyen-

lerin yeni dini hareket tasavvurları ve yapılanma biçimleri aktarılmıştır. Nitekim bu aktarımlar alan hakkında yeni araştırma yapacak olan araştırmacılar için teori bağlamında çeşitli örneklendirmeleri sunması bakımından diğer eserlerden ayrılmaktadır.

Kitabının son bölümünü teşkil eden “Örneklerle Yeni Dini Hareketler” başlıklı dördüncü bölümde yazar, yeni dini hareketlere örnek olabilecek toplam on üç tane yapılanmadan bahsetmektedir. Bu bölümdeki örneklendirmeler, hem yeni dini hareketlerin organizasyon biçimlerinin nasıl olduğu, katılımcılara nelerin vaat edildiği ve katılımcıların davranış biçimlerini, üyelerine sunulan anlamsal anlatılar ve bu anlatıların mahiyeti, benzer biçimde söz konusu aktarımların melez olup olmadığı gibi hususların varlığını göstermekte hem de yeni tipolojilerle nasıl bağlantısallık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Nihai biçimde Özlem Uluç’un bu çalışması her ne kadar Batı dünyasının toplumsal analizinde meydana gelen dini yapılanmanın serüvenini aktarmış olsa da söz konusu bu yapılanmanın diğer ülkelerdeki süreçlerinin nasıl işlediği, hangi konular bağlamında tartışıldığı, ülkelerin yapı biçimlerine göre yeni dini hareketler bağlamında kendilerine özgü olarak nasıl tipolojilerin olduğu yahut oluşabileceğine dair yapılacak olan araştırmalara sunduğu kapsamlı literatür donanımıyla birlikte hem önemli bir destek hem de teşvik sunmaktadır.

Kaynaklar/References

Uluç, Özlem. *Yeni Dini Hareketler*. İstanbul: Yarın Yayınlar, 2012.

Türkiye’de Din Eğitimi

Yazar: İsmet Parmaksızoğlu

Türkçe, Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1966, 90.

Hamza AKTAŞ | ORCID: [0000-0001-5059-2671](https://orcid.org/0000-0001-5059-2671) | ROR ID: <https://ror.org/04175wc52> | E-Posta: hamzaaktas@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi, Düzce, Türkiye

Atıf Bilgisi

Aktaş, Hamza. “Türkiye’de Din Eğitimi”. Dini Araştırmalar 68 (Haziran 2025), 459-463.
<https://doi.org/10.15745/da.1655095>

Geliş Tarihi	10.03.2025
Kabul Tarihi	27.04.2025
Yayım Tarihi	28.06.2025
Değerlendirme	İki İç Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Citation

Aktaş, Hamza. "Türkiye’de Din Eğitimi". Religious Studies 68 (June 2025), 459-463.

<https://doi.org/10.15745/da.1655095>

Date of Submission	10.03.2025
Date of Acceptance	27.04.2025
Date of Publication	28.06.2025
Peer-Review	Two Internal Referees / Double anonymized
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastimalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

İsmet Parmaksızoğlu’nun 1966 yılında kaleme aldığı Türkiye’de Din Eğitimi, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e uzanan dönemde din eğitiminin geçirdiği evreleri ele alan önemli bir başvuru kaynağıdır. Kitabın yazıldığı dönemin şartları göz önüne alındığında, eserin akademik değeri yadsınamaz. Eser, her ne kadar 60 yıl önce yazılmış olsa da, Türkiye’de din eğitiminin tarihsel gelişimini anlamak ve bugünkü uygulamaları değerlendirmek için temel bir başvuru kaynağı olarak önemini korumaktadır. Bugün hala din eğitimi ve laiklik ilişkisi, din derslerinin zorunluluğu gibi konular tartışılmakta olup, bu tartışmaların kökenini anlamak için eserin sunduğu tarihsel veriler çok değerlidir.

Parmaksızoğlu’nun kitabında din eğitiminin geleceğine dair ortaya koyduğu öngörüler incelendiğinde, bazı temel noktaların gerçekleştiği bazılarının ise hala tartışma konusu olduğu görülmektedir. Yazar, laikleşme süreci ile birlikte din eğitiminin belirli bir denetim altında tutulmasını ve bilimsel temellere oturtulmasını savunmaktadır. Eserde dile getirilen reform önerilerinin bir kısmı 1980 sonrası çıkartılan yasal düzenlemelerle gerçekleşmiştir. 1982 Anayasası’nın 24. maddesi ile zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinin müfredata eklenmesi, 1997 yılında gerçekleştirilen 28 Şubat süreci ile İmam Hatip Ortaokullarının kapatılması ve katsayı uygulamasının getirilmesi, 2012 yılında ise 4+4+4 eğitim sistemine geçişle birlikte İmam Hatip Ortaokullarının tekrar açılması gibi değişiklikler, Parmaksızoğlu’nun kitabında vurgulanan bazı eğitim politikalarının nasıl hayata geçtiğini somut olarak göstermektedir. Bununla birlikte, yazarın savunduğu modern ve pedagojik açıdan gelişmiş bir din eğitimi modelinin bugün hala tartışmalı olduğu söylenebilir.

Parmaksızoğlu’nun eseri tarihsel bir metodoloji izlerken, Mehmet Zeki Aydın, Halis Ayhan, Mustafa Öcal ve Recai Doğan gibi isimlerin çalışmaları din eğitimi politikalarını daha çok pedagojik ve hukuki çerçevede ele almaktadır. Aydın’ın Dünden Bugüne Türkiye’de Din Eğitimi adlı çalışması, Türkiye’de din eğitiminin tarihi gelişimini hukukî düzenlemeler, örgün ve yaygın eğitim uygulamaları bağlamında ele alırken, devletin din eğitimi politikalarındaki değişimlerini de detaylandırmaktadır. Ayhan ise din eğitiminin temel ilkelerini, öğretim

yöntemlerini ve eğitim psikolojisi bağlamında nasıl şekillenmesi gerektiğini analiz etmektedir. Öcal’ın çalışmaları daha çok örgün ve yaygın din eğitimi arasındaki farklara ve İmam Hatip okulları, ilahiyat fakülteleri gibi kurumsal yapıların tarihsel dönüşümüne odaklanırken, Recai Doğan ise Parmaksızoğlu’nun tarih metodolojisini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirerek, eserinin pedagojik derinlikten yoksun olduğunu öne sürmektedir. Aydın ve Ayhan’ın çalışmaları, din eğitimi politikalarını eğitim bilimleri perspektifinden değerlendirerek pedagojik temellere dayanırken, Öcal ve Doğan daha çok tarihsel süreç ve metodolojik farklılıklar üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda, Parmaksızoğlu’nun eseri tarihsel analiz açısından önemli bir kaynak olmaya devam etmekle birlikte, pedagojik yönüyle destekleyici çalışmalara ihtiyaç duymaktadır.

İsmet Parmaksızoğlu’nun eseri, din eğitimi alanında pedagojik yaklaşımdan çok tarihsel bir çerçeve sunmaktadır. Bunun temel nedeni, yazarın eğitim bilimleri ve pedagojik formasyon alanında akademik bir geçmişe sahip olmaması ve daha çok tarih bilimi metodolojisini benimsemesidir. Bu doğrultuda yazar eserini tarih bilimi metodunu kullanarak kaleme almıştır. Zira İsmet Parmaksızoğlu bir tarihçidir ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü mezunudur. Din eğitimi alanında sistematik bir akademik eğitimden geçmemiştir, ancak Din Öğretimi Genel Müdürlüğü görevinde bulunmuş ve bu alana dair yöneticilik tecrübesine sahiptir. Tarih eğitimi almış olması, din eğitimi politikalarının tarihsel gelişimini anlamada kendisine avantaj sağlamıştır. Diğer yandan, din eğitimi alanında uzmanlaşmış Mehmet Zeki Aydın, Halis Ayhan, Mustafa Öcal ve Recai Doğan gibi isimlerin çalışmalarıyla kıyaslandığında, Parmaksızoğlu’nun tarihsel yönetime ağırlık verdiği, ancak pedagojik ve eğitim bilimleri perspektifinden daha az eleştirel bir yaklaşım sunduğu görülmektedir.

İsmet Parmaksızoğlu’nun Türkiye’de Din Eğitimi adlı eseri, Türkiye’deki din eğitiminin tarihsel gelişimini anlamak isteyenler için temel bir başvuru kaynağı olmaya devam etmektedir. Eserin çok eski olduğu iddiasına karşın, tarihsel bağlamı anlama ve günümüzdeki

uygulamaları bu tarihsel perspektifle ele alma açısından hala geçerliliğini koruduğu söylenebilir. Ancak, eserdeki bazı perspektiflerin günümüzdeki modern eğitim anlayışıyla bütünleşmesi adına güncellenmesi gerektiği de bir gerçektir. Bilimsel araştırmaların temel ilkeleri göz önüne alındığında, geçmişte yaşanan eğitim politikalarını anlamadan bugünün sistemini eleştirmek ve iyileştirmek mümkün değildir. Dolayısıyla, Parmaksızoğlu’nun eseri, Türkiye’de din eğitimi alanındaki tartışmaları ve politika oluşturma süreçlerini anlamak isteyenler için vazgeçilmez bir kaynaktır.

Kaynaklar | References

- Aydın, Mehmet Zeki. “Dünden Bugüne Türkiye’de Din Eğitimi”. Kamuda Sosyal Politika 8/29 (2014), 68-72.
- Ayhan, Halis. Türkiye’de Din Eğitimi. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Doğan, Recai. “Tarih Metodolojisi Açısından Türkiye’deki Din Eğitimi Tarihi Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”. Dini Araştırmalar 23/57 (2020), 259-269. <https://doi.org/10.15745/da.749041>
- Öcal, Mustafa. Türkiye’de Din Eğitimi. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2011.
- Parmaksızoğlu, İsmet. Türkiye’de Din Eğitimi. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966.