

# ULUDAĞ İLAHİYAT DERGİSİ

Uludag Journal of Theology

Cilt - Volume: 33

Sayı - Issue: 2

Yıl - Year: 2024

ULUDAĞ İLAHİYAT DERGİSİ

## MAKALELER

YUNUS AKYÜREK

**Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr'ın İcraatlarının  
Abbâsî İhtilâline Yansımaları**

GÖKHAN BOLAT - ABDURRAHMAN KURT

**Hristiyan Teopolitiği Üzerine Bir Değerlendirme ve  
'Öteki'nin Teopolitik İnşası: Abd Örneği**

ELİF DAVUN

**Locus Solus'ta Yer Alan Armorique Mitosu'nun  
Mitik Özellikler Açısından İncelenip  
Metnin Düzeyleri Bağlamında Yorumlanması**

MUHAMMED TOSUN - SELAMEDDİN BAYSAL - MUSTAFA  
GÖKMEN

**Aile Aidiyeti ve Mutlulukta Dindarlığın Aracı Rolü:  
Yetişkinler Üzerine Bir Çalışma**

BİLAL BEKALP

**Onto-teoloji ve Kavramsal Putperestlik**

OSMAN TAŞKIN - SEMRA ÇİNEMRE

**DKAB ve Sınıf Öğretmenlerinin İlkokul 1.-3. Sınıflarda  
Yürütülmesi Muhtemel DKAB Dersine İlişkin Önerileri**



e-ISSN: 2980-2482

ULUDAĞ İLAHİYAT DERGİSİ  
ULUDAG JOURNAL of THEOLOGY

---



Cilt - Volume: 33

Sayı - Issue: 2

Yıl - Year: 2024

**SAHİBİ | PUBLISHER**

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına | on behalf of Bursa Uludag University Faculty of Theology  
**Adem Apak** (Dekan | Dean)  
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0003-2420-6962> | [alikaya@uludag.edu.tr](mailto:alikaya@uludag.edu.tr)

**HAKKINDA | ABOUT**

Dergi Eski Adı | Previous Title: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
Yıl | Year: 1986-2022  
Sayı/Cilt | Issue/Volume: 1/1 - 31/2  
Önceki ISSN & e-ISSN | Former ISSN & e-ISSN: 1301-3394 & 2667-680X

*Uludağ İlahiyat Dergisi* yılda iki kez yayımlanan, ön değerlendirme, intihal taraması ve çift taraflı kör hakemlik süreçlerinin yürütüldüğü uluslararası, hakemli, akademik bir dergidir. Hakemlerin ismi gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir. Editörler Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli imla-yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. Yazıların bütün süreçlerinde nihai karar baş editöre aittir. Baş editörün kararı kesindir. | *Uludag Journal of Theology* is an academic journal that is published two times a year; this also is a international academic journal in which pre-assessment, plagiarism and double blind review processes are conducted. The names of the arbitrators have been hidden and not published. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors and do not necessarily represent those of the Journal. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without distorting to the essence of article. The final decision in all processes of the articles belongs to the editor-in-chief. The decision of the editor-in-chief is final.

Kapsam | Scope: Dinî Araştırmalar - İslam Araştırmaları | Religious Studies - Islamic Studies  
Periyot | Period: Yılda 2 sayı | Biannually  
Yayın dili | Publication language: Türkçe & İngilizce & Arapça | Turkish & English & Arabic

**TELİF | COPYRIGHT**

*Uludağ İlahiyat Dergisi*'nde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserini, *Uludağ İlahiyat Dergisi* tarafından Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler. | The copyright of the studies published in *Uludag Journal of Theology* belongs to their authors. Authors permit *Uludag Journal of Theology* to publish their intellectual work under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

**ÜCRET POLİTİKASI | WAGE POLICY**

Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. *Uludağ İlahiyat Dergisi* yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam da kabul etmemektedir. *Uludağ İlahiyat Dergisi*'nin tüm giderleri Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı tarafından karşılanmaktadır. | Publication and processing of articles in the journal are not subject to any fees. No processing fee or submission fee is charged for papers submitted to or accepted for publication in the journal under any circumstances. *Uludag Journal of Theology* does not accept sponsorships or advertisements as part of its publication policies. All expenses of journal are covered by the Dean's Office of the Faculty of Theology at Bursa Uludag University.

**İLETİŞİM | CORRESPONDENCE**

Adres | Address: Fethiye Mahallesi Kırılmalı Sokak No: 2 16140 Nilüfer/Bursa, TÜRKİYE  
Telefon | Phone: +90 224 243 1066 Faks | Fax: +90 224 243 1573  
E-posta: [ilahiyatdersisi@uludag.edu.tr](mailto:ilahiyatdersisi@uludag.edu.tr) Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid>

## EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF

### **Mehmet Fatih Birgül**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-9404-6266>  
mfbirgul@uludag.edu.tr

## YARDIMCI EDİTÖRLER | ASSISTANT EDITORS

### **Mehmet Angay**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0001-6212-5413>  
mehmetangay@uludag.edu.tr

## ALAN EDİTÖRLERİ | DISCIPLINE EDITORS

### **Felsefe ve Din Bilimleri | Philosophy and Religious Studies**

#### **Büşra Kılıç Ahmedi**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0001-7388-7886>  
ahmedibusra@gmail.com

#### **Turgay Gündüz**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0001-8019-4009>  
tgunduz@uludag.edu.tr

#### **Zikri Yavuz**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0001-6226-1642>  
zikriyavuz@uludag.edu.tr

### **İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts**

#### **Adem Apak**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>  
ademapak@uludag.edu.tr

#### **Ali İhsan Karataş**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-1916-8992>  
ihsankaratas@uludag.edu.tr

### **Temel İslam Bilimleri | Basic Islamic Sciences**

#### **Celil Kiraz**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-4672-9847>  
ckiraz@uludag.edu.tr

#### **Selahattin Öz**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0003-1038-0767>  
selahattinoz@uludag.edu.tr

## YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | MANAGING EDITOR

### **U. Murat Kılavuz**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-5095-9522>  
umkilavuz@uludag.edu.tr

### **Tahir Ayas**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-8801-0726>  
tahirayas@uludag.edu.tr

#### **Fatma Seda Şengül**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0001-7641-1541>  
fatmasedagurbetoglu@gmail.com

#### **Vejdi Bilgin**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-2161-4875>  
vbilgin@hotmail.com

#### **Ali İhsan Akçay**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-9668-7024>  
aliakcay@uludag.edu.tr

#### **Hicabi Gülgen**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-3725-6726>  
hicabi@uludag.edu.tr

#### **Mutlu Gül**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-9431-6940>  
mutlugul@uludag.edu.tr

#### **Serhat Gültaş**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-4058-750X>  
serhatgultas@uludag.edu.tr

**S. Mehmet Uğur**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-3158-1050>  
[seyitmehmetugur@gmail.com](mailto:seyitmehmetugur@gmail.com)

**U. Murat Kılavuz**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-5095-9522>  
[umkilavuz@uludag.edu.tr](mailto:umkilavuz@uludag.edu.tr)

**Kitap Değerlendirme | Book Review****İsmail Güler**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0001-8045-1829>  
[iguler@uludag.edu.tr](mailto:iguler@uludag.edu.tr)

**DİL EDİTÖRLERİ | LANGUAGE EDITORS****Zeynep Sena Kaynamazoğlu (İngilizce | English)**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-2285-7385>  
[zeynepsema@uludag.edu.tr](mailto:zeynepsema@uludag.edu.tr)

**Şener Şahin**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-2499-7672>  
[senersahin@uludag.edu.tr](mailto:senersahin@uludag.edu.tr)

**Emine Akbaba Tanrıku (Arapça | Arabic)**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0001-9538-0461>  
[emineakbaba@uludag.edu.tr](mailto:emineakbaba@uludag.edu.tr)

**İSTATİSTİK EDİTÖRLERİ | STATISTICS EDITORS****Turgay Gündüz**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0001-8019-4009>  
[tgunduz@uludag.edu.tr](mailto:tgunduz@uludag.edu.tr)

**Mehmet Ali Keskil**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0009-0009-8542-6660>  
[malikeskil@uludag.edu.tr](mailto:malikeskil@uludag.edu.tr)

**YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD****Abdurrahman Atçıl**

Sabancı Üniversitesi, İstanbul/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-9412-9387>  
[abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu](mailto:abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu)

**Asiye Tıçlı**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0003-3693-692X>  
[asiyetigli@uludag.edu.tr](mailto:asiyetigli@uludag.edu.tr)

**Aytekin Özel**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0003-4876-087X>  
[aytekinozel@uludag.edu.tr](mailto:aytekinozel@uludag.edu.tr)

**Esra Gözeler**

Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye,  
<https://orcid.org/0000-0001-5439-9887>  
[egozeler@divinity.ankara.edu.tr](mailto:egozeler@divinity.ankara.edu.tr)

**Fatma Kızıl**

Yalova Üniversitesi, Yalova/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-8065-9432>  
[fatmakizil@gmail.com](mailto:fatmakizil@gmail.com)

**Felicia Waldman**

University of Bucharest, Bükreş/Romanya  
<https://orcid.org/0000-0002-8657-4405>  
[felicia.waldman@litere.unibuc.ro](mailto:felicia.waldman@litere.unibuc.ro)

**Fahrullah Terkan**

Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0003-2438-0346>  
[fterkan@gmail.com](mailto:fterkan@gmail.com)

**Halil İbrahim Hançabay**

İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-0387-0824>  
[halilhancabay@istanbul.edu.tr](mailto:halilhancabay@istanbul.edu.tr)

**Kadir Gömbeyaz**

Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-5204-5564>  
kadir.gombeyaz@kocaeli.edu.tr

**Muhammet Tarakçı**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-9547-7535>  
mtarakci@uludag.edu.tr

**Nicolae Roddy**

Creighton University, California/ABD  
<https://orcid.org/0000-0002-0021-4418>  
nroddy@creighton.edu

**Salih ift**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0003-3675-4608>  
sacift@uludag.edu.tr

**Semih Ceyhan**

Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-0830-2092>  
semih.cejhan@marmara.edu.tr

**. Betül Kanburođlu Ergün**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-4880-3879>  
ubetulk@uludag.edu.tr

**Kemal Ataman**

Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0001-5107-8367>  
kemal.ataman@marmara.edu.tr

**Mürteza Bedir**

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0003-4692-5781>  
mbedir@29mayis.edu.tr

**Rahim Acar**

Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-0913-0608>  
rahim.acar@gmail.com

**Salih Kesgin**

Samsun Üniversitesi, Samsun/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-4326-0449>  
slhkesgin@hotmail.com

**Tim Jacoby**

The University of Manchester, Manchester/İngiltere  
<https://orcid.org/0000-0001-8225-2540>  
Tim.Jacoby@manchester.ac.uk

**Veysel Kaya**

İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0003-2652-3427>  
veysel.kaya@istanbul.edu.tr

**MİZANPAJ & SON OKUMA | LAYOUT & PROOFREADING****Mehmet Angay - Tahir Ayas****DİZİNLENME BİLGİLERİ | INDEXED BY****ULAKBİM-TR Dizin**

Başlangıç: 2014, Cilt/Sayı: 23/1 - 2016, Cilt/Sayı: 25/2. Başlangıç: 2018,  
Cilt/Sayı: 27/1 | Indexing Start: 2014, Volume/Issue: 23/1 - 2016, Volume/Issue:  
25/2. Indexing Start: 2018, Volume/Issue: 27/1.

**EBSCO (Academic Search Ultimate)**

Başlangıç: 2010, Cilt/Sayı: 19/1 | Indexing Start: 2010, Volume/Issue: 19/1.

**EBSCO (Academic Search Complete)**

Başlangıç: 2010, Cilt/Sayı: 19/1 | Indexing Start: 2010, Volume/Issue: 19/1.

**EBSCO (Academic Search Elite)**

Başlangıç: 2010, Cilt/Sayı: 19/1 | Indexing Start: 2010, Volume/Issue: 19/1.



**ESBCO (Academic Search Alumni Edition)**

Başlangıç: 2010, Cilt/Sayı: 19/1 | Indexing Start: 2010, Volume/Issue: 19/1.

Academic Search  
Alumni Edition

**EBSCO (Arab World Research Source: Al Masdar)**

Başlangıç: 2023, Cilt/Sayı: 32/1 | Indexing Start: 2023, Volume/Issue: 32/1.

Arab World Research  
Source: Al-Masdar

**DOAJ: (Directory of Open Access Journals)**

Başlangıç: 2023, Cilt/Sayı: 32/2 | Indexing Start: 2023, Volume/Issue: 32/2.

DOAJ

**ERIH PLUS**

Başlangıç: 2023, Cilt/Sayı: 32/2 | Indexing Start: 2023, Volume/Issue: 32/2.

ERIH PLUS  
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE  
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

**İNDEKS SORUMLUSU | INDEXING MANAGER****Havva Özgün**

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık

<https://orcid.org/0000-0002-2905-5326> | [info@yazimdestegi.com](mailto:info@yazimdestegi.com)

**ONLİNE YAYIN TARİHİ | ONLINE RELEASE DATE**

27 Aralık | December 2024

# İÇİNDEKİLER | CONTENTS

## EDİTÖRDEN | FROM THE EDITOR

## ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

YUNUS AKYÜREK ▪ 131

**Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr'ın İcraatlarının Abbâsî İhtilâline Yansımaları | The Reflections of the Actions of Nasr b. Sayyâr, Governor of Khurāsân, on the 'Abbâsîd Revolution**

GÖKHAN BOLAT - ABDURRAHMAN KURT ▪ 159

**Hristiyan Teopolitiği Üzerine Bir Değerlendirme ve 'Öteki'nin Teopolitik İnşası: Abd Örneği | An Evaluation on Christian Theopolitics and Theopolitical Construction of the 'Other': The Case of the United States**

ELİF DAVUN ▪ 189

**Locus Solus'ta Yer Alan Armorique Mitosu'nun Mitik Özellikler Açısından İncelenip Metnin Düzeyleri Bağlamında Yorumlanması | Analyzing The Myth of Armorique in Locus Solus in Terms of Mythic Features and Interpreting It in The Context of The Levels of The Text**

MUHAMMED TOSUN - SELAMEDDİN BAYSAL - MUSTAFA GÖKMEN ▪ 211

**Aile Aidiyeti ve Mutlulukta Dindarlığın Aracı Rolü: Yetişkinler Üzerine Bir Çalışma | The Mediating Role of Religiosity in Family Belonging and Happiness: A Study on Adults**

BİLAL BEKALP ▪ 247

**Onto-teoloji ve Kavramsal Putperestlik | Onto-theology and Conceptual Idolatry**

OSMAN TAŞKIN - SEMRA ÇİNEMRE ▪ 277

**DKAB ve Sınıf Öğretmenlerinin İlkokul 1.-3. Sınıflarda Yürütülmesi Muhtemel DKAB Dersine İlişkin Önerileri | Recommendations of Religious Culture and Moral Knowledge and Classroom Teachers for the Possible Religious Culture and Moral Knowledge Course to be Conducted in Primary School 1st-3rd Grades**





## Editörden

Kıymetli okuyucularımız,

Dergimizin yeni sayısı, Türkiye'nin ilim hayatına bir nebze de olsa katkı yapmak ümidiyle, neşredilmiş bulunuyor. Bu sayı içinde de, değerli akademisyenlerimizin ürettiği ve alanına katkı yapacağını umduğumuz, bilimsel süreçlerden geçmiş çeşitli makaleler bulunmaktadır.

Ancak, dergimizin bu sayısının muhtevasına dair birkaç söz söylemezden önce esefle belirtmek zorundayız ki, dünyanın çeşitli coğrafyalarında bulunan Müslüman toplumların çektiği sıkıntılar ve hususen Gazze'deki insanlık dramı devam etmektedir. Vicdan sahibi her ilim insanı gibi, bu apaçık vahşeti kınıyoruz. Buna mukabil, Suriye'deki kanlı iç savaşın bitmesi ve nihayet Suriye'nin Suriyelilere ait hâle gelmesi, bizleri oldukça sevindiren ve umutlandıran bir gelişme.

Bu sayıdaki ilk çalışma Gökhan Bolat ve Abdurrahman Kurt imzalı: "Hristiyan Teopolitiği Üzerine Bir Değerlendirme ve 'Öteki'nin Teopolitik İnşası: Abd Örneği" başlıklı bu çalışma, güncel ve bizim açımızdan oldukça önemli bir soruna dair bilgiler sunmakta.

Araştırma makalesi olarak sunulan "DKAB ve Sınıf Öğretmenlerinin İlkokul 1.-3. Sınıflarda Yürütülmesi Muhtemel DKAB Dersine İlişkin Önerileri" başlıklı çalışma ise din eğitimi alanıyla ilgili ve Semra Çinemre ile Osman Taşkın imzasını taşımakta.

Diğer bir araştırma makalesi ise erken dönem İslam tarihindeki spesifik bir olayı gündeme alan Yunus Akyürek'in "Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr'ın İcraatlarının Abbâsî İhtilâline Yansımaları" başlıklı çalışması.

Elif Davun'a ait olan ve oldukça spesifik bir konuya temas eden "Locus Solus'ta Yer Alan Armorique Mitosu'nun Mitik Özellikler Açısından İncelenip Metnin Düzeyleri Bağlamında Yorumlanması" başlıklı makalenin, dinler tarihi alanına katkı sunacağını umuyoruz.

Bir ekip çalışmasının ürünü olan "Aile Aidiyeti ve Mutlulukta Dindarlığın Aracı Rolü: Yetişkinler Üzerine Bir Çalışma" ise Muhammed Tosun, Selameddin Baysal, Mustafa Gökmen imzasını taşımakta.

Son çalışma felsefe tarihi alanına ait, Bilal Bekalp'in "Onto-teoloji ve Kavramsal Putperestlik" başlıklı makalesi.

Sözün sonunda, hep söylediğimiz şeyi tekrar edeceğiz: Türk akademisinin üzerine düşen çok ciddi görevler ve yapılması gereken birçok işler var. Allah yardımcımız olsun...

Editör

**Mehmet Fatih Birgül**

Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye  
[mbirgul@uludag.edu.tr](mailto:mbirgul@uludag.edu.tr) | <https://orcid.org/0000-0002-9404-6266> | <https://ror.org/03tg3eb07>



## Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr'ın İcraatlarının Abbâsî İhtilâline Yansımaları

**Yunus Akyürek**

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı,  
Çanakkale, Türkiye

[yunusakyurek@comu.edu.tr](mailto:yunusakyurek@comu.edu.tr) | <http://orcid.org/0000-0003-2050-9464> | <https://ror.org/05rsv8p09>

### Öz

Abbâsî ihtilâli, Irak eyaletinde yaşayan Emevî aleyhtarı Arap kabilelerin; Horasan, Sistân, Tohâristan ve Mâverâünnehir fetihlerinde görevlendirilen, süreç içerisinde buralara peyderpey yerleştirilen ve çeşitli isyanları bastırmaya zorlanan savaşı Arap unsurların, yine Horasan'da yaşayan ve Emevî idaresinden memnun olmayan Acemler ile Hâricî ve Şîî bütün kesimlerin destek verdiği uzun soluklu toplumsal bir harekettir. Bu makalede Emevîlerin son Horasan Valisi Ebü'l-Leys Nasr b. Seyyâr b. Râfî' el-Leysî'nin (ö. 131/748) Abbâsî ihtilâli ile olan ilişkisi, Mâverâünnehir bölgesi ve Merv şehri üzerinden ele alınacaktır. Nasr'ın bütün tecrübe, feraset ve gayretine, pek çok müspet icraatına ve etkili tedbirler almasına rağmen ihtilâl gerçekleşmiştir. Araştırmada, ihtilâlin iç ve dış nedenleri üzerine odaklanılması amaçlanmıştır. Zira tarihin kırılma anlarından olan Abbâsî ihtilâlinin arka planına inilmesi, sonraki hadiselerin daha sağlıklı değerlendirilmesine önemli katkı sunacaktır. Nitel araştırma yöntemi, anlatı araştırması tekniğinin kullanıldığı çalışma; ihtilâl hareketini otuz yılı aşkın bir süre gizli ve açıktan destekleyen Horasan bölgesi, bu harekete güçlü bir destek vermediği anlaşılan Mâverâünnehir bölgesi ve Horasan hâkimiyeti için Merv şehri üzerinden mücadele eden Nasr b. Seyyâr - Ebû Müslim el-Horasânî ilişkileri ile sınırlandırılmıştır. Temel kaynakların ağırlıklı olarak kullanıldığı araştırma ile Emevîlerin yıkılma nedenleri ve Abbâsî ihtilâlinin başarıya ulaşma prensipleri üzerinden eleştirel bir bakış açısı geliştirilmesi hedeflenmiştir. Nasr'ın ortaya koyduğu müspet uygulama ve tedbirlerin, yürüttüğü siyasi ve askerî faaliyetlerin ihtilâlin hedefine ulaşmasını sadece bir süreliğine geciktirebildiği genel anlamda söylenebilir. Horasan ve Mâverâünnehir'de meskûn Türk unsurun süreci etkileyecek düzeyde ihtilâle katkı sunduğu iddiaları ise temkinle karşılanmalıdır.

### Anahtar kelimeler

İslam Tarihi, Abbâsî İhtilâli, Nasr b. Seyyâr, Ebû Müslim el-Horasânî, Mâverâünnehir, Merv.

### Atıf Bilgisi

Akyürek, Yunus. "Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr'ın İcraatlarının Abbâsî İhtilâline Yansımaları". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/2 (Aralık 2024), 131-157. <https://doi.org/10.51447/uluid.1539792>

## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü   Article Type	Araştırma Makalesi   Research Article
Geliş Tarihi   Date of Submission	28 Ağustos 2024   28 August 2024
Kabul Tarihi   Date of Acceptance	05 Kasım 2024   05 November 2024
Yayın Tarihi   Date of Publication	27 Aralık 2024   27 December 2024
Yayın Sezonu   Pub Date Season	Aralık   December
DOI	<a href="https://doi.org/10.51447/uluid.1539792">https://doi.org/10.51447/uluid.1539792</a>
Değerlendirme   Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Atternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan   Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. 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
Benzerlik Taraması   Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate   Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması   Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.   The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman   Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.   The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans   Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.   Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim   Complaints	<a href="mailto:ilahiyyatdergisi@uludag.edu.tr">ilahiyyatdergisi@uludag.edu.tr</a> - <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid">https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid</a>

## The Reflections of the Actions of Naşr b. Sayyār, Governor of Khurāsān, on the ‘Abbāsīd Revolution

**Yunus Akyürek**

Assoc. Prof., Çanakkale Onsekiz University, Faculty of Theology, Department of Islamic History,  
Çanakkale, Türkiye

[yunusakyurek@comu.edu.tr](mailto:yunusakyurek@comu.edu.tr) | <http://orcid.org/0000-0003-2050-9464> | <https://ror.org/05rsv8p09>

### Abstract

A long-lasting social movement, the ‘Abbāsīd revolution was supported by Arab tribes in the province of Iraq who opposed the Umayyads, as well as by Arab warriors who were assigned to the conquests of Khurāsān, Sīstān, Tukhārīstān, and Transoxiana (Mā Warā al-nahr), gradually settled in these regions over time, and forced to suppress various rebellions, along with the local Ajams in Khurāsān who were dissatisfied with Umayyad rule, and the Khārījite and Shī‘a factions. In this article, the relationship between the last Umayyad governor of Khurāsān, Abū al-Layth Naşr ibn Sayyār ibn Rāfi‘ al-Laythī (d. 131/748), and the ‘Abbāsīd revolution will be examined with a focus on the region of Transoxiana and the city of Marw. Despite Naşr’s vast experience, insight, and efforts, along with many positive actions and effective measures, the revolution ultimately succeeded. The study will concentrate on the internal and external elements that led to this outcome. The research aims to focus on this particular point. An informed assessment of later events is greatly enhanced by exploring the background of the ‘Abbāsīd revolution, a breaking moment in history. Using the qualitative research method and narrative research technique, the study is limited to the Khurāsān region, the Māverānāynehir region, which does not seem to have given strong support to the revolutionary movement, and the relations between Naşr b. Sayyār and Abū Muslim al-Khurāsānī fought for the domination of Khurāsān through the city of Marw. The research, based on primary sources and the principle of impartiality, aims to develop a critical perspective on the reasons for the fall of the Umayyads and the principles of the success of the ‘Abbāsīd revolution. In a general sense, it can be said that the positive practices and measures put forward by Naşr and his political and military activities could only delay the revolution from achieving its goal for a while. Claims that the Turkish elements settled in Khurāsān and Transoxiana contributed significantly to the revolution should be treated with caution.

### Keywords

History of Islam, ‘Abbāsīd Revolution, Naşr b. Sayyār, Abū Muslim al-Khurāsānī, Mā Warā al-nahr, Marw.

### Citation

Akyürek, Yunus. “Horasan Valisi Naşr b. Seyyār’ın İcraatlarının Abbâsî İhtilâline Yansımaları”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/2 (December 2024), 131-157. <https://doi.org/10.51447/uluid.1539792>

## Giriş

Abbâsî ihtilâli İslam tarihinin en önemli hadiseleri arasında yer alır. Bununla birlikte ülkemiz akademisinde Batı'ya oranla<sup>1</sup> daha az ele alınmıştır.<sup>2</sup> İhtilâl neticesinde Arap unsurun yönetim ve idarede belirleyici olduğu Emevîler Devleti tarih sahnesinden çekilmiş, mevâlî ve farklı kesimlerin ön plana çıktığı Abbâsîler dönemi başlamıştır.

Yaklaşık 32 yıl süren ihtilâl hareketi (100/718-132/750), çeşitli sebeplerden ötürü Emevîlere muarız olan birçok fikrî, siyasi ve etnik fırkanın (Adnânî-Kahtânî kabileler, Şia ve Hâricîlik gibi ideolojik gruplar, mevâlî ve Acem kesimi) Abbâsoğullarının koordinesinde ve belli bir program dahilinde; tedbir, temkin, cesaret, sabır ve büyük bir azimle hareket etmesi sonucu hedefine ulaşmıştır. Irak ve Horasan'da yaşayan Şîîlerin ve Kûfe'de meskûn dindar kesimin bazı dinî saiklerle bu kapsamlı halk hareketine destek verdiği bilinmektedir.<sup>3</sup> Son Emevî Halifesi II. Mervân döneminde Hâricîlerle yapılan savaşların<sup>4</sup> da ihtilâli kolaylaştırdığı varsayılabilir. Bu bakımdan ihtilâlin irkî temelli olmayıp çeşitli inanç ve ideolojilere mensup kesimlerin ve temel hak ve özgürlükleri için mücadele veren çevrelerin menfaat birlikteliğine dayandığı genel anlamda söylenebilir.<sup>5</sup> Van Vloten ve J. Wellhausen, devrimi İran halkının Arap yönetici sınıfına karşı verdiği ulusal bir mücadele olarak nitelermişlerse de<sup>6</sup> aslında bu ihtilâl Horasan'da meskûn Arap kabileleri ve Acem kesimin birlikte verdiği destek sayesinde başarıya ulaşmıştır. Horasan bölgesi<sup>7</sup> ile komşu olan Mâverâünnehir<sup>8</sup> halkının Abbâsî ihtilâline gözle görülür bir destek verdiği ise söylenemez.

<sup>1</sup> bk. Öznür Özdemir, *Abbâsî İhtilâli Modern Dönem Batı Literatürü, Teoriler & Ekoller* (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 35-267.

<sup>2</sup> Doğrudan alakalı olanlardan bazıları şunlardır: Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilâli* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016); Ali Aksu, "(İmam İbrahim'in Ebû Müslim'e Gönderdiği Mektup Bağlamında) Abbâsî İhtilal Hareketinde Etnik Grupların Rolü", *İSTEM* 6/12 (2008), 54-69; Yusuf Ötenkaya, "Emevilere Karşı Abbasi Muhalefetinin İlk Evreleri", *History Studies* 9/2 (2017), 171-185.

<sup>3</sup> Bozkurt, *Abbasi İhtilâli*, 42.

<sup>4</sup> *Ah̄bârü'd-Devleti'l-Abbâsiyyeti ve fihî ah̄bârü'l-Abbâs ve veledihî* (Beyrut: Dâru't-Talî'a, ts.), 251; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye, 1413/1992), 412; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zükkâr - Riyâd ez-Zirikî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 8/232-233; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 7/348-349.

<sup>5</sup> Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/34.

<sup>6</sup> Geriof van Vloten, *Emevi Devrinde Arab Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmed S. Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986), 9-10; Julius Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, çev. Margaret Graham Weir (Calcutta: University of Calcutta, 1927), 397; Mahayudin Hj Yahaya, "The Social and Political Background of the `Abbasid Revolution: The Rise of the `Abbasid Caliphate", *International Journal of Humanities And Cultural Studies* 2/3 (2015), 832.

<sup>7</sup> Horasan bölgesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârîsî el-İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1425/2004), 253-285; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1416/1995), 2/350-354.

<sup>8</sup> Horasan'a sınır olan ve genel hatlarıyla Amuderya/Ceyhun ile Siriderya/Seyhun Nehirleri arasındaki

Eğer Mâverâünnehir halkı, Emevîlerin son Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr'dan önceki bazı valiler döneminde bölgenin kuzey ve doğusundaki gayrimüslim Türk unsura dayanarak çıkardığı tehlikeli isyanları Nasr döneminde çıkarmış ya da Abbâsî ihtilâline açık ve güçlü bir destek vermiş olsaydı ihtilâl hareketi büyük olasılıkla daha önce başarıya ulaşırdı. Başka bir deyişle Nasr'ın müspet icraatlarının Horasan ve Mâverâünnehir'de yaşayan Müslüman ve gayrimüslim kesimleri memnun ettiği ve bu sebeple ihtilâlin başarıya ulaşmasının ötelen- diği varsayılabilir. Buradan hareketle Nasr'ın ortaya koyduğu icraatlar üzerinde ayrıntılı olarak durularak bunların ihtilâle yansımaları irdelenecektir.

Bu noktada sorulması gereken bazı sorular şunlardır: Nasr vali olduktan sonra ne gibi icraatlarda bulunmuştur? İhtilâl döneminde Horasan'daki Arap kabileleri ile ilişkileri hakkında neler söylenebilir? Ebû Müslim karşısındaki başarısızlığının altında yatan iç ve dış nedenler nelerdir? Mâverâünnehir halkı-Abbâsî ihtilâli ilişkisi hangi düzeydedir? Türk un- surun ihtilâle güçlü bir destek verdiği iddiası doğru mudur? Nasr'ın çeşitli icraatlarının Abbâsî ihtilâlinin başarıya ulaşmasını geciktirdiği varsayılabilir mi? Bu ve benzeri sorulara verilecek cevaplar alana katkı sağlayacak, döneme dair okumalara akademik ve objektif bir bakış açısı getirecektir.

İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*; (Müellifi meçhul) *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye ve fi ahbâri'l-Abbâs ve veledihî*; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*; Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kübî*; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*; İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*; Narşahî, *Târîhu Buḥârâ*; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede* ve'l-*haber fi târihi'l-Arab ve'l-Berber ve men 'âşarahüm min zevî's-şe'ni'l-ek-ber* başlıca literatürü oluşturmaktadır.

Araştırmada konuyla alakalı bazı makale, TDV *İslam Ansiklopedisi* ilgili maddeleri ve Na- hide Bozkurt'un *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilâli* isimli eserine müracaat edilmiştir.

## 1. Nasr b. Seyyâr'ın Horasan Valisi Olarak Atanması

Mâverâünnehir'deki genel durum, bu bölgenin stratejik noktalarını fethederek müesses bir nizam kuran ve istikrarı sağlamayı başaran Kuteybe b. Müslim'in bazı siyasi mülahaza- larla infaz edilmesinin ardından (Zilhicce 96/Ağustos 715)<sup>9</sup> Emevîler aleyhine değişmeye

topraklar. bk. Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdillâh İbn Hurdâzbiḥ, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beirut: Dâru Sâdır, 1306/1889), 28; İstahrî, *el-Mesâlik*, 286-287; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali en-Nasîbî el-Bağdâdî İbn Havkal, *Şûretü'l-arz* (Beirut: Dâru Sâdır, 1357/1938), 467, 509-511; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî, *Aḥsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-eḳâlîm* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1411/1991), 261-262.

<sup>9</sup> Ebû Amr Halîfe b. Hayyât eş-Şeybânî, *Târîhu Ḥalîfe b. Ḥayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977), 313; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 7/18; Taberî, *Târîh*, 6/511-516; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed



başlamıştı.<sup>10</sup> Halife Ömer b. Abdilaziz'in ferasetli politikaları sayesinde bölgede durum kısa süreliğine düzelmişse de<sup>11</sup> vefatının ardından göreve getirilen bazı Horasan valilerinin verdiği ön planda tutmaları ve yerel halkın İslamlaşmasına şüpheyle bakmaları sebebiyle Mâverâünnehir'de Türk unsurun da yer aldığı büyük isyanlar patlak vermiştir.<sup>12</sup> Gelişmeler üzerine Emevî halifesi Hişâm b. Abdilmelik yaptığı istişareler neticesi, tehlikeli isyanların ve kaosun hüküm sürdüğü Horasan bölgesine 74 yaşındaki tecrübeli bir asker-bürokrat olan Nasr b. Seyyâr el-Kinânî'yi vali olarak atamıştır (120/738).<sup>13</sup> Nasr, Emevîlerin bölgedeki son Horasan valisidir. Bu görevlendirme ile Emevîler Devleti yıkılıncaya kadar Mâverâünnehir bölgesinde genel bir huzur ve istikrar dönemine girilmiştir.

Kuteybe döneminden itibaren bölgede birtakım idari ve askerî vazifeler yürüten Nasr b. Seyyâr<sup>14</sup> valilik görevini üstlendikten sonra ortaya koyduğu icraatlar sayesinde bölge halkının takdirini kazanmıştır. Kaynaklar ondan sitayişle bahsetmektedir. Nasr'ı bir hatip ve şair olarak niteleyen Câhiz daha sonra şeceresini verir, siyasi ve askerî vasıflarını zikreder; onun tedbirli, akıllı ve güçlü bir öngörüye sahip olduğunu vurgular.<sup>15</sup>

el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1385/1965), 5/12-18; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hîmî (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmiyye, 1423/2002), 21/338-339; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hecer, 1418/1997), 12/615-616; Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fi târîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve men âşarahüm min zevi's-şe'ni'l-ekber*, thk. Halil Şehhâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1987), 3/86-87.

<sup>10</sup> Horasan valisi Yezîd b. Mühelleb (98/716-717) dönemi için bk. Halife b. Hayyât, *Târîh*, 315; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 7/27-29; Taberî, *Târîh*, 6/532-545; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/29-36; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/349-353; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî ed-Dımaşkı ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/1993), 6/268-269.

<sup>11</sup> Arap ile mevâlîyi; rızık, giysi, aynî yardım ve atâ/maaşta bir tuttuğuna dair bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî İbn Sa'd, *et-Ṭabaqâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1388/1968), 5/375. Mevâlîden harac ve cize almaya devam eden Horasan valisi Cerrâh b. Abdillâh'ı görevden alması hakkında bk. Taberî, *Târîh*, 6/558-560.

<sup>12</sup> Soğduların, Türklerin yardımıyla çıkardıkları isyan, Türgiş hakanı Kur-Sul'un, Soğdulara yardım için Sir-Deryâ'yı geçmesi, çoğu yerel hükümdarın Kur-Sul'a katılması hadisesi için bk. Taberî, *Târîh*, 6/606-609; Ebü Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'aqîbü'l-himem*, thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî (Tahran: Dâru Surûş, 1379/1959), 2/493-495.

<sup>13</sup> İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 409; Halife b. Hayyât, *Târîh*, 359; Ebü Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Zekerîyyâ en-Narşahî, *Târîhu Buḥârâ*, thk. Emin Abdülmecid Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-Tarazî (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1385/1965), 93; Taberî, *Târîh*, 7/154-155; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkı İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 36/439; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 7/201; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/226; Muhammad Abd al-Hayy Muhammad Shaban, *Islamic History, A.D.600-750 (A.H.132)* (London: Cambridge University Press, 1971), 143.

<sup>14</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1987), 405; Taberî, *Târîh*, 6/425; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/523-524.

<sup>15</sup> Ebü Osmân Amr b. Bahr Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002), 1/62.

Tecrübeli bir devlet adamı olan Nasr'ın vali olduktan sonra ortaya koyduğu icraatların Mâverâünnehir halkının Abbâsî ihtilâlîne yaklaşımını etkilediği anlaşılmaktadır. Döneminde Horasan idari açıdan Irak genel valiliğine bağlı ise de<sup>16</sup> onun bilhassa Mâverâünnehir hakkında bazen Irak'tan bağımsız hareket etmiş olması<sup>17</sup> icraatlarının doğrudan halife tarafından tasvip edildiği şeklinde yorumlanabilir. Nasr bu sayede bölge insanı ile idare arasında görünmez duvarlar ören bürokrasiyi<sup>18</sup> aşarak İslam'ın öngördüğü temel insan hak ve özgürlükleri kapsamında yerinde ve kararlı adımlar atabilmiştir. Bu nedenle valilik süresi boyunca sergilediği idari, askerî ve iktisadi faaliyetlere ana hatlarıyla değinilecektir. Zira bütün bunlar Mâverâünnehir halkının ihtilâlî bakış açısını ve duruşunu etkilemiş olmalıdır.

## 2. Mâverâünnehir İleri Gelenlerine ve Halkına Yönelik Müspet İcraatları

Nasr, Mâverâünnehir halkının Emevî idaresine bağlılığını arttıran birçok icraatta bulunmuştur. O, görevinin hemen başlarında Mâverâünnehir'e iki sefer gerçekleştirmiş

<sup>16</sup> Bir ansiklopedi maddesinde (İsmail Yiğit, "Kuteybe b. Müslim", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/491) geçen; Horasan'ın halife Velîd b. Abdilmelik tarafından Irak eyaletinden ayrılarak müstakil bir eyalet statüsü verildiği bilgisine kaynaklarda tesadüf edilememiştir. Ancak İbn A'sem'in kaydettiğine göre halife Velîd, Haccâc'ın ölümünün ardından yerine Yezîd b. Ebî Keşbe es-Seksekî'yi Irak valisi olarak atamış ve ona; Kuteybe b. Müslim'in Horasan valiliğini kabul etmesini emretmiştir. İbn Ebî Keşbe de göreve başladıktan sonra kendisinin Irak valiliğine atandığını Kuteybe'ye bildirmiş ve Fergana üzerine yürümesini emretmiş ve bu hususta onu teşvik etmiştir. bk. Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Küfî el-Ahbârî İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1411/1991), 7/164. Irak valilerinden Yûsuf b. Ömer es-Sakafî'nin, yaşlılığını öne sürdüğü Nasr'ı Horasan valiliğinden azlederek Horasan'ı kendisine (Irak valiliğine) bağlamasını halife Hişâm'dan talep etmesi (bk. Taberî, *Târîh*, 7/192-193) Horasan'ın Kuteybe döneminden beri müstakil bir eyalet olduğu anlamına gelmemektedir. Hişâm'ın bu teklife iltifat etmediği kaydedilmiştir (bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/225; İbnü'l-Esîr, 4/274). Yine Kuteybe, Yezîd b. Mühelleb'in Irak valisi ataması durumunda halife Süleymân b. Abdilmelik'i tahttan indireceğini ilan etmesi (bk. Taberî, *Târîh*, 6/507), Irak genel valisi Yûsuf b. Ömer es-Sakafî'nin 126/744'te Nasr'a bir mektup yazarak Şâş'a sığınan Hâris b. Süreyc'in üzerine yürümesini emretmesi (bk. Taberî, *Târîh*, 7/175; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/262) ve Abbasi ihtilâl güçleriyle baş edemeyen Nasr b. Seyyâr'ın ilk önce Irak eyalet valisi Yezîd b. Ömer b. Hübeyre'den yardım talep etmesi, yanıt vermemesi üzerine halife II. Mervân'a müracaat etmesi (bk. Taberî, *Târîh*, 7/401-403; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/278) Horasan'ın, Emevîler devleti yıkılana kadar Irak eyaletine bağlı bir bölge olduğunu açıkça gösterir. Doğru olan Hişâm ve diğer Emevî halifelerinin son derece güvendikleri Nasr'ın, idari açıdan bağlı bulunduğu Irak genel valisini zaman zaman aşarak bağımsız politikalar geliştirmesini onayladıkları, bunun ise bazı araştırmacılar tarafından Horasan'ın yeni bir eyalet birimi olduğu şeklinde algılandığıdır.

<sup>17</sup> Bu hususta en uygun örnek, Kuteybe b. Müslim'den sonra zaman zaman mevâliden alınan cizye vergisini kesin olarak kaldırmasıdır. Konu ile ilgili bk. Taberî, *Târîh*, 7/173; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/236; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/427.

<sup>18</sup> Horasan valisi Cerrâh b. Abdillâh'ın (98-99/717-718) halk ile yönetimin arasını açan hatalı karar ve davranışları ile ilgili bk. Taberî, *Târîh*, 6/558-559; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/51-52; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/95. Yine Horasan valilerinden Sa'îd b. Amr el-Haraşî'nin (102-103/721-722) benzer tutumları ve sonuçları için bk. Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 328; Taberî, *Târîh*, 7/7-12; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 21/246; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/83; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/375; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/5.

(121/738), bunlardan birinde Bâbü'lhadîd istikametinde ilerlerken sefere son vererek Merv'e dönmüştür. Burada irat ettiği cuma hutbesinde; nasıl ki Zerdüşt (Behramsis), Hiris-tiyan (Eşbâb b. Cüreycir) ve Yahudi (Akibe) ileri gelenleri dindaşlarının hakkını koruyup onlara ihsanda bulunuyor ve bu kesimin vergi yükünü Müslümanlara (mevâlîye) yüklüyorsa bundan böyle kendisinin de Müslümanların (mevâlînin) dostu ve koruyucusu olacağını ve onlardan (haksız yere alınan) vergileri asıl bu vergileri vermeleri gereken Ehl-i Kitâb mensupları ve Mecûsilere yükleyeceğini belirtmiş; kendisinden cizye ya da yüksek oranda haraç vergisi alınan mevâlîye, atadığı Mansûr b. Ömer b. Ebi'l-Harkâ'a isimli âmile (vergi memuru) bu durumu bildirmeleri çağrısında bulunmuştur. Akabindeki hafta içerisinde cizye veren otuz bin Müslüman (mevâlî) Mansûr'a adını yazdırmış, seksen bin müşrikin ise cizyesinin kaldırıldığı ya da hafifletildiği ortaya çıkmıştır. Neticede Nasr, mevâlîden cizye yükünü atarak bu vergiyi asıl vermesi gereken gayrimüslimlere yüklemiş, haraç vergisini de olması gerektiği şekilde düzenlemiştir.<sup>19</sup> Böylece o, Kuteybe'den sonra bölgede zaman zaman uygulandığı anlaşılan<sup>20</sup> çarpık vergi politikasına kesin olarak son vermiştir.

Nasr, Mâverâünnehir halkı ve bölgedeki Araçlar tarafından sevilen ve saygı duyulan kişileri önemli vazifelere atamıştır. Soğd'a vali tayin ettiği, maktul Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim'in oğlu Katan bunlardan birisidir (120/738).<sup>21</sup> Bu atama ile Mâverâünnehir fatihi Kuteybe'ye<sup>22</sup> vefa gösteren Nasr, muhtemelen sabık valiyi sevenlerin desteğini kazanmıştır.

“Soğdlu sığınmacılar” meselesinin yine Nasr tarafından çözüme kavuşturulduğu görülür. Horasan Valisi Eşres b. Abdillâh döneminde (109/727-111/729) Soğd bölgesi halkı ve bir grup mevâlî cizye meselesi yüzünden isyan ederek Türkleri yardıma çağırmişti.<sup>23</sup> İsyân başarısızlıkla sonuçlanınca cezalandırılmaktan korkan asiler Şâs ve Fergana topraklarına sığınmak zorunda kaldılar. Bunların 121/739 tarihine kadar Şâs ve Fergana'da yaşamaya devam ettikleri anlaşılmaktadır. Zira Türgiş Hakanı Kur-Sul'u (Kürçül), 121/739'da Nasr ile yapacağı savaş öncesinde öldürülüp ordusu ertesi gün yapılan savaşı kaybedince Türgiş boyları arasında iç mücadeleler başlamış, bu da Soğdlu sığınmacıları oldukça huzursuz etmişti. Soğdlular topraklarına (Semerkand ve Buhara'ya) dönmek istiyordu. Bunların bir kısmı Seyhun'un kuzeyindeki Şâs'a yöneldi. Gelişmeleri takip eden Nasr aslen tüccar olan bu sığınmacılara elçi göndererek topraklarına güvenle dönebileceklerini bildirdi ve varsa şartlarını kabul edeceğini belirtti. Böylece Soğdlu sığınmacılar yıllar sonra vatanlarına geri

<sup>19</sup> Taberî, *Târîh*, 7/173; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/236-237; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/427. Bâbü'l-*hadîd*, İbnü'l-Esîr'de *Bâbü'l-cedid*/Yeni Kapı olarak geçer. bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/236. Metinde geçen “harâc” kavramı ile arazi vergisi, “vaçife” kavramı ile de müşterek cizye veya haraç kastedilir. bk. Abdülaziz Dürî, “İslâm'ın İlk Yıllarında Horasan'da Vergi Sistemi”, çev. Halil İbrahim Hançabab, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010/2), 219.

<sup>20</sup> Yunus Akyürek, “Emevîlerde Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâlîden Cizye Alınması ve Arka Planı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 348.

<sup>21</sup> Taberî, *Târîh*, 7/157; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 7/201; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/227; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/121.

<sup>22</sup> Hakkındaki iddialar için bk. 522-539. Yunus Akyürek, “Horasân Valisi Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî ile İlişkilerinden Katliam Ve Zulum İddiaları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 515-542.

<sup>23</sup> Taberî, *Târîh*, 7/54-56; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3/40-42; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 7/135; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/147-149; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/407-410; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/109.

dönebildiler. Ancak Nasr bu hususta yakın çevresinden eleştiri aldı ve ayıplandı. Kendisini eleştirenlere açıklama yaptıktan sonra Halife Hişâm'a bir elçi göndererek durumu izah etti. Hişâm ise onun bu kararını onayladı.<sup>24</sup> Nasr'ın, ticaret erbabı olan Soğdluları affederek bölgedeki ticari hayatı canlandırması refah seviyesini yükseltmiş, her kesimi memnun etmiş ve Emevî idaresine bağlılığı arttırmış olmalıdır.

121/739'da gerçekleştirdiği Şâş seferi ile Mâverâünnehir'in İslamlaşmasında önemli bir eşiğin aşıldığı söylenebilir. Buna göre aralarında Buhârâ, Buhârâhzâh, Semerkand, Kiş ve Neseflilerin de bulunduğu yirmi bin kişilik ordusuyla Merv'den hareketle Seyhun Nehri'nin (Siriderya) kuzeyinde yer alan Şâş üzerine sefere çıkmış, bu sırada Şâş hükümdarına yardımı gelen Türgiş Hakanı Kur-Sul'u savaş öncesi ele geçirerek öldürmeyi başarmış ve akabinde vuku bulan muharebeyi kazanmayı bilmiştir.<sup>25</sup> Türgiş Kağanlığı ise alınan mağlubiyet sonrası bir türlü toparlanamamış; iktidar mücadeleleri, Çin entrikaları ve Karlukların taziyi neticesi 148/766 tarihinde yıkılmıştır.<sup>26</sup> Bölgedeki gayrimüslim unsurun en önemli siyasi ve askerî destekçisi olan Türgiş Kağanlığının dağılma sürecine girmesi, bu destekten mahrum kalan Mâverâünnehir halkı ve Seyhun'un kuzeyinde yaşayan gayrimüslim Türk unsuru zaman içerisinde İslamiyet'e ve Nasr'a yaklaştırmış olmalıdır. Bölgedeki isyanların en büyük destekçisi olan Türgişlerin zayıflamasıyla Mâverâünnehir halkının Abbâsî ihtilâline güçlü bir destek vermemesinin bir nedeni belki de budur.

Nasr'ın Şâş seferindeki asker çeşitliliği Kuteybe dönemini hatırlatmaktadır. Orduya katılan bu savaşçıların Fars, Soğd<sup>27</sup> Tacik ve Türk menşeli olmaları tecrübeli valinin 'aâ' (maaş), ganimet, makam ve çeşitli imkânlar sunarak bölge insanının Emevîlere bağlılık ve desteğini arttırmaya çalıştığı şeklinde yorumlanabilir.

Nasr 121/739 sonlarına doğru Türgiş Kağanlığı ile sınır teşkil eden ve Türklerin yoğun olarak yaşadığı Fergana<sup>28</sup> üzerine sefere çıkmıştır. İlk hedefi Fergana'ya bağlı Kuba'yı ele geçirmektir. Kuba dihkani savaşın başlarında başarılı olduysa da Muhammed b. Müsennâ'nın komutanı olduğu Benî Temîm taarruzu karşısında kalesini savunamamış, neticede dihkan ile oğlu öldürülürken birçok Kubalı esir alınmıştır. Fergana hükümdarının gelişmeler üzerine Nasr'ın sulh mektubuyla gönderdiği elçisi Süleyman b. Sul'u kabul etmek

<sup>24</sup> Taberî, *Târîh*, 7/56, 192; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 5/250; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/459.

<sup>25</sup> Ayrıntı için bk. Taberî, *Târîh*, 7/174-175; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 5/236-239; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/428-429; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/99-100; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/121-122. Türgiş Hakanı Kur-Sul'un ölümü üzerine Şâş hükümdarı, hediyeler ve rehinelere göndererek Nasr'a sulh teklifinde bulunmuş; o da Emevî muhalifi Hâris b. Süreyc'i topraklarından çıkartması şartıyla bunu kabul etmiştir. bk. Taberî, *Târîh*, 7/177; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 4/263; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/429.

<sup>26</sup> İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* (Ankara: Ötüken Neşriyat, 1997), 125.

<sup>27</sup> Şemseddin Sâmî, *Şâmîsü'l-a'lâm* (İstanbul: Mihrân Matbaası, 1306/1889-1316/1898), 4/2954; Soğdlar hakkında bk. A. Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkîli (Türkistan) ve Yakın Tarihi* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981), 1/77-78.

<sup>28</sup> Esin, Fergana ve Şâş halklarının milattan sonraki dönemde Türkleşmiş olduğu düşüncesindedir. bk. Emel Esin, *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978), 52. Şeşen'e göre de Mâverâünnehr'in doğusunda kalan Şâş, İläk, Uşrûsana ve Fergana'da İran menşeli budunlar/topluluklar ile beraber yurt tutan Türkler, nüfusun çoğunluğunu teşkil etmekteydi. bk. Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2001), 215.

zorunda kaldığı görülür.<sup>29</sup> Cürcân'ın Türk ileri gelenlerinden Süleyman b. Sul, muhtemelen Yezîd b. Mühelleb'in kölesi olan Şul'un oğludur.<sup>30</sup> Rivayetten, Şul ailesinden bir asilzâdenin Müslüman olup Süleyman ismini aldığı ve Nasr adına elçilik yaptığı anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Emevî yönetimi ile Türkler arasındaki güven duygusunun zamanla geliştiği söylenebilir. Nasr'ın, Amr b. el-Âs'ın mevlâsı Nîzek b. Sâlih'i Şâş'a vali olarak ataması<sup>31</sup> da aynı bağlamda değerlendirilebilir. Zira Nîzek kelimesi, o dönem için Türklerde bir asalet unvanı olarak kullanılmaktaydı.<sup>32</sup> Fergana seferi sonunda gerçekleşen bir hadise de bu yapıyla ilintilidir. Nasr'ın huzuruna çıkan Fergana melikesinin Kuteybe'nin oğullarından Haccâc'ı gördüğünde onu selamlaması ve bu toprakları Araplara yurt kılan Kuteybe'ye hürmet sadedinde Haccâc'a değer vermelerini oradakilere tavsiye etmesi<sup>33</sup> Nasr'ın bu ve benzer uygulamalarının sadece Müslüman halkta karşılık bulmadığını gösterir bir örnektir.

Nasr, Türkleri mağlup edip Fergana'yı fethettikten sonra Semerkand'a dönmüştür. Burada kendisine Buhara yerel hükümdarı (Buhâr-Hudât) Tuğşâde<sup>34</sup> geldi. Nasr, kendisine iyi davrandı ve hürmet gösterdi. Zira daha önce ona kızını nikahlamış, Tuğşâde de buna mukabil Yukarı Hanbûn mezrasını kendisine vermişti.<sup>35</sup> Narşahî'nin verdiği bu malumat onun yerel unsurlarla evlilikler gerçekleştirerek ilişkileri geliştirmeye ve Emevîlere bağlılığı arttırmaya çalıştığını göstermektedir.

Tuğşâde, Nasr'ın huzurunda iki dihkan tarafından öldürülünce onun makamına oğlunu (Beşer'i) oturtmuş (121/739),<sup>36</sup> böylece bu aristokrat aile ve yakın çevresinin bağlılığını sürdürmeyi hedeflemiştir.

Nasr'ın 123/741'de gerçekleştirdiği tarımsal reformlar, aynı yıl ve 126/744'te Çin ile var olan ticari ilişkileri canlandırmak üzere buraya bir heyet göndermesi<sup>37</sup> ekonomik ve tarımsal hayata olumlu yansımış olmalıdır. Bu durumun bölge insanında yönetime karşı memnuniyete yol açtığını tahmin etmek zor olmayacaktır.

<sup>29</sup> Taberî, *Târîh*, 7/177; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 5/238; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/430.

<sup>30</sup> Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler* (İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 2011), 85. Cürcânî es-Sulî, Ferganalı Benî Bâcûr/Bayçur ile Benî İhşîd, Uşrusanalı Afşîn, Semerkandî et-Türkişî ve Huttalanî el-Bîkiyye aileleri Emevî ve Abbâsî devletlerinin hizmetine giren ilk Türk asilzâdeleridir. bk. A. Zeki Velidi Togan, *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, (Cild I, *En Eski Devirlerinden 16. Asra Kadar*) (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981), 174.

<sup>31</sup> Taberî, *Târîh*, 7/177; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 5/238; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/429.

<sup>32</sup> Enver Konukçu, "Bir Akhun Prensi Tarhan Nîzek", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 4/305-306.

<sup>33</sup> Taberî, *Târîh*, 7/178; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 5/239; Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Bağdâdî Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 11/131; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/431.

<sup>34</sup> Tuğşâde, Buhara'nın fethinin ardından Kuteybe tarafından Buhâr-Hudât (Buhara yerel hükümdarı) atanmıştı (91/710). bk. Taberî, *Târîh*, 6/461-464; Narşahî, *Târîhu Buḥârâ*, 24; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 4/553-554.

<sup>35</sup> Narşahî, *Târîhu Buḥârâ*, 93.

<sup>36</sup> Narşahî, *Târîhu Buḥârâ*, 94.

<sup>37</sup> Nahide Bozkurt, "Nasr b. Seyyâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/415.

### 3. Abbâsî İhtilâline Engel Olamamasının Nedenleri

Nasr b. Seyyâr'ın valisi olduğu topraklarda Abbâsî ihtilâlini niçin engelleyemediği sorgulandığında her şeyden önce onun, yaklaşık 32 yıl süren (100/718-132/750) ihtilâl hareketinin son 10 yılında bu göreve getirildiğini belirtmek gerekir. Bir başka deyişle vali olarak atandığı 121/738 tarihine kadar Abbâsî dâîleri yaklaşık 22 yıldır Horasan bölgesinde zaten başarılı bir propaganda faaliyeti yürütmekteydi.

Emevîler Devleti'nde yaşanan iç karışıklıklar dolaylı olarak Nasr'ın başarısına da yansımıştır. İfrikiye'de (Tunus) baş gösteren büyük Berberî isyanı (122/740)<sup>38</sup> sonrası Mağrib'e (Fas) kadar olan topraklarda hâkimiyetin büyük ölçüde kaybedilmesi<sup>39</sup> ve buna bağlı olarak Endülüs ile fiziki bağın neredeyse kesilmesi, son Emevî Halifesi II. Mervân b. Muhammed'in iç mücadeleler neticesi Şam bölgesi kabilelerini karşısına alma pahasına hilafet makamını ele geçirmesi (126/744-131/749),<sup>40</sup> Şam ve Irak bölgelerinde toplumu ve devleti derinden sarsan veba salgınlarının baş göstermesi,<sup>41</sup> eyalet valileri arasındaki çekişmeler,<sup>42</sup> Horasan'da yaşayan ve öteden beri Emevî iktidarına karşı mesafeli duran (Yemenli) kabilelerin Abbâsî ihtilâl hareketine uzunca bir süre yardım etmeleri<sup>43</sup> gibi menfi durumlar devleti son derece yıpratmıştı. Devleti yıkan bu ihtilâlin eşine az rastlanır bir maharetle yaklaşık 30 sene (100/718-129/747) boyunca neredeyse gizli yürütülmesi de Nasr'ın âdeta elini kolunu bağlamıştır.

İhtilâl karşısında zayıf kalmasının bir diğer nedeni ise koltuğu için vermek zorunda kaldığı mücadelelerdir. (II.) Velîd b. Yezîd b. Abdilmelik halife olduğunda (125/743) Nasr'ın Horasan valiliğini onadıysa da Irak Genel Valisi Yûsuf b. Ömer, II. Velîd'e yüklü bir miktar ödeme yaparak Horasan valiliğini âdeta satın aldı. Böylece Horasan valisi olan Yûsuf, Nasr'a Irak'a dönmesini ve gelirken yanında çeşitli hediyeler ve mallar getirmesini emretti. Bunun üzerine Nasr, Irak'a doğru hareket etti. Fakat yolda Halife II. Velîd'in öldüğü haberini aldı. Yûsuf b. Ömer ise makamını terk ederek kaçmıştı. Bunun üzerine Irak'a gitmekten vazgeçti ve Merv'e dönerek görevine devam etti.<sup>44</sup> Halife seçilen (III.) Yezîd b. Velîd b. Abdilmelik

<sup>38</sup> Taberî, *Târîh*, 4/254-255; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 3/92-93.

<sup>39</sup> İfrikiye'deki birlikler çıkan Berberî isyanını bastıramayınca Şam valisi Külsûm b. İyâz kırk bin kişilik bir orduyla bölgeye gönderildi. Fakat o ve ordusunun büyük kısmı kılıçtan geçirildi. Kalan on bin Şam askeri güçlülkle Endülüs'e geçebildi. bk. Taberî, *Târîh*, 7/191; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 5/193, 249; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/61; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/177.

<sup>40</sup> İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 369; Belâzürî, *Ensâb*, 9/217-225; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Abdırabbih, *el-İkdi'l-ferid* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1983), 5/208-211; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve aḥbâru'l-hulefâ' li ibni Hibbân*, thk. Hafız Seyyid Aziz Bey (Beyrut: el-Kütübü's-Sakâfiyye, 1417/1997), 2/569-570; Taberî, *Târîh*, 7/295-302.

<sup>41</sup> Ahmed el-Adevî, *et-Ta'ûn fi'l-âşri'l-Ümevî: Şafahâtün mechûletün min târihi'l-Hilâfeti'l-Ümeviyye* (Katar: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2018), 104-105.

<sup>42</sup> Irak genel valisi Yûsuf b. Ömer es-Sakaffî'nin Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr'ı azletme çabası için bk. Taberî, *Târîh*, 7/192; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/225.

<sup>43</sup> Abbâsî dâîleri, Yemenlilere (Ezd ve Rebî'a kabilelerine) yakın duracak, fakat Emevî yanlısı Mudar kabilesi mensuplarına yaklaşmayacaklardı. bk. *Aḥbâr*, 204.

<sup>44</sup> Taberî, *Târîh*, 7/226; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 5/269-270; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/130.

ise Mansûr b. Cumhûr'u Irak ve Horasan valisi olarak atadı (126/744). Fakat Nasr, koltuğunu bırakmayı reddetti. Mansûr kardeşi Manzûr'u Horasan'a vali atadıysa da Nasr, topraklarını onlara karşı korumayı bildi.<sup>45</sup> Yaşanan bu iç mücadeleler doğal olarak Horasan bölgesinde Abbâsî hareketi lehine sonuçlar vermiş olmalıdır.

Nasr'ın Horasan'da çıkan isyanlarla uğraşmak zorunda kalması kuşkusuz ihtilâlcilere önemli bir alan açmıştır. Cüdey' b. Ali el-Ezdî el-Ma'nî el-Kirmânî, bölgede sorun çıkaran isimlerden sadece birisidir.<sup>46</sup> Cüdey', Nasr'ın birliklerini defalarca mağlup edince ihtilâlin Horasan baş dâfisi Ebû Müslim, taraftarlarına istedikleri şeyin (zaferin) yaklaştığını müjdelemiştir.<sup>47</sup>

Nasr, Cüdey' el-Kirmânî tehlikesi belirlediğinde, on iki yıldır Türk topraklarında Emevî muhalifi olarak yaşayan Hâris b. Süreyc'in Horasan'a dönmesi için Halife III. Yezîd'e haber göndererek onun adına emân almıştır (126/743-744). Çünkü Hâris, Türkleri de yanına alarak o sırada Cüdey' el-Kirmânî ile mücadele eden Nasr'ın üzerine her an yürüyebilirdi (127/745).<sup>48</sup> Anlaşılabacağı üzere gayrimüslim Türkler, Emevî muhaliflerini sıklıkla destekleyen önemli bir tehditti.

Horasan'ın başkenti Merv'deki Rebî'a ve Yemenli kabilelerin Abbâsî hareketini desteklemeleri de Nasr'ı zor durumda bırakmıştır. Ancak onların bu tutumları biraz da Nasr ile alakalıdır. Zira onun, akrabaları olan Mudarlıları, Rebî'a ve Yemenlilere tercih ettiği; bu bağlamda Horasan dahilinde Mudar menşeli Benû Kinâne, Benû Esed, Temîm ve diğer kabilelerden uygun gördüğü kişileri çeşitli görevlere getirirken Rebî'a ve Yemenlilere değer vermediği kaynaklarda geçmektedir. Doğal olarak bu durum zamanla onlara ağır gelmiş<sup>49</sup> ve ihtilâl sürecinde Emevîler aleyhine tavır almalarına yol açmıştır.

Shaban'ın tespitine göre Horasan'daki bazı kesimler Ebû Müslim'e arka çıkmışlarsa da ihtilâl için ana desteği Merv'de meskûn Emevî muhalifi Arap kabileler vermiştir. Zira Emevîler bu kabilelere gerekli hakları tanımamış, üstelik onları idaresini dihanlara tevdi etmiştir. Bu nedenle bir anlamda fetih topraklarındaki halklardan bile daha kötü muamele gördükleri söylenebilir. Nasr şikâyet konusu bazı hususları düzeltmeye çalışmışsa da bu çaba onları Emevî yönetimiyle uzlaştırmak için yeterli olmamıştır. Netice itibarıyla Merv'in yerleşik Arapları Emevî iktidarını tamamen ortadan kaldırıp Peygamber ailesinden gelen bir hanedanın işbaşına geçebilmesi için Ebû Müslim'e gerekli desteği sağlamışlardır.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Taberî, *Târîh*, 7/277; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/252; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 5/297-298; el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Ali Ebü'l-Fidâ', *el-Muhtaşar fi târîhi'l-beşer* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1325/1906), 1/206; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/495; Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Maarrî İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/177; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/188-189; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/137.

<sup>46</sup> Nasr'ın Kirmânî ile olan mücadelesi için bk. Taberî, *Târîh*, 7/287-293; İbn A'sem, *Fütûh*, 7/310-314; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 5/303-307; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/497-501.

<sup>47</sup> İbn A'sem, *Fütûh*, 7/316.

<sup>48</sup> Taberî, *Târîh*, 7/293-294; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 5/307-308; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/510.

<sup>49</sup> İbn A'sem, *Fütûh*, 7/309-310.

<sup>50</sup> Muhammad Abd al-Hayy Muhammad Shaban, *The Abbasid Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 156.

Bu şartlar altında Horasan bölgesinde ihtilâlin açık propaganda safhası başlamıştır. Dolayısıyla ihtilâlin Nasr b. Seyyâr ile keşişen bu periyoduna ana hatlarıyla değinilecektir.

Abbâsî ihtilâlinin açık davet döneminde hareketin başındaki isim İmam İbrahim b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas,<sup>51</sup> Horasan baş dâisi ise Ebû Müslim el-Horasânî'dir (Abdurrahman b. Müslim).<sup>52</sup> Ebû Müslim el-Horasânî ihtilâl için yaptıklarıyla tarihte isminden sıklıkla söz ettiren birisidir. Taşındığı üstün liderlik vasfının yanı sıra siyasi, askerî ve sosyal alanda sergilediği performansın, Nasr'ın başarısız olmasında birinci derecede etkili olduğunu söylemek gerekir. İmam İbrahim, onu Horasan'a tam yetkiyle emîr olarak gönderdi ve kendisine itaat edilmesini emretti. Ancak başta Süleyman b. Kesîr olmak üzere ihtilâlin Horasan'daki üst düzey isimleri bunu kabullenmek istemedi. Ebû Müslim de bunun üzerine İmam İbrahim'in yanına döndü. Fakat İmam kararlılık gösterdi ve onu "Sen, bizden; Ehl-i Beyt'ten birisin!" şeklinde taltif ederek, bazı önemli tavsiyelerle tekrar Horasan'a görevlendirdi (128/746).<sup>53</sup> Böylece o, Horasan baş dâisi olarak faaliyetlerine başladı.

Ebû Müslim göreve getirildikten sonra Emevîlerle çok yönlü bir mücadele yürütmüştür. Mesela, isyan çıkardığı gerekçesiyle Hz. Hüseyin'in torunu Yahya b. Zeyd'in Horasan'da Vali Nasr b. Seyyâr'ın gönderdiği ordu tarafından öldürülmesi (125/743)<sup>54</sup> hadisesi Ebû Müslim tarafından propaganda aracı kılınmış, Horasan'daki Ali taraftarları bu nedenle kendisine destek vermişlerdir.<sup>55</sup> Ali taraftarlarının bu desteği ise ihtilâl sürecinde Nasr'ın elini zayıflatan önemli nedenler arasında zikredilebilir.

129/747 yılına gelindiğinde İmam İbrahim'in Ebû Müslim'i bilgi vermesi için yanına çağırdığı görülür. Kûmis'e ulaştığında İmam'dan, bundan böyle daveti açıktan yapmasını emreden bir mektup aldı. Yine mektupta Kahtabe b. Şebîb ve beraberindekileri hac bahanesiyle kendisine göndermesi isteniyordu. O, istenilenleri yaptıktan sonra Horasan'a döndü. Ramazan ayının ilk gününde Merv'e ulaştı ve İmam İbrahim'den gelen mektubu Süleyman b. Kesîr'e teslim etti. Mektupta "Bundan böyle daveti açığa vur ve erteleme! Artık zamanı geldi." yazıyordu. Bunun üzerine Süleyman ve çevresindekiler Ebû Müslim'i insanlara "Ehli Beyt'ten bir adam" diye tanıttılar ve Abbasoğullarına itaate davet ettiler. Ebû Müslim, Sefzenc'e geldi ve buradan bazı yerlere davetçiler göndererek davasını insanlara ulaştırdı. Halk arasında "Hâşimî soyundan bir adam geldi." söylentisi yayıldı. Çeşitli yerlerden gelenler kendisine katıldı. Böylece o, halk arasındaki gücünü arttırdı ve pekiştirdi.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Babasının vasiyeti için bk. *Ahbâr*, 237-238; Taberî, *Târîh*, 7/227; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3/173; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/243; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 11/200, 456; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/166.

<sup>52</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/254-258.

<sup>53</sup> Taberî, *Târîh*, 7/344; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/347-348; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/18-19; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/128.

<sup>54</sup> *Ahbâr*, 167; İbn Sa'd, *eş-Şabâkât*, 5/325; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Hâşimî İbn Habîb, *el-Muhabber*, thk. Eliza Lichtenstater (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, ts.), 483-484; Belâzürî, *Ensâb*, 3/260; Taberî, *Târîh*, 7/229-230; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts), 6/52-53.

<sup>55</sup> Shaban, *The Abbasid Revolution*, 157.

<sup>56</sup> Taberî, *Târîh*, 7/353-355; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3/260-262; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/270; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/356-357; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/19-20; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/146-147.



Nasr b. Seyyâr ile Abbâsîler arasındaki silahlı mücadele İmam İbrahim b. Muhammed'in açık davet ve itaat emri içeren mezkûr mektubu ile başlamıştır. Ebû Müslim, İmam İbrahim'in emriyle açıktan propagandaya başladığında Nasr, Cüdey' el-Kirmânî ile Merv hâkimiyeti için savaş hâlindeydi. Ebû Müslim'e karşı etkili bir adım atmadığından durumu Halife II. Mervân'a bildirdi fakat herhangi bir yanıt alamadı. Bu kez Irak Genel Valisi Yezîd b. Ömer el-Hübeyre'ye bir mektup gönderdi. Mektubunda kendisinin Cüdey' el-Kirmânî ile savaş hâlinde olduğunu, Horasan'da kimliği belirsiz hakir kişilerin zuhur ettiğini, Abbasoğlu taraftarlarından bir grubun ise bunlara katıldığını yazdı ve "Allah aşkına, Horasan diyarımı ihmal etme; zira işler artık Ümeyyeoğullarının kontrolünden çıktı." şeklinde ricada bulundu. Ancak İbn Hübeyre bu mektuba iltifat etmemiş, Horasanla ilgilenmediğini ve Irak'ı elinde tutma dışında herhangi bir şeyin umurunda olmadığını söylemiştir.<sup>57</sup>

Ebû Müslim, Nasr b. Seyyâr'ın yardım alamadığını görünce isyanı ileri boyutlara taşımaya karar verdi. Mâhuvân'da karargâhını kurduktan sonra Muhriz b. İbrahim'e Cîrinc'te bir hendek kazmasını ve taraftarlarını buraya toplamasını emretti. Böylelikle o, Nasr'ın Merv er-Rûz, Belh ve Tohâristân bölgelerinden gelen ikmal hatlarını kesti ve Horasan'da Abbâsî hâkimiyetini pekiştirdi.<sup>58</sup>

Ebû Müslim, Nasr'ın Merv hâkimiyeti için Cüdey' el-Kirmânî ve Şeybân ile savaştığı bir sırada Sefizenc'te iki gece kaldıktan sonra Horasan dâîlerinin önemli ismi Süleyman b. Kesîr'in yanına gitti. İmam İbrahim'in emri doğrultusunda ramazanın beşinci gecesi ya da bitimine beş gün kala onun gönderdiği Zıll (Gölge) ve Sehâb (Bulut) isimli iki sancağı açtı. Cihada izin veren Hacc sûresi 39. ayetini okuduktan sonra Süleyman b. Kesîr, Süleyman'ın kardeşleri, köleleri ve Sefizenc köyünde daveti kabul edenlerle birlikte siyahlar giyindi. Ebû Müslim'in yanına Sekâdüm (Tekâdüm) ahalisi ve Hürmüzferre halkından daveti kabul eden gruplar geldi. Bunlar Ebû Müslim'in komutasında Sefizenc'e girerek kalenin kapılarını ve geçitleri dış dünyaya kapattılar. Ramazan Bayramı günü geldiğinde bayram namazını Emevîlerden farklı (hutbeden önce, ezansız-kametsiz ve tekbir sayıları farklı) kıldırmasını Süleyman b. Kesîr'e emretti. Ebû Müslim buradan Nasr'a, Fâtır sûresi 42-43. ayetleri üzerinden ağır bir mektup yazdı. Öyle ki Nasr, "Bu yanıtı olmayan bir mektuptur." dedi ve kölesi Yezîd'i askerî bir birliğin başında Ebû Müslim'in üzerine gönderdi. O da Mâlik el-Heysem'i harp için sevk etti. Yezîd yapılan savaşta yaralanarak mağlup oldu ve esir düştü. Bu süreçte kendisine iyi davranıldı. Nasr'ın yanına döndüğünde ise Ebû Müslim ile adamlarını övücü sözler söyledi ve onların başarılı olacağına kanaat getirdiğini dillendirdi. Bu, Abbâsî taraftarları ile Emevîler arasındaki ilk savaştır (129/747).<sup>59</sup>

Nasr - Ebû Müslim mücadelesinde Merv'in stratejik önemi ortaya çıkmaktadır. Zira Nasr, Merv'i kaybettikten sonra Horasan bölgesiyle yakın havzasındaki bölge ve şehirler savaş ya da sulh yoluyla kısa sürede Abbâsîlere itaat etmek durumunda kalmıştır.

Ebû Müslim ilk zaferinin ardından Merv hâkimiyeti için Nasr b. Seyyâr ile savaş hâlinde

<sup>57</sup> İbn A'sem, *Fütûh*, 7/317-318.

<sup>58</sup> *Ah̄bâr*, 279; Taberî, *Târîh*, 7/358; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3/265-266; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 5/370.

<sup>59</sup> *Ah̄bâr*, 303-304; Taberî, *Târîh*, 7/353-359; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 5/358-361; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 11/378-382; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/19-21; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/146.

olan Cüdey' el-Kirmânî'ye "seninleyim" mesajı göndermiş böylece Nasr'a karşı ortak bir cephe açılmıştır. Nasr, Merv halkına ve aynı görüşe sahip olduğuna inandığı bazı kimselere mektuplar yazarak kendisine yardım etmelerini ve yanında yer almalarını istedi. Ancak çağrısına cevap alamadı. O da, Cüdey' el-Kirmânî'yi görüşmeler esnasında Hâris b. Süreyc'e öldürtmeyi başardı. Bu durum onu ve adamlarını Ebû Müslim'e karşı daha da cesaretlendirdi. Babası Cüdey'in intikamı için Ebû Müslim'in ordusuyla birlikte harekete geçen Ali b. Cüdey' el-Kirmânî yapılan savaşta Nasr b. Seyyâr'ın oğlu Temîm'i öldürerek<sup>60</sup> ordusuna büyük zaiyat verdirdi. Ertesi gün iki taraf erken saatlerde tekrar savaşa başladı ve şiddetli bir çatışma yaşandı. Nasr b. Seyyâr ağır yaralar aldı ve adamlarından bir grup öldürüldü. Bundan sonra Nasr'ın kuvvetleri ağır bir yenilgiye uğradı ve bir daha da toparlanamadı. Horasan halkı Ebû Müslim'e daha fazla yöneldi, ona bağlılığını bildirdi ve mallarını onun emrine verdi. Ona karşı koyacak gücü olmadığını anlayan Nasr savaşı durdurdu, Merv'e girdi ve evine çekildi. Ebû Müslim ona elçiler gönderip görüşme talebinde bulundu. Ancak elçilerden Lâhiz b. Kurayz, Nasr'a okuduğu bir ayetle öldürüleceğini ima yollu belirtince Nasr gece vakti Merv'i terk ederek köleleri, çocukları ve Benî Temîm'den beraberinde olanlarla Nişabur'a gitti. Ebû Müslim yaptığı hata sebebiyle Lâhiz'i öldürttü. Nasr'ın evi yağmalandı ve yakıldı. Artık bütün Horasan'a hâkim olan Ebû Müslim gerektiği kadar memur atadı ve vergi toplamaya başladı (130/748).<sup>61</sup>

Ebû Müslim'in Merv'i ele geçirmesiyle alakalı farklı rivayetler de vardır. Buna göre o, bir dizi askerî faaliyetin ardından Merv'e girebilmiştir (130/748). Fakat bunun kolay olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Merv'deki Arap kabileleri kendisiyle savaşmak üzere Nasr ile anlaşmaya varmıştı. Olaylar Nasr lehine gelişmekte iken Ali b. Cüdey' el-Kirmânî, Horasan'ın önemli dâîilerinden Süleyman b. Kesîr'in kışkırtması sonucu Nasr ile ittifak yapmaktan vazgeçti ve böylece Merv'deki Ebû Müslim aleyhtarı Arap kabileleri ittifakı bozulmuş oldu. Ebû Müslim ise Ali el-Kirmânî'ye elçi göndererek onu taltif etti ve Nasr'a karşı birlikte hareket etmeleri teklifinde bulundu. Daha sonra Yemenli ve Mudarlı elçilerle bir toplantı tertip ederek Nasr'a karşı Ali'nin yanında olduklarını ilan ettirmeyi başardı. Temkinli birisi olduğu anlaşılan Ebû Müslim, Nasr ile Ali savaşa başladıktan sonra kontrollü bir şekilde Merv'e girdi ve vali konağına yerleşti. Ardından iki tarafa haber göndererek savaşı durdurmalarını ve askerleriyle birlikte şehri terk etmelerini istedi. Şehre girerken kendisini iyi bir şekilde karşılayan Mervlilerden beyat alınmasını emretti.<sup>62</sup> Ardından Nasr'a elçi göndererek beyat etmesini teklif etti. Yemen, Rebî'a ve diğer Arap kabileleri mensubu pek çok kişinin Ebû Müslim'i desteklediğini gören Nasr zaman kazanmak için beyat edeceğini söyledi, bu sırada da kaçmak için plan yaptı. Ebû Müslim ertesi gün ordusunu savaş düzenine soktu ve elçisi Lâhiz b. Kurayz'ı tekrar Nasr'a gönderdi. Lâhiz, ona Kasas sûresi 20. ayetini okuyunca Ebû Müslim'in kendisini öldüreceğini anladı ve gece olduğunda oğlu ve yakın adamlarıyla birlikte kaçmayı başardı. Arkasında bıraktığı bazı komutanları, iki oğlu, kâtibi ve

<sup>60</sup> Temîm b. Nasr'ın, Ebû Müslim'in meşhur komutanı Kahtabe tarafından öldürüldüğü de rivayet edilmektedir. bk. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Mehnâ (Beyrut: Şeriketi'l-A'lemî, 1431/2010), 2/275; Taberî, *Târîh*, 7/388-392; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/277; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 5/385-388.

<sup>61</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, 2/272, 274; Taberî, *Târîh*, 7/377-385; İbn A'sem, *Fütûh*, 7/319-323.

<sup>62</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 4/130; Taberî, *Târîh*, 7/377; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 5/378-380; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/21.

karısı ise demir bukağı vurularak esir alındı. Ebû Müslim, Nasr'a ima yollu kaçmasını söylenen Lâhiz'i öldürttü. Nasr'ın esir düşen yirmi dört adamı da yapılan istişare sonucu aynı kaderi paylaştı.<sup>63</sup>

Merv'i terk eden Nasr sırasıyla Serahs, Tûs ve Nîşâbur'a giderek buralarda bir süre ikamet etti.<sup>64</sup> Rey ile Horasan arasında bulunduğu sırada Halife II. Mervân'a bir mektup yazmış, mektubunda Horasan'dan ayrıldığını ve kendisini rahatsız eden bu durumun büyüyecek bütün ülkeyi saracağını belirtmiştir.<sup>65</sup>

Ebû Müslim, İmam İbrahim'in yanından onun verdiği sancakla dönen Kahtabe'ye, İmam'ın emriyle merkez ordu komutanlığını ve tayin-azil yetkisini devretti. Orduya yazdığı emirnâme ile de Kahtabe'ye itaat edilmesini emretti (130/748).<sup>66</sup> Ancak sonraki gelişmelere bakıldığında Kahtabe'nin Ebû Müslim'in altında bir mevkide olduğu ve onun emirlerini yerine getirdiği anlaşılmaktadır. Zira Ebû Müslim'in Merv'e tam anlamıyla hâkim olduktan sonra Horasan şehirlerine ve Tohâristan'a âmiller/valiler atadığı ve bu bağlamda Mâverâünnehir'in önemli şehirlerinden Semerkand'a Sibâ' b. Nu'mân el-Ezdî'yi vali olarak görevlendirdiği kaynaklarda geçmektedir.<sup>67</sup> Horasan'ın Emevî kontrolünden çıkması Mâverâünnehir'in Abbâsî hâkimiyetine girmesi anlamına geldiği için bu tarihte Semerkand'a bir ihtilâl valisi atanması mümkün gözükmemektedir. Ebû Müslim'in diğer Mâverâünnehir şehirlerine görevlendirme yaptığı ise bilinmemektedir.

Halife ve Irak Genel Valisinden talep ettiği yardımı zamanında alamaması, yardıma gelen Şamlı askerlerin ise Abbâsî ordusu tarafından büyük oranda ortadan kaldırılması Nasr'ı başarısız kılan askerî nedenler arasında zikredilebilir. Nitekim Ebû Müslim karşısında iyice çaresiz kalan Nasr, Irak Valisi Yezîd b. Ömer el-Hübeyre'ye yardım göndermesi için yazmaya başladı. O ise oyalayıcı cevaplar veriyordu. Fakat Horasan'da gün geçtikçe zayıfladığını, Ebû Müslim'in ise güçlendiğini gördüğünde bu kez Halife II. Mervân ile doğrudan yazışmaya başladı. II. Mervân bu sırada Cezîre ve diğer bölgelerde Hâricîlerle kıyasıya mücadele ediyordu. Uzun süren yazışmalarda halifeye içinde bulunduğu durum, Ebû Müslim ve taraftarlarının faaliyetleri, artan güç ve nüfuzları hakkında güncel bilgiler verdi. Ayrıca Ebû Müslim'in, halkı İmam İbrahim b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas'a beyate çağırıldığını belirterek ihtilâl liderinin ismini halifeye bildirmiş oldu. Yine Ebû Müslim'in davetinin etkisini arttırdığını, hatta Yemenlilerin ve Benû Rebî'a'nın ona meylettğini anlattı. Bir süre sonra halifeye bir mektup daha gönderdi. Bu mektupta, karşılaştıkları kimselerin hedefleri sadece Horasan olsa güçlerinin kolayca kırılacağını; ancak asıl amaçlarının Müslümanların bütün topraklarında hâkimiyet kurmak olduğunu bildirdi. İnsanları en çok teşvik ettikleri hususun Emevîlere karşı Muhammed ailesinin intikamını almak olduğunu, bunu sohbetlerinde zikrettiklerini ve namazlardan sonra bunun için dua ettiklerini belirtti. Halife cevabi

<sup>63</sup> Taberî, *Târîh*, 7/384; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/381-382; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/23-24.

<sup>64</sup> Taberî, *Târîh*, 7/385; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/381-382; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/24.

<sup>65</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürâcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemal Hasen Mer'î (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005), 3/203.

<sup>66</sup> Taberî, *Târîh*, 7/388; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/277; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/385; Ebü'l-Fidâ', *el-Muhtaşar*, 1/209; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/26; İbnü'l-Verdî, *Târîh*, 1/180.

<sup>67</sup> Taberî, *Târîh*, 7/389; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/386; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/26.

mektubunda ona “Şahit, olmayanın göremediğini görür; bu nedenle, sorunu kökünden hal-let!” dedi. Fakat durumun ciddiyetini daha iyi anlamış olmalı ki hemen ardından Irak Valisi İbn Hübeyre’ye Nasr’a yardım etmesi için bir mektup yazdı. Ancak İbn Hübeyre bu konuda hiçbir adım atmayınca üst üste yazarak onu cezalandırmakla tehdit etti. Nihayet o, Âmir b. Dıbârâ ile Nebâte b. Hanzala’yı bir orduyla yardıma gönderdi. Fakat bu ordu yolda kimliği belirsiz fitneci bir toplulukla uğraşmak zorunda kaldı. Nasr bu yardımı beklerken -Mudar kabilesi mensupları hariç- Horasan halkı onun aleyhine dönmüştü. Bu sırada Ebû Müslim, ihtilâl lideri İmam İbrahim’den aldığı bir mektup üzerine Ali el-Kirmânî’yi ikna ederek Nasr aleyhine onunla ittifak kurmayı başardı. Gelişmeler üzerine Nasr’ın ordusundaki Yemen, Reb’â ve Mudar kabilesi ileri gelenleri Ebû Müslim’in safına geçerek ona beyat ettiler (130/748).<sup>68</sup> Ya’kübî, rivayette geçen “...yolda kimliği belirsiz fitneci bir topluluk” kısmına açıklama getirmiştir. Buna göre Kahtabe, 131 yılı Muharrem’inde Cürcân’dan ayrıldı ve Hemedan’a ulaştı. Burada Şam’dan gelen kırk bin kişilik ordunun komutanı olan Âmir b. Dıbârâ el-Merrî ile karşılaştı. Kahtabe, Ehl-i Beyt’e (Muhammed ailesine) beyat etmesi için bir elçi gönderdi. İbn Dıbârâ bu teklifi sert bir şekilde geri çevirince savaş başladı. Nihayet o ve Emevî ordusunun çoğu öldürüldü (131/748).<sup>69</sup>

Nasr ve oğlu Temîm’i ortadan kaldırmak isteyen Ebû Müslim, Kâsım b. Mücâşî’yi Nasr’ın sığındığı Nîşâbur’a gönderdi. Kahtabe’ye de mektup yazarak Nasr’ın oğlu Temîm ile savaşmasını emretti. Ardından bunun için kendisine on bin kişilik bir ek kuvvet yönlendirdi. Kahtabe, çarpışma öncesinde Temîm’i beyate çağırıyordu. Temîm ve adamları bunu kabul etmeyince savaş kaçınılmaz oldu. Savaşı kaybeden Temîm ve askerlerinin büyük bir kısmı öldürüldü, malları yağmalandı. Oğlunun haberi Nîşâbur’da bulunan Nasr’a ulaşmıştı. Kahtabe vakit kaybetmeden Nîşâbur üzerine yürüdü. Bunun üzerine Nasr, Kûmis’e geçti. Fakat adamları kendisini (büyük oranda) terk etmişti. Nasr, Cürcân Valisi Nübâte b. Hanzala’ya sığındı. Nübâte, Irak Genel Valisi Yezîd b. Ömer b. Hübeyre tarafından Şamlı askerlerden oluşan bir ordu ile Nasr’a yardım amaçlı gönderilmişti. Kahtabe sorunsuz bir şekilde Nîşâbur’a girdi. Ardından Nübâte’nin üzerine yürüdü, ordusunu mağlup etti ve kendisini öldürdü (130/748).<sup>70</sup>

Nasr için durumun her geçen gün daha da kötüye gittiği rivayetlerden anlaşılmaktadır. Nübâte, Kahtabe tarafından öldürülünce Nasr, Bezeş’ten ayrılarak Huvâru’r-Rey’e geçti. Kahtabe ise oğlu Hasan’ı öncü olarak Kûmis’e gönderdi (131/748). Hasan, Kûmis’e yaklaştığında komutanlarından Ebû Kâmil taraf değiştirdi ve Nasr’a düşmanın yerini bildirdi. Nasr’ın birliği baskın verdi ve onları kaçmak zorunda bıraktı. Nasr, ele geçirilen ganimeti Irak Valisi İbn Hübeyre’ye göndermek üzere yola çıkardıysa da Rey yolunda pusuda bekleyen Atîf/İbn Ğatîf (İbn Hübeyre tarafından Nasr’a destek için gönderilen üç bin kişilik kuvvetin başındaki komutan) Nasr’ın mektubuna ve ganimetlere el koydu ve bunları İbn Hübeyre’ye kendisi gönderdi. Bu durum yaşlı valiyi son derece öfkelenirdi. Atîf, Rey’e girerek buraya yerleşti fakat Nasr’ın yanına gitmedi. Rey’de iki gün kaldıktan sonra hastalanan

<sup>68</sup> *Aḥbâr*, 304-307; Belâzürî, *Ensâb*, 4/129-130; Ya’kübî, *Târîḥ*, 2/270-273; Taberî, *Târîḥ*, 7/369-370, 403; Mes’ûdî, *Mürûc*, 3/200-202.

<sup>69</sup> Ya’kübî, *Târîḥ*, 2/275.

<sup>70</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 9/314; Ya’kübî, *Târîḥ*, 2/275; Taberî, *Târîḥ*, 7/388-392; İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümem*, 3/294-295; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/277; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/385-388.

Nasr ise buradan taşınarak çıkarıldı. Amacı Irak'a gitmekti. Fakat Rey'den henüz dokuz fersah (yaklaşık 54 kilometre) uzaklaşmıştı ki Sâve yakınlarında, Hemedan'a yakın bir yer olan Fustâne'de vefat etti ve buraya defnedildi. Öldüğünde 85 yaşındaydı (131 Rebû'l-Evvel 12/9 Kasım 748).<sup>71</sup>

Özetle, Ebû Müslim ile dâîlerinin Horasan'daki etkin çalışmaları ve faaliyetleri, Horasan halkının ve bilhassa bölgenin başkenti statüsündeki Merv ve çevresinde meskûn Arap kabilelerinin Abbâsî hareketine fiilî destek vermeleri, halife ve Irak eyalet valisinden zamanında yardım alamaması, yardıma gelenlerin ya Abbâsî kuvvetleri karşısında mağlup olması ya da Nasr'ın başarısını kendine mâl etmeye çalışması Nasr'ı son derece çaresiz bırakmış; bütün bilgi, tecrübe ve çabasına rağmen ihtilâlcilere mani olamamıştır.

#### 4. Mâverâünnehir Halkının Abbâsî İhtilâliyle İlişkisi

Abbâsî ihtilâline dair rivayetler incelendiğinde ihtilâlin baş mimarı Muhammed b. Ali'nin hedef kitle olarak Mâverâünnehir halkını gündeme almadığı varsayılabilir. Nitekim Irak ve Horasan'a görevlendirdiği Abbâsî dâîlerinin nisbe<sup>72</sup> ve görev yerlerine bakıldığında<sup>73</sup> bu çekirdek kadrodan hiçbirisinin Mâverâünnehir bölgesinden olmadığı ve bu bölgeye yönelik doğrudan bir faaliyet yürütmediği görülecektir. Bu noktada sadece bölgenin dinî ve kültürel merkezlerinden Buhara şehri ve Soğd kesimi ihtilâlle belli oranda ilişkilendirilebilir.

*Aḥbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*'de bazı dâîlerin savaşmak ve taraftarlarını savunmak üzere Horasan ve civarındaki birtakım yerlere gittikleri kaydedilmektedir. Onlardan Nadr b. Subh bu gayeyle Merverrûz'a yönelmiş, öncesinde ise Alâ b. Hureys buraya gelmiştir. İhtilâl ekibi Nadr'ın Şenfîr'de karargâh kurmasını ve buranın etrafında yer alan ve daha önce davet için bulunduğu Hârizm, Âmül, Buhara ve Soğd topraklarına gitmesini kararlaştırmıştır.<sup>74</sup> Rivayet dikkate alındığında Nadr'ın Mâverâünnehir'in en stratejik yerleri olan Buhara ve Soğd'a (muhtemelen Semerkand şehrine) propaganda amaçlı gittiği anlaşılmaktadır. Taberî ise Ebû Müslim el-Horasânî'nin 129/747 Ramazan'ında pek çok dâîyi çeşitli yerlere görevlendirdiğini; bu bağlamda Nadr b. Sabîh ve Şerîk b. İsâ'yı Âmül ve Buhara'ya gönderdiğini kaydeder.<sup>75</sup> Taberî rivayetinde Alâ b. Hureya ismi ve Soğd kelimesi geçmemektedir. Rivayette verilen 129/747 senesi Abbâsî ihtilâlinde açık davet döneminin başladığı tarihtir. Ebû Müslim Emevîlerle silahlı mücadele öncesinde yaptığı bu hamleyle nüfus, ekonomi ve kültürel açıdan Mâverâünnehir'in en stratejik yerleri olan Buhara ve Soğd topraklarındaki Emevî aleyhtarı kesimlerin desteğini sağlamayı hedeflemiş olmalıdır. Fakat bunun ihtilâlin

<sup>71</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 4/131; Ya'kübî, *Târîh*, 2/275; Taberî, *Târîh*, 7/403-404; İbn A'sem, *Fütûh*, 7/319-323; Mes'ûdî, *Mürûc*, 3/203; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/395-396; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar*, 1/209; İbnü'l-Verdî, *Târîh*, 1/180.

<sup>72</sup> Casim Avcı, "Nisbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/142.

<sup>73</sup> *Aḥbâr*, 216-217; İbn Habîb, *el-Muḥabber*, 465; Belâzürî, *Ensâb*, 4/115; Taberî, *Târîh*, 7/379-380; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 6/60; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/275-276; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/11; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/669; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 12/669.

<sup>74</sup> *Aḥbâr*, 278.

<sup>75</sup> Taberî, *Târîh*, 7/363.

başlamasından yaklaşık otuz yıl sonra yapılmış olması, ihtilâl teorisyenlerinin Mâverâünnehir halkını ihtilâlin merkezinde düşünmedikleri ve onlar üzerinden planlama yapmadıkları anlamına gelmektedir.

Kaynaklardan sadece *Aḥbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*'de geçtiğine göre Ebû Müslim, Ebû'r-Rebi' İbrahim b. Hasan el-Buharî'yi iki yüz adamla birlikte Kûmis'e göndermiş ve yol güvenliği almasını emretmiştir.<sup>76</sup> Ancak bu kişinin Buhara şehrine nispet edilmesinden hareketle emrindeki iki yüz askerin Buharalı olduğunu ya da Buhara şehrinden ihtilâle kitlesel bir destek verildiğini söylemek çok da mümkün değildir. Zira Nasr b. Seyyâr döneminde müspet uygulamalarından ötürü Mâverâünnehir halkının kendisinden memnun olduğu söylenebilir. Bu sebeple önceki valiler döneminde patlak veren ve Emevîlerin bölgedeki varlığını ciddi manada tehdit eden isyan hareketleri onun zamanında gerçekleşmemiştir. Bu rivayet doğru kabul edilse bile buradan hareketle en fazla Buharalı bazı fertlerin ya da küçük grupların ihtilâle -zayıf da olsa- bir bağlantısı olduğu varsayılabilir.

Buhara ya da Mâverâünnehir'in herhangi bir şehrinin Abbâsî ihtilâline açık destek verdiğine dair güçlü bir delilden bahsetmek bir yana; Buharalıların ihtilâlin hemen akabinde (133/751) Şifî lider Şerîk b. Şeyh el-Mehrî liderliğinde genç Abbâsî Devleti'ne karşı isyan ettikleri bir vakıadır. Nitekim Şerîk, "Biz size sadece adalet için beyat ettik, kan dökmek ve haksızlık yapmak için değil!" diyerek Buhara'da Abbâsîlere başkaldırmış ve halkı Alioğullarına beyate davet etmiştir. Bunun üzerine Araplardan ve mevâliden otuz binin üzerinde Buharalı ile şehrin valisi kendisine beyat etmiş, Hârizm ve Berzem valileri de bu isyana katılmıştır. Durumun bölgesel bir isyana dönüşmesinden endişe duyan Ebû Müslim el-Horasânî ise meşhur komutanlarından Ziyad b. Sâlih'i görevlendirmiş, Ziyad yaklaşık otuz yedi gün süren mücadele sonunda şehrin ileri gelenlerinden Kuteybe b. Tuğşâde'nin verdiği destek sayesinde bu isyanı çok kanlı bir şekilde bastırmış; Şerîk öldürülmüş, Buhara ise üç gün üç gece yakılmıştır. Direniş sürünce de pek çok Buharalı katledilmiştir.<sup>77</sup> Şerîk'in isyanı temellendirirken sarf ettiği sözler ihtilâlin üzerinden kısa bir süre geçmesine rağmen Abbâsîlerin bölge halkının tasvip etmediği bazı uygulamalarda bulduklarını akla getirmektedir.

Müstakil bir araştırma konusu olmakla birlikte bazı eserlerde Soğd,<sup>78</sup> Tohâristan ve Hârizm Türklerinin Ebû Müslim'in ihtilâl çağrısına büyük bir istekle katıldıkları kaynak belirtilmeden zikredilmiş,<sup>79</sup> bazılarında ise hatalı politikaları sebebiyle Emevîlere düşman olan Arap, Fars ve Türklerin ihtilâlin "bel kemiğini" oluşturdukları<sup>80</sup> iddia edilmiştir. Fakat temel kaynaklarda Horasan ve Mâverâünnehir'de meskûn Türk unsurun Abbâsî ihtilâlini

<sup>76</sup> *Aḥbâr*, 342.

<sup>77</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 4/171; Taberî, *Târîḫ*, 7/459; Narşahî, *Târîḫü Buḥârâ*, 95-97; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîḫ*, 6/74; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3/343; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 5/448; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 12/18; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/60; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3/224-225.

<sup>78</sup> Soğd, Mâverâünnehir'in coğrafi bir kısmıdır. bk. İstahrî, *el-Mesâlik*, 286, 288; İbn Havkal, *Şûretü'l-arz*, 2/459.

<sup>79</sup> Şemseddin Günaltay, "Abbas Oğulları İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü", *Belleten* 6/23-24 (1942), 185.

<sup>80</sup> Aksu, "(İmam İbrahim'in Ebû Müslim'e Gönderdiği Mektup Bağlamında) Abbâsî İhtilal Hareketinde Etnik Grupların Rolü", 58, 68-69.

güçlü bir şekilde desteklediği, ihtilâle yön verdiği, kaderini belirlediği gibi tarihe konu olabilecek nitelikte herhangi bir bilgiye tesadüf edilememiştir.

## Sonuç

Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde kırk yılı aşkın bir süre çeşitli devlet kademelelerinde görev alan Nasr b. Seyyâr, bu coğrafyayı her bakımdan en iyi tanıyan Emevî bürokratlarından birisidir. O, Horasan'a vali olarak atanmasının akabinde (121/739) Mâverâünnehir'deki Emevî siyasi varlığını tehdit eden birçok isyana doğrudan destek veren Türgiş Kağanlığına büyük bir darbe indirmiş ve böylece bölgede istikrarı sağlamıştır.

Mâverâünnehir halkının Horasan topraklarında çeyrek asırdan fazla süren Abbâsî ihtilâl hareketine güçlü bir destek vermediği anlaşılmaktadır. Belki de bölge insanı bu hareketi Adnânî-Kahtânî kabileler ya da Şiî-Emevî hizipler arası vuku bulan mutad bir siyasi mücadele olarak algılamış ve tarafsız kalmayı tercih etmiştir. Nasr'ın müspet icraatlarının ve bilhassa mevâlî kesime tanıdığı hakların Mâverâünnehir halkının Emevîlere olan bağlılığını arttırdığı bu noktada söylenebilir. Zira kendisinden önce bölgede Emevî siyasi varlığını tehdit eden tehlikeli isyanlar çıktığı bilinmektedir.

Nasr'ın Horasan'da başarılı olup olmadığı ise tartışmalıdır. Demografik yapısı, dinî ve kültürel durumu, siyasi ve sosyal şartları itibariyle diğer bölgelerden farklılıklar arz eden Horasan'da fethinden itibaren var olan ve zaman geçtikçe artan bir Emevî muhalefeti olduğu bir gerçektir. Bu muhalefet, Emevîler Devleti'ni kuruluş felsefesinden temel ilke ve uygulamalarına kadar yanlış zeminde gördüğünden, kendi inanç ve paradigmasına uygun söylemler geliştiren ihtilâl hareketini destekleme noktasında zorlanmamıştır. Nasr'ın iletişime kapalı olan bu muhalif kesimi ikna etmesi ise mümkün olmamıştır.

Emevî siyasi aklının başta Merv olmak üzere Horasan'ın belli başlı yerlerine Adnânî ve Kahtânî kabileleri iskân etmesi bir süre sonra asabiye kaynaklı pek çok probleme yol açmıştır. Bu köklü sorunu çözemeyeceğini iyi bilen Nasr seleflerinden farklı davranmamış ve önemli makamlara mensubu olduğu Mudar kabilesinden atamalar yapmıştır. Abbâsî dâîleri ise bu durumu fırsat bilerek Rebî'a ve Yemen menşeli kabileleri kolaylıkla ikna etmişlerdir.

Horasan'da nüfusun asli unsurunu oluşturan Acemler, Arap karakteri ağır basan Emevîler Devleti'ne karşı kendilerine çeşitli hak ve özgürlükler vaat eden ve Ali taraftarı söylemlere sahip olan Abbâsî ihtilâlini desteklemişlerdir. Dolayısıyla Nasr, muhalif kabileler dışında bölge halkını da karşısında bulmuştur.

Horasan bölgesi başta Şiî ve Hâricî olmak üzere üst düzey pek çok Emevî muhalifinin sığındığı ve faaliyet gösterdiği topraklar olduğundan bu kesim doğal olarak Abbâsî hareketine çeşitli boyutlarda katkı sunmuştur. İhtilâlin mottosu olan "er-Rızâ min âli Muhammed" bilhassa Şiîleri doğrudan Nasr aleyhine birleştirmiştir.

Abbâsî dâîleri Emevîleri tenkit ederken; Peygamber ailesi (Hâsimoğulları) dururken hilafeti silah zoruyla gasp ettikleri, Alioğullarına bu yolda zulmettikleri, mevâlîden cizye ve haraç aldıkları, onlara dinin öngördüğü hakları tanımadıkları gibi devletin kuruluşundan itibaren var olan kronik sorunlara ve artarak devam eden iç ve dış meselelere çeyrek asrı

aşkın bir süre vurgu yapmışlardır. Nasr bunlardan mevâlî ile ilgili olanlarına çözüm getirerek Mâverâünnehir’de başarılı olmuşsa da yapısal problemler sebebiyle aynı başarıyı Horasan’da gösterememiştir.

Onun, Ebû Müslim ile mücadele ederken bir yandan da bazı halife, Irak genel valisi, dihan, âsi kabile reisi ve sabık devlet görevlileri ile de çeşitli boyutlarda problemler yaşadığını belirtmek gerekir. Bu da doğal olarak ihtilâl karşısındaki başarısını etkilemiştir.

Soğd, Tohâristan ve Hârizm Türklerinin Ebû Müslim’in davetini coşkulu bir şekilde kabul ettikleri ve Emevî düşmanı Arap, Fars ve Türklerin ihtilâlin ana omurgasını oluşturduğuna dair iddialar mevcuttur. Fakat Horasan ve Mâverâünnehir’de yaşayan Türk unsuru ihtilâlde doğrudan, somut ve güçlü bir şekilde ilişkilendirmenin mümkün olmadığı kaynaklardan anlaşılmaktadır.

Hülâsa, genel anlamda başarılı bir valilik dönemi geçiren Nasr b. Seyyâr, Emevî muhalifi güçlü kişi, grup ve kabilelerin yaşadığı Horasan bölgesinde yaklaşık 30 yıllık bir telkin ve ikna dönemi sonrası nitelik ve nicelik bakımından hatırı sayılır bir kitlenin desteğini alan ve silahlı mücadele dönemi Ebû Müslim el-Horasânî gibi karizmatik birisi tarafından yürütülen Abbâsî ihtilâline mâni olamamıştır. Bilge valinin engin tecrübesi, feraseti ve müspet uygulamalarıyla ihtilâlin başarıya ulaşmasını geciktirdiği ise bir gerçektir.



## Kaynakça

- Aḥbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyyeti ve fihi aḥbâru'l-Abbâs ve veledihî*. thk. Abdülcebbar el-Muttalibî – Abdülaziz ed-Dûrî. Beyrut: Dâru't-Talî'a, ts.
- el-Adevî, Ahmed. *et-Tâ'ûn fi'l-aşri'l-Ümevî: Şafahâtün mechûletün min târihi'l-Ḥilâfeti'l-Ümeviyye*. Katar: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2018.
- Aksu, Ali. “(İmam İbrahim'in Ebû Müslim'e Gönderdiği Mektup Bağlamında) Abbâsî İhtilâl Hareketinde Etnik Grupların Rolü”. *İSTEM* 6/12 (2008), 53-70.
- Akyürek, Yunus. “Horasân Valisi Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî ile İlişkilendirilen Katliam Ve Zulüm İddiaları”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 515-542. <https://doi.org/10.18505/cuid.417935>
- Akyürek, Yunus. “Emevîlerde Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâlîden Cizye Alınması ve Arka Planı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 331-351. <https://doi.org/10.18505/cuid.543075>
- Avcı, Casim, “Nisbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/142-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1987.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zükkâr – Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Bozkurt, Nahide. *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilâli*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Bozkurt, Nahide. “Nasr b. Seyyâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/415-416. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002.
- Dûrî, Abdülaziz. “İslâm'ın İlk Yıllarında Horasan'da Vergi Sistemi”. çev. Halil İbrahim Hançabay. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (Aralık 2010), 211-223. <https://doi.org/10.17335/suifd.42257>
- Ebû'l-Fidâ', el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Ali. *el-Muhtaşar fi târihi'l-beşer*. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1325/1906.
- Esin, Emel. *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.
- Günaltay, Şemseddin. “Abbas Oğulları İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü”. *Belleten* 6/23-24 (1942), 177-205.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî. *Târîhu Ḥalîfe b. Ḥayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977.

- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillah ed-Dımaşkî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Küfi el-Ahbârî. *Kitâbü'l-Fütûh*. thk. Ali Şîrî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1411/1991.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Hâşimî. *el-Muhabber*. thk. Eliza Lichtenstater. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahüm min zevî's-se'ni'l-ekber*. thk. Halîl Şehhâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1987.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Şûretü'l-arz*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1357/1938.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve aḥbâru'l-hulefâ li ibni Hibbân*. thk. Hafız Seyyid Aziz Bey. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütübü's-Sakâfiyye, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Hurdâzbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdillah. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1306/1889.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Mısır: Dâru Hecer, 1418/1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1413/1992.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb. *Tecâribü'l-ümem ve te'âkıbü'l-himem*. thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî. Tahran: Dâru Surûş, 1379/1959.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Maarrî. *Târîhu İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fi târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ – Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1385/1965.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1425/2004.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. Ankara: Ötüken Neşriyat, 16. Basım, 1997.

- Konukçu, Enver, “Bir Akhun Prensi Tarhan Nizek”. *Türkler*. ed. Hasan Celal Güzel vd. 4/305-310. 21 Cilt. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ. *Aḥsenü't-tekâsîm fî ma'rîfeti'l-eḳâlîm*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1411/1991.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târîḫ*. 6 Cilt. Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali . *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Kemal Hasen Mer'î. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005.
- Narşahî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Zekeriyâ. *Târîḫü Buḥârâ*. thk. Emin Abdülmecid Bedevî – Nasrullah Mübeşşir et-Tarazî. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1385/1965.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*. thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hînî. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmiyye, 1423/2002.
- Ötenkaya, Yusuf. “Emevilere Karşı Abbasi Muhalefetinin İlk Evreleri”. *History Studies* 9/2 (2017), 171–185.
- Özdemir, Öznur. *Abbâsî İhtilâli Modern Dönem Batı Literatürü: Teoriler & Ekoller*. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Sâmî, Şemseddin. *Ḳāmûsü'l-a'lâm*. 6 Cilt. İstanbul: Mihrân Matbaası, 1306/1889-1316/1898.
- Shaban, Muhammad Abd al-Hayy Muhammad. *The Abbasid Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Shaban, Muhammad Abd al-Hayy Muhammad. *Islamic History: A.D.600-750 (A.H.132)*. London: Cambridge University Press, 1971.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-zamân fî târîḫi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr . *Târîḫü'r-rusül ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.
- Togan, A. Zeki Velidi. *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 2. Basım, 1981.
- Togan, A. Zeki Velidi. *Umûmî Türk Tarihine Giriş: (Cild I, En Eski Devirlerinden 16. Asra Kadar)*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 3. Basım, 1981.
- Vloten, Geriof van. *Emevi Devrinde Arab Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*. çev. Mehmed S. Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986.
- Wellhausen, Julius. *The Arab Kingdom and Its Fall*. çev. Margaret Graham Weir. Calcutta: University of Calcutta, 1927.

- Yahaya, Mahayudin Hj. “The Social and Political Background of the ‘Abbasid Revolution: The Rise of the ‘Abbasid Caliphate’”. *International Journal of Humanities And Cultural Studies* 2/3 (2015), 831-842.
- Ya‘kübî, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya‘küb İshâk b. Ca‘fer. *Târîhu’l-Ya‘kübî*. thk. Abdülemîr Mehnâ. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü’l-A’lemî, 1431/2010.
- Yâkût, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî. *Mu‘cemü’l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1416/1995.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *İslâmiyet ve Türkler*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2011.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî ed-Dımaşkî. *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîri ve’l-a‘lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1413/1993.

## The Reflections of the Actions of Naşr b. Sayyār, Governor of Khurāsān, on the ‘Abbāsîd Revolution

### Extended Summary

Naşr b. Sayyār, who served in various state positions for over forty years in the Khurāsān and Transoxiana regions, is one of the Umayyad bureaucrats who knew this geography best in every aspect. In his first year of his appointment as governor of Khurāsān (120/738), he dealt a major blow to the Türgesh Khaganate, which directly supported many rebellions threatening the Umayyad political presence in Transoxiana, thus ensuring stability in the region.

It is understood that the people of Transoxiana did not provide strong support to the ‘Abbāsîd revolutionary movement, which lasted for more than a quarter of a century in the lands of Khurāsān. Perhaps the people of the region perceived this movement as a usual political struggle between Adnanite-Qahtanite tribes or Shī‘a-Umayyad factions and chose to remain neutral. It can be said at this point that Naşr’s positive actions and especially the rights he granted to the mawālî segment increased the loyalty of the people of Transoxiana to the Umayyads. Indeed, it is known that dangerous rebellions threatening the Umayyad political existence in the region occurred before him.

Whether Naşr was successful in Khurāsān is debatable. It is a fact that there was an Umayyad opposition in Khurāsān that existed since its conquest and increased over time, given its demographic structure, religious and cultural situation, and political and social conditions that differed from other regions. This opposition, seeing the Umayyad State on the wrong foundation from its establishment philosophy to its basic principles and practices, did not have difficulty in supporting the revolutionary movement that developed discourses in line with its own beliefs and paradigm. Naşr couldn’t convince this opposing group that was closed to communication.

The Umayyad political mind’s settlement of Adnani and Qahtani tribes in certain parts of Khurāsān, especially Marw, led to many problems stemming from ‘aşabiyya after a while. Knowing well that he could not solve this deep-rooted problem, Naşr did not act differently from his predecessors and made appointments from the Muḍar tribe to which he belonged to important positions. The ‘Abbāsîd dā‘îs, on the other hand, took this opportunity to persuade the tribes of Rabī‘a and Yemen origin easily.

The Ajams, who constituted the main element of the population in Khurāsān, supported the ‘Abbāsîd revolution, which promised them various rights and freedoms and had pro-‘Alî discourses, against the Umayyad State, which had a strong Arab character. Therefore, Naşr faced not only the opposing tribes but also the people of the region.

Since the Khurāsān region was the land where many high-level Umayyad opponents, especially Shī‘a and Khārîjites, took refuge and operated, this group naturally contributed to the ‘Abbāsîd movement in various dimensions. The motto of the revolution, “Al Rıḍā min ‘ālî Muḥammad”, directly united the Shī‘as against Naşr.

While criticizing the Umayyads, the ‘Abbāsîd dā‘îs emphasized for more than a quarter

century the chronic problems that had existed since the establishment of the state and the increasing internal and external issues, such as usurping the caliphate by force of arms while the Prophet's family (Hashemites) was present, oppressing the Alids in this way, collecting jizyah and kharāj from the mawālī, and not granting them the rights prescribed by religion. Although Naşr was successful in Transoxiana by providing solutions to those related to the mawālī, he could not show the same success in Khurāsān due to structural problems.

Naşr tried to carry out the armed struggle against Abū Muslim in Khurāsān with the army under his command, the Mudar tribe settled in Khurāsān, and the Syrian soldiers were sent belatedly by Ibn Hubayra, the Governor General of Iraq. It should be noted that while continuing this struggle, he also experienced problems of various dimensions with some caliphs, the Governor General of Iraq, dihqans, rebellious tribal chiefs, and former state officials. This naturally negatively affected his success against the 'Abbāsids.

There are claims that the Turks of Soghd, Tukhāristān, and Khwārezm enthusiastically accepted Abū Muslim's invitation and that the anti-Umayyad Arabs, Ajams, and Turks formed the main backbone of the revolution. However, it is understood from the sources that it is impossible to directly, concretely, and strongly associate the Turkish element living in Khurāsān and Transoxiana with the revolution.

In a nutshell, Naşr b. Sayyār, who had a generally successful governorship period, could not prevent the 'Abbāsīd revolution, which gained the support of a considerable mass in terms of quality and quantity after a period of about 30 years of indoctrination and persuasion in the Khurāsān region, where powerful anti-Umayyad individuals, groups, and tribes lived, and whose armed struggle period was led by a charismatic figure like Abū Muslim al-Khurāsānī. It is a fact that the wise governor's vast experience, insight, and positive practices delayed the success of the revolution.

### **Keywords**

History of Islam, 'Abbāsīd Revolution, Naşr b. Sayyār, Abū Muslim al-Khurāsānī, Mā Warā al-nahr, Marw.



## Hristiyan Teopolitiği Üzerine Bir Değerlendirme ve 'Öteki'nin Teopolitik İnşası: Abd Örneği

### Gökhan Bolat

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı,  
Bursa, Türkiye

[gokhanbolat60@gmail.com](mailto:gokhanbolat60@gmail.com) | <http://orcid.org/0009-0004-5917-4985> | <https://ror.org/03tg3eb07>

### Abdurrahman Kurt

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye

[akurt@uludag.edu.tr](mailto:akurt@uludag.edu.tr) | <http://orcid.org/0000-0001-6087-3725> | <https://ror.org/03tg3eb07>

### Öz

"Din ve siyaset" ilişkileri ve dinin toplumdaki farklı görünimleri gerek gündelik hayatta gerek profesyonel çevrelerde her zaman güncelliğini koruyan tartışma konularıdır. Oldukça dinamik olan bu ilişkiler çok boyutlu, karmaşık ve farklı şekillerde olabilmektedir. İlişkilerdeki bu çok boyutlu durum kavramlara da yansımaktadır. Bu makalede din-siyaset ilişkileri, araştırmaya konu edilen coğrafya da dikkate alınarak "Teopolitik" kavramı ile ele alınmıştır. Güncel örnekler üzerinden ABD'deki Hristiyan teopolitiğine odaklanan makalede teopolitiğin ötekileştirici kodları ön plana çıkartılmıştır. Dolayısıyla çalışmamızda ele aldığımız problem dinî ve siyasi boyutunun ötesinde sosyolojik bir muhtevaya sahiptir. Çalışmamızda öncelikle literatür taramasından faydalanılarak teorik çerçeve oluşturulmuş, akabinde Hristiyan Siyonizmi ve Yeni Muhafazakârlık bu çerçevede analiz edilmiştir. Bu bağlamda Giriş'le birlikte iki bölümden oluşan makalenin Birinci Bölümünde çalışmamızın temel kavramı olan "Teopolitik" hakkında kavramsal bir tartışmaya girilmiş ve Hristiyan teopolitiğinin teolojik arka planı ile ilgili temel düzeyde bilgiler verilmiştir. İkinci Bölümde ABD'deki Hristiyan Siyonizmi ve Yeni Muhafazakârlık ve bunların siyaset kurumuyla kurdukları ilişki neticesinde ortaya çıkan problemler teopolitik açıdan ele alınmıştır. Çalışmamızın amacı teopolitikanın yalnızca siyasi ve dinî bir problem olmayıp aynı zamanda toplum üzerinde ötekileştirici etkisiyle sosyolojik bir problem olduğunu da göstermektir. Nitekim elde ettiğimiz bulgular, Hristiyan Siyonistlerin ve Yeni Muhafazakârlar'ın teopolitik olarak değerlendirdiğimiz gündemlerinin, siyasi sonuçlara yol açmasının yanında, teoloji kaynaklı, oldukça derin ve keskin bir ötekileştirmeyi beraberinde getirdiğini ortaya koymaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Teopolitik, Amerika Birleşik Devletleri, Hristiyan Siyonizmi, Yeni Muhafazakârlık, 'Öteki'.

### Atıf Bilgisi

Bolat, Gökhan – Kurt, Abdurrahman. "Hristiyan Teopolitiği Üzerine Bir Değerlendirme ve 'Öteki'nin Teopolitik İnşası: Abd Örneği". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/2 (Aralık 2024), 159-188. <https://doi.org/10.51447/uluid.1521873>



## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü   Article Type	Araştırma Makalesi   Research Article
Geliş Tarihi   Date of Submission	24 Temmuz 2024   24 July 2024
Kabul Tarihi   Date of Acceptance	10 Kasım 2024   10 November 2024
Yayın Tarihi   Date of Publication	27 Aralık 2024   27 December 2024
Yayın Sezonu   Pub Date Season	Aralık   December
DOI	<a href="https://doi.org/10.51447/uluid.1521873">https://doi.org/10.51447/uluid.1521873</a>
Değerlendirme   Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan   Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. 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
Benzerlik Taraması   Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate   Yes - iThenticate
Yazar Katkı Oranları   Author Contribution	Yazar 1: % 50. Yazar 2: % 50.   Author 1: % 50. Author 2: % 50
Çıkar Çatışması   Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.   The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman   Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.   The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans   Copyright & License	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.   Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim   Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr">ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr</a> - <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid">https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid</a>

## An Evaluation on Christian Theopolitics and Theopolitical Construction of the 'Other': The Case of the United States

### Gökhan Bolat

PhD. Student, Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Bursa, Türkiye  
[gokhanbolat60@gmail.com](mailto:gokhanbolat60@gmail.com) | <http://orcid.org/0009-0004-5917-4985> | <https://ror.org/03tg3eb07>

### Abdurrahman Kurt

Prof. Dr., Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Bursa, Türkiye  
[akurt@uludag.edu.tr](mailto:akurt@uludag.edu.tr) | <http://orcid.org/0000-0001-6087-3725> | <https://ror.org/03tg3eb07>

### Abstract

The relationship between "religion and politics" and the various manifestations of religion in society are topics of discussion that remain consistently relevant in both everyday life and professional circles. These relationships are highly dynamic and can manifest in multifaceted, complex, and diverse ways. This multidimensionality in relationships is also reflected in the concepts themselves. The article, which focuses on Christian theopolitics in the United States through contemporary examples, highlights the othering codes inherent in theopolitics. Consequently, the problem addressed in our study possesses a sociological dimension that extends beyond its religious and political aspects. Initially, a theoretical framework was established through a literature review, followed by an analysis of Christian Zionism and Neo-Conservatism within this framework. In this context, the first section of the article which consists of an introduction and two main sections, engages in a conceptual discussion regarding our core concept, "Theopolitics," and provides fundamental information about the theological background of Christian theopolitics. The second section examines Christian Zionism and Neo-Conservatism in the United States and the issues arising from their relationship with political institutions from a theopolitical perspective. The aim of our study is to demonstrate that theopolitics is not merely a political and religious problem but also a sociological issue due to its othering effects on society. Indeed, our findings reveal that the agendas of both Christian Zionists and Neo-Conservatives, which we evaluate as theopolitical, not only lead to political consequences but also result in a deeply rooted and sharply defined othering process derived from theological sources.

### Keywords

Sociology of Religion, Theopolitics, United States, Christian Zionism, Neoconservatism, 'Other'.

### Citation

Bolat, Gökhan – Kurt, Abdurrahman. "Hristiyan Teopolitiği Üzerine Bir Değerlendirme ve 'Öteki'nin Teopolitik İnşası: Abd Örneği". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/2 (December 2024), 159-188. <https://doi.org/10.51447/uluid.1521873>

## Giriş

Rousseau, din olgusunu toplumla ilişkisi bakımından “insanın” ve “yurttaşın” dini olarak ikiye ayırır ve ilkinin temiz, sade, gerçek tanrıçılık yani doğal tanrı hukuku olarak tanımlanırken, ikincisini tek bir memlekette geçen, dogmaları, ayinleri, yasalarla belirtilen dış törenleri olan, mensubu olduğu ulustan başkasını imansız, yabancıları barbarlar olarak kabul eden anlayış olarak tanımlar.<sup>1</sup> Bunları ulusu için gerekli gördüğü bir “sivil din”<sup>2</sup> arayışları bağlamında zikretse de Rousseau'nun “mensubu olduğu ulustan başkasını imansız, yabancı barbarlar olarak kabul eden anlayış” şeklinde tanımladığı dikotomi, teopolitik yaklaşımın temel karakteristiklerinden birine işaret etmektedir. Kendi ifadesiyle bu türden bir tutum insanları “kör inançlı” kişiler hâline getirir, bir ulusu “can kıyıcı” ve “hoşgörüsüz” yapar, kendi tanrılarına inanmayanları öldürmekle kutsal bir iş yaptığını inanır, ulusu “ötekilerle” doğal bir savaş durumuna sokar.<sup>3</sup>

Sıklıkla kamusal söylemlere de yansıyan, uluslararası düzeyde toplumsal kamplaşmaların önemli bir kaynağını oluşturan, kimi zaman uluslararası sisteme meydan okuyan bir resmî devlet politikası hâline gelen, “biz ve onlar” şeklindeki bir yaklaşıma dayalı teolojinin radikal yorumlarına dayalı siyasi doktrinlerin varlığı, günümüzde hâlâ üzerinde durulması gereken önemli bir meseledir. Söz konusu siyasetin günümüzde kurumsal boyutta tezahür ettiği merciler ise daha ziyade köktenci ve radikal dinî veya felsefi yapılarıdır. Habermas, köktendinci dünya görüşlerinden yansıyan uygulamaların kendi gibi olmayanları dışarıda bırakmayı öngören din ya da tarih felsefesi kökenli dünya anlayışlarına dayandıklarını söyler ve köktendinci dogmacılığının küçümsememesi gerektiğini ifade eder.<sup>4</sup>

Az sonra detaylıca değineceğimiz üzere teopolitik, jeopolitiğin sınırlarını aşan bir fenomendir ve onu tartışmaların odak noktası hâline getiren de onun ulus aşırı kapasitesinden kaynaklanır. Teopolitiği tekrar gündeme getiren nedenlerin temelinde ise aydınlanma ile birlikte dinin tarih sahnesinden çekildiğine dair güçlü varsayımların en azından şu ana kadar doğru olmadığına anlaşılması yatar. Bu konuda farklı yaklaşımlar söz konusu olmakla birlikte nihayetinde dinin gündelik hayattaki görünümü ve özgül ağırlığı değişse de varlığını devam ettirdiği rahatlıkla söylenebilir. ABD’de ise genel anlamda dine olan ilgideki düşüşe rağmen radikal yorumları barındıran “yoğun din”in (Intense Religion) varlığını olduğu gibi devam ettirdiği de birtakım araştırmalardan anlaşılmaktadır.<sup>5</sup>

Öte yandan bizim burada teopolitik kavramına muhatap kılacağımız “din”, insanların bireysel ve toplumsal düzeyde tecrübe ettiği ana akım dinî anlayış değil, agresif bir bi-

<sup>1</sup> Jean Jaques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015), 129.

<sup>2</sup> Kavram hakkında detaylı bilgi için bk. Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din, Bir Analiz Denemesi* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014).

<sup>3</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 130.

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, *‘Öteki’ olmak, ‘Öteki’ ile Yaşamak*, çev. İlknur Aka (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 132-133.

<sup>5</sup> Landon Schnabel - Sean Bock, “The Continuing Persistence of Intense Religion in the United States: Rejoinder”, *Sociological Science* 5 (Kasım 2018), 718.

çimde politikaya nüfuz edip onu istismar eden, yapısal açıdan “köktenci”<sup>6</sup> (fundamentalist) veya “radikal” olarak ifade edebileceğimiz inanç ve ideolojilerdir. Ancak bireyin veya bir grubun radikal bir ideolojiyi benimsemesi için onun dinî bir karakterde olması da gerekmez. Ayrıca köktenci mahiyette de olsa burada ele alacağımız husus nihayetinde bir din-devlet/siyaset ilişkisidir ve bu ilişki de şüphesiz yeni değildir. Din, geçmişten günümüze siyasi düşüncelerin oluşumunda, biçimsel farklılaşmalarla birlikte kutsallık ve mitlerle örülü bir “Teopolitika” inşası olarak karşımıza çıkabilmektedir.<sup>7</sup>

Aydınlanmadan itibaren en katı laiklik rejimlerinin tesis edildiği iddia edilen Batı’da da din ve siyaset ilişkileri birbirinden tamamen kopuk durumda değildir. Amerikan siyasi sisteminde ise yasal olarak, din ve devlet birçok Avrupa ülkesine göre çok daha katı bir şekilde ayrılmasına rağmen bu durum, dinin kamusal alandaki etkilerini engellemiştir.<sup>8</sup> Geçmişte olduğu gibi modern siyaset de dinle bir şekilde etkileşim içinde olmaya devam etmektedir. Ya da Caputo ve Keller’ın biraz iddialı ifadesiyle, siyasi alanı düzenleyen kaçınılmaz olarak aklımızda Tanrı vardır ve teolojimizin ya da anti-teolojimizin ayrıntıları ne olursa olsun, her zaman bir arka-teoloji alanında hareket ederiz.<sup>9</sup>

Aziz Augustinus, Luther ve Hobbes’a kadar çok sayıda düşünür ve felsefeci, siyasetin ve devletin insan doğasına uygun ve toplumsal barışı sağlama kabiliyeti açısından öncelikli bir faaliyet alanı ve kurum olduğunu belirtmişlerdir.<sup>10</sup> Ancak siyasetin temel amaçlarından olan “barış”, özellikle küresel anlamda tam anlamıyla mümkün olamamaktadır. Kuşkusuz bunun; uluslararası sistemi temsil eden kurumların yetersizliği, kendi çıkarlarını önceleyen devletler arasındaki güç dengesizlikleri, emperyalist hedeflere sahip küresel aktörler, enerji kaynaklarının paylaşımı gibi yapısal, siyasal, ekonomik vs. birçok önemli nedeni vardır. Ancak tüm bunların yanında üzerinde daha az durulan bir başka neden de fantastik hedefleriyle siyasetin içine sızarak veya tamamen ona hâkim olarak modern siyaseti işlevsiz hâle getirebilen radikal dinî ve ideolojik yapılarıdır. Vahye dayalı dinin teolojik-politik sorunsalı, temel belirleyici unsur olmamakla birlikte modern siyasetin problem sahasının derinine işlemiş başat bir faktördür.<sup>11</sup> Hatta bazen temel belirleyici aktör olarak da ön plana çıkabilmektedir.

Son yıllarda özellikle 11 Eylül saldırıları başta olmak üzere dünyanın farklı yerlerinde meydana gelen çeşitli terör olayları, saldırılar ve bölgesel çatışmalar, dinî tartışmaların kamusal alandaki yoğunluğunu arttıran ve yönünü belirleyen önemli faktörler arasında yer almaktadır. Buna bağlı olarak din-siyaset tartışmaları genellikle İslam coğrafyası içinde, radikal dinî grupların merkezde olduğu olumsuz bir pencereden mercek altına

<sup>6</sup> Kavram hakkında bilgi için bk. Rik Peels, “On Defining ‘Fundamentalism.’” *Religious Studies* 59/4 (2022), 1–19.

<sup>7</sup> İbrahim Sarıtaş, “Antik Yunan’dan Moderne: Batı’da Politik Teoloji”, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 59 (2022), 205.

<sup>8</sup> Jean-François Mayer, “Facteurs Religieux et Relations Internationales: Une Approche Théopolitique”, *Religioscope* (Erişim 9 Aralık 2023).

<sup>9</sup> John D. Caputo - Catherine Keller, “Theopoetic/Theopolitic”, *CrossCurrents* 56/4 (2007), 105.

<sup>10</sup> Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi* (İstanbul: Doğan Kitap, 2013), 30.

<sup>11</sup> Michael Dillon, “Modern Çağın Siyasi Meşruiyeti”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18/35 (Aralık 2013), 74.

alınmaktadır. Ek olarak bu yaklaşımların bilhassa popüler düzlemde radikal gruplar ile ana akım dinî görüşleri ayırt etmeden büyük genellemeler şeklinde tezahür etmesi, başta İslamofobi olmak üzere birçok ek problemi beraberinde getirmektedir. Böylesine bir sorun sebebiyle burada radikal gruplarla siyaset arasındaki ilişkiler, “din-devlet/siyaset” ilişkileri şeklinde değil, daha spesifik bir çerçeveye işaret edecek şekilde “Teopolitik” kavramı etrafında ele alınacaktır.

Bu çalışmada genel olarak ABD’de bulunan Hristiyan siyonizmi ile Yeni Muhafazakarlık teopolitik kavramı çerçevesinde incelenecektir. Odaklanacağımız nokta ise bu grupların tarihten günümüze detaylı incelemesi değil, Habermas’ın da belirttiği gibi “makul anlaşmazlık”a (reasonable disagreement) dahi kapalı olan<sup>12</sup> ötekileştirici mahiyetteki felsefi ve dinî görüşleri, bu görüşlerin politikaya yansımaları ve bunun birtakım pratik sonuçlarıdır. Nitekim makalemizin temel iddiası ABD’de Hristiyan Siyonizmi ve Yeni Muhafazakârlık üzerinde tezahür eden teolojik motivasyonlara sahip politikanın günümüzde siyasi eylemi doğrudan etkilemeye devam ettiği, bunun doğal sonucu olarak da toplumsal boyutta “biz ve onlar” düalizmini besleyip canlı tutarak inanç temelli bir ötekileştirmeyi bizzat inşa ettiği'dir. Amacımız, teopolitikanın yalnızca siyasi ve dinî bir problem olmayıp aynı zamanda sosyolojik açıdan toplumlararası kutuplaşmaların önemli bir nedeni olduğuna dikkat çekerek bu anlamda literatüre katkı sunmaktır. Bu itibarla makalenin ilk bölümünde ilgili literatürden faydalanılarak teopolitik kavramı ve Hristiyan teopolitiği tartışılacak ve teorik çerçeve oluşturulacaktır. İkinci bölümde ABD’deki Hristiyan Siyonizmi ve Yeni Muhafazakârlık, pratikte takip ettikleri politikalar dikkate alınarak, oluşturduğumuz teorik çerçeveye göre değerlendirilecektir.

Konuyla ilgili araştırmalarda, gerek Hristiyan siyonizmi gerekse Yeni Muhafazakârlık, dinî ve politik açıdan çok sayıda araştırmaya konu edilmelerine rağmen benimsedikleri teolojik ve ideolojik yaklaşımın sosyolojik düzlemde ortaya çıkardığı problemler yeterince vurgulanmamaktadır. Teopolitiğin ötekileştirici doğasına işaret eden bir örnek olarak Şenay ve Ceylanlar’ın günümüz Romanya sınırları içinde bulunan ve 16. yüzyılda inşa edilmiş Bucovina Ortodoks Manastırları üzerindeki figürler hakkındaki çalışmaları dikkatimizi çekmiştir. Söz konusu çalışmada Teopolitik ötekinin tarihsel kökenlerine vurgu yapıldığı görülmektedir.<sup>13</sup> Bizim çalışmamız ise güncel örnekler üzerinden meseleyi ele alacaktır. Bunun yanında çalışmamızın genel çerçevesiyle ilgili, ABD özelinde teopolitik konusuna odaklanan ve istisnacılık (seçilmişlik doktrini)<sup>14</sup> çerçevesinde kutsal bir kimlik inşasına dikkat çeken çalışmalar da vardır. Örneğin Cavanaugh’ın özellikle bir makalesi

<sup>12</sup> Habermas, ‘Öteki’ olmak, ‘Öteki’ ile Yaşamak, 133.

<sup>13</sup> Bülent Şenay - Nagehan Z. Ceylanlar, “The Theopolitical “Other” In The Last Judgment Paintings Of Bucovina’s Orthodox Monasteries”, *Annals of the University of Bucharest / Political science series* 20/1 (2018) 73-90.

<sup>14</sup> Teolojik bir zeminden ilham alan “Amerikan istisnacılığı”, Amerikan halkının ilahi takdir gereği olarak dünyada önemli bir misyona sahip ve bunun için çaba göstermesi gereken, diğer uluslardan farklı, üstün ve seçilmiş bir ulus olduğu inancına dayalı, Amerikan toplumunda yaygın olan ancak daha ziyade muhafazakârlar tarafından benimsenen bir inanış ve düşüncüyü ifade eder. Amerikan istisnacılığının biri teoloji (Yahudi-Hristiyan geleneği) diğeri seküler (Aydınlanma geleneği) kaynaklı iki versiyonu vardır. Ancak bu ikisi birbirinden kopuk da değildir. İstisnacılık (Exceptionalism) düşüncesi Amerikan teopolitiğiyle de yakından ilişkilidir.

bununla ilgilidir ve Amerikan istisnacılığının biri teoloji (Yahudi-Hristiyan geleneği) kaynaklı diğeri seküler (Aydınlanma felsefesi) iki türünden ve bunların birbiriyle ilişkisinden bahseder.<sup>15</sup> Webb de Amerikan teopolitiği denince akla gelen isimlerden biridir. Amerika'nın 'ilahi takdir' veya bir diğeri ifade ile seçilmişlik doktrininin savunan Webb, söz konusu doktrininin dünden bugüne intikal edişini ve bugün hâlâ 'kaçınılmaz olarak' varlığını sürdürdüğü kamusal alandaki durumunu kendi penceresinden aktarır.<sup>16</sup> Webb, ABD teopolitiğini 'içeriden' anlamak için önemli bir isimdir. Yine konuyla ilgili önemli bir doktora tezi hazırlayan Anderson da İncil teopolitiğinin Amerikan milliyetçiliği ile ilişkisini inceler.<sup>17</sup> Benzer çalışmaların sayısını artırmak mümkündür. Ancak bu çalışmalar teopolitik odaklı olsalar da hiçbirisi spesifik olarak teopolitiğin ötekileştirici karakterini ele almaz.

Tüm bunlarla birlikte bu çalışmada iddia ettiğimiz şeyler ele aldığımız konu hakkındaki gerçekliğin tamamını yansıtmaya iddiasında elbette değildir. Yani "din", işaret ettiğimiz siyasi ve toplumsal etkileri üreten tek faktör değildir. Ancak yeterince üzerinde durulmayan önemli bir faktördür. Aynı şekilde kavramların tekelleştirilmesi de söz konusu olamaz. Odaklandığımız temel kavram olarak "Teopolitik", hiç şüphesiz farklı şekillerde de tanımlanabilir ve kullanılabilir. Aynı şekilde örnek yapılar olarak zikrettiğimiz Hristiyan Siyonizmi ve Yeni Muhafazakârlık da muhtelif şekillerde yorumlanıp pekâlâ değişik açılardan değerlendirilebilir.

## 1. Teopolitik ve Hristiyan Teopolitiği

### 1.1. Kısıtlı Bir Kavram Tartışması: Teopolitik Nedir, Ne Değildir?

"Kavramlar dış dünyada somut gerçekliklerin ya da soyut düşüncelerin açıklanmasında kullanılan sembollerdir."<sup>18</sup> Teopolitik kavramı jeopolitik ve teolojinin çok boyutlu merceği aracılığıyla siyasi eylemi anlamaya ve tahmin etmeye yönelik geniş bir girişimdir.<sup>19</sup> Tanımında "devlet, coğrafya ve politika" sözcüklerinin kullanıldığı jeopolitik kavramı ise kısaca "coğrafyanın politikaya verdiği yön ve imkânlar alanı olarak" anlaşılabilir.<sup>20</sup> Bu kavramın işaret ettiği gerçekliğin unsurları arasında yer alan dinin bağlı olduğu jeopolitiğin coğrafi sınırlarının dışına taşması, belirli bir jeopolitiğin sınırları içinde ve dışında kendisiyle ulusal ve uluslararası siyasete yön verilmesi, bölgesel ya da küresel düzeyde stratejilere konu olması, kısaca ulusal ve uluslararası siyasette fiziki coğrafyanın yerine dinî coğrafyanın geçmesi yeni bir kavramı, "Teopolitik" kavramını devreye sok-

<sup>15</sup> William T. Cavanaugh, "Messianic Nation: A Christian Theological Critique of American Exceptionalism", *University of St. Thomas Law Journal* 3/2 (2005).

<sup>16</sup> Stephen H. Webb, *American Providence: A Nation with a Mission* (New York: Continuum, 2004).

<sup>17</sup> Braden P. Anderson, "Chosen Nation: Biblical Theopolitics and the Problem of American Christian Nationalism" (Milwaukee: Marquette University, Doktora Tezi, 2010).

<sup>18</sup> Fazlı Arabacı, *Tarihten günümüze Türkiye'ye Yönelik Teopolitik ve Teostratejiler* (Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2021), 7.

<sup>19</sup> David Marzak, "Theopolitics: Theology and Politics Needed to Understand World News Today", *New Era World News* (Erişim 28 Kasım 2023).

<sup>20</sup> Arabacı, *Tarihten günümüze Türkiye'ye Yönelik Teopolitik ve Teostratejiler*, 7-8.

maktadır.<sup>21</sup> Dolayısıyla geçmişte coğrafyanın vermiş olduğu imkânlar göz önünde tutularak kavramlaştırılan uluslararası siyaset ve strateji, günümüzde din merkezli olduğunda daha çok teopolitik kavramıyla tanımlanmaktadır.

Teopolitik kavramını daha iyi netleştirmek için aynı zamanda Hitler'in coşkulu bir destekçisi olan hukukçu ve felsefeci Carl Schmitt'in "Politik-Teoloji" kavramına atıfta bulunmak ve aralarındaki farklılıkları ortaya çıkarmak kanaatimizce faydalı olacaktır. Zira söz konusu iki kavram ilk bakışta aynı gibi anlaşılan ve çoğu defa birbirinin yerine kullanılan yakın kavramlardır. Schmitt'in "Politik Teoloji" kavramı, aynı ismi taşıyan kitabında geçen, modern devlet kuramının bütün önemli kavramlarının dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramları<sup>22</sup> olduğu yönündeki iddialı cümlesi ekseninde tartışılır. Schmitt için "Politik Teoloji", siyasi bir kavram ne kadar modern ve seküler görünürse görünsün, entelektüel tarihini ve yörüngesini analiz ettiğimizde, teolojik bir kavramın dönüştürülmüş bir versiyonu olduğunu keşfedeceğimiz anlamına gelmektedir. Schmitt bunun özellikle otoritenin meşrulaştırılmasıyla ilgili olduğunu düşünmektedir.<sup>23</sup> Dolayısıyla Schmitt'in yaklaşımında özne olan politika yani insandır.

Teopolitik, öznenin politika olduğu bir formülde dini bir meşrulaştırma aracı olarak kullanmak, dinî referanslarla politika yapmak veya gündelik dildeki ifade ile dinin politika tarafından ideolojik kullanımı değildir. Teopolitikada özne, politika (insan iradesi) değil teoloji veya 'kutsal olan'dır. Örneğin Gray<sup>24</sup>, Schmitt'in "Politik Teoloji" kavramının kullanımına dair eleştirisinde kavramı teopolitik'ten ayırır. Buna göre o, "Politik Teoloji"nin politik eylemleri maskeleyen için teolojinin ideolojik kullanımı, yani siyasetin bir teoloji meselesi hâline getirilmesi olduğunu söylerken, teopolitik ise açıkça teolojik bir zeminden yola çıkar ve bu bir vahiy teolojisi veya doğal bir inanış olabilir. Teopolitik ve politik teoloji benzer kavramlar kullanarak her ikisi de din ve siyaset arasındaki ilişki üzerine sorgulamalarda bulunur ancak bu radikal bir şekilde karşıt amaçlara yöneliktir; politik teoloji, ilahi gücü otoriter devletin hizmetinde konuşlandırırken, teopolitik, kurumsal insan gücünü meşrulaştırmanın her türlü olasılığını reddeder.<sup>25</sup> Yahudi teopolitiğinin önemli isimlerinden olan Martin Buber de teopolitik kavramı ile "ilahî yönetimin gerçekleşmesine yönelik eğilim açısından kamusal nitelikteki eylemi kastediyorum" diyerek kavramı "din siyaseti"nden (politic of religion) ayırır.<sup>26</sup> Schmitt'in politik teolojisine karşılık kendi teopolitik görüşlerini ileri süren Martin Buber, doğrudan Tanrıyla ilişkili olan gücün (otoritenin) paylaşamayacağını söyler ve "teopolitik olanın dışında hiçbir politik alan yoktur"<sup>27</sup> diyerek herhangi bir beşerî gücün siyasi otoritesinin meşruiyetinin olamayacağını ima eder. Buber'in yaklaşımına göre kendi kuralları olan bağımsız bir alan olarak "siyaset", Tanrı'ya bir başkaldırıdan ve bu hâliyle insan doğasının inkârından başka bir şey

<sup>21</sup> Fazlı Arabacı, "Jeopolitiktan Teopolitiğe Dinin Stratejik Kullanımı", *Fazlı Arabacı* (Erişim 28 Kasım 2023).

<sup>22</sup> Carl Schmitt, *Siyasal İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Yayınevi, 2002), 41.

<sup>23</sup> Samuel Hayim Brody, *Martin Buber's Theopolitics* (Bloomington: Indiana University Press, 2018), 4.

<sup>24</sup> Phillip W. Gray, "Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval Christian Political Thought", *Humanitas* 20/1-2 (Ocak 2007), 177.

<sup>25</sup> Brody, *Martin Buber's Theopolitics*, 66.

<sup>26</sup> Martin Buber, *Kingship of God*, çev. Richard Schimann (New York: Harper & Row Publishers, 1967), 47-157.

<sup>27</sup> Buber, *Kingship of God*, 136.

değildir.<sup>28</sup> Buna mukabil kavramı daha geniş çerçeveden, Schimitt'in politik teolojisini de içerecek şekilde kullananlar da vardır. Örneğin Mayer teopolitik tanımına devletlerin veya diğer siyasi oluşumların dinî yapıları istismar etme girişimlerini de dâhil eder.<sup>29</sup> Ancak bizim yaklaşımımızda din (kutsal)-siyaset ilişkisinde öznenin politika olduğu formül teopolitik kavramının sınırları içinde değildir.

Yukarıda bahsettiğimiz ve bizim de tercih ettiğimiz Mayer ve Buber'in teopolitik yaklaşımına somut bir örnek olması açısından Leo Strauss'un, uzun ve sancılı bir süreçten sonra Filistin topraklarında kurulan İsrail devleti ve "Yahudi sorunu" hakkındaki ifadeleri eşsiz bir örnek gibi görünmektedir. Strauss şöyle der:

"...Kültürel Siyonizm'in başvurduğu miras, kültür ya da medeniyet terimleriyle, Yahudi halkının dehasının özerk bir ürünü olarak yorumlanmaya isyan etti. Bu kültür ya da medeniyetin özü Tevrat'ta yatıyordu ve Tevrat kendisini İsrail tarafından yaratılmış değil, Tanrı tarafından verilmiş olarak sunuyordu. Böylece Yahudi sorunu tamamen insani yollarla çözüme girişimleri başarısızlıkla sonuçlandı. İnsan tarafından bağlanmayan düğüm insan tarafından çözülemezdi."<sup>30</sup>

Strauss'un özellikle son cümlesi oldukça çarpıcıdır. Zira o, kendisi de bir Yahudi olarak her ne kadar bağımsız bir İsrail devletinin kurulmasını Yahudi toplumunun kurtuluşu için tek çare olarak gördüyse de gelinen noktada, bir devlet kurulmasına rağmen "Yahudi sorunu"nun çözülemediğini görmüş, dahası kurucu ideolojinin kaynağına vurgu yaparak söz konusu sorunun çözülmeceğini de öngörmüştür. Bahsettiği kaynak "Tanrı" olduğundan insanın yapabilecek bir şeyi yoktu. Öte yandan bu tek cümle "Teopolitik nedir?" sorusunun da net ve kısa bir cevabıdır. Söz konusu problem ise bugün hâlâ devam etmektedir.

Özetle teopolitik, modern siyasetten ve onun kurallarından bağımsız, ister vahye dayalı ister doğal bir inanış olsun 'ilahi' kaynaklı bir ajandası olan, bundan dolayı insanı ve jeopolitik sınırlar aşan aktif ve agresif bir karakterle karşımıza çıkmaktadır.

## 1.2. Hristiyan Teopolitiğinin Teolojik Arka Planı

Kökleri on ikinci yüzyıla uzanan Hristiyan Teopolitiği<sup>31</sup> literatürde, "Politik Teoloji" ile ilgili yazılarından sonra özellikle Carl Schimitt'le birlikte tartışılmaya başlanmıştır. Nitekim birçok araştırmacı teorik düzeyde teoloji ve siyaset ilişkisini Schimitt'le birlikte başlatır. Ancak "politik teoloji" kavramı Schimitt'in tartışmalı teorisinden sonra gündeme gelse

<sup>28</sup> Samuel Hayim Brody, "Is Theopolitics an Antipolitics?", *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept: Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, ed. Paul Mendes-Flohr (Berlin - München - Boston: De Gruyter, 2015), 83.

<sup>29</sup> Mayer, "Facteurs Religieux et Relations Internationales", 6.

<sup>30</sup> Leo Strauss, "Progress Or Return? The Contemporary Crisis In Western Civilization", *Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience* 1/1 (Mayıs 1981), 22.

<sup>31</sup> McAllister, Carlota - Napolitano, Valentina, "Introduction: Incarnate Politics beyond the Cross and The Sword", *Social Analysis* 64/4 (Ocak 2021), 5.



de bu mesele vahiy inancı kadar eskidir. İnsanoğlunun dile getirebildiği kadarıyla ve itaat talep eden bir Tanrı inancı olduğu sürece de devam edecektir.<sup>32</sup> Hristiyanlık olarak adlandırılan hareket de Paul'un etkisiyle hızlı bir şekilde kentleşmeye başlamasından bu yana her zaman politiktir.<sup>33</sup> Hiç şüphesiz bu durum, diğer tüm kamusal dinler için de geçerlidir. Öte yandan her şeyden önce genel anlamıyla Hristiyanlıkta yekpare bir teolojik inanç sisteminden söz edilemeyeceğini ve üzerinde durduğumuz problemin spesifik bir teolojik anlayışın dışı yansıması olduğunu belirtmemiz gerekir.

Hristiyan teopolitiği büyük oranda eskatoloji (kıyamet bilimi) ile ilgili metin ve anlatılara dayanmaktadır. Eskatoloji, son şeylerin doktrini demektir. Zamanı sona erdiren ve sonsuzluğu başlatan olayların incelenmesidir.<sup>34</sup> Bir diğer ifadeyle, başta kehanetler olmak üzere "kıyamet" hakkındaki her şeyi içine alan inceleme ve anlatılardır. Kıyametle ilgili hemen tüm kamusal dinlerde yoğun bir literatürün olduğunu ve birçok kavramın da benzer veya aynı olduğunu belirtmek gerekir. Ancak bir kavram olarak "eskatoloji" Batı orjinlidir ve Hristiyan teolojisi için kullanılmaktadır.

İncillerde detaylı olarak tasvir edilen<sup>35</sup> Hristiyan teolojisindeki kıyamet senaryosunun özeti kısaca şu şekildedir: İnanca (veya kehanete) göre "son zamanlar" (ahir zaman) yaklaştıkça, barış getireceğini iddia eden bir Deccal ortaya çıkacaktır. Deccal'in üç buçuk yıl sürecek yönetimindeki sıkıntılar ve onun zorbalıklarından dolayı hem Yahudiler hem de Hristiyan inananlar zulüm görecektir. Bu sıkıntılı "ara dönemde" Yahudilerin üçte ikisi ölecek, üçte biri sağ kalacaktır.<sup>36</sup> Ardından, dünya uluslarının çoğundan oluşan bir konfederasyon tarafından tehdit edilen İsrail, Mesih'in savaşmak üzere kutsal topraklara geri dönmesiyle birlikte son ve korkunç Armagedon Savaşı'nda düşmanlarıyla yüzleşecektir. Savaşta Mesih İsrail'i ve tüm dünyayı kurtaracak, ardından bin yıllık barış ve huzur dönemi başlayacaktır.

Söz konusu bin yıl, Hristiyanlıktaki kozmik eskatolojinin belki de en kapsamlı teması ve tüm Kutsal Kitab'ın birleştirici unsuru olarak da görülen "Tanrı Krallığı" dönemine işaret eder. Tanrı Mesih'in dünyaya ikinci kez gelmesiyle başlayacak olan krallık dönemi (premilenyalizm) genellikle sembolik olarak görülse de kitabi ifade ile bin yıl sürecektir. Dolayısıyla "binyılcılık" olarak da adlandırılır ve yaygın olarak bu şekilde bilinir. Yahudi apokaliptik beklentilerinde de önemli bir yeri olan Mesihî krallık, eski dünya zamanı ve yeniçağ arasındaki bir ara dönem (interregnum) yönetimidir.<sup>37</sup> Bin yıllık krallığı esnasında dünyadaki tüm düşman yönetim ve otoritelerini ortadan kaldırmasının ardından İsa, "muazzam kurtarıcı" misyonu ile geri almış olduğu Kozmik Dünya Krallığını Baba Tan-

<sup>32</sup> Heinrich Meier, "Leo Strauss and the Theologico-Political Problem", çev. Marcus Brainard (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 77.

<sup>33</sup> Catherine Keller, "Political Theology of the Earth: Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public" (New York: Columbia University Press, 2008), 316.

<sup>34</sup> Delbert R. Rose, *Eschatology* (Wilmore, Ky.: Fisrt Fruits Press, 2013), 234.

<sup>35</sup> *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 12 Aralık 2023), Matta 24; Markos 13; Luka 21.

<sup>36</sup> Zekeriya 13:8-9.

<sup>37</sup> Rudolf Bultmann, "Mitolojik Eskatolojinin Yorumu", çev. Cengiz Batuk, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/3 (2007), 182.

rı'ya teslim edecektir.<sup>38</sup> Akademisyenler, “binyılcılık”, “binyılcı” ve “apokaliptik” terimlerini, bir çağın tipik olarak travmatik sona erdiğini öne süren, bu dünyanın ve içinde bulunduğu çağın acılarından kurtuluş vaat eden ve yeni bir “altın çağ”, “yeryüzündeki cennet” veya gerçekleşmiş ütöpik bir sosyal düzende kurtuluşa yol açacağını iddia eden ideolojileri benimseyen hareketlere ve mezheplere atıfta bulunmak için kullanmaktadır.<sup>39</sup> Kısacası Apokaliptik kıyamet mitleri, tarihin veya dünyanın sonunu anlatan eskatolojik mitlerdir.

İncil'deki apokaliptik temalı metinlerde ezoterik bir anlatım dikkat çeker. Bu metinlerin çok fazla ilgiye mazhar olmalarının ve kehanete dayalı literatür yoğunluğunun bir nedeni de budur. Tarih boyunca Hristiyan dünyasında kıyamet tarihi hakkında kehanette bulunan sayısız din adamı, tarihçi, astrolog, felsefeci, matematikçi vb. kâhin çıkmış, bunlar kıyamet zamanı ile ilgili 100'lü yıllardan 2000'li yıllara kadar kesintisiz kehanette bulunmuşlardır.<sup>40</sup> Kâhinlerin sürekli yanılmalarına ve kehanetlerinin gerçekleşmemesine rağmen kehanet enflasyonu zaman zaman dalgalanmalar yaşamış olsa da sona ermemiştir. Hatta MS 431 yılında Efes Konsili'nde alınan bir kararla hem bu düşünceyi savunan Montanistler (Binyılcılar) hem de binyılcılık dışlanır ve heretik ilan edilirler.<sup>41</sup> Ancak heretik ilan edilseler de kesin kanıtlarla tahminleri defalarca geçersiz çıkmış olsa da farklı şekillerde kendini tekrar tekrar üretmektedir. Delbert Rose, bu duruma açıklık getirebilecek dikkat çekici bir istatistik vermekte ve Kitab-ı Mukaddes'teki kehanetlere olan ilginin en önemli nedenlerinden birinin sahip olduğu istatistikler olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, Eski Ahitteki otuz dokuz kitapta yer alan 23.210 ayetin 6641'i (%28); Yeni Ahit'te yer alan 7914 ayetin ise 1711'i (%21) kehanet içermektedir.<sup>42</sup>

McQueen<sup>43</sup> tüm bu teolojik arka plana sadık kalarak ve onun felsefesini yansıtabilecek şekilde “kıyametçi dünya görüşü”nün belli başlı beş düşünceyi içerdiğini söyler. Bunlar;

- I. Dünyevi gerçekliğin iyi ve kötü güçler arasında tanımlandığı kozmik bir düalizm. Tanrı ve melekleri iyinin ve yaşamın; O'nun kozmik düşmanı “şeytan” kötünün, karanlığın ve ölümün safında yer alır. Yeryüzündekiler için “tarafsızlık” mümkün değildir. Ya tanrının tarafında yer almalıdır ya da şeytanın.
- II. Bu kozmik düalizm kronolojik bir düalizme de karşılık gelir. Zaman iki çağa bölünmüştür; şimdiki çağ ve vaat edilen gelecek. Şimdiki çağa, iyilerin savaş, kıtlık ve ölümle acı çekmesine neden olan kötülük güçleri hâkimdir. Kendine özgü gizemli nedenlerden ötürü Tanrı tarih üzerindeki kontrolünü kötü güçlere bırakmıştır. Ancak, yakında dünyaya geri dönecek, zamanı sona erdirecek, kötülüğün güçlerini yok edecek ve

<sup>38</sup> Rose, *Eschatology*, 244.

<sup>39</sup> John R. Hall, “Apocalyptic and Millenarian Movements”, *Encyclopedia of Social and Political Movements* (Erişim 12 Kasım 2023).

<sup>40</sup> Detaylı bilgi için bk. Mustafa Bıyık, “Hristiyan Eskatolojisinde Dünyanın Sonu Kehanetleri”, *Marife* 7/2 (Eylül 2007), 163-187.

<sup>41</sup> Cengiz Batuk, “Kıyameti Beklerken: Hıristiyanlık'ta Kıyamet Beklentileri ve Rus Ortodoks Kilisesindeki Yansımaları”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Aralık 2018), 10.

<sup>42</sup> Rose, *Eschatology*, 235.

<sup>43</sup> Alison McQueen, *Political Realism in Apocalyptic Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 26-27.

dünya üzerindeki egemenliğini yeniden kuracaktır.

- III. Apokaliptik dünya görüşü kötümser bir tarihsel determinizmle işaretlenir; doğaüstü etkenler insan faaliyetlerinin yönünü kontrol eder. Kehanet edilen son, insan eyleminden bağımsız olarak gerçekleşecektir.
- IV. Söz konusu olan “tarihin sonu” ilahi kurtuluş ve evrensel aklanmanın nihai bir eylemiyle doruğa ulaşacaktır. Tanrı kötülüğün güçlerini yok edecek ve evreni dönüştürecektir. Yeni bir cennet ve yeni bir dünya yaratacaktır. Daha sonra evrensel bir yargı gününe başkanlık edecek, sadık olanları krallığının üyeliğiyle ödüllendirecek ve kötülerini ebedi lanete mahkûm edecektir.
- V. Son olarak, kıyametçi dünya görüşünün bir aciliyet ve yakınlık duygusu vardır. “Kriz-yargılama-aklanma” üçlü draması çok yakında gerçekleşecektir. Kıyametçi dünya görüşüne sahip olanlar kendilerini zamanın kıyısında yaşıyormuş gibi görürler. Onlar her an tarihin kapanışına ve yeni bir dünya düzeninin doğuşuna tanıklık edeceklerdir.

Yukarıdaki açıklamalarda dikkat çekeceğimiz husus, insanların “iyiler ve kötüler” şeklinde tasnif edildiği mutlak bir düalizmdir. Ortada hiçbir gri alan ve seçenek bırakmayan bu yaklaşım Mesih ve Deccal prototipleri üzerinden kodlanır. Her ikisinin varlığı da ontolojik olarak zorunludur. Dolayısıyla köktendinci Hristiyanların makro boyutta dünyayı algılama biçimlerinde bu düalizmin etkisi büyüktür. İster gerçek anlamda olsun, ister bir retorik olsun Deccal söylemi kilise içindeki muhalifleri olduğu kadar kilise dışındaki düşmanları da ‘şeytanlaştırmak’ için etkili bir araç hâline gelmiştir.<sup>44</sup> Bunun neticesinde de tarih boyunca, kimi zaman bir kişi nezdinde kimi zaman da bir topluluk veya ülke olarak sürekli bir Deccal arayışı olagelmıştır. Bazı dönemler özel olarak Türklerin de nasibini aldığı bu arayışta<sup>45</sup> günümüzde de Bıyık’ın iddiasına göre Deccal kavramının karşılığı Batı’nın karşısında yer alan ya da onun değerlerine karşı çıkan kimselerdir.<sup>46</sup> Şenay’a<sup>47</sup> göre Ortaçağ Hristiyan Avrupası’nın ‘Deccal’ kurgusuna dayalı ‘öteki’ algısı, günümüzde ‘küreselleşmeye karşı fundamentalizm ve İslam terörü’ kurgusuyla devam ettirilmiştir ki, bu durum Ortaçağ anti-İslamizminin bir modern versiyonudur.

Yukarıda kısaca ana hatlarıyla tanımladığımız teolojik evren Hristiyan Teopolitiğinin dinî arka planını oluşturmaktadır. Söz konusu teolojik kurgu günümüzde modern siyasette birtakım eylemlerin önemli motivasyon aracı olabilmekte, hatta bazen başlı başına bir amacı hâline gelebilmektedir. Bunun uygulamaya geçirilmesinde ön plana çıkan unsurlar ise görece kurumsallaşmış ve kamuoyunda etkinliği olan dinî ve ideolojik yapılarıdır. Siyaset kurumuna sızan bu teoloji veya karşılıklı çıkarların bir araya getirdiği radikal ve maksimalist amaçları olan din ve politika; hem dinî hem siyasi, hem de toplumsal açıdan, çok

<sup>44</sup> Philip C. Almond, “Antichrists, Present and Future”, *The Antichrist: A New Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 146.

<sup>45</sup> McQueen, *Political Realism in Apocalyptic Times*, 67.

<sup>46</sup> Mustafa Bıyık, “Hristiyan Teolojisinde Deccal Ve Yecüc - Mecüc Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2007), 66.

<sup>47</sup> Bülent Şenay, “Yahudi-Hristiyan İlişkileri Tarihi Ve Anti-Semitizm - Oryantalizm İlişkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 136.

boyutlu bir problemler yumağı olarak insanlığın karşısına çıkabilmektedir. Aşağıda ABD özelinde bunun bazı örnekleri üzerinde durulacaktır.

## 2. Teoriden Pratiğe: Abd'den Teopolitik Görünümler

Din, Amerika'da da kamusal hayattaki önemi yüksek olan bir kurumdur ve Amerikan ulusal bilincinin oluşmasında önemli bir katkı sağlamıştır. Ataman'ın "sivil din" bağlamında detaylıca ele aldığı üzere, ister seküler karakterli olsun, ister teolojik bir zeminden doğmuş olsun, Amerika Birleşik Devletleri'ne ilahi bir statü ve rol biçme noktasında toplumun farklı kesimlerinin hemfikir oldukları görülmektedir.<sup>48</sup>

Öte yandan politik açıdan kilise ve devletin anayasal ayırımına rağmen dinin, Amerikan politikasına da son derece müdahil olduğu aşikar bir durumdur.<sup>49</sup> Dolayısıyla Amerikan siyasi hayatının içinde teolojik-siyasi bir "sorunun" varlığını kabul etmekten kaçınmanın bir yolu söz konusu değildir.<sup>50</sup> Bugün ABD'de din ve siyaset söz konusu olduğunda gerçekte burada "din" olarak karşılaştığımız unsur belli başlı radikal dinî ve ideolojik yapılarıdır ve siyasette etkili olan bu durum, toplumsal alanda da oldukça yaygın bir ağa sahiptir. Nitekim Sharlett Amerikan fundamentalizmi hakkındaki incelikli araştırmasında "Aile" (The Family) olarak zikrettiği ve aralarında senato üyelerinden yargı mensuplarına kadar her kesimden üst düzey kişinin bulunduğu yapılanmaya ve onun Amerikan işleyişi üzerindeki etkilerine dikkat çeker.<sup>51</sup> Günümüzde teopolitik ideallerin yalnızca belli marjinal yapılarda veya toplumun belli kesimlerinde sınırlı kalmadığını ifade eden McQueen de bu doğrultuda ABD başkanı George W. Bush, Ronald Reagan ve Donald Trump gibi başkanlık pozisyonlarında olanlar dâhil, politik gücün en yüksek konumlarında olanlar tarafından benimsenebildiğini ve Kıyamet anlatısı (apocalyptic narrative) gibi inançların, onların politikalarında dikkate değer etki üretebildiğini söylemektedir.<sup>52</sup> Aşağıda, modern dönemdeki siyasi ve toplumsal etkisi göz ardı edilemeyecek olan Hristiyan Siyonizmi ve teolojik olarak farklı olsalar da kutsal kitaplardaki anlatıları ulusal anlatılarla iç içe geçirip bir "kutsal millet" tasavvuru peşinde olan Yeni Muhafazakârlar ana hatlarıyla ele alınacaktır.

### 2.1. Hristiyan Siyonizmi: Kutsal Amaçlara Militarist Yöntemler

Köktenci bir inanç doktrinini benimseyen Hristiyan siyonizmi 19. yüzyıl İngiltere'sinde ortaya çıkan ve o dönem emperyalist amaçlar için kullanılan bir ideolojidir.<sup>53</sup> ABD Hristiyan siyonizmi, çağdaş Amerika'daki en etkili kıyamet inanç sistemi olan ve Premil-

<sup>48</sup> Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, 107-114.

<sup>49</sup> Bryan S. Turner, *Din ve Modern Toplum*, çev. Arzu Tüfekçi (Bursa: Sentez Yayınları, 2017), 184.

<sup>50</sup> James W. Ceaser, "The Origins and Character of American Exceptionalism", *American Political Thought* 1/1 (Bahar 2012), 20.

<sup>51</sup> Geniş bilgi için bk. Jeff Sharlett, *The Family Amerikan İktidarının Kalbindeki Gizli Fundamentalizm*, çev. Zeynep Şüheda Başaran (İstanbul: Runik Kitap 2023).

<sup>52</sup> McQueen, *Political Realism in Apocalyptic Times*, 3-5.

<sup>53</sup> Clifford A. Kiracofe, *Dark Crusade: Christian Zionism and US Foreign Policy* (New York: I.B. Tauris, 2009), 46.

lennial Dispensationalism olarak bilinen teolojik bir çerçeveye gömülüdür. Dispansasyonizm, 19. yüzyılda Anglo-İrlandalı Evangelist John Nelson Darby tarafından geliştirilen premillennial (İsa'nın kıyametten önceki bin yıllık barış döneminden "önce" geleceği inancı) şablonun çoklu varyasyonlarından biridir.<sup>54</sup> Dispansasyonizm ya da dispansasyon teolojisi olarak da bilinen bu Hristiyan siyonizmi bir buçuk asırdan fazla bir süredir var olmakla birlikte ancak son on yıllarda gerçek bir siyasi önem kazanmıştır.<sup>55</sup> Kıyametçi dünya ideolojisinin tam olarak tezahür ettiği bu yapı ABD'de sayıları kimilerine göre 30, kimilerine göre 45 milyona varan oldukça aktif bir harekettir.

Hristiyan siyonistler Hristiyan Teopolitiğinin güçlü bir taşıyıcısı olmakla birlikte onların öne çıkan yönü İsrail ile ilişkileridir. Nitekim Hristiyan kıyamet senaryolarının coğrafi olarak işaretlendiği yer (kutsal topraklar) Kudüs ve çevresidir. Dolayısıyla onlar İsrail'in kuruluşundan beri neredeyse hiç durmadan devam eden Filistin-İsrail savaşında da İsrail'in en güçlü destekçileridir. "Vaadedilmiş topraklar" söylemi ile karakterize edilen Yahudi Teopolitik hedeflerinin gerçekleşmesi için İsraili siyonistlerle işbirliği yapmak, onların Teopolitik planlarının stratejik bir parçasıdır. Bundan dolayı Filistin-İsrail çatışmasının sona ermesi için "iki devletli çözüm" olarak formüle edilen çözüm önerisinin, yani bağımsız Filistin devletinin de en büyük muhalifidirler. ABD Evanjelik siyonizmi ve Yahudi Dini siyonizmi, 'Judea' ve 'Samaria'dan (Batı Şeria topraklarının İncil'deki isimleri) çekilmeyi öngören herhangi bir diplomatik planı, "ilahi iradeye karşı küfür" niteliğinde bir eylem olarak görmektedir; bu, "kurtarıcı süreci" durduracak veya tehlikeye atacak ve tüm kozmosu bir araya getirecektir.<sup>56</sup>

Albayrak<sup>57</sup>, Amerikan toplumunu İncil'in istediği kıvama getirmeyi, bireysel dinî tecrübeye dayalı olarak İsa'da yeniden doğmayı (*born again*), müjdeyi yeryüzüne yaymayı (evanjelizm) ve tüm bunlar için Amerikan siyasetine etki etmeyi Hristiyan siyonizminin temel ilkeleri olarak ifade eder ve "bu hareket, teolojisinde merkezi bir alan açtığı Yahudilere ve İsrail'in gücüne destek vermeyi kutsal vazife olarak benimsemiştir" der. Hristiyan siyonizmini İsrail lobisinin ideolojik bir bileşeni olarak gördüğünü söyleyen Kiracofe'a<sup>58</sup> göre bu destek ABD'nin Rusya, Çin (ve Tayvan), Suriye, Irak ve İran ile ilgili dış politikasını etkilemiştir. Onun 'Ahir Zaman' eskatolojisi (yakın bir Armageddon Savaşı'na dair son derece kötümser bir vizyona olan saplantısı) geleneksel Protestan, Roma Katolik ve Ortodoks inançlarının oldukça dışında bir 19. yüzyıl doktrini olarak başlamıştır.

Benzer şekilde Strum da<sup>59</sup> Hristiyan siyonistler ile İsrail arasında giderek artan işbirliğinin, İsa'nın Kıyamet'te geri dönmesine yönelik arzularından ve dünyada artarak gerçek-

<sup>54</sup> Carlo Aldrovandi, "Theo-Politics in the Holy Land: Christian Zionism and Jewish Religious Zionism", *Religion Compass* 5/4 (Şubat 2011), 116.

<sup>55</sup> Paul Rogers, "Christian Zionists and Neocons: a Heavenly Marriage", *Opendemocracy* (Erişim 12 Aralık 2023).

<sup>56</sup> Alvorandi, "Theo-Politics in the Holy Land", 114.

<sup>57</sup> Hafize Şule Albayrak, "ABD'de Hristiyan Siyonizmi: Kökeni, İnanç Esasları ve Günümüz Amerikan Siyasetine Etkisi", *Darulfunun ilahiyat* 30/1 (Ocak 2019), 145.

<sup>58</sup> Kiracofe, *Dark Crusade: Christian Zionism and US Foreign Policy*, 4.

<sup>59</sup> Tristan Sturm, "Christian Zionism as Religious Nationalism Par Excellence", *Brown Journal of World Affairs* 24/1 (2017), 2.

leşen iyiyle kötü arasındaki kozmolojik mücadelede kendi taraflarında yer almalarını düşündükleri Yahudilerle ulusal ilişkilerden kaynaklandığını söyler:

“Hristiyan siyonistler genel olarak İsa’nın geri dönmesi için İsrail’in, tüm Filistinlilerin Gazze ve Batı Şeria’dan sürülmesiyle eş zamanlı olarak İncil’de belirtilen bölgesel boyuta ulaşması gerektiğine inanıyorlar. Ancak o zaman Deccal ve orduları (çoğunlukla Arap ve Ruslardan oluşan bir karışım) ile İsa ve orduları (Yahudiler ve inanan Batılılar) arasında son bir Armagedon Savaşı gerçekleşecektir.”

Yahudi siyonistler ile Hristiyan siyonistlerin doktrinlerinin temelde uyuşmadığı, bundan dolayı karşılıklı ilişkilerin pragmatik ilkelere dayalı ve geçici olduğu görüşü yaygındır. Bununla birlikte Sturm, Evanjilik-İsrail ilişkileri hakkında yaygın yaklaşımdan biraz farklı bir iddiada bulunarak Hristiyan siyonistlerin İsrail’i büyük ölçüde artık kıyametvari amaçlarına yönelik işlevsel bir araç olarak görmekten uzaklaşarak aradaki ilişkilerin özellikle son birkaç on yıldır çok fazla bir arada bulunmalarından dolayı değiştiğini söylemektedir. Ona göre Hristiyan siyonistler ile siyonist Yahudiler arasındaki pragmatik ilişki, adeta birbirlerine bağımlı ve birbirlerini var eden bir ilişki biçimine dönüşmüştür.<sup>60</sup> Ancak bu değişim, yukarıda da belirtildiği gibi, eskatolojik içeriği temelde değiştirmemiştir. Bugün İsrail’e yönelik destek hız kesmeden devam etmekte, hatta İsrail için online olarak kesintisiz bağış toplanmakta, bağışların amacı da “İsrail’i ve Yahudi halkını hayat kurtarıcı yardımlarla destekleyerek Hristiyanlara İncil’deki kehanetleri yerine getirme fırsatları sağlamak” olarak açıklanmaktadır.<sup>61</sup>

Evanjeliklerin bir kısmının oluşturduğu Hristiyan siyonistlerin çabalarının kendi açılarından somut kazanımlara dönüşmesi olarak değerlendirilebilecek bazı önemli gelişmeler de olmuştur. 1900’lü yılların başında, Yahudilerin 2000 yıldır yaşamadığı Filistin’e gidecek olmalarını “İncil kehanetinin gerçekleşmesi” olarak gören bir kısım köktendinci Hristiyan’ın<sup>62</sup> düşlerinden birini gerçekleştiren ABD’nin kırk beşinci başkanı Donald Trump, 2017 yılında Kudüs’ü İsrail’in başkenti olarak tanıdı ve bunun ardından İsrail’deki ABD büyükelçiliği Kudüs’e taşınmıştır.

Tüm dünyada büyük tepkilerle karşılanan kararın arkasındaki ana motivasyonun köktendinci bir grup ya da grupların olduğunu söylemek normal şartlarda oldukça ütöpik bulunabilir. Ancak kararın ardından bunu dile getiren çok sayıda kişi de olmuştur. Örneğin Sommer, Armagedon’a atıfta bulunarak Trump’ın aldığı tek taraflı kararlar Evanjelik gündemin arkasında durduğunu ve bunun Evanjeliklerin zaferi olduğu mesajını verdiğini söylerken,<sup>63</sup> McAlister da Evanjelikleri memnun etmek kaygısının kararın arkasındaki

<sup>60</sup> Detaylı bilgi için bk. Tristan Sturm, “Religion as nationalism: the religious nationalism of American Christian Zionists”, *National Identities* 20/3 (Ocak 2017).

<sup>61</sup> The International Fellowship of Christians and Jews (IFCJ), “Who We Are?” (Erişim 5 Aralık 2023).

<sup>62</sup> Grace Hallsell, *Tanrı’yı Kıyamete Zorlamak*, çev. Mustafa Acar - Hüsnü Özmen (Ankara: Kim Yayınları, 2003), 107.

<sup>63</sup> Allison K. Sommer, “Armageddon? Bring It On: The Evangelical Force Behind Trump’s Jerusalem Speech”, *Haaretz* (05 Mayıs 2023).

motivasyonlardan biri olduğunu ifade etmiştir.<sup>64</sup> Nihayetinde bizzat Trump'ın kendisi de iki buçuk yıl sonra kararı Evanjelistleri memnun etmek için aldığını itiraf etmiştir.<sup>65</sup> Nitekim Evanjelistler zaten Kudüs'ü İsrail'in ezeli başkenti olarak görmektedirler. 10 Nisan 1997'de Dispensasyonalist Hristiyanlar'ın *The New York Times*'a verdikleri bir ilanda Kudüs'ün 3000 yıldan beri sadece Yahudilerin ruhani ve siyasi başkenti olduğu iddia edilmektedir.<sup>66</sup> Benzer şekilde Evanjelistlerin %82'sinin İsrail'in Yahudilere Tanrı tarafından verildiğine inanmaları,<sup>67</sup> 2016 yılındaki başkanlık seçimlerinde Evanjelistlerin %81 gibi çok yüksek bir oranla Trump'a oy vermeleri<sup>68</sup> gibi birçok faktörle birlikte değerlendirildiğinde nihayetinde, söz konusu karar da dâhil olmak üzere Trump ve Evanjelistler arasında somut eylemlere de dönüşen bir ilişki olduğu açıktır.

Trump'ın Kudüs'ün uluslararası statüsünü de tartışmaya açan bu kararı şüphesiz yalnızca ABD ile İsrail arasındaki ilişkileri ilgilendiren bir husus değildir. Nitekim yukarıda da belirttiğimiz gibi bu karar tüm dünyada büyük tepkiyle karşılaşmış; kimisi bu karardan, kutsal savaş yürütmek isteyen aşırılık yanlılarının memnun olacağını söylerken, kimileri küresel istikrarı tehdit ettiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla kararı neredeyse hiçbir ülke de desteklememiştir.<sup>69</sup> Hatta buna karşı bir yanıt olarak değerlendirilebilecek şekilde, Türkiye'nin girişimi ile toplanan İslam İşbirliği Teşkilatı, Doğu Kudüs'ü Filistin Devleti'nin başkenti olarak ilan etmiştir.<sup>70</sup> Olayın bilhassa Müslüman Arap kamuoyunda büyük bir tepkiyle karşılanması, sokaklarda protesto gösterilerinin yapılması, yazılı ve görsel medyada ABD ve İsrail aleyhine çok sayıda haber ve materyalin yayılması kararın siyasi yönünün dışında geniş çaplı toplumsal boyutları olduğunu da göstermektedir.

ABD büyükelçiliğinin Kudüs'e taşınma kararının alındığı 2007 yılında Filistin'de yapılan bir kamuoyu yoklamasında, konunun birinci derecedeki muhataplarından biri olan Filistin halkının %90'ından fazlası, Trump'ın kararının Filistin için bir tehdit olduğunu söylerken, karara karşı intifada (sivil ayaklanma) dâhil ciddi bir yanıt veya yanıtlar verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Aynı ankette büyük çoğunluğun, tarafların çatışmasını çözerek bir barışa ulaşılması ile ilgili başkan Trump'a güvenmedikleri de görülmektedir.<sup>71</sup>

Son olarak 7 Ekim 2023 tarihinde Hamas'ın silahlı kanadı tarafından, İsrail tarafının düzenlediği bir festival alanına gerçekleştirilen silahlı saldırıdan sonra başlayan çatışmalar ise 1948 yılından beri devam eden İsrail-Filistin çatışmalarının belki de tarihteki en

<sup>64</sup> Melani McAlister, "Evangelicals and Jerusalem", *Contendingmodernities* (Erişim 6 Mayıs 2023).

<sup>65</sup> The Independent, "Trump admits moving US embassy from Tel Aviv to Jerusalem was 'for the evangelicals'" (23 Eylül 2024).

<sup>66</sup> Hallsell, *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*, 114.

<sup>67</sup> Pewresearch (PEW), "More white evangelicals than American Jews say God gave Israel to the Jewish people" (Erişim 11 Kasım 2023).

<sup>68</sup> Jessica Martínez - A. Gregory, Smith, "How the faithful voted: A preliminary 2016 analysis", *Pewresearch* (9 Kasım 2016).

<sup>69</sup> Laura Smith-Spark - Andrew Carey, "Trump's Jerusalem decision: How the world reacted", *CNN* (7 Aralık 2017).

<sup>70</sup> T.C. Dışişleri Bakanlığı, "Olağanüstü İslam Zirvesi Konferansı Bildirisi" (Erişim 11 Kasım 2023).

<sup>71</sup> Palestinian Center for Policy and Survey (PSR), "Public Opinion Poll No (66)" (Erişim 11 Kasım 2023).

şiddetli ve yıkıcı olanını tetiklemiştir. Diğer birçok şey bir yana, hem İsrail'in hem de ABD'nin savaşa yönelik tutumlarının tarihtekilerden farklı olmayacak biçimde yine tek taraflı, hukuka aykırı, uluslararası kurum ve kuruluşları yok sayarak teopolitik bir düzlemde ilerlediği izlenimi vermektedir. İsrail başbakanı Netanyahu savaşın “ışığın çocukları” ile “karanlığın çocukları” veya “insanlık” ile “barbarlık” arasında olduğunu söyleyerek<sup>72</sup> konuşmalarında kutsal kitaplara da bolca atıfta bulunurken<sup>73</sup> ABD'den yansıyan bazı açıklamaların da benzer zeminden geldiği görülmektedir. Hristiyan siyonistlerin başını çektiği evanjelik gruplar ise gerek bağış yoluyla, gerek enformasyon ağlarıyla ve gerekse başka yollardan İsrail'i desteklemeye devam etmektedir.<sup>74</sup> Böylece yıllardır devam eden savaş hâli jeopolitik ve teopolitik hesapların gölgesinde, binlerce insanın hayatı pahasına sürüp gitmektedir. Ya da daha doğru bir ifadeyle sürüp giden şey, İlan Pappé'in tespit ettiği gibi, demografik kaygıların tetiklediği ve İsrail'in resmî olarak kurulmasından önce hesaplanmaya başlanan ve yıllardır devam eden bir “etnik temizlik”tir.<sup>75</sup> Nitekim, tüm bu hukuksuzluklar ve katliamlar sebebiyle, Güney Afrika Cumhuriyeti tarafından İsrail aleyhine Uluslararası Adalet Mahkemesi'nde önemli bir dava da açılmış bulunmaktadır.<sup>76</sup>

## 2.2. Yeni Muhafazakârlık (Neo Conservatism): Eskimiş ideoloji, Yenilenmiş İsim

ABD'de ulusal ve uluslararası siyasete yönelik müdahaleleri ve aktif katılımları ile son yıllarda adından sıkça söz ettiren bir başka yapı da yeni muhafazakârlardır. Yeni muhafazakârlık ne olup olmadığı en fazla tartışılan yapılardan biridir. Kimilerine göre siyasi bir hareket iken, kimileri onun siyasetle ilişkili dinî ve felsefi bir yapı olduğunu söyler. Onun bir “hareket” (movement) olarak adlandırılmasına karşı çıkan ve yeni muhafazakarlığın vaftiz babası kabul edilen Irving Kristol'e göre bu, “zaman içinde ama düzensiz bir şekilde kendini gösteren ve anlamını ancak geriye dönüp baktığımızda açıkça görebildiğimiz bir ikna”dır.<sup>77</sup> Yani sadece bir tutum ve yönelimdir. Bizim açımızdan önemli olan ise hangi kavrama karşılık geldiğinden ziyade pratikte hangi çerçevede değerlendirilebileceği hususudur ve bunun özünde dinî olması da gerekmez. Nitekim her zaman dinî olmasa bile, kıyametçilik Cumhuriyetçiler ya da siyasi sağdakiler için de benzersiz bir çekiciliğe sahiptir.<sup>78</sup>

*Yeni muhafazakârlığın* dini bir karakterde olduğunu iddia etmek de, orijini itibariyle seküler bir yapı olduğunu iddia etmek de mümkündür. Zira her şeyden önce yeni muhafazakârlık bütünlüklü bir ideolojiye ve inanca sahip değildir. Brown'a göre yeni muhafa-

<sup>72</sup> İsrail Ministry of Foreign Affairs, “Excerpt from PM Netanyahu's remarks at the opening of the Winter Assembly of the 25th Knesset's Second Session” (Erişim 11 Aralık 2023).

<sup>73</sup> Ahmad Asmar, “Premier Netanyahu continues to use scriptures to defend Israeli war on Gaza”, *Anadolu Ajansı* (3 Kasım 2023).

<sup>74</sup> Christians United for Israel (Cufi), “Israel is at war” (Erişim 11 Aralık 2023).

<sup>75</sup> İlan Pappé, *The Ethnic Cleansing of Palestine* (Oxford: Newworld Publications, 2011), 268.

<sup>76</sup> International Court Of Justice (ICJ), “Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel)” Erişim 15 Ocak 2024).

<sup>77</sup> Irving Kristol, “The Neoconservative Persuasion”, *American Enterprise Institute* (Erişim 12 Aralık 2023).

<sup>78</sup> McQueen, *Political Realism in Apocalyptic Times*, 5.



zakârlık; *evanjelik hristiyanlar, yahudi straussçular*, Batı'yı fetiş haline getirmiş laik soğuk savaşılar, *muhafazakâr feministler* gibi bir dizi düşünce ve ek ideolojilere sahip grupların çıkarlarının olumsuz bir şekilde birleşmesinden ortaya çıkmaktadır.<sup>79</sup>

Yeni muhafazakârlarda kuşaklar arasında da farklar vardır. Buna göre eski kuşaklar soldan sağa keskin bir geçiş yaşarken yeni muhafazakârlarda böyle bir şey yoktur ve yeni kuşak muhafazakârlar artık iç politikayla değil daha çok dış politikayla ilgilenirler.<sup>80</sup> Marzak da onu, Amerika'yı "Tanrı'nın Ülkesi" ve "Tepedeki Şehir" olarak gören; seküler Amerikan kültürel-ekonomik-politik değerlerini Hristiyan inisiyatifleri olarak sunma ve ardından Amerikan dış politikasını ulusların ışığı ve özgürlüklerinin aracı olarak teşvik etme eğiliminde olan kafa karıştırıcı bir yapı olarak ifade eder.<sup>81</sup> Dolayısıyla dinî bir karaktere bürünmüş seküler bir yapı olarak veya bir başka ifade ile seküler olana kutsallaştırılan bir görünümle karşımıza çıkar. Nitekim Runions da yeni muhafazakârlar ile teonomistler olarak adlandırdığı İncil yasasının hegemonyasını tüm dünyada kurmaya odaklanan Hristiyan sağ arasındaki benzerliği izah etmeye çalışırken seküler olana kutsallık zırhı giydiren Schmitt'e atıfla benzer bir yaklaşımda bulunur ve yeni muhafazakârların, ideolojilerini kutsallaştırmak suretiyle aralarında benzerlikler peyda olduğunu söyler.<sup>82</sup>

Yeni muhafazakârlıkla ilgili değinilmesi gereken bir başka husus da Hristiyan siyonizmi ve/veya evanjelikler arasındaki ortaklık ve benzerliklerdir. Yeni muhafazakârlık Amerikan toplumunda artan dinî değerlerden güçlü bir şekilde etkilenmiştir ve birçok yeni muhafazakâr köklerini Marxist dönüşümde göremez ancak kişisel entelektüel aydınlanmalarını evanjelik hristiyanlığa kadar götürebilir.<sup>83</sup> Rogers, Hristiyan siyonizmi ile yeni muhafazakârlığın "ittifak" hâlinde olduğunu söyler.<sup>84</sup> Benzer şekilde Urban'a göre de İsa'nın kutsal topraklara dönüşünü kurgulayan evanjelik hikâye ile Ortadoğu'ya yönelik saldırgan dış politikasıyla "Yeni Amerikan Yüzyılı"nı savunan yeni muhafazakârlık birbiriyle paraleldir.<sup>85</sup> Yine Brown da devletle dini özdeşleştiren Schmitt'yan bir perspektiften meseleyi ele alarak, *yeni muhafazakârların* tanrı egemenliğinden gelen (evanjeliklerde olduğu gibi) ve içten gelen mutlak bir hakikat iddiası ile karşı konulamaz bir dinî retorik kullandıklarını, (11 Eylül sonrasında olduğu gibi) emperyal bir girişim başlatmak için "devletsiz" köktendinci barbarlara karşı, devleti Batı ve Hristiyanlık ile özdeşleştirdiklerini iddia eder.<sup>86</sup> Neoconlar, politik olanın kavranması için hem düşmanın hem de (tüm

<sup>79</sup> Wendy Brown, "American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization", *Political Theory* 34/6 (Aralık 2006), 696.

<sup>80</sup> Alexandra Homolar, "Neoconservatism and the Strauss Connection", *The Legacy of Leo Strauss*, ed. Tony Burns - James Connelly (Exeter, UK; Charlottesville, VA: Imprint Academic, 2010), 218.

<sup>81</sup> Marzak, "Theopolitics: Theology and Politics Needed to Understand World News Today".

<sup>82</sup> Erin Runions, "Theologico-Political Resonance: Carl Schmitt between the Neocons and the Theonomists", *Differences* 18/3 (2007), 43-80.

<sup>83</sup> Jeffrey R. Bibbee - A. M. Viens, "The Inseparability of Religion and Politics in the Neoconservative Critique of Biotechnology", *The American Journal of Bioethics* 7/10 (Ekim 2007), 18-20.

<sup>84</sup> Rogers, "Christian Zionists and Neocons".

<sup>85</sup> Hugh Urban, "Bush, The Neoconservatives, and Evangelical Christian Fiction", *Nordic Journal of Religion and Society* 8 (Ocak 2006).

<sup>86</sup> Brown, "American Nightmare", 709.

kuralları askıya alan) kesin ahlaki kararın gerekli olduğu konusunda Schmitt'le aynı fikirdedir.<sup>87</sup> Dolayısıyla yeni muhafazakârlık ile Hristiyan siyonistler arasındaki bağ sadece ortak amaçlar için birlikte hareket eden taktik bir ilişkiden daha fazlası gibi görünmektedir.

Yeni muhafazakârları “yeni köktenciler” olarak adlandıran Ikenberry, 11 Eylül sonrası ABD dış politikasını yönlendirseler de artık sonlarının geldiğini iddia eder.<sup>88</sup> Buna mukabil ABD politikasında gelecekte de etkili olmaya devam edeceğini iddia eden Justin Vaïsse yeni muhafazakârlığın beş temel ilkesi olduğunu belirtir. Bunlar; Amerika'nın tüm dünyada aktif bir rol oynaması gerektiğine inanan “enternasyonalizm”, tek süper güç olma statüsünü korumaya dayalı, “Amerikan istisnacılığı” fikrini barındıran “öncelik”, uluslararası sistemin yegâne koruyucusu olduğu için Birleşmiş Milletler dâhil herhangi bir uluslararası kurum veya anlaşma ile kısıtlanmaya karşı çıkan “tek taraflılık” ilkesi, önceliği ve tek taraflı müdahale etme kapasitesini sürdürebilmek için gerekli olan askerî gücü ifade eden “militarizm”, Amerikan kimliğinin bir parçası olan ve dünyadaki kötülüklerin panzehiri olarak düşünüldüğü için tüm dünyaya aşılması gereken bir değer olarak görülen “demokrasi”dir.<sup>89</sup> Uluslararası teoriye güçlü bir meydan okumayı temsil eden yeni muhafazakârlar tek taraflı askerî harekâttan çekinmeyen, uluslararası kuruluşların ve işbirliğinin değil “Amerika'nın tarihî evrensel değerleri”nin dilini kullanan, ABD'nin dünyanın durumunu şekillendirmek için yeterli maddi ve ideolojik güce sahip olduğunu düşünen bir görünümle karşımıza çıkar.<sup>90</sup> Yeni Muhafazakâr ideolojinin 1940'lardaki kökenlerinden günümüze kadar süreklilik gösteren yönü, topluma “değer”den bağımsız bir perspektiften bakmanın mümkün olmadığı ve siyasetin siyah-beyaz terimlerle ‘iyi’ ve ‘kötü’ arasında süregelen bir gerilim olarak anlaşılması gerektiği inancıdır.<sup>91</sup>

ABD eski başkanları George W. Bush\* ve Ronald Reagan, tıpkı Hristiyan siyonizmi ile ilişkilerinde olduğu gibi yeni muhafazakârlık bağlamında da tartışılan isimlerin başındadır. Bush isminin uluslararası arenada çağrıştırdığı ilk şey ise şüphesiz 11 Eylül saldırıları sonrası Afganistan'a yapılan askerî müdahale, Irak'ın işgali ve ABD tarafından benimsenen yeni dış politika doktrini. “11 Eylül saldırıları” olarak tarihe geçen olaydan sonra yürürlüğe giren, ABD'nin günümüzdeki “terörle mücadele” konseptini de belirleyen ve “Bush Doktrini” olarak literatüre geçen ABD dış politikası hâlâ tartışmalı bir şekilde güncelliğini korumaktadır. Söz konusu doktrinin felsefi ve ideolojik temellerinin ABD yeni muhafazakârları ve benzer kesimlerce belirlendiği veya desteklendiği de çokça dile getirilmiş, bilinen bir husustur. Ancak aradaki ilişkinin farklı boyutlarından ziyade görünen yönüne, Başkan Bush'un süreç boyunca kullandığı dile odaklanmak ele aldığımız konu açısından yeterli veriyi sunacaktır.

<sup>87</sup> Runions, “Theologico-Political Resonance”, 55.

<sup>88</sup> G. John Ikenberry, “The End of the Neo-Conservative Moment” *Survival* 46/1 (2004), 7.

<sup>89</sup> Justin Vaïsse, “Why Neoconservatism Still Matters”, *Lowy Institute for International Policy* (2010), 5-8.

<sup>90</sup> Patricia Owens, “Beyond Strauss, lies, and the War in Iraq: Hannah Arendt's Critique of Neoconservatism”, *Review of International Studies* 33 (2007), 266.

<sup>91</sup> Homolar, *Neoconservatism and the Strauss Connection*, 218.

\* Aksi belirtilmedikçe bu makalede geçen tüm Bush isimleri ile ABD'nin 43. başkanı George W. Bush kastedilmektedir.

2002-2003 yıllarında ABD'nin Irak'ı işgali öncesinde ve sırasında Başkan Bush tarafından kullanılan dil yukarıdaki bölümlerde etraflıca değindiğimiz teolojik jargonla örtüşmektedir. Dolayısıyla diğer birçok başka hususu atlayarak yalnızca buna odaklandığımızda dahi Bush'un ideolojik ve dinî motivasyonların izleri görülebilecektir. Nitekim Başkan Bush kitle imha silahlarına sahip olduğu gerekçesiyle<sup>92</sup> halkın neredeyse tamamını da buna inandırarak<sup>93</sup> ayrıca Irak halkını da "özgürleştirmek" için<sup>94</sup> başlattığı savaş için kutusal bir amaca yönelik olduğuna işaret edecek şekilde "Haçlı Seferleri" ifadesini kullanmıştır.<sup>95</sup> Asıl dikkat çekici olanı ise "ya bizimlesiniz ya da bize karşı" şeklinde<sup>96</sup> dikotomik bir yaklaşım sergileyerek işgali iyi ve kötü arasındaki mücadele şeklinde sunması olmuştur. Bush'un Terörle Savaş'ı 'iyi'ye karşı 'kötü' olarak çerçevelemesi ve Afganistan harekâtı için 'Sonsuz Adalet Operasyonu' adını seçmesi, 11 Eylül'ün kıyametvari yüceliğine aşkın bir yanıt arayışının siyasi söylemdeki tezahürleridir.<sup>97</sup>

Başkan Bush'un bir diğer çarpıcı ifadesi de Ronald Reagan'ın Sovyetler Birliği için kullandığı "an evil empire" (kötü bir imparatorluk) ifadesini çağrıştıran "axis of evil" (şer/kötülük eksen) adlandırmasıdır.<sup>98</sup> Sovyetler Birliği özellikle 1920'lerden itibaren dağılına kadar Amerika'da Deccal ve Yecüc Mecüc olarak görülen,<sup>99</sup> yani bir başka deyişle teopolitik çerçeveden "düşman öteki" olarak kategorize edilen bir ülke ve toplumdur. Dolayısıyla Bush'un söylemi de yeni ötekinin kim olduğuna, iyiyle kötünün kozmik mücadelesinin kimler arasında olduğuna işaret etmektedir. Nitekim ulusal ötekileştirmenin jeopolitik odağı, Soğuk Savaş döneminde Komünist 'Rusya'nın 'Kötü' karakterinden, Soğuk Savaş sonrası dönemde Müslüman Ortadoğu'ya kaymıştır.<sup>100</sup> Ötekinin modern zamanlardaki bu tezahürünün kökleri ise Hristiyan Batı'nın anti-İslamizm geleneğinde yatar. Bunun izlerini de 10. ve 11. yüzyıllarda bulmak mümkündür.<sup>101</sup> Bush da basit düalizmleri ve sarsılmaz ahlaki doğruluğuyla, "ilerlemeye" olan ortak inancı ve -ister dinî ister seküler bağlamlarda çerçevesin- Batı'nın tarihsel bilincine hâkim olan teleolojik meta-anlatıların kötülüğü "biz"im dışımızda konumlandırmasını kristalize etmektedir.<sup>102</sup>

Yukarıdaki hususlarla ek olarak Bush'un "yeniden doğmuş" (born-again) bir Hristiyan olduğuna dair haberler de çıkmıştır.<sup>103</sup> Yine de kişisel olarak Başkan Bush'un köktendinci bir devlet başkanı veya kıyamet anlatılarını benimseyen bir dinî topluluğun üyesi olduğunu (veya olmadığını) söylemek isabetli olmayabilir. Bush ile köktendinci grupların

<sup>92</sup> *The Guardian*, "Full text: Bush's speech" (18 Mart 2003).

<sup>93</sup> *Pewresearch (PEW)*, "Americans Thinking About Iraq, But Focused on the Economy" (Erişim 14 Aralık 2023).

<sup>94</sup> The White House, "President Discusses Beginning of Operation Iraqi Freedom" (Erişim 10 Aralık 2023).

<sup>95</sup> The White House, "Remarks by the President Upon Arrival" (Erişim 10 Aralık 2023).

<sup>96</sup> CNN, "You are either with us or against us" (6 Kasım 2001).

<sup>97</sup> Antoine Bousquet, "Time Zero: Hiroshima, September 11 and Apocalyptic Revelations in Historical Consciousness," *Millennium: Journal of International Studies* 34/3 (2006), 756.

<sup>98</sup> *The Economist*, "George Bush and the Axis of Evil" (31 Ocak 2002).

<sup>99</sup> Bıyık, "Hristiyan Teolojisinde Deccal ve Yecüc - Mecüc Kavramları", 66.

<sup>100</sup> Sturm, "Religion as nationalism: the religious nationalism of American Christian Zionists", 12.

<sup>101</sup> Şenay, "Yahudi-Hristiyan İlişkileri Tarihi ve Anti-Semitizm", 131.

<sup>102</sup> Bousquet, "Time Zero", 763.

<sup>103</sup> *The Guardian*, "How born-again George became a man on a mission" (23 Eylül 2024).

perde arkasında bir araya gelerek gizlice görüştükları ve bir plan üzerinde anlaştıkları gibi bir iddiamız da söz konusu değildir. 11 Eylül saldırılarının ABD toplumunda yarattığı şok ve öfkenin getirdiğı tepkisel ve duygusal yaklaşımları, bu tarz bir retoriğı zımnen talep etmiş de olabilir. Ancak dünya sisteminin düzenini üzerine vazife edinmiş olan bir ülke ve yönetimi söz konusudur ve tüm alternatif yaklaşımlar beyhude bir çaba gibi görünmektedir. Nihayetinde Başkan Bush, yeni muhafazakârlar ve Hristiyan siyonistlerle ortak bir zeminde buluşabilmektedir ve bundan rahatsız da değildir.<sup>104</sup> Aynı şekilde Yeni Muhafazakârlar da bu tarz bir retorik üzerine inşa edilen politika ile özdeşleşmekte bir sakınca görmemiştir.

Tüm bunlardan hareketle Yeni Muhafazakârlık teopolitik açıdan iki şekilde değerlendirilebilir. Bunlardan birincisi, Hristiyan Siyonistler’de olduğu gibi *Kitab-ı Mukaddes* (Yahudi / Hristiyan geleneğı) kaynaklı teolojiden hareket eden teopolitiktir. Hristiyan Siyonistler’le olan ortaklıkları ve yöntemsel ve söylemsel farklılıklara rağmen aynı yerde son bulan felsefi ve ideolojik görüşleri, bunun sonucu olarak onlarla işbirliğı yapıp, ortak dinî/ideolojik amaçlar doğrultusunda birlikte hareket etmeleri gibi hususlar burada dikkate değerdir. Bu teoloji aynı zamanda daha önce kısaca tanımladığımız Amerikan İstisnacılığının birinci versiyonuna kaynaklık eder. İkincisi ise Amerika’nın kutsallaştırıldığı düşünce biçiminden doğan teopolitiktir. Bu da aynı zamanda Amerikan İstisnacılığının Aydınlanma felsefesine dayandırılan ve özgürlük, eşitlik gibi seküler kavramlarla dışa yansıyan ikinci versiyonuna kaynaklık eder. Ancak söz konusu ikinci versiyon seküler görünümde olsa da Yahudi-Hristiyan temalarını yitirmemiş, Amerikan nasyonalizmini beslemiştir.<sup>105</sup> Teşekkür sürecinde Schmitt’in ‘Politik teoloji’ düşüncesine rastladığımız bu anlayış, Cavanaugh’ın ifadesi ile ABD devletini ve toplumunu Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi rolünde ‘Mesih Ulus’ olarak ikame eder.<sup>106</sup> Yani Tanrı’yı gökyüzünden yeryüzüne indirir ve yukarıda Marzak’ın da farklı cümlelerle ifade ettiği gibi kendine biçtiğı ‘kutsal rol’ ile jeopolitik sınırlarının ötesinde eylemlerde bulunur. İdeallerini diğer toplumlarla paylaşmayı, “yazgısının” bir gereğı olarak, ilahi bir görev addeder.<sup>107</sup> Dolayısıyla aslında kökleri Hristiyan teolojisinde bulunan bir doktrin benimseyerek, kendisine atfettiğı ‘aşkınlık’ fikriyle hareket etmektedir. Sonuç itibariyle her iki versiyonda da beşerî iradenin ikinci planda veya nesne konumunda olduğu bir anlayış ve sorgulanmadan kendisi adına hareket edilen bir ‘kutsal’ vardır. Bu hâliyle Yeni Muhafazakârlar’ın benimsediğı inanç, misyon ve eylemler, kutsal ve seküler temaların içe içe geçtiğı ‘modernize edilmiş’ ABD tipi Hristiyan teopolitiğı olarak da değerlendirilebilir. Yine de Yeni Muhafazakârlar’ı karmaşık yapılarından dolayı teolojik açıdan monoblok olarak ele alıp bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutmak kanaatimizce mümkün değildir. Öte yandan burada vurgulamaya çalıştığımız asıl husus Yeni Muhafazakârlar’ın da tıpkı Hristiyan Siyonistler gibi dünyaya ‘dost-düşman’ penceresinden bakmaları ve geniş kesimleri etkisi altına alan ‘biz ve onlar’ anlayışı üzerine kurulu bir siyaset felsefelerine sahip olmalarıdır. ‘Öteki’ inşa ederken kullandıkları kavramlar (ör. şer eksenı) ve retorik ise tamamen teolojiktir.

<sup>104</sup> Urban, “Bush, The Neoconservatives, and Evangelical Christian Fiction”, 10.

<sup>105</sup> Ataman, *Sivil Din*, 111.

<sup>106</sup> Cavanaugh, “Messianic Nation”, 264.

<sup>107</sup> Ataman, *Sivil Din*, 115.

## Sonuç

Özelikle ulus devletlerin ortaya çıkmasından sonra siyaset ile din arasında bir çizgi çekilerek ikisinin birbirinden ayrıldığı varsayılır ancak siyaset teknik bir iş değildir ve böyle bir sınır pratikte net olarak çekilememektedir. Aksi yöndeki tüm teorik yaklaşımlara ve dirençlere rağmen din farklı veçheleriyle pratikte çok defa siyasetle iç içe geçmiş bir vaziyette karşımıza çıkabilmektedir. Siyasetin dinî, dinin de siyasi alana müdahalesi tarih boyunca karşımıza çıkan, günümüz modern sistemlerinde ise daha ziyade bir problematik olarak algılanan gözlemlenebilir bir olgudur.

Öte yandan bu ilişkilerin doğru tanımlanması ve doğru kavramlarla ifade edilmesi zordur. Örneğin bir siyasi aktörün veya hareketin meşrulaştırıcı bir araç olarak veya farklı açılardan kendi hizmetine sokmak için dini bir referans olarak kullanması ile söz gelimi köktenci bir hizbin siyasi bir angajmana girerek kendi dinî ve felsefi emelleri için siyasetin gücünü bir araç olarak kullanması arasında, her iki durumda da kabaca din ve siyaset ilişkisi ortaya çıksa da çok temel farklar vardır. Bu makalede vurgulanan bunlardan ikincisidir. Ancak burada ana akım dinî anlayıştan ziyade pratikte karşımıza çıkan hâliyle marjinal diyebileceğimiz dinî düşünce ve hareketlere vurgu yapılmıştır.

Dinin radikal yorumları ve bunlardan ortaya çıkan problemler yalnızca İslam coğrafyasına has olmayıp, bilhassa sonuçları itibarıyla ondan daha fazla, Hristiyan Batı'nın bir problemi. 21. yüzyılın ilk çeyreğinin sonlarına yaklaşırken bir yandan sekülerleşme tartışmaları devam ederken diğer yandan Hristiyan Batı radikalizminin agresif bir şekilde varlığını devam ettirdiği görülmektedir. Politikaya yön verebilen köktencilik ötekileştirici kodlarının değişmediği, politikanın keskin söylemlerinde ve irrasyonel uygulamalarında karşımıza çıktığı görülmektedir. Değinen örneklerde de görüleceği üzere bu yapıların veya düşüncenin kimi zaman uluslararası sistemi etkileyebilecek siyasi karar alma mekanizmalarının içinde yer almaları yalnızca askerî ve siyasi bir problem değildir. Ayrıca toplumsal açıdan da farklılıklara, dünya barışına ve bir arada yaşama kültürüne yönelik potansiyel küresel bir tehdit olarak değerlendirilmelidir. Sevgi ve barış gibi temel dinî değerlerin tersine çevrilerek olumsuzlandığı, nefret ve şiddetin ise bir "gereklilik" olarak sunulduğu teopolitik perspektiften yorumlanan bir dünyada, "iyi" ve "kötü" nün mücadele ettiği mutlak bir düalizm sonsuza kadar sürebilir zira insan iradesine inisiyatif hakkı tanımadığı gibi "kıyamet" odaklı bir motivasyona sahiptir. Seçilmiş ve biricik olduğu inancıyla "kötü"yle savaştığını düşünerek tüm dünyaya nizam verme misyonunu üstlenen, bundan dolayı evrensel insani değerleri, mevcut uluslararası kurum ve kuruluşları ve uluslararası insancıl hukuku tanımayan bir zihniyet söz konusudur. Kendini tarih üstü bir pozisyonda konumlandıran ve kimi zaman dünyanın en büyük askerî, siyasi ve ekonomik gücünü amaçlarına ortak edebilen bu zihniyet etkili olduğu sürece evrensel bir barışın ne kadar mümkün olduğu ciddi bir soru işaretidir. Dolayısıyla bu tür inanç ve düşünceleri benimseyenlerin insanlığın selameti açısından ABD'li papaz Charles Sheldon sayesinde bilhassa köktendinci çevrelerde popüler bir motto haline gelen "What Would Jesus Do?" (İsa ne yapardı?) sorusunun cevabını tekrar düşünmelerinde fayda vardır.

## Kaynakça

- Albayrak, Hafize Şule. “ABD’de Hıristiyan Siyonizmi: Kökeni, İnanç Esasları ve Günümüz Amerikan Siyasetine Etkisi”. *Darulfunun İlahiyat* 30/1 (Ocak 2024), 141-169. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0019>
- Aldrovandi, Carlo. “Theo-Politics in the Holy Land: Christian Zionism and Jewish Religious Zionism”. *Religion Compass* 5/4 (Şubat 2011), 114-128. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2011.00267.x>
- Almond, Philip C. “Antichrists, Present and Future”. *The Antichrist: A New Biography*. 126–164. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Anderson, Braden P. *Chosen Nation: Biblical Theopolitics and the Problem of American Christian Nationalism*. Milwaukee: Marquette University, Doktora Tezi, 2010.
- Arabacı, Fazlı. *Tarihten günümüze Türkiye’ye Yönelik Teopolitik ve Teostratejiler*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2021.
- Arabacı, Fazlı. “Jeopolitikten Teopolitiğe Dinin Stratejik Kullanımı”. *Fazlıarabacı*. Erişim 5 Aralık 2023. [https://www.fazliarabaci.com/wp-content/uploads/Jeopolitikten\\_Teopolitige\\_Dinin\\_Stratejik\\_Kullanimi.pdf](https://www.fazliarabaci.com/wp-content/uploads/Jeopolitikten_Teopolitige_Dinin_Stratejik_Kullanimi.pdf)
- Asmar, Ahmad. “Premier Netanyahu continues to use scriptures to defend Israeli war on Gaza”. *Anadolu Ajansı* (3 Kasım 2023). <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/premier-netanyahu-continues-to-use-scriptures-to-defend-israeli-war-on-gaza/3042801>
- Ataman, Kemal. *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din, Bir Analiz Denemesi*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Batuk, Cengiz. “Kıyameti Beklerken: Hıristiyanlık’ta Kıyamet Beklentileri Ve Rus Ortodoks Kilisesindeki Yansımaları”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (Aralık 2008), 7-60.
- Bıyık, Mustafa. “Hıristiyan Eskatolojisinde Dünyanın Sonu Kehanetleri”. *Marife* 7/2 (Eylül 2007), 163-187.
- Bıyık, Mustafa. “Hıristiyan Teolojisinde Deccal Ve Yecüc - Mecüc Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2007), 53-79.
- Bibbee, Jeffrey R. - Viens, A. M. “The Inseparability of Religion and Politics in the Neo-conservative Critique of Biotechnology”. *The American Journal of Bioethics* 7/10 (Ekim 2007), 18-20. <https://doi.org/10.1080/15265160701587974>
- Bousquet, Antoine. “Time Zero: Hiroshima, September 11 and Apocalyptic Revelations in Historical Consciousness”. *Millennium: Journal of International Studies* 34/3 (2006), 739–764.
- Brody, Samuel Hayim. “Is Theopolitics an Antipolitics?”. *In Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept. Martin Buber’s Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*. ed. Paul Mendes-Flohr. 61-88. Berlin - München - Boston: De Gruyter, 2015.

- Brody, Samuel Hayim. *Martin Buber's Theopolitics*. Bloomington: Indiana University Press, 2018.
- Brown, Wendy. "American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization". *Political Theory* 34/ 6 (Aralık 2006), 690-714.
- Buber, Martin. *Kingship of God*. çev. Richard Schimann. New York: Harper & Row Publishers, 1967.
- Bultmann, Rudolf, "Mitolojik Eskatolojinin Yorumu". çev. Cengiz Batuk. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/3 (2007), 175-183.
- Caputo, John D. – Keller, Catherine. "Theopoetic/Theopolitic". *CrossCurrents* 56/4 (2007), 105-111.
- Cavanaugh, William T. "Messianic Nation: A Christian Theological Critique of American Exceptionalism." *University of St. Thomas Law Journal* 3/2 (2005), 261-280.
- Ceaser, James W. "The Origins and Character of American Exceptionalism". *American Political Thought* 1/1 (Bahar 2012), 3-28.
- CNN. "You are either with us or against us" (6 Kasım 2001). <https://edition.cnn.com/2001/US/11/06/gen.attack.on.terror/>
- CUFI, Christians United for Israel. "Israel is at war". Erişim 11 Aralık 2023. <https://cufi.org/>
- Dillon, Michael vd. "Modern Çağın Siyasi Meşruiyeti". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18/35 (Aralık 2013), 65-86.
- Gray, Phillip W. "Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval Christian Political Thought". *Humanitas* 20/1-2 (Ocak 2007), 175-200.
- Habermas, Jürgen. "Öteki" olmak, "Öteki" ile Yaşamak. Çev. İlknur Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Hall, John R. "Apocalyptic and Millenarian Movements". *Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*. ed. David Snow vd. Oxford: Blackwell, 2013. Erişim 12 Kasım 2023. <https://doi.org/10.1002/9780470674871.wbespm341>
- Hallsell, Grace. *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*. çev. Mustafa Acar - Hüsnü Özmen. Ankara: Kim Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Homolar, Alexandra. "Neoconservatism and the Strauss Connection". *The Legacy of Leo Strauss*. ed. Tony Burns - James Connelly. 217-234. Exeter, UK; Charlottesville, VA: Imprint Academic, 2010.
- ICJ, International Court Of Justice. "Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel)". Erişim 15 Ocak 2024. <https://www.icj-cij.org/case/192>

- IFCJF, The International Fellowship of Christians and Jews. “Who We Are”. Erişim 5 Aralık 2023. <https://www.ifcj.org/who-we-are>
- Ikenberry, G. John. (2004) ‘The End of the Neo-Conservative Moment’. *Survival* 46/1 (2004), 7-22. <https://doi.org/10.1080/00396338.2004.9688589>.
- Israel Ministry of Foreign Affairs. “Excerpt from PM Netanyahu’s remarks at the opening of the Winter Assembly of the 25th Knesset’s Second Session”. Erişim 11 Aralık 2023. <https://www.gov.il/en/departments/news/excerpt-from-pm-netanyahu-s-remarks-at-the-opening-of-the-knesset-s-winter-assembly-16-oct-2023>
- Keller, Catherine. *Political Theology of the Earth: Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Kiracofe, Clifford A. *Dark Crusade: Christian Zionism and US Foreign Policy*. New York: I.B. Tauris, 2009.
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 12 Aralık 2023. <https://kutsalkitap.info.tr/>
- Kristol, Irving. “The Neoconservative Persuasion”. *American Enterprise Institute*. Erişim 12 Aralık 2023. <https://www.aei.org/articles/the-neoconservative-persuasion/>
- Martínez , Jessica - A. Smith, Gregory. “How the faithful voted: A preliminary 2016 analysis”. *Pewresearch* (9 Kasım 2016). <https://www.pewresearch.org/short-reads/2016/11/09/how-the-faithful-voted-a-preliminary-2016-analysis/>
- Marzak, David. “Theopolitics: Theology and Politics Needed to Understand World News Today”. *New Era World News*. Erişim 28 Kasım 2023. <https://newera.news/what-is-theopolitics-and-why-is-it-needed/>
- Mayer, Jean-François. “Facteurs religieux et Relations Internationales: une Approche Théopolitique”. *Religioscope*. Erişim 9 Aralık 2023, [https://www.religion.info/pdf/2005\\_08\\_theopol.pdf](https://www.religion.info/pdf/2005_08_theopol.pdf)
- McAlister, Melani. “Evangelicals and Jerusalem”. *Contendingmodernities*. Erişim 6 Mayıs 2023. [https://contendingmodernities.nd.edu/global-currents/evangelicals-and-jerusalem/#\\_edn1](https://contendingmodernities.nd.edu/global-currents/evangelicals-and-jerusalem/#_edn1)
- McAllister, Carlota - Napolitano, Valentina. “Introduction: Incarnate Politics beyond the Cross and the Sword”. *Social Analysis* 64/4 (Ocak 2021), 1-20. <https://doi.org/10.3167/sa.2020.640401>
- McQueen, Alison. *Political Realism in Apocalyptic Times*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Meier, Heinrich. *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. çev. Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139177948>



- Owens, Patricia. "Beyond Strauss, lies, and the War in Iraq: Hannah Arendt's critique of Neoconservatism". *Review of International Studies* 33/2 (Nisan 2007), 265-283. <https://doi.org/10.1017/S0260210507007504>
- Pappe, Ilan. *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Londra: Oneworld Publications, 2011.
- Peels, Rik. "On Defining 'Fundamentalism'". *Religious Studies* 59/4 (2022), 1-19. <https://doi.org/10.1017/S0034412522000683>
- PEW, Pew Research Center. "Americans Thinking About Iraq, But Focused on the Economy". Erişim 14 Aralık 2023. <https://www.pewresearch.org/politics/2002/10/10/americans-thinking-about-iraq-but-focused-on-the-economy/>
- PEW, Pew Research Center. "More white evangelicals than American Jews say God gave Israel to the Jewish people". Erişim 11 Kasım 2023. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2013/10/03/more-white-evangelicals-than-american-jews-say-god-gave-israel-to-the-jewish-people/>
- PSR, Palestinian Center for Policy and Survey. "Public Opinion Poll No (66)". Erişim 11 Kasım 2023. [https://www.pcpsr.org/sites/default/files/poll%2066%20press%20release\\_December2017\\_%20English.pdf](https://www.pcpsr.org/sites/default/files/poll%2066%20press%20release_December2017_%20English.pdf)
- Runions, Erin. "Theologico-Political Resonance: Carl Schmitt between the Neocons and the Theonomists". *Differences* 18/3 (2007), 43-80. <https://doi.org/10.1215/10407391-2007-010>
- Rogers, Paul. "Christian Zionists and Neocons: a Heavenly Marriage". *Opendemocracy*, Erişim 12 Aralık 2023. [https://www.opendemocracy.net/en/article\\_2329jsp/](https://www.opendemocracy.net/en/article_2329jsp/)
- Rose, Delbert. *Eschatology*. Wilmore, Ky.: Fisrt Fruits Press, 2013. <https://place.asburyseminary.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1015&context=firstfruitspapers>
- Rousseau, Jean - Jaques. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 13. Basım, 2015.
- Sarıtaş, İbrahim. "Antik Yunan'dan Moderne: Batı'da Politik Teoloji". *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 59 (2022), 202-225. <https://doi.org/10.47998/ikad.1165791>
- Schmitt, Carl. *Siyasal İlahiyat*. çev. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Yayınevi, 2002.
- Sharlett, Jeff. *The Family Amerikan İktidarının Kalbindeki Gizli Fundamentalizm*. çev. Zeynep Şüheda Başaran. İstanbul: Runik Kitap 2023.
- Schnabel, Landon - Bock, Sean. "The Continuing Persistence of Intense Religion in the United States: Rejoinder". *Sociological Science* 5 (Kasım 2018), 711-721.

- Smith-Spark, Laura - Carey, Andrew. "Trump's Jerusalem decision: How the world reacted". *CNN* (7 Aralık 2017). <https://edition.cnn.com/2017/12/06/middleeast/jerusalem-israel-us-intl/index.html>
- Sommer, Allison K. "Armageddon? Bring It On: The Evangelical Force Behind Trump's Jerusalem Speech". *Haaretz* (5 Mayıs 2023). <https://www.haaretz.com/israel-news/2017-12-11/ty-article/.premium/armageddon-bring-it-on-the-evangelical-force-behind-trumps-jerusalem-speech/0000017f-f7ae-d318-afff-f7efc53c0000>
- Strauss, Leo. "Progress Or Return? The Contemporary Crisis In Western Civilization". *Modern Judaism-A Journal of Jewish Ideas and Experience* 1/1 (Mayıs 1981), 17-45.
- Sturm, Tristan. "Christian Zionism as Religious Nationalism Par Excellence". *Brown Journal of World Affairs* 24/1 (2017), 7-21.
- Sturm, Tristan. "Religion as nationalism: the religious nationalism of American Christian Zionists". *National Identities* 20/3 (Ocak 2017), 299-319. <https://doi.org/10.1080/14608944.2016.1255187>
- Şenay, Bülent - Ceylanlar, Nagehan Z. "The Theopolitical "Other" In The Last Judgment Paintings Of Bucovina's Orthodox Monasteries". *Annals of the University of Bucharest / Political science series* 20/1 (2018), 73-90.
- Şenay, Bülent. "Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi Ve Anti-Semitizm - Oryantalizm İlişkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 117-146.
- T.C. Dışişleri Bakanlığı. "Olağanüstü İslam Zirvesi Konferansı Bildirisi". (Erişim 11 Kasım 2023). <https://www.mfa.gov.tr/abd-yonetiminin-kudus-u-serif-i-iscalci-guc-israilin-sozde-baskenti-olarak-tanimasi.tr.mfa>
- The Economist*. "George Bush and The Axis of Evil" (31 Ocak 2002). [https://www.economist.com/leaders/2002/01/31/george-bush-and-the-axis-of-evil?utm\\_medium=cpc.adword.pd&utm\\_source=google&ppccampaignID=18151738051&ppcadID=&utm\\_campaign=a.22brand\\_pmax&utm\\_content=conversion.direct-respon-se.anonymous&gad\\_source=1&gclid=EA1aIQobChMI5uvo\\_YOXgwMVyFJBAH3sQw6eEAAYASAAEgK4NvD\\_BwE&gclsrc=aw.ds](https://www.economist.com/leaders/2002/01/31/george-bush-and-the-axis-of-evil?utm_medium=cpc.adword.pd&utm_source=google&ppccampaignID=18151738051&ppcadID=&utm_campaign=a.22brand_pmax&utm_content=conversion.direct-respon-se.anonymous&gad_source=1&gclid=EA1aIQobChMI5uvo_YOXgwMVyFJBAH3sQw6eEAAYASAAEgK4NvD_BwE&gclsrc=aw.ds)
- The Guardian*. "Full text: Bush's speech". (18 Mart 2003). <https://www.theguardian.com/world/2003/mar/18/usa.iraq>
- The Independent. "Trump admits moving US embassy from Tel Aviv to Jerusalem was 'for the evangelicals'". (18 Ağustos 2020) <https://www.independent.co.uk/news/world/americas/us-election/trump-us-embassy-evangelicals-wisconsin-rally-a9675466.html>
- The White House. "President Discusses Beginning of Operation Iraqi Freedom". Erişim 10 Aralık 2023. <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2003/03/20030322.html>

The White House. “Remarks by the President Upon Arrival”. Erişim 10 Aralık 2023.  
<https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010916-2.html>

Turner, Bryan S. *Din ve Modern Toplum*. çev. Arzu Tüfekçi. Bursa: Sentez Yayınları, 2017.

Urban, Hugh. “Bush, the Neoconservatives, and Evangelical Christian Fiction. *Nordic Journal of Religion and Society* 8 (Ocak 2006).

Väisse, Justin. “Why Neoconservatism Still Matters”. *Lowy İnstitute for International Policy* (2010), 1-14.

Vergin, Nur. *Siyasetin Sosyolojisi*. İstanbul: Doğan Kitap, 10. Basım, 2013.

Webb, Stephen H. *American Providence: A Nation with a Mission*. New York: Continuum, 2004.

## An Evaluation on Christian Theopolitics and Theopolitical Construction of the ‘Other’: The Case of the USA

### Extended Summary

The relationship between “religion and politics” is a significant phenomenon with historical dimensions and ongoing relevance. In political discourse, particularly within the U.S., addressing political activities without considering religious influences is nearly impossible. Typically analyzed through the lens of “legitimization,” the religion-politics relationship is complex, multi-dimensional, and layered in ways that are not always immediately apparent. Broadly speaking, three modes of interaction between religion and politics can be identified: one where religion dominates politics, one where politics dominates religion, and one where they are separated. In this paper, the relationship is examined through the lens of theocratic dominance over politics, irrespective of its theoretical standing. The term “theopolitics” is employed to describe this type of relationship, which entails bypassing modern political tools to engage in political actions driven by a divine motivation and a transcendent purpose. While it is widely accepted that such actions are improbable within contemporary nation-states, our contention is that they can occur in substantial degrees from outside the system, facilitated by certain religious and ideological structures. Of course, this is not a ‘normal’ and continuous way of functioning.

In the U.S., religion and politics are constitutionally separate; however, in practice, they are intertwined. Beyond instances where the political apparatus exploits religion for legitimization, there are also types of engagement where religion itself aligns with politics to further its sacred objectives. Apart from broad social segments, there exist religious and ideological factions that are active and influential in this interplay, most notably Christian Zionism and Neoconservatism. With their radical or extremist philosophies, these factions interweave with politics, exerting substantial influence. Consequently, one of the world’s foremost political, military, and economic powers—the U.S.—can come under the influence of these fundamentalist beliefs and ideologies. In such instances, these ideologies and beliefs transcend their localized contexts to yield profound global impacts, affecting not only politics but also social structures worldwide.

Undoubtedly, identifying the motivations driving actors within a scenario that combines religion and politics is challenging. Our criterion here involves both the religious and ideological doctrines of the groups under examination and the practical outcomes and concrete manifestations of their political actions. In this context, the first structure we address, Christian Zionism, appears to follow an agenda rooted in Christian theopolitics, also referred to as “apocalyptic theology,” which serves as a critical foundation for their political actions. The second structure we examine, Neoconservatism, is considerably more diverse, and complex, making it challenging to draw definitive conclusions. However, it is apparent that, in their political actions, Neoconservatives are guided by a transcendent perspective, whether derived from religious (Christianity) beliefs or sanctified secular values. In this respect, they align with Christian Zionists. Therefore, it

can be said that a significant portion of Neoconservatism's political actions also fall within the framework of theopolitics. This observation, evident in both of these groups—each highly active in the United States—reminds us that fundamentalism is not solely an issue within the Islamic world but also a major concern for the West.

The specific issue this article focuses on is the exclusionary codes within theopolitics. Radical religious structures, which permeate politics from a theological foundation, not only influence and direct politics but also create or reinforce a global "Other" with religious, cultural, and ideological characteristics through the political actors and structures they influence. This presents a significant challenge to the coexistence practices of diverse faiths, cultures, and societies. The actions of radical groups, which sometimes infiltrate decision-making mechanisms that can influence the international system, are not merely issues with military and political ramifications. They must also be regarded as potential global threats to diversity, world peace, and the culture of coexistence. In a world interpreted through a theopolitical perspective, fundamental religious values like love and peace are inverted and negated, while hatred and violence are presented as "necessities." Therefore, an absolute dualism between "good" and "evil" could persist indefinitely, as this perspective operates with a sacred or transcendent motivation in which human will is secondary. This mindset assumes a mission to impose order on the world under the belief of being "chosen" and unique, waging war against perceived "evil" while positioning itself above universal human values, existing international institutions, and humanitarian law. As long as these ideologies and beliefs—at times even co-opting one of the world's largest military, political, and economic powers—remain influential, the feasibility of universal peace becomes a serious question. The deeply embedded negative feelings, thoughts, and beliefs stemming from the distortion of religion—a profoundly rooted societal institution—are difficult to alter quickly. In our globalized world, where different societies, cultures, and religions are striving to establish a culture of coexistence, these sentiments and beliefs present one of the most critical challenges humanity must confront. Therefore, exploring this issue in greater depth and examining its various facets is of vital importance.

**Keywords:** Sociology of Religion, Theopolitics, United States, Christian Zionism, Neoconservatism, 'Other'.

## Locus Solus'ta Yer Alan Armorique Mitosu'nun Mitik Özellikler Açısından İncelenip Metnin Düzeyleri Bağlamında Yorumlanması

### Elif Davun

Dr., T.C. Millî Eğitim Bakanlığı, Bursa, Türkiye  
e.dvn16@hotmail.com | <http://orcid.org/0000-0001-5184-659X> | <https://ror.org/00jga9g46>

### Öz

Bu çalışma, Fransız yazınının temsilcilerinden Raymond Roussel'in *Locus Solus* adlı çalışmasında yer verdiği "Armorique Mitosu"nu mitik özellikler bağlamında çözümlemeyi amaçlamaktadır. Bu noktada Alan Goldman'ın "metnin düzeyleri" düzleminden hareket edilecektir. Böylelikle mitosun "dar dünyası"ndan edinilen bilgilere dayanılarak "geniş dünyası"na ulaşılmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla hedeflenen şey yeni bir mitos ortaya koymak değil mitosun zenginliğini ön plana çıkarmaktır. Literatür taramasına dayalı olarak içerik analizi tekniği ile yorumlayıcı anlayıcı sosyolojik yaklaşımın kullanıldığı bu çalışma, *Locus Solus*'taki "Armorique Mitos"u ile sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte Roussel'in *How I Wrote Certain of My Books (Bazı Eserlerimi Nasıl Yazdım?)* adlı çalışmasında bahsettiği metagram adlı dil oyunları paranteze alınmıştır. "Armorique Mitosu", mitik özelliklere uygun bir şekilde kaleme alınmıştır. Bir metnin herkesçe kabul edilen anlamları dışında dar anlamına dayanılarak ortaya konulmuş farklı yorumları bulunabilir. Yer yer sembolik anlatımlar içerdiğini düşündüğümüz bu mitosta Raymond Roussel'in ikili zıtlıkların bir aradalığına yer verdiği, arka planında bir anlam barındıran bir ayı, belirli renkleri ve sayıları kullandığı ve tüm bunlarla birlikte yazarın ürününü ortaya koyarken yer yer geleneğinin etkileriyle hareket ettiği bulgulanmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Felsefe, Raymond Roussel, *Locus Solus*, Armorique Mitosu, Metnin Düzeyleri.

### Atıf Bilgisi

Davun, Elif. "Locus Solus'ta Yer Alan Armorique Mitosu'nun Mitik Özellikler Açısından İncelenip Metnin Düzeyleri Bağlamında Yorumlanması". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/2 (Aralık 2024), 189-209. <https://doi.org/10.51447/uluid.1540580>

## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü   Article Type	Araştırma Makalesi   Research Article
Geliş Tarihi   Date of Submission	29 Ağustos 2024   29 August 2024
Kabul Tarihi   Date of Acceptance	24 Kasım 2024   24 November 2024
Yayın Tarihi   Date of Publication	27 Aralık 2024   27 December 2024
Yayın Sezonu   Pub Date Season	Aralık   December
DOI	<a href="https://doi.org/10.51447/uluid.1540580">https://doi.org/10.51447/uluid.1540580</a>
Değerlendirme   Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Atternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan   Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. 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
Benzerlik Taraması   Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate   Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması   Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.   The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman   Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.   The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans   Copyright & License	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.   Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim   Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr">ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr</a> - <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid">https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid</a>

## Analyzing The Myth of Armorique in *Locus Solus* in Terms of Mythic Features and Interpreting It in The Context of The Levels of The Text

**Elif Davun**

Dr., Republic of Türkiye Ministry of National Education, Bursa, Türkiye  
[e.dvn16@hotmail.com](mailto:e.dvn16@hotmail.com) | <http://orcid.org/0000-0001-5184-659X> | <https://ror.org/00jga9g46>

### Abstract

This study aims to analyze the “Armorique Mythos”, which Raymond Roussel, one of the representatives of French literature, includes in his work *Locus Solus*, in the context of mythic features. At this point, we will proceed from Alan Goldman’s “levels of the text”. Thereby, based on the information obtained from the “narrow world” of the mythos, it will be tried to reach its “wide world”. Therefore, the aim is not to create a new mythos but to emphasize the richness of the mythos. This study, in which the content analysis technique and interpretative understanding sociological approach are used based on the literature review, is limited to the “Armorique Mythos” in *Locus Solus*. However, the language games called metagrams mentioned by Roussel in his work *How I Wrote Certain of My Books* are bracketed. The “Armorique Mythos” is written in accordance with mythic characteristics. There may be different interpretations of a text based on its narrow meaning other than its commonly accepted meanings. In this mythos, which we think contains symbolic narratives in places, it was found that Raymond Roussel included the coexistence of binary opposites, used a moon with a meaning in the background, certain colors and numbers, and with all these, the author acted with the effects of his tradition while creating his product.

### Keywords

Sociology of Religion, Philosophy, Raymond Roussel, *Locus Solus*, Myth of the Armorique, Levels of the Text.

### Citation

Davun, Elif. “*Locus Solus*’ta Yer Alan Armorique Mitosu’nun Mitik Özellikler Açısından İncelenip Metnin Düzeyleri Bağlamında Yorumlanması”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/2 (December 2024), 189-209. <https://doi.org/10.51447/uluid.1540580>



## Giriş

Yeryüzünde yaşanan her yerde, her çağ ve koşulda insana dair mitler ortaya çıkmıştır. Mitler, insanın zihinsel ve fiziksel eylemlerine ilham veren bir kaynaktır ve sembolik bir mahiyet taşır.<sup>1</sup> Fransız yazınının temsilcilerinden biri olan Raymond Roussel'in<sup>2</sup> de *Locus Solus*<sup>3</sup> adlı çalışmasında mitoslara yer verdiği görülmektedir. Çalışmamızın konusunu Roussel'in söz konusu eserinde yer verdiği "Armorique Mitosu"nun çözümlenip yorumlanması oluşturmaktadır. Burada amaçladığımız bu mitin, mitoslar ve mitik bilinç için belirtilen nitelikleri barındırdığını ortaya koymaktır. Bununla birlikte Alan Goldman'ın söz ettiği metnin düzeylerinden hareketle bir metnin tüketilemezliğini de gösterebilmektir. Bu çerçevede bizi amaca ulaştıracak olan, literatür taramasına dayalı içerik analizi tekniği ile yorumlayıcı anlayıcı sosyolojik yaklaşımdır.

Konuyla ilgili literatürü taradığımızda Michel Foucault'nun Raymond Roussel'e onun eserlerine dair *Ölüm ve Labirent* isimli başlı başına bir eser kaleme aldığı görülmektedir. Yalnız Foucault'nun burada bir yorum veya şerhten ziyade farklı bir yöntem izlediği belirtilmektedir.<sup>4</sup> Çünkü Foucault'nun düşüncesinde söylem ile söyleme dair belgeler tasvir edilebilir, çözümlenebilir ve düzenlenebilir fakat derin manalar içerecek yorumlamalara tabi tutulamaz.<sup>5</sup> Foucault'a göre "Roussel'in dili, oklarının gösterdiği yön bakımından da yapıldıkları ağaç bakımından da batını kelama ters düşer."<sup>6</sup> Oysa bu Foucault'a ait sübjektif bir düşüncedir ve yorumlama edimini "skolastik bir evrene"<sup>7</sup> hapsetmektir. Bir metnin anlamının sınırlandırılmasının doğru olmadığı kanaatindeyiz. Öte yandan Roussel, *How I Wrote Certain of My Books (Bazı Eserlerimi Nasıl Yazdım?)* adlı bir çalışma kaleme almış ve burada *Locus Solus*'un da dâhil olduğu bazı çalışmalarını nasıl yazdığına dair bilgiler vermiştir. Fakat bu eserde detaylı bilgilerden çok Roussel'in metagram şeklindeki dil oyunları ön planda bulunmaktadır.<sup>8</sup>

İlgili literatüre bakıldığında *Locus Solus* üzerine yapılan çalışmaların görece hacimli bir yer tutmadığı fark edilmektedir. Oysa *Locus Solus* yalnızca edebiyat alanında değil felsefe alanında da kayda değer bir nitelik taşımaktadır. Nitekim yukarıda bahsedildiği

<sup>1</sup> Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. Sabri Gürses (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018), 13, 25.

<sup>2</sup> Raymond Roussel, 1877'de Paris'te zengin bir ailenin evladı olarak dünyaya gelmiş, 1933'te intihar etmiştir. bk. John Ashbery, "In Darkest Language", çev. Trevor Winkfield, *How I Wrote Certain of My Books* (New York: Sun, 1977), 62.

<sup>3</sup> Bu roman için baştan sona Roussel'in imgeleminin ürünü olduğu söylenmektedir. bk. Enis Batur, "Raymond Roussel İçin Ready-Made", *Locus Solus* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022), 8.

<sup>4</sup> Pierre Macherey, "Sunarken: Foucault / Roussel / Foucault" çev. Savaş Kılıç, *Ölüm ve Labirent* (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018), 11.

<sup>5</sup> George Ritzer - Jeffrey Stepnisky, *Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür (Ankara: De Ki Basım Yayım, 2014), 622; Foucault'un yorumla ilgili düşünceleri için bk. Michel Foucault, *Kliniğin Doğuşu: Tıbbi Algının Arkeolojisi*, çev. Şule Ünsaldı (Ankara: Epos Yayınları, 2014), 15-19.

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Ölüm ve Labirent*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018), 32.

<sup>7</sup> Pierre Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları*, çev. P. Burcu Yalın (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 23.

<sup>8</sup> bk. Raymond Roussel, *How I Wrote Certain of My Books*, çev. Trevor Winkfield (New York: Sun, 1977).

gibi Michel Foucault, *Locus Solus*'un da yer aldığı Raymond Roussel'in eserlerine dair müstakil bir kitap yazmıştır. Bununla birlikte edebiyat ve toplumsal olgular arasında sıkı bir bağ olduğu göz ardı edilemez bir gerçektir.<sup>9</sup> Çünkü edebî bir eser, varlık sahasına çıktığı toplumun izlerini taşır. Bu açıdan aidiyet kazandığı toplumun sosyal, siyasi, ekonomik ve felsefi niteliklerini yansıtır.<sup>10</sup> Öte yandan Sartre'a göre bir eser, okurunun yetenekleri nispetinde var olur. Eser, okuyucu için bir kılavuzdur ve bu kılavuzla metinde ilerleyen okur, esere can vererek eseri anlamlı kılar.<sup>11</sup> Bu düşüncenin edebiyat için sosyolojik bakış açısını kuvvetlendirdiği belirtilmektedir. En az yazar kadar okuyucunun da toplumsal statüsü, anlam çerçeveleri, kültürel ve dinî arka planı ile psikolojik durumu bir metnin anlamını tamamlayıcı ikincil bir parametre şeklinde değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu açıdan edebî eserler, sosyolojik araştırmalar için veri kaynağı sunması bakımından önemlidir.<sup>12</sup> Dolayısıyla edebî bir eser olan *Locus Solus*'ta yer alan "Armorique Mitosu" bu açıdan incelenmeye değer görülmüştür.

Ayrıca modernleşme süreciyle birlikte sekülerleşme teorileri, dinin ve metafiziksel olanın giderek etkisini kaybedeceğini ve sonuç olarak ortadan kalkacağını iddia etmişlerdir.<sup>13</sup> Buna göre Modernizmde mitler, bilim öncesindeki aklın sıradan ürünleri şeklinde düşünülmüş, teknolojinin ve bilimin gelişmesiyle işlevini yitirmeye başlamıştır.<sup>14</sup> Oysa zaman içerisinde görülmüştür ki sekülerleşme teorilerinin iddialarının aksine din ve metafiziksel olgular yok olmamış, birey ve toplum için önemini korumuştur.<sup>15</sup>

Mitler, varlığın sahip olduğu gizli özellikleri ortaya çıkarma işlevini yerine getirmektedirler. Bu bakımdan bir miti incelemek, insanı anlamaya ve anlamlandırmaya olanak sağlamaktadır. Ayrıca sembolik düşünme insanın özünü oluşturan unsurlardan biri olduğundan semboller de bu noktada önem arz etmektedir. Dolayısıyla mitler ve semboller zaman zaman arka planda kalsalar dahi hiçbir zaman yok olmazlar. Bu nedenle de insani varoluşun herhangi bir konumunda, mitlere ve sembollere değinmemek zordur.<sup>16</sup>

Tüm bunlarla birlikte düşünüldüğünde çalışmamız, *Locus Solus*'taki tek bir mitosa odaklanması ve bu mitosun dar anlamından geniş anlamına ulaşmasını sağlamaya

<sup>9</sup> M. Ali Kirman - Hasan Sarı, "Post-Seküler Toplumda Anlam Arayışını ve Tasavvufu Yol Metaforu Üzerinden Okumak", *Sekülerleşme Tartışmaları*, ed. M. Ali Kirman - Volkan Ertit (Ankara: Kadim Yayınları, 2019), 207.

<sup>10</sup> Emel Kefeli, *Batı Edebiyatında Akımlar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 7.

<sup>11</sup> Jean-Paul Sartre, *Edebiyat Nedir?* çev. Bertan Onaran (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2008), 54.

<sup>12</sup> Kirman - Sarı, "Post-Seküler Toplumda Anlam Arayışını ve Tasavvufu Yol Metaforu Üzerinden Okumak", 207.

<sup>13</sup> Ekber Şah Ahmedi - Kemal Ataman, "Varoluşsal Güvenlik ve Sekülerleşme: Eleştirel Bir Çözümleme", *Sekülerleşme Tartışmaları*, ed. M. Ali Kirman - Volkan Ertit (Ankara: Kadim Yayınları, 2019), 15, 118.

<sup>14</sup> Erich Fromm, *Rüyalar Masallar Mitler: Sembol Dilinin Çözümlemesi*, çev. Aydın Arıtan - Kaan H. Ökten (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 21.

<sup>15</sup> Daha detaylı bilgi için bk. Ömer Faruk Darendel, "Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar", *Sekülerleşme Tartışmaları*, ed. M. Ali Kirman - Volkan Ertit (Ankara: Kadim Yayınları, 2019), 49-70.

<sup>16</sup> Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020), 21-22, 35.

çalışması yönüyle diğer çalışmalardan farklılaşmaktadır. Bu açıdan literatüre özgün bir katkı sunmayı düşünmektedir. Çalışma, "Armorique Mitosu" ile sınırlandırılmıştır. Roussel'in dil oyunları paranteze alınmıştır. Bu bağlamda öncelikle genel bir kavramsal çerçeve çizilecek ardından bu çerçeveden hareketle "Armorique Mitosu" çözümlenip yorumlanacaktır.

## 1. Kavramsal Çerçeve

Bir metnin anlaşılması, tüm anlamlı bağlamları kendi yüklemelerimizin arasına yerleştirmekle gerçekleşir. Burada bir ifadenin bir de ifade edenin anlamı bulunur. Zira yazılı bir metin artık yazarın metnini yazarken ifade etmek istediklerinden çok daha fazlasını söylemeye başlar.<sup>17</sup> Metin ile metnin yazarı birbirini tamamlayıcı unsurlardır. Okur/yorumcu bu bütünü dikkate alır, kendi perspektifi ile bilgi stoğunu da katarak bazı çıkarımlarda bulunur. Böylece aynı metin "geniş bir dünya"ya açılır. Bu bağlamda "Armorique Mitosu" hakkında yapacağımız çözümlene ve yorumların daha iyi anlaşılması için mitosun ve metnin düzeylerinin tanımlanması önem arz etmektedir.

### 1.1. Mitos

Mitos, sembolik bir dil kullanan, geçmiş zamana ait bilgeliklerdir.<sup>18</sup> Anlam barındıran bir biçimdir.<sup>19</sup> Dolayısıyla okurun önüne yeni bir anlam dünyası koyar.<sup>20</sup> Öte yandan mitos, dinsel ilgi alanında varlık bulur.<sup>21</sup> Mitler kendilerine has birtakım özelliklere sahiptir.

Dünya, insana bir şeyler anlatmaktadır. Dünyanın söylediklerini anlayabilmek, mitleri bilip sembolleri çözümlenmekle gerçekleşir. İnsan; doğum, ölüm, zamansallık vb. arasındaki sır dolu ilişkileri mitler vasıtasıyla kavrayabilir. Bu açıdan dünya bütünlük arz eden ve bir anlam barındıran kozmostur. Sonuç itibarıyla dünya, dil şeklinde somutlaşır.<sup>22</sup>

Mitik düşünüşte dünya, işiten ve anlayan canlı bir yapı arz eder. Bu açıdan tabiatüstü bir nitelik kazanmış olan kelime önemlidir. Çünkü tabiat kuvvetlerine doğru bir şekilde seslenilirse yardım mutlaka gelecektir. Büyülü kelimenin gücüne karşı gelinemez.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse And The Surplus of Meaning* (Amerika Birleşik Devletleri: The Texas Christian University Press, 1976), 19, 30, 37.

<sup>18</sup> Fromm, *Rüyalar Masallar Mitler: Sembol Dilinin Çözümlemesi*, 190.

<sup>19</sup> Roland Barthes, *Çağdaş Söylenler*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 179.

<sup>20</sup> Cengiz Batuk, "Bultman'ın Teolojisinin Temel Sorunu: Kutsal Kitab'ın Modern İnsana Da Verecek Bir Mesajı Var mı?", *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, der. Cengiz Batuk - Emir Kuşçu (Ankara: Eskiye Yayınları, 2013), 35.

<sup>21</sup> Emir Kuşçu, "Rudolf Bultman'ın Teolojik Hermenötiğinde Bazı Temel Sorunları Tartışmak", *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, der. Cengiz Batuk - Emir Kuşçu (Ankara: Eskiye Yayınları, 2013), 65.

<sup>22</sup> Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2020), 191-192.

<sup>23</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 106.

“Armorique Mitosu”nu incelediğimizde genel itibarıyla söz konusu bu mitik özellikleri görmekteyiz. Kanaatimizce Roussel bu mitosta yer yer sembolik bir dil kullanmış, okurun önüne bir anlam dünyası sunmuş, mitin büyüsel ve mitik/dinî unsurlarla bağını ortaya koymuş, doğum, ölüm ve zamansallık arasındaki bağın varlığını göstermeye çalışmıştır.

## 1.2. Metnin Düzeyleri

Alan Goldman, “The Sun Also Rises: Incompatible Interpretations” (Güneş de Doğar: Uyumsuz Yorumlar) adlı yazısında bir metnin “dar ve geniş dünya”sına vurgu yaparak metnin düzeylerinden söz eder. Buna göre bir metinde genel itibarıyla belirli bir seviyedeki okuyucuların uzlaştığı ve metnin açıkça iddia ettiği çıkarımlar, o metnin dar dünyasını oluşturmaktadır. Dar dünya, metni anlamaya katkı sunmayan pek çok önerme kadar metne katkı sunan pek çok önermeyi de ifade etmekten uzaktır. Geniş dünya ise metnin dar dünyasından hareketle yeni kurgusal hakikatler ortaya koyması ve bu hakikatlerin tartışmaya açık olması bakımından zengin bir dünyaya işaret etmektedir.<sup>24</sup>

Goldman bu çerçevede metnin düzeylerine de değinerek bir metin için dört düzeyden bahseder. Birinci düzey, kelimelerin standart anlamlar içeren boyuttur. Metnin içerdiği gerçek iddialar ikinci düzeyi oluştururken bu iddialardan hareketle yapılan ve doğru olarak düşünebileceğimiz kurgusal yorumlar ise üçüncü düzeydir. Bu düzey büyük oranda bir yorumlamayı içermektedir. Dördüncü düzey ise hayal dünyamızda metin için doğru olduğunu düşündüğümüz önermelerden meydana gelmektedir. Bu çerçevede bir metin için yapılacak yerinde yorumlar, yazarın öngörmediği daha zengin bir okumaya imkân sağlar.<sup>25</sup>

“Armorique Mitosu” hangi mitik özellikleri ve mitik düşünceleri içermektedir? “Armorique Mitosu”nun “dar dünyası”ndan hareketle “geniş dünyası”na ulaşılabilir mi? sorularına cevap aradığımız bu çalışmada, “Armorique Mitosu” mitik düşünce ile mitik unsurlar ve büyü, ikili zıtlıkların birlikteliği ile sembolik olarak yorumlanabilecek bazı unsurlar bağlamında ele alınacaktır. Bu noktada, kavramsal çerçeve temeli oluşturacaktır.

## 2. Mitik Düşünce ile Mitik Unsurlar ve Büyü

Mitler, tanrıların veya ataların bulunduğu bir öte dünya bilincini oluşturup muhafaza eder. Mitik düşüncede bu öte dünya, insanüstü dolayısıyla aşkın bir boyuttur. Temsil ettiği boyut, mutlak hakikatler boyuttur. Bir şeyin hakikatte var olduğuna, insana rehberlik yapacak ve insanın hayatını anlamlı kılacak değerlerin bulunduğu dair düşünceler, kutsalın veya fevkalbeşer bir gerçekliğin tanınım bilinmesiyle ve aşkın bir gerçeklikle yüzleşildiğinde ortaya çıkmaktadır.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Alan Goldman, “The Sun Also Rises: Incompatible Interpretations”, ed. Michael Krausz, *Is There A Single Right Interpretation?* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002), 18-19.

<sup>25</sup> Goldman, “The Sun Also Rises: Incompatible Interpretations”, 17-18, 24.

<sup>26</sup> Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 189.

Söz konusu bu manevi kılavuz, “Armorique Mitosu”nda Kerlagouëzo kralı Kourmelen’in atası Jouël olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira mitosa göre Jouël, yaklaşık yüz yaşında ölmüş, tanrılaştırılmış ve bir yıldız dönüşmüştür. Bu bağlamda Jouël, halkını korumaya devam eden, ülkesindekilerin kendisine dua ve dileklerini ileten insanüstü bir karakterdir. Ülkesinin ve kızının geleceği için endişe duyan Kerlagouëzo kralı Kourmelen de atası Jouël’in tabiatüstü güçlerine duyduğu güvenle Jouël’den rüyasında kendisine yardım edecek bir ilham vermesini istemiştir. Kourmelen’in dileğine kayıtsız kalmayan Jouël, torununun rüyasına gelmiş ve ona ne yapması gerektiğini öğütlemiş, Kourmelen de atasının öğütlerini bir bir yerine getirmiştir.<sup>27</sup>

Burada bir öte dünya anlayışı karşımıza çıkmakta kişi bu öte dünyayla irtibat kurup kutsalı deneyimlemektedir.<sup>28</sup> Öte yandan mitik düşüncede ve mitik tecrübe açısından mitostaki rüya dünyası ile nesnel hakikatin dünyası arasındaki geçişler görülmektedir.<sup>29</sup> Nitekim Kourmelen’in, atası Jouël ile rüya vasıtasıyla görüşebildiği fark edilmektedir. Ayrıca Kourmelen, atasının kendisine rüyasında söylediklerini harfiyen uygulamıştır ki bu durum mitosta “hep Jouël’in buyruğu doğrultusunda” ifadesi ile de vurgulanmıştır.<sup>30</sup> Çünkü mitik düşüncede rüyanın içeriği önemlidir.<sup>31</sup> Bu bağlamda mitlerin özellikleri için belirtilen; atalarla bağ kurma ve rüyaların gerçeklikle bir akış hâlinde olması durumu dikkatimizi çekmektedir.

Mitik düşünce açısından ne kadar zaman öncesine ait olduğu bilinmeyen her şey mutlak ve güçlüdür. Bütün nesnelere veya insanların oluşturduğu kurumlara şerefini, dinî veya ahlaki değerini kazandıran unsur yaştır. Yaş, bir kutsallık kazandırır ve bu kutsaldan daha kutsal bir şey bulunmaz.<sup>32</sup>

“Armorique Mitosu”ndaki söz konusu bu yaş vurgusu üç yerde görülmektedir. Bunlardan ilki Jouël’in “yaşı”, ikincisi Jouël’in emriyle yaptırılan altın tacın “eski”liğidir. Jouël yaklaşık yüz yaşında, “yıllar ve şanlarla” dolu olarak yaşama veda etmiş ve tanrılaştırılmıştır. Taç ise değerli taşlara sahip değildir fakat bu taç, “eski” olmanın lüksünü taşımaktadır. Öyle ki bu taç, “bilinmeyen zamanlardan” bu yana pek çok Kerlagouëzo kralına verilmiş ve krallığın özünü teşkil etmiştir. Dolayısıyla halk bu taca ve bu tacın sahibine taparcasına itaat etmektedir. Bir diğer yaş vurgusu ise Hello’nun göksel uyarıyı ancak “yaşla silahlandıktan sonra” alacak olmasıdır.<sup>33</sup>

Mitosun bir başka özelliği ahlaki niteliklere dikkat çekmesidir. Bu açıdan mitos, ahlaki kurgusal veya tarihsel örnekler vasıtasıyla hatırlatmaktadır.<sup>34</sup> “Armorique

<sup>27</sup> Raymond Roussel, *Locus Solus*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022), 16-17.

<sup>28</sup> Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 189.

<sup>29</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2016), 64.

<sup>30</sup> Roussel, *Locus Solus*, 16-20.

<sup>31</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2018), 96.

<sup>32</sup> Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 211.

<sup>33</sup> Roussel, *Locus Solus*, 16, 19, 22.

<sup>34</sup> Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), 108.

Mitosu”nda da iyi ve kötü ahlaki nitelikler ortaya konulmuştur. Bu çerçevede Kourmelen’in tahtı ele geçirmek isteyen kardeşleri “aç gözlü”, Donuk-Yeşil’in tüm zenginliklerine sahip olmayı dileyen ve bu amaçla defalarca büyülü sözcüğü deneyen Jouël’in oğlu da “hırslı” olarak nitelendirilmiştir. Buna karşın Donuk-Yeşil’de altın külçelerini bulan ve bu altınlarla zenginliğini katlayabilecek olan Jouël, kanaatkârlık göstermiş, bu altınları “aç gözlü” kişilerden saklayıp ülkesinin muhtemel zor zamanlarına saklamıştır. Kralın soytarı Le Quillec için de dürüst nitelendirilmesine gidilmiştir.<sup>35</sup>

Mitosta ahlak, bir olay örgüsü içinde hayat bulan ve zaferle sonuçlanan kahraman ahlakına dönüşür. Bu dönüşüm, kahraman ahlakının bir “yaşanmışlık” sonucu doğruluğunu kanıtlamasıyla bağlantılıdır.<sup>36</sup> Bu mitosta da görüldüğü üzere Jouël ile Kourmelen, iyi ahlaklı ve başarıya ulaşmış kahramanlardır. Yine bir soytarı olmasına karşın krallık için önemli bir sırrı saklama görevi “dürüst” olan Le Quillec’e verilmiş, o da bu görevi başarıyla sonuçlandırmıştır.<sup>37</sup> Öte yandan kötü ahlaklı, başka bir ifadeyle “hırslı” ve “aç gözlü” olanların çabaları sonuçsuz kalmıştır.<sup>38</sup>

Mitos belirli bir türde büyüü gerçek kılan olaylardan birinin anlatılışındır. Dolayısıyla büyüün gerçekliğini mitlerin sağladığı düşünülmektedir.<sup>39</sup> “Armorique Mitosu”nda da büyüye yer verilmiştir. Buna göre Jouël’in gittiği Donuk-Yeşil, “büyülü” bir dağdır. Ayrıca Jouël de bir büyücüdür.<sup>40</sup>

Büyüde ön plana çıkan unsur tılsımdır. Tılsım; büyüdeki gizemli, aktarımı büyüsel veraset yoluyla sağlanan ve sadece büyücünün bilgisi dâhilindeki bölümdür.<sup>41</sup> “Armorique Mitosu”nda büyücü Jouël, Donuk-Yeşil’deki hazineleri korumak için bir parmaklık yaptırmış ve bu parmaklığı duayla mühürlemiştir. Jouël herkesin karşısında “iki büyük dua” okuyup dağı ve parmaklığı koruma altına almıştır. Bu parmaklıkları büyüü bir sözcük açabilecektir ve Jouël’in kendisinin dahi henüz bilmediği tılsımı açıklama yeteneğini ardılı olacak kişiye ölümünden sonra rüya yoluyla aktaracaktır. Jouël’in ardılı Kourmelen’dir ve tılsımı ondan rüyasında öğrenmiştir.<sup>42</sup>

Bir büyüün etkili olabilmesinin yegâne şartı doğru bir düzende ve kurallarının değiştirilmeden uygulanmasıdır.<sup>43</sup> Asıl şeklinden çok az bir değişime gidilmesinde dahi istenilen sonuç alınmaz.<sup>44</sup> Jouël, tılsımı Kourmelen’e rüyasında öğretmiştir. Mitosta vurgulandığı üzere bu tılsım, “her kusursuz söylenişinde” parmaklığı açabilecektir. Bu tılsım “Yanar Jouël, gökte yıldız.”dır ve Jouël’in ölümünü anlatan insanüstü ve kişiye ait

<sup>35</sup> Roussel, *Locus Solus*, 16, 18-19, 21.

<sup>36</sup> Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, 109.

<sup>37</sup> Roussel, *Locus Solus*, 21-25.

<sup>38</sup> bk. Roussel, *Locus Solus*, 19, 23.

<sup>39</sup> Bronislaw Malinowski, *Büyü Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2020), 87-88.

<sup>40</sup> Roussel, *Locus Solus*, 17-18.

<sup>41</sup> Malinowski, *Büyü Bilim ve Din*, 75.

<sup>42</sup> Roussel, *Locus Solus*, 18-19.

<sup>43</sup> Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, 90.

<sup>44</sup> Malinowski, *Büyü Bilim ve Din*, 77.

bir büyülü sözcük olarak nitelendirilmektedir.<sup>45</sup>

Bir bütün olarak bakıldığında “Armorique Mitosu”nun bir mitin taşıdığı özelliklere ve mitik düşünceye uygun olduğu fark edilmektedir. Zira söz konusu mitos; manevi bir kılavuz, rüya, yaş, kahraman ahlakı, büyü ve büyüünün özellikleri gibi mitik vurgulara sahiptir.

### 3. İkili Zıtlıkların Birlikteliği

Düalizm, Modern Batı düşüncesinin temel karakteristiklerinden biridir. Bu anlayışa göre varlık, etik veya bilgi alanlarından hangisi olursa olsun düşüncenin özerk olan iki zıt kutup düzleminden hareketle ortaya çıkmaktadır.<sup>46</sup> Bu bağlamda “Armorique Mitosu”, düalistik bir okumaya elverişli yapıdadır. Nitekim “Armorique Mitosu”; yaşam-ölüm, genç-yaşlı, yeryüzü-gökyüzü, kadın-erkek, ihtiyaç-istek açgözlülük-kanaatkârlık, söz-eylem, alt-sınıf-üst sınıf, geçmiş-gelecek gibi ikili zıtlıkları barındırmakta ve bu zıtlıkların bir aradalığına işaret etmektedir.<sup>47</sup> Kanaatimizce Roussel bu dikotomiler vasıtasıyla iki zıt durumdan hareketle, bu zıt durumların farklı boyutlarını göstermek istemiştir.<sup>48</sup> Bu zıtlıkları iç içe işleyen Roussel'in düalistik yaklaşımında çoğu kez bir tarafın diğerine karşı ön planda tutulduğu fark edilmektedir. Şimdi bu zıtlıkların birlikteliğini ele alalım.

Toplumsal yaşam daha en başından kırılğan bir yapı olarak ortaya çıkar. Zira insani varoluşun sıra dışı durumları vardır. Toplumsal gerçeklikler ortaya çıkmayı bekleyen irrealitelerle kuşatılmış bir şekilde varlıklarını sürdürürler. Aynı şekilde toplumun inşa ettiği düzen de sayısız olasılıkların belirmesiyle anomiye dönüşebilir. Bu bağlamda ölüm bir yandan toplumsal ilişkilerin devamlılığını diğer yandan toplumsal düzenin işleyişini durduracak bir olgu olarak düşünülmektedir.<sup>49</sup>

“Armorique Mitosu”nda kral Kourmelen'in ölümü yaklaşmış bu sebeple hem yaşlı küçük kızının tahta geçme imkânı olmadığı için sahip olduğu yasal hakkı hem de baş gösterecek taht kavgaları nedeniyle ülkenin düzeni tehlikededir.<sup>50</sup> Burada ölüm, güçlü bir temadır. Zira yasal bir hakkın ve toplumsal düzenin işleyişinin devamlılığını bozacağı için kralın mevcudiyetini beklediği önemli bir durumdur. Bize göre yaşamı, ileride de vurgulayacağımız üzere kralın kızı Hello temsil etmektedir. Ayrıca burada genç ve yaşlı dikotomisi de fark edilmektedir. Jouël ile Kourmelen yaşlıdır, “ölüme yönelik bir varlık”<sup>51</sup> olarak artık yüzlerini ölüme doğru dönmüşlerdir. Hello ise gençtir, ümittir, gelecektir.

<sup>45</sup> Roussel, *Locus Solus*, 18-19.

<sup>46</sup> Kasım Küçükalp - Ahmet Cevzici, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 155-156.

<sup>47</sup> bk. Roussel, *Locus Solus*, 16-25.

<sup>48</sup> Chris Jenks, “Giriş”, çev. İhsan Çapçioğlu, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, ed. Chris Jenks (Ankara: Atıf Yayınları, 2014), xix.

<sup>49</sup> Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 81-82.

<sup>50</sup> Roussel, *Locus Solus*, 16.

<sup>51</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011), 268.

Yine mitosta Jouël'in ölümüne vurgu yapılmakta ve Jouël gökyüzünde parlayan bir yıldız şeklinde görülüp halkının manevi koruyucusu ve rehberi konumunda düşünülmektedir. Burada da Jouël ölmüş bir kimse olarak bir şekilde yaşatılmakta ve gökyüzünden yeryüzündekilerle irtibatını sürdürmektedir.<sup>52</sup> Dolayısıyla ölümle yaşam, yeryüzü ile gökyüzü bir aradadır.

Öte yandan mitosta kadın ve erkek dikotomisi de fark edilmektedir. Mitosa hâkim olan taht mücadelesinde Kourmelen'in kardeşleri somu ele geçiremedikleri için krallıklarını ilan edememişlerdir. "Baskıcı akraba prensler" e karşı prenses Hello, gizemi çözerek kraliçe olmayı başarmıştır.<sup>53</sup>

Mitosta göze çarpan bir başka dikotomi, ihtiyaç ve istektir. İhtiyaç, hayati öneme sahip, zorunlu ve nesnel özellikleri nitelendirir. İstek ise öznedir ve kişisel arzularımızı içermektedir.<sup>54</sup> "Armorique Mitosu"nda Jouël, Donuk-Yeşil'deki hazineleri gördüğünde, "... mutlu bir ülke için gereksiz olan bu masalsi zenginlikleri her türlü aç gözlülüğün uzak tutup ileride yaşanabilecek büyük yıkım dönemlerine saklamak istemiştir".<sup>55</sup> Dolayısıyla Jouël, arzularına kapılmamış, hazineyi ihtiyaç zamanlarına güvence olması için bırakmış, kanaatkâr davranmıştır. Öte yandan Jouël'in oğlu hırsıyla Donuk-Yeşil'in zenginliklerini ele geçirmek için doğru "susam"ı bulmaya çalışmıştır.<sup>56</sup>

Bir başka dikotomi alt sınıf-üst sınıf ayrımıdır. Eşitsizliği içeren bir durum olarak sınıfsal farklılıklar,<sup>57</sup> "Armorique Mitosu"nda da göze çarpmaktadır. Mitosta; Kourmelen kral, Pléveneuc kraliçe, Jouël insan ötesi bir varlığa bürünmüş bir kişi, Hello "hükümdarlar ve tanrılar soyundan" gelen bir prenses, Le Quillec de "sıradan insan" ve bir soytarıdır. Herkesin nazarında "aşağılık ve maskara bir adam" olarak nitelendirilmiştir.<sup>58</sup> Sınıfsal farklılıkların ayrıştığı, "habituslar zıtlığı"nın<sup>59</sup> belirginleştiği bu mitosta kralın önemli sırrını saklama ve zamanı geldiğinde bu sırrı açıklama görevi alt sınıftan ama dürüst olan bir kişiye, Le Quillec'e tevdi edilmiştir.<sup>60</sup>

Tüm anlatısal ürünlerin dünyası zamansaldır.<sup>61</sup> Dolayısıyla "Armorique Mitosu" da söz konusu bu zamansal dünya içindedir. Bu bakımdan geçmiş ile gelecek, mitostaki bir diğer dikotomidir. Geçmiş ile gelecek arasındaki geçişlerin görüldüğü mitosta; şimdiyle eş zamanlı anlatılan bir geçmiş yerleştirilmiştir. Başka bir deyişle Kourmelen'in atası

<sup>52</sup> Roussel, *Locus Solus*, 16-19.

<sup>53</sup> Roussel, *Locus Solus*, 22-25.

<sup>54</sup> Don Slater, "İhtiyaçlar/İstekler", çev. Mualla Yıldız, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, ed. Chris Jenks (Ankara: Atif Yayınları, 2014), 430-431.

<sup>55</sup> Roussel, *Locus Solus*, 18.

<sup>56</sup> Roussel, *Locus Solus*, 19.

<sup>57</sup> Anthony Giddens - Philip W. Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, çev. Ali Esgin (Ankara: Phoenix Yayınları, 2018), 177.

<sup>58</sup> Roussel, *Locus Solus*, 16, 19, 21.

<sup>59</sup> Pierre Bourdieu, *Heidegger'in Politik Ontolojisi*, çev. Aslı Sümer (İstanbul: Monokl Yayınları, 2018), 86-87.

<sup>60</sup> Roussel, *Locus Solus*, 21.

<sup>61</sup> Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı-1: Zaman, Olayörgüsü, Üçlü Mimesis*, çev. Mehmet Rifat - Sema Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 23.



Jouél'den talep ettiği yardım sonucu Donuk-Yeşil'e gidişi bir şimdidir fakat Jouél'in Donuk-Yeşil'i keşfetme hikâyesiyle bu şimdiden geçmişe bir geçiş gerçekleşmiştir ve bu geçmiş, şimdi üzerinden geleceğe yön vermiş, tacın saklanması, günü geldiğinde de Hello'nun kraliçe olmasını sağlamıştır.<sup>62</sup> Kanaatimizce geçmiş-gelecek dikotomisinde “şimdi”, önemli bir zamansal evreyi imlemektedir. Zira bu durum mitosta dikkat çeken söz-eylem şeklindeki bir başka dikotomide fark edilmektedir.

Hıristiyan teolojisindeki “Söz Tanrısı” ile 19. yüzyıl Alman kültüründeki “Eylem Tanrısı”, karşıt tarafları oluşturmuştur. Almanlar “Eylem Tanrısı”na tabi olan Fransa, Amerika ve İngiltere'nin izlediği yolu seçip seçmeme hususunu geç Aydınlanma dönemlerinde söz-eylem üzerinden tartışmışlardır. Söz-eylem dikotomisi, değişim potansiyeline sahip ve bunu gerçekleştirebilen bir özneye karşı sadece doğanın ve tarihin yorumunu yapabilen bir söz merkezliği ifade eder.<sup>63</sup> Bu durum Goethe'nin,

*Şöyle yazılı orada: “Başlangıçta Söz vardı!”  
Tıkandım kaldım bile burada! Kim yardım edecek şimdi bana?  
Söze bu kadar değer vermem mümkün değil  
Başka türlü çevirmem lazım,  
Doğru aydınlatırsa aklım beni.  
Şöyle yazılı orada: Başlangıçta akıl vardı.  
İlk satırı iyi düşünmek lazım,  
Acele etmesin kalemin!  
Anlam mıdır her şeyi oluşturan ve yaratan?  
Şöyle yazılmalıydı: Başlangıçta güç vardı!  
Ama bu kelimeyi de yazarken,  
Uyarıyor bir şey beni ve yine değiştiriyorum.  
Yardım ediyor aklım bana! Birden çözüyorum sorunu  
Ve yazıyorum huzurla: Başlangıçta eylem vardı! -<sup>64</sup>*

dizelerini hatırlatmaktadır. Bu çerçevede “Armorique Mitosu”na bakıldığında gizemli bir “söz”ün varlığı ve vakti geldiğinde bu “söz”ü bulmak için “eylem”e geçen Hello görülmektedir. Gizemli “söz”ü Le Quillec bilmektedir ve Hello bir akşam göksel işaret gereği beliren “D'ORES.” (şimdi) yazısını okumuştur. Bu sebeple mitosta Hello için “şimdi eyleme geçmeliydi.”<sup>65</sup> ifadesi yer almaktadır.

Görüldüğü üzere mitostaki ikili zıtlıklarda ölüme karşı yaşam, erkeğe karşı kadın, geçmişe karşı şimdi ve gelecek, isteğe karşı ihtiyaç, söze karşı eylem ön planda kalmaktadır.

<sup>62</sup> Roussel, *Locus Solus*, 16-25.

<sup>63</sup> Yasin Aktay vd., *Önce Söz Vardı: Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik* (İstanbul: Vadi Yayıncılık, 2020), 32.

<sup>64</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, çev. İclal Cankorel (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), 69-70.

<sup>65</sup> Roussel, *Locus Solus*, 19, 21, 23-24.

#### 4. Sembolik Olarak Yorumlanabilecek Bazı Unsurlar

“Armorique Mitosu”ndaki ay, renkler ve sayılar, farklı okumalar ekseninde birtakım verilere ulaşmamızı sağlamakta ve bu veriler, mitosun anlamlı bir yorumuna imkân tanımaktadır. Yaptığımız yorumlar bize Roussel’in bazı noktalarda kendi dünyasına dönerek yazdığını dolayısıyla da refleksif bir şekilde geleneğini dil kodlarında dışsallaştırdığını göstermektedir. Zira gelenek, dil vasıtasıyla nesnelleşir.<sup>66</sup> Şimdi “Armorique Mitosu”nu renk, sayı ve ay bağlamında inceleyebiliriz.

Renk, toplumsal bir fenomen, kompleks bir kültürel yapıdır. Rengin yüklendiği kodlar ve anlamlar toplum tarafından oluşturulur.<sup>67</sup> Renkler ve renklerin algılanması sabit ve durağan bir yapıda değildir. Aksine renklere atfedilen anlamlar bireye, coğrafyaya, zamana, mekâna ve kültüre göre farklılık gösterebilir.<sup>68</sup> Goethe, Fransızlar gibi hayat dolu toplumların bilhassa aktif tarafta yer alan canlı renkleri sevdiğini belirtir.<sup>69</sup> Bu bağlamda “Armorique Mitosu”na baktığımızda yeşil, mavi, kırmızı ve sarı renkler\* dikkatimizi çekmektedir. Nitekim bu renklerin belirli anlamlara işaret ettiği kanaatindeyiz. Tüm bunlarla birlikte Jung’un *Bilinç ve Bilinçdışı* çalışmasında yer verdiği bilinç çemberini de zikredebiliriz. Zira bu çemberde dört renk bulunmakta ve bu renkler düşünme ile hissetmeyle ilişkilendirilmektedir. Bu dört renk tıpkı mitosta yer aldığı gibi; sarı, yeşil, kırmızı ve mavidir.<sup>70</sup>

Mavi insanlar tarafından ekseriyetle düşünmekle tasvir edilmektedir. Bunun sebebi mavinin havanın niteliklerine sahip olmasıdır çünkü bir fikir, havadır.<sup>71</sup> Özleme ve tez canlılığa işaret eden mavi<sup>72</sup> aynı zamanda geçmiş zamanı imlemektedir.<sup>73</sup> Hayallerin, özgürlüğün, ilerlemenin rengi olan mavi öte yandan Fransa’nın ve kraliyetin rengidir. Fransa bayrağında da yer alan mavi, algısal olarak önemli görülmektedir. Zira göndere en yakın renktir ve rüzgârsız bir havada sadece mavi renk belirginleşmektedir. Ayrıca bayraktaki mavi, on ikinci yüzyılda gök mavisi zemin üzerine serpilen altın sarısı zambakların yer aldığı kraliyet armalarındaki maviyle de bağ kurmaktadır. Bu açıdan Fransız mavisi, yüzyıllar boyu devamlılığı bulunan bir renk olarak nitelendirilmektedir. On üçüncü yüzyılla birlikte monarşinin, Orta Çağ’ın bitiminde hükümetin ve devletin rengi olan mavi, Fransız Devrimi’yle beraber ulusu temsil eden bir renk hâline gelmiştir.<sup>74</sup>

<sup>66</sup> Carl Gustav Jung, *Bilinç ve Bilinçdışı*, çev. Canberk Şeref (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2023), 171.

<sup>67</sup> Michel Pastoureau, *Mavi: Bir Rengin Tarihi*, çev. İnci Malak Uysal (Ankara: İmge Kitabevi, 2005), 7, 11.

<sup>68</sup> Kadir Albayrak, *Dinlerin Rengi Renklerin Dili* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), 16.

<sup>69</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Renk Öğretisi*, çev. İlknur Aka (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2020), 262.

\* Mitosta pembe renk de yer almakta fakat “çapkın delikanlılar gibi her zaman pembeler giyer” ifadeleriyle bu rengin ne anlama geldiği verilmektedir. bk. Roussel, *Locus Solus*, 21.

<sup>70</sup> Jung, *Bilinç ve Bilinçdışı*, 115; Roussel, *Locus Solus*, 15-24.

<sup>71</sup> Jung, *Bilinç ve Bilinçdışı*, 116.

<sup>72</sup> Goethe, *Renk Öğretisi*, 249.

<sup>73</sup> Albayrak, *Dinlerin Rengi Renklerin Dili*, 37.

<sup>74</sup> Pastoureau, *Mavi: Bir Rengin Tarihi*, 65-66, 136, 155-156.

“Armorique Mitosu”nda Hello'nun annesi kraliçe Pléveneuc, kızının doğumunu beklediği zamanlarda “görmekli bir mavi minder” işlemiş ve bu minderi çocuğunu dünyaya getireceği güne dek yanında tutmayı düşünmüştür. Kourmelen de kraliyetin sırrını çözecek sembolü bu minderin içine koymuştur.<sup>75</sup> Yukarıda mavi renkle ilgili verilen bilgilerle birlikte muhakeme ettiğimizde minder için niçin mavi rengin seçildiği daha iyi anlaşılmaktadır. Mavinin Fransa'da geçen bir mitos ve Fransız yazar Roussel için anlamsal bir koda sahip olduğunu düşünmekteyiz. Zira mitosta kraliyetin sırrı ve dolayısıyla da geleceği hanedanın rengindeki bir minderin içinde muhafaza altına alınmıştır. Ayrıca kraliçenin hayalleri, kraliyetin ilerlemesini sağlayacak olan bebek de kraliçenin mavi minderinde imlenmektedir.<sup>76</sup>

Kırmızı; asalet, ciddiyet, alımlılık ve ihsan etkileri içeren bir renktir.<sup>77</sup> Aynı zamanda bir anidenliktir ve şu andır.<sup>78</sup> Fransızların sarıya çalan kırmızı gibi her zaman aktif taraftaki renkleri benimseyip hoşlandıkları belirtilir. Kırmızısı sarı hem kor gibi parıldayan hem de hafifçe yansıyan gün batımını andırır.<sup>79</sup> Kırmızı çoğu kez de hissiyatın temsili olarak görülmektedir.<sup>80</sup> Mitosta Hello, göksel uyarının geldiğini “daha yeni batmış güneşten doğmuş, görkemli mi görkemli birçok kırmızı yansıma, çevreni saran uzun bulutları ateşe verdiği” an hissetmiştir.<sup>81</sup>

Umut, mutluluk, beklenmedik bir yön ve sevinç içeren yeşil renk, geçmiş ve geleceğe bakan çift yönlü bir devamlılığa sahiptir.<sup>82</sup> Hem yeşil yüzeyler hem de şeffaf yeşil nesnelere nitelendirmek için kullanılan yeşil,<sup>83</sup> genel manada sert nesnelere algısını veren bir renk olarak kullanılmaktadır.<sup>84</sup> “Armorique Mitosu”na baktığımızda altınların bulunduğu Donuk-Yeşil, “yeşil mermerden” bir mağaradır.<sup>85</sup> Dolayısıyla mağaranın mermer yapısı duyuşal olarak yeşille verilmiştir.

Sarı renk, canlı, parlak, çekici ve hoş bir özellik taşımaktadır. Sıcak bununla birlikte huzur verici etkilere sahiptir.<sup>86</sup> Gelecek varoluşu gösteren sarı,<sup>87</sup> aynı zamanda da sevginin rengi olarak kabul edilmektedir.<sup>88</sup> “Armorique Mitosu”na göre Jouël, Donuk-Yeşil'de soğuk olacağını düşündüğü geceyi geçirebilmek için bir mağara bulduğunu

<sup>75</sup> Roussel, *Locus Solus*, 21-22.

<sup>76</sup> bk. Roussel, *Locus Solus*, 21-22.

<sup>77</sup> Goethe, *Renk Öğretisi*, 253.

<sup>78</sup> Albayrak, *Dinlerin Rengi Renklerin Dili*, 37.

<sup>79</sup> Goethe, *Renk Öğretisi*, 248, 253.

<sup>80</sup> Jung, *Bilinç ve Bilinçdışı*, 116.

<sup>81</sup> Roussel, *Locus Solus*, 23-24.

<sup>82</sup> Albayrak, *Dinlerin Rengi Renklerin Dili*, 37.

<sup>83</sup> Ludwig Wittgenstein, *Renkler Üzerine Düşünceler*, çev. Berkan Üze (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2024), 13.

<sup>84</sup> Jung, *Bilinç ve Bilinçdışı*, 116.

<sup>85</sup> Roussel, *Locus Solus*, 17-18, 20.

<sup>86</sup> Goethe, *Renk Öğretisi*, 247.

<sup>87</sup> Albayrak, *Dinlerin Rengi Renklerin Dili*, 37.

<sup>88</sup> Jung, *Bilinç ve Bilinçdışı*, 116.

sezmiş ve bu mağaraya girmek için çabalamıştır. Bu mağara, altınlarla dolu bir yerdir.<sup>89</sup>

Toplum nezdinde sayıların da sembolik birtakım kodları bulunmaktadır.<sup>90</sup> Mitosa bu bağlamdan baktığımızda mitosun içerisinde geçen dört, on sekiz, yüz sayıları\* dikkatimizi çekmektedir. Çünkü dört, düzenle ilişkilendirilen ve dünyevi düzene işaret eden bir sayı olarak kabul edilmektedir.<sup>91</sup> Mitik düşüncede varlıkların kosmosla olan ilişkisi dört sayısı ile belirtilir.<sup>92</sup> Mitosta kralın tacının saklandığı ve böylece kraliyet düzeni ile altınların güvence altına alındığı Donuk-Yeşil'deki mağara “Yanar Jouël, gökte yıldız.” şeklindeki “dört güçlü sözle” açılıp kapanmaktadır.<sup>93</sup> Öte yandan genellikle reşit olma yaşı olarak görülen on sekizin sayı değeri, “yaşamak” kelimesine karşılık gelmektedir. Ayrıca Orta Çağ'daki Hıristiyan yorumcular, on sekiz sayısına yasanın merhametle yerine getirilmesi şeklinde bir anlam yüklemişlerdir.<sup>94</sup> Mitosa baktığımızda Hello, “on sekiz yaşına gelince” göksel sır kendine aşikâr olmuş ve iç karışıklıklarla mücadele eden ülkesini kurtarabilmiştir.<sup>95</sup> Yine daha önce de vurguladığımız üzere Hello, ülkesini yaşatacak olan kraliçedir ve yaşam ölüm dikotomisindeki yaşamın temsilidir. Mitosta geçen bir diğer sayı olan yüz, mükemmelliğin yuvarlanmış büyük sayısıdır.<sup>96</sup> Yüz, on sayısının katıdır ve on sayısı da mükemmellik ve tamlığı temsil etmektedir.<sup>97</sup> Bununla birlikte Tanrı'ya işaret eden bir sayısına sembolik olarak bakıldığında on sayısı da yüz sayısı da bir sayısı gibi nitelendirilen kümeler şeklinde görülür.<sup>98</sup> Jouël de “neredeyse yüz yaşında” ölüp tanrılaştırılmıştır.<sup>99</sup> Dolayısıyla mükemmel bir dereceye ulaşmış ve öldükten sonra ilahlilik statüsü elde etmiştir (*Apotheosis*).<sup>100</sup>

Mitosta belirli bir anlam koduna sahip olduğunu düşündüğümüz bir başka unsur “temmuz” ayıdır. Nitekim Hello göksel uyarıyı “bir temmuz akşamı” almıştır.<sup>101</sup> Metne dönerek “Niçin temmuz ayı?” şeklinde bir soru yönelttiğimizde bu soru bize Fransa tarihinde temmuz ayında vuku bulan önemli olaylardan Bastille'in ele geçirilmesi,

<sup>89</sup> Roussel, *Locus Solus*, 17-18.

<sup>90</sup> Vejdi Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 117.

\* Dört, on sekiz ve yüz sayıları dışında kalan diğer sayılar değerlendirmeye alınmamıştır.

<sup>91</sup> Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017), 96; Ayrıca bk. Bayram Ali Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri - İhvân-ı Safâ Modeli -* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 71-72.

<sup>92</sup> Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 210.

<sup>93</sup> Roussel, *Locus Solus*, 19-20.

<sup>94</sup> Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 216.

<sup>95</sup> Roussel, *Locus Solus*, 23-25.

<sup>96</sup> Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 259.

<sup>97</sup> Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri: İslama Görünüşbilimsel Yaklaşım*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004), 117.

<sup>98</sup> Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri - İhvân-ı Safâ Modeli -*, 65-67.

<sup>99</sup> Roussel, *Locus Solus*, 16.

<sup>100</sup> Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din, Bir Analiz Denemesi* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 70. bk. özellikle 22. dipnot.

<sup>101</sup> Roussel, *Locus Solus*, 23-24.

“Büyük Korku” dönemini ve ayrıca Temmuz Monarşisi’ni<sup>102</sup> düşündürmektedir. Fransa tarihinde gerçekleşen bu önemli olaylardaki ay olan temmuz, Roussel’in mitindeki önemli bir başlangıç dilimi için de imlenmiştir denilebilir. Bununla beraber, Roussel Hello’nun kraliçe oluşu ve ülke yönetimi ile Temmuz Monarşisi arasında bir benzerlik kurmuş da olabilir. Bu verilerle birlikte düşündüğümüzde Roussel’in geleneğinin etkileri bir kez daha dikkatimizi çekmektedir.

## Sonuç

Okur, kelimeler, kavramlar ve cümlelerden örülmüş bir metne adım attığında aslında bir anlam dünyasına dâhil olur. Farklı katmanları bulunan bu dünyada okur, kendi anlam dünyasından hareketle metni anlamaya çalışır ve burada da yorumlama devreye girer. Böylelikle farklı perspektiflerden hareketle metnin zenginliği keşfedilir.

Bu çalışmada “Armorique Mitosu”nu mitik özellikler bağlamında ele alıp Goldman’ın metnin düzeyleri temelinde yorumladık. Mitosun çözümlenmesi ve yorumlanmasında birinci, ikinci ve üçüncü düzeyleri esas aldık. Buna göre “Armorique Mitosu”nda Roussel’in mitik özellikler ve mitik bilinç ekseninde manevi bir rehber, rüya, ahlaki unsurlar, büyü ve yaşın kutsallığı gibi temalara değindiği görülmüştür. Parça bütün ilişkisiyle yapılan bir okuma sonucunda Roussel’in mitos; yaşam-ölüm, genç-yaşlı, yeryüzü-gökyüzü, kadın-erkek, ihtiyaç-istek açgözlülük-kanaatkârlık, söz-eylem, alt-sınıf-üst sınıf, geçmiş-gelecek gibi ikili zıtlıklar üzerine bina ettiğini görmekteyiz. Bununla birlikte Roussel’in çalışmasını kaleme alırken yettiği geleneği dil kodlarına dökerek dışsallaştırdığını düşünmekteyiz. Örneğin mitosta geçen “mavi minder” için “Niçin mavi?” şeklindeki bir soruyla yüzleştirmizde bu soru bizi Fransa’nın bu renge yüklediği anlam kodlarına götürmüştür. Yine mitosta geçen “temmuz” ayı için sorulan “Niçin temmuz?” sorusu bizi Roussel’in kendi tarihsel kodlarına ulaştırmıştır. Yorumlama sürecinde sadece mavinin değil mitosta yer alan sarı, kırmızı ve yeşilin bununla birlikte mitostaki bazı sayıların da eldeki verilerle birlikte düşünüldüğünde belirli anlamlara sahip olduğu kanaatindeyiz. Bu anlamsal veriler bize Roussel’in mitostaki söz konusu ayı, renkleri ve sayıları bilinçli kullanmış olabileceğini düşündürmüştür.

Çalışmamızdaki çözümlene ve yorumlar, metnin “dar dünyası”ndan “geniş dünyası”na ulaşma ve metnin tüketilemez anlam katmanlarını açılama çabasının bir sonucudur. Dolayısıyla bu yorumların tek ve geçerli hakikatler olduğunu iddia etmiyoruz. Aksine bu çabanın yeni yorum deneyimlerine ve böylelikle yeni düşünümSELLİKLERE İMKNÂN TANIYACAĞINI DÜŞÜNÜYORUZ.

<sup>102</sup> bk. Roger Price, *Fransa'nın Kısa Tarihi*, çev. Özkan Akpınar (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012), 133-135, 200-205.

## Kaynakça

- Ahmedi, Ekber Şah - Ataman, Kemal. “Varoluşsal Güvenlik ve Sekülerleşme: Eleştirel Bir Çözümleme”. *Sekülerleşme Tartışmaları*. ed. M. Ali Kirman - Volkan Ertit. 15-16, 117-152. Ankara: Kadim Yayınları, 2019.
- Aktay, Yasin vd. *Önce Söz Vardı: Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*. İstanbul: Vadi Yayıncılık, 4. Basım, 2020.
- Albayrak, Kadir. *Dinlerin Rengi Renklerin Dili*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.
- Ashbery, John. “In Darkest Language”. çev. Trevor Winkfield. *How I Wrote Certain of My Books*. 57-64. New York: Sun, 1977.
- Ataman, Kemal. *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din, Bir Analiz Denemesi*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Barthes, Roland. *Çağdaş Söylenler*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Batuk, Cengiz. “Bultman’ın Teolojisinin Temel Sorunu: Kutsal Kitab’ın Modern İnsana Da Verecek Bir Mesajı Var mı?”. *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*. der. Cengiz Batuk - Emir Kuşçu. 25-42. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2013.
- Batur, Enis. “Raymond Roussel İçin Ready-Made”. *Locus Solus*. 7-8. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2022.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Bilgin, Vejdi. *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Bourdieu, Pierre. *Heidegger’in Politik Ontolojisi*. çev. Aslı Sümer. İstanbul: Monokl Yayınları, 2018.
- Bourdieu, Pierre. *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları*. çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Campbell, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. çev. Sabri Gürses. İstanbul: İthaki Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*. çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*. çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri - İhvân-ı Safâ Modeli -*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

- Darende, Ömer Faruk. "Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar". *Sekülerleşme Tartışmaları*. ed. M. Ali Kirman - Volkan Ertit. 11-12, 49-70. Ankara: Kadim Yayınları, 2019.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. çev. Sema Rifat. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 4. Basım, 2020.
- Eliade, Mircea. *İmgeler ve Simgeler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Foucault, Michel. *Kliniğin Doğuşu: Tıbbî Algının Arkeolojisi*. çev. Şule Ünsaldı. Ankara: Epos Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Foucault, Michel. *Ölüm ve Labirent*. çev. Savaş Kılıç. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Fromm, Erich. *Rüyalar Masallar Mitler: Sembol Dilinin Çözümlemesi*. çev. Aydın Arıtan-Kaan H. Ökten. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Giddens, Anthony - Sutton, Philip W. *Sosyolojide Temel Kavramlar*. çev. Ali Esgin. Ankara: Phoenix Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Renk Öğretisi*. çev. İlknur Aka. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Faust*. çev. İclal Cankorel. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 10. Basım, 2021.
- Goldman, Alan. "The Sun Also Rises: Incompatible Interpretations". *Is There A Single Right Interpretation?* ed. Michael Krausz. 9-25. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2. Basım, 2011.
- Jenks, Chris. "Giriş". çev. İhsan Çapçioğlu. *Temel Sosyolojik Dikotomiler*. ed. Chris Jenks. XIII-XXII. Ankara: Atıf Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Jung, Carl Gustav. *Bilinç ve Bilinçdışı*. çev. Canberk Şeref. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, 2023.
- Kefeli, Emel. *Batı Edebiyatında Akımlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Kirman, M. Ali - Sarı, Hasan. "Post Seküler Toplumda Anlam Arayışımı ve Tasavvufu Yol Metaforu Üzerinden Okumak". *Sekülerleşme Tartışmaları*. ed. M. Ali Kirman - Volkan Ertit. 19-20, 197-218. Ankara: Kadim Yayınları, 2019.
- Kuşçu, Emir. "Rudolf Bultman'ın Teolojik Hermenötiğinde Bazı Temel Sorunları Tartışmak". *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*. der. Cengiz Batuk - Emir Kuşçu. 43-74. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2013.

- Küçükalp, Kasım - Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Macherey, Pierre. "Sunarken: Foucault / Roussel / Foucault". çev. Savaş Kılıç. *Ölüm ve Labirent*. 7-23. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Malinowski, Bronislaw. *Büyük Bilim ve Din*. çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, 2020.
- Pastoureau, Michel. *Mavi: Bir Rengin Tarihi*. çev. İnci Malak Uysal. Ankara: İmge Kitabevi, 2005.
- Price, Roger. *Fransa'nın Kısa Tarihi*. çev. Özkan Akpınar. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.
- Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse And The Surplus of Meaning*. Amerika Birleşik Devletleri: The Texas Christian University Press, 2. Basım, 1976.
- Ricoeur, Paul. *Zaman ve Anlatı-1: Zaman, Olayörgüsü, Üçlü Mimesis*. çev. Mehmet Rifat - Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Ritzer, George - Stepnisky, Jeffrey. *Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür. Ankara: De Ki Basım Yayım, 2014.
- Roussel, Raymond. *How I Wrote Certain of My Books*. çev. Trevor Winkfield. New York: Sun, 1977.
- Roussel, Raymond. *Locus Solus*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2022.
- Sartre, Jean-Paul. *Edebiyat Nedir?* çev. Bertan Onaran. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 3. Basım, 2008.
- Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri: İslama Görüngübilimsel Yaklaşım*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi*. çev. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017.
- Slater, Don. "İhtiyaçlar/İstekler". çev. Mualla Yıldız. *Temel Sosyolojik Dikotomiler*. ed. Chris Jenks. 429-446. Ankara: Atıf Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Tatar, Burhanettin. *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Wittgenstein, Ludwig. *Renkler Üzerine Düşünceler*. çev. Berkan Üze. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2024.



## Analyzing The Myth of Armorique in *Locus Solus* in Terms of Mythic Features and Interpreting It in The Context of The Levels of The Text

### Extended Summary

When a reader engages with a text composed of words, concepts, and sentences, they enter a layered world of meaning. In this world, the reader interprets the text through their perspective, revealing its richness from various viewpoints.

This study analyzes the “Armorique Mythos”, which Raymond Roussel, one of the representatives of French literature, includes in his work *Locus Solus*, in the context of mythic features. Here, Alan Goldman's “levels of the text” were taken as a starting point. Based on the information obtained from the “narrow world” of the mythos, an attempt was made to reach its “wide world”. Therefore, the aim is not to create a new mythos but to emphasize the richness of the mythos. This study, in which the content analysis technique and interpretative understanding sociological approach are used based on the literature review, is limited to the “Armorique Mythos” in *Locus Solus*. However, the language games called metagrams mentioned by Roussel in his work *How I Wrote Certain of My Books* are bracketed.

When we scan the literature on the issue, it is clear that Michel Foucault wrote a work titled *Death and Labyrinth* about Roussel and his works. However, Foucault here does not go into the deep interpretations of Roussel's work and looks at it critically. This critical point of view is a subjective idea belonging to Foucault and this idea means closing the circle of interpretation. Therefore, we believe that this act of limitation is not correct.

Roussel also wrote a work entitled *How I Wrote Certain of My Books*, where he provides insights into his creative process, including the writing of *Locus Solus*. However, this work focuses primarily on his language games, known as metagrams, rather than offering detailed information.

Nevertheless, when we look at the literature, we realize that the studies on *Locus Solus* do not occupy a relatively voluminous place. Yet *Locus Solus* is noteworthy not only in literature but also in philosophy. As mentioned above, Foucault wrote a separate book on the works of Roussel, including *Locus Solus*. A mythos included in such an important study was deemed worth analyzing in this respect.

Again, secularization theories have claimed that with modernization, religion and metaphysical phenomena will lose their influence and disappear over time. In times of the development of science and technology, myths were viewed negatively and regarded as ordinary products of the pre-Enlightenment mind. However, even though religion and metaphysical phenomena have been in the background from time to time, contrary to popular belief, they have not disappeared. Therefore, myths have also preserved their existence.

Myths also have the function of externalizing the latent properties of existence, thus enabling human understanding and meaning. Here, symbols also come to the fore. Because human beings are capable of symbolic thinking. Myths also contain symbolic

elements. In this framework, it is inevitable to talk about myths and symbols where human existence is concerned.

Our study is different from other studies in that it focuses on a single mythos in *Locus Solus* and tries to ensure that this mythos reaches a broad meaning from its narrow meaning. However, the studies on *Locus Solus* are not relatively voluminous and there is a gap in this field. In this respect, we intend to make an original contribution to the literature.

*Which mythic features and mythic ideas does the “Myth of Armorique” contain? Can the “wide world” of the “Myth of Armorique” be reached from the “narrow world” of the “Myth of Armorique”?* In this study, the “Myth of Armorique” is discussed in the context of mythic thought and mythic elements and magic, the combination of binary opposites and some elements that can be interpreted symbolically. In this respect, firstly, a conceptual framework was drawn by giving information about mythos and mythic thinking in general and Goldman's levels of the text. The issues found in the study are as follows:

While analyzing the “Myth of Armorique” in the context of mythic features and interpreting it on the basis of Goldman's levels of the text, we took the first, second and third levels of the text as a basis. Accordingly, in “The Myth of Armorique”, Roussel touches upon themes such as a spiritual guide, dream, moral elements, magic and the sanctity of age on the axis of mythic features and mythic consciousness. As a result of a reading based on a part-whole relationship, we see that Roussel builds the mythos on binary contrasts such as life-death, young-older, earth-sky, woman-man, need-want, greed-craftsmanship, word-action, lower class-upper class, past-future. However, we think that Roussel externalized the tradition he grew up in while writing his work by putting it into language codes. For example, when we face the question “Why blue?” for the “blue cushion” mentioned in the mythos, this question leads us to the codes of meaning that France attributed to this color. Again, the question “Why July?” for the month of “July” in the mythos led us to Roussel's own historical codes. In the process of interpretation, we believe that not only blue, but also yellow, red and green, as well as some numbers in the mythos, have certain meanings when considered together with the available data. These semantic data suggest that Roussel may have consciously used the moon, colors and numbers in the mythos.

The analysis and interpretations in our study are the result of an effort to reach from the “narrow world” to the “wide world” of the text and to unpack its inexhaustible layers of meaning. Therefore, we do not claim that these interpretations are the only and valid truths. Rather, we think that this endeavor will allow for new interpretive experiences and thus new reflexivity.

### **Keywords**

Sociology of Religion, Philosophy, Raymond Roussel, *Locus Solus*, Myth of the Armorique, Levels of the Text.



## Aile Aidiyeti ve Mutlulukta Dindarlığın Aracı Rolü: Yetişkinler Üzerine Bir Çalışma

### Muhammed Tosun

Dr., T.C. Millî Eğitim Bakanlığı, Isparta, Türkiye

[m.ikbal87@hotmail.com](mailto:m.ikbal87@hotmail.com) | <http://orcid.org/0000-0003-2539-7318> | <https://ror.org/00jga9g46>

### Selameddin Baysal

Dr., T.C. Adalet Bakanlığı, Isparta, Türkiye

[byslsdu@gmail.com](mailto:byslsdu@gmail.com) | <http://orcid.org/0009-0000-9691-5747> | <https://ror.org/03nrb5p64>

### Mustafa Gökmen

Dr., Isparta Uygulamalı Bilimler Üniversitesi, Teknik Bilimler Meslek Yüksekokulu, Fotoğrafçılık ve Kameramanlık Ana Bilim Dalı, Isparta, Türkiye

[mustafagokmen@isparta.edu.tr](mailto:mustafagokmen@isparta.edu.tr) | <http://orcid.org/0000-0001-6712-3759> | <https://ror.org/02hmy9x20>

### Öz

Bu çalışma yetişkinlerin aile aidiyeti, mutluluk ve dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkileri incelemektedir. Nicel araştırma yönteminin uygulandığı çalışmada, 510 katılımcı yer almıştır. Bulgular katılımcıların cinsiyeti ile aile aidiyeti, kendilik aidiyeti ve aile aidiyeti alt boyutları ile dinin etkisini hissetme puan ortalamaları arasında anlamlı farklılıklar olduğunu göstermiştir. Katılımcıların yaş durumuna göre aile aidiyeti, kendilik aidiyeti ve aile aidiyeti alt boyutları, dinin etkisini hissetme ve mutluluk puan ortalamaları arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Medeni durum aile aidiyeti, kendilik aidiyeti ve aile aidiyeti alt boyutları, dinin etkisini hissetme ve mutluluk puan ortalamalarını anlamlı düzeyde etkilemiştir. Katılımcıların eğitim düzeyi ile aile aidiyeti, kendilik aidiyeti ve aile aidiyeti alt boyutları arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Çocuk sahibi olma ile aile aidiyeti, kendilik aidiyeti ve aile aidiyeti alt boyutları, dinin etkisini hissetme ve mutluluk puan ortalamaları arasında anlamlı farklılıklar saptanmıştır. Çocuk sayısı aile aidiyeti, kendilik aidiyeti alt boyutu, dinin etkisini hissetme ve mutluluk düzeyleri üzerinde anlamlı farklılıklar göstermiştir. Evlilik süresi aile aidiyeti, kendilik aidiyeti alt boyutu ve dinin etkisini hissetme üzerinde anlamlı farklılıklar sunmuştur. Aile aidiyeti, dinin etkisini hissetme varyansının %14,0'ını açıklamaktadır ve bu etki pozitif yönde anlamlıdır. Aile aidiyeti, mutluluk varyansının %28,5'ini açıklayarak mutluluğu pozitif yönde etkilemektedir. Aile aidiyeti ve dinin etkisini hissetme birlikte mutluluk varyansının %29,6'sını açıklamakta, dinin etkisini hissetme/dindarlık ise aile aidiyeti ile mutluluk arasındaki doğrudan etkiyi azaltarak kısmi aracılık rolü üstlenmektedir.

### Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Aile Aidiyeti, Mutluluk, Dindarlık, Yetişkin Bireyler.

### Atıf Bilgisi

Tosun, Muhammed vd., "Aile Aidiyeti ve Mutlulukta Dindarlığın Aracı Rolü: Yetişkinler Üzerine Bir Çalışma". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/2 (Aralık 2024), 211-246. <https://doi.org/10.51447/uluid.1540959>

## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü   Article Type	Araştırma Makalesi   Research Article
Geliş Tarihi   Date of Submission	30 Ağustos 2024   30 August 2024
Kabul Tarihi   Date of Acceptance	27 Kasım 2024   27 November 2024
Yayın Tarihi   Date of Publication	27 Aralık 2024   27 December 2024
Yayın Sezonu   Pub Date Season	Aralık   December
DOI	<a href="https://doi.org/10.51447/uluid.1540959">https://doi.org/10.51447/uluid.1540959</a>
Değerlendirme   Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Atternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan   Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. 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
Benzerlik Taraması   Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate   Yes - iThenticate
Yazar Katkı Oranları   Author Contribution	Yazar 1: %34, Yazar 2: %33, Yazar 3 %33.   Author 1: %34, Author 2: %33, Author 3: %33.
Çıkar Çatışması   Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.   The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman   Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.   The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans   Copyright & License	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.   Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim   Complaints	<a href="mailto:ilahiyyatdergisi@uludag.edu.tr">ilahiyyatdergisi@uludag.edu.tr</a> - <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid">https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid</a>

## The Mediating Role of Religiosity in Family Belonging and Happiness: A Study on Adults

### Muhammed Tosun

Dr., Republic of Türkiye Ministry of National Education, Isparta, Türkiye  
[m.ikbal87@hotmail.com](mailto:m.ikbal87@hotmail.com) | <http://orcid.org/0000-0003-2539-7318> | <https://ror.org/00jga9g46>

### Selameddin Baysal

Dr., Republic of Türkiye Ministry of Justice, Isparta, Türkiye  
[byslsdu@gmail.com](mailto:byslsdu@gmail.com) | <http://orcid.org/0009-0000-9691-5747> | <https://ror.org/03nrbsp64>

### Mustafa Gökmen

Dr., Isparta University of Applied Sciences, Vocational School of Technical Sciences, Department of Photography and Videography, Isparta, Türkiye  
[mustafagokmen@isparta.edu.tr](mailto:mustafagokmen@isparta.edu.tr) | <http://orcid.org/0000-0001-6712-3759> | <https://ror.org/02hmy9x20>

### Abstract

This study examines the relationships between family belonging, happiness, and religiosity levels among adults. A quantitative research method was employed, and the study included 510 participants. The findings indicate significant differences in family belonging, self-belonging, family belonging sub-dimensions, and the sense of religiosity based on participants' gender. Significant differences were also identified in family belonging, self-belonging, family belonging sub-dimensions, sense of religiosity, and happiness scores according to participants' age. Marital status significantly affected family belonging, self-belonging, family belonging sub-dimensions, sense of religiosity, and happiness scores. Additionally, participants' education levels showed significant differences in family belonging, self-belonging, and family belonging sub-dimensions. Significant differences were found between the presence of children and family belonging, self-belonging, family belonging sub-dimensions, sense of religiosity, and happiness scores. The number of children was significantly associated with family belonging, self-belonging, religiosity, and happiness levels. Moreover, the duration of marriage significantly influenced family belonging, self-belonging, and a sense of religiosity. Family belonging explained 14.0% of the variance in the sense of religiosity, indicating a significant positive effect. Family belonging accounted for 28,5% of the variance in happiness, positively affecting happiness. Family belonging and the sense of religiosity together explained 29,6% of the variance in happiness, with the sense of religiosity partially mediating the direct relationship between family belonging and happiness. This partial mediation suggests that religiosity plays a role in moderating the relationship between family belonging and happiness, reducing the direct effect.

### Keywords

Psychology of Religion, Family Belonging, Happiness, Religiosity, Adults.

### Citation

Tosun, Muhammed vd., "Aile Aidiyeti ve Mutlulukta Dindarlığın Aracı Rolü: Yetişkinler Üzerine Bir Çalışma". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/2 (December 2024), 211-246. <https://doi.org/10.51447/uluid.1540959>

## Giriş

Aidiyet, bir bireyin sosyal çevresinde kabul edildiğini, saygı gördüğünü ve desteklendiğini hissetme derecesi olarak tanımlanan temel bir insan ihtiyacıdır.<sup>1</sup> Bu ihtiyaç aynı zamanda evrensel bir insan özelliği olarak, bireyin güvenlik ve ilişki duygusunu destekleyen ortak bir sosyal anlam inşa eder. Bireyler genellikle başkaları tarafından kabul görmeyi arzular. Kabul görmeme durumu ise olumsuz bilişsel, duyuşsal ve davranışsal sonuçlara yol açabilir. Aidiyet deneyimi, bireye özgü ve son derece kişisel bir olgu olup deneyimin gerçekleştiği bağlama bağlı olarak gelişir. Bir bireyin belirli bir grup tarafından güvende, kabul edilmiş, değer verilmiş ve saygı duyulmuş hissetmesiyle şekillenen bu bağlanma duygusu, kişinin o grupta olan bağlantı kurma derecesini belirler.<sup>2</sup>

Hayatın anlamı, kimlik, önem ve tatmin duygusu büyük ölçüde grup aidiyeti aracılığıyla elde edilir. Aile, toplum ve geniş sosyal çevrede destek, onaylanma ve anlaşılma ihtiyacı, diğer insanlarla olan ilişkiler aracılığıyla karşılanır. Aileler, arkadaş grupları, sosyal topluluklar, okullar ve iş yerleri gibi gruplara aidiyet, toplumsal bağlamda sağlıklı ve başarılı işleyişi destekleyen birçok önemli faktör üzerinde olumlu etki sağlar.<sup>3</sup> Bu bağlamda birey, yaşamı boyunca aile, okul, sınıf, memleket, ülke, yerel topluluk, meslek veya iş yeri gibi çeşitli topluluklara aidiyet geliştirebilir. Ancak aile, bu topluluklar arasında özel bir yere sahiptir. Çünkü bireyin doğduğu, temel sosyal becerileri kazandığı ve erken yaşlarda en yakın ilişkilerini geliştirdiği ilk sosyal kurumdur.<sup>4</sup> Aile aidiyeti, bireylerin belirli ilişkilerinden ziyade tüm aileyi kapsayan bütünsel bir yapıyı ifade eder.<sup>5</sup>

Aile yapısı içindeki aidiyet, bireylerin hane halkına dâhil olma, anlaşılma, birlikte vakit geçirme ve karşılıklı ilgi görme duygusunu ifade eder.<sup>6</sup> Aile içinde bir bireyi güçlendirmek, benlik saygısını, sosyal yeterliliğini ve genel iyilik hâlini artırmak aileye olan aidiyet duygusunu pekiştirebilir.<sup>7</sup> Ailede bireylerin görüşlerine saygı gösterilmesi, dayanışma içinde olunması ve aidiyet duygusunun geliştirilmesi, gelecekte sağlıklı ve umut dolu bireylerin yetişmesine katkı sağlar. Aidiyet duygusu, bireyin uyumlu davranışlarını artırarak aile biriminin genel bütünlüğünü ve işleyişini olumlu yönde etkiler. Böyle bir aile ortamında ye-

<sup>1</sup> Carol Goodenow, "The Psychological Sense of School Membership Among Adolescents: Scale Development and Educational Correlates", *Psychology in the Schools* 301/1 (1993), 80.

<sup>2</sup> Monique G. Sedgwick - Olive Yonge, "'We're It', 'We're a Team', 'We're Family' Means a Sense of Belonging", *Rural and Remote Health* 8/3 (2008), 3.

<sup>3</sup> Kelly-Ann Allen, *The Psychology of Belonging* (Routledge: Taylor and Francis Group, 2020), 1.

<sup>4</sup> Hüsnünur Aslantürk - Aliye Mavili, "The Sense of Family Belonging in University Students from a Single-Parent Family Compared with Those from a Two-Biological-Parent Family", *Current Psychology* 39/6 (2020), 2026.

<sup>5</sup> Valarie King vd., "Parent-Adolescent Closeness, Family Belonging, and Adolescent Well-Being Across Family Structures", *Journal of Family Issues* 39/7 (2018), 2009.

<sup>6</sup> Zoë Rejaän vd., "The Role of Sense of Belonging and Family Structure in Adolescent Adjustment", *Journal of Research on Adolescence* 32/4 (2022), 1355-1368.

<sup>7</sup> Yafit Sulimani-Aidan vd., "Future Expectations of Adolescents: The Role of Mentoring, Family Engagement, and Sense of Belonging", *Youth & Society* 53/6 (2021), 1006-1020.

tişen bireylerin, olumsuz davranışlar geliştirme olasılığı daha düşük olur. Aile içinde mutluluk, üzüntü ve çatışma gibi duyguların paylaşılması, birlikte yaşamanın doğal bir parçası olup, aile içindeki dayanışmayı pekiştirir.<sup>8</sup> Aslantürk ve arkadaşlarının<sup>9</sup> araştırmasına göre aileleriyle kaliteli zaman geçiren, aile içi iletişimde duygularını ifade edebilen ve ailesi tarafından anlaşıldığını hisseden gençlerin aile aidiyet duyguları, diğer gençlere kıyasla daha yüksek bulunmuştur.

Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisine göre sevgi ve aidiyet ihtiyacı, fizyolojik ve güvenlik ihtiyaçları karşılandıktan sonra ortaya çıkar. Bu da söz konusu ihtiyaçların insan yaşamında kritik bir rol oynadığına işaret etmektedir. Maslow, aidiyet ihtiyacının karşılanamamasının uyumsuzluk ve duygusal sıkıntıya yol açacağını, bu durumun da bireylerin enerjilerini daha yüksek düzeyde düşünsel süreçler yerine bu eksikliği gidermeye yönlendireceğini savunur.<sup>10</sup> Fromm<sup>11</sup> ise mutluluğun, bireyin varoluşsal sorunlarına bir çözüm bulduğunun göstergesi olduğunu belirtir. Bu çözüm, bireyin potansiyelini üretken bir şekilde geliştirerek, hem dünya ile bütünleşmesi hem de öz benliğini koruması anlamına gelir. Maslow ve Fromm'un bu görüşleri, temel ihtiyaçların karşılanmasının hem aidiyet duygusunu hem de mutluluğu sağlama sürecinde önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

Mutluluğun duygusal boyutunu oluşturan pozitif duygular arasında sevinç, neşe, heyecan, umut, güven ve cesaret yer alırken; öfke, nefret, kaygı, korku, umutsuzluk ve üzüntü ise negatif duygulara örnek olarak gösterilebilir.<sup>12</sup> Bu bağlamda aile aidiyeti, bireyde pozitif duyguların ortaya çıkmasına katkı sağlayabilir. Nitekim aile içinde hissedilen aidiyet duygusu, güven ve sevinç gibi olumlu duyguları besleyerek bireyin genel mutluluk seviyesini artırabilir. Ayrıca güçlü bir aile aidiyeti, bireyin olumsuz duygularla başa çıkma yeteneğini de destekleyebilir. Bu da aile aidiyetinin mutluluk üzerindeki koruyucu etkisini vurgular. Wilson mutlu bireyi genel olarak genç, sağlıklı, iyi eğitilmiş, gelir seviyesi yüksek, dışa dönük, iyimser, düşük stres düzeyine sahip, dindar, yüksek benlik saygısına sahip, yüksek iş ahlakı olan, mütevazı beklentilere sahip, her iki cinsiyetten ve farklı zekâ düzeylerine sahip evli bir kişi olarak tanımlamaktadır.<sup>13</sup> Bu açıdan mutluluk, hem bir özellik hem de bir durum olarak değerlendirilebilir. Özellik olarak mutluluk, bireyin belirli duygusal durumları deneyimleme eğilimini ifade eder. Bu nedenle mutluluğun bir yönü kişilikten kaynaklansa da yaşam koşulları da bu duygunun oluşumunda önemli bir rol oynar.<sup>14</sup> Aile aidiyeti, kişilikten kaynaklanan mutluluk eğilimlerini destekleyerek duygusal istikrar sağlayabilir ve olumlu yaşam koşulları oluşturarak bireyin mutluluğunu pekiştirebilir.

<sup>8</sup> Aliye Mavili vd., "Translated Article: Family Belonging Scale: A Study on Scale Development", *Current Psychology* (2021), 2.

<sup>9</sup> Hüsnünur Aslantürk vd., "Üniversite Öğrencilerinin Aile Aidiyetinin Aile İlişkileri Açısından İncelenmesi", *Toplum ve Sosyal Hizmet* 31/4 (2020), 1592.

<sup>10</sup> Allen, *The Psychology of Belonging*, 10-11.

<sup>11</sup> Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, çev. Ayda Yörükan (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1994), 220.

<sup>12</sup> Fatma Sapmaz - Tayfun Doğan, "Mutluluk ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İyimserlik", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/3 (2012), 63-64.

<sup>13</sup> Warner R. Wilson, "Correlates of Avowed Happiness", *Psychological Bulletin* 67/4 (1967), 294 akt. Ed Diener, "Subjective Well-Being", *Psychological Bulletin* 95/3 (1984), 542.

<sup>14</sup> Diener, "Subjective Well-Being", 551.



Birçok insan için aile ilişkileri, biyolojik, psikolojik ve sosyal süreçlerin ötesinde bir anlam taşır. Bu bireyler, aile bağlarının doğrudan manevi bir boyuta uzandığına inanır. İnsanlar genellikle aile ilişkilerini kutsal olarak kabul eder. Dinî gelenekler, “iyi” bir aile üyesinin nasıl olması gerektiği konusunda çeşitli normatif ifadeler sunarken, pek çok dinde ortak bir tema öne çıkar. Bu tema, bireylerin aile ilişkilerine katılım yoluyla manevi duygularını besleyebileceği veya manevi anlamlarını derinleştirebileceğidir.<sup>15</sup> Bu bağlamda din, dindarlık ve maneviyat gibi unsurlar, aile aidıyetinin ve ilişkilerinin güçlenmesinde önemli rol oynar ve bireylerin aile içindeki ilişkilerini ve aidıyet duygularını derinleştirebilir.

Din kavramının tanımındaki çeşitlilik, dindarlık kavramı için de sıklıkla geçerlidir.<sup>16</sup> Dindarlık bireyler, kültürler ve mensup olunan dinin öğretileri doğrultusunda farklı anlamlar taşıyabilir. Bu nedenle bir Hristiyanın dindarlık anlayışı ile bir Müslümanın dindarlık anlayışı farklılık gösterebilir ve aynı dine mensup bireylerin dindarlık algıları ile dini yaşama biçimleri arasında da belirli benzerlikler veya farklılıklar ortaya çıkabilir.<sup>17</sup>

Emmons ve Paloutzian<sup>18</sup> dindarlığı, bireyin sahip olduğu bir özellik olarak tanımlamış ve bunun zaman içinde değişmeyen, çeşitli durumlarda kendini gösteren bir inanç ve anlam sistemi olduğunu belirtmiştir. Okumuş<sup>19</sup> ise dindarlığı, bireyin inanç ve eylem temeline dayanan dinî tutum, deneyim ve davranışların toplamı olarak tanımlamıştır. Bu tanım, bireyin dinî yaşantısını belirleyen bir yaşam biçimi olarak değerlendirilir ve kişinin inandığı dinin emir ve yasaklarına uygun bir yaşam sürmesini içerir. Dindarlık; inanç, bilgi, deneyim, ibadet, etki ve organizasyon gibi çeşitli boyutları kapsayan bir olgu olarak ifade edilmiştir.<sup>20</sup>

Dindarlık, göreceli bir kavram olup din ve dinî davranışların tanımlamalarından ayrı düşünülemez. Genellikle kişisel bir deneyim olarak değerlendirilen dindarlık, kişinin inanç sistemi ve bu sistem doğrultusunda sergilediği davranışlarla şekillenir.<sup>21</sup> Dindarlık, belirli bir dinî geleneğin sınırları içinde şekillenen dinî pratikler ve inançlar olarak tanımlanabilir. Bu kavram, belirlenmiş ibadet şekillerinin zamanında ve usulüne uygun olarak yerine getirilmesini, ibadethanelere düzenli olarak katılımı, kurumsal dinî organizasyonlara dâhil olmayı ve kutsal metinlerden alınan duaların okunmasını içerir. Dinin bu şekilde belirli bir gelenek doğrultusunda dışı vurulması, dindarlık olarak nitelendirilebilir. Dindarlık, kurumsal ve geleneksel dine bireysel olarak bağlanmayı içerir ve bu bağlanma, belirli bir düzeyde maneviyatı da içinde barındırır.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> Annette Mahoney vd., “Religion and the Sanctification of Family Relationships”, *Review of Religious Research* 44/3 (2003), 222.

<sup>16</sup> Necdet Subaşı, “Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”, *İslamiyat Dergisi* 5/4 (2002), 19.

<sup>17</sup> Veysel Uysal, *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın* (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 74.

<sup>18</sup> Robert A. Emmons - Raymond F. Paloutzian, “The Psychology of Religion”, *Annual Review of Psychology* 54/1 (2003), 386.

<sup>19</sup> Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık* (İstanbul: Ark Kitapları, 2005), 38.

<sup>20</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 73-74.

<sup>21</sup> Abdurrahman Kurt, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 2.

<sup>22</sup> Asım Yapıcı, “Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri”, *Dini Araştırmalar* 19/49 (2016), 134-135.

Dindarlığın aile işleyişi üzerinde olumlu ya da olumsuz etkilerinin kesin bir şekilde ortaya konulması zor olmakla birlikte literatürdeki çalışmaların yaygınlığı dindarlık ile evlilik ve aile ilişkileri arasında genellikle pozitif bir ilişki olduğunu göstermektedir.<sup>23</sup> Dolayısıyla aile ilişkilerinin manevi bir boyut taşıdığına olan inanç, dindarlık ve aile aidiyeti arasında güçlü bir bağ kurulmasına zemin hazırlar. Dindarlık, bireylerin aile ilişkilerini sadece biyolojik ve sosyal bağlar olarak değil, aynı zamanda kutsal bir sorumluluk ve manevi bir görev olarak görmelerine neden olabilir. Bu perspektif, aile üyeleri arasında derin bir bağlılık ve aidiyet duygusu geliştirilmesine katkıda bulunur. Dindar bireyler, aile yapısını manevi değerler üzerine inşa ederek bu değerlerin aile içindeki tüm ilişkilerde öncelikli hâle gelmesini sağlar. Bu durum, aile aidiyetini güçlendirir, aile içi mutluluğu artırır ve aile üyeleri arasında daha derin ve anlamlı bağların kurulmasına katkıda bulunur.

### 1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Araştırma temel olarak yetişkinlerin aile aidiyeti, mutluluk ve dindarlık düzeyleri arasındaki ilişki ve etkileşimi konu edinmektedir. Çalışmanın temel amacı şu sorulara cevap aramaktır: Yetişkinlerin aile aidiyet düzeyleri nedir? Yetişkinlerin mutluluk düzeyleri nedir? Yetişkinlerin dindarlık düzeyleri nedir? Yetişkinlerin aile aidiyeti ve mutluluk düzeyleri arasındaki ilişkide dindarlığın aracı rolü -yani ilişkiyi artırıcı ya da azaltıcı rolü- var mıdır? Bu bağlamda çalışma, dindarlığın aile aidiyeti ve mutluluk üzerindeki etkisini belirlemeyi ve bu yolla literatüre katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

### 2. Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmaya ait hipotezler şu şekildedir:

(H<sub>1</sub>)- Katılımcıların aile aidiyeti düzeyleri, demografik değişkenlere göre farklılık gösterir.

(H<sub>2</sub>)- Katılımcıların dinin etkisini hissetme düzeyleri, demografik değişkenlere göre farklılık gösterir.

(H<sub>3</sub>)- Katılımcıların mutluluk düzeyleri, demografik değişkenlere göre farklılık gösterir.

(H<sub>4</sub>)- Katılımcıların aile aidiyeti düzeyi ile mutluluk düzeyleri arasında pozitif bir ilişki vardır.

(H<sub>5</sub>)- Katılımcıların aile aidiyeti düzeyleri ile dinin etkisini hissetme düzeyleri arasında pozitif bir ilişki vardır.

(H<sub>6</sub>)- Katılımcıların dinin etkisini hissetme düzeyleri ile mutluluk düzeyleri arasında pozitif bir ilişki vardır.

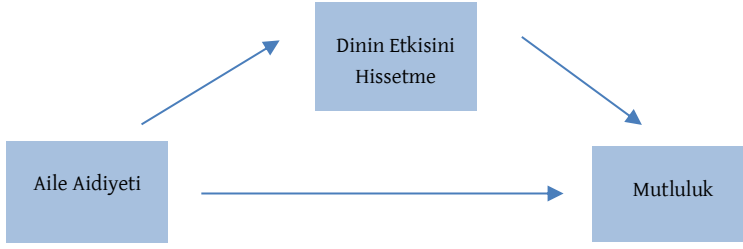
(H<sub>7</sub>)- Aile aidiyeti ile mutluluk arasındaki ilişkide dinin etkisini hissetmenin/dindarlığın aracılık rolü vardır.

<sup>23</sup> Melike İlerisoy - Ali Ulvi Mehmedoğlu, "Din Psikolojisi ve Aile Çalışmaları", *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021), 73.

### 3. Yöntem

#### 3.1. Araştırmanın Modeli

Çalışmanın teorik incelemeleri ve belirlenen değişkenlerle ilgili hipotezler doğrultusunda oluşturulan araştırma modeli, Şekil 1’de sunulmaktadır.



**Şekil 1:** Araştırmanın Modeli: Katılımcıların Aile Aidiyetlerinin Mutlulukları Üzerindeki Etkisinde Dinin Etkisini Hissetmenin Aracılık Rolü Modeli

#### 3.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmada konu, amaç ve probleme uygun olarak seçilen ölçme araçlarının bir araya getirilmesiyle oluşturulan anket formu kullanılmıştır.

##### 3.2.1. Kişisel Bilgi Formu

Araştırmada, cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim düzeyi, çocuk sahibi olma, çocuk sayısı ve evlilik süresi gibi demografik değişkenleri belirlemek amacıyla araştırmacılar tarafından düzenlenmiş bir kişisel bilgi formu kullanılmıştır.

##### 3.2.2. Aile Aidiyeti Ölçeği

Mavili ve arkadaşları<sup>24</sup> tarafından geliştirilen bu ölçme aracı, bireylerin ailelerine duydukları aidiyeti belirlemek amacıyla tasarlanmıştır. Ölçekte toplam 17 madde bulunmaktadır, bunların 13’ü olumlu, 4’ü ise olumsuz ifadelerdir. Beşli Likert ölçeği formatında düzenlenen bu ölçekte, katılımcılardan belirtilen düşünceye “tamamen katılıyorum (5)” ile “tamamen katılmıyorum (1)” arasında değişen beş derecede görüş bildirmeleri istenmektedir. Ölçekteki 5, 7, 9 ve 12. maddeler olumsuz ifadeler olup, bu maddeler ters yönde hesaplanmaktadır. Ters çevirme işlemi tamamlandıktan sonra, 1, 3, 4, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 14,

<sup>24</sup> Aliye Mavili vd., “Aile Aidiyeti Ölçeği: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 33 (2014), 29-45.

15 ve 17. maddelerin toplamı “kendilik aidiyeti alt boyutunu” ölçerken, 2, 5, 8, 9 ve 16. maddelerin toplamı “aile aidiyeti alt boyutunu” ölçmektedir. Her iki alt boyutun toplamı ise “aile aidiyeti toplam puanını” vermektedir ve puan arttıkça aile aidiyeti düzeyi de artmaktadır. Temel bileşenler analizinden önce, verilerin faktör analizine uygunluğunu değerlendirmek amacıyla Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Bartlett testi uygulanmıştır. Sonuçlara göre, KMO değeri 0,96 ve Bartlett Küresellik testi ki-kare değeri 16943,875 ( $p < 0,001$ ) olarak anlamlı bulunmuştur. Yapılan faktör analizi ve varimaks döndürme sonucunda, ölçeğin toplam varyansın %60’ını açıklayan iki faktörlü (aile aidiyeti ve kendilik aidiyeti) bir yapıya sahip olduğu belirlenmiştir. Ölçeğin iç tutarlılık katsayısı (Cronbach alfa) ise 0,94 olarak hesaplanmıştır. Araştırmamızda ise ölçeğin iç tutarlılık katsayısı 0,886 olarak tespit edilmiştir.

### 3.2.3. Mutluluk Ölçeği

Demirci ve Ekşi<sup>25</sup> tarafından geliştirilen Mutluluk Ölçeğinin yapı geçerliliği, yapılan açımlayıcı faktör analiziyle değerlendirilmiştir. Bu analiz sonucunda, ölçeğin öz değeri 3,248 olan ve toplam varyansın %54,129’unu açıklayan, 6 maddeden oluşan tek boyutlu bir yapıya sahip olduğu belirlenmiştir. Ölçekteki maddelerin faktör yükleri ,59 ile ,78 arasında değişmektedir. 450 katılımcıdan oluşan birinci örneklem grubunda, Mutluluk Ölçeğinin tek boyutlu yapısını değerlendirmek amacıyla yapılan doğrulayıcı faktör analizinde elde edilen uyum indeks değerleri şu şekildedir:  $\chi^2(9, N=450) = 28,42, p < ,001$ ; CFI=,99; NFI=,98; NNFI=,98; SRMR=,029; RMSEA=,069. Bu analizde ölçeğin faktör yükleri ,50 ile ,77 arasında değişmektedir. İkinci örneklem grubunu oluşturan 450 katılımcı üzerinde yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonuçları ise;  $\chi^2(9, N=450) = 23,83, p < ,001$ ; CFI=,99; NFI=,98; NNFI=,98; SRMR=,029; RMSEA=,061 olarak bulunmuş, faktör yükleri ise ,49 ile ,73 arasında değişmiştir. Ölçeğin Cronbach alfa iç tutarlılık katsayısı ,83 olarak hesaplanmış, üç hafta arayla 62 katılımcıya yeniden uygulanması sonucu elde edilen test-tekrar test güvenilirlik katsayısı ise ,73 olarak bulunmuştur. Ölçekteki maddelerin düzeltilmiş madde toplam puan korelasyonları ,45 ile ,65 arasında değişiklik göstermektedir. Araştırmamızda ölçeğin iç tutarlılık katsayısı (Cronbach alfa) 0,871 olarak tespit edilmiştir.

### 3.2.4. Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği

Günlük yaşamda dinî inançların bireylerin davranışlarını biçimlendirmesi, dindarlığın önemli göstergelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle çalışmada katılımcıların dindarlık düzeylerini değerlendirmek amacıyla Yapıcı’nın<sup>26</sup> geliştirdiği ve Stark ile Glock’un dindarlığın boyutları arasında yer alan “etki ve sonuç” (effect/consequence) boyutunu dikkate alarak oluşturduğu ölçek kullanılmıştır. Bu ölçek, 17 maddeden oluşan likert tipi bir ölçme aracıdır. Yapıcı, ölçeğin Cronbach alfa katsayısını 0,95 olarak tespit etmiş

<sup>25</sup> İbrahim Demirci - Halil Ekşi, “Keep Calm and Be Happy: A Mixed-Method Study from Character Strengths to Well-Being”, *Educational Sciences: Theory & Practice* 18/2 (2018), 303-354.

<sup>26</sup> Asım Yapıcı, “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 66-116.

ve ölçeğin geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracı olduğunu ifade etmiştir. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 68, en düşük puan ise 17'dir. Puan aralığı 51 olup, alınabilecek ortalama puan 42.30 olarak belirlenmiştir. Standart sapma ise 12,79'dur. Bu bağlamda, ortalama puanın üzerinde puan alan bireylerin dinin etkisini daha yoğun bir şekilde hissetme eğiliminde oldukları varsayılmaktadır. Araştırmamızda ölçeğin iç tutarlılık katsayısı (Cronbach alfa) 0,933 olarak tespit edilmiştir.

### 3.3. Çalışmanın Çalışma Grubu

Bu araştırmada yetişkinlerin aile aidiyeti, mutluluk ve dindarlık düzeyleri arasındaki ilişki ve etkileşim incelenmiş olup, katılımcı grubunu Isparta ilinde yaşayan gönüllü 510 yetişkin birey oluşturmaktadır.

### 3.4. Veri Toplama Süreci

Verilerin toplanması Isparta Uygulamalı Bilimler Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulunun 14.05.2024 tarih, 193 nolu toplantı ve 5 nolu karar sayısı sonrasında yapılmıştır. Veriler, katılımcılardan gönüllülük esasına dayanarak, Kişisel Bilgi Formu, Aile Aidiyeti Ölçeği, Mutluluk Ölçeği ve Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği kullanılarak toplanmıştır.

### 3.5. Katılımcıların Sosyo-Demografik Özelliklerine Yönelik Verdiği Cevapların Dağılımı

Katılımcıların sosyo-demografik özelliklerine ilişkin verdikleri yanıtların frekans bilgileri analiz edilerek aşağıda sunulan başlıklar altında incelenmiştir. Bu kapsamda, katılımcıların sosyo-demografik özelliklerine dair frekans ve yüzde bilgileri Tablo 1'de detaylı olarak sunulmuştur.

Tablo 1'de görüldüğü üzere katılımcıların cinsiyet dağılımına bakıldığında, 280'i (%54,9) kadın ve 230'u (%45,1) erkektir. Yaş gruplarına göre dağılım incelendiğinde, katılımcıların 60'ı (%11,8) 18-24 yaş aralığında, 119'u (%23,3) 25-34 yaş aralığında, 155'i (%30,4) 35-44 yaş aralığında, 116'sı (%22,7) 45-54 yaş aralığında ve 60'ı (%11,8) 55 yaş üstündedir. Medeni durumlarına göre, 103'ü (%20,2) bekar, 374'ü (%73,3) evli ve 33'ü (%6,5) boşanmış olarak belirlenmiştir. Eğitim düzeyi açısından katılımcıların 43'ü (%8,4) ilkokul/ortaokul mezunu, 133'ü (%26,1) lise mezunu, 206'sı (%40,4) lisans mezunu ve 87'si (%17,1) lisansüstü mezunu olarak dağılım göstermektedir. Katılımcıların 366'sının (%71,8) çocuğu olduğu belirlenmiştir; bunlardan 81'i (%22,1) 1 çocuğa, 157'si (%42,9) 2 çocuğa ve 128'i (%35,0) 3 çocuk ve üstüne sahiptir. Evlilik süresi dağılımına bakıldığında, evli katılımcılardan 85'i (%20,9) 1-5 yıl, 76'sı (%18,7) 6-10 yıl, 58'i (%14,3) 11-15 yıl, 64'ü (%15,7) 16-20 yıl, 44'ü (%10,8) 21-25 yıl ve 80'i (%19,7) 26 yıl ve üzeri evli olduğu belirlenmiştir.

**Tablo 1:** Katılımcıların Kişisel Özelliklerine Göre Dağılımları

Kişisel Özellikler	Alt Kategori	n	%
Cinsiyet	Kadın	280	54,9
	Erkek	230	45,1
Yaş	18-24	60	11,8
	25-34	119	23,3
	35-44	155	30,4
	45-54	116	22,7
	55+	60	11,8
Medeni Durum	Bekar	103	20,2
	Evli	374	73,3
	Boşanmış	33	6,5
Eğitim Düzeyi	İlkokul/Ortaokul	43	8,4
	Lise	133	26,1
	Önlisans	41	8,0
	Lisans	206	40,4
	Lisansüstü	87	17,1
Çocuk Sahibi Olma	Evet	366	71,8
	Hayır	144	28,2
Çocuk Sayısı	1 çocuk	81	22,1
	2 çocuk	157	42,9
	3 çocuk ve üstü	128	35,0
	Toplam	366	100,0
	Evlilik Süresi	1-5	85
6-10		76	18,7
11-15		58	14,3
16-20		64	15,7
21-25		44	10,8
26+		80	19,7
	Toplam	407	100,0

### 3.6. Verilerin Analizi

Tüm istatistiksel analizler IBM SPSS 25.0 programı kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmada, değişkenlerin ortalama ve standart sapma gibi betimleyici istatistikleri incelenmiştir.

Dinin Etkisini Hissetme, Mutluluk ve Aile Aidiyeti Ölçeği ile alt boyutlarının çarpıklık ve basıklık katsayılarının istenen değerler arasında olması nedeniyle, analizlerde bağımsız ör-

neklemler t testi, tek yönlü varyans analizi (ANOVA), Pearson Korelasyon Analizi ve Regresyon Analizi teknikleri kullanılmıştır. Parametrik testlerin sonuçlarına göre grup farklarını belirlemek için Post Hoc testi yapılmıştır. Anlamlı farkların hangi grup veya gruplardan kaynaklandığını belirlemek amacıyla TUKEY HSD testi uygulanmış ve anlamlılık düzeyi  $p<0,05$  olarak sınırlanmıştır. Ayrıca, Dinin Etkisini Hissetme, Mutluluk ve Aile Aidiyeti Ölçeği ile alt boyutları arasındaki anlamlı ilişkileri tespit etmek için Pearson Korelasyon analizi kullanılmıştır. Katılımcıların aile aidiyeti ve mutluluk düzeyleri arasındaki ilişkide dindarlığın aracı rolünü belirlemek amacıyla Regresyon Analizi yapılmıştır. Tüm analizlerde istatistiksel anlamlılık  $p<0,05$  seviyesinde değerlendirilmiştir.

#### 4. Bulgular

Bu bölümde, araştırma soruları ve hipotezleri doğrultusunda gerçekleştirilen analizlerin sonuçları detaylı bir şekilde sunulmuştur. Yapılan analizler, katılımcıların aile aidiyeti, mutluluk ve dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkileri ortaya koymuş ve bu değişkenler arasındaki etkileşimleri anlamak için çeşitli istatistiksel yöntemler kullanılmıştır. Elde edilen bulgular, hipotezlerin test edilmesine ve araştırma sorularının yanıtlanmasına katkıda bulunmuş, böylece çalışmanın temel amaçlarına ulaşılmıştır. Verilerin analizi, ölçeklerin güvenilirliğini ve geçerliliğini teyit etmiş, sonuçların yorumlanması ise bu değişkenlerin birbirleriyle olan ilişkilerini ve bu ilişkilerin dinamiklerini ortaya koymuştur.

#### 4.1. Katılımcıların Sosyo-Demografik Özelliklerine Göre Aile Aidiyeti ve Alt Boyutları ile Dinin Etkisini Hissetme ve Mutluluk Puanlarına İlişkin Bulgular

**Tablo 2:** Aile Aidiyeti, Dinin Etkisini Hissetme ve Mutluluk Toplam Puanlarının Katılımcıların Sosyo-Demografik Özelliklerine Göre Farklaşmasını Gösteren Bağımsız Örneklem Grubu T Testi ve Anova Sonuçları

Değişkenler	Aile Aidiyeti		Aile Aidiyeti		Dinin Etkisini Hissetme	Mutluluk
	N	X±SS	X±SS	X±SS	X±SS	X±SS
<b>Cinsiyet</b>						
Kadın	280	64,87±11,74	48,00±9,17	16,87±3,36	66,96±15,50	22,41±4,55
Erkek	230	67,96±10,15	50,02±8,03	17,94±2,88	70,88±13,80	22,94±4,76
Test / p		-3,141/,002	-2,620/,009	-3,805/,000	-2,983/,003	-1,290/,198
<b>Yaş</b>						
18-24 <sup>a</sup>	60	57,45±12,55	42,20±10,25	15,25±3,17	60,87±15,11	20,78±5,29
25-34 <sup>b</sup>	119	66,01±11,29	48,69±8,76	17,32±3,31	67,37±14,01	22,27±4,59
35-44 <sup>c</sup>	155	68,47±9,94	50,53±7,83	17,94±2,84	69,70±15,37	23,18±4,50
45-54 <sup>d</sup>	116	67,38±9,89	49,91±7,53	17,47±3,25	71,01±14,33	22,92±4,62
55+ <sup>e</sup>	60	67,73±10,69	49,95±8,45	17,78±2,99	72,35±13,32	23,38±4,04
Test / p		12,496/,000	11,743/,000	8,615/,000	6,443/,000	3,677/,006
**G.farkı		b,c,d,e>a	b,c,d,e>a	b,c,d,e>a	b,c,d,e>a	c,d,e>a

<b>Medeni Durum</b>						
Bekar	103	60,97±12,05	44,96±9,67	16,01±3,27	61,28±16,75	21,34±5,56
Evli	374	68,64±9,84	50,80±7,49	17,83±3,03	71,68±13,28	23,24±4,30
Boşanmış	33	55,91±10,93	39,79±9,00	16,12±3,29	58,55±13,42	20,06±3,61
Test / p		39,504/, <b>000</b>	43,710/, <b>000</b>	16,729/, <b>000</b>	31,338/, <b>000</b>	12,815/, <b>000</b>
**G.farkı		b>a>c	b>a>c	b>a	b>a,c	b>a,c
<b>Eğitim Düzeyi</b>						
İlkokul/Or-taokul <sup>a</sup>	43	60,60±11,75	44,21±9,45	16,40±3,45	68,40±14,71	21,72±4,86
Lise <sup>b</sup>	133	64,28±11,54	47,60±9,08	16,68±3,13	68,11±15,01	22,79±5,18
Önlisans <sup>c</sup>	41	62,98±11,93	46,12±9,54	16,85±3,03	68,12±13,30	22,24±4,37
Lisans <sup>d</sup>	206	68,85±9,80	50,98±7,26	17,87±3,18	70,22±14,19	22,58±4,51
Lisansüstü <sup>e</sup>	87	67,53±11,12	49,66±9,15	17,87±3,00	66,59±16,86	23,26±4,07
Test / p /		8,207/, <b>000</b>	8,446/, <b>000</b>	4,764/, <b>001</b>	1,048/,382	,931/,446
**G.farkı		d>a; e>a,b,c	d>a; e>a,b,c	d,e>b		
<b>Çocuk Sahibi Olma</b>						
Evet	366	67,82±10,26	50,04±8,01	17,78±3,03	71,13±13,49	23,02±4,26
Hayır	144	62,31±12,31	46,03±9,78	16,28±3,36	62,62±16,44	21,72±5,42
Test / p		5,146/, <b>000</b>	4,771/, <b>000</b>	4,873/, <b>000</b>	6,017/, <b>000</b>	2,852/, <b>005</b>
<b>Çocuk Sayısı</b>						
1 çocuk	81	66,20±11,70	48,54±9,34	17,65±3,05	64,79±16,59	22,07±4,21
2 çocuk	157	69,51±9,19	51,51±7,04	18,00±2,95	72,15±12,63	23,55±3,93
3 çocuk üstü	128	66,77±10,33	49,20±7,97	17,58±3,11	73,90±10,91	22,95±4,58
Test / p		3,864/, <b>022</b>	4,875/, <b>008</b>	,768/,465	12,870/, <b>000</b>	3,294/, <b>038</b>
**G.farkı		b>a,c	b>a,c		b,c>a	b>a
<b>Evlilik Süresi</b>						
1-5 <sup>a</sup>	85	64,66±13,21	47,42±10,53	17,24±3,43	65,96±14,60	22,07±4,81
6-10 <sup>b</sup>	76	68,04±9,73	50,26±7,58	17,78±2,82	67,92±14,84	23,17±4,17
11-15 <sup>c</sup>	58	67,88±11,09	50,29±8,27	17,59±3,29	72,29±12,40	23,03±4,39
16-20 <sup>d</sup>	64	67,52±9,19	49,64±7,19	17,88±3,09	72,95±12,45	23,08±3,64
21-25 <sup>e</sup>	44	67,68±8,85	50,48±6,67	17,20±3,12	73,45±10,81	23,36±3,96
26 yıl ve	80	70,15±8,79	51,85±6,77	18,30±2,73	73,45±13,74	23,45±4,59
Test / p		2,348/, <b>040</b>	2,632/, <b>023</b>	1,287/,269	4,291/, <b>001</b>	1,046/,390
**G.farkı		f>a	f>a		d,e,f>a	
<b>Toplam</b>		66,26±11,15	48,91±8,72	17,35±3,19	68,73±14,87	22,65±4,65

\* İki grup karşılaştırmalarında “Bağımsız Örneklem T Test” üç ve üzeri grup karşılaştırmalarında “ANOVA” ve gruplar arası fark için “Post Hoc” kullanılmıştır. \*\*Grup Farkı



Tablo 2'ye göre katılımcıların cinsiyeti ile Aile Aidiyeti ( $t=-3,141, p<0,05$ ), Kendilik Aidiyeti alt boyutu ( $t=-2,620, p<0,05$ ), Aile Aidiyeti alt boyutu ( $t=-3,805, p<0,05$ ) ve Dinin Etkisini Hissetme ( $t=-2,983, p<0,05$ ) puan ortalaması arasında anlamlı farklılıklar saptanırken, Mutluluk ( $p>0,05$ ) puan ortalaması ile cinsiyet arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Erkek katılımcıların dinin etkisini hissetme, aile aidiyeti, kendilik aidiyeti ve aile aidiyeti alt boyutlarındaki puan ortalamaları, kadınlardan anlamlı olarak yüksektir. Bu bulgu, erkek ve kadınlar arasında dindarlık ile aile aidiyeti düzeylerinde farklılıklar bulunduğunu, ancak mutluluk düzeylerinde bir farklılık olmadığını göstermektedir.

Katılımcıların yaş durumu ile Aile Aidiyeti ( $F=12,496, p<0,05$ ), Kendilik Aidiyeti alt boyutu ( $F=11,743, p<0,05$ ), Aile Aidiyeti alt boyutu ( $F=8,615, p<0,05$ ), Dinin Etkisini Hissetme ( $F=6,443, p<0,05$ ) ve Mutluluk ( $F=3,677, p<0,05$ ) puan ortalaması arasında anlamlı farklılıklar saptanmıştır. Yaş aralığı 18-54 olan katılımcıların aile aidiyeti, kendilik aidiyeti, aile aidiyeti alt boyutları ve dinin etkisini hissetme ortalamaları, yaş aralığı 18-24 olanlara göre daha yüksektir. Ayrıca, 35-54 yaş grubundakilerin mutluluk ortalamaları da 18-24 yaş grubuna kıyasla daha yüksektir.

Katılımcıların medeni durumu ile Aile Aidiyeti ( $F=39,504, p<0,05$ ), Kendilik Aidiyeti alt boyutu ( $F=43,710, p<0,05$ ), Aile Aidiyeti alt boyutu ( $F=16,729, p<0,05$ ), Dinin Etkisini Hissetme ( $F=31,338, p<0,05$ ) ve Mutluluk ( $F=12,815, p<0,05$ ) puan ortalaması arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Evli katılımcıların dinin etkisini hissetme, aile aidiyeti, kendilik aidiyeti alt boyutu ve mutluluk puan ortalamaları, bekar ve boşanmış katılımcılardan anlamlı şekilde yüksektir. Ayrıca, evli katılımcıların aile aidiyeti alt boyutu puan ortalamaları bekarlardan daha yüksek bulunmuştur. Bekar katılımcıların ise aile aidiyeti ve kendilik aidiyeti alt boyutu puan ortalamaları boşanmış katılımcılardan daha yüksektir.

Katılımcıların eğitim düzeyi ile Aile Aidiyeti ( $F=8,207, p<0,05$ ), Kendilik Aidiyeti alt boyutu ( $F=8,446, p<0,05$ ) ve Aile Aidiyeti alt boyutu ( $F=4,764, p<0,05$ ) arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Ancak Dinin Etkisini Hissetme ( $p>0,05$ ) ve Mutluluk ( $p>0,05$ ) puan ortalaması arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Lisans mezunu katılımcıların aile aidiyeti ve kendilik aidiyeti alt boyutu puan ortalamaları, ilkokul/ortaokul mezunlarından anlamlı şekilde yüksektir. Lisansüstü mezunlarının ise aile aidiyeti ve kendilik aidiyeti alt boyutu puanları, ilkokul/ortaokul, lise ve ön lisans mezunlarından daha yüksektir. Ayrıca, lisans ve lisansüstü mezunlarının aile aidiyeti alt boyutu puan ortalamaları, ön lisans mezunlarından anlamlı derecede yüksektir.

Katılımcıların çocuk sahibi olma ile Aile Aidiyeti ( $t=5,146, p<0,05$ ), Kendilik Aidiyeti alt boyutu ( $t=4,771, p<0,05$ ), Aile aidiyeti alt boyutu ( $t=4,873, p<0,05$ ), Dinin Etkisini Hissetme ( $t=6,017, p<0,05$ ) ve Mutluluk ( $t=2,852, p<0,05$ ) puan ortalaması arasında anlamlı farklılık saptanmıştır. Çocuğu olan katılımcıların dinin etkisini hissetme, aile aidiyeti, kendilik aidiyeti alt boyutu, aile aidiyeti alt boyutu ve mutluluk puan ortalamasının çocuğu olmayan katılımcılardan anlamlı şekilde yüksek olduğu belirlenmiştir.

Katılımcıların çocuk sayısı ile Aile Aidiyeti ( $F=3,864, p<0,05$ ), Kendilik Aidiyeti alt boyutu ( $F=4,875, p<0,05$ ), Dinin Etkisini Hissetme ( $F=12,870, p<0,05$ ) ve Mutluluk ( $F=3,294, p<0,05$ ) arasında anlamlı farklılıklar saptanırken, Aile Aidiyeti alt boyutu ( $p>0,05$ ) puan ortalaması arasında anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. İki çocuğu olan katılımcıların aile aidiyeti ve

kendilik aidiyeti alt boyutu puan ortalamaları, bir ile üç ve üzeri çocuğu olanlardan anlamlı şekilde yüksektir. Ayrıca, iki ve üç veya daha fazla çocuğu olanların dinin etkisini hissetme puanları, bir çocuğu olanlardan daha yüksektir. İki çocuğu olan katılımcıların mutluluk puanları da bir çocuğu olanlara göre anlamlı düzeyde yüksektir.

Katılımcıların evlilik süresi ile Aile Aidiyeti ( $F=2,348$ ,  $p<0,05$ ), Kendilik Aidiyeti alt boyutu ( $F=2,632$ ,  $p<0,05$ ) ve Dinin Etkisini Hissetme ( $F=4,291$ ,  $p<0,05$ ) arasında anlamlı farklılıklar saptanırken, Aile Aidiyeti alt boyutu ( $p>0,05$ ) ve Mutluluk ( $p>0,05$ ) puan ortalaması arasında anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. Evlilik süresi 16-20 yıl olan katılımcıların aile aidiyeti ve kendilik aidiyeti alt boyutu puan ortalamaları, evlilik süresi 1-5 yıl olanlardan anlamlı şekilde yüksektir. Ayrıca, evlilik süresi 16 yıl ve üzeri olanların dinin etkisini hissetme puanları, 1-5 yıl olanlara göre anlamlı düzeyde yüksektir.

Araştırmaya dâhil olan katılımcıların yanıtlarına göre Aile Aidiyeti Ölçeği yanıtlarının ortalama puanı ( $\bar{X}=66,26$ ), Kendilik Aidiyeti alt boyutu yanıtlarının ortalama puanı ( $\bar{X}=48,91$ ) ve Aile Aidiyeti alt boyutu yanıtlarının ortalama puanı ( $\bar{X}=17,35$ ) olarak belirlenmiştir. Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği yanıtlarının ortalama puanı ( $\bar{X}=68,73$ ) ve Mutluluk Ölçeği yanıtlarının ortalama puanı ise ( $\bar{X}=22,65$ ) olarak hesaplanmıştır. Bu sonuçlar doğrultusunda katılımcıların dinin etkisini hissetme, aile aidiyeti, kendilik aidiyeti ve mutluluk düzeylerinin genel olarak yüksek olduğu söylenebilir.

#### 4.2. Katılımcıların Aile Aidiyeti, Dinin Etkisini Hissetme ve Mutluluk Düzeyleri Arasındaki İlişkiye Yönelik Bulgular

Bu bölümde katılımcıların aile aidiyeti, dinin etkisini hissetme ve mutluluk düzeyleri arasındaki ilişkiler parametrik test yöntemlerinden Pearson Korelasyon Analizi kullanılarak incelenmiştir. İstatistiksel anlamlılık  $p<0,05$  seviyesinde değerlendirilmiştir.

**Tablo 3:** Değişkenler Arasındaki İlişki (Pearson Korelasyon Analizi)

		Aile Aidiyeti	Dinin Etkisini Hissetme	Mutluluk
1. Aile Aidiyeti	r	1	,374**	,534**
	p		,000	,000
2. Dinin Etkisini Hissetme	r		1	,297**
	p			,000
3. Mutluluk	r			1
	p			

Tablo 3'deki Pearson Korelasyon testi sonuçlarına göre:

Aile Aidiyeti ile Mutluluk ( $p=0,000$ ,  $p<0,001$  ve  $r=0,534$ ) ve Dinin Etkisini Hissetme ( $p=0,000$ ,  $p<0,001$  ve  $r=0,374$ ) arasında pozitif yönlü ve anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Bu, katılımcıların aile aidiyeti düzeyleri arttıkça dindarlık ve mutluluk düzeylerinin de arttığını göstermektedir.

Ayrıca Dinin Etkisini Hissetme ile Mutluluk arasında ( $p=0,000$ ,  $p<0,001$  ve  $r=0,297$ ) pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki saptanmıştır. Bu da katılımcıların dindarlık düzeyleri yükseldikçe mutluluk düzeylerinin de arttığını göstermektedir.

Bu bulgular doğrultusunda “(H<sub>6</sub>)- Katılımcıların dinin etkisini hissetme düzeyleri ile mutluluk düzeyleri arasında pozitif bir ilişki vardır.” hipotezi çalışma bulgularınca desteklenmiştir.

### 4.3. Regresyon Analizleri

Araştırmanın bu bölümünde katılımcıların aile aidiyeti, dinin etkisini hissetme ve mutluluk puanlarının yordanabilirliği değerlendirilmiştir. Bu amaçla, Lineer Regresyon Analizi ve Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi kullanılmıştır. Basit Doğrusal Regresyon Analizi, bilinen normal dağılan sayısal bir değişkenden, bilinmeyen ve aralarında ilişki bulunan bir başka normal dağılan sayısal değişkeni tahmin etmek için uygulanır.<sup>27</sup>

Regresyon Analizlerinden önce veri setine ilişkin doğrusallık, normallik ve homojenlik varsayımları incelenmiştir. Ayrıca, veri setinde aşırı uç değerlerin (outliers) olup olmadığı kontrol edilmiş ve aşırı uç değerlerin bulunmadığı belirlenmiştir.

“(H<sub>7</sub>)- Aile aidiyeti düzeyi ile mutluluk arasındaki ilişkide dinin etkisini hissetmenin/dindarlığın aracılık rolü vardır.” hipotezine yönelik bulguları değerlendirebilmek için Baron ve Kenny<sup>28</sup> tarafından önerilen üç aşamalı Regresyon Analizi uygulanmıştır. Bu yöneme göre:

Birinci adım; “Bağımsız değişkenin aracı değişken üzerinde bir etkisi olmalıdır.”

“(H<sub>5</sub>)-Katılımcıların aile aidiyeti düzeyleri ile dinin etkisini hissetme düzeyleri arasında pozitif bir ilişki vardır.”

İkinci adım; “Bağımsız değişken bağımlı değişken üzerinde etkili olmalıdır.”

“(H<sub>4</sub>)-Katılımcıların aile aidiyeti düzeyi ile mutluluk düzeyleri arasında pozitif bir ilişki vardır.”

Üçüncü adım; “Aracı değişken ikinci adımdaki Regresyon Analizine dâhil edildiğinde, bağımsız değişkenin bağımlı değişken üzerindeki regresyon katsayısı düşerse kısmi aracılık, bağımsız değişkenin bağımlı değişken üzerindeki etkisi ortadan kalkarsa tam aracılık etkisi olduğu değerlendirilebileceği belirtilmiştir. Bununla birlikte aracı değişkenin bağımlı değişken üzerinde anlamlı etkisi olması gerekmektedir.”

“(H<sub>7</sub>)- Aile aidiyeti düzeyi ile mutluluk arasındaki ilişkide dinin etkisini hissetmenin/dindarlığın aracılık rolü vardır.”

<sup>27</sup> Selim Kılıç, “Doğrusal Regresyon Analizi”, *Journal of Mood Disorders* 3/2 (2013), 90-92.

<sup>28</sup> Reuben M. Baron - David A. Kenny, “ The Moderator–Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations”, *Journal of Personality and Social Psychology* 51/6 (1986), 1173-1182.

**Tablo 4:** Değişkenler Arasındaki Regresyon Analizi Sonuçları

	Standardize Edilmemiş Katsayılar		Standardize Edilmiş Katsayılar				
	B	Std. hata	$\beta$	t	p	F	R <sup>2</sup>
<b>Sabit</b>	35,633	3,687		9,663	,000	82,824*	,140
<b>Aile Aidiyeti</b>	,499	,055	,374	9,101	,000		
<b>Bağımlı Değişken:</b> Dinin Etkisini Hissetme							
	B	Std. hata	$\beta$	t	p	F	R <sup>2</sup>
<b>Sabit</b>	7,917	1,051		7,536	,000	202,236*	,285
<b>Aile Aidiyeti</b>	,222	,016	,534	14,221	,000		
<b>Bağımlı Değişken:</b> Mutluluk							
	B	Std. hata	$\beta$	t	p	F	R <sup>2</sup>
<b>Sabit</b>	6,662	1,135		5,867	,000		
<b>Aile Aidiyeti</b>	,205	,017	,491	12,225	,000	106,418*	,296
<b>Dinin Etkisini Hissetme</b>	,035	,013	,113	2,805	,005		
<b>Bağımlı Değişken:</b> Mutluluk							

\* p&lt;0.001

Tablo 4'deki Regresyon analizi sonuçlarına göre oluşturulan modelin anlamlı olduğu ve Aile Aidiyetinin, Dinin Etkisini Hissetme varyansının %14,0'ünü açıkladığı görülmektedir ( $R^2=,140$ ;  $F_{(1,508)}=82,824$ ,  $p<0,001$ ). Sonuçlar Aile Aidiyetinin, Dinin Etkisini Hissetme varyansını anlamlı ve pozitif yönde yordadığını göstermektedir ( $\beta=0,374$ ,  $t=9,101$ ,  $p<0,001$ ). Diğer bir deyişle, araştırmaya katılan bireylerin aile aidiyeti düzeyleri, dinin etkisini hissetme seviyelerini pozitif yönde etkilemektedir.

Bu bulgular doğrultusunda “(H<sub>3</sub>)-Katılımcıların aile aidiyeti düzeyleri ile dinin etkisini hissetme düzeyleri arasında pozitif bir ilişki vardır.” hipotezi çalışma bulgularınca desteklenmiştir.

Aile Aidiyetinin, Mutluluk varyansının %28,5'ini açıkladığı anlaşılmaktadır ( $R^2=,285$ ;  $F_{(1,508)}=202,236$ ,  $p<0,001$ ). Sonuçlar Aile Aidiyetinin, Mutluluk varyansını anlamlı ve pozitif yönde yordadığını göstermektedir ( $\beta=0,534$ ,  $t=14,221$ ,  $p<0,001$ ). Diğer bir deyişle araştırmaya katılan bireylerin aile aidiyetleri, mutluluk düzeylerini pozitif yönde etkilemektedir.

Bu bulgular doğrultusunda “(H<sub>4</sub>)-Katılımcıların aile aidiyeti düzeyi ile mutluluk düzeyleri arasında pozitif bir ilişki vardır.” hipotezi çalışma bulgularınca desteklenmiştir.

Aile Aidiyeti, Dinin Etkisini Hissetme ile değerlendirildiğinde ise Mutluluk varyansının %29,6'sını açıklamaktadır ( $R^2=,296$ ;  $F_{(2,507)}=106,418$ ,  $p<0,001$ ). Bu bulgu, mutluluğun önemli bir kısmının aile aidiyeti ve dinin etkisini hissetme ile ilişkili olduğunu ve bu iki değişkenin mutluluğun yordayıcıları olarak anlamlı bir etkiye sahip olduğunu ifade etmektedir.

Dinin etkisini hissetmenin, Aile Aidiyeti ile Mutluluk arasındaki ilişki üzerindeki etkisini ( $\beta=0,491$ ,  $t=12,225$ ,  $p<0,001$ ) anlamlı düzeyde azalttığı tespit edilmiştir. Diğer bir ifadeyle dinin etkisini hissetme/dindarlık, aile aidiyeti ve mutluluk ilişkisinde kısmi aracılık etkisine sahiptir.

Bu bulgular doğrultusunda “(H<sub>7</sub>)- Aile aidiyeti düzeyi ile mutluluk arasındaki ilişkide dinin etkisini hissetmenin/dindarlığın aracılık rolü vardır.” hipotezi çalışma bulgularınca desteklenmiştir.

## 5. Tartışma ve Sonuç

Bu araştırma, yetişkinlerin aile aidiyeti, mutluluk ve dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkileri incelemeyi amaçlamaktadır. Nicel araştırma yöntemi kullanılarak gerçekleştirilen çalışmada, özellikle aile aidiyeti ile mutluluk arasındaki ilişkide dindarlığın aracılık rolü incelenmiştir. Ayrıca, demografik değişkenlerin etkileri de göz önünde bulundurularak, aile aidiyeti, mutluluk ve dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkilere yönelik değerlendirmeler yapılmıştır. Araştırmamızın bulguları, katılımcıların dinin etkisini hissetme, aile aidiyeti, kendilik aidiyeti ve mutluluk düzeylerinin genel olarak yüksek olduğunu göstermektedir.

Araştırmamızda cinsiyet ile aile aidiyeti, kendilik aidiyeti alt boyutu, aile aidiyeti alt boyutu ve dinin etkisini hissetme puan ortalamaları arasında anlamlı farklılıklar belirlenmiştir. Cinsiyet ile mutluluk arasında ise anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Erkek katılımcıların dinin etkisini hissetme, aile aidiyeti, kendilik aidiyeti alt boyutu ve aile aidiyeti alt boyutu puan ortalamalarının, kadın katılımcıların bu alanlardaki puan ortalamalarından anlamlı şekilde yüksek olduğu tespit edilmiştir. Araştırmamızda erkeklerin dinin etkisini hissetme ve aile aidiyeti alanlarında daha yüksek puanlar alması, belirli kültürel bağlamlarda erkeklerin dinî ve ailevi kimliklerini daha belirgin ve güçlü bir şekilde ifade etme eğilimleri ile ilişkilendirilebilir. Öte yandan, cinsiyet ile mutluluk arasında anlamlı bir farkın bulunmaması, mutluluğun cinsiyetten bağımsız, daha bireysel bir kavram olarak algılanabileceğini düşündürmektedir. Bu durum, mutluluğun daha kişisel ve öznel bir duygu olarak ele alındığı ve cinsiyet farklılıklarından daha az etkilendiği şeklinde ifade edilebilir.

Araştırma sonuçlarımızı destekleyen çalışmaların yanında literatürde farklı sonuçlara ulaşan çalışmalar da yer almaktadır: Korkut ve Gençtürk’ün<sup>29</sup> çalışmasında cinsiyet ile aile aidiyeti alt boyutu arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Ancak cinsiyet ile genel aile aidiyeti ve kendilik aidiyeti alt boyutu arasında anlamlı bir farklılık belirlenmiştir. Kadınların genel aile aidiyeti ve kendilik aidiyeti alt boyutu puanlarının erkeklerden yüksek olduğu tespit edilmiştir. Hikmetoğlu’nun<sup>30</sup> çalışmasında ise cinsiyet ile genel aile aidiyeti arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Ancak kadınların kendilik aidiyeti ve aile aidiyeti alt boyutlarındaki puan ortalamalarının anlamlı şekilde erkeklerden yüksek olduğu

<sup>29</sup> Gülsüm Korkut - Zahide Gençtürk, “Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri ile Aile Aidiyeti Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 8/24 (2020), 216.

<sup>30</sup> Süleyman Hikmetoğlu, *Evlü Bireylerde Psikolojik İyi Oluş ve Aile Aidiyetinin Evlilik Uyumuna Etkisi* (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 52.

saptanmıştır. Diğer yandan Yeter<sup>31</sup>, Özdemir ve arkadaşları<sup>32</sup>, Kiremitçi<sup>33</sup> ve Özoğul<sup>34</sup> tarafından yapılan araştırmalarda cinsiyet ile aile aidiyeti ölçeği ve alt boyutları arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır.

Yeter<sup>35</sup>, Demir ve Murat<sup>36</sup>, Akyüz ve arkadaşları<sup>37</sup>, Ulukan<sup>38</sup> ve Kurnaz'ın<sup>39</sup> çalışmalarında cinsiyetin mutluluk düzeyi üzerinde anlamlı bir etkisi olmadığı belirlenmiştir. Ancak Kabal'ın<sup>40</sup> çalışmasında kadınların mutluluk düzeylerinin erkeklerden anlamlı derecede yüksek olduğu tespit edilmiştir. Çirkin ve Göksele<sup>41</sup> ise kişinin cinsiyetinin kadın olmasının mutlu ve yüksek bir yaşam doyumuna sahip olma olasılığını artırdığını ifade etmiştir.

Tokur<sup>42</sup>, Karşlı<sup>43</sup>, Özcan<sup>44</sup>, Göcen<sup>45</sup> ve Kızılgöçit<sup>46</sup> tarafından yapılan araştırmalarda cinsiyet ile genel dindarlık düzeyi arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Buna karşın

<sup>31</sup> Sümeyye İrem Yeter, *Üniversite Öğrencilerinin Mutluluk Düzeylerinin Aile Aidiyeti ve Manevi Yönelimlerine Göre Yordanması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 67.

<sup>32</sup> Sezen Gizem Özdemir vd., "Üniversite Öğrencilerinin Aile Aidiyeti ve Özgeci Davranışları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Konya İli Örneği", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 23/1 (2020), 104-105.

<sup>33</sup> Sultan Kiremitçi, *Lise Öğrencilerinde Aile Aidiyeti ve Şiddet Eğilimi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 43.

<sup>34</sup> Ramazan Özoğul, *Öğretmenlerde Aile Aidiyeti ile Depresyon, Anksiyete ve Stres İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 30.

<sup>35</sup> Yeter, *Üniversite Öğrencilerinin Mutluluk Düzeylerinin Aile Aidiyeti ve Manevi Yönelimlerine Göre Yordanması*, 60.

<sup>36</sup> Ramazan Demir - Mehmet Murat, "Öğretmen Adaylarının Mutluluk, İyimserlik, Yaşam Anlamı ve Yaşam Doyumlarının İncelenmesi", *OPUS International Journal of Society Researches* 7/13 (2017), 355.

<sup>37</sup> Hayri Akyüz vd., "Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Kalitesi ve Mutluluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/Özel Sayı 2 (2017), 258.

<sup>38</sup> Mehmet Ulukan, "Öğretmenlerin Mutluluk ile Psikolojik Sağlamlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Journal of International Social Research* 13/73 (2020), 624.

<sup>39</sup> Mahmut Kurnaz, *İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 102.

<sup>40</sup> Dilek Kabal, *Öğretmenlerin Yaşam Boyu Öğrenme Eğilimleri ve Mutluluk Düzeyleri Üzerine Bir Çalışma (Kocaeli Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 57.

<sup>41</sup> Zeynep Çirkin - Türkmen Göksele, "Mutluluk ve Gelir", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 71/2 (2016), 392.

<sup>42</sup> Behlül Tokur, *Stres-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 145-146.

<sup>43</sup> Necmi Karşlı, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi (Erzurum Örneği)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 180.

<sup>44</sup> Zeynep Özcan, "Empati ve Dindarlık Arasındaki İlişki", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2770.

<sup>45</sup> Gülüşan Göcen, *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 153.

<sup>46</sup> Muhammed Kızılgöçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 164.

Gürsu<sup>47</sup> ve Güven'in<sup>48</sup> çalışmaları kadınların dindarlık puan ortalamalarının erkeklerden anlamlı düzeyde daha yüksek olduğunu göstermiştir. Koç<sup>49</sup> çalışmasında ise iç güdümlü dindarlık modelleri açısından erkeklerin anlamlı derecede daha yüksek eğilimler gösterdiğini ancak dış güdümlü dindarlık modellerinde anlamlı bir fark bulunmadığını tespit etmiştir. Ayrıca Ayten<sup>50</sup> ve Ayten ve Sağır'ın<sup>51</sup> araştırmalarında kadınların dindarlık ölçeğinden aldıkları puanların erkeklerden yüksek olduğu ancak bu farkın anlamlı olmadığı bulunmuştur.

Araştırmamızda katılımcıların yaş ile aile aidiyeti, kendilik aidiyeti alt boyutu, aile aidiyeti alt boyutu, dinin etkisini hissetme ve mutluluk puan ortalaması arasında anlamlı farklılıklar belirlenmiştir. Özellikle 18-54 yaş aralığındaki katılımcıların aile aidiyeti, kendilik aidiyeti alt boyutu, aile aidiyeti alt boyutu ve dinin etkisini hissetme puan ortalamalarının, 18-24 yaş aralığındaki katılımcılardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca 35-54 yaş grubundaki katılımcıların mutluluk puan ortalamasının, 18-24 yaş grubundaki katılımcılardan belirgin şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Araştırmamızın bulguları, yaşın ilerlemesiyle bireylerin ailevi ve dini değerlere daha fazla önem verebileceğini ve mutluluk düzeyinin yaşa bağlı olarak bireysel ve çevresel koşullara göre farklılık gösterebileceğini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede yaşın aile aidiyeti, dindarlık ve mutluluk üzerindeki etkilerinin kültürel, bireysel ve yaşam döngüsü dinamiklerine bağlı olarak değişkenlik gösterdiği söylenebilir.

Hikmetoğlu'nun<sup>52</sup> çalışmasında her ne kadar yaş değişkenine göre aile aidiyeti ve alt boyutları arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiş olsa da ortalama değerler yaş düzeyi arttıkça aile aidiyeti tutumunda bir artış olduğunu göstermektedir. Korkut ve Gençtürk<sup>53</sup>, Kiremitci<sup>54</sup> ve Özoğul'un<sup>55</sup> çalışmaları yaş ile aile aidiyeti ve alt boyutları arasında anlamlı bir farklılık bulunmadığını göstermiştir.

Ulukan'ın<sup>56</sup> çalışmasında mutluluk ile yaş arasında anlamlı bir farklılık olduğu, bu farklılığın 45 yaş ve üzerindeki bireylerin lehine olduğu tespit edilmiştir. Çirkin ve

<sup>47</sup> Orhan Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 168.

<sup>48</sup> İbrahim Furkan Güven, "Makyavelizm ve Dindarlık: Demografik Değişkenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Bilimname* 2019/37 (2019), 1170.

<sup>49</sup> Mustafa Koç, "Demografik Özellikler ile Dindarlık Arasındaki İlişki Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 226-227.

<sup>50</sup> Ali Ayten, *Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 84.

<sup>51</sup> Ali Ayten - Zeynep Sağır, "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2014), 12.

<sup>52</sup> Hikmetoğlu, *Evlî Bireylerde Psikolojik İyi Oluş ve Aile Aidiyetinin Evlilik Uyumuna Etkisi*, 52.

<sup>53</sup> Korkut - Gençtürk, "Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri ile Aile Aidiyeti Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 217.

<sup>54</sup> Kiremitci, *Lise Öğrencilerinde Aile Aidiyeti ve Şiddet Eğilimi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 44.

<sup>55</sup> Özoğul, *Öğretmenlerde Aile Aidiyeti ile Depresyon, Anksiyete ve Stres İlişkisi*, 32.

<sup>56</sup> Ulukan, "Öğretmenlerin Mutluluk ile Psikolojik Sağlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 625.

Göksel'in<sup>57</sup> çalışmasına göre kişinin yaşında meydana gelen artış, mutlu olma olasılığını ve daha yüksek bir yaşam doyumu seviyesine sahip olma olasılığını azaltmaktadır. Akyüz ve arkadaşları<sup>58</sup>, Kabal<sup>59</sup> ve Kurnaz'ın<sup>60</sup> çalışmalarında mutluluk düzeyinin yaşa göre farklılaşmadığı tespit edilmiştir.

Mehmedoğlu<sup>61</sup>, Tokur<sup>62</sup>, Karanlı<sup>63</sup> ve Kızılgeçit'in<sup>64</sup> çalışmaları yaş ile toplam dindarlık düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğunu, yaş arttıkça dindarlık düzeyinin arttığını göstermektedir. Yapıcı'nın<sup>65</sup> çalışmasında bu artışın özellikle dua etme sıklığı gibi belirli dini pratiklerde ortaya çıktığı saptanmıştır. Özcan<sup>66</sup>, Göcen<sup>67</sup> ve Gürsu'nun<sup>68</sup> çalışmalarında ise dindarlık düzeyi ile yaş arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Uysal'ın<sup>69</sup> çalışmasında yaş ile dindarlık arasında anlamlı farklılık saptanmış olup, 20 yaş altındaki katılımcıların genel dindarlık eğilimlerinin 21-40 yaş grubundakilere göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Araştırmamızda katılımcıların medeni durumu ile aile aidiyeti, kendilik aidiyeti alt boyutu, aile aidiyeti alt boyutu, dinin etkisini hissetme ve mutluluk arasında anlamlı farklılıklar saptanmıştır. Evli katılımcıların, bekar ve boşanmış katılımcılara kıyasla aile aidiyeti, kendilik aidiyeti alt boyutu, dinin etkisini hissetme ve mutluluk puan ortalamalarının daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Ayrıca evli katılımcıların aile aidiyeti alt boyutundaki puan ortalamalarının bekar katılımcılardan anlamlı derecede yüksek olduğu görülmüştür. Öte yandan bekar katılımcıların aile aidiyeti ve kendilik aidiyeti alt boyutu puan ortalamalarının boşanmış katılımcılardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Evli bireylerin aile aidiyeti, dinin etkisini hissetme ve mutluluk düzeylerinin daha yüksek çıkması, evlilik kurumunun getirdiği sosyal destek ve sorumlulukların bu değerleri güçlendirmesiyle ilişkili olabilir. Evli bireylerin toplumsal ve ailevi rollerine daha fazla önem atfetmesi, din ve aile gibi değerlere olan bağlılıklarını artırarak daha mutlu olmalarını sağlayabilir.

Özoğul'un<sup>70</sup> çalışmasında medeni durum değişkenine göre aile aidiyeti ölçeği ve alt

<sup>57</sup> Çirkin - Göksel, "Mutluluk ve Gelir", 393.

<sup>58</sup> Akyüz vd., "Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Kalitesi ve Mutluluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 259.

<sup>59</sup> Kabal, *Öğretmenlerin Yaşam Boyu Öğrenme Eğilimleri ve Mutluluk Düzeyleri Üzerine Bir Çalışma (Kocaeli Örneği)*, 58.

<sup>60</sup> Kurnaz, *İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi*, 104.

<sup>61</sup> Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 134-135.

<sup>62</sup> Tokur, *Stres-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, 142.

<sup>63</sup> Karanlı, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi (Erzurum Örneği)*, 179.

<sup>64</sup> Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*, 164.

<sup>65</sup> Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din-Psikososyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 256.

<sup>66</sup> Özcan, "Empati ve Dindarlık Arasındaki İlişki", 2770.

<sup>67</sup> Göcen, *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması*, 156-157.

<sup>68</sup> Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*, 168.

<sup>69</sup> Veysel Uysal, "Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dini Yönelim/Dindarlık", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2015), 47.

<sup>70</sup> Özoğul, *Öğretmenlerde Aile Aidiyeti ile Depresyon, Anksiyete ve Stres İlişkisi*, 30-31.



boyutları arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır. Çirkin ve Göksel'in<sup>71</sup> çalışmasında evli olmanın ya da bir birlikteliğe sahip olmanın, mutluluk olasılığını ve daha yüksek bir yaşam doyumu seviyesine sahip olma ihtimalini artırdığı tespit edilmiştir. Kabal'ın<sup>72</sup> çalışmasında mutluluk düzeyinin medeni duruma göre anlamlı farklılık gösterdiği belirlenmiştir. Bu farklılık evlilerin mutluluk düzeylerinin bekarlardan anlamlı şekilde daha yüksek olduğunu ortaya koymuştur. Kurnaz'ın<sup>73</sup> çalışmasında mutluluk düzeyinin medeni duruma göre farklılaşmadığı tespit edilmiştir.

Karslı<sup>74</sup> ve Kızılgeçit'in<sup>75</sup> çalışmalarında dindarlık düzeyinin medeni duruma göre anlamlı bir farklılık gösterdiği, bekar olanların puan ortalamalarının evli ve dul olanlara göre daha düşük olduğu belirlenmiştir. Koç'un<sup>76</sup> çalışmasında medeni duruma göre iç güdümlü dindarlık modelleri arasında anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Evli katılımcıların iç güdümlü dindarlık modeline sahip olma eğilimlerinin bekar ve dul katılımcılara göre daha yüksek olduğu ortaya konmuştur. Ancak medeni durumlarına göre dış güdümlü dindarlık modelleri açısından anlamlı bir farklılık bulunmamıştır.

Araştırmamızda katılımcıların eğitim durumu ile aile aidiyeti, kendilik aidiyeti alt boyutu ve aile aidiyeti alt boyutu arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmiş, dinin etkisini hissetme ve mutluluk arasında ise anlamlı bir farklılık saptanamamıştır. Lisans mezunu katılımcıların aile aidiyeti ve kendilik aidiyeti alt boyutu puan ortalamalarının ilkokul/ortaokul mezunu olan katılımcılardan daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Ayrıca lisansüstü mezunu katılımcıların aile aidiyeti ve kendilik aidiyeti alt boyutu puan ortalamalarının ilkokul/ortaokul, lise ve ön lisans mezunu katılımcılardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Lisans ve lisansüstü mezunu katılımcıların aile aidiyeti alt boyutu puan ortalamalarının ön lisans mezunu katılımcılardan daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Araştırmamızın bulguları eğitim seviyesi yükseldikçe bireylerin aile aidiyeti ve kendilik aidiyet duygularını daha güçlü ifade edebileceğine işaret etmektedir. Bu durum, eğitim seviyesinin artmasıyla birlikte bireylerin kendini daha fazla tanıma, ailevi bağların değerini daha iyi kavrama ve aidiyet hislerini daha bilinçli şekilde değerlendirme eğiliminde olmalarıyla açıklanabilir.

Hikmetoğlu'nun<sup>77</sup> çalışmasında eğitim düzeyi ile aile aidiyeti ölçeği ve alt boyutları arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Bu çalışmada eğitim seviyesinin yükselmesinin aile aidiyetini genel olarak olumlu yönde etkilediği ancak lisansüstü eğitimin, lisans eğitimine göre aile aidiyetini bir miktar düşürdüğü belirlenmiştir. Özoğul'un<sup>78</sup> çalışmasında eğitim düzeyine göre aile aidiyeti ölçeği ve alt boyutları arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır.

<sup>71</sup> Çirkin - Göksel, "Mutluluk ve Gelir", 393.

<sup>72</sup> Kabal, *Öğretmenlerin Yaşam Boyu Öğrenme Eğilimleri ve Mutluluk Düzeyleri Üzerine Bir Çalışma (Kocaeli Örneği)*, 58.

<sup>73</sup> Kurnaz, *İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi*, 105.

<sup>74</sup> Karslı, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi (Erzurum Örneği)*, 190.

<sup>75</sup> Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*, 175.

<sup>76</sup> Koç, "Demografik Özellikler ile Dindarlık Arasındaki İlişki Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", 231.

<sup>77</sup> Hikmetoğlu, *Evli Bireylerde Psikolojik İyi Oluş ve Aile Aidiyetinin Evlilik Uyumuna Etkisi*, 53-54.

<sup>78</sup> Özoğul, *Öğretmenlerde Aile Aidiyeti ile Depresyon, Anksiyete ve Stres İlişkisi*, 31.

Çirkin ve Göksel'in<sup>79</sup> çalışmasına göre eğitim seviyesindeki artış kişinin mutlu olma ve daha yüksek bir yaşam doyumuna sahip olma olasılığını artırmaktadır. Kurnaz'ın<sup>80</sup> çalışmasında ise ilkökul mezunu katılımcıların mutluluk puan ortalamasının, ön lisans, lisans ve lisansüstü mezunu katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Balcı Arvas ve Hökeleki'nin<sup>81</sup> çalışması eğitim seviyesi ile dindarlık arasında anlamlı ilişki olduğunu göstermiştir. Eğitim seviyesi arttıkça dindarlıkta genel bir düşüş olduğunu, en yüksek ortalamanın ilkökul mezunlarına, en düşük ortalamanın ise üniversite mezunlarına ait olduğu belirlenmiştir. Karşlı<sup>82</sup> ve Kızılgeçit'in<sup>83</sup> çalışmaları da benzer şekilde eğitim durumuna göre genel dindarlık düzeyinin negatif yönde anlamlı bir farklılık gösterdiğini tespit etmiştir. Ancak Koç'un<sup>84</sup> çalışmasında eğitim düzeylerine göre hem iç güdümlü hem de dış güdümlü dindarlık modelleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmadığı tespit edilmiştir. Benzer şekilde Güven'in<sup>85</sup> çalışmasında da eğitim düzeyi ile dindarlık arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Balcı Arvas'ın<sup>86</sup> çalışmasında ise hem öznel dindarlık algısı hem de dinin etkisini hissetme ile eğitim düzeyi arasında anlamlı bir farklılığın olduğu, genel olarak eğitim seviyesi arttıkça dindarlık puanlarında bir düşüş olduğu belirtilmiştir.

Araştırmamızda katılımcıların çocuk sahibi olma ile aile aidiyeti, kendilik aidiyeti alt boyutu, aile aidiyeti alt boyutu, dinin etkisini hissetme ve mutluluk arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Çocuğu olan katılımcıların, dinin etkisini hissetme, aile aidiyeti, kendilik aidiyeti alt boyutu, aile aidiyeti alt boyutu ve mutluluk puan ortalamalarının, çocuğu olmayan katılımcılara kıyasla daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Katılımcıların çocuk sayısı ile aile aidiyeti, kendilik aidiyeti alt boyutu, dinin etkisini hissetme ve mutluluk arasında anlamlı farklılıklar tespit edilirken, aile aidiyeti alt boyutunda anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. İki çocuğa sahip katılımcıların aile aidiyeti ve kendilik aidiyeti alt boyutu puan ortalamalarının, bir çocuğu olan ile üç ve daha fazla çocuğu olan katılımcılara göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Ayrıca iki çocuğu ve üç veya daha fazla çocuğu olan katılımcıların dinin etkisini hissetme puanlarının, bir çocuğu olan katılımcılardan daha yüksek olduğu; iki çocuğa sahip katılımcıların mutluluk puan ortalamasının ise bir çocuğa sahip katılımcılardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Çocuk sahibi olan katılımcıların daha yüksek puan alması, çocuk sahibi olmanın bireylerin yaşamına anlam katması ve sosyal bağları güçlendirmesiyle açıklanabilir. Çocuklar, aile içindeki bağların pekişmesine ve

<sup>79</sup> Çirkin - Göksel, "Mutluluk ve Gelir", 394.

<sup>80</sup> Kurnaz, *İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi*, 107.

<sup>81</sup> Fatma Balcı Arvas - Hayati Hökeleki, "Dindarlık ile Evlilik Doyumu ve Evlilikte Sorun Çözme İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (2017), 141.

<sup>82</sup> Karşlı, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi (Erzurum Örneği)*, 202.

<sup>83</sup> Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*, 184.

<sup>84</sup> Koç, "Demografik Özellikler ile Dindarlık Arasındaki İlişki Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", 226-227.

<sup>85</sup> Güven, "Makyavelizm ve Dindarlık: Demografik Değişkenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", 1170.

<sup>86</sup> Fatma Balcı Arvas, *Dindarlığın Evlilik Doyumu Üzerindeki Etkileri ve Değerlerin, Dindarlık ve Evlilik Doyumu İlişkisi Üzerindeki Arabulucu Rolü* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 257-258.

toplumsal rollerin güçlenmesine katkı sağlarken, aynı zamanda dinî değerlerin aktarımında da önemli bir rol oynar. Bu süreç, ebeveynlerin dinî bağlılıklarını artırabilir ve anlamlı bir yaşam kurma hissini güçlendirebilir.

Hikmetoğlu'nun<sup>87</sup> çalışmasında çocuk sayısı ile aile aidiyeti ölçeği ve alt boyutları arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Çirkin ve Göksel'in<sup>88</sup> çalışmasına göre ise kişinin sahip olduğu çocuk sayısındaki artış, mutluluk ve yaşam doyumu seviyesini azaltmaktadır. Kurnaz'ın<sup>89</sup> çalışmasında da çocuk sayısı ile mutluluk arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Balcı Arvas'ın<sup>90</sup> çalışmasında hem öznel dindarlık algısı hem de dinin etkisini hissetme ile çocuk sayısı arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Çocuk sayısı fazla olanların dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Araştırmamızda katılımcıların evlilik süresi ile aile aidiyeti, kendilik aidiyeti alt boyutu ve dinin etkisini hissetme arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Ancak aile aidiyeti alt boyutu ve mutluluk arasında anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. Evlilik süresi 16-20 yıl olan katılımcıların, aile aidiyeti ve kendilik aidiyeti alt boyutu ortalamalarının, evlilik süresi 1-5 yıl olan katılımcılara kıyasla daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Ayrıca evlilik süresi 16 yıl ve üzeri olan katılımcıların dinin etkisini hissetme ortalamalarının evlilik süresi 1-5 yıl olan katılımcılara göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Evlilik süresinin artmasıyla aile aidiyeti, kendilik aidiyeti ve dindarlık düzeylerindeki yükselme, uzun süreli evliliklerin bireylerde duygusal bağları ve sosyal rolleri güçlendirmesiyle ilişkilendirilebilir. Bu süreçte eşler arasında ortak değerlerin pekişmesi ve dini inancın zorluklarla başa çıkmada birleştirici işlev görmesi, bağlılık ve aidiyet algısını destekleyebilir.

Hikmetoğlu'nun<sup>91</sup> çalışmasında evlilik süresi ile aile aidiyeti ve alt boyutları arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Kublay ve Oktan'ın<sup>92</sup> çalışmasında bireylerin evlilik uyumlarının evlilik süresine göre farklılaştığı belirlenmiştir. Evlilik süresi arttıkça evlilik uyumunda bir düşüş gözlemlenmiş, yalnızca 26-35 yıl arasındaki evliliklerde evlilik uyum düzeyinde tekrar bir artış olduğu tespit edilmiştir. Balcı Arvas'ın<sup>93</sup> çalışmasında hem öznel dindarlık algısı hem de dinin etkisini hissetme ile evlilik süresi arasında anlamlı bir farklılık belirlenmiştir. Evlilik süresi fazla olan bireyler, evlilik süresi düşük olan bireylere göre dindarlık ölçümlerinde daha yüksek puan almıştır.

Literatürde sosyo demografik değişkenlere ait farklı bulguların yer alması toplumsal roller, kültürel normlar ve bireylerin dindarlık ya da mutluluk gibi kavramlara yükledikleri

<sup>87</sup> Hikmetoğlu, *Evli Bireylerde Psikolojik İyi Oluş ve Aile Aidiyetinin Evlilik Uyumuna Etkisi*, 57.

<sup>88</sup> Çirkin - Göksel, "Mutluluk ve Gelir", 393.

<sup>89</sup> Kurnaz, *İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi*, 110.

<sup>90</sup> Balcı Arvas, *Dindarlığın Evlilik Doyumu Üzerindeki Etkileri ve Değerlerin, Dindarlık ve Evlilik Doyumu İlişkisi Üzerindeki Arabulucu Rolü*, 255-256.

<sup>91</sup> Hikmetoğlu, *Evli Bireylerde Psikolojik İyi Oluş ve Aile Aidiyetinin Evlilik Uyumuna Etkisi*, 55-56.

<sup>92</sup> Deniz Kublay - Vesile Oktan, "Evlilik Uyumu: Değer Tercihleri ve Öznel Mutluluk Açısından İncelenmesi", *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal* 5/44 (2015), 30.

<sup>93</sup> Balcı Arvas, *Dindarlığın Evlilik Doyumu Üzerindeki Etkileri ve Değerlerin, Dindarlık ve Evlilik Doyumu İlişkisi Üzerindeki Arabulucu Rolü*, 253-254.

anlamlardaki çeşitlilikten kaynaklanabileceğini düşünülmektedir.

Araştırmamızda aile aidiyeti ile mutluluk ve dinin etkisini hissetme düzeyleri arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Diğer bir ifadeyle, yetişkinlerin aile aidiyeti düzeyleri arttıkça, dinin etkisini hissetme yani dindarlık ve mutluluk düzeyleri de artmaktadır. Katılımcıların dinin etkisini hissetme ile mutluluk düzeyleri arasında da pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Bu da yetişkinlerin dindarlık düzeyleri arttıkça mutluluk düzeylerinin de arttığını göstermektedir.

Aile aidiyetinin, dinin etkisini hissetme varyansının %14,0'unü açıkladığı görülmüştür. Aile aidiyetinin, dinin etkisini hissetme varyansını anlamlı ve pozitif yönde yordadığı tespit edilmiştir. Başka bir ifadeyle, araştırmaya katılan bireylerin aile aidiyetleri, dindarlık düzeylerini pozitif yönde etkilemektedir.

Aile aidiyetinin, mutluluk varyansının %28,5'ini açıkladığı belirlenmiştir. Elde edilen bulgulara göre aile aidiyetinin, mutluluk varyansını anlamlı ve pozitif yönde yordadığı saptanmıştır. Yani, araştırmaya katılan bireylerin aile aidiyetleri, mutluluk düzeylerini pozitif yönde etkilemektedir.

Aile aidiyetinin, dinin etkisini hissetme ile birlikte mutluluk varyansının %29,6'sını açıkladığı anlaşılmaktadır. Aile aidiyetinin ve dinin etkisini hissetmenin, mutluluk varyansını anlamlı ve pozitif yönde yordadığı tespit edilmiştir. Bu bulgu, mutluluğun önemli bir düzeyde aile aidiyeti ve dinin etkisini hissetme ile bağlantılı olduğunu ve bu iki değişkenin mutluluğun anlamlı yordayıcıları olarak rol oynadığını ortaya koymaktadır. Araştırma kapsamında elde edilen Regresyon katsayısının (%29,6) yüksekliği, bireylerin mutluluk algısının, aileye duyulan aidiyet ve dinî değerlerin etkisinin hissedilmesi gibi unsurlardan etkilendiğini düşündürmektedir.

Araştırmamızda elde edilen bulgular dinin etkisini hissetmenin, aile aidiyeti ile mutluluk arasındaki ilişki üzerindeki etkisini anlamlı düzeyde azalttığını göstermektedir. Dolayısıyla dinin etkisini hissetme/dindarlık, aile aidiyeti ve mutluluk ilişkisinde kısmi aracılık etkisine sahiptir. Bir başka ifadeyle bağımsız değişken olan aile aidiyetinin, bağımlı değişken olan mutluluk üzerindeki etkisinin, aracı değişken olan dinin etkisini hissetme/dindarlık aracılığıyla da sürdürdüğünü göstermektedir.

Dindarlık, inanç, duygu, algı, tutum ve davranışların birbirleriyle etkileşimde bulunarak bireyin yaşamdan aldığı zevk ve genel mutluluk algısını şekillendiren bir faktör olarak işlev görmektedir.<sup>94</sup> Bu etkileşim, yalnızca bireysel düzeyde değil, aynı zamanda ailevi ilişkilerde de derin bir etkiye sahiptir. Özellikle dindarlık, evlilik ilişkilerinin kalitesini artırarak aile içindeki etkileşimleri olumlu yönde şekillendirmektedir. Dindarlığın daha yüksek evlilik memnuniyeti ve bağlılığı, düşük evlilik çatışması düzeyleri, azalan boşanma oranları ve sadakatsizlik eğilimlerinin azalmasıyla ilişkili olduğu ifade edilmektedir.<sup>95</sup> Bu, dindarlığın hem bireysel mutluluk üzerinde hem de aile içi ilişkilerde önemli bir düzenleyici rol

<sup>94</sup> Mehmet Akgül, "Yaşlılık Ve Dindarlık Dindarlık, Hayattan Zevk Alma Ve Mutluluk İlişkisi - Konya Huzurevi Örneği", *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 23.

<sup>95</sup> Sarah K. Spilman vd., "Incorporating Religiosity Into a Developmental Model of Positive Family Functioning Across Generations", *Developmental Psychology* 49/4 (2013), 763.

oynadığını göstermektedir. Aile üyelerinin dindarlık düzeyinin yüksek olması, aile bağlarının kurulmasını ve sürdürülmesini kolaylaştırmaktadır. Bu durum, belirli manevi inanç ve pratiklerin, genel anlamda ailelerde sorunların ortaya çıkmasını önleyebileceğini düşündürmektedir.<sup>96</sup> İslam düşünce geleneğinde mutluluk, erdemlerle ilişkilendirilmekte olup bu anlayışa göre mutluluğun temelinde inanç esaslarının yer alması gerektiği önemli bir unsur olarak değerlendirilmektedir.<sup>97</sup> İşgör'ün çalışmasında<sup>98</sup> ailelerinin algılanan dindarlık düzeyi yüksek olan katılımcıların psikolojik iyi oluş puanlarının, ailelerinin algılanan dindarlık düzeyi düşük olan katılımcılardan anlamlı derecede daha yüksek olduğu saptanmıştır. Acaboğa'nın çalışmasında<sup>99</sup> katılımcıların mutluluğa en çok katkıda bulunan faktörlere ilişkin değerlendirmelerinde, birinci sırada "Allah'a inanmak" yer almıştır. Bunu "huzurlu bir aile ortamında bulunmak" ve "dinî vecibelerini yerine getirmek" ifadeleri takip etmiştir.

Goodman ve arkadaşlarının<sup>100</sup> araştırması aile ilişkilerinin kalitesinin yaşamda anlam duygusunu öngörebileceğini ortaya koymuştur. Araştırma bulgularına göre, kadınlarda yüksek aile işlevselliği sosyal destek yoluyla yaşamda anlam duygusunu artırırken, erkeklerde müzakere temelli çatışmaların yaygın olduğu ortamlarda yalnızlık duygusunun azalması, dolaylı olarak yaşamda anlam duygusunda bir artışa katkı sağlamaktadır.

Korkut ve Gençtürk'ün<sup>101</sup> çalışmasında yalnızlık puanları ile aile aidiyeti alt boyutlarından kendilik aidiyeti arasında negatif yönlü orta düzeyde bir ilişki, aile aidiyeti alt boyutu ile negatif yönlü orta düzeyde bir ilişki ve genel olarak aile aidiyeti ile yalnızlık arasında negatif yönlü orta düzeyde bir ilişki bulunmuştur.

Özoğul'un<sup>102</sup> çalışmasında aile aidiyeti ile depresyon, anksiyete ve stres arasında; kendilik aidiyeti ile depresyon ve anksiyete arasında negatif doğrusal korelasyon ilişkisi bulunmuştur. Yeter'in<sup>103</sup> çalışmasında ise manevi yönelim ve aile aidiyeti ile mutluluk arasında orta düzeyde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ve bu iki değişkenin birlikte mutluluk düzeyinin toplam varyansının %13'ünü açıkladığı görülmüştür.

<sup>96</sup> Annette Mahoney, "Religion in Families, 1999–2009: A Relational Spirituality Framework", *Journal of Marriage and Family* 72/4 (2010), 818.

<sup>97</sup> Fatma Balci Arvas, "Psikolojide ve İslam Dini Düşünce Geleneğinde Mutluluk Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 124.

<sup>98</sup> İsa Yücel İşgör, "Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluş Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 6/1 (2017), 505.

<sup>99</sup> Asiye Acaboğa, *Din-Mutluluk İlişkisi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 25.

<sup>100</sup> Michael L. Goodman vd., "Family, Belonging and Meaning in Life Among Semi-rural Kenyans", *Journal of Happiness Studies* 20/5 (2019), 1627.

<sup>101</sup> Korkut - Gençtürk, "Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri ile Aile Aidiyeti Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 215.

<sup>102</sup> Özoğul, *Öğretmenlerde Aile Aidiyeti ile Depresyon, Anksiyete ve Stres İlişkisi*, 37.

<sup>103</sup> Yeter, *Üniversite Öğrencilerinin Mutluluk Düzeylerinin Aile Aidiyeti ve Manevi Yönelimlerine Göre Yordanması*, 83.

Aydoğan ve arkadaşları<sup>104</sup> maneviyata yönelimin mutluluk ile pozitif yönde ilişkili olduğunu belirlemiştir. Emhan ve Çayır<sup>105</sup> manevi değerlerin bireylerin hayatı anlamlandırmasında ve ruh sağlığını korumada önemli bir role sahip olduğunu belirlemiştir. Ayrıca stresle başa çıkmada dindarlık düzeyinin, alkol ve ilaç kullanımını azalttığını tespit etmişlerdir.

Holder ve arkadaşlarının<sup>106</sup> çalışmasında manevi yönelim puanı yüksek olan çocukların daha mutlu olduğu ve maneviyatın çocukların mutluluğundaki varyansın %3 ile %26'sını açıkladığı belirlenmiştir. Hikmetoğlu'nun<sup>107</sup> çalışmasında ise psikolojik iyi oluş genel boyutu ile aile aidiyeti genel boyutu ve alt boyutları arasında anlamlı ve olumlu yönde bir ilişki bulunmuştur.

Çirkin ve Göksel'in<sup>108</sup> araştırmasında kişinin haftada en az bir defa dinî bir aktiviteye katılmasının, mutlu olma olasılığını ve yaşam doyumunu seviyesini artırdığı bulunmuştur. Kublay ve Oktan'ın<sup>109</sup> çalışmasında fütüvvet, özgürlük, romantik değerler, insan onuru, maneviyat, entelektüel değerler, kariyer değerleri, toplumsal değerler ile evlilik uyumu arasında anlamlı ve olumlu yönde ilişkiler bulunmuştur. Yalnızca materyalistik değerler ile evlilik uyumu arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.

Kurnaz'ın<sup>110</sup> çalışmasında dindarlık ile mutluluk arasında anlamlı bir farklılaşma olduğu; “az dindarım” olarak değerlendirilen bireylerin puan ortalamalarının “dindarım” ve “çok dindarım” olarak değerlendirilen bireylerin puan ortalamalarına göre daha düşük olduğu belirlenmiştir. Mahoney ve arkadaşlarının<sup>111</sup> çalışması eşler arasında daha iyi evlilik işlevselliğinin, çiftlerin daha fazla ortak dinî etkinliklerde bulunmasıyla ve evliliğin manevi bir karakter ve öneme sahip olduğunun algılanmasıyla ilişkili olduğunu ortaya koymuştur.

Geçioğlu ve Kayıklık'ın<sup>112</sup> çalışmasında dindarlık ile evlilik uyumu, çift doyumunu, çift uzlaşması ve duygusal dışavurum arasında düşük düzeyde, pozitif ve anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Balcı Arvas ve Hökelekli'nin<sup>113</sup> çalışmasında ise Dinin Etkisini Hissetme ile Evlilik

<sup>104</sup> Didem Aydoğan vd., “Özgünlük Ölçeği'nin Uyarlanması ve Özgünlük ile Mutluluk Arasındaki İlişkide Maneviyatın Aracı Rolü”, *The Journal of Happiness & Well-Being* 5/1 (2017), 48.

<sup>105</sup> Abdurrahim Emhan - Celal Çayır, “Girişimcilerin Stres ile Başedebilmesinde Tinsel Değerlerin Etkisi”, *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 24/2 (2010), 117-118.

<sup>106</sup> Mark D. Holder vd., “Spirituality, Religiousness, and Happiness in Children Aged 8–12 Years”, *Journal of Happiness Studies* 11 (2010), 131. 131-150.

<sup>107</sup> Hikmetoğlu, *Evlili Bireylerde Psikolojik İyi Oluş ve Aile Aidiyetinin Evlilik Uyumuna Etkisi*, 58.

<sup>108</sup> Çirkin - Göksel, “Mutluluk ve Gelir”, 394.

<sup>109</sup> Kublay - Oktan, “Evlilik Uyumunu: Değer Tercihleri ve Öznel Mutluluk Açısından İncelenmesi”, 30.

<sup>110</sup> Kurnaz, *İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi*, 113.

<sup>111</sup> Annette Mahoney vd., “Marriage and the Spiritual Realm: The Role of Proximal and Distal Religious Constructs in Marital Functioning”, *Journal of Family Psychology* 13/3 (1999), 333.

<sup>112</sup> Ahmet Rifat Geçioğlu - Hasan Kayıklık, “Dindarlık ve Evlilik Uyumunu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 211.

<sup>113</sup> Balcı Arvas - Hökelekli, “Dindarlık ile Evlilik Doyumunu ve Evlilikte Sorun Çözme İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, 142.

Yaşam Ölçeği ve evlilikte sorun çözme arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Ancak bu ilişkilerin düşük düzeyde olduğu bulunmuştur. Lambert ve Dollahite'in<sup>114</sup> çalışmasında çiftlerin dinî inançlarının, ilişkilerinin devamlılığına olan bağlılıklarını güçlendirdiği vurgulanmıştır. Beyaz ve Kaldık'ın<sup>115</sup> çalışmasında dindarlığın mutluluğu anlamlı ve pozitif bir şekilde etkilediği belirlenmiştir.

Dindarlığın, yalnızca bireysel mutluluğu etkilemekle kalmayıp aynı zamanda aile içi etkileşimler üzerinde de düzenleyici bir rol üstlendiği, aile üyelerinin dindarlık düzeyinin yüksek olmasının aile bağlarını güçlendirdiği, aile içindeki çatışmaların önlenmesine katkı sağladığı ve nihayetinde mutluluk düzeyine olumlu etkilerde bulunduğu söylenebilir. Mahoney ve arkadaşlarının<sup>116</sup> çalışmasında da belirtildiği gibi, dinin ve dindarlığın ailelerde oynadığı farklı rolleri daha kapsamlı ve çok boyutlu bir şekilde değerlendirebilecek araçlara ve araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

<sup>114</sup> Nathaniel M. Lambert - David C. Dollahite, "How Religiosity Helps Couples Prevent, Resolve, and Overcome Marital Conflict", *Family Relations* 55/4 (2006), 445.

<sup>115</sup> Rafet Beyaz - Behçet Kaldık, "Üniversite Gençliğinde Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Örneği", *Journal of International Social Research* 11/60 (2018), 630.

<sup>116</sup> Annette Mahoney vd., "Religion in the Home in the 1980s and 1990s: A Meta-Analytic Review and Conceptual Analysis of Links Between Religion, Marriage, and Parenting", *Journal of Family Psychology* 15/4 (2001), 563.

## Kaynakça

- Acaboğa, Asiye. *Din-Mutluluk İlişkisi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Akgül, Mehmet. “Yaşlılık ve Dindarlık Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk İlişkisi - Konya Huzurevi Örneği”. *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 19-56.
- Akyüz, Hayri vd. “Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Kalitesi ve Mutluluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/Özel Sayı 2 (2017), 253-262.
- Allen, Kelly-Ann. *The Psychology of Belonging*. Routledge: Taylor and Francis Group, 2020.
- Aslantürk, Hüsnünur - Mavili, Aliye. “The Sense of Family Belonging in University Students from a Single-Parent Family Compared with Those from a Two-Biological-Parent Family”. *Current Psychology* 39/6 (2020), 2026-2039. <https://doi.org/10.1007/s12144-020-00725-0>
- Aslantürk, Hüsnünur vd. “Üniversite Öğrencilerinin Aile Aidiyetinin Aile İlişkileri Açısından İncelenmesi”. *Toplum ve Sosyal Hizmet* 31/4 (2020), 1579-1598.
- Aydoğan, Didem vd. “Özgünlük Ölçeği'nin Uyarlanması ve Özgünlük ile Mutluluk Arasındaki İlişkide Maneviyatın Aracı Rolü”. *The Journal of Happiness & Well-Being* 5/1 (2017), 38-59.
- Ayten, Ali - Sağır, Zeynep. “Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2014), 5-18.
- Ayten, Ali. *Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Balcı Arvas, Fatma - Hökekleli, Hayati. “Dindarlık ile Evlilik Doyumu ve Evlilikte Sorun Çözme İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (2017), 129-160.
- Balcı Arvas, Fatma. “Psikolojide ve İslam Dini Düşünce Geleneğinde Mutluluk Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 109-128. <https://doi.org/10.15869/itobiad.333506>
- Balcı Arvas, Fatma. *Dindarlığın Evlilik Doyumu Üzerindeki Etkileri ve Değerlerin, Dindarlık ve Evlilik Doyumu İlişkisi Üzerindeki Arabulucu Rolü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Baron, Reuben M. – Kenny, David A. “The Moderator–Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations”. *Journal of Personality and Social Psychology* 51/6 (1986), 1173-1182. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.51.6.1173>



- Beyaz, Rafet - Kaldık, Behçet. “Üniversite Gençliğinde Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Örneği”. *Journal of International Social Research* 11/60 (2018), 622-632.
- Çirkin, Zeynep - Göksel, Türkmen. “Mutluluk ve Gelir”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 71/2 (2016), 375-400. [https://doi.org/10.1501/SBFder\\_0000002397](https://doi.org/10.1501/SBFder_0000002397)
- Demir, Ramazan - Murat, Mehmet. “Öğretmen Adaylarının Mutluluk, İyimserlik, Yaşam Anlamı ve Yaşam Doyumlarının İncelenmesi”. *OPUS International Journal of Society Researches* 7/13 (2017), 347-378.
- Demirci, İbrahim - Ekşi, Halil. “Keep Calm and Be Happy: A Mixed-Method Study from Character Strengths to Well-Being”. *Educational Sciences: Theory & Practice* 18/2 (2018), 303-354. <http://dx.doi.org/10.12738/estp.2018.2.0799>
- Diener, Ed. “Subjective Well-Being”. *Psychological Bulletin* 95/3 (1984), 542-575. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.95.3.542>
- Emhan, Abdurrahim - Çayır, Celal. “Girişimcilerin Stres ile Başedebilmesinde Tinsel Değerlerin Etkisi”. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 24/2 (2010), 101-120.
- Emmons, Robert A. - Paloutzian, Raymond F. “The Psychology of Religion”. *Annual Review of Psychology* 54/1 (2003), 377-402. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.54.101601.145024>
- Fromm, Erich. *Erdem ve Mutluluk*. çev. Ayda Yörükân. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2. Basım, 1994.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat - Kayıklık, Hasan. “Dindarlık ve Evlilik Uyumu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 202-224. <https://doi.org/10.30627/cuilah.536797>
- Goodenow, Carol. “The Psychological Sense of School Membership Among Adolescents: Scale Development and Educational Correlates”. *Psychology in the Schools* 301/1 (1993), 79-90.
- Goodman, Michael L. vd. “Family, Belonging and Meaning in Life Among Semi-rural Kenyans”. *Journal of Happiness Studies* 20/5 (2019), 1627-1645. <https://doi.org/10.1007/s10902-018-0017-9>
- Göcen, Gülüşan. *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Gürsu, Orhan. *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Güven, İbrahim Furkan. “Makyavelizm ve Dindarlık: Demografik Değişkenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. *Bilimname* 2019/37 (2019), 1155-1186. <https://doi.org/10.28949/bilimname.536868>

- Hikmetoğlu, Süleyman. *Evlü Bireylerde Psikolojik İyi Oluş ve Aile Aidietinin Evlilik Uyumuna Etkisi*. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Holder, Mark D. vd. "Spirituality, Religiousness, and Happiness in Children Aged 8–12 Years". *Journal of Happiness Studies* 11 (2010), 131-150.
- Hökeleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2008.
- İlerisoy, Melike – Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Din Psikolojisi ve Aile Çalışmaları". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021), 69-99.
- İşgör, İsa Yücel. "Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluş Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 6/1 (2017), 494-508.
- Kabal, Dilek. *Öğretmenlerin Yaşam Boyu Öğrenme Eğilimleri ve Mutluluk Düzeyleri Üzerine Bir Çalışma (Kocaeli Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karlı, Necmi. *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi (Erzurum Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kılıç, Selim. "Doğrusal Regresyon Analizi". *Journal of Mood Disorders* 3/2 (2013), 90-92.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- King, Valerie vd. "Parent-Adolescent Closeness, Family Belonging, and Adolescent Well-Being Across Family Structures". *Journal of Family Issues* 39/7 (2018), 2007-2036. <https://doi.org/10.1177/0192513X17739048>
- Kiremitçi, Sultan. *Lise Öğrencilerinde Aile Aidieti ve Şiddet Eğilimi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Koç, Mustafa. "Demografik Özellikler ile Dindarlık Arasındaki İlişki Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 217-248.
- Korkut, Gülsüm - Gençtürk, Zahide, "Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri ile Aile Aidieti Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 8/24 (2020), 209-231.
- Kublay, Deniz - Oktan, Vesile. "Evlilik Uyumı: Değer Tercihleri ve Öznel Mutluluk Açısından İncelenmesi". *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal* 5/44 (2015), 25-35.
- Kurnaz, Mahmut. *İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 1-26.

- Lambert, Nathaniel M. - Dollahite, David C. "How Religiosity Helps Couples Prevent, Resolve, and Overcome Marital Conflict". *Family Relations* 55/4 (2006), 439-449.
- Mahoney, Annette vd. "Marriage and the Spiritual Realm: The Role of Proximal and Distal Religious Constructs in Marital Functioning". *Journal of Family Psychology* 13/3 (1999), 321-338.
- Mahoney, Annette vd. "Religion and the Sanctification of Family Relationships". *Review of Religious Research* 44/3 (2003), 220-236. <https://doi.org/10.2307/3512384>
- Mahoney, Annette vd. "Religion in the Home in the 1980s and 1990s: A Meta-Analytic Review and Conceptual Analysis of Links Between Religion, Marriage, and Parenting". *Journal of Family Psychology* 15/4 (2001), 559-596. <http://dx.doi.org/10.1037//0893-3200.15.4.559>
- Mahoney, Annette. "Religion in Families, 1999-2009: A Relational Spirituality Framework". *Journal of Marriage and Family* 72/4 (2010), 805-827. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1741-3737.2010.00732.x>
- Mavili, Aliye vd. "Aile Aidiyeti Ölçeği: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması". *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 33 (2014), 29-45. <http://dx.doi.org/10.21560/spcd.19507>
- Mavili, Aliye vd. "Translated Article: Family Belonging Scale: A Study on Scale Development". *Current Psychology* (2021), 1-8.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Okumuş, Ejder. *Gösterişçi Dindarlık*. İstanbul: Ark Kitapları, 2005.
- Özcan, Zeynep. "Empati ve Dindarlık Arasındaki İlişki". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2758-2781. <https://doi.org/10.15869/itobiad.258550>
- Özdemir, Sezen Gizem vd. "Üniversite Öğrencilerinin Aile Aidiyeti ve Özgeci Davranışları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Konya İli Örneği". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 23/1 (2020), 101-111. <https://doi.org/10.29249/selcuksbmyd.621842>
- Özoğul, Ramazan. *Öğretmenlerde Aile Aidiyeti ile Depresyon, Anksiyete ve Stres İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Rejaän, Zoë vd. "The Role of Sense of Belonging and Family Structure in Adolescent Adjustment". *Journal of Research on Adolescence* 32/4 (2022), 1354-1368.
- Sapmaz, Fatma - Doğan, Tayfun. "Mutluluk ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İyimserlik". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/3 (2012), 63-69.
- Sedgwick, Monique G. - Yonge, Olive. "'We're It', 'We're a Team', 'We're Family' Means a Sense of Belonging". *Rural and Remote Health* 8/3 (2008), 1-12.

- Spilman, Sarah K. vd. "Incorporating Religiosity Into a Developmental Model of Positive Family Functioning Across Generations". *Developmental Psychology* 49/4 (2013), 762-774. <https://doi.org/10.1037/a0028418>
- Subaşı, Necdet. "Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Ttipolojiler". *İslamiyat Dergisi* 5/4 (2002), 17-40.
- Sulimani-Aidan, Yafit vd. "Future Expectations of Adolescents: The Role of Mentoring, Family Engagement, and Sense of Belonging". *Youth & Society* 53/6 (2021), 1001-1020.
- Tokur, Behlül. *Stres-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Ulukan, Mehmet. "Öğretmenlerin Mutluluk ile Psikolojik Sağlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Journal of International Social Research* 13/73 (2020), 620-631.
- Uysal, Veysel. "Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2015), 35-56.
- Uysal, Veysel. *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Wilson, Warner R. "Correlates of Avowed Happiness". *Psychological Bulletin* 67/4 (1967), 294-306.
- Yapıcı, Asım. "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri". *Dini Araştırmalar* 19/49 (2016), 131-161. <https://doi.org/10.15745/da.268813>
- Yapıcı, Asım. "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 66-116.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din-Psikososyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.
- Yeter, Sümeyye İrem. *Üniversite Öğrencilerinin Mutluluk Düzeylerinin Aile Aidiyeti ve Manevi Yönelimlerine Göre Yordanması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

## The Mediating Role of Religiosity in Family Belonging and Happiness: A Study on Adults

### Extended Abstract

This study examines the relationships and interactions between family belonging, happiness, and religiosity levels among adults. The sample comprises 510 adult participants residing in Isparta, Turkey, who voluntarily participated in the study. The primary objective of this research is to address the following questions: What are the levels of family belonging among adults? What are the levels of happiness among adults? What are the levels of religiosity among adults? Does religiosity mediate the relationship between family belonging and happiness by strengthening or weakening the relationship?

The hypotheses of the study are as follows:

- (H1) Participants' levels of family belonging differ according to demographic variables.
- (H2) Participants' levels of feeling the influence of religion differ according to demographic variables.
- (H3) Participants' levels of happiness differ according to demographic variables.
- (H4) There is a positive relationship between participants' family belonging and happiness levels.
- (H5) There is a positive relationship between participants' levels of family belonging and feeling the influence of religion.
- (H6) There is a positive relationship between participants' levels of feeling the influence of religion and happiness.
- (H7) Feeling the influence of religion/religiosity has a mediating role in the relationship between family belonging and happiness.

The findings based on participants' responses indicate that the mean total score for the Family Belonging Scale is  $X=66,26$ , with a mean score of  $X=48,91$  for the Self-Belonging subscale and  $X=17,35$  for the Family Belonging subscale. The mean score for the Feeling the Influence of Religion Scale is  $X=68,73$ , while the mean score for the Happiness Scale is  $X=22,65$ .

Significant differences were identified between participants' gender and their scores on the Family Belonging Scale ( $t=-3,141$ ,  $p<0,05$ ), Self-Belonging subscale ( $t=-2,620$ ,  $p<0,05$ ), Family Belonging subscale ( $t=-3,805$ ,  $p<0,05$ ), and Feeling the Influence of Religion Scale ( $t=2,983$ ,  $p<0,05$ ). However, no significant difference was observed between gender and happiness scores ( $p>0,05$ ).

Significant differences were found between participants' age groups and their scores on the Family Belonging Scale ( $F=12,496$ ,  $p<0,05$ ), Self-Belonging subscale ( $F=11,743$ ,  $p<0,05$ ), Family Belonging subscale ( $F=8,615$ ,  $p<0,05$ ), Feeling the Influence of Religion Scale ( $F=6,443$ ,  $p<0,05$ ), and Happiness Scale ( $F=3,677$ ,  $p<0,05$ ). Participants aged 18–54 scored

higher on family belonging, self-belonging, family belonging subscales, and feeling the influence of religion compared to those aged 18–24. Additionally, participants aged 35–54 had higher happiness scores than those aged 18–24.

Significant differences were observed between participants' marital status and their scores on the Family Belonging Scale ( $F=39,504$ ,  $p<0,05$ ), Self-Belonging subscale ( $F=43,710$ ,  $p<0,05$ ), Family Belonging subscale ( $F=16,729$ ,  $p<0,05$ ), Feeling the Influence of Religion Scale ( $F=31,338$ ,  $p<0,05$ ), and Happiness Scale ( $F=12,815$ ,  $p<0,05$ ). Married participants scored significantly higher than single and divorced participants on family belonging, self-belonging subscale, feeling the influence of religion, and happiness. Married participants also had higher scores on the Family Belonging subscale compared to single participants. Moreover, single participants scored higher than divorced participants on family belonging and self-belonging subscales.

Significant differences were found between participants' educational levels and their Family Belonging ( $F=8,207$ ,  $p<0,05$ ), Self-Belonging subscale ( $F=8,446$ ,  $p<0,05$ ), and Family Belonging subscale ( $F=4,764$ ,  $p<0,05$ ) mean scores. However, no significant differences were detected in the Feeling the Influence of Religion ( $p>0,05$ ) and Happiness ( $p>0,05$ ) mean scores. Participants with a bachelor's degree had significantly higher Family Belonging and Self-Belonging subscale mean scores compared to those with primary or middle school education. Furthermore, participants with a postgraduate degree had significantly higher Family Belonging and Self-Belonging subscale mean scores than those with primary/middle school, high school, and associate degree education. Additionally, participants with a bachelor's or postgraduate degree had significantly higher Family Belonging subscale mean scores compared to those with an associate degree.

Significant differences were found based on participants' parenthood status and their scores on the Family Belonging Scale ( $t=5,146$ ,  $p<0,05$ ), Self-Belonging subscale ( $t=4,771$ ,  $p<0,05$ ), Family Belonging subscale ( $t=4,873$ ,  $p<0,05$ ), Feeling the Influence of Religion Scale ( $t=6,017$ ,  $p<0,05$ ), and Happiness Scale ( $t=2,852$ ,  $p<0,05$ ). Participants with children scored significantly higher than those without children across these scales.

Regarding the number of children, significant differences were identified for the Family Belonging Scale ( $F=3,864$ ,  $p<0,05$ ), Self-Belonging subscale ( $F=4,875$ ,  $p<0,05$ ), Feeling the Influence of Religion Scale ( $F=12,870$ ,  $p<0,05$ ), and Happiness Scale ( $F=3,294$ ,  $p<0,05$ ). However, no significant differences were found for the Family Belonging subscale ( $p>0,05$ ). Participants with two children scored higher on family belonging and self-belonging subscales than those with one three or more children. Furthermore, participants with two or three or more children scored higher on feeling the influence of religion than those with one child, and those with two children scored higher on happiness than those with one child.

Significant differences were found based on the length of marriage and scores on the Family Belonging Scale ( $F=2,348$ ,  $p<0,05$ ), Self-Belonging subscale ( $F=2,632$ ,  $p<0,05$ ), and Feeling the Influence of Religion Scale ( $F=4,291$ ,  $p<0,05$ ). However, no significant differences were observed for the Family Belonging subscale ( $p>0,05$ ) or Happiness Scale ( $p>0,05$ ). Participants married for 16–20 years had significantly higher family belonging

and self-belonging scores than those married for 1–5 years. Participants married for 16 years or more had higher scores on feeling the influence of religion than those married for 1–5 years.

Positive and significant correlations were found between Family Belonging and Happiness ( $r=0,534$ ,  $p<0,001$ ), Family Belonging and Feeling the Influence of Religion ( $r=0,374$ ,  $p<0,001$ ), and Feeling the Influence of Religion and Happiness ( $r=0,297$ ,  $p<0,001$ ).

Regression analysis indicated that Family Belonging significantly predicted Feeling the Influence of Religion, explaining 14,0% of its variance ( $R^2=0,140$ ,  $F(1,508)=82,824$ ,  $p<0,001$ ,  $\beta=0,374$ ). Similarly, Family Belonging significantly predicted Happiness, explaining 28,58% of its variance ( $R^2=0,285$ ,  $F(1,508)=202,236$ ,  $p<0,001$ ,  $\beta=0,534$ ). When both Family Belonging and Feeling the Influence of Religion were considered, they explained 29,6% of the variance in Happiness ( $R^2=0,296$ ,  $F(2,507)=106,418$ ,  $p<0,001$ ).

Feeling the Influence of Religion significantly reduced the strength of the relationship between Family Belonging and Happiness ( $\beta=0,491$ ,  $t=12,225$ ,  $p<0,001$ ), indicating a partial mediating effect of religiosity in this relationship.

### **Keywords**

Psychology of Religion, Family Belonging, Happiness, Religiosity, Adults.

## Onto-teoloji ve Kavramsal Putperestlik

### Bilal Bekalp

Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye  
[blbklp@hotmail.com](mailto:blbklp@hotmail.com) | <http://orcid.org/0000-0001-8733-959X> | <https://ror.org/03tg3eb07>

### Öz

Bu çalışma Fransız filozof Luc Marion'nun (1946-), Heidegger'in onto-teoloji kavramından hareketle metafiziğin hem Varlık hem de varolanlar arasındaki ilişkiyi nasıl düşündüğünü ve Tanrı'nın bu düşünceye nasıl dahil edildiğinden hareketle de onto-teolojinin putperestlik içerdiği düşüncesinin haklılığını tartışmaktadır. Marion'a göre her ne kadar felsefe, Tanrı'yı en yüksek ya da mükemmel ve sonsuz varlık olarak ele almış olsa da tam da bu ele alış nedeniyle aslında putperestlik sınırları içine dahil olur. Ona göre bu, Skolastik düşünceden başlamak üzere Heidegger'e kadar süren ve Tanrı'yı metafiziksel bir tasavvur nesnesi olarak gören düşüncenin ortak özelliğidir. Onto-teoloji eleştirisini Heidegger'den alan Marion, buna rağmen onun da Varlık söz konusu olduğunda putperest bir çizgide kaldığını iddia eder. Varlık, bir varolan aracılığıyla düşünülür ve bu da ontolojik farkı ifade eder. Marion bu farkın görmezden gelindiğini ifade ederken, Tanrı'nın ölümünün bu durumda bir fırsat yarattığını söyler. Bu da Tanrı'nın onto-teolojik ve putperest eğiliminin ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Onto-teoloji eleştirisini Nietzsche ve Heidegger gibi düşünürler üzerinden temellendiren Marion, onto-teolojinin ve putperest eğilimin nedenleri açıklayarak, bundan nasıl kaçınılabileceğine yönelik kendi alternatifini sunmaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Din Felsefesi, Teoloji, Causa Sui, Put, Tanrı'nın Ölümü, Jean-Luc Marion.

### Atıf Bilgisi

Bekalp, Bilal. "Onto-teoloji ve Kavramsal Putperestlik". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/2 (Aralık 2024), 247-275. <https://doi.org/10.51447/uluid.1541164>



## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü   Article Type	Araştırma Makalesi   Research Article
Geliş Tarihi   Date of Submission	30 Ağustos 2024   30 August 2024
Kabul Tarihi   Date of Acceptance	19 Kasım 2024   19 November 2024
Yayın Tarihi   Date of Publication	27 Aralık 2024   27 December 2024
Yayın Sezonu   Pub Date Season	Aralık   December
DOI	<a href="https://doi.org/10.51447/uluid.1541164">https://doi.org/10.51447/uluid.1541164</a>
Değerlendirme   Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi- Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem- Çift Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member) Double anonymized- Two External
Etik Beyan   Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. 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
Benzerlik Taraması   Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate   Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması   Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.   The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman   Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.   The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans   Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.   Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim   Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr">ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr</a> - <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid">https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid</a>

## Onto-theology and Conceptual Idolatry

### Bilal Bekalp

Dr., Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Bursa, Türkiye  
bllbklp@hotmail.com | <http://orcid.org/0000-0001-8733-959X> | <https://ror.org/03tg3eb07>

### Abstract

This paper discusses French philosopher Luc Marion's (1946-) idea about Heidegger's concept of onto-theology, how metaphysics thinks about the relation between Being and beings, and how God is included in this thinking, and the justification for the idea that onto-theology is idolatrous. According to Marion, even though philosophy treats God as the highest or perfect and infinite being, it is precisely because of this treatment that it actually borders on idolatry. According to him, this is a common characteristic of the thought starting from Scholastic thought and continuing until Heidegger, which sees God as an object of metaphysical imagination. Marion, who takes his criticism of onto-theology from Heidegger, nevertheless claims that he, too, remains in an idolatrous line when it comes to Being. Being is thought through a being, and this implies ontological difference. While Marion states that this difference is ignored, he says that God's death creates an opportunity in this situation. This means that God's ontotheological and idolatrous disposition is revealed. Basing his critique of onto-theology on thinkers such as Nietzsche and Heidegger, Marion explains the causes of onto-theology and the idolatrous tendency and offers his own alternative on how to avoid it.

### Keywords

Philosophy of Religion, Theology, Causa Sui, Idol, Death of God, Jean-Luc Marion.

### Citation

Bekalp, Bilal. "Onto-theology and Conceptual Idolatry". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/2 (December 2024), 247-275. <https://doi.org/10.51447/uluid.1541164>

## Giriş

F. Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* eserinde duyurduğu *Tanrı'nın Ölümü* teolojik bir telaşa ve *Putların Alacakaranlığında* bahsettiği *kavramsal putperestlik* ise fiziksel dünyadan başka bir dünyanın olmadığı imasına yol açarak metafiziksel düşüncenin sorgulanması noktasında oldukça önemli sonuçlar doğurmuştur.<sup>1</sup> Bu anlamda teoloji ve metafiziğe yönelik ciddi eleştirilerle karşılaşan felsefi düşünce, özellikle Heidegger felsefesinde Varlıkla ilişkili bir yapı olarak okunarak onto-teolojik bir sıfat ile adlandırılmaya başlamıştır. Bu açıdan, Nietzsche ve Heidegger'in çalışmalarının, birçok Avrupalı düşünürün mevcut yapı ve kurumların metafizik geleneğini sorgulamasına yol açtığını söyleyebiliriz. Bu sorgulamanın başında ise bizim de asıl meselemiz olan onto-teoloji, Heidegger düşüncesinde oldukça önemli bir yer edinirken, onun mesele ile ilgili eleştirileri ile de Marion, Batı metafiziğinin putperest bir karakter içerdiğine yönelik eleştirisini temellendirmiştir. Nitekim Marion, kendi felsefi serüveninin Nietzsche ve Heidegger'in etkisinde geliştiğini ifade ederek, bu durumu doğrulamaktadır.<sup>2</sup>

Heidegger'in onto-teolojiye adanmış metinleri, metafiziğin 'varlık' ile ilgili sorunlarına dikkat çeker. Marion'a göre modern düşüncede felsefe ve teolojinin krizi metafizik ve dolayısıyla da varlık meselesi ile paraleldir. Bu mesele varlıkların zemini olan, temel bir birlik üzerine kuruludur. Marion'a göre Heidegger, metafiziğin birliğinde tek bir zemin kurumunun iş başında olduğunu ikna edici bir şekilde göstermiştir.<sup>3</sup> Bu zemin onto-teolojidir. Nietzsche'ye benzer bir biçimde Marion için de "metafiziğin sonu" yani onto-teoloji "Tanrı'nın" "ölümüne" neden olur. Nietzsche'nin teoloji ve metafizik eleştirisinden sonra Marion'un şöyle sorar: "Varlık zemininin etkisi, felsefede bile Tanrı'nın "Tanrı" olduğu şekilde düşünmemize gerçekten izin veriyor mu?" ya da "Filozofların ve bilginlerin Tanrısı için bile, *causa sui*, *yeter neden*, *purus actus* ya da *energia*, Tanrıyı ortaya çıkarmak için yeterince ilahi bir isim sunuyor mu?".<sup>4</sup> Bu açıdan Marion, "Tanrı'nın ölümü"nü *metafiziğin sonu* ile özdeşleştirerek, Heidegger'in onto-teoloji dediği şeyin aşılmasının, "Tanrı'nın fail Tanrı olarak adlandırılmasının aşılmasının koşulu haline geldiğini ima eder. Bunun için de Marion'un putperestlik suçlaması önemli bir hale gelir. Nitekim burada Dinin Tanrı'sı ile aklın/felsefenin tanrısı meselesi ortaya çıkar. Felsefenin, genel hatlarıyla, dile getirdiği Tanrı, neredeyse tamamen aşkınlaştırılmış ve zatı olmayan bir karaktere büründürülür. Dinin Tanrı'sı ise hem aşkın hem de içkin olarak, zatı olan ve yarattıkları ile iletişimi olan bir yaratıcıdır. Dolayısıyla onto-teoloji tam manasıyla felsefenin tanrısı olarak iş görür. Burada özellikle Pascal'ın "İbrahim, İshak ve Yakub'un Tanrısı, filozofların ve bilginlerin Tanrısı değildir"<sup>5</sup> söylemini hatırlatmakta fayda var.

İşte tam da bu noktada Marion ise onto-teolojik olarak ifade edilen yani kavramsal olarak düşünülen Tanrı meselesine karşı çıkar. Marion *The Idol and Distance* (Put ve Mesa-

<sup>1</sup> Kevin Hart, *Postmodernism: A Beginner's Guide* (Oxford: Oneworld, 2004), 32-33.

<sup>2</sup> Jean Luc Marion, *God Without Being*, çev. T. A. Carlson (Chicago: University of Chicago Press, 1991). Xxi.

<sup>3</sup> Jean Luc Marion, *The Visible and the Revealed*, çev. Christina M. Gschwandtner (New York: Fordham University Press, 2008), 50.

<sup>4</sup> Marion, *The Visible and the Revealed*, 50.

<sup>5</sup> Blaise Pascal, *Pensees*, çev. A. J. Kraisheimer (England: Penguin Books, 1986), 309.

fe) ve *God without Being* (Varlık-sız Tanrı) adlı eserlerinde putperestlik ve Varlık meselelerine açıklık getirir. Marion idol ve ikonun iki görme biçimi, ilahi olana yönelmenin iki modu olarak ayırır. İdolün, doğru veya ‘gerçek olmayan’ bir bakıştan ziyade, daha çok farklı bir görme şekli olduğunu vurgular. İdol, bakanın, tapınan kişiden yansıyan ilahi bir bakışın sonucudur. Bu idol ile ilgili bir şey değil, bakan ile ilgilidir. İnsanın nesneye ya da bir kavrama yaklaşımları putperestçe olabilir. Bu nesnenin ya da kavramın kendisinden kaynaklanmaz. İnsanın istek ve arzularının yansımalarıyla ilgilidir. Bu nedenle;

İdol asla hayali olarak suçlanmayı hak etmez, çünkü tanımı gereği görülen-idolon, şeydir (eidolon, video). Hatta yalnızca görülebilmesi, kişinin onu görmeden edememesi gerçeğinden ibarettir. Ve onu öylesine gözle görülür bir şekilde görür ki, onu görme olgusu onu bilmeye yeter -eidolon, birinin onu görmüş olmasıyla bilinen şey (oida).<sup>6</sup>

Marion, bakışı görünürlikle doyuran ve gözleri kamaştırır, ona bakana görünmez bir ayna gibi davranan şeyi put olarak tanımlar. Bir put yani idol, yalnızca bakanın gözünde öyle işlev gördüğü ve orada bu perspektifin sınırlamalarına tabi olduğu için öyle olur.<sup>7</sup> Putun en önemli işlevi, insanın bakışını yakalamasıdır. Put, insani bakışın istek, arzu ve amaçlarını yansıtan bir ayna işlevi görür. Putta her ne görülüyorsa, ona ait değil, bakana ait olan görüldür. Gschwandentner’in de ifade ettiği gibi put, bakışın amacının tam karşılığıdır ve adanmışlarını ibadete davet eder, onları kendine çeker, çünkü onların kendi arzularına ve ilahi imgelerine tam olarak karşılık gelir. İşte bu nokta aslında bir dinsel olanın ya da kutsallık atfedilen şeylerin de bu edimlerinin sebebinin açıklaması açısından önemlidir. Marion için buradaki asıl mesele, felsefenin kendisinin metafizik figüründen ve kade-rinden kaçıp kaçamayacağıdır. Bunun için de esas olarak onun onto-teolojik ve putperest eğiliminin ortaya çıkarılması gerekmektedir. Elbette bunun için Marion’un Varlık-sız Tanrı ve fenomenoloji ekseninde yeni fikirler ileri sürdüğünü söylemek gerekecektir. Fakat biz söz konusu iki meseleyi başka bir çalışmamıza bırakacağız. Bizim bu çalışmadaki asıl amacımız onto-teoloji ve putperestlik arasında nasıl bir bağlantı olduğunu göstererek, Marion’un ikonik bakış dediği meseleyi serimlemek olacaktır.

## 1. Onto-teoloji ve Tanrı’nın Ölümü

Kant, onto-teolojiyi Tanrı’nın varlığını yalnızca akıl yoluyla ispatlamaya çalışan bir teoloji türü olarak tanımlar.<sup>8</sup> Bu yaklaşımda, kutsal metinlere veya doğal vahiyelere başvurmadan, sadece akıl kavramları aracılığıyla Tanrı hakkında bilgi edinmek amaçlanır. Örneğin, “ens realissimum” (en gerçek varlık) veya “ens originarium” (orijinal, ilk varlık) gibi kavramlar üzerinden Tanrı’nın varlığı üzerine düşünülür. Bu tür bir yaklaşımı, Orta Çağ filozofu Anselm’in Tanrı’yı “kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen varlık” olarak tanımladığı teolojide açıkça görmek mümkündür. Descartes da benzer şekilde, kavramlardan yola çıkarak Tanrı’nın varlığını ispatlamaya çalışan ontolojik argümanlar sunmuş-

<sup>6</sup> Marion, *God Without Being*, 7.

<sup>7</sup> Robyn Horner, *Jean-Luc Marion: A Theo-logical Introduction* (England: Ashgate Publishing, 2005), 63.

<sup>8</sup> Immanuel Kant, *Anı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2008), 304.

tur.<sup>9</sup> Kant, teolojiiyi temel bir varlığın bilgisi üzerine düşünme olarak tanımlar ve doğal teolojiiyi aşkınsal teoloji ile özdeşleştirir. Ona göre, teolojinin onto-teoloji ve kozmo-teoloji olarak ikiye ayrılmasının sebebi, bu iki yaklaşımın temel varlığa farklı şekillerde yaklaşımlarıdır.

Aşkınsal tanrıbilim, yine, ya yalnızca kök-varlığın varoluşunu genelde bir deneyimden (bunun ait olduğu evreni daha tam olarak belirlemeksizin) türetmeyi düşünür ve o zaman kozmo-teoloji ya da evren-tanrıbilim olarak adlandırılır ya da böyle bir varoluşu en küçük bir deneyimin yardımı olmaksızın yalnızca kavramlar yoluyla bilebileceğine inanır ve bu durumda onto-teoloji ya da varlık-tanrıbilim olarak adlandırılır.<sup>10</sup>

Anselm ve Descartes'ın Tanrı'nın varlığına dair ortaya koydukları ontolojik argümanlar, Kant'ın onto-teoloji kavramına örnek olarak gösterilebilir. Heidegger, onto-teoloji terimini farklı bir bağlamda kullanmakla birlikte, bu kullanımın Kant'inkine kısmen benzediğini söylemek mümkündür. Heidegger, onto-teoloji kavramını Batı metafiziğinin ontolojik-teolojik yapısını ifade etmek için kullanır. Heidegger, Batı metafiziğini eleştirirken, onun Tanrı'yı hem varlık olarak hem de var olanların temeli olarak kavramsallaştırmasına odaklanır. Bu anlamda Heidegger, Batı metafiziğinin ontolojik ve teolojik boyutlarını eleştirir ve bu iki boyutun nasıl bir araya geldiğini sorgular.

Heidegger, metafiziğin her zaman bir ontoloji ve teolojinin birbirine sıkıca bağlı olduğu bir yapı içerdiğini savunur.<sup>11</sup> Ontoloji, varlıkların tümü ve onların varoluş biçimleri hakkında konuşurken teoloji, bu varlıkları en yüce, genellikle ilahi olan bir varlığa dayanır. Bu ikisi, metafiziğin özünde birbirine sarılmış durumdadır. En yüce varlık, aynı zamanda bir varlık olduğundan ontolojiye aitken, tüm varlıklar bu yüce varlığa bağlı olduğundan teolojiye dahil olur. Heidegger, bu iç içe geçişin, Aristoteles'in metafiziği "ilk felsefe" olarak tanımlamasındaki temel belirsizlikten kaynaklandığını belirtir. Aristoteles, metafiziği "varlık olarak varlık" incelemesi olarak tanımlar;<sup>12</sup> bu ifade, varlıkların Varlığı üzerine bir inceleme anlamına gelir ve iki şekilde yorumlanabilir: ya Varlık'ın özüne dair bir araştırma (ontoloji) ya da varlıkların tamamının dayandığı temel üzerine bir araştırma (teoloji). Bu metafiziğin düşünme biçiminin bir göstergesidir. Heidegger'e göre metafizik hem ontolojik hem de teolojik bir karaktere sahiptir ve bu onu zemine, temele ilişkin genelleyci bir karaktere büründürür. Bu açıdan bakıldığında metafizik, her şeyi varolanlar üzerinden açıklamaya çalışan bir girişim olarak ifade edilebilir.

Metafizik, haddi zatında, ani genelde varlıkları düşünür. Metafizik, haddi zatında varlıkları, bir bütün olarak düşünür. Metafizik, varlıkların Varlığını, hem en genel olan şeyin, her yerde kayıtsız olarak geçerli olan şeyin zemin verici birliğidir ve hem

<sup>9</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2002), 30.

<sup>10</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 304.

<sup>11</sup> Martin Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", *Heidegger ve Teoloji*, der. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 56.

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter (USA: Indiana University Press: Bloomington & Indianapolis, ts.), 28.

de zeminin, yani En Yüce'nin sebebini izah eden her şeyin birliğindedir. Bu nedenle, varlıkların Varlığı, zeminlenen zemin olarak düşünülür. Böylece metafizik, temelde ve zeminden itibaren, zeminlenen şeydir, zeminin sebebini izah eden şeydir, zeminle izah edilen şeydir ve son olarak izah etmek için zemin denilen şeydir.<sup>13</sup>

Heidegger'in düşüncesinde *onto-teoloji* kavramı, Batı metafiziğinin Varlık kavramının anlamını unutmış olmasına<sup>14</sup> dayanır. Heidegger'e göre, metafizik, Varlığı bir varolana indirgediği ve düşüncenin rasyonel bir nesnesi haline getirdiği için, Varlığın özünü/anlamını gözden kaçırmıştır. Bu unutmaya, metafiziği ontooloji (varlığın zeminini düşünme) ve teoloji (varlığın ilk ilkesini düşünme) olarak iki şekilde gerçekleştirir. Sonuç olarak, Heidegger için metafizik hem ontoolojik hem de teolojik bir yapı içerir; yani, tüm metafizik aslında onto-teolojiktir.<sup>15</sup> Burada "loji" (logos) eki, bilimlerin nesnelere nasıl tasarlandığını ve dolayısıyla anlaşıldığını belirleyen bir temel ilişkiye işaret eder. Ontoloji ve teoloji, varlıklara bir temel sağladıkları ve onları bir bütün içinde açıkladıkları sürece, bu "loji" ekine sahiptir.<sup>16</sup> Heidegger'e göre, bu disiplinler, varlıkların temeli olarak Varlığı ve bu temeli açıklayan Logos'u açıklar. Bu bağlamda, ontooloji ve teoloji, Logos'un mantığıdır ve bu yüzden Heidegger, bu disiplinlerin ortak adının "onto-teoloji" olması gerektiğini belirtir.<sup>17</sup> Bu anlamda -loji eki, bilimlerin nesnelere ona göre tasarlandığı ve dolayısıyla kavrandığı bütün bir temel ilişkisini ifade eder.<sup>18</sup>

Ancak ontooloji ve teoloji, varlıklar için bir temel sağladıkları ve onları bütün içinde açıkladıkları ölçüde "Logies"tir. Varlıkların zemini olarak Varlığı açıklarlar. Logos'u açıklarlar ve özsel anlamda Logos'la uyum içindedirler, yani Logos'un mantığıdır- lar.<sup>19</sup>

Metafizik, Varlığın özünü veya en evrensel özelliğini belirleme yoluyla her şeyin varlığını anlamaya çalışır. Bu, en yüce veya ilahi bir varlıkta varlığın temelini bulma çabasıyla da ilişkilidir. Heidegger, metafiziğin bu onto-teolojik yapısının felsefe ve teoloji üzerinde zararlı etkileri olduğunu savunur. Bu etki, felsefenin Varlık hakkında düşünmesini engeller çünkü Varlık'ın kendisi bir varlık değildir. Heidegger'e göre, Batı metafiziği, Varlık'ı anlamak yerine, Varlık'ı bir varlık olarak değerlendiren, onu en üstün veya ilahi bir varlık olarak tasarlayan bir bakış açısına hapsolmüştür. Bu bakış açısına "onto-teoloji" adını veren Heidegger, bu kavramı Tanrı ve Varlık'ın birbirine karıştırılması ve felsefi düşünceye bir nevi Tanrı'nın dahil edilmesi süreci olarak tanımlar. Heidegger'in temel iddiası, metafizikte Tanrı'nın en yüksek varlık veya her şeyin ilkesi olarak ele alınmasının, Varlık'ın özsel anlamını gölgede bırakmasıdır. Metafizik, Varlık'ı "bir şey" gibi kavrayarak, onu insan düşüncesinin kapsamına indirgemüştür. Bu da hem Tanrı'nın hem de Var-

<sup>13</sup> Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", 59.

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013), 13.

<sup>15</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, 56.

<sup>16</sup> Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", 58-59.

<sup>17</sup> Kasım Küçükakal, "Is a Non Metaphysical Religious Thought Possible?", *İlahiyat Studies* 2 (2011), 155-156.

<sup>18</sup> Küçükakal, "Is a Non Metaphysical Religious Thought Possible?", 155.

<sup>19</sup> Martin Heidegger, *Identity and Difference*, çev. Joan Stambaugh (New York: Harper & Row, 1969), 59.

lık'ın yanlış anlaşılmasına yol açmaktadır. Bu yanlış anlaşılma neticesinde, metafizik söz konusu engellemeyi gözden geçirir. Bu gözden kaçırma ise aynı zamanda, Tanrı'nın doğasının yanlış yorumlanması da ilahi olanla olan ilişkiyi bozmuştur. Söz konusu mesele Tanrı'nın felsefi düşüncede yer alması ya da Heidegger'in deyimıyla Tanrı'nın felsefeye girişidir.<sup>20</sup> Heidegger, Tanrı'nın felsefeye girişini, metafiziksel bir girişim ve bu girişimin adının da onto-teoloji olduğunu ifade ederken Batı metafizik geleneği boyunca Varlık ve Tanrı birbirine karışmış ve neredeyse özdeş kabul edildiğini söyler. Heidegger'in "eğer teoloji yazma durumunda kalsaydım, onda Varlık'a yer olmazdı" ifadesi de bu iç içe geçmişliği eleştirir.<sup>21</sup>

Tanrı'nın bir varlık olarak algılanması, onto-teolojinin kaynağını gösterir. Batı metafiziği, Varlık ile Tanrı'yı özdeş kıldığında, bu metafiziği onto-teoloji haline getirir. Tanrı en yüksek varlık ya da ilke olarak düşünülür. Yani Tanrı aslında varolanların varlığına göre ya da onlara nispetle düşünülür. Bu anlayışa göre Tanrı, ilahi bir varlık olmaktan çıkar ve teolojik bir varlık haline gelir. Heidegger, bu özdeşleştirmenin Varlığın anlamını unuttuğunu ve Tanrı'nın doğru bir şekilde kavranmasını engellediğini belirtir. Metafiziğin bu şekilde yapılandırılması hem felsefi hem de teolojik düşüncenin derin bir eleştirisini sunar.

Tanrı, en üstün varlıktır, summum ens'tir, en mükemmel varlıktır, ens perfectissimum'dur.(...) Tanrı, sadece bir varlığın varlığının temel ontolojik örneği değil, aynı zamanda bütün var olanların ilk temelidir. Tanrısal olmayan varlık, yaratılmış olan varlık, en üstün varlığın varlığı aracılığıyla anlaşılmalıdır. Varlık biliminin ayrıt edici bir anlamda Tanrı olan varlığa yönelmesi tesadüfi değildir. Bu, Aristoteles'in prote philosophia, ilk felsefe olarak adlandırdığı şeye kadar geri gider.<sup>22</sup>

Bir anlamda, metafiziğin onto-teolojik karakteri, onun kendi doğası nedeniyle. Varlıkların (logos) anlaşılması, Varlığın kaynağı hakkında sorular sormaya yol açar ve bu kaynak Tanrı (Theos) olarak adlandırılır. Heidegger'e göre, her felsefenin aynı zamanda bir teoloji olduğunu söylemek mümkündür, çünkü metafiziksel düşünce Varlığı Tanrı ile özdeşleştirir ve böylece her metafiziksel sistem aynı zamanda teolojik bir yapı haline gelir.<sup>23</sup> "Bu demektir ki nesnesini Atina'ya göre biçimlendiren teoloji... vahyin adlandırdığına değil, Atina'nın biçimlendirdiği şekliyle bir 'Yüce Varlık'a Tanrı adını vermektedir."<sup>24</sup>

Heidegger'e göre onto-teoloji her şeyden önce felsefe ile ilgilidir. Genel olarak Heidegger, felsefenin Tanrı hakkında çok aceleci ve çok kolay konuşma eğilimini eleştirmiştir. Felsefenin görevi Tanrı'yı değil 'varlığı' düşündürmektir. Heidegger'e göre, onto-teoloji ve metafizik esasen varlığın unutulmasıdır ve yalnızca varlıklarla ilgilenir. Bu nedenle felse-

<sup>20</sup> Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", 57.

<sup>21</sup> Martin Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", *Heidegger ve Teoloji*, der. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 35-48.

<sup>22</sup> Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, 62.

<sup>23</sup> John Reynold Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, çev. Mehmet Türkeri (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2005), 128.

<sup>24</sup> Ahmet Demirhan, "Sofia'sını Arayan 'Varlık': Heidegger ve Tanrı", *Heidegger ve Din*, ed. Ahmet Demirhan (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 18.

fe, varlık ve varolanlar arasındaki ‘ontolojik fark’a açılmaz; kontrol edilebilir, öngörülebilir ve ‘el-altında-bulunan’ nesnelere tercih eder. Heidegger’e göre, “varlıklar ile Varlık arasındaki farklılık, metafiziğin, bütün doğasıyla Batı düşüncesinin, ne ise o olabildiği alandır.”<sup>25</sup> Bu alana Tanrı’yı dahil etmek onto-teolojidir. Metafizik ‘ontolojik farkı’ unuttur ve onun (yüce varlığın varlık üzerinde ve varlıkların da yüce varlık üzerinde) temellendirilmesi doğası gereği döngüseldir. Bu nedenle onto-teoloji, ontolojik farkı tanımaz ya da görmezden gelir.<sup>26</sup>

Heidegger’e göre, felsefenin Tanrı hakkında konuştuğunda bahsettiği Tanrı, ilahî ve dinî bir Tanrı değil, metafiziksel bir Tanrı’dır. Bu metafiziksel Tanrı, felsefi düşüncenin içinde temellerin temeli veya ilk ilke olarak rasyonel bir şekilde ele alınır ve hümanist bir çerçeveye sınırlandırılır. Antik Çağ’dan itibaren, felsefe Tanrı’yı bir varlık olarak değerlendirmiş ve bu nedenle Varlık ile Tanrı özdeş kabul edilmiştir. Bu özdeşlik, metafiziği “onto-teoloji” haline getirir, yani metafizik, Varlık ve Tanrı’nın birbirine indirgenmesiyle şekillenir. Ancak Heidegger, bu Tanrı’nın ilahî bir Tanrı olmadığını vurgular. Bu Tanrı, var olanların temeli ve zemini olarak düşünülmüş, ilk neden ya da zemin olarak kavramsallaştırılmıştır. Batı metafizik geleneğinde *causa sui* olarak adlandırılan bu Tanrı, kendi kendinin nedeni olan varlık olarak tasavvur edilmiştir. Bu Tanrı, logos (mantık), theos (Tanrı) ve ontos (varlık) kavramlarının birleşmesiyle ortaya çıkan bir ilkeler Tanrısıdır. Fonksiyonel olarak bakıldığında, bu Tanrı *hareket ettirici sebep, ilk ilke, değişmeyen ve mükemmel olan, mutlak varlık* gibi isimlerle anılır. Ancak bu niteliklere sahip olmasına rağmen, bu Tanrı ibadet edilen, dua edilen bir Tanrı değildir. Heidegger, bu Tanrı’nın tamamen felsefi ve rasyonel bir yapı içinde kurgulandığını, dolayısıyla dini ya da manevi bir deneyimin konusu olmadığını belirtir. Burada neredeyse tamamen aşkınlaştırılan bir Tanrı söz konusudur. Bu Tanrı ise ancak felsefenin ya da rasyonel olarak yaklaşılacak yani bir düşünce nesnesi kılınan kavramsal bir Tanrı’dır.

Bizatihi bu zemin, sebebi izah eden şey tarafından yani en üstün bir biçimde asli mesele vasıtasıyla sebep olma –ki bu, *causa sui* olarak sebeptir– tarafından uygun bir şekilde sebebi izah etmeye ihtiyaç duyar. *Causa sui*, felsefenin tanrısı için hakiki isimdir. İnsan, bu tanrının önünde ne dua edebilir ne de bu tanrıya kurban sunabilir. *Causa sui*’nin önünde insan, ne huşu içinde dizlerini kırabilir ve ne de bu tanrının önünde müzik söyleyip dans edebilir.<sup>27</sup>

Burada Varlık düşüncesinden arındırılmaya çalışılan bir Tanrı düşüncesinin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Heidegger, felsefenin Tanrı ile ancak varlık olarak ilgilenebileceğini ve zaten bunun da bizi onto-teolojiye düşürdüğünü ifade eder. O nedenle felsefi düşüncenin Tanrı’yı değil, Varlığı düşünmesi gerekir. Bu nedenle felsefi olmayan yani bir varolan olarak Tanrı’yı düşünmeyen bir düşüncenin mümkün olup olmadığı üzerinde durmak gerekir. Zira felsefi düşünce kendine Tanrı’yı konu edindiğinde, onu sınırlandırır ve kendi epistemik ölçülerine hapseder.

<sup>25</sup> Heidegger, “Metafiziğin Onto-teolojik İnşası”, 54.

<sup>26</sup> Christina M. Gschwandtner, *Marion and Theology* (London and New York: Bloomsbury, 2016), 11.

<sup>27</sup> Heidegger, “Metafiziğin Onto-teolojik İnşası”, 66.



Causa sui olarak tanrıyı, felsefenin tanrısını terk etmek zorunda olan tanrı-sız düşünce, bu nedenle, belki de ilahi Tanrı'ya daha yakındır. Burada bu, yalnızca şu anlam gelir: Tanrı-sız düşünce, ilahi Tanrı'ya, onto-teoloji'nin kabul etmeyi isteyebileceğinden daha açıktır.<sup>28</sup>

Heidegger'e göre, *Tanrı'sız düşünce* ifadesi, metafiziksel ve onto-teolojik düşüncenin ötesine geçen bir düşünceyi tanımlar. Bu tür bir düşünce, metafiziksel bir Tanrı olmadan, metafiziği yeniden inşa etmeye yönelik yani onto-teolojinin sınırlarının dışında bir çabadır. Bu bağlamda Heidegger, böyle bir *Tanrı'sız düşünmeyi* Nietzsche'nin *Tanrı öldü* ilanında bulur. Nitekim Nietzsche'nin *Tanrı öldü* ifadesi, ilahî Tanrı'nın değil, metafiziğin Tanrısı olan onto-teolojik Tanrı'nın ölümünü simgeler. Heidegger'e göre bu ilan, Hristiyan Tanrısına atıfta bulunuyor gibi görünse de sadece Hristiyan Tanrısının ölümünü değil, aynı zamanda duyuyüstü dünyaya dair tüm kavramların ve değerlerin çöküşünü ifade eder. Heidegger'e göre Nietzsche'nin düşüncesinde, "Tanrı"\* ve "Hristiyan Tanrısı" terimleri, genellikle Platoncu ideallerin ve mutlak ülkülerin temsilcisi olarak kullanılır. Platon'dan beri, özellikle Platoncu felsefenin geç Yunan ve Hristiyan yorumlarından itibaren, duyuyüstü olan bu alan, gerçeklik ve hakikatin en yüksek formu olarak kabul edilmiştir. Bu hakiki dünyadan farklı olarak, duyular dünyası ise yalnızca geçici ve değişebilir, dolayısıyla yanılısma ve gerçek olmayan bir dünya olarak değerlendirilmiştir. Nietzsche'nin felsefesi, bu ikiliği eleştirir ve duyular dünyasının değersizleştirilmesine karşı çıkar.<sup>29</sup>

Heidegger, Nietzsche'yi "Batı metafiziğinin son düşünürü" olarak tanımlar ve nihilizmin, Platon'un idealist felsefesinin ve Hristiyanlık yoluyla devam eden takipçiliğinin iflası olduğunu söyler.<sup>30</sup> Heidegger'e göre nihilizm, en yüksek değerlerin yıkıma uğraması sürecidir. Bu yıkım, varlıkla ilgili şimdide kadar var olan hakikatin çöküşünü<sup>31</sup> ifade eder. Bu süreçle birlikte, Batı metafizik geleneğinde bir ontolojik hiyerarşi belirir. Bu hiyerarşinin en üstünde, Platon'un İyisi, Aristoteles'in İlk Hareket Ettirici'si, Hristiyanlıkta Tanrı, Descartes'ta causa sui olarak Tanrı, Leibniz'de ens realissimum gibi çeşitli en yüksek varlıklar yer alır.<sup>32</sup> Heidegger, bu en yüksek varlık yoluyla ortaya konan ilkeye "onto-teolojik Tanrı" adını verir. Onto-teolojinin sorunu Tanrı'ya çok kolay başvurması değil, varlıklarla olan meşguliyeti sayesinde Tanrı'yı da belirli bir şekilde, yani varlıkların diğer mümkün varlıklara sonsuz gönderimini aşan bir işlev olarak düşünmesi ya da kullanmasıdır. Bu anlamda, Tanrı konuşmamızda varlıkların ya da nesnelere aynı, tek anlamlı önceliğiyle

<sup>28</sup> Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", 66.

\* "Tanrı" kavramının özellikle tırnak işareti ile kullanılması Marion'un da konuyla ilgili bir söylemine atıfta bulunmak içindir. Diğer bölümde kısa bir şekilde tırnak içindeki Tanrı kelimesinin imasına değinilecektir.

<sup>29</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar (İstanbul: Asa Kitabevi, 2001), 18.

<sup>30</sup> Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, 11.

<sup>31</sup> Ancak bu yıkım sadece tarihsel bir olay değildir; Batı tarihinin temel bir olayıdır, çünkü Batı tarihi metafizik tarafından şekillendirilmiştir ve yönlendirilmiştir. Bu metafizik, Hristiyanlık aracılığıyla teolojik bir boyut kazanmıştır ve bu nedenle, en yüksek değerlerin yıkımı teolojik bir ifadeyle de dile getirilmelidir: "Tanrı öldü."

<sup>32</sup> Jean Luc Marion, *The Idol and Distance*, çev. T. A. Carlson (New York: Fordham University Press, 2001), 16.

karşılaşırız. Bu durumda onto-teolojik düşünce, varlıkların bütünlüğünü açıklayabilecek nihai bir neden arar. Hareket noktası olan varlıklar, onto-teolojinin varlıklar zincirinin sonunda bir varlıktan başka bir şeyle karşılaşmasını bir anlamda yasaklar. Onto-teoloji varlıkları düşündüğü gibi Tanrı'yı da aynı şekilde düşünecektir.<sup>33</sup> İşte bu noktada Marion, onto-teolojinin bir putperestlik içinde olduğunu ifade edecektir. Marion burada benzer şekilde Heidegger'i de suçlayarak meseleyi ele alır. Bu açıdan felsefe ve teoloji arasındaki bağlantı, eğer "Tanrı" yeterince aşkınlaştırılmazsa putperestçe bir söyleme bürünecektir.

Tüm felsefe ve teoloji tarihi onto-teolojik olmasa da onto-teoloji modern felsefede Tanrı'yı *causa sui* olarak kavrayan Descartes ile önemli bir yol alır. Bu, tanımı gereği onto-teolojik anlayışın vücut bulduğu Hegel'in felsefesinde meyvesini verir.<sup>34</sup> Modern filozoflar, varlığın hakikati arayışını ifade etmenin bir başka yolu olan "Tanrı" kavramıyla ilgilirlenirler. Modern felsefenin bu durumu, onda mevcut olan evrenselleştirici, nesnelleştirici ve epistemolojik düşüncelerin, bir anlamda, maskesini düşüren Nietzsche'nin felsefesinde son bulacaktır. Nietzsche'nin ilanı, Heidegger için, metafizik tarafından asla kavranamayan, ancak iman yoluyla karşılaşılabilen ilahi Tanrı'nın ölümü değildir ama metafiziğin sonunu imleyen bir şeydir. Bu nedenle Heidegger *Tanrı öldü* ifadesinin ateizmin değil onto-teolojinin bir ifadesi olduğunu iddia eder. İlahi Tanrı uzun zamandır onto-teolojinin Tanrısı tarafından gölgede bırakıldığı için, ikincisinin ölümü bu tutulmanın sona erdiğini gösterir ve birincisinin geri dönüşünü müjdelir. İşte tam da bu nedenle *Tanrı'sız düşünce* ilahi Tanrı'ya yaklaşmamıza yardımcı olur. Bu bir anlamda metafiziğinin sonuna ya da onun aşılması girişimine işaret eder.

Onto-teolojinin ve Heideggerci anlamda metafiziğin sonunun ve ondan mülhem Tanrı'nın ölümünün yeni olanaklara gebe olduğu düşüncesi, Tanrı meselesine bakışın yönünü değiştirmiştir Heidegger ve Nietzsche- tüm varoluşun ve anlaşılabilirliğin temeli olan metafizik bir tanrıya olan inancın kaybının ve hatta yeri ve göğü yaratan yaratıcı bir Tanrıya olan inancın kaybının kendi başına bir felaket olmadığını ima ederler. Bu düşünürlerin eleştiri ve iddiaları, tüm varlığın temeli ve ilkesi olan bir Tanrı'nın yokluğunun, yaratılışı anlamamız ve ilahi ve kutsal olanla karşılaşmamız için daha zengin ve daha uygun yollara imkân sağladığına yönelik yeni yollar sunma konusunda elverişlidir. Dolayısıyla, filozofun Tanrısının ölümü, geleneksel metafizik teoloji (ya da onto-teoloji) tarafından engellenen dini anlamak için bize yeni ve daha özgün olanaklar sağlamış olabilir.<sup>35</sup> Yine ünlü İtalyan düşünür Vattimo için de bu durumun bir fırsat olarak değerlendirilebileceği ifade edilmektedir. Buradaki önemli meselelerden biri de Vattimo, nesnel ve evrensel bir temel olan onto-teolojinin, dolayısıyla da metafiziğin sonuyla birlikte felsefe, din ve bilim arasında "ateşkes" için yer olduğunu ileri sürmektedir.<sup>36</sup> Dolayısıyla, eğer Tanrı'dan metafiziksel olmayan bir şekilde bahsetmenin yolu bulunursa, o zaman ateizme ya da teizme

<sup>33</sup> Joeri Schrijvers, *Ontotheological Turnings? The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology* (USA: SUNY Press, 2011), 22.

<sup>34</sup> Heidegger, *Identity and Difference*, 42-74.

<sup>35</sup> Mark Wrathall, "Metaphysics and Onto-theology", *Religion After Metaphysics*, ed. Mark Wrathall (England: Cambridge University Press, 2003), 1.

<sup>36</sup> Gianni Vattimo, "After Onto-theology: Philosophy between Science and Religion", *Religion After Metaphysics*, ed. Mark Wrathall (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 30.

düşmek zorunda olmayız.<sup>37</sup> Çünkü her iki -izmde Varlık noktasından Tanrı'ya yaklaşır.

Wrathall'a göre onto-teolojiye yöneltilen eleştirilen merkezi ilgisi, Tanrı'nın aşırı derecede aşkınlaştırılarak onu dinin Tanrı'sından felsefenin tanrı'sına dönüştürmesidir. Ona göre onto-teolojinin başarısızlığı, tanrısal olanı tüm kişisel niteliklerden arındırarak Tanrı'yı filozofların Tanrısı haline getirmesidir. Tanrı, dünyanın ve tüm anlaşılabilirliğin aşkın zemini haline getirilirse, ilahi olan artık hayata değer katmak ya da müdahale etmek için gerekli olan dünya içinde bir tür mevcudiyete sahip olamaz. Burada Tanrı'nın hem aşkın hem de içkin olduğu düşüncesi göz ardı edilir. Onto-teoloji geleneğinin bu okumasına göre, onto-teoloji sonrası bir dinin karşı karşıya olduğu zorluk, ilahi olanla doğrudan bir ilişki kurma olasılığını yeniden canlandırmaktır.<sup>38</sup> Bu ise oldukça zor görünmektedir. Metafiziksel ve hümanistik düşünce sonrası bir din düşüncesi, Tanrı meselesine bağlı olarak bu zorluğu aşmaya çalışacaktır. Fakat burada kavramsal ya da metafiziksel bir dil kullanmadan nasıl bir durum ortaya çıkacağı oldukça muğlak görünmektedir. Varlığı metafizik olmadan ya da Tanrı ile ilişkisiz bir şekilde düşünmek ya da putperestlik ihtimalinden kaçınmak, felsefe için neredeyse imkânsız gibi görünmektedir. Geriye ise sadece bir durum kalır ki o da Dinin Tanrı'sına geri dönmektir. Bu ise beraberinde birçok itirazın ve sorunun gelmesi ihtimalini düşündürmek gerektiğini gösterir.

## 2. Putperestlik, Varlık ve İkonik Bakış

Marion, geleneksel metafiziğin (onto-teoloji) hem aşkın hem de sonsuz olan Tanrı'yı en yüksek varlığa rağmen bir varolana indirgemesi anlamında ilk *putperestliği* ortaya koyduğunu iddia eder. Fakat Heidegger'in eleştirilerine rağmen onun Varlık düşüncesi ve ontolojisi, Varlığın Tanrı'nın bir koşulu olarak düşünülmesi ve bu haliyle O'nun üzerinde bir *perde* (screen) oluşturması açısından ikinci ama daha incelikli bir putperestliği ya da Marion'un deyimiyile *çifte putperestliği*<sup>39</sup> temsil eder. Burada ilk önce Marion'un putperestlik olarak ifade ettiği idol yani put tanımlamasına bakacağız. Sonra ise onto-teoloji ve Tanrı'nın ölümü meselesi üzerinden Heidegger'e yönelik suçlamasını inceleyerek, söz konusu iddianın haklılığı üzerinden Marion'un değerlendirmelerini analiz etmeye çalışacağız.

Marion'a göre felsefi görme biçiminin de birçoğu putperestçe bir eğilim sergiler. Tanrı hakkında ileri sürülen birçok iddia aslında insanın kendi epistemik sınırları ölçüsünde Tanrı'ya kıyafetler biçmesidir. Bu kıyafetler bir anlamda Tanrı'yı normatif kurallar bütününe içine hapseder. İşte bu noktada Marion, kavramsal putperestliğin felsefeye sirayet ettiğini ve Tanrı meselesini saptırdığını düşünür. Burada Marion, Heidegger'in kullandığı anlamda onto-teolojiye başvurur. Bu ilişkide Varlık ile Tanrı özdeş kılınırken, metafizik onto-teoloji hâline gelir. Heidegger'in onto-teoloji eleştirisini kabul eden Marion'a göre, "felsefi bir düşünce, daha sonra "Tanrı" olarak adlandırdığı şeyin bir kavramını ifade

<sup>37</sup> M. Charlesworth, *Philosophy and Religion: From Platon to Postmodernism* (England: Oneworld Press, 2002), 167.

<sup>38</sup> Wrathall, "Metaphysics and Onto-theology", 4.

<sup>39</sup> Marion, *God Without Being*, 43.

ettiğinde, bu kavram tam olarak bir put işlevi görür.”<sup>40</sup> Marion’a göre insanlar ilahi olanla düşündüğünde ve onu “Tanrı” olarak adlandırdıklarında, onu kendi kavrama ve anlama kapasitelerine göre tanımlarlar. İlahi olanı insan bilişi aracılığıyla tanımlama eylemi, ilahi olanı insan varoluşunun (Dasein) sınırlarına göre ölçmekle sonuçlanır.

Put ilahi olana tanıklık eder, ancak her seferinde ilahi düşünce kendi am00009acından yola çıkarak Dasein tarafından değişken bir kapsamla sınırlandırılır. Bu nedenle put her zaman bir “öz putperestlik” ile sonuçlanır (...). İdol: ilahi olanın sahte ya da gerçek olmayan bir imgesinden ziyade, ilahi olanı amaçladığı düşünülen Dasein’in gerçek, sınırlı ve sonsuz değişken bir işlevidir.<sup>41</sup>

Marion, Tanrı’yı kavramsal sınırlar içinde tanımlamanın, onun hakikatini yansıtmayan bir putperestliğe yol açabileceğini ifade eder. Tanrı’ya dair ortaya atılan kavramlarla Tanrı’nın tanımlanması, onun insandan uzaklaşmasına ve kavramsal bir put haline gelmesine yol açar. Bu durum, insanın Tanrı’yı gerçekten anlama çabasının başarısız olmasına ve sonuçta Tanrı’nın kavramsal bir idol olarak kalmasına neden olur. Carlson’un da ifade ettiği gibi bu durumda *onto-teoloji* olarak tanımlanan metafizik tarihinde, bu kavramlar ve kullanılan dil, Platon’un *İdea*’sından, Aristoteles’in *Logos*’una ve Plotinosçu *Bir’e*, Aquinas’ın *Beş Yoluna*, Descartes’in *causa sui*’sine, Leibniz’in *yeter sebep ilkesine*, Kant’ın *ahlaki Tanrı*’sına ve Hegel’in *mutlak özneliğine* kadar pek çok biçim almış olabilir; ancak her durumda ilke aynı kalır. İlkelerin ilkesi ya da Varlığın nedeni...<sup>42</sup>

Bu durumda Marion’a göre aslında felsefe ve dolayısıyla da metafizik kavramsal olarak Tanrı’yı hapseder. Onu kendi epistemik nesnesi haline getirerek, belirler. Bu anlamda, “Tanrı ile denklik iddiasında bulunan bir kavramın üretimi gerçekten de metafizikle ilgilidir.”<sup>43</sup> İşte bu onto-teolojik düşüncenin kendisidir. Onto-teoloji varlığı varlıkların içinden, yani tüm varlıklarda mevcut olanın içinden düşünür.<sup>44</sup> Tanrı meselesini onto-teolojinin ya da tırnak işaretleriyle (“Tanrı”) ifade edilmesi aracılığıyla, ortaya koyduğu biçimden arındırmak gerektiğini ileri süren Marion, metafiziksel olmayan bir Tanrı ileri sürmenin öneminden bahseder. Ancak böyle bir Tanrı bizi putperestlikten ya da zındıklıktan kurtarabilir.<sup>45</sup> Metafizik sınırlı bir “Tanrı” kavramı üretir ve bunu da yanlış bir şekilde Tanrı’nın kendisiyle tam ya da yeterli olarak eşitlemek ister. Buradan hareketle Marion’a göre filozofların bu kavramlarının yok edilmesi ya da çürütülmesi, sadece kavramların çürütülmesi anlamına gelir. Mesela, Nietzsche’nin ileri sürdüğü “Tanrı’nın Ölü-

<sup>40</sup> Marion, *God Without Being*, 16.

<sup>41</sup> Marion, *God Without Being*, 28.

<sup>42</sup> Thomas A. Carlson, “Converting the Given into the Seen: Introductory Remarks on Theological and Phenomenological Vision”, *Idol and Distance*, ed. Jean Luc Marion (New York-London: Fordham University Press, 2001), xvii.

<sup>43</sup> Marion, *The Idol and Distance*, 13.

<sup>44</sup> Joeri Schrijvers, “Marion, Levinas, and Heidegger on the question concerning ontotheology”, *Continental Philosophy Review* 43/2 (2010), 209.

<sup>45</sup> Jean Luc Marion, “Çifte Putperestlik”, *Heidegger ve Din*, ed. Ahmet Demirhan (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 87.

mü” mefhumunda ölen Tanrı putperest bir Tanrı’dır. Aslında bir anlamda Marion için söz konusu ölüm olumlu bir duruma işaret eder ki zaten ölebilen bir Tanrı, Tanrı değildir. Bu nedenle, tabir-i caizse, Tanrı’nın hala sahnede olduğu söylenebilir.

“Tanrı öldü” ifadesinin geçerli olup olmadığına karar vermekten ziyade, belki de daha mantıklı ve faydalı bir şekilde, “Tanrı öldü” ifadesinin hangi koşullar altında düşünülebilir hale geldiğini ya da öyle kaldığını soracağım. Eğer birinin “Tanrı” olarak adlandırdığı şey... on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, bir “deli” bunu hiçbir şey duymayan (ve gülen) bir halka ilan ettiğinde, bir ölümün boşluğuna geçerse, o zaman bu “Tanrı” en başından beri tek değildi. Çünkü ölebilen bir “Tanrı”, henüz ölmüyorken bile öylesine bir zayıflık barındırır ki, daha en başından bizim bir “Tanrı” oluşturamayacağımız fikrinden yoksun kalır.<sup>46</sup>

Kavramsal bir Tanrı ileri sürmek başından itibaren aslında bu Tanrı’nın putperest niteliğini gösterir. Eğer Tanrı ölebiliyorsa, o ancak bizim ileri sürdüğümüz yani onto-teolojik bir Tanrı’dır. Dolayısıyla “Tanrı’nın Ölümü” söylemi, söylemin kendisinin ölümünü ilan eder.

Ölmeye karar veren bir “Tanrı”, şüphesiz bir başlangıca ihtiyaç duyduğundan, baştan ölür- bu da “Tanrı’nın ölümü”nün bir çelişki ortaya koyduğu anlamına gelir: ölenin, hayattayken bile “Tanrı” olduğunu iddia etmeye hakkı yoktur. “Tanrı’nın ölümü”nde ölen şey, hiçbir durumda “Tanrı” adını hak edemeyecek olan şey değilse nedir? Ve bu nedenle “Tanrı’nın ölümü”, “Tanrı’nın ölümünün ötesinde, onu ilan eden şeyin ölümünü ifade eder: “Tanrı’nın ölümü”nün kendisinin ölümü.<sup>47</sup>

Dolayısıyla diyebiliriz ki kavramsal putperestlik, Tanrı’nın gerçek varlığı yerine belirli özelliklerle yüklendiği ve insan deneyimini ve yaratımını belirlediği bir yapı olarak tanımlanır. Kavramsal idolde Tanrı, insanların ona atfettikleri özellikleri üstlenir ve bu şekilde insanların ilahi deneyimini etkiler. “Kavram, kendi hükmü altında ilahi olanı bildiğinde ve böylece ‘Tanrı’yı isimlendirdiğinde, onu tanımlar. Onu tanımlar ve böylece ayrıca onu, kendi hükmünün boyutlarıyla ölçer”<sup>48</sup>

Marion, Tanrı’yı idol/put aracılığıyla görmeyi, aslında ilahi olanı öldürmek olarak nitelendirir ve bu durumda Nietzsche’nin görüşü tersine çevrilir. Marion’a göre, Platon’un “iyi fikri”, Aristoteles’in “hareket etmeyen hareket ettiricisi”, Descartes’ın “causa sui” veya Leibniz’in “yeter sebep ilkesi” gibi felsefi tanımlar da genellikle kavramsal idol olarak işlev görür. Marion Kant, Nietzsche ve Heidegger gibi düşünürlerin metinlerinde kavramsal putperestliğin farklı versiyonlarını detaylı olarak inceler. Her durumda, bir kavramsal putun önceki versiyonunun aşıldığı veya yıkıldığı ve yeni bir versiyonunun oluşturulduğu belirtilir. Bu bağlamda, Marion, kavramsal idolün Tanrı’nın gerçek varlığını gölgeleyen ve insan deneyimini sınırlayan bir yapı olduğunu vurgular.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Marion, *God Without Being*, 1.

<sup>47</sup> Marion, *God Without Being*, 1-2.

<sup>48</sup> Marion, “Çifte Putperestlik”, 74.

<sup>49</sup> Gschwandtner, *Marion and Theology*, 36.

Marion, Kant'ın, Tanrı'nın varlığına dair kanıtların tümünü reddettiğini ve Tanrı'nın insan aklının erişebileceği bir şey olmadığını vurguladığını belirtir. Kant, teorik aklın ilahi ile ilgili olmadığını ve Tanrı hakkında hiçbir şey bilemeyeceğini savunurken, pratik aklın iyi işlerin ödüllendirildiği ve nihayetinde bir “sonların krallığı”nı sağlayabilecek bir Tanrı hipotezini ileri sürmesi gerektiğini belirtir. Bu “ahlaki Tanrı”, ahlaki bir evreni ve kategorik emri sağlamak için bir Tanrı hipotezi ileri sürmek zorundadır. Marion, Kant'ın, Tanrı'nın varlığına dair kanıtların reddinin bizi metafizik putlardan kurtardığını ancak böyle yapmakla Kant'ın bize yeni bir Tanrı kavramı sunduğunu belirtir: ahlaki Tanrı.<sup>50</sup>

Marion'a göre, Nietzsche ise ahlaki Tanrı kavramının Tanrı'yı putlaştıran, keyfi ve geçersiz olan bir put olduğunu gösterir. Nietzsche'ye göre ahlak, Tanrı'nın temellendirilmesinde değil, güç istencinde yatar. Nietzsche'nin delisi Tanrı'nın ölümünü duyduğunda, öldürülen Tanrı, metafiziğin Tanrısı, Kant'ın ahlaki evrenin Tanrısı, Platon'un formlar aleminin Tanrısıdır. Bu nedenle, Nietzsche tarafından aşılın ve geçersiz kılınan şey aslında Tanrı'nın kendisi değil, metafizik bir Tanrı putudur.<sup>51</sup>

Nihayette Kant ile Nietzsche, aynı şekilde, Tanrı'nın “ahlaki Tanrı”yla özdeşleşmesini kabul etmektedirler, o derece ki aynı putperestlik kategorik buyruk düşünürünü de “Tanrı'nın ölümü” düşünürünü de etkilemektedir. Öyleyse, putperestliğin, kavramsal ateizmi nitelendirmeden önce, hani denebileceği gibi, Tanrı'nın varoluşuna delil getirme iddiasındaki apolojetik çabadan etkilediği konusunda şüpheler ortaya çıkar. Her delil, ne kadar kanıtlayabilirse kanıtlansın, gerçekte, yalnızca kavrama yol açabilir; öyleyse, denebilirse, kendisinin ötesine gitmek ve bu kavramı bizzat Tanrı'yla özdeşleştirmek kalır ona.<sup>52</sup>

Bunun için de Marion'a göre Tanrı meselesinde kavramsal ateizm, sadece kavram olarak bir şeyleri çürütebilir. İddia edilen kavramsal putlar ateistik bir çürütmeye konu olabilir. Ama her seferinde olası bütün Tanrı koşullarının da iptal edilmesi ya da çürütülmesi gerekmektedir.

...ateizm, elbette kavramsal olarak, sadece harekete geçirdiği “Tanrı” kavramının uzandığı yere kadar geçerlidir. Çünkü “Tanrı”yı çürüten kanıtlama, ondan son bir hizmet daha talep eder: çürütmeyi destekleyen ve besleyen nesneyi sağlamak. O halde, “Tanrı” belirli bir semantik alanı kapsıyorsa, çürütme Tanrı'yı mutlak olarak ortadan kaldırmayacak, yalnızca ilk “Tanrı”nın tartışmaya sunduğu Tanrı anlamını ortadan kaldıracaktır. Mutlak'ı mutlak olarak çürütmek için, genel olarak bir yokluğu kanıtlamak için olduğu gibi, tüm olası “Tanrı” kavramlarını kapsamlı bir şekilde saymak ve hepsini reddetme noktasına kadar onlara güvenmek gerekir. Kavramsal ateizm ancak bölgesel kalarak seçici olabilir.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Marion, “Çifte Putperestlik”, 78-79.

<sup>51</sup> Marion, “Çifte Putperestlik”, 80-84.

<sup>52</sup> Marion, “Çifte Putperestlik”, 80.

<sup>53</sup> Marion, *The Idol and Distance*, 2.

Felsefede mutlak olanı temalaştırmaya yönelik her girişim, metafiziksel indirgemenin putperest (ve nihilist) işi haline gelir. Bu, bir kavramın nesneleştirici ve genelleştirici bir tarzda kullanıldığı anda nasıl bir puta dönüştüğünü gösteren Nietzscheci mantıktır. Nietzsche'nin felsefeye ve filozoflara yönelik yapmış olduğu en önemli eleştiri, onların evrensel ya da ezeli olarak iddia ettikleri kavramları sürekli kullanıma sokarak kavramsal putlar yaratmış oldukları iddiasıdır. Ona göre filozoflar, evrensel kavramlar kullanarak aslında bir anlamda büyük bir yalan oluştururlar. Bu kavramlar insanları kandıran birer puttur aslında. Çağın kendi içinde oluşturduğu putların dışında bu putlar, ona göre oldukça tehlikelidir. Nitekim o, *Putların Alacakaranlığı* eserinin önsözünde bu durumu şöyle ifade eder: “Yeni putlar da yoklanacak mı?. Bu küçük yazı bir büyük savaş ilanıdır; putları yoklamaya gelince, burada bir diyapozonla dokunur gibi çekiçle dokunulacak olanlar; bu defa çağın putları değil ezeli putlardır, – bunlardan daha eski, daha ikna olunmuş, daha şişirilmiş putlar yoktur kesinlikle...”<sup>54</sup>

Nietzsche'ye göre filozoflar oluşturdukları kavramlarla gerçeklikten, oluştan ve tarihsel olandan kaçmaya ve bunları gerçekdışı olarak ifade etmeye çalışırlar. Bunu yaparken de rasyonel bir yöntem kullandıklarını iddia eden filozoflar gerçekliğin ancak tarih-dışı olduğu düşüncesiyle hareket eder ve ona saygınlık kazandırdıklarını düşünürler.<sup>55</sup> Nitekim Nietzsche'ye göre filozoflar ahlakın ve Tanrı'nın da bu şekilde düşündüklerini söyleyerek duyuların dışında, yaşamın kendisinde olmayan değişmezliğin de sözcüsü olmuşlardır. Duyular ya da bu dünya bizi ahlak konusunda yanıltırlar. Çünkü onlar oluşu, değişimi gösterirler. Bu nedenle de filozoflar, kavramsal düşünce yoluyla değişimin, oluşun önünü keserler. Nietzsche'ye göre gerçekte olmayan şeyleri, genel ve evrensel olarak gösterip birer put yaratırlar.

Filozofların binlerce yıldan beri kullandıkları her şey, kavram-mumyalarından ibaretti; gerçek olan hiçbir şey ellerinden canlı kurtulamadı. Tapındıklarını öldürürler, içini boşaltıp doldururlar, kavram-putlarına tapan bu beyler, her şey için yaşamsal bir tehlike oluştururlar, tapındıklarında.<sup>56</sup>

Dolayısıyla putun merkezi ve çıkış noktası insandır, onun nazarı ya da bakışıdır. Marion'a göre kavramsal putperestliğe karşı Feuerbach'ın şu yargısını akılda tutmak gerek: “İnsan kendi putunun orijinal modelidir.”<sup>57</sup> Marion, kavramsal düşüncenin ya da kavramın, Tanrı'yı hapsedtiğini ve onu dondurduğunu iddia ederek, onun aslında diskalifiye edildiğini iddia eder. Bu nedenle felsefe aslında Tanrı söz konusu olduğunda ancak kavramlarla konuşur. Kavramlarla konuşan felsefe ise insanın epistemik sınırlarını işaret eder. “Felsefi bir düşünce, daha sonra “Tanrı” olarak adlandırdığı şeyin bir kavramını ifade ettiğinde, bu kavram tam olarak bir put işlevi görür.”<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Felsefe Nasıl Yapılır?*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010), 2.

<sup>55</sup> Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epeçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 161.

<sup>56</sup> Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Felsefe Nasıl Yapılır?*, 19.

<sup>57</sup> Marion, *God Without Being*, 16.

<sup>58</sup> Marion, *God Without Being*, 16.

Marion, Nietzsche'nin ahlaki Tanrı putunu ve Platonik Hristiyanlık versiyonuyla ilişkilendirilen metafizik putperestliği ortadan kaldırdığını ancak yeni tanrıların gelişine engel olamadığını belirtir.<sup>59</sup> Tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi, güç istenci aracılığıyla yeni putlaştırma versiyonlarına yol açar. Nietzsche, metafiziği tamamlamaya çalışırken, aslında putların alacakaranlığını, yani eski tanrıların yerini alan yeni tanrıların ortaya çıkışını da tamamlamış olur. Güç istenci, bu yeni tanrıları her zaman şekillendirir ve modern çağda "tanrı" kavramı, basit ve bayağı bir şey haline gelir. Nietzsche'nin nihilist çağında, putların barbarca hücumu, bu putların güç istencinin bir yansıması olduğunu ve modern toplumun bu putları sürekli ürettiğini ve tükettiğini gösterir. Nietzsche, bu bağlamda, modern dünyanın Tanrı'yı görmek için doğal ve suçlu arzularını sürdürmekten ziyade, putperestliğin öfkesini artırdığını belirtir.<sup>60</sup> Dolayısıyla putperestlik, "ilahi olanın, ilahi olanın deneyimlenmesi için insani koşullara tabi kılınmasından" başka bir şey değildir.<sup>61</sup>

Burada Batı metafizik düşüncesinin onto-teolojik yapısına yönelik ileri sürülen eleştiriler, kavramın kendisini kullanıma sokan Heidegger için de geçerlidir. Marion, Heidegger'in metafiziğe yönelik yaptığı eleştirileri neredeyse tamamen kabul etmekle birlikte, onun da bu eleştirilerden muaf olmadığını düşünür. Çünkü metafizik varlık ile ilişkisini kesmemiştir. "Metafizik Varlığı düşünür, ama kendi tarzında. Onu düşünmekten vazgeçmez, ama yalnızca Varlığın ortaya koyduğu ya da Varlığın kendisini oyuna soktuğu varlıklar temelinde düşünür."<sup>62</sup> Marion'un, Heidegger'in onto-teolojik metafizik eleştirisi üzerinden yaptığı analizde, Tanrı'nın felsefeye nasıl dahil olduğu ve metafiziğin bu süreçte oynadığı rol merkezi bir yer tutar. Metafizik, varlığı (Being) düşünme ve kavrama işlevini üstlenir, ancak bunu var olanlar (beings) aracılığıyla yapar. Bu süreçte metafizik, Tanrı'yı felsefi düşünceye dahil ederken, onu bir kavram olarak sabitlemeye çalışır. Bu sabitleme süreci, Heidegger'in eleştirdiği bir tür "onto-teolojik" yapı oluşturur; burada varlık, en yüce varlık olarak Tanrı'da yoğunlaşır.<sup>63</sup> Heidegger'in onto-teolojik eleştirisi, metafiziğin bu sabitleme eğilimini eleştirir. Varlık, metafizik tarafından var olanlar aracılığıyla düşünülür ve bu süreçte Tanrı, en yüce varlık olarak tanımlanır. Ancak bu tanımlama, varlığı var olanlara indirger ve ontolojik farkı göz ardı eder. Marion, Heidegger'in bu eleştirisini geliştirerek, metafiziğin Tanrı'yı bir kavram olarak sabitlemesinin, Tanrı'nın felsefeye nasıl girdiği sorusunu yanıtladığını belirtir. Tanrı, felsefeye metafizik aracılığıyla girer, ancak bu giriş, varlık ile var olanlar arasındaki ayrımın göz ardı edilmesi pahasına gerçekleşir.<sup>64</sup> Dolayısıyla, "Tanrı" tüm farklı varlıkların özlerini ancak bu varlıklar özün (ya da ousia ya da mevcudiyetin) varolan, ampirik bir varlığın temeli olarak hizmet edebileceğini önceden belirledikleri ölçüde kurar.

Marion, Heidegger'in "metafiziği deşifre etme"nin bu özel versiyonunu aşmamıza yardımcı olduğunu öne sürer. Ancak Marion'a göre, Heidegger sonunda metafiziğin dışına

<sup>59</sup> Marion, *The Idol and Distance*, 19.

<sup>60</sup> Marion, "Çifte Putperestlik", 88-89.

<sup>61</sup> Marion, *The Idol and Distance*, 6.

<sup>62</sup> Marion, *The Idol and Distance*, 13.

<sup>63</sup> Marion, *The Idol and Distance*, 12.

<sup>64</sup> Marion, *The Idol and Distance*, 13.



çıkılmayı başaramaz ve aslında daha tehlikeli olan ikinci veya çifte putperestliğe bürünür çünkü bu versiyon daha ince ve bize daha yakındır. Marion'un iddiasına göre, Heidegger düşüncesinde Varlık meselesi Tanrı'yı önceler. Bu nedenle Tanrı ancak bu Varlık meselesinden sonra düşünülür. Böylece hem yukarıda sözü edilen kavramsal putperestlik hem de söz konusu öncelik meselesinden dolayı Marion'a göre Heidegger'in düşüncesi, çifte bir putperestliğe mahkûm olur. Dolayısıyla Demirhan'ın da belirttiği gibi bir anlamda Heidegger, Tanrı'ya Varlık penceresinden ulaşmaya çalıştığı; Varlığı Tanrı'nın önüne yerleştirdiği ve sonunda Tanrı'yı da 'var' olan kıldırdığı için, Heidegger de *putperestlik* ihtimaline açıktır.

Dasein "Tanrı" sorusundan önce gelir, tıpkı Varlığın tanrılara, ilahi olana, kutsal olana, "Tanrı"yı yaşamını ve ölümünü önceden belirlediği gibi. Dasein tarafından diğer her varlık gibi hedeflenen "Tanrı", bir putperestliğin ilk olasılık koşuluna boyun eğer.<sup>65</sup>

Metafizik, Tanrı'yı kendi kendinin nedeni (causa sui) olarak düşünür. Bu, Tanrı'nın varlığının ve metafiziğin nihai temellendirilmesidir. Tanrı, metafiziğin en üst noktasıdır ve varlıkların nedenini anlamak için gerekli olan nihai sebeptir (ultima ratio). Temel olarak düşünülen Tanrı ya da onto-teoloji, Marion'a göre kavramsal sınırların ötesine geçemeyerek aslında Dasein tarafından sınırlandırılır. Bu durumda Heidegger'in Varlık ve Tanrı arasında kurduğunu iddia ettiği fark da Marion'a göre, aslında Dasein'a göre şekillenerek putperest bir eğilim gösterir. Dolayısıyla bu ikinci putperestliğin çözümü, 'perdeyi' çözmek ya da yırtmak, Varlığın önceliğini terk etmek, Varlığı merkezden çıkarmak ya da Marion'un deyişle, "Tanrı'yı herhangi bir koşul olmaksızın, hatta Varlık bile olmaksızın düşünmek ve Tanrı'yı bir varlık olarak yazmaya ya da tanımlamaya kalkışmaksızın düşündürmektir." Bu nedenle de "Tanrı'nın varlığı" sorusunda esas olan şey "Tanrı" dan ziyade varlığın kendisinden, dolayısıyla Varlık'tan kaynaklanır.<sup>66</sup> Böyle Heidegger'in de belirttiği gibi aslında felsefe onto-teolojiden kaçınmak istiyorsa o zaman Tanrı meselesine mesafeli yaklaşmalıdır. Çünkü onto-teolojik ya da metafiziksel düşünce yoluyla "felsefi araştırma bir ateizmdir ve öyle kalacaktır; ateizm burada bir olumsuzlamadan çok bir askıya almayı ifade eder."<sup>67</sup>

Elbette burada Marion'un Heidegger'e yönelik eleştirilerinde Heidegger tarafından cevap vardır. Nitekim yukarıda da belirttiğimiz gibi, teoloji ya da Tanrı hakkında yazılacak bir yazıda Varlığa yer olmayacağını söyleyen Heidegger, kuşkusuz ki Varlık ile Tanrı arasına önemli bir sınır çekecektir. Aslında bize göre Varlığın rolü, 'Tanrı' sözcüğünün neye işaret ettiğini belirlemek değil, onun uzaklığa işaret etmesine izin vermektir. Heidegger düşüncesinde Varlık, yalnızca 'Tanrı' kelimesinin doğru bir şekilde anlaşılması için bir koşul sağlar, Tanrı için bir koşul değil.<sup>68</sup> Heidegger 1952 yılında Zürih Üniversitesi'nde düzenlenen bir seminerde şöyle der:

<sup>65</sup> Marion, *God Without Being*, 43.

<sup>66</sup> Marion, *God Without Being*, 41.

<sup>67</sup> Marion, *God Without Being*, 42.

<sup>68</sup> Xiaoqiang Han, "Is Being a 'Screen' of God?", *Res Cogitans* 5 (2008), 97.

Varlık ve Tanrı özdeş değildir ve Varlık aracılığıyla Tanrı'nın özünü düşünmeye asla kalkışmam... bir teoloji yazacak olsaydım- ki bazen buna meyilli olduğumu hissediyorum- o zaman Varlık kelimesi bu teolojide yer almazdı. İnancın Varlık düşüncesine ihtiyacı yoktur. İman bu düşünceye başvurduğunda, artık iman değildir. Luther'in anladığı buydu. Kendi kilisesi içinde bile bu unutulmuş gibi görünüyor. Tanrı'nın ne şekilde Tanrı olduğunu teolojik olarak düşünmek için Varlığı kullanmaya yönelik her girişim karşısında benden daha çekingen olunamazdı. Varlık'tan burada beklenecek bir şey yoktur. Varlığın asla Tanrı'nın temeli ve özü olarak düşünülemediğine inanıyorum, ancak yine de Tanrı'nın ve onun tezahürünün deneyimi, ikincisinin gerçekten insanla buluşabildiği ölçüde, Varlık boyutunda parıldar, bu da hiçbir şekilde Varlığın Tanrı için olası bir yüklem olarak kabul edilebileceği anlamına gelmez. Bu noktada tamamen yeni ayrımlar ve sınırlandırmalar yapmak gerekecektir.<sup>69</sup>

Açıktır ki Marion'un Heidegger'e yönelik iddiası temelsiz görünmektedir. Nitekim o Varlığı hiçbir zaman Tanrı'ya ön koşul olarak sunmamaktadır. Dolayısıyla Marion'un onto-teolojiye yönelik iddiaları her ne kadar yerinde gibi görünse de Heidegger'e yönelik iddiası için aynı şeyi söylemek doğru olmayacaktır. Marion'a göre, eğer sadece kavramsal bir Tanrı idolünden değil de Tanrı'dan bahsediyorsak, Tanrı ontolojik farklılığın içine yerleştirilemez ve yerleştirilmemelidir. Tanrı, varlıktan başka bir şey olarak sunulur. Yani Varlık-sız olarak. Varlık olarak Tanrı motifini sorgulayarak ve ontolojik/onto-teolojik formülün ötesine geçerek, Tanrı'nın Varlığı aştığını vurgulayan bir teoloji buluyoruz bu gerek kimi Hıristiyan düşünürler gerekse de Müslüman tasavvuf ve düşünürleri tarafından uzun süredir benimsenen metafiziksel olmayanın ötesine bir geçişin bir göstergesidir. Marion'un teolojisindeki amaç, "Tanrı"yı Varlık sorusundan kurtarmaktır ki Marion bu sorunun dikkatle ve ifadenin gerçek anlamında ele alınması gerektiğine inanır.<sup>70</sup> Bu, metafiziğin kendi içinde kusurlu olduğu fikrine karşılık gelir. Metafiziğin böyle bir kullanımı, Tanrı'nın kendini kanıtlamasını gerektirir ki bu da Nietzsche'nin ve dolayısıyla Heidegger'in kesin bir şekilde reddettiği bir noktadır.<sup>71</sup> Tanrı'yı varlık/oluş olarak tanımlama girişimleri teolojiden başka bir şeyle sonuçlanmaz, Tanrı'yı bilimsel olarak ilişkilendirilebilir ve erişilebilir terimlerle 'tanımlama' girişimi başarısız olur ve en başta Tanrı'nın verilmişliğini kabul etmekte başarısız olur. Leibniz, Kant, Nietzsche, Descartes ve Spinoza tarihsel olarak bu tür tanımlamalara teşebbüs etmiş, nihayetinde kusurlarına ve sonlu doğalarına dikkat çekmişlerdir. Tanrı'yı 'tanımlamaya' yönelik bu girişimler yersizdir ve metafiziksel olarak sınırlıdır, kendilerini onto-teolojiden ayıramazlar. Tanrı ontolojik farklılığın içine yerleştirilemez ve yerleştirilmemelidir.

Marion, *God without Being* eserinin önsözünde, girişiminin felsefe ve teoloji arasında, bir sınırda olduğunu ifade eder.<sup>72</sup> Marion Varlık-sız ifadesiyle Tanrı'nın var olmadığını ya

<sup>69</sup> Martin Heidegger, "Seminare", *Gesamtausgabe*, ed. C. O. Ochwadt (Frankfurt: Klostermann Vittorio, 2005). akt. Han, "Is Being a 'Screen' of God?", 12.

<sup>70</sup> Marion, *God Without Being*, 63.

<sup>71</sup> Marion, *God Without Being*, 64.

<sup>72</sup> Marion, *God Without Being*, xxi.

da mevcut olmadığını ima etmediğini, buradaki asıl meselenin metafiziksel olmayan bir Tanrı imkânı olduğunu söyler. Ona göre varlık meselesi ancak bir varolan olarak değerlendirilen varlıklar için geçerli ve hatta zorunludur. Bu nedenle varlığa yönelik herhangi bir girişim ya da söylemin, Tanrı için bir zorunluluğu yoktur. Marion bu durumu o şöyle ifade eder:

“Burada söz konusu olan Tanrı’nın Varlığa ulaşma imkânı değil, tam tersine Varlıkların Tanrı’ya ulaşma imkanıdır... Şüphesiz ki, Tanrı eninde sonunda olabilir ve olmalıdır da ama Varlıkla olan ilişkisi onu, Varlığıyla olan ilişkisinin diğer tüm varlıkları tanımladığı kadar radikal bir şekilde belirler mi? Olmak ya da olmamak- bu gerçekten de her şey ve herkes için ve özellikle de insan için ilk ve vazgeçilmez sorudur. Fakat Varlık söz konusu olduğunda, Tanrı Hamlet gibi davranmak zorunda mıdır?”<sup>73</sup>

Dolayısıyla Marion, aslında varlık meselesinde Tanrı dışındaki her şeyin varlığının belilleyicileri olduğunu ifade ederken, onların rasyonel bir düzlemde görülebileceğini de dile getirir. Bu nedenle Marion’un asıl hedefi, “her şeyden önce diğer tüm koşulları mümkün ve hatta biz insanlar için gerekli kılan temel koşul olan Varlık olgusu da dahil olmak üzere, Tanrı’nın tüm belirlemelere ilişkin mutlak özgürlüğünü ortaya koymaya”<sup>74</sup> çalışmaktır. Bunu içinse Marion, Tanrı meselesini metafiziğin ve onto-teolojinin putperest eğilimlerinden kurtarmaya girişir. Ona göre metafiziksel ve onto-teolojik düşünce- Heidegger’in de ifade ettiği gibi- Varlığı bir varolana indirgeyerek düşünür. Bu nedenle metafiziksel düşüncenin bu mantığı aşılmalıdır. Fakat bu aşılma meselesi tartışmalıdır.\* Marion’un felsefi projesi, kendisinin de ifade ettiği gibi, metafiziğin üstesinden gelmek ve bunu yaparken Tanrı meselesini tüm metafizik kısıtlamaların ötesine genişleterek putperestlik eğiliminden kurtarmaktır. Elbette burada metafiziğin yok edilmesi ya da ortadan kaldırılması anlamına gelmez. Gschwandtner’in da belirttiği gibi;

“Aşmak”, açık bir şekilde tanımlamak, bu tanımlı sınırlarına kadar zorlamak, onunla oynamak ve onu genişletmek ve böylece nihayet sınırlarının ötesine geçmek anlamına gelir. ... Metafiziğin üstesinden, söylemini görmezden gelerek ya da basitçe onunla çelişerek gelinmez. Aksine, aşmak her zaman belirli bir düşüncenin sınırlarını anlamak ve ciddiye almak anlamına gelir. Ancak bu sınırlarla oynayarak ve onlara

<sup>73</sup> Marion, *God Without Being*, xxii.

<sup>74</sup> Marion, *God Without Being*, xxii.

\* Metafiziğin aşılması ya da üstesinden gelinmesi meselesi İtalyan düşünür Vattimo’nun da üzerinde ısrarla durduğu bir meseledir. Vattimo’nun modernitenin ve metafiziğin “üstesinden gelme” meselesindeki endişeleri ve onu bütünlükle reddetmemesinin nedeni, Heidegger’den miras aldığı *Verwindung* kavramında görülebilir. Kökleri Heidegger’e dayanan bu kelime, etimolojik olarak “bükülme”, “iyileşme” ve “değişme” anlamına gelir. “Heidegger, kendi eserlerinde *Vervindung* kavramını bir safhadan diğerine geçişi (bu yeni safha, Hegel’in ünlü diyalektik *Aufhebung* yani iki zıddın sentezinde olduğu gibi daima daha ‘yüksektir’) ima eden *Übenvindung* kavramının zıddı olarak kullanır.” bk. Thomas G. Guarino, *Vattimo and Theology* (New York: T&T Clark International, 2009), 8. Bu kavram, Vattimo düşüncesinde, modern çağın basitçe bir kenara atılmayacağını veya üstesinden gelinemeyeceğini (*Überwindung*) belirtmek için bir tür şifre kelime olarak hizmet eder (tıpkı Heidegger’in “Varlık” geleneğinin üstesinden geleemeyeceğimizi söylemesi gibi).

istisnalar bularak kısıtlamaların üstesinden gelinebilir ve onların ötesinde bir yol keşfedilebilir. Bu metafiziğin yok edilmesi değil, aşılmasıdır.<sup>75</sup>

Bir anlamda Marion için metafiziği aşmak ya da üstesinden gelmek Tanrı meselesine yeniden bakmak için önemli bir fırsattır.<sup>76</sup> Ona göre bu fırsatı değerlendirip metafiziğe tekrar geri dönmek gerekir. “Metafizik adını tekrar kullanmamız gerektiğinden şüpheliyim- çünkü metafizik doğrudan Varlık sorusuyla, ousia'nın ayrıcalığına göre Varlık sorusuyla bağlantılıdır.”<sup>77</sup> Çünkü felsefi bir sistem olarak metafiziğin kesin bir şekilde reddedilmesiyle Marion, Tanrı'yı Varlık ve özneliğin ötesinde düşünmenin önünün açıldığını ifade eder. Öznenin reddi bir anlamda “şeylerin kendilerine dönme” düsturuna işaret ederken, fenomenolojik yöntemin devreye girmesini de ima eder. Bu açıdan Marion Klasik Skolastik düşüncenin Varlık ve modern düşüncenin özne düşüncesini reddeder. Caputo'nun ifade ettiği üzere: “Marion için modernite, Descartes'tan Kant ve Husserl'e, hatta Varlık ve Zaman'ın Heidegger'ine kadar uzanan ve fenomenlerin kendini vermesine önsel kısıtlamalar getiren 'özne' geleneği anlamına gelir. Aşkın özne, fenomenal alan üzerinde hüküm sürer ve fenomenlerin ortaya çıkması için koşulları önceden belirler.”<sup>78</sup> Bu nedenle metafiziksel ve hümanistik özne geleneği aşılmalıdır.

Tanrıya yönelik söz konusu putperest yaklaşımlar yeni bir putla değil, ilahi olana yönelik ikonik bir yaklaşımla aşılmalıdır. Marion Tanrı'ya dair söylemleri 'putperestlik' yerine 'ikoniklik' amaçlarına hizmet etmesini ister, nitekim ikonik bakış Tanrı'dan insan bakışına doğru ilerler. Doygun fenomen\* olarak tanımlanan ikon, Tanrı'nın düşünülemez olduğunu ve ilahi olana hiçbir koşul ya da sınır getirilemeyeceğini savunur.<sup>79</sup> Yine, 'ikonikliği' veya 'putperestliği' belirleyen şey bakışın nesnesi değil, bakma yöntemidir- bakışın 'son noktası' değil, yönlendirilen yönelimsel eyleme bağlıdır. Marion'un fenomenolo-

<sup>75</sup> Gschwandtner, *Marion and Theology*, 29-30.

<sup>76</sup> Marion, *The Visible and the Revealed*, 49-50.

<sup>77</sup> Enda McCaffrey, *The Return of Religion in France* (New York: Palgrave, 2009), 136.

<sup>78</sup> Christina M. Gschwandtner, “Jean-Luc Marion: Phenomenology of Religion”, *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*, ed. Morny Joy (London and New York: Springer, 2011), 238.

\* Marion, Edmund Husserl'in fenomenolojisindeki eksiklikler olarak gördüğü şeyleri düzeltme girişiminin bir parçası olarak doygun fenomenler kategorisini ortaya atar. Marion'a göre Husserl'in öznesi fenomenlerin kendilerini vermelerini izin vermek yerine hala nesnelere kontrol etmektedir. Marion'a göre bazı fenomenler niyetimizi aşar; onları kavrayamaz ya da kontrol edemeyiz. Bunlar “doygun” fenomenlerdir çünkü onları anlama ve yönetme kapasitemizi doyurur ve alt ederler. Doygun fenomenler gerekli ya da öngörülebilir değil, olumsal ve aşırıdır. “Zayıf/eksik/fakir fenomenler”in aksine, onlara hükmedemez ya da irademize boyun eğmelerini sağlayamayız. Onlar bize verilmiştir ve biz onları yalnızca kabul edebiliriz (ya da etmeyiz). Bkz. Smadar Bustan, “Givenness and the Orthodox Jew - Aporias in Jean-Luc Marion's theory of the Saturated Phenomena”, *ThéoRèmes [En ligne]*, (2010); Christina Gschwandtner, *Degrees of Givenness: On Saturation in Jean-Luc Marion* (Indiana: Indiana University Press, 2014); Jean Luc Marion, *In Excess - Studies of Saturated Phenomena*, çev. Robyn Horner - Vincent Berraud (United-States: Fordham University Press, 2002); Selami Varlık, “Jean-Luc Marion'da Doygun Fenomen ve Yüce”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 33 (Mart 2017), 9-28.

<sup>79</sup> Gschwandtner, *Marion and Theology*, 38-39.

jik yaklaşımı geliştikçe, özellikle “In Excess” gibi sonraki çalışmalarında, ikonun doğasını daha derinlemesine araştırır. İkonanın kendi ötesine gönderme yaptığını ve görünmez olana görünür bir referans olduğunu vurgular. Bu anlamda ikon, sonsuzluğa açılan bir pencere görevi görerek, ilahi olanın insani kategorilerle sınırlandırılmadan tezahür etmesine olanak tanınmasını ifade eder. Bu nedenle ikon, kavramsal sınırları aşan ilahi olana açıklığı temsil eder ve kutsal olanla daha özgün bir karşılaşma sunar.

Marion, ikonanın ilahi olana bir gönderme yapsa da onu içermediğini savunur. Bu ayırım Marion’un fenomenolojik ikona anlayışında çok önemlidir.<sup>80</sup> Ona göre ikonik olan, görünürün görünmez olan aracılığıyla altüst edilmesinin fenomenolojik bir tasviridir.<sup>81</sup> Bu Marion’un fenomenolojisini anlamak açısından oldukça önemlidir. Nitekim burada bir tersine çevirme vardır. Doğun bir fenomen olarak ikon karşısında insan pasif bir alıcıdır. İkon, yukarıda bahsedilen idolle aynı niteliklerin çoğunu taşır, ancak daha fazlasını sunar: bakışı çerçevesinin, ufkunun ötesine geçmeye davet eder ve idolün yapamadığı fenomene dair iç görü sunar. *God without Being*’de Marion, ikonanın bakışın sonucu olmadığını, bakışı kışkırttığını öne sürer.<sup>82</sup> Bu nedenle ikon, önümde beliren basit bir nesneden daha fazlasını sunar. Şeylere değer biçen, onları kendi bakışı ile değerlendiren kısacası hümanistik bir epistemoloji içinde hareket eden düşüncenin farklı bir yola sokulmasıdır ikonik düşünce.

İdol ve ikon arasındaki mesafe kendini burada gösterir. İdol şu ya bu şekilde, öngörüsünü (bazen beklenenden bir derece daha fazla) tatmin ettiği arzusunun beklentisiyle orantılı kalmaya devam eder. İkon ise kesinlikle beklentinin ölçüsünü aşar, arzuyu panikletir, öngörüye iptal eder: Bu mesafeyi/ ayrımı asla düzeltmeyecek ya düzeltmeye kalkışamayacaktır; bizim onun doğrultusundaki hedefimizin yerine -onun bizim doğrultumuzdaki- kendi hedefini koyarak bu ayrımı tersine çevirir.<sup>83</sup>

Burada ilahi olanın görünürlüğü gözlemcinin yönelimi veya anlayışı tarafından şekillendirilmez. Bunun yerine, ilahi olan gözlemcinin zihinsel kısıtlamalarını aşarak kendini bağımsız bir şekilde ortaya koyar. Bu modda, ilahi olan gözlemcinin kavradığı bir şey değildir; daha ziyade, gözlemciyi ilk gören ve tanımlayan ilahi olandır. Bu, ilahi olanın ötekiliğinin ve aşkınlığının tam olarak kabul edildiği ve gözlemcinin niyetliliğinin tersine çevrildiği bir perspektif değişimini temsil eder.

“Bu nedenle, ikonik görme kipinde, ilahi olanı görünürlüğü içinde oluşturmuyorum, daha ziyade, yönelimselliğin radikal bir şekilde tersine çevrilmesi yoluyla, önce tasavvur ediliyorum ve bu suretle, başkalığı benim niyetimi ve kavrayışımı aşan bir tanrısallık tarafından oluşturuluyorum”.<sup>84</sup>

<sup>80</sup> Horner, *Jean-Luc Marion*, 63.

<sup>81</sup> Jean Luc Marion, *Görünürün Kesişimi*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Monokl Yayınları, 2014), 38.

<sup>82</sup> Marion, *God Without Being*, 17.

<sup>83</sup> Marion, *Görünürün Kesişimi*, 68.

<sup>84</sup> Thomas A. Carlson, “Postmetaphysical Theology”, *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. K. Vanhoozer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 60.

İkon, Tanrı'nın -özellikle antropomorfizmde olduğu gibi- gözle görülür, elle tutulur bir putla karıştırılmasını engeller ama aynı zamanda "Tanrı"nın en yüksek varlık kavramı gibi metafizik bir kavramla karıştırılmasının da önüne geçer.<sup>85</sup> Nitekim Tanrı her ufuktan kaçır. Aslında İkonik bir bakışla Tanrı'ya yaklaşmak, mesafeyi görmezden gelmeden gelmek, Tanrı'nın mutlak başkılığını sürekli olarak akılda tutarak (ve uygulayarak) ilahi olana yaklaşmak anlamına gelir. Bu nedenle Marion, Tanrı ile varolanlar arasındaki ayrımı idol ve ikon üzerinden yapar. Nitekim idol yani put kendisinde ilahi bir şeyler olduğu iddiasını taşımayarak, insanın ona ilahilik atfettiği bir olarak kalırken, bakışı büyüler. Bakış ona Tanrısallık atfeder. İkonik bakışta ise özne pasiftir ve bakışı yönetemez. Dolayısıyla ikon izleyiciye değil, kendi ötesine gönderme yapar. Bir anlamda ikon, aslını kendi boyutlarına indirgemeyi amaçlamaz, ancak onun tefekkürü aracılığıyla görünmez Tanrı'ya tapınmaya geçmemizi sağlar.

### Sonuç

Metafizik sonrası düşüncede, Varlık olarak Tanrı teması sorgulanmakta ve ontolojik/teolojik formül, Tanrı'nın Varlığı aştığını vurgulayan bir teoloji lehine aşılmaktadır. Marion'un teolojik hedefi, "Tanrı'yı Varlık sorunundan kurtarmaktır". Marion bu soruna ihtiyatla yaklaşılması ve gerçek anlamıyla yorumlanması gerektiğine inanmaktadır. Bu, metafiziğin doğası gereği kusurlu olduğu görüşüyle tutarlıdır. Metafiziğin böyle bir uygulaması, Tanrı'nın kendi varlığının kanıtını sunmasını gerektirir. Bu, Nietzsche'nin ve dolayısıyla Heidegger'in tümüyle reddettiği bir pozisyonudur. Tanrı'yı varlık/varoluş olarak tanımlama girişimleri nihayetinde boşa çıkar ve teolojiden başka bir şeyle sonuçlanmaz. Bu, Tanrı'yı ulaşılabilir ve tanımlanabilir terimlerle bilimsel olarak "tanımlamaya" yönelik başarısız bir girişimdir ve nihayetinde en başta Tanrı'nın verili olduğunu kabul etmekte başarısız olur. Tarihsel olarak, Leibniz, Kant, Nietzsche, Descartes ve Spinoza Tanrı'yı tanımlamaya çalışmış, nihayetinde böyle bir çabanın doğasında var olan sınırlamaları ve eksiklikleri kabul etmişlerdir. Tanrı'yı tanımlamaya yönelik bu girişimler yanlış yönlendirilmiş ve metafiziksel sınırlamalarla kısıtlanmış, onto-teolojinin sınırlarını aşamamıştır.

Bu açıdan diyebiliriz ki; kavramsal olarak kanıtlanmış ya da salt kavrama indirgenmiş bir Tanrı'nın neyin, kimin Tanrısı olduğu; ne için var olduğu ve nasıl iş gördüğü belirsiz bir hal alır. Kavramsal Tanrı ya da put olarak Tanrı, ilke olarak düşünmeye güvence sağlayabilir. Zemini sağlam hale getirebilir. Ama bu Tanrı, matematiksel bir denklemin sadece en önemli unsuru olmaktan öteye geçemez. İçeriği olmayan, salt biçime/forma indirgenmiş ve matematiksel - mantıksal önermelere hapsedilmiş bir Tanrı, hükmü geçersiz olan hatta hükümsüz olan bir Tanrı'dır. Bunu şöyle de ifade edebiliriz; kavramlarla tanımlanan bir Tanrı, dinsel bir mesaj/vahiy ile değil ancak insanın epistemik güçleri ile var olduğu iddia edilebilir. Bu da bizi deist bir anlayışa götürecektir. Din ya da vahiy olmadan bilinen ya da kanıtlandığı iddia edilen bir Tanrı'nın hayatın herhangi bir alanına müdahil olmayaacağı açıktır. Öyleyse kanıtlanmış ya da vahye gereksinim duymayan bir Tanrı'nın var

<sup>85</sup> Hent de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2019), 54.

olmasının pek bir emniyeti yok gibi görünmektedir. Öyle ki, zihnin kavradığı Tanrı ancak onun sınırları dahilinde, belli kategoriler aracılığıyla bilinen Tanrı'dır. Bu ise olsa olsa hümanistik özlemlerle elde edilen, putperestçe bir yaklaşımın sonucunda elde edilmiş bir Tanrı'dır.

## Kaynakça

- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 10. Basım, 2002.
- Bustan, Smadar. "Givenness and the Orthodox Jew - Aporias in Jean-Luc Marion's theory of the Saturated Phenomena". *ThéoRèmes [En ligne]*. <https://doi.org/10.4000/theoremes.63>
- Carlson, Thomas A. "Postmetaphysical Theology". *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. ed. K. Vanhoozer. 58-75. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Carlson, Thomas A. "Converting the Given into the Seen: Introductory Remarks on Theological and Phenomenological Vision". *Idol and Distance*. ed. Jean Luc Marion. New York - London: Fordham University Press, 2001.
- Charlesworth, M. *Philosophy and Religion: From Platon to Postmodernism*. England: Oneworld Press, 2002.
- Demirhan, Ahmet. "Sofia'sını Arayan 'Varlık': Heidegger ve Tanrı". *Heidegger ve Din*. ed. Ahmet Demirhan. 11-23. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- G. Guarino, Thomas. *Vattimo and Theology*. New York: T&T Clark International, 2009.
- Gschwandtner, Christina. *Degrees of Givenness: On Saturation in Jean-Luc Marion*. Indiana: Indiana University Press, 2014.
- Gschwandtner, Christina M. "Jean-Luc Marion: Phenomenology of Religion". *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*. ed. Morny Joy. London and New York: Springer, 2011.
- Gschwandtner, Christina M. *Marion and Theology*. London and New York: Bloomsbury, 2016.
- Han, Xiaoqiang. "Is Being a 'Screen' of God?". *Res Cogitans* 5 (2008), 86-103.
- Hart, Kevin. *Postmodernism: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld, 2004.
- Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine Mektup*. çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.
- Heidegger, Martin. *Identity and Difference*. çev. Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1969.
- Heidegger, Martin. "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası". *Heidegger ve Teoloji*. der. Ahmet Demirhan. 35-48. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. çev. Levent Özşar. İstanbul: Asa Kitabevi, 2. Basım, 2001.
- Heidegger, Martin. "Seminaire". *Gesamtausgabe*. ed. Curd Ochwad. Frankfurt: Klostermann Vittorio, 15. Basım, 2005.



- Heidegger, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. çev. Albert Hofstadter. USA: Indiana University Press: Bloomington & Indianapolis, ts.
- Horner, Robyn. *Jean-Luc Marion: A Theological Introduction*. England: Ashgate Publishing, 2005.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Elştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2008.
- Küçükbalp, Kasım. "Is a Non Metaphysical Religious Thought Possible?." *İlahiyat Studies 2* (2011), 146-165.
- Marion, Jean Luc. "Çifte Putperestlik". *Heidegger ve Din*. ed. Ahmet Demirhan. 69-105. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Marion, Jean Luc. *God Without Being*. çev. T. A. Carlson. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Marion, Jean Luc. *Görünürün Kesişimi*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Monokl Yayınları, 2014.
- Marion, Jean Luc. *In Excess - Studies of Saturated Phenomena*. çev. Robyn Horner - Vincent Berraud. United-States: Fordham University Press, 2002.
- Marion, Jean Luc. *The Idol and Distance*. çev. T. A. Carlson. New York: Fordham University Press, 2001.
- Marion, Jean Luc. *The Visible and the Revealed*. çev. Christina M. Gschwandtner. New York: Fordham University Press, 2008.
- McCaffrey, Enda. *The Return of Religion in France*. New York: Palgrave, 2009.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Güç İstenci*. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Felsefe Nasıl Yapılır?* çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010.
- Pascal, Blaise. *Pensees*. çev. A. J. Kraitsheimer. England: Penguin Books, 1986.
- Schrijvers, Joeri. "Marion, Levinas, and Heidegger on the question concerning ontotheology". *Continental Philosophy Review* 43/2 (2010), 207-239.
- Schrijvers, Joeri. *Ontotheological Turnings? The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*. USA: SUNY Press, 2011.
- Varlık, Selami. "Jean-Luc Marion'da Doygun Fenomen ve Yüce". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 33 (Mart 2017), 9-28.
- Vattimo, Gianni. "After Onto-theology: Philosophy between Science and Religion". *Religion After Metaphysics*. ed. Mark Wrathall. 29-36. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Vries, Hent de. *Philosophy and the Turn to Religion*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2019.

Williams, John Reynold. *Heidegger'in Din Felsefesi*. çev. Mehmet Türkeri. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2005.

Wrathall, Mark. "Metaphysics and Onto-theology". *Religion After Metaphysics*. ed. Mark Wrathall. England: Cambridge University Press, 2003.

## Onto-theology and Conceptual Idolatry

### Extended Summary

Jean-Luc Marion's reflections on onto-theology and conceptual idolatry offer a comprehensive critique of the way Western metaphysics conceptualises the relations between God, being and Being. Drawing on Heidegger's concept of onto-theology, Marion argues that the treatment of God in a metaphysical framework reduces God to thinking of God as a being, and that this is a kind of conceptual idolatry. Onto-theology, as a fundamental element of the Western metaphysical tradition, treats God as the supreme being or the ground of all that exists. According to Heidegger, this concept, which constitutes the essence of metaphysics, is at the centre of Western philosophy from Plato to Nietzsche. Onto-theology, in its simplest form, refers to the intertwining of ontology (the science of being) and theology (the science of God). This intertwining stems from a fundamental ambiguity in Aristotle's definition of metaphysics. According to Aristotle, metaphysics is the study of 'being as being' (being qua being), that is, the study of the Being of beings. However, this study can be interpreted in two different ways: The first is ontology, which investigates the essence of being in general. The second is the study of the foundation of all beings, which is called theology. In Greek, this ultimate foundation is known as 'theion' (the divine). Therefore, the study of the Being of beings is called theology. According to Heidegger, the inseparability of ontology and theology stems from this ambiguity.

Heidegger argues that this approach ignores the ontological difference between Being and beings and states that metaphysics, by treating God as a being, makes it impossible to understand his divine nature. Marion, on the other hand, takes this criticism one step further and claims that Heidegger's understanding of Being also involves a kind of idolatry.

Marion's main criticism is that the definition of God through metaphysical concepts prevents the comprehension of his truth. In Western metaphysics, God is expressed in terms such as 'causa sui' (self-cause) or 'ens perfectissimum' (the most perfect being). These concepts have removed God from being a transcendent being and confined Him within the limits of human thought. According to Marion, this process led to God becoming an 'idol' based solely on the human perspective. The idol is the moulding of God within the framework of human desires and understanding. As man reduces God to his own epistemic and ontological limits, he turns God into a subjective reflection. Marion states that this understanding is a fundamental problem of philosophical thought and is at the origins of Western thought.

Heidegger's critique of onto-theology emphasises that metaphysical thought ignores the meaning of God as a result of treating Being as an existent. Heidegger argues that this structure of metaphysics distracts Western thought from grasping the true meaning of Being and, by conceiving God as a being, makes God a mere philosophical category. However, Marion argues that Heidegger's understanding of Being is not immune from criticism. According to Marion, Heidegger, in thinking Being, still treats it within a framework of existents, and this involves a kind of idolatry. Marion defines this situation, which he calls metaphysical idolatry, as the reduction of God to the limits of human perspective.

However, Nietzsche's proclamation of the 'death of God' has a special significance for Marion. While Nietzsche criticises the way Western metaphysics treats God as a being, he also announces the death of a metaphysical God. According to Marion, this God is not the God of Christian theology, but the God of Western metaphysics. Nietzsche's critique offers an opportunity to recognise the limits of metaphysical thought. Marion argues that the death of the metaphysical God can open the way to a purer understanding of the divine nature of God. This understanding, however, requires transcending the limits of metaphysics, and this presents a philosophical challenge.

In order to overcome this difficulty, it is important to understand Marion's different perspectives on God through the concepts of idol and icon. The idol is an approach that reflects the limits of human vision and comprehends God within these limits. The icon, on the other hand, represents an approach that preserves the transcendent nature of God and recognises that God is beyond human comprehension. Marion argues that the idol is not a false concept, but is problematic because it reduces the divine to human limits. The iconic view, on the other hand, makes it possible to understand God as a reality beyond human comprehension. According to Marion, the way to understand God is to think of him independently of conceptual frameworks.

While criticising conceptual idolatry, Marion also draws attention to the conceptions of God by thinkers such as Kant, Nietzsche and Heidegger. Kant's concept of the moral God makes God a category of human reason, while Nietzsche's critique of the death of God shows the limits of the metaphysical God. Heidegger, on the other hand, in his endeavour to think Being, tries to rescue God from a metaphysical structure, but still has an approach that limits his meaning. Based on these criticisms, Marion argues that God should be considered not as a metaphysical entity but as a reality beyond the limits of human thought.

The criticism of onto-theology can pave the way for a new understanding of God's divine nature. However, according to Marion, this understanding requires overcoming the limits of metaphysical language. Thinking God outside conceptual frameworks makes it possible to develop a purer understanding of his divine nature. This process requires both a metaphysical and philosophical revolution. By liberating God from human epistemic limits, Marion seeks to reach a deeper understanding of his divine nature. However, the main difficulty encountered in this process is the possibility of expressing God beyond human experience and concepts.

Marion's criticism involves a radical questioning of the metaphysical foundations of Western thought. Arguing that the treatment of God as a metaphysical concept leads to an idolatrous understanding, Marion emphasises the reality of the divine beyond human comprehension. His critique of onto-theology is a call to develop a deeper understanding of God's divine nature by freeing him from metaphysical limitations. Marion argues that it is one of the fundamental tasks of philosophy to transcend the limits of metaphysical thought, which idolises God. In this context, liberating God from a metaphysical structure requires a restructuring of both theological and philosophical thought.

### **Keywords**

Philosophy of Religion, Theology, Causa Sui, Idol, Death of God, Jean-Luc Marion.



## DKAB ve Sınıf Öğretmenlerinin İlkokul 1.-3. Sınıflarda Yürütülmesi Muhtemel DKAB Dersine İlişkin Önerileri

### Osman Taşkın

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, Trabzon, Türkiye  
[osman.taskin@trabzon.edu.tr](mailto:osman.taskin@trabzon.edu.tr) | <http://orcid.org/0000-0003-3962-936X> | <https://ror.org/04mmwq306>

### Semra Çinemre

Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, Trabzon, Türkiye  
[semra.cinemre@trabzon.edu.tr](mailto:semra.cinemre@trabzon.edu.tr) | <http://orcid.org/0000-0002-2924-1129> | <https://ror.org/04mmwq306>

### Öz

Ülkemizde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi 4. sınıftan itibaren yürütülmektedir. 2014 yılında gerçekleştirilen 19. Milli Eğitim Şûrası'nda DKAB dersinin, eksik bırakılmış olduğu ilkokul 1.-3. sınıf düzeylerinde de okutulması yönünde bir tavsiye kararı alınmıştır. Bu noktada, böyle bir uygulama hayata geçirilmeden önce sahanın zeminini oluşturacak akademik çalışmalara ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bu düşünceden hareketle bu çalışmada konunun uygulamaya yönelik çeşitli boyutlarının DKAB ve sınıf öğretmeni görüşleri ile araştırılması amaçlanmıştır. Nitel araştırma yöntemine göre planlanan çalışmada durum çalışması deseni kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubu, 2020-2021 Eğitim-Öğretim yılında Trabzon il merkezinde bulunan farklı ilkokullarda görev yapan sekiz sınıf, sekiz DKAB öğretmeni olmak üzere 16 öğretmenden oluşmaktadır. Araştırma sonuçlarına göre her iki branştan 16 öğretmenden 10'u ilkokul 1.-3. sınıf düzeylerinde yer alması muhtemel bir DKAB dersi için 2. sınıfın, beşi 1. sınıfın, biri de 3. sınıfın uygun olduğu kanaatindedir. Sınıf öğretmenlerinin yarısı bu dersin seçmeli, yarısı zorunlu; DKAB öğretmenlerinin ise altısı zorunlu, biri seçmeli olması gerektiği görüşünde olup biri de bu konuda kararsız kalmıştır. Sınıf öğretmenleri böyle bir derste ağırlıklı olarak ahlaki içeriğin işlenmesinden yana iken DKAB öğretmenlerinde dinî içerik ahlaki içeriğe nispeten yüksek çıkmıştır. Her iki branş öğretmenleri, ilgili dersin materyal destekli ve aktif yöntem-tekniklerle işlenmesi gerektiğini belirtmiştir. Sınıf öğretmenlerinden dört kişi böyle bir dersi DKAB öğretmeninin, üç kişi sınıf öğretmeninin yürütebileceğini belirtmişken, DKAB öğretmenlerinden ise bir katılımcı haricinde tüm katılımcılar bu dersin DKAB öğretmenleri tarafından verilmesi gerektiğinden yanadır. Her iki branştan katılımcıların böyle bir ders için fırsat olarak gösterdikleri en ağırlıklı yön çocuğun erken yaşta dinî ve ahlaki değerleri kazanması, risk olarak gösterdikleri yön ise dersin zorunluğuna bazı ailelerin tepki göstermesi ihtimalidir.

### Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Örgün Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, İlkokul, Öğretmen Görüşleri.

### Atıf Bilgisi

Taşkın, Osman – Çinemre, Semra. "DKAB ve Sınıf Öğretmenlerinin İlkokul 1.-3. Sınıflarda Yürütülmesi Muhtemel DKAB Dersine İlişkin Önerileri". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/2 (Aralık 2024), 277-311. <https://doi.org/10.51447/uluid.1525574>

## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü   Article Type	Araştırma Makalesi   Research Article
Geliş Tarihi   Date of Submission	31 Temmuz 2024   31 July 2024
Kabul Tarihi   Date of Acceptance	14 Aralık 2024   14 December 2024
Yayın Tarihi   Date of Publication	27 Aralık 2024   27 December 2024
Yayın Sezonu   Pub Date Season	Aralık   December
DOI	<a href="https://doi.org/10.51447/uluid.1525574">https://doi.org/10.51447/uluid.1525574</a>
Değerlendirme   Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Atternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan   Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. 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
Benzerlik Taraması   Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate   Yes - iThenticate
Yazar Katkı Oranları   Author Contribution	Yazar 1: % 50. Yazar 2: % 50.   Author 1: % 50. Author 2: % 50
Çıkar Çatışması   Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.   The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman   Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.   The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans   Copyright & License	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.   Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim   Complaints	<a href="mailto:ilahiyyatdergisi@uludag.edu.tr">ilahiyyatdergisi@uludag.edu.tr</a> - <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid">https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid</a>

**Recommendations of Religious Culture and Moral Knowledge and Classroom Teachers for the Possible Religious Culture and Moral Knowledge Course to be Conducted in Primary School 1st-3rd Grades****Osman Taşkın**

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, Trabzon, Türkiye  
[osman.taskin@trabzon.edu.tr](mailto:osman.taskin@trabzon.edu.tr) | <http://orcid.org/0000-0003-3962-936X> | <https://ror.org/04mmwq306>

**Semra Çinemre**

Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, Trabzon, Türkiye  
[semra.cinemre@trabzon.edu.tr](mailto:semra.cinemre@trabzon.edu.tr) | <http://orcid.org/0000-0002-2924-1129> | <https://ror.org/04mmwq306>

**Abstract**

In Turkey, Religious Culture and Moral Knowledge (abbreviated in Turkish as DKAB and will be abbreviated as RCMK in the article) is taught from the 4th grade onwards. In the 19th National Education Council held in 2014, a recommendation was made that the RCMK course should be taught in the 1st-3rd grades of primary school, where it had been omitted. At this point, academic studies are needed to lay the groundwork for such a practice before it is put into practice. Based on this idea this study aims to investigate the various dimensions of the subject regarding practice through the views of RCMK and classroom teachers. The case study design is used in this study, which is planned according to the qualitative research method. The study group consists of classroom teachers and RCMK teachers working at various primary schools in the city center of Trabzon. The semi-structured interview form prepared by the researchers was applied in January 2021, and the data obtained were analyzed by content analysis. According to research results, ten out of 16 teachers from both branches think that the 2nd grade is suitable for a RCMK course that is likely to take place in the 1st-3rd grades of primary school, five think that the 1st grade is suitable, and one thinks that the 3rd grade is suitable. Half of the classroom teachers thought that this course should be elective and the other half compulsory; six of the RCMK teachers thought that it should be compulsory, one was elective, and one was undecided. While classroom teachers were in favor of teaching moral content in such a lesson, religious content was relatively higher than moral content among RCMK teachers. Teachers of both branches stated that the relevant course should be taught with material-supported and active method-techniques. While four of the classroom teachers stated that such a course could be taught by a RCMK teacher and three of them stated that a classroom teacher could teach such a course, RCMK teachers were in favor of this course teaching all participants except one of the RCMK teachers. The most important aspect that participants from both branches pointed out as an opportunity for such a course is that the child acquires religious and moral values at an early age and the aspect that they pointed out as a risk is the possibility that some families will react to the necessity of the course.

**Keywords**

Religious Education, Formal Religious Education, Religious Culture and Moral Knowledge Course, Primary School, Teacher Opinions.

**Citation**

Taşkın, Osman – Çinemre, Semra. "DKAB ve Sınıf Öğretmenlerinin İlkokul 1.-3. Sınıflarda Yürütülmesi Muhtemel DKAB Dersine İlişkin Önerileri". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/2 (December 2024), 277-311.  
<https://doi.org/10.51447/uluid.1525574>



## Giriş

Çocukluk, bireyin hayatının temellerini oluşturması bakımından oldukça önemli bir gelişim dönemidir.<sup>1</sup> Birçok gelişim alanında olduğu gibi dinî gelişim açısından da ilk çocukluk yılları kritik bir öneme sahiptir.<sup>2</sup> Zira bu dönemde aile ve çevrede edinilen yaşantı ve tecrübeler çocuğun kişilik, karakter, inanç ve değer yargılarını şekillendirmekte ve geleceğine yön vermektedir. Bu sebeple bireyin doğuştan getirdiği inanma ve kendisinden daha güçlü, yüce bir varlığa bağlanma ihtiyacının sağlıklı bir şekilde karşılanması ve dine yönelik doğal ilgisinin<sup>3</sup> tatmin edilmesi gerekmektedir. Yapılan araştırmalar çocukluk döneminde en verimli din eğitiminin ailede gerçekleştirildiğini gösterse de<sup>4</sup> günümüz aile yapısının ve fonksiyonunun değişmesine bağlı olarak ailede sağlıklı ve yeterli bir din eğitiminin yürütülmesi giderek zorlaşmaktadır. Bunun yanında ailenin dinî aşırılıkları veya eksik ve yanlış dinî bilgileri çocukların dinî gelişimlerini olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Bu bağlamda çocuğun dine yönelik doğal ilgisinin doğru bir şekilde yönlendirilmesi ve din eğitimi ihtiyacının yeterli bir şekilde karşılanması kurumsal eğitimin misyonları arasına girmiş görünmektedir.

Bilindiği gibi ülkemizde çocuğun din eğitimi ihtiyacını karşılamak üzere yaygın eğitim kapsamında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından okul öncesinden itibaren her yaş için isteğe bağlı olarak Kur'an kursu hizmetleri yürütülmektedir.<sup>5</sup> Örgün eğitim kapsamında ise ilköğretim 4. sınıftan itibaren ortaöğretimin son sınıfına kadar Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersleri zorunlu olarak yer almaktadır.<sup>6</sup> Bunun yanında 2013 yılından bu yana ortaokul ve liselerde öğrencilere Kur'an-ı Kerim, Peygamberimizin Hayatı ve Temel Dini Bilgiler seçmeli din dersleri imkânı sunulmaktadır.<sup>7</sup> Çocuğun din eğitimi ihtiyacını karşılamak üzere örgün eğitim bünyesinde sunulan bu hizmetlerde eksik kalan düzey 1., 2. ve 3. sınıflardır. Anayasa ile zorunlu kılınan DKAB dersleri için her ne kadar 1982 Anayasasının 24. Maddesinin ilgili paragrafında yer alan "Din kültürü ve ahlak öğretimi, ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır." ifadesi ilk ve ortaöğretimin tümünü kuşatsa da uygulamada bu ders, 4. sınıftan itibaren yürütülmektedir. Oysa başta Ana-

<sup>1</sup> Mustafa Köylü, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 137.

<sup>2</sup> Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 75-76.

<sup>3</sup> Antoino Vergote, "Çocukta Din", çev. Erdoğan Fırat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 315; Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi* (Ankara: DİB Yayınları, 1983), 39-43; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayıncılık, 2003), 252-254; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 113-116.

<sup>4</sup> Fritz K. Oser vd., "Religious and Spiritual Development Throughout the Life Span", *Handbook of Child Psychology*, ed. R. M. Lerner (New Jersey: John Wiley & Sons Inc., 2006), 977; Mustafa Köylü, "Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi", *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 111.

<sup>5</sup> *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı* (Ankara: DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2022), 2.

<sup>6</sup> Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, *Resmî Gazete* 17863, 09/11/1982, Kanun No: 2709, md. 24.

<sup>7</sup> Milli Eğitim Temel Kanunu, *Resmî Gazete* 14574, 24/06/1973, Kanun No. 1739, md. 25, Yeniden düzenleme: 30/3/2012-6287/9 md.

yasa olmak üzere ulusal ve uluslararası hukuki temeller ilkökulda din öğretimi için kısıtlayıcı değil, dayanak sağlayıcı niteliktedir.<sup>8</sup> Bu konu, ülkemizde 2014 yılında gerçekleştirilen 19. Milli Eğitim Şurası'nda gündeme gelmiş ve DKAB dersinin eksik bırakılmış olduğu ilkökul 1.-3. sınıf düzeylerinde de okutulması yönünde bir tavsiye kararı alınmıştır.<sup>9</sup> Ancak gerek bilimsel açıdan gerekse eğitim politikası açısından bu konu üzerinde durulmamıştır. Oysa bu konu, hukuki temellerinin yanı sıra bireysel-insani açıdan bakıldığında da önemli bir ihtiyaç olarak görünmektedir. Bu noktada bireysel gelişim teorileri açısından ele alındığında; Harms, Elkind, Goldman ve Fowler'in çalışmalarında çocukluk dönemindeki dinî gelişimin sağlıklı bir şekilde yönlendirilmesinin, ancak çocukluk döneminde verilecek din eğitimi ile mümkün olabileceğine dikkat çekilmektedir.<sup>10</sup> Dolayısıyla çocukluk döneminde dinî gelişim özellikleri göz önünde bulundurularak ilgi ve ihtiyaçlar doğrultusunda verilecek bilimsel temellere dayalı bir din öğretimi, bireyin sağlıklı bir inanç gelişimi ve kimlik inşasına imkân verecektir. Sağlıklı bir gelişim için gerekli olan davranışlar bu dönemde kazandırılmadığında ise sonraki dönemlerde ilgili davranışları bireye kazandırmak oldukça zor olmaktadır.<sup>11</sup> Bunun yanı sıra çocuğun, gelişimine uygun olmayan yanlış öğrenmeleri sonraki gelişim dönemlerinde düzeltmek de oldukça güçtür. Nitekim bu alanda oluşturulacak boşluk, bireyin doğal ilgisinin karşılanmamasının yanı sıra kitle iletişim araçları ve diğer çevresel faktörlerin etkisiyle istemli veya istemsiz olarak eksik ve yanlış öğrenmelere ve en nihayetinde yanlış ideolojilere, batıl inanç ve hurafelere kapı aralayabilmektedir. Bu noktada dinî ilgi ve ihtiyacın bireyin en temel hakkı ve doğuştan getirdiği bir özellik olduğu da dikkate alındığında; kendisine verilecek olan din ve ahlak eğitimi, çocuğun genelde bireysel gelişimine, özelde ise dinî ve ahlaki gelişimine katkı sağlayacaktır.<sup>12</sup>

Din eğitimi çocuğun sosyokültürel açıdan gelişimi bakımından da oldukça önemlidir. Çocuk, dünyaya geldiği andan itibaren kendisini dinin de izleri ile şekillenmiş olan bir kültür çevresi ve toplum içerisinde bulur. Aile içinde ve çevrede yaşanan ibadetler, kandil, düğün, cenaze gibi toplumsal dinî olgular çocuk tarafından gözlemlenmektedir. Bununla birlikte çocuk, çevresinde dinin örf, adet, edebiyat, mimari vb. kültürel boyutlarıyla sürekli karşılaşmaktadır. Bu süreçte çocuğun çevresinde yaşanan bu toplumsal ve kültürel öğeler çocuğun merak ettiği ve anlamlandırmaya çalıştığı öğeler olmaktadır. Eğitimin, bir yönüyle bireyin topluma uyum süreci olduğu da dikkate alındığında, bu süreçte sağlıklı bir din eğitiminin çocuğun dinin kültürel boyutunu anlamlandırmasını ve topluma uyum sağlamasını

<sup>8</sup> bk. Halis Ayhan, "Temel Eğitim ve Orta Öğretimde Din Eğitimi", *Milli Eğitim ve Din Eğitimi İlmî Semineri (Ankara 9-10 Mayıs 1981)* (İstanbul: Özal Matbaası, 1981), 260; Turan Bilge Kuşçu, "Din Eğitiminin Hukuki Temelleri", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2016).

<sup>9</sup> MEB, 19. Milli Eğitim Şurası Kararları, 2014, 1.

<sup>10</sup> Ernest Harms, "The Development of Religious Experience in Children", *American Journal of Sociology* 50/2 (1944); David Elkind, "The Origins of Religion in the Child", *Review of Religious Research* 12/1 (1970); Ronald Goldman, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence* (London: Routledge, 2022); James W. Fowler, "Faith Development at 30: Naming the Challenges of Faith in a New Millennium", *Religious Education* 99/4 (2004) Akt. Cemil Oruç, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2021.), 102-119.

<sup>11</sup> Hasan Bacanlı, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2013), 51.

<sup>12</sup> Nevzat Y. Aşıkoğlu - M. Fatih Genç, "Yeni Anayasa Tartışmaları ve Zorunlu Din Dersleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 15-18.

sağlayacaktır. Sağlıksız, eksik veya hiç verilmeyen bir din eğitiminin çocuğun olumsuz ve yanlış öğrenmelerinin önünü açmasına ve yaşadığı topluma sosyokültürel olarak yabancılaşmasına ve huzursuzluğa neden olması muhtemeldir.<sup>13</sup> Bu sebeple erken çocukluk döneminden itibaren her gelişim seviyesine ve çocuğun tecrübesine uygun olan içeriklerle dini öğrenmenin gerçekleşmesi, çocuğu sosyokültürel açıdan geliştirecektir.

Türk Milli Eğitiminin genel amaçları, eğitimin bütün alanlarına felsefi bir yön sunmaktadır. Bu amaçlara bakıldığında milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan, geliştiren ve bunları davranış hâline getirmiş dengeli ve sağlıklı bir kişilik ve karaktere sahip yurttaşlar yetiştirmenin hedeflendiği görülmektedir.<sup>14</sup> Bireyi bütüncül bir bakış açısı ile ele alan bu felsefeye, din ve ahlaka yönelik dersler de muhtevası itibarıyla yardımcı olacaktır. Bununla birlikte son yıllarda din eğitimi alanında yaşanan felsefi dönüşüm sayesinde gelişimsel özellikleri ön plana alan, öğrenen merkezli, düşünen, sorgulayan ve yaşantı merkezli eğitim felsefesi bu dönemde çocuklar için önemli fırsatlar sunmaktadır.<sup>15</sup> Bu fırsatların, ilkokul öğretim programlarının “çocuğu üst öğrenime hazırlamak ve temel olguları tanımasını sağlamak” genel amacını çeşitli açılardan destekleyeceği açıktır. Bu bağlamda, ilkokul düzeyinde yalnızca 4. sınıfta din öğretimi yürütülmesi, Türk Milli Eğitiminin ve ilkokulların amaçlarının desteklenmesi noktasında bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

19. Milli Eğitim Şûrası tavsiye kararı da dikkate alınarak gerek çocuğun din eğitimi ihtiyacının karşılanması gerekse Türk eğitim sistemindeki örgün din eğitimi uygulamasının bütünlüğü açısından konu, farklı boyutları ile üzerinde çalışılmayı gerektirmektedir. Literatürde ilkokul 1., 2. ve 3. sınıflarda DKAB dersine ilişkin yalnızca üç tez çalışmasının<sup>16</sup> olduğu, ikisinin de bu sınıf düzeylerindeki din öğretimi ihtiyacını konu edindiği tespit edilmiştir. Karakaş'ın çalışmasında bu ihtiyaç daha çok teorik açıdan ele alınmış, çalışmanın sonunda da 40 sınıf öğretmeninden elde edilen veriler sunulmuştur. Çalışmada ilkokul öğrencilerinin sınıf öğretmenlerinin büyük çoğunluğuna dinî sorular sorduğu, bu sorulara öğretmenlerin kendi imkânları ölçüsünde cevap verdikleri, öğretmenlerin cevaplarından öğrencilerin büyük bir çoğunluğunun tatmin olduğu ve öğretmenlerin bu durum karşısında velilerden olumlu tepkiler aldıkları görülmüştür.<sup>17</sup> Yaşar'ın çalışmasında nitel araştırma yöntemiyle ilkokul 3. sınıfa giden 10 öğrenci ile görüşme yapılmıştır. Araştırma so-

<sup>13</sup> Yıldız Kızılabdullah - Tuğrul Yörük, “Din Eğitimi ve Öğretimin Temelleri”, *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 77.

<sup>14</sup> *Milli Eğitim Temel Kanunu 1739* (14 Haziran 1973), md. 1.

<sup>15</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: MEB Yayınları, 2018), 8.

<sup>16</sup> Sevd Yılmaz Karakaş, *İlköğretim 1., 2. ve 3. Sınıflarda Din Eğitimi İhtiyacı* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Büşra Yaşar, *İlkokul 3. Sınıf Düzeyi Din Öğretimi Öğrenci İhtiyaçları Merkezinde Bir Araştırma (Atlantı Gazi İlkokulu Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Yahya Üçer, *Temel Eğitim (İlkokul) Öğretim Programlarında DKAB Derslerine Yer Verilmesi Konusunda Öğretmen ve Veli Görüşleri* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

<sup>17</sup> Karakaş, *İlköğretim 1., 2. ve 3. Sınıflarda Din Eğitimi İhtiyacı*, 45-47.

nucunda öğrencilerin aileden aldıkları dinî bilgilerle yetindikleri, öğretmenlere soru sormadıkları, bu doğrultuda din hakkında eksik ve yanlış bilgilere sahip oldukları ortaya çıkmıştır.<sup>18</sup> Üçer'in çalışmasında ise DKAB dersinin ilkökul 1.-3. sınıflarda ihtiyaç olma durumuna ilişkin veli ve öğretmen görüşleri incelenmiştir. Araştırmanın sonunda ilkökul 1.-3. sınıflarda formal bir din eğitimi verilmesinin uygun olacağı ortaya konulmuştur.<sup>19</sup> Bu çalışmada konu, literatürdeki çalışmalardan farklı olarak ihtiyaç tespitine değil uygulama önerilerine yöneliktir. Makalede, ilkökul 1., 2. ve 3. sınıflarda uygulamaya geçirilmesi muhtemel bir DKAB dersinin; kaçınıcı sınıf düzeylerinde verilebileceği, seçmeli veya zorunlu olması, içeriği, nasıl bir yöntem ve yaklaşımla öğretilmesi gerektiği, dersin öğretmenin kim olması gerektiği ve böyle bir dersin fırsat ve riskleri gibi birçok yönüyle, konunun en öncelikli paydaşları olan DKAB ve sınıf öğretmeni görüşleri doğrultusunda ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu kapsamda çalışmanın temel problemi şu şekilde belirlenmiştir: "DKAB ve sınıf öğretmeni görüşlerine göre Türkiye'de ilkökulun 1., 2. ve 3. sınıf düzeylerinde yürütülmesi muhtemel bir DKAB dersinin uygulaması nasıl olmalıdır?" Bu ana problem ışığında aşağıdaki alt problemlere cevap aranmıştır:

1. ilkökulda DKAB dersi hangi sınıflarda yürütülmelidir?
2. ilkökulda DKAB dersi zorunlu mu yoksa seçmeli mi olmalıdır?
3. ilkökulda DKAB dersinin içeriği nasıl oluşturulmalıdır?
4. ilkökulda DKAB dersinde hangi öğretim yöntem ve yaklaşımları kullanılmalıdır?
5. ilkökulda DKAB dersini hangi branş öğretmeni yürütmelidir?
6. ilkökulda DKAB dersini yürütmenin fırsat ve riskleri nelerdir?

Makalede konu, iki branştan öğretmenlerin görüşleri ile etraflıca ele alınmış ve birçok boyutuyla ortaya somut uygulama önerileri konulmuştur. Bu yönleri ile makalenin eğitim politikalarına ışık tutması ve bilimsel literatüre katkı sağlaması beklenmektedir.

## 1. Yöntem

### 1.1. Araştırmanın Deseni

Bu araştırma nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması desenine göre tasarlanmıştır. Durum çalışması deseninde görüşmeler yoluyla elde edilen veriler derinlemesine incelenmektedir.<sup>20</sup> Görüşme, önceden belirlenmiş ve ciddi bir amaç için yapılan, soru sorma ve yanıtlama tarzına dayalı karşılıklı ve etkileşimli bir iletişim süreci olarak tanımlanmaktadır.<sup>21</sup> Bu yaklaşımda, bireyin içsel dünyası merkez alınarak, olaylar ve olgular, bireyin perspektifinden anlamlandırılmaya ve kavranılmaya çalışılmaktadır.<sup>22</sup> Bu araştır-

<sup>18</sup> Yaşar, *İlkökul 3. Sınıf Düzeyi Din Öğretimi Öğrenci İhtiyaçları Merkezinde Bir Araştırma*, 72-73.

<sup>19</sup> Üçer, *Temel Eğitim (İlkökul) Öğretim Programlarında DKAB Derslerine Yer Verilmesi Konusunda Öğretmen ve Veli Görüşleri*.

<sup>20</sup> Corrine Glesne, *Nitel Araştırmaya Giriş*, çev. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoğlu (Ankara: Anı Yayıncılık, 2014), 30.

<sup>21</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2013), 147.

<sup>22</sup> Abbas Türnüklü, "Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 6/4 (2000), 543-559.

mada da konuya ilişkin görüşleri inceleme konusu yapılan öğretmenlerle görüşmeler gerçekleştirilerek derinlemesine inceleme yapmak amacıyla durum çalışması deseni kullanılmaktadır.

## 1.2. Çalışma Grubu

Durum çalışması desen türünde araştırmacılar, inceleyeceği temel fenomen veya kavram hakkında derinlemesine bilgi edinebileceği küçük gruplar oluşturmakta ve verileri bu gruplardan toplamaktadır.<sup>23</sup> Bu araştırmanın çalışma grubu, 2020-2021 Eğitim-Öğretim yılında Trabzon ili merkez ilçesinde bulunan farklı ilkokullarda görev yapan sekiz sınıf öğretmeni ve sekiz DKAB öğretmeni olmak üzere 16 öğretmenden oluşmaktadır. Çalışma grubunu oluşturan katılımcıları belirlemek amacıyla öncelikle merkez ilçede bulunan ilkokul sayısı tespit edilmiş, ardından bu okullar arasından maksimum çeşitlilik tekniği<sup>24</sup> ile çalışma grubunu oluşturacak katılımcılar belirlenmiştir. İlkokul düzeyinde farklı ilkokullardan birer DKAB ve sınıf öğretmeni örnekleme alınarak çeşitlilik sağlanmaya çalışılmıştır. Çalışma grubunun çeşitli değişkenlere göre dağılımı Tablo 1’de gösterilmektedir.

Tablo 1: Çalışma Grubunun Çeşitli Değişkenlere Göre Dağılımı

No	Branş	Kıdem	Cinsiyet	Rumuz
1	Sınıf Öğretmeni	23	Kadın	S1
2	Sınıf Öğretmeni	25	Kadın	S2
3	Sınıf Öğretmeni	14	Erkek	S3
4	Sınıf Öğretmeni	11	Erkek	S4
5	Sınıf Öğretmeni	30	Erkek	S5
6	Sınıf Öğretmeni	25	Kadın	S6
7	Sınıf Öğretmeni	24	Kadın	S7
8	Sınıf Öğretmeni	29	Erkek	S8
9	DKAB Öğretmeni	14	Kadın	D1
10	DKAB Öğretmeni	10	Kadın	D2
11	DKAB Öğretmeni	17	Erkek	D3
12	DKAB Öğretmeni	16	Kadın	D4
13	DKAB Öğretmeni	34	Erkek	D5
14	DKAB Öğretmeni	23	Erkek	D6
15	DKAB Öğretmeni	9	Kadın	D7
16	DKAB Öğretmeni	9	Kadın	D8

Çalışma grubunu oluşturan öğretmenlerin dokuzu kadın, yedisi erkektir. Öğretmenlerin mesleki kıdemleri 9 ile 34 yıl arasında değişmektedir. Çalışma grubunu oluşturan sınıf öğretmenlerine S1, ... S8; DKAB öğretmenlerine ise D1, ... D8 şeklinde rumuz verilmiştir.

<sup>23</sup> John W. Cresswell - Vicki L. Plano Clark, *Karma Yöntem Araştırmaları: Tasarımı ve Yürütülmesi*, çev. Yüksel Dede - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Anı Yayıncılık, 2014), 186.

<sup>24</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 108.

### 1.3. Araştırma Süreci

Katılımcıların 1.-3. sınıf düzeylerinde din ve ahlak eğitimi ihtiyacına ilişkin görüşlerini ortaya koymak üzere araştırmacılar tarafından alan yazın taraması yapılarak kavramsal bir çerçeve oluşturulmuş ve bu çerçeveye göre açık uçlu sorulardan oluşan yarı yapılandırılmış bir görüşme formu hazırlanmıştır. Zengin veri toplanması, derinlemesine bilgi edinmek için esnek olması, doğal sohbet ortamında gerçekleşmesi ve katılımcıların görüşlerini özgürce ifade edebilmesi için yarı yapılandırılmış görüşme formu tercih edilmiştir. Görüşme formu hazırlandıktan sonra Trabzon Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulundan 24.11.2020 tarihinde Etik Kurul İzni ve Trabzon İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nden 23.12.2020 tarihinde bilimsel araştırma izni alınmıştır.

Görüşmeler Aralık 2020-Ocak 2021 tarihlerinde bizzat araştırmacılar tarafından yapılmıştır. Okul idaresinin izni ve gönüllü öğretmenlerin belirlenmesi ile görüşme randevuları ayarlanmıştır. Her ne kadar küresel salgın süreci devam etse de belirlenen randevularda öğretmenlerle okul ortamında bir araya gelerek görüşmeler yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Görüşmelere başlamadan önce öğretmenlere araştırma hakkında kısa bir bilgilendirme yapılmıştır. Görüşme formunda yer alan sorulara öğretmenlerin verdikleri cevaplar ses kayıt cihazı ile kaydedilerek verilerin eksiksiz ve yanılsız bir şekilde elde edilmesine çalışılmıştır. Görüşmeler 12-48 dakika sürmüştür.

Ses kaydı olarak elde edilen veriler, yazı formatına dönüştürüldükten sonra derinlemesine veri inceleme, veri çeşitliliğini sağlama ve sistemli bir analiz imkânı nedeniyle içerik analizi yöntemi ile çözümlenmiştir. Bu analiz tekniğinde veriler; verilerin kodlanması, temaların bulunması, kodların ve temaların düzenlenmesi, bulguların tanımlanması ve yorumlanması şeklinde dört aşamada analiz edilmiştir.<sup>25</sup> İçerik analizi aşamalarına uygun olarak öğretmenlerden elde edilen veriler, araştırma problemi doğrultusunda kod, kategori ve temalara ayrılmıştır. Araştırmada elde edilen bulgular eleştirel bir gözle sorgulanmış ve kuramsal çerçeveye uyumluluk gösterdiği saptanmıştır. Çalışmanın geçerliğini artırmak ve aktarılabilirlik kriterlerine uygunluğunu sağlamak açısından doğrudan alıntılara yer verilmesi önemli olduğundan<sup>26</sup> bulguların yazımında veriler doğrudan alıntılarla sıklıkla desteklenmiştir.

İlkokul dönemi din ve ahlak eğitimi ile ilgili sınırlı sayıda çalışma bulunduğu daha önce değinilmişti. Bu sebeple elde edilen bulguların literatür doğrultusunda tartışma sürecinde ilkokulla ilgili literatür yanında, okul öncesi din eğitimi ile ilgili literatür kaynaklarından da yararlanılmıştır.

## 2. Bulgular ve Tartışma

Bu başlık bulgular, araştırmanın alt sorularını oluşturan; ilkokulda DKAB dersinin kaçınıcı sınıflarda verilebileceği, seçmeli veya zorunlu olması, dersin içeriği, dersin nasıl bir

<sup>25</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 260.

<sup>26</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 42.

yöntem ve yaklaşımla verileceği, dersin öğretmenin kim olacağı ve dersin fırsat-riskleri olmak üzere altı temel başlıkta sunulmuştur.

## 2.1. İlkokul 1.-3. Sınıf Düzeylerinde DKAB Dersinin Hangi Sınıflarda Yürütülebileceğine İlişkin Öğretmen Görüşleri

Araştırma kapsamında öncelikle, ilkokul 1.-3. sınıf düzeylerinde bir DKAB dersinin uygulamaya geçirilmesi hâlinde bu dersin kaçınıcı sınıflarda yürütülebileceği hakkında DKAB ve sınıf öğretmenlerine görüşleri sorulmuştur. Bu kapsamda elde edilen veriler Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2: İlkokul 1.-3. Sınıf Düzeylerinde DKAB Dersinin Hangi Sınıflarda Yürütülebileceğine İlişkin Öğretmen Görüşleri

Katılımcı	Tema	Kod
Sınıf Öğretmenleri	2. sınıf	2. sınıftan itibaren olmalı (S2,S3,S5,S7,S8) 1. sınıf okuma yazma ağırlıklıdır (S2,S3,S7)
	1. sınıf	1. sınıfta oyun, etkinlik, şarkılarla verilmeli (S1,S6) Değerler eğitimi 1. sınıftan itibaren önemlidir (S1)
	3. sınıf	3. sınıfta olmalı (S4)
DKAB Öğretmenleri	2. sınıf	2. sınıftan itibaren olmalı (D1,D2,D3,D5,D7) 1. sınıf okuma yazma ağırlıklıdır (D1,D2,D3,D7) Okula uyum sağlandıktan sonra (D7)
	1. sınıf	1. sınıftan itibaren başlamalı (D4,D6,D8) Okul kültürü, değerler okuma-yazmadan daha önemli (D6) Anasınıfından itibaren değerler eğitimi olmalı (D4,D8)

İlkokul 1.-3. sınıf düzeylerinde yer alması muhtemel bir DKAB dersinin kaçınıcı sınıftan itibaren yürütülebileceğine ilişkin olarak sınıf öğretmenlerinden beş kişi 2. sınıf, iki kişi 1. sınıf, bir kişi de 3. sınıftan itibaren olması; DKAB öğretmenlerinden ise beş kişi 2. sınıf, üç kişi de 1. sınıftan itibaren olması görüşündedir. Her iki branştan toplam 16 öğretmenden 10 kişi 2. sınıfın, beş kişi 1. sınıfın, bir kişi de 3. sınıfın uygun olduğu kanaatinindedir.

İlkokulun ilk sınıf düzeylerinde yer alabilecek bir DKAB dersi için her iki branştan katılımcıların önemli çoğunluğunun 2. sınıfın uygun olduğunu belirtme nedenleri arasında en yoğun olanı 1. sınıfın okuma-yazma ağırlıklı olmasıdır. Konuya ilişkin bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Birden itibaren başlatması şöyle sorun olur; çünkü çocuk ilk okuma ve yazmaya 1. sınıfta başladığı için daha çok aileleri okumayı yazmayı öğreysin çocuğum, okuduğunu anlamayı öğreysin 2. dönemde diyor o yüzden 2’den itibaren olursa daha doğru olacağını düşünüyorum.” (S3)

“İkiden başlayabilir bence, İngilizce gibi. Nedeni, 1. sınıf çok okuma yazma ağırlıklı olduğu için oraya ağırlık veriliyor.” (D1)

Katılımcıların sebep olarak gösterdikleri “1. sınıfın temel okuma-yazma ağırlıklı olması” anlaşılır bir gerekçe olarak görünmektedir. Bununla birlikte böyle bir dersin 1. sınıftan itibaren yürütülebileceği görüşünde olan öğretmenler de bulunmaktadır. Onların 1. sınıf okuma-yazma ağırlıklı olmasına karşın bu dersin 1. sınıftan itibaren yürütülebileceğine gösterdikleri gerekçeler ise; böyle bir dersin oyunlar, etkinlikler ve şarkılar aracılığıyla verilebileceğine ve bu ders içeriğinde yer alan değerler eğitimi boyutunun 1. sınıftan itibaren olması gerektiğine odaklanmaktadır. İlgili katılımcılardan bir grubun konuya yöntem-teknipler, diğer grubun ise içerik boyutu ile yaklaştığı görülmektedir. Konuya değerler eğitimi boyutunun 1. sınıftan itibaren önemli olması yönüyle yaklaşan bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Yani 1. sınıftan başlanmalı. Yani mesela değerler eğitimi, çocukta şefkat, yardımlaşma bu tür davranışlar aslında ilkokulda kazandırılması gereken davranışlar. O yüzden ilkokulda 1. sınıftan itibaren olmalı.” (S1)

“1 daha önemli. Bunun devamı açısından da önemli. 1’de başladığını 2’de devam edeceğini bilir. Hatta anasınıfındaki o müfredat kademeli olarak devam ettirebilir. Orada verdikleri değerler eğitimi aynen uygulamalı başlayabilir.” (D4)

“Bence 1. sınıfta bile okuma yazma üzerinde çok durmamak lazım. Okul kültürü, değerler eğitimi üzerinde durmak lazım birinci sınıfta.” (D6)

Böyle bir dersin 1. sınıftan itibaren nasıl verilebileceği noktasında özellikle bu sınıflarda öğretim faaliyeti gerçekleştiren sınıf öğretmeni görüşlerini incelemekte yarar vardır:

“Etkinlikler, şarkılarla [yürütülebilir]. Mesela çocuklar okuma-yazma bilmiyor ama matematikte çok iyi yol alabiliyoruz. Ondan sonra, resimde, müzikte mesela şarkı öğretebiliyoruz çocuklara hiç okuma yazma olmadan. Önlerinde bir yazılı metin olmasa da şarkıyı birkaç kez tekrar edince onu öğrenebiliyorlar, matematiği öğreniyorlar.” (S1)

“Zor değil din kültürü öğretmenlerinin de aynı şekilde oyunlaştırarak eğer bunu verirlerse çocuk bunun ahlak eğitim olduğunu anlamaz bile. 1-2-3 tüm sınıflarda din ve ahlak dersi verilebilir.” (S6)

Görüşme ifadelerine yer verilen; biri 23, diğeri ise 25 yıllık mesleki kıdeme sahip sınıf öğretmenleri, konuyu resim, müzik ve matematik eğitimi gibi örneklerle ele alarak 1. sınıftan itibaren DKAB dersinin de oyunlar, etkinlikler ve şarkılar aracılığıyla verilebileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla bu noktada, 1. sınıftan itibaren DKAB dersi vermenin, uygun yöntem-teknipler ve materyaller seçildiğinde mümkün olduğu kanaatinde olan öğretmenler bulunmaktadır.

Konuya ilişkin literatüre bakıldığında; ilkokulda DKAB dersi yürüten 10 birleştirilmiş sınıf öğretmeni ve 10 DKAB öğretmenin görüşlerine başvuru yapılan bir çalışmada her iki branştan katılımcıların DKAB dersi öğretim sürecinde yaşanan problemlerin giderilmesi için bir önerisinin gerek ders konularının yoğun olması gerekse öğrenci merakı ve



sorularının fazla olmasından dolayı DKAB ders saatinin arttırılması ve bu dersin ilkokulun erken kademelerde verilmesidir.<sup>27</sup> İlköğretim DKAB derslerinin etkisini incelemek üzere çocuğu ilköğretim düzeyinde olan 20 annenin görüşlerine başvurulmuş bir çalışmada din ile ahlak boyutunun ayrı değerlendirildiği ve ahlak dersinin 1. sınıftan itibaren verilen bir ders olabileceği, fakat çocuğunun din eğitimi almasını isteyen velilerin seçmeli İslam dersi adı altında detaylı dinî eğitimin verilmesi önerisinde bulunduğu görülmektedir.<sup>28</sup> Çocukları ortaokula giden 24 veli ile gerçekleştirilen bir çalışmada da bir soruda velilerin, DKAB dersinin öğretime başlama zamanıyla ilgili görüşleri sorulmuştur. Toplam 24 veliden 16'sının DKAB dersinin öğretime başlama zamanı için okul öncesi veya ilkokul 1. sınıf görüşünde olduğu ortaya konulmuştur.<sup>29</sup> DKAB dersinin ilkokul 1.-3. sınıflarda ihtiyaç olma durumunun veli ve öğretmen görüşleri doğrultusunda incelendiği bir çalışmada da velilerin %75'inin, sınıf öğretmenlerinin ise %50'sinin 4. sınıf DKAB ders programı ile verilen eğitimin çocukların din eğitimi alanındaki ihtiyacını karşılama konusunda yetersiz kaldığını belirtmesi,<sup>30</sup> bu dersin daha önceki sınıf düzeylerinde verilmesine ilişkin ihtiyacı göstermektedir. Okul öncesi dönem öğrencileri örnekleminde yapılan bir çalışmada ise katılımcıların yarısı dinî ve ahlaki değerlerin eğitiminin okul öncesi dönemden itibaren başlaması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>31</sup> Okul öncesi öğretmenleri ile ilgili başka bir çalışmada da katılımcıların büyük bir çoğunluğunun okul öncesi din eğitimine yönelik olumlu bir tutum içerisinde olduğu görülmüştür.<sup>32</sup> Bir başka çalışmada da, okul öncesi öğretmenlerinin %85'inin okul öncesinde din eğitimi verilebileceği kanaatinde olduğu tespit edilmiştir.<sup>33</sup> Konuya ilişkin ebeveyn görüşlerine başvurulmuş bir çalışmada ise ebeveynlerin %63,4'ünün okul öncesi eğitimde çocuklara din eğitimi verilmesinden yana olduğu görülmüştür.<sup>34</sup>

Netice itibarıyla gerek bu çalışma gerekse literatür bulguları, DKAB dersinin öğretime başlama zamanı için ilkokulun ideal olduğunu ortaya koymuştur. Bu bağlamda tüm bu bulgular ışığında ilkokul 1.-3. sınıflarda DKAB dersinin mümkün ve gerekli olduğu söylenebilir.

<sup>27</sup> Erdal Zengin, *İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Sordukları Sorular ile Öğretmenlerin Verdikleri Cevaplara İlişkin Öğretmen Görüşleri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 134-135.

<sup>28</sup> Fatma Tamer, *Aile ve Din Eğitimi: İlkokul Düzeyindeki Öğrencilere Verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Sosyalizasyona Etkisi* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 60.

<sup>29</sup> Ahmet Hamdi Hisar, *Ortaokullardaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Hakkında Veli Görüşleri* (Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 79.

<sup>30</sup> Üçer, *Temel Eğitim (İlkokul) Öğretim Programlarında DKAB Derslerine Yer Verilmesi Konusunda Öğretmen ve Veli Görüşleri*, 85-87.

<sup>31</sup> Semra Akto - Akif Akto, "Okul Öncesi Öğretmenlerinin Din Eğitimi Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi (Nitel Bir Araştırma)", *Şarkiyat* 9/2 (30 Kasım 2017), 1109.

<sup>32</sup> Salih Aybey, "Okul Öncesi Öğretmenlerinin Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (2022), 926.

<sup>33</sup> Sümeyye Sürmen, *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Din ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Nitel Bir Araştırma* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 91.

<sup>34</sup> İlyas Erpay, "Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi: Erken Dönem Din Eğitimine İlişkin Ebeveyn Görüşleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 191.

Bununla birlikte bazı katılımcıların ilgili sınıf düzeyleri için din eğitimi ile ahlak eğitimini ayrı değerlendirdiği gözden kaçmamalıdır.

## 2.2. İlkokul 1.-3. Sınıf Düzeylerinde DKAB Dersinin Zorunlu veya Seçmeli Olmasına İlişkin Öğretmen Görüşleri

Bu kapsamda her iki branştan katılımcılara “Böyle bir ders seçmeli mi yoksa zorunlu mu olmalıdır?” sorusu yöneltilmiştir. Bu kapsamda elde edilen veriler Tablo 3’te sunulmuştur.

Tablo 3: İlkokul 1.-3. Sınıf Düzeylerinde DKAB Dersinin Zorunlu veya Seçmeli Olmasına İlişkin Öğretmen Görüşleri

Katılımcı	Tema	Kod
Sınıf Öğretmenleri	Zorunlu	Zorunlu olmalı (S2,S4,S7,S8)
		Ahlak eğitimi her çocuğun ihtiyacı (S4)
		Her birey dinî ve ahlaki değerlere sahip olmalı (S7)
	Seçmeli	Seçmeli din derslerine talep çok oldu, demek ki veli istiyor (S8)
		Seçmeli olmalı (S1,S3,S5,S6)
		Her aile vermek istemeyebilir (S3)
DKAB Öğretmenleri	Zorunlu	Seçimleri kimin yapacağı önemli bir durum (S5)
		Dinî içerikler olacaksa seçmeli olmalı (S6)
		Zorunlu olmalı (D2,D3,D4,D5,D7,D8)
		Türkçe-matematik gibi ahlakın da herkes için zorunlu olması (D2)
		Çocuklar seçmeli ders ayırımını bilmez (D2)
		İlkokulda seçmeli uygulamasının zorluğu (D3)
	Seçmeli	Müslüman birey olmanın gereği (D4)
		Seçimli olursa az sayıda öğrenci seçmesi (D5)
		Müslümanların çoğunluğu oluşturduğu bir ülke olmamız (D7,D8)
	Kararsız	İstemeyene muafiyet hakkı gibi tolerans sağlanabilmeli (D4,D8)
		Seçmeli olmalı (D1)
		Zorunlu olursa toplum tepki gösterebilir (D1)
Kararsız	İsteyen bu dersi alırsa daha verimli olur (D6)	
	Seçmeli planlaması yapmak zor olur (D6)	
	Ahlaki davranışlar olduğu için zorunlu olabilir (D6)	
Kararsız	Zorlamak iyi değil ama herkes katılsa iyi olur (D6)	

İlkokul 1.-3. sınıf düzeylerinde yürütülmesi muhtemel bir DKAB dersinin seçmeli veya zorunlu olmasına ilişkin sınıf öğretmenlerinin yarısı seçmeli, yarısı zorunlu; DKAB öğretmenlerinin ise altısı zorunlu, biri seçmeli olması gerektiği görüşünde olup biri de kararsız kalmıştır. Her iki branştan toplam 16 öğretmenden 10’u böyle bir dersin zorunlu, beşi ise seçmeli olması gerektiği kanaatindedir.

Öncelikle dersin zorunluluğundan yana olan öğretmenlerin gerekçelerine bakarak konuyu nasıl temellendirdiklerini incelemek gerekirse; her bireyin dinî/ahlaki ihtiyacının olması ve Müslüman olmanın gereği gibi bireysel temeller, toplumun talebi veya toplumun

çoğunun Müslüman olması gibi toplumsal temeller ve ilkokulda seçmeli ders uygulamasının çeşitli zorlukları gibi teknik sebepler karşımıza çıkmaktadır. Bunları tek tek katılımcı görüşleri eşliğinde incelemek gerekirse konuya bireysel temellerle yaklaşan bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Ders zorunlu olmalı. Sonuçta çocuğa gidip de hafızlık eğitimi vermeyeceğiz burada. Biz çocuğa ahlak bilgisi eğitimi vereceğiz, bu her çocuğun ihtiyacı. Bence çocuğa doğruluğu anlatmak gerekiyor.” (S4)

“Zorunlu olmalı yani her insanın bu değerlere sahip olması gerekir tabi. Müslüman-san dinimizi de tanımalıyız.” (S7)

“Bana soruyorsanız zorunlu olsun. Çünkü ne bileyim bir Müslüman çocuğu yetiştiriyor yani, bence her yaş kademesinde bir şeyler verilebilir ona. Ahlak da dinin bir parçası. Ama dinî değerleri de dinî kavramları da öğretmek gerek. İlk defa 4. sınıfta duymasın. Namaz nedir bilsin, cami nedir bilsin. Namaz kılmayı öğretmezsün belki ama ne olduğunu bilsin, gerekli olduğunu bilsin. Bir Müslümanın bunu yapıyor olduğunu bilsin, yapması gerektiğini de bilsin.” (D4)

Açıklamalarından anlaşıldığı üzere katılımcılar din ve ahlakı, bireyin bir ihtiyacı olarak görmektedir.

Konuya toplumsal temellerle yaklaşan bazı katılımcı görüşleri ise şu şekildedir:

“Bence zorunlu olmalı, çünkü şöyle de bir şey var Kur’an-ı Kerim ortaokul kısmında seçmeli ders olarak işte bu verildi ben orada bir gözlem yaptım talep de çok oldu. Demek ki veli istiyor yani öyle” (S8)

“Aslında zorunlu olmalı, neden. Çünkü İslam topluluğunun yüksek olduğu bir yerde yaşıyoruz. Türkiye’de yaşıyoruz. O yüzden medeniyet kültür anlamında da zorunlu olsa daha hoşgörü ve saygı olabilir. Dayatma anlamında değil tabi ki.” (D7)

“Zorunlu olmalı bence. Çünkü biz çocuklarımıza ahlakımızı öğreteceğiz. Dinimizi öğreteceğiz. Bu çocukların hepsi Müslüman zaten. Müslüman bir ülkede yaşıyoruz. Anneleri babaları hepsi Müslüman. Bunu istemeyen, yani ben çocuğuma din dersi, ateist olan birinin çocuğu girmeyebilir belki. Belki onlara tolerans sağlanabilir. Ama onun dışında bence zorunlu olmalı.” (D8)

Katılımcılar toplumsal gerekçelerle DKAB dersinin zorunluluğundan yanadır. Literatürdeki bir çalışmada da katılımcıların bir kısmının Türkiye’nin çoğunlukla Müslüman halkın yaşadığı bir ülke olduğunu, bu yüzden din eğitiminin gerekli olduğunu düşündüğü tespit edilmiştir.<sup>35</sup> Bununla birlikte bu çalışmada bazı katılımcılar açıklamaları arasında bu zorunluluğun bir dayatma şeklinde olmaması gerektiği, bu nedenle de Müslüman olmayan velilerin çocuklarına muafiyet hakkı tanınabileceğine dikkat çekmiştir. Bu da ilkokulda DKAB

<sup>35</sup> Tamer, *Aile ve Din Eğitimi: İlkokul Düzeyindeki Öğrencilere Verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Sosyalleşmeye Etkisi*, 47.

dersinin hayata geçirilmesi durumunda uygulamada dikkate alınacak öneri kabilinden bir fikirdir.

İlkokul 1.-3. sınıflarda DKAB dersinin zorunluluğunu, seçmeli ders uygulamasını ilkokulda yürütmenin zor olacağı ile gerekçelendiren katılımcılar ise yalnızca DKAB öğretmenleridir. İlgili katılımcılar bu yaş grubundaki öğrencilerin seçmeli ders bilincinde olamayacağı, dersi seçmeyen öğrencilerin alternatif olarak nasıl bir derse gireceği gibi muhtemel durumlardan söz etmiştir. Benzer şekilde sınıf öğretmenlerinden de dersin seçmeli olması gerektiğini düşündüğü halde bu seçim işleminin ilkokul için zor olabileceğine dikkat çeken katılımcılar da (S3, S5) bulunmaktadır. Her iki branştan ilkokulda seçmeli ders işleyişinin teknik zorluklarına dikkat çeken bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Seçmeli olursa çocuk o anda ne yapacak. Benim çocuğum mesela 1A sınıfında okuyor, örneğin din dersi olduğunda benim çocuğum o derse girmiyorsa ne yapacak. Seçmeli olduğu anda katılmayacak olan öğrencilerin durumunda farklı bir seçenek sunulursa seçmeli olabilir ama o anda o öğrencilerin ne yapacağını bilemeyiz ama bence de seçmeli olsun.” (S3)

“Seçmeli daha iyi olur. Ama o yaşta da çocuk seçebilir mi işte. Annesi mi seçecek babası mı, onlar hep sıkıntı oluyor.” (S5)

“İlkokulda seçmeli ders olmaz diye düşünüyorum. Benim kendi şahsıma bıraksanız ben zorunlu kılarım. Şey olmasını istemem mesela. Diyelim sınıfın yarısı seçti diğer yarısı seçmedi o seçmeyen bölümü ne ile dolduracak. Yani gidip farklı öğretmenin farklı dünya yapısı ile dolduracaksa ben zorunlu olmasını isterim.” (D3)

İlkokul 1.-3. sınıf düzeylerinde yürütülmesi muhtemel bir DKAB dersinin seçmeli olması gerektiği kanaatinde olan beş öğretmen ise konuyu toplumsal açıdan temellendirmiş, her ailenin böyle bir eğitimin zorunlu olmasını istemeyebileceğini, buna tepki gösterebileceğini belirtmiştir. Konuya ilişkin bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Bence seçmeli olsun. Çünkü zorunlu olduğu zaman diğer aileler vermek istemeyebilir. Onlara seçenek hakkı tanıyalım.” (S3)

“Yani ben ahlak bilgisi değil de din kültüründe evet seçmeli olması gerektiğini düşünüyorum. Dinî içerik olursa insanlar tarafından tepkiyle karşılanabilir düşüncesinde bunu söylüyorum.” (S6)

“Toplumun nasıl bir tepki vereceğini bilmiyorum, o yüzden ilk aşamada belki seçmeli olabilir, daha sonra tepkiye göre ilgiye göre zorunluya geçilebilir.” (D1)

İfadelerine yer verilen katılımcıların görüşlerine benzer şekilde literatürde de anne görüşlerine başvurulmuş bir çalışmada DKAB dersine ilişkin olarak bazı ailelerin dersin, farklı dinî duygu ve düşüncesi olan ailelerin rahatsız olmamaları adına zorunlu olmaması gerektiği yönünde görüş bildirdikleri ortaya konulmuştur.<sup>36</sup> Okul öncesi dönem din eğitimi

<sup>36</sup> Tamer, *Aile ve Din Eğitimi: İlkokul Düzeyindeki Öğrencilere Verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Sosyalleşmeye Etkisi*, 49.

bağlamında konuya ilişkin ebeveyn görüşlerine başvurulmuş bir çalışmada ise ebeveynlerin %46,7'si okul öncesinde din eğitiminin zorunlu olması, geriye kalan %53,3'ü de seçmeli olarak yürütülmesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>37</sup> Ancak Batar'ın araştırmasında katılımcıların %91,7'si okullarda din eğitiminin zorunlu olması yönünde görüş bildirmiştir.<sup>38</sup> Sınıf öğretmenleri örnekleminde yapılan bir çalışmada ise öğretmenlerin %64'ü zorunlu, %20'si ise seçmeli olarak değerler eğitiminin ayrı bir ders olarak okutulması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>39</sup> Bu durum, Hayat Bilgisi ders içeriğinin ahlak-değerler eğitiminde yetersiz kaldığını, bu konuda müstakil bir derse ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak bu çalışmada her iki branştan 16 öğretmenin büyük çoğunluğunun (10 kişi) ilkökul 1.-3. sınıf düzeylerinde yer alması muhtemel bir DKAB dersinin zorunlu olmasından yana olduğu tespit edilmiştir. Zorunlu olmasının dayandığı nedenler dinin ve ahlakın bireysel ve toplumsal açıdan gereklilik olmasına yoğunlaşmakta iken, seçmeli olmasının dayandığı gerekçeler ise toplumumuzda farklı dinî aidiyeti olan ailelerin olması ve seçmeli ders uygulamasını ilkökulda yürütmenin zorluğudur.

### 2.3. İlkokul 1.-3. Sınıf Düzeylerinde Yürütülmesi Muhtemel DKAB Dersinin İçeriğine İlişkin Öğretmen Görüşleri

İlkokul 1.-3. sınıf düzeylerinde bir DKAB dersinin uygulamaya geçirilmesi halinde bu dersin hangi konuları içermesi gerektiğine dair öğretmen görüşleri önemlidir. Bu kapsamda her iki branştan katılımcılara “Böyle bir ders kapsamında öğrenciler için hangi konular gereklidir? Neden?” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Bu kapsamda elde edilen veriler Tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4: İlkokul 1.-3. Sınıf Düzeylerinde Yürütülmesi Muhtemel DKAB Dersinin İçeriğine İlişkin Öğretmen Görüşleri

Katılımcı	Tema	Kod
Sınıf Öğretmenleri	Ahlaki İçerikler	Değerler (S1, S3, S4, S5, S6, S8)
		Adab-ı muaşeret (S1)
		Doğruluk (S4, S6)
		Hisleri kontrol etme (S6)
		Ahlaklı olma (S7)
	Dini İçerikler	Komşuluk ilişkileri (S5)
		İbadetler (S1)
		İslam'ın temel kavramları (S7)
		Dinî korkularını yenmeye yönelik (S7)
		Hikâyeleştirilmiş dinî içerikler (S3)
Peygamberimiz ve güzel ahlakı (S7)		

<sup>37</sup> Erpay, “Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi”, 196.

<sup>38</sup> Yusuf Batar, “Türkiye’de Din Eğitimi ve Toplumsal Beklentiler-Konya Örneği”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (2012), 130.

<sup>39</sup> Vedat Aktepe vd., “Sınıf Öğretmenlerinin Perspektifinden Değerler ve Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/4 (2020), 912.

	Ahlaki içerikler	Ahlaki ilkeler (D2, D5, D6, D7, D8) Sadaka-yardımlaşma (D4) Temizlik (D2, D5)
		Peygamberimizin hayatı (D1, D5, D6, D8) Temel dinî kavramlar (D2, D3, D5) Dualar ve sureler (D3 D1, D7) Dinî hikayeler (D6, D2, D4)
<b>DKAB Öğretmenleri</b>	Dini içerikler	Allah'ın varlığı (D1, D4) İbadetler (D4, D8) İlahiler (D1, D8) Çocuk sahabeler (D6) Meleklerle inanç (D4)

İlkokul 1.-3. sınıf düzeylerinde bir DKAB dersinin uygulamaya geçirilmesi hâlinde bu dersin içermesi gereken konular her iki branş öğretmenlerine göre dersin muhtevası gereği ahlak ve din temalarına odaklanmaktadır. İçeriğin ağırlığı açısından bakıldığında ise sınıf öğretmenlerinden altı katılımcı ahlaki, üç katılımcı ise dinî içeriğin yer alması gerektiğinden yanadır. DKAB öğretmenlerinden ise altı katılımcı ahlaki içeriklerin, sekizi de dinî içeriklerin yer almasından yana görüş bildirmiştir. Sınıf öğretmenleri ağırlıklı olarak ahlaki içerikten yana iken DKAB öğretmenlerinde dinî içerik ahlaki içeriğe nispetle kısmen yüksek çıkmıştır.

Katılımcıların ahlaki içeriklere ilişkin verdikleri örnekler belli başlı ahlaki ilkeler ve değerlerdir. Katılımcıların neden ahlaki ilkeleri tercih ettiklerine bakıldığında ise önemli çoğunluğunun ahlakın önemini vurguladıkları, bazı katılımcıların da dinî içeriklerin öğrencilerin seviyesine uygun olmayacağına ilişkin endişelerinin olduğu görülmüştür. Konuyu örneklendiren bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Ahlaki değerler üzerine. Çünkü diğer kavramlar; kıyamet, sureler, dualar o yaştaki çocuklar ezberliyorlar ama onlar için biraz ağır olacağını düşünüyorum. Din dersi genelde sözlü olduğu için çocuklar aslında bu derste biraz sıkılıyorlar. Şöyle sıkılıyorlar; sürekli böyle oturup dinliyorlar. Onları daha çok heyecanlandıran masalsi hikayesi şekilde ama dinî içerikli olarak olduğu zaman daha dikkatli bir şekilde dinleyeceklerini düşünüyorum.” (S3)

“Değerler eğitiminin üzerinde bence durulmalı. O değerler eğitimindeki başlıklar; doğruluk, erdem, iyi, güzel, iyi niyet bunların üzerinde durularak bunlar çocuklara bunlar öğretilmeli. Çünkü bazı çocuklar bilmiyor. Ya bazı çocuklar anne baba çalıştığı için pandemiden önce sokakta çok fazla zaman geçiriyorlar. Küfür de öğreniyorlar, vurmayı da kırmayı da her şeyi öğreniyorlar.” (S4)

“İnsani değerler, komşuluk ilişkileri, iyi kötü, güncel hayatta karşılaştığı sorunlar da var. Mesela değerler bilinmiyor bu teknolojide. Onunla alakalı konular girebilir.” (S5)

İki ve üçüncü sırada görüşlerine yer verilen katılımcıların ilkökul 1.-3. sınıf düzeylerinde bir DKAB dersi için ahlak ve değerleri öneminden dolayı tercih ettikleri, ilk katılımının ise dinî içeriğe karşı olmamakla birlikte mevcut bazı ders uygulamalarındaki gözlemlerinden yola çıkarak öğrencilerin din ağırlıklı derslerde sıkılacağını düşündüğü görülmektedir. Katılımcının da vurguladığı üzere ders içeriği ve yöntemleri uygun ve etkili olduğunda öğrencilerin ilgileri yükselecektir. Bu husus da bu makalenin öğretim yöntem ve yaklaşımlarına ilişkin başlığında ayrıca ele alınacaktır.

Katılımcıların ilkökul 1.-3. sınıf düzeylerinde bir DKAB dersi için dinî içerik olarak örneklendirdikleri temalar kategorize edilirse bunlar yoğunluğuna göre şunlardır: Peygamberimizin hayatı ve ahlakı (altı kişi), temel dinî kavramlar (dört kişi), dinî hikayeler (dört kişi), dualar ve sureler (üç kişi), Allah'ın varlığı (iki kişi), ibadetler (iki kişi), ilahiler (iki kişi). Gerek sınıf gerekse DKAB branşından öğretmenler ilkökul için verilmesi gereken dinî içeriğin öğrencilerin seviyesine uygun olması gerektiğine ve öğrenciler için detay değil, en temel olabilecek içeriklerin işlenmesi gerektiğine özellikle dikkat çekmiştir. Bu kapsamda bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Mesela ibadetler kısmından da olabilir, mesela namazdan da olabilir. Çünkü erken yaşta başlanması gereken bir ibadet ya. O olabilir. Çok soyut kavramlara girmeden daha çok onların anlayabileceği şeyler, bu da ibadet kısmı.” (S1)

“Kıssalar da olabilir. Kısa kısa yani tabi uzun uzadıya değil. Peygamber kıssaları olabilir. Peygamberimizin hayatı olabilir. Tabi çok ayrıntıya girmeden. Çok ayrıntıya girmeden imanın şartları, İslam'ın şartları olabilir. Besmele, şükür, hamd bu tür konular olabilir.” (D2)

Öğretmenlerin vurgularından anlaşıldığı üzere öğrenciler için detaya girmeden İslam'ın temel kavramları, ibadetler, Hz. Peygamber'in hayatı gibi konular öğrencilere tanıtıcı düzeyde verilebilir.

Literatüre bakıldığında, veli görüşlerine başvuru bir çalışmada; katılımcılar tarafından DKAB dersine bir ahlak dersi olarak bakıldığı, toplumun ahlaki çöküntü içinde olduğu düşüncesiyle öncelikle ahlaki değerlerin kazandırılması gerektiği, dinin temelinin de ahlak olduğu fikrinin savunulduğunu tespit etmiştir. Yine aynı çalışmada katılımcıların, öncelikle birlikte yaşayabilmenin, saygının ve nezaketin öğrenilmesi gerektiği görüşünde olduğu belirtilmiştir.<sup>40</sup> Okul öncesi örnekleminde yapılan bir araştırmada ise öğreticiler, dinî konulardan daha çok ahlaki konuların yer alması, dinî konular yer alacaksa da somutlaştırarak ve öğrencilerin gelişim özelliklerine indirgenerek verilmesini önermektedir. Bununla birlikte aynı araştırmada bazı katılımcılar bu dönemi dinî duygu ve merakın geliştiği önemli bir evre olarak görmekte ve bu dönemde din eğitimi verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>41</sup> Aybey'in araştırmasında da katılımcıların daha çok ahlaki değerlerin öğretil-

<sup>40</sup> Tamer, *Aile ve Din Eğitimi: İlkokul Düzeyindeki Öğrencilere Verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Sosyalizasyona Etkisi*, 50-51.

<sup>41</sup> Akto - Akto, Okul Öncesi Öğretmenlerinin Din Eğitimi Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi, 1105.

mesi görüşünde olduğu ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte aynı çalışmada Hz. Muhammed'in hayatı, örnek davranışları temel ibadet konuları, dua öğretimi gibi temel dinî konular da ön plana çıkmıştır.<sup>42</sup> Erpay'ın araştırmasında da ebeveynlere göre ahlaki konular başta olmak üzere din eğitimi ile ilgili konuların okul öncesi kurumlarda ele alınması gerektiği vurgulanmıştır.<sup>43</sup> Sürmen'in araştırmasında ise okul öncesi öğretmenleri din ve değerler eğitiminin bir arada verilebileceği görüşündedir.<sup>44</sup>

Okul öncesi ve ilkökul öğrencilerinin Allah tasavvurunu inceleyen bir çalışmada çocukların %87'sinin Allah'ı tanıdığı görülmüştür.<sup>45</sup> DKAB öğretmenleri örnekleminde yapılan bir çalışmada ise öğrencilerin DKAB dersinde en çok Allah, Hz. Muhammed, melekler, cennet - cehennem ve gayb ile ilgili konularda soru sordukları görülmüştür.<sup>46</sup> Yaşar'ın ilkökul 1.-3. sınıf örneklemindeki çalışmasında da öğrencilerin Allah, Kur'an, namaz, peygamber, vs. gibi dinî birçok kavramı tanıdıkları ve bu kavramlarla ilgili olarak Allah'ın sıfatları ve özellikleri, peygamberler, şeytan, yaratılış vb. gibi konularda çok çeşitli sorularının olduğu tespit edilmiştir.<sup>47</sup> Bu durum çocuklarda dinî birtakım ön bilgilerin ve hazır bulunuşluğun bulunduğunu göstermektedir.

Netice itibarıyla gerek bu çalışmadaki tespitlere gerekse literatür sonuçlarına bakıldığında; okul öncesi dönem ile ilkökul dönemi birbirinin devamı niteliğinde olduğu için dersin içermesi gereken konular noktasında bulguların birbirini desteklediği görülmektedir. Buna göre ilkökul 1.-3. sınıflarda yürütülmesi muhtemel bir DKAB dersinin içeriği ağırlıklı olarak ahlak eğitimi ve bunun yanı sıra öğrencilerin gelişim özelliklerine uygun dinî temel kavramlar üzerine geliştirilebilir.

#### 2.4. İlkokul 1.-3. Sınıf Düzeylerinde Yürütülmesi Muhtemel DKAB Dersinin Öğretim Yöntem ve Yaklaşımlarına İlişkin Öğretmen Görüşleri

Ülkemizde Cumhuriyet tarihinde ilkökul 1.-3. sınıf düzeylerinde bir DKAB dersinin uygulama örneği henüz tecrübe edilmemiştir. Bu noktada, böyle bir dersin uygulamaya geçirilmesi hâlinde bu dersin hangi yöntem-tekniklerle verilmesi gerektiğine ilişkin katılımcılara “Böyle bir ders nasıl/hangi yöntem ve yaklaşımla verilmelidir?” şeklinde bir sorulmuştur. Elde edilen veriler Tablo 5'te sunulmuştur.

<sup>42</sup> Aybey, “Okul Öncesi Öğretmenlerinin Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma”, 936.

<sup>43</sup> Erpay, “Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi”, 196.

<sup>44</sup> Sürmen, *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Din ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Nitel Bir Araştırma*, 115.

<sup>45</sup> Muhammed Übeydullah Öztapık - Suat Altıntaş, “Okul Öncesi ve İlkokul Öğrencilerindeki Allah Tahayyülünün İncelenmesi”, *Talim* 4/1 (2020), 67.

<sup>46</sup> Erdal Zengin, *İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Sordukları Sorular ile Öğretmenlerin Verdikleri Cevaplara İlişkin Öğretmen Görüşleri*, 52.

<sup>47</sup> Yaşar, *İlkokul 3. Sınıf Düzeyi Din Öğretimi Öğrenci İhtiyaçları Merkezinde Bir Araştırma*, 36-37.



Tablo 5: İlkokul 1.-3. Sınıf Düzeylerinde Yürütülmesi Muhtemel DKAB Dersinin Öğretim Yöntem ve Yaklaşımlarına İlişkin Öğretmen Görüşleri

Katılımcı	Tema	Kod
Sınıf Öğretmenleri	Materyal Destekli	Hikâyeler (S2, S5, S8)
		Animasyon, video, çizgi film vb. (S3, S7)
	Aktif Öğretim Yöntemleri	Şarkılar (S1)
		Bilmece-Bulmaca (S3)
Diğer	Eğitsel oyun ve etkinlikler (S1, S4, S6)	
		Drama (S4, S6)
DKAB Öğretmenleri	Materyal Destekli	Hayatla ilişkilendirme (S6, S7)
		Animasyon, video, çizgi film vb. (D4, D8, D2, D7)
		Hikâyeler (D3, D4, D6)
		İlahiler (D2, D4)
		Görseller (D3)
	Aktif Öğretim Yöntemleri	Bilmece-Bulmaca (D7)
		Çalışma kitabı (D8)
Diğer	Eğitsel oyun ve etkinlikler (D3, D7, D8, D2, D4)	
		Drama (D4, D8)
		Sevdirek (D5, D6)
		Öğrenci merkezli bir şekilde (D1)
		Örnek olarak (D5)

Katılımcılara ilgili sınıf kademelerinde yürütülecek dersin nasıl, hangi yöntem ve yaklaşımlarla verilebileceği sorusu yalnızca öğretim yöntem-teknikleri ile ilgili değil, genel bağlamda yöneltilmiş bir sorudur. Her iki branştan öğretmenlerin görüşleri benzer temalara yoğunlaşmakta olup bunlar; ilgili dersin materyal destekli ve aktif yöntem-tekniklerle öğretilmesine odaklanmaktadır. Her iki branştan da altışar öğretmen ilgili dersin materyal destekli işlenmesi gerektiğini, sınıf öğretmenlerinden üç kişi, DKAB öğretmenlerinden de beş kişi dersin aktif yöntem tekniklerle işlenmesi gerektiğini belirtmiştir.

Katılımcıların önemli çoğunluğu dersin materyal destekli bir şekilde işlenmesinden yana görüş bildirmiştir. Bu materyallerin sözel, görsel, işitsel ve basılı kaynaklar olduğu görülmektedir. Bunlar arasında en yoğun olarak animasyon, video, çizgi film vb. (altı kez) ve hikâyeler (altı kez) dile getirilmiştir. Katılımcılar bu materyallerden animasyonun görsel ve işitsel duyulara hitap ettiği için öğrencilerin ilgisini çektiğini belirtmiştir. Konuya ilişkin bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Mesela animasyonlar, çok hoşlarına gidiyor, sıkılmıyorlar. Dikkatini topluyorsun daha severek isteyerek yapıyorlar.” (S2)

“Mesela çocuklarda biz de derslerimizi sözel derslerimizi anlatırken kullanıyoruz, animasyonlar çok ilgerini çekiyor. (...) Çünkü onların dikkat süreleri çok az ama araya mesela bir şu şey açsanız video açsanız bu illa animasyon da olması gerekmiyor, hani kısa bir şey de olabilir daha bir toparlanıyorlar bütün duyu organlarına hitap

etmek gerekiyor evet sadece dinleyerek değil yani görerek.” (S7)

“Bir de çizgi filmleri de çok etkili buluyorum. (...) Videolar da çok etkili. Anlatmak yerine göstermek daha önemli. Benim gördüğüm kadarıyla görsel şeyler.” (D4)

Katılımcıların ifadelerinde öğrencilerin dikkat süresinin az olduğu, bu nedenle bu tür görsel ve işitsel duyulara bir arada hitap eden materyallerle ders işlenmesinin etkili olacağı görülmektedir.

Katılımcıların en yoğun olarak dile getirdikleri hikâyelerin ise yine öğrencileri teorik bilgilerle sıkmadan, öğrenme sürecini daha keyifli hâle getirmeyi sağlayacağına dayandığı görülmektedir. Konuya ilişkin bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Böyle hikâyelerle daha iyi olur ilmihal bilgisi diyorum o çocuğa biraz akademik olarak ağır gelir veya çocuk ya iyi bir şey yapıyor mu derken çok kötü bir şeyler de yapabilirsiniz. O anda çocuğu belki dine karşı uzak tutmuş olabilirsin. Yani çocuğu seviyesine göre hikâye masal şeklinde bu şekilde öykü şeklinde yani çocuğa dini konuları biraz daha eğlenceli şeyler olarak yani sıkmadan verebilir.” (S8)

“Dördüncü sınıfta bile çok aşırı bilgiye girdiğimizde çocuklar sıkılıyorlar. Böyle daha çok örnek olay olabilir. Hikâyeleştirerek daha verimli olur diye düşünüyorum.” (D6)

Katılımcıların materyal destekli öğretim kapsamında dile getirdikleri bilmece-bulmacalar, şarkılar, ilahiler, görseller, çalışma kitapları gibi diğer materyallerin de yukarıda bahsedilen; dersi teorik, ilmihal ve akademik ağırlıklı işlemek yerine daha ilgi çekici hâle getirmek amacına yönelik olarak ifade ettikleri tespit edilmiştir.

Katılımcılar ilkokul 1.-3. sınıf düzeylerinde yer alacak bir DKAB dersinin aktif yöntem tekniklerle işlenmesi gerektiğinden yanadır. Bu kapsamda her iki branştan toplam sekiz öğretmen, dersin eğitsel oyun ve etkinliklerle; üç öğretmen de drama ile işlenmesi gerektiğini belirtmiştir. Katılımcıların bu cevaplarının ardında ilgili yaş grubu çocuklarının en iyi şekilde oyun yoluyla öğrenebildiği ve yine dersleri sıkıcı ve teorik olmaktan uzaklaştırmak gibi sebepler görünmektedir. Konuya ilişkin bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Çocuğun en rahat öğrendiği yer oyun bana sorarsanız. Bence oyun temelli. Veya dramalarla. Ama oyun her şeyin başı bence.” (S4)

“Tamamen drama, oyun. Dijital oyunlar tamamen bunlar artık günümüzün yöntem tekniği bunlar olmuş durumda, düz anlatım asla olmaz.” (S6)

“Tiyatral şeyler, mesela ben onu çok etkili buluyorum. Oyunlarla da desteklenebilir.” (D4)

İlgili sınıf kademelerinde yürütülecek dersin nasıl, hangi yöntem ve yaklaşımlarla verilebileceği sorusuna cevaben daha az sayıda olan bazı katılımcılar da hayatla ilişkilendirerek, sevdirecek, öğrenciyi örnek olarak ve öğrenci merkezli bir şekilde ifadeleri ile süreçte izlenmesi gereken bazı ilkelerden söz ederek yaklaşmıştır.

Konuyu veli görüşleri ile araştıran bir çalışmada da oyun yoluyla öğrenmenin hem dersin daha eğlenceli işlenmesini sağlayacağı hem de çocuğun ilgisini çekerek kalıcı öğrenmenin gerçekleşebilmesi için faydalı olacağı ortaya konulmuştur.<sup>48</sup> Zengin'in çalışmasında DKAB öğretmenlerinin, kendilerine soru soran ilkokul öğrencilerine gelişim özelliklerine uygun, somutlaştırarak, öğretim materyalleri aracılığı ile cevap vermeye çalıştıkları tespit edilmiştir.<sup>49</sup> İlkokul dönemine yakın olması nedeniyle okul öncesi örneklemindeki bir araştırmada da öğretmenler, öğrencilere model olma, sevdirek öğretme ve öğrencilerin gelişim özelliklerini göz önünde bulundurma gibi hususlara dikkat ettiğini belirtmiştir.<sup>50</sup> Bununla beraber ilgili çalışmada katılımcılar öğrencileri sosyalleştirecek oyun merkezli ve duyuşsal özellikleri ön plana çıkaran yöntem ve tekniklerin kullanılması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>51</sup> Üçer'in araştırmasında da sınıf öğretmenleri 4. sınıf DKAB dersinin yetersiz kalmasında; somut örneklerin olmaması, hikâyelerin soyut kalması, öğretim programının yöntem teknik açısından eksikliklerinin olması gibi hususlara dikkat çekmiştir.<sup>52</sup>

Özetle gerek bu çalışmadaki tespitler gerekse literatür sonuçları ışığında; ilkokul 1.-3. sınıflarda yürütülmesi muhtemel bir DKAB dersinin hangi yöntem ve yaklaşımlarla, nasıl verilebileceği hususunda; öğrencilerin gelişim ve öğrenme özellikleri ile okuma-yazmayı yeni öğrendikleri göz önünde bulundurularak DKAB dersinin daha çok etkinlik ve oyun temelli olması ve öğretim sürecinin, çocukların gelişim düzeylerine uygun somut materyallerle desteklenmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

## 2.5. İlkokul 1.-3. Sınıf Düzeylerinde Yürütülmesi Muhtemel DKAB Dersinin Öğretmeninin Kim Olacağına İlişkin Görüşler

İlkokul 1.-3. sınıf düzeylerinde DKAB uygulaması ülkemizde henüz tecrübe edilmediğinden bu dersin hangi branş öğretmeni tarafından yürütüleceği önem arz eden bir sorudur. Bu kapsamda katılımcılara “Böyle bir dersin verilmesini düşünüyorsanız bu dersi sınıf öğretmeni mi yoksa DKAB öğretmeni mi vermelidir? Neden?” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Bu kapsamda elde edilen veriler Tablo 6’da sunulmuştur.

<sup>48</sup> Tamer, *Aile ve Din Eğitimi: İlkokul Düzeyindeki Öğrencilere Verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Sosyalleşmeye Etkisi*, 63.

<sup>49</sup> Zengin, *İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Soru Sorular ile Öğretmenlerin Verdikleri Cevaplara İlişkin Öğretmen Görüşleri*, 73.

<sup>50</sup> Aybey, “Okul Öncesi Öğretmenlerinin Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma”, 939.

<sup>51</sup> Aybey, “Okul Öncesi Öğretmenlerinin Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma”, 947.

<sup>52</sup> Üçer, *Temel Eğitim (İlkokul) Öğretim Programlarında DKAB Derslerine Yer Verilmesi Konusunda Öğretmen ve Veli Görüşleri*, 85-87.

Tablo 6: ilkököl 1.-3. Sınıf Düzeylerinde Yürütülmesi Muhtemel DKAB Dersinin Öğretmenine İlişkin Görüşler

Katılımcı	Tema	Kod
Sınıf Öğretmenleri	DKAB Öğretmeni	Doğru ve tam bilgi açısından (S1) Yetiştirilirken ona göre eğitim almalı (S3,S6) Daha faydalı olacağından (S5)
	Sınıf Öğretmeni	Branş öğretmenlerinin ilkökulda öğrenci seviyesine inmekte zorluk yaşaması (S4,S8) DKAB öğretmenleriyle uyum kurulması zor (S2)
	Her İki Branş Öğretmeni	Din kültürü öğretmenleri vermeli (S7) İyi bir program hazırlanmış olursa sınıf öğretmeni de yapabilir (S7)
DKAB Öğretmenleri	DKAB Öğretmeni	Sınıf öğretmeninin dünya görüşü veya bilgi düzeyi dersin verimliliğini etkileyebilir (D1,D2,D3, D4,D8) Sınıf öğretmeninden farklı bir öğretmen daha ilgi çekici olabilir (D6)
		Geçmiş dönemde sınıf öğretmenlerinin olumsuz ilkököl DKAB dersi tecrübesi (D7)
	Sınıf Öğretmeni	Öğrencilerin öğrenmelerine daha iyi hitap edebilir (D5)

İlkökol 1.-3. sınıf düzeylerinde DKAB dersinin hangi branş öğretmeni tarafından yürütüleceğine ilişkin olarak; sınıf öğretmenlerinden dört kişi DKAB öğretmenin, üç kişi sınıf öğretmenin bu dersi yürütebileceğini belirtmişken, bir sınıf öğretmeni katılımcı da her iki branş öğretmenin bu dersi verebileceğini ifade etmiştir. DKAB öğretmenlerinden ise bir katılımcı haricinde tüm katılımcılar bu dersin DKAB öğretmenleri tarafından verilmesi gerektiğinden yanadır.

Cevabını DKAB öğretmeninden yana kullanan sınıf öğretmenlerinin gerekçeleri, sınıf öğretmenine nazaran bu alanda eğitim almış olan DKAB öğretmenin alan yetkinliği açısından öğrenciye daha faydalı olacağına odaklanmaktadır. Bununla birlikte bu görüşte olan bazı katılımcılar, bu dersi yürütecek olan DKAB öğretmen adaylarının akademik eğitimleri sürecinde 1.-3. sınıf düzeylerine uygun bir eğitim alması gerektiğini de vurgulamıştır. Konuya ilişkin bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Normalde din dersine din dersi öğretmeni girmesi, doğru olan odur. Eğer bunu 1-2-3’te kendi öğretmeni vermeyecekse, din kültürü öğretmeni verecekse öncelikle üniversitede yetiştirildiği zaman öğrenciler, yani onları öğretecek öğretmenlerin, öncelikle akademik olarak hazır olması gerekiyor.” (S3)

“Yani şöyle ben bütün dersleri branşların vermesi taraftarıyım her hepsi için. Şimdi ben müzik resim beden eğitimi ve ana dersleri veriyorum hangisine yönlendireceğim diye düşünüyorum. (...) Çocuklara faydalı olabilmek adına o yüzden ben donanımlı bir öğretmenin vermesi gerektiğini düşünüyorum. (...) Ben sadece o yönde kanalize olan birisi olmasını isterim bu kendine güvenen herkes olabilir bunda DKAB öğretmenleri 1-2-3 için özel bir eğitim almalı kesinlikle.” (S6)

Sınıf öğretmenleri konuya uygulamada gerek sınıf eğitimi gerekse branş dersleri verme durumunda kaldıklarında öğrenme sürecinin verimli geçmeyebildiği gerçeği ile de yaklaşmış, dolayısıyla öğrencilere daha faydalı olması düşüncesi ile bu dersi yürütmek üzere DKAB öğretmeninden yana görüş bildirmiştir.

İlkokul 1.-3. sınıf düzeylerinde yürütülecek bir DKAB dersini o branş öğretmenin vermesi düşüncesinde olan DKAB öğretmenlerinin önemli çoğunun gerekçeleri ise; sınıf öğretmenlerinin dünya görüşünün veya alan bilgisinin dersin verimliliğini olumsuz yönde etkileyebileceği düşüncesidir. Konuya ilişkin bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Din kültürü öğretmenin vermesi lazım. Her ne kadar insanların farklı farklı yapıları olsa da farklı ortamlarda yetişmiş olsa da din kültürü öğretmenleri genelde bir ana parantez içerisinde toplanabiliyor, bir yerlerde uzlaşabiliyor. Ama sınıf öğretmenlerinin çok çok farklı dünya görüşleri var. Bu dünya görüşlerinde ahlaki değerleri çok farklı yorumlayabiliyorlar. Bu da muhtemelen çocuklar üzerinde farklı sıkıntılar oluşturur diye düşünüyorum. Çünkü onu da yaşıyoruz.” (D3)

“Aslına bakarsanız sınıf öğretmenin nasıl bir zihniyette olduğunu bilemeyiz. Tanıdığım bir sürü insan var o kadar karşı ki buna. Alay ediyor yani resmen dinî değerlerle alay eden hocaları tanıyorum. Şimdi ona verirsene ne yapacak. Yapmayacak tam olarak ya da zihnine bir sürü şey yükleyecek.” (D4)

“Bunun tecrübesi yaşanmış daha önceki yıllarda. Din kültürü öğretmenlerinin atanmadığı, atama yapılmayan yıllarda sınıf öğretmenleri girmiş veya o okulda kimin az dersi varsa o öğretmen girmiş. Bunlarla bir başarı elde edilemez. Amaca ulaşamaz asla. Çünkü az önce dediğim gibi kişinin dünya görüşü, o kişi o eğitimi aldı mı biliyor mu? Allah'ın varlığını anlatmak yerine Allah'ın haşa olmadığını mı anlatacak. Bu kollarında emin olamayız.” (D8)

Bazı DKAB öğretmenlerinin tecrübelerinden de yola çıkarak benzer ifadelerle vurguladıkları husus; bu alanın eğitimini almış, alanında yetkin ve dini özümsemiş olan DKAB öğretmenlerinin bu işi yapabileceğidir.

İlkokul 1.-3. sınıf düzeylerinde yürütülecek bir DKAB dersini sınıf öğretmenin yürütmesi gerektiğini belirten toplamda dört katılımcı ise; branş öğretmenlerinin ilkokulda öğrenci seviyesine inmekte zorluk yaşadığını belirterek, sınıf öğretmenlerinin bu konuda bilgi ve deneyime sahip olduklarını ifade etmiştir. Görüşünü DKAB öğretmenlerinden yana kullanan sınıf öğretmenlerinin de şayet bu dersi DKAB öğretmenleri yürütecekse öğretmen adaylarının ilkokul öğretimine yönelik akademik bir eğitimden geçmesi gerektiğini vurgulaması, esasında buradaki öğretmenlerin gösterdikleri gerekçelerle birbirini destekler niteliktedir. Konuya ilişkin bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Branş öğretmenleri genellikle ilkokullarda çok zorlanıyorlar derslerde. 4'te bile zorlanıyorlar. 5'te olsa derdim ki tamam din kültürü öğretmeni girsene, çocuklar belli bir olgunluğa ulaşıyorlar, ama bence sınıf öğretmeni.” (S4)

“Sınıf öğretmeni biraz daha pedagojik formasyon bakımından çocukların seviyesine

inebilecek tecrübe deneyime sahip. Biz şey yapıyoruz, gözlem yapıyoruz mesela, daha öncekilerde benim din kültürü, İngilizce öğretmenleri, branş öğretmenleri dersine girdiği için o seviyeye inmekte biraz sıkıntı çekiyorlar.” (S8)

“Her din kültürü öğretmeni böyle değil. Ben din kültürü öğretmenleri de gördüm, evet alanında yetişmiş, yani pedagojik formasyonu iyi almış, çocuk psikolojisini iyi biliyor. Onlar da şeye [öğrenci seviyesine] inebiliyor yani.” (D8)

Görüşlerine yer verilen ilk iki katılımcının bu dersi yürütmek için sınıf öğretmenlerini tercih etmelerindeki en önemli neden sınıf öğretmenin öğrenci seviyesine inebilmesi ve öğrenciyi çok iyi tanımasıdır. Bu durum, ilgili sınıf düzeylerinde ders yürütecek DKAB öğretmeni adaylarının sınıf eğitimi ile ilgili eğitim alması gerektiğini göstermektedir. Ancak böylelikle, yukarıda ifadesine yer verilen katılımcının da belirttiği üzere öğrenci seviyesine uygun bir öğretim gerçekleştirilebilir.

Konuya ilişkin literatüre bakıldığında DKAB dersi öğretim sürecinde yaşanan problemlerin giderilmesi için görüş ve önerileri sorulan birleştirilmiş sınıf öğretmeni ve DKAB öğretmeni katılımcılar arasından bir sınıf öğretmeni, branşları gereği yeterli bilgi sahibi olmadıklarını düşündüğü için bu derse DKAB dersi branş öğretmenin girmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>53</sup> Okul öncesi eğitim kurumlarında din eğitiminin araştırıldığı bir çalışmada da ebeveynler okul öncesi dönemde din eğitimi bu alanda eğitim almış uzmanların okutması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>54</sup>

Netice itibarıyla gerek bu çalışmadaki tespitlere gerekse literatür sonuçlarına bakıldığında; ilkökul 1.-3. sınıf düzeylerinde DKAB dersinin hangi branş öğretmeni tarafından yürütüleceği noktasında; alan uzmanlığı açısından DKAB öğretmenin daha ideal bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte DKAB öğretmenlerinin ilkökul öğrencilerinin gelişim ve öğrenme özelliklerine ilişkin formasyonlarının güçlendirilmesi gerektiği de göz önünde bulundurulmalıdır.

## 2.6. İlkokul 1.-3. Sınıf Düzeylerinde Yürütülmesi Muhtemel DKAB Dersinin Fırsat ve Risklerine İlişkin Öğretmen Görüşleri

Ülkemizde ilkökul 1.-3. sınıf düzeylerinde DKAB dersi uygulamaya geçirilmeden önce konuya ilişkin fırsat ve risklerin araştırılması önem arz etmektedir. Bu kapsamda katılımcılara “Sizce ilköğretim programının ilk üç sınıf düzeyinde DKAB dersi sunulmasının fırsatları ve riskleri neler olabilir?” sorusu yöneltilmiştir. Elde edilen veriler Tablo 7’de sunulmuştur.

<sup>53</sup> Zengin, *İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Sordukları Sorular ile Öğretmenlerin Verdikleri Cevaplara İlişkin Öğretmen Görüşleri*, 136.

<sup>54</sup> Erpay, “Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi”, 199.

Tablo 7: İlkokul 1.-3. Sınıf Düzeylerinde Yürütülmesi Muhtemel DKAB Dersinin Fırsat ve Risklerine İlişkin Öğretmen Görüşleri

Katılımcı	Tema	Kod
Sınıf Öğretmeni	Fırsatlar	Erken yaşta dinî ve ahlaki değerlerin kazanılması (S1,S3,S4,S8)
		Ailenin din eğitimindeki eksikliklerinin kapatılması (S6,S8)
		Çocuğun ahlaki gelişiminin sağlanması (S6)
		Ailelerin de bir şeyler öğrenmesine vesile olması (S7)
		Çocuğun kendi kararlarını alabilmesi (S4)
		Çocuğun kendine güven kazanması (S5)
	Öğrencinin kendini daha iyi ifade etmesi (S5)	
	Riskler	Yanlış bilgi öğretilme ihtimali (S2,S7,S8)
		Öğretmenin donanımsız olma ihtimali (S1,S7)
		Zorunlu olmasına ailelerin tepkisi (S1,S4)
Çocuğa aşırı bilgi yüklenmesi (S6)		
DKAB Öğretmeni	Fırsatlar	Kötü işlenirse çocuğun dinden soğuması ihtimali (S6)
		Siyaset güdülmesi ihtimali (S5)
		Aile-okul bilgi uyumsuzluğu (S1)
		Erken yaşta dinî ve ahlaki değerlerin kazanılması (D1,D2,D3,D6)
		Üst sınıflara hazır bulunuşlukla gelmesi (D1,D2,D3)
		Ailenin din eğitimindeki eksikliklerinin kapatılması (D5)
	Riskler	Yanlış öğrenmelere bağlı korkuları yenmesi (D8)
		Öğrencilerin dini ve ahlaki sevmesi (D4)
		Öğrencilerin toplumda değer görmesi (D6)
		Zorunlu olmasına ailelerin tepkisi (D1,D2,D5,D6,D8)
Riskler	Yanlış bir yöntemle din eğitimi verilmesi ihtimali (D3,D4,D5,D6)	
	Aile-okul dinî ve ahlaki bilgi uyumsuzluğu (D2,D3)	
	Öğretmenin donanımsız olması (D4)	

İlkokul 1.-3. sınıf düzeylerinde yürütülecek bir DKAB dersi için her iki branştan öğretmenler konuyu bir bütün olarak değerlendirerek bunun hem fırsatlarından hem de risklerinden söz etmiştir.

Öncelikle her iki branştan katılımcıların konunun fırsat olarak gösterdikleri yönlerine bakıldığında bunlar yoğunluğuna göre şu şekildedir: Çocuğun erken yaşta dinî ve ahlaki değerleri kazanması ve bu alandaki gelişimine katkı sunulması (dokuz kez), bu eğitimin aileye de olumlu anlamda katkı sunması (dört kez), çocuğun benliğine olumlu katkıları (dört kez) ve diğer katkılar (dört kez). Burada katılımcıların önemli çoğunun vurguladıkları; çocuğun erken yaşta dinî ve ahlaki değerleri kazanması ve bu alandaki gelişimine katkı sunulmasına ilişkin bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Çocuklar bazı şeylere daha erken ulaşır kendi kararlarını daha sonraki yaşantılarında kendileri rahatlıkla verebilir. (...) Belki çocuklara bu eğitimler erken yaşta verilmediğinde kendi kararlarını, namaz kılmak istiyorsa çocuk kendi kararıyla bunu kılabilirdi. Annenin babanın baskısıyla değil.” (S4)

“Çocuklar çok küçük yaşta bazı temel değerleri almış olur, bu bir fırsattır. Şöyle; belki yaşadığı çevre, yaşadığı ortam, yaşadığı işte ailede bu imkânları alamayabilir. Bunu okul fırsata çevirebilir.” (S8)

“Fırsatları; daha alt seviyeden çocuklar dinlerini tanıma şansı yakalayacaklar, 4. sınıfa daha hazır bir şekilde gelip girmiş olacaklar üst sınıflara.” (D1)

Katılımcıların ifadelerinde, bu makalenin giriş başlığı altında ele alınan bireyin din eğitimi ihtiyacının karşılanması öneme işaret ettikleri görülmektedir. Literatüre bakıldığında; bazı ailelerin din bilgisi anlamında yeterli bilgiye sahip olmadıklarını düşündüğü, çocuklarının okullarda verilen din derslerinde doğru bilgiye, doğru kaynaklardan ulaşmalarını istediği ve bu bağlamda dersin gerekliliğinden yana olduğu tespit edilmiştir.<sup>55</sup> Bu anlamda ilkökul 1.-3. sınıf düzeylerinde gerçekleştirilecek olan bir DKAB dersinin en büyük fırsatı ailelerin bu talebinin gerçekleştirilmesidir. DKAB dersinin ilkökul 1.-3. sınıflarda ihtiyaç olma durumuna ilişkin veli ve öğretmen görüşlerinin incelendiği bir çalışmada da veliler, sınıf öğretmenleri ve DKAB öğretmenlerinin tamamına yakını ilkökul 1.-3. sınıf düzeyinde formel bir din dersine ihtiyaç olduğunu belirtmiştir.<sup>56</sup> Okul öncesi öğretmen örneklemine yapılan farklı iki çalışmada da katılımcıların bu dönemde verilecek din eğitiminin çocuklar için faydalı olacağı kanaatinde oldukları tespit edilmiştir.<sup>57</sup>

Her iki branştan katılımcıların konunun risk olarak gösterdikleri yönlerine bakıldığında bunlar yoğunluğuna göre şu şekildedir: Dersin zorunluluğuna bazı ailelerin tepki göstermesi (yedi kez), izlenen din eğitimi yönteminde hatalar yapılması (dört kez), öğretmenin donanımsız olması (üç kez), içerik olarak yanlış dinî bilgi aktarımı yapılması (üç kez), aile ile okul arasında bilgi uyumu yakalayamama (üç kez). Bunlar içerisinde ilki toplumsal bir risk, diğerleri ise öğretim sürecinin niteliği ve verimine yönelik riskler olarak değerlendirilebilir.

Öncelikle en yoğun olarak gösterilen riske ilişkin bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Aileler kapsamında, çocuklar için bir şey söylemiyorum, aileler anlamında bir risk teşkil edebilir. Yani şunu diyebilir veli; 1. sınıfta neden İngilizce yok da din kültürü ahlak bilgisi dersi var.” (S4)

“Risk deyince sadece aklıma tepki geliyor. Çünkü toplumumuzda talep etmeyecek olanlar olabilecektir. Çünkü 4. sınıfın bile din dersi alması şu an hâlâ tartışılıyor. Onun haricinde çocuklara yönelik bir riskin olacağını kesinlikle düşünmüyorum.” (D1)

“Şöyle bir riski olur; istemeyen veliler olur. Mesela 4. sınıfta bile şöyle bir şey oluyor;

<sup>55</sup> Tamer, *Aile ve Din Eğitimi: İlkokul Düzeyindeki Öğrencilere Verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Sosyalleşmeye Etkisi*, 47, 79.

<sup>56</sup> Üçer, *Temel Eğitim (İlkokul) Öğretim Programlarında DKAB Derslerine Yer Verilmesi Konusunda Öğretmen ve Veli Görüşleri*, 113.

<sup>57</sup> Aybey, “Okul Öncesi Öğretmenlerinin Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma”, 934; Sürmen, *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Din ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Nitel Bir Araştırma*, 99.



dini anlatıyorsun ya, çocuğun aile yaşantısı onunla ilişkili olmadığı için çocuk bir bocalama yaşıyor.” (D2)

Katılımcıların ifade ettikleri, DKAB dersini istemeyen velilerin olması ihtimali ülkemizde tecrübe edilmiş olan bir meseledir. Ülkemizde laiklikle ilişkilendirilerek DKAB dersinin zorunluluğu tartışma konusu yapılagelmektedir. Bu çalışmada da katılımcılar toplum yapısını dikkate alarak benzer öngöründe bulunmuştur. Bununla birlikte bazı katılımcıların konuyu ailelerin tepkisi anlamında risk olarak görmesi, ancak ilkokulda DKAB dersini çocuklar için bir risk görmediklerini ifade etmesi önemli bir husustur. Bu durum literatürde de tespit edilmiş ve ilkokul düzeyinde din eğitime yönelik ihtiyacı araştırmak üzere ilkokul 3. sınıf çocukları ile görüşme gerçekleştiren bir araştırmada 8-9 yaş aralığındaki çocukların gelişim dönemleri açısından zorunlu bir din eğitimi alabilecek durumda oldukları ortaya konulmuştur.<sup>58</sup>

Dersin yöntemleri ve işlenişinde hata yapılmasına ilişkin bazı katılımcı görüşleri ise şu şekildedir:

“Risk; kötü işlenmesi soğuttur. Ama iyi programlanmış, planlanmış bir ders öğretimiyle ve kullanılacak olan yöntem ve tekniklerle birlikte her çocuğa ulaşılr diye düşünüyorum.” (S6)

“Risk olarak eğer doğru verilmezse soğutabilir çocuğu. Yani ben risk olarak bunu gördüm. Eğer çok sıkı tutulursa, şunu da bileceksin, bunu da bileceksin diye zorlanırsa belki nefrete sebep olabilir. Ama güzel verilirse seveceğini düşünüyorum. Çok hassas bir konu, veren kişi önemli, konunun çok sıkıcı olmamasına dikkat edilmeli, sıkıldığı an bırakılmalı. Çok kişiye faydalı olacağını düşünüyorum. Ama doğru verilmediğinde de çok zararlı olabileceği doğru yani.” (D4)

“Riskleri kaş yapayım derken göz çıkarırsın. Çocuğu daha da uzaklaştırırsın. Çocuğu nefret ettirebilirsin. Yanlış verilirse öyle olur.” (D5)

Katılımcıların ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, dersin işlenişinde hata yapılması her ne kadar sürecin verimine ve niteliğine ilişkin bir boyut olsa da sonuçları açısından öğrencinin dersten ve dinden soğumasına neden olabilecek hassas bir yöndür. Bu bağlamda katılımcıların diğer riskler olarak gösterdikleri; öğretmenin donanımsız olması, içerik olarak yanlış dinî bilgi aktarımı yapılması gibi hususlar da sonuçları itibarıyla öğrencilere ve sürecin diğer paydaşlarına olumsuz yansiyacak olan boyutlardır.

Katılımcıların risk olarak gösterdikleri okul ile aile arasında uyumun olmaması literatürde de tespit edilmiş olan bir bulgudur. İlköğretim velisi anneler örneklemindeki araştırmada, okulda alınan dinî ve ahlaki eğitimin tek başına bir anlamı olmayacağı, öğretmen ve okulun, zincirin en önemli parçası olan aile olmadan yetersiz kalacağı, dolayısıyla ancak okul ve aile iş birliği olduğu müddetçe derste öğrenilen bilgilerin kalıcı olacağı vurgulanmıştır.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Yaşar, İlkokul 3. Sınıf Düzeyi Din Eğitimi Öğrenci İhtiyaçları Merkezinde Bir Araştırma, 72.

<sup>59</sup> Tamer, Aile ve Din Eğitimi: İlkokul Düzeyindeki Öğrencilere Verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Sosyalleşmeye Etkisi, 59.

Sonuç olarak gerek bu çalışmadaki tespitlere gerekse literatür sonuçlarına bakıldığında; konunun paydaşlarının ilkökul 1.-3. sınıf düzeylerinde DKAB dersi sunulmasının hem fırsatlarından hem de risklerinden söz ettiği görülmektedir.

## Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada Türkiye’de ilkökul 1., 2. ve 3. sınıf düzeylerinde yürütülmesi muhtemel bir DKAB dersinin uygulanmasına ilişkin çeşitli boyutlar DKAB ve sınıf öğretmenlerinin görüşleri doğrultusunda incelenmiştir. İlkokul 1.-3. sınıf düzeylerinde yer alması muhtemel bir DKAB dersi için sınıf ve DKAB olmak üzere iki branş öğretmenlerinin de olumlu kanaatte olduğu tespit edilmiştir. Böyle bir ders için 16 öğretmenden büyük çoğunluğu (10 kişi) 2. sınıfın uygun olduğu görüşündedir. Bununla birlikte bazı katılımcılar, ilgili sınıf düzeyleri için din eğitimi ile ahlak eğitimini ayrı değerlendirmiştir. Yine katılımcıların bazıları bu sınıf düzeylerinde verilecek bir DKAB dersinde içerik ve yöntem açısından pedagojik ilkelere hassasiyet gösterilmesini beklemektedir. Bu anlamda 1. sınıfta oyun, etkinlik, müzik vb. yöntemlere ve daha çok değerler eğitimine yer verilmesi önerilmektedir.

İlkokul 1.-3. sınıf düzeylerinde yer alması muhtemel bir DKAB dersinin seçmeli veya zorunlu olmasına ilişkin her iki branştan 16 öğretmenden büyük çoğunluğunun (10 kişi) zorunlu olmasından yana olduğu tespit edilmiştir. Bu önerideki temel gerekçeler çocukların dinî/ahlaki eğitim ihtiyacı, toplumun çoğunluğunun dindar olması ve velilerin din eğitimi beklentileri üzerinedir. Bununla birlikte seçmeli olmasının dayandığı gerekçeler ise toplumumuzda farklı dinî aidiyeti olan ailelerin olması, dinî içeriğin yoğun olması durumunda velilerin derse yönelik olumsuz tutum besleme ihtimali ve seçmeli ders uygulamasını ilkökulda yürütmenin zorluğudur. Katılımcıların dikkat çektikleri bu hususlar ilkökulda DKAB dersinin hayata geçirilmesi durumunda uygulamada dikkate alınması gereken önemli boyutlardır.

Sınıf ve DKAB öğretmenleri muhtemel bir 1.-3. sınıf DKAB dersi içeriğinin en fazla değerler ve ahlak eğitimi konularından oluşması gerektiğini belirtmektedir. Bunun yanında temel dinî kavramlar, Allah inancı, Hz. Muhammed’in hayatı ve ailede yanlış öğrenmelerin düzeltilmesine yönelik din eğitimi konuları da öğretmenler tarafından önemsenmektedir. Öğretmenlerin ahlak ve değerleri önemsedikleri, ilkökulda öğrenci davranışlarında ahlaki eksiklikler gözlemledikleri, dinî içeriğin öğrenciyi sıkabileceği endişesi gibi gerekçelerle ahlaki konuların DKAB dersinde yer alması gerektiğini düşünmektedir. Bunun yanı sıra öğretmenlerin, ders içeriğinin öğrencilerin gelişim özelliklerine uygun dinî temel kavramları ele alabileceği kanaatinde olduğu görülmüştür.

Sınıf ve DKAB öğretmenlerinin tamamı muhtemel 1.-3. sınıf DKAB derslerinin hikâye, animasyon, şarkı vb. materyallerle desteklenmesi, eğitsel oyun, drama ve etkinliklerin olduğu aktif ve öğrenci merkezli öğrenme yöntemlerinin kullanılması gerektiğini vurgulamaktadır. Öğretmenlerin bu tutumu, öğrencilerin dikkat süresinin kısa olmasından, okuma-yazma becerisinin tam olarak kazanılmamasından, öğrencilerin somut işlemler döneminde olmalarından ve öğrencilerin gelişimlerinin yoğun teorik bilgiye müsait olmadığından kaynaklanmaktadır.

Sınıf ve DKAB öğretmenleri muhtemel bir 1.-3. sınıf DKAB dersinin DKAB öğretmenleri tarafından yürütülmesi taraftarıdır. Ancak sınıf öğretmenlerinin bir kısmı ve bir DKAB öğretmeni, ilkokul öğrencilerinin seviyesine inmede problem yaşanması ve DKAB öğretmenlerinin formasyonunun yeterli olmaması gibi gerekçelerle bu dersi sınıf öğretmenlerinin verebileceğini düşünmektedir. Bu noktada branş öğretmeni olarak DKAB öğretmenlerinin muhtemel 1.-3. sınıf DKAB dersi için özel bir formasyona tâbi tutulması gerektiği anlaşılmaktadır.

Sınıf ve DKAB öğretmenleri erken yaşta dinî ve ahlaki değerleri kazanma, ailede din eğitimindeki eksiklikleri giderme, öğrencinin gelişimi, üst sınıflara daha hazır olma gibi nedenlerle ilkokul 1.-3. sınıf DKAB dersinin bir fırsat olacağını düşünmektedir. Ancak muhtemel dersin aşırı veya yanlış bilgi içermeye ihtimali, zorunlu olmasına ailelerin tepki göstermesi, öğretmenlerin donanımsız olması ve yanlış bir yöntemle din eğitimi verilmesi öğretmenler tarafından risk olarak görülmektedir.

Bu sonuçlar ışığında şunlar önerilebilir:

Farklı örneklem veya desenlerde ilkokul 1.-3. sınıf düzeyinde DKAB dersinin nasıl verilebileceği ile ilgili araştırmalar yapılmalıdır.

Müfredatta 1.-3. sınıf düzeyinde DKAB dersi konulmadan önce, dersin kazanım, içerik ve öğretmeni konusunda gerekli alt yapının hassasiyetle oluşturulması gerekmektedir.

Paydaşlar tarafından ilkokul 1.-3. sınıf düzeylerinde yürütülmesinde risk olarak ifade edilen hususların, dersin uygulamaya geçirilmesinden önce çeşitli boyutlarıyla mutlaka dikkate alınması gerekmektedir.

İlkokul 1.-3. sınıf düzeylerinde yer alması muhtemel bir DKAB dersi uygulamaya geçirilmeden önce farklı tarafların beklentileri iyi bir şekilde değerlendirilmelidir. Bu bağlamda dersin seçmeli-zorunlu olması veya ahlak eğitimi ile din eğitiminin ayrı değerlendirilmesi gibi hususlar üzerinde yetkili birimlerce çalışılmalıdır.

Şu an müfredatta yer almasa da velilerin ve öğrencilerin kullanabileceği 1.-3. sınıf düzeylerinin gelişim özelliklerine uygun ders materyalleri geliştirilmelidir.

## Kaynakça

- Aktepe, Vedat vd. “Sınıf Öğretmenlerinin Perspektifinden Değerler ve Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22/4 (2020), 897-918.
- Akto, Semra - Akto, Akif. “Okul Öncesi Öğretmenlerinin Din Eğitimi Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi (Nitel Bir Araştırma)”. *Şarkiyat* 9/2 (2017), 1096-1121.
- Aşıkoğlu, Nevzat Y. - Genç, M. Fatih. “Yeni Anayasa Tartışmaları ve Zorunlu Din Dersleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 7-20.
- Aybey, Salih. “Okul Öncesi Öğretmenlerinin Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (2022), 915-958.
- Ayhan, Halis. “Temel Eğitim ve Orta Öğretimde Din Eğitimi”. *Milli Eğitim ve Din Eğitimi İlmî Semineri (Ankara 9-10 Mayıs 1981)*. İstanbul: Özal Matbaası, 1981.
- Bacanlı, Hasan. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 19. Basım, 2013.
- Batar, Yusuf. “Türkiye’de Din Eğitimi ve Toplumsal Beklentiler-Konya Örneği”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (2012), 121-152.
- Cresswell, John W. - Plano Clark, Vicki L. *Karma Yöntem Araştırmaları: Tasarımı ve Yürütülmesi*. çev. Yüksel Dede - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Anı Yayıncılık, 2014.
- DİB. *4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Öğretim Programı*. Ankara: DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2022.
- Elkind, David. “The Origins of Religion in the Child”. *Review of Religious Research* 12/1 (1970), 35-42.
- Ercan, İlyas. “Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi: Erken Dönem Din Eğitimine İlişkin Ebeveyn Görüşleri”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 179-215.
- Fowler, James W. “Faith Development at 30: Naming the Challenges of Faith in a New Millennium”. *Religious Education* 99/4 (2004), 405-421.
- Glesne, Corrine. *Nitel Araştırmaya Giriş*. çev. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoğlu. Ankara: Anı Yayıncılık, 4. Basım, 2014.
- Goldman, Ronald. *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*. London: Routledge, 2022.
- Harms, Ernest. “The Development of Religious Experience in Children”. *American Journal of Sociology* 50/2 (1944), 112-122.
- Hisar, Ahmet Hamdi. *Ortaokullardaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Hakkında Veli Görüşleri*. Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayıncılık, 2003.

- Kızılabdullah, Yıldız - Yörük, Tuğrul. “Din Eğitimi ve Öğretimin Temelleri”. *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 70-94. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.
- Köylü, Mustafa. “Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 37-54.
- Köylü, Mustafa. “Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi”. *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. 105-157. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010.
- Kuşcu, Turan Bilge. “Din Eğitiminin Hukuki Temelleri”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2016), 223-254.
- MEB. 19. Milli Eğitim Şurası Kararları, 2014. Erişim 22 Mart 2024. [http://ttkb.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2019\\_12/10095332\\_19\\_sura.pdf](http://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_12/10095332_19_sura.pdf)
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: MEB Yayınları, 2018.
- MEB. *Milli Eğitim Temel Kanunu* 1739 (14 Haziran 1973). Erişim 23 Mart 2024. [https://oygm.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2017\\_11/08144011\\_KANUN.pdf](https://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_11/08144011_KANUN.pdf)
- Oruç, Cemil. *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2021.
- Oser, Fritz K. vd. “Religious and Spiritual Development Throughout the Life Span”. *Handbook of Child Psychology*. ed. R. M. Lerner. 942-998. New Jersey: John Wiley & Sons Inc., 2006.
- Öztabak, Muhammet Übeydullah - Altıntaş, Suat. “Okul Öncesi ve İlkokul Öğrencilerindeki Allah Tahayyülünün İncelenmesi”. *Talim* 4/1 (2020), 43-77.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Sürmen, Sümeyye. *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Din ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Nitel Bir Araştırma*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Tamer, Fatma. *Aile ve Din Eğitimi: İlkokul Düzeyindeki Öğrencilere Verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Sosyalizasyona Etkisi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (Kanun No: 2709, md. 24). *Resmî Gazete* 17863 (09 Aralık 1982). Erişim 22 Mart 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2709&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- Türnüklü, Abbas. “Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 6/4 (2000), 543-559.
- Üçer, Yahya. *Temel Eğitim (İlkokul) Öğretim Programlarında DKAB Derslerine Yer Verilmesi Konusunda Öğretmen ve Veli Görüşleri*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

- Vergote, Antoino. “Çocukta Din”. çev. Erdoğan Fırat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 22 (1978), 315-329.
- Yaşar, Büşra. *İlkokul 3. Sınıf Düzeyi Din Öğretimi Öğrenci İhtiyaçları Merkezinde Bir Araştırma (Atlantı Gazi İlkokulu Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*. Ankara: DİB Yayınları, 1983.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 9. Basım, 2013.
- Yılmaz Karakaş, Sevde. *İlköğretim 1., 2. ve 3. Sınıflarda Din Eğitimi İhtiyacı*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Zengin, Erdal. *İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Sordukları Sorular ile Öğretmenlerin Verdikleri Cevaplara İlişkin Öğretmen Görüşleri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

## **Recommendations of Religious Culture and Moral Knowledge and Classroom Teachers for the Possible Religious Culture and Moral Knowledge Course to be Conducted in Primary School 1st-3rd Grades**

### **Extended Summary**

Childhood is a critical period for religious and moral development. Although the religious education of children has traditionally been a family responsibility, today, due to negative changes in the family structure (e.g., parental employment, divorce and single-parent families) and the inadequacy of families in this regard, this responsibility has increasingly been transferred to formal education programs. The Presidency of Religious Affairs fulfills children's need for preschool religious education in 4-6 year old Qur'an courses. In formal education institutions, religious education starts from the 4th grade and continues until the 12th grade. However, there are no lessons in the 1st-3rd grades to meet children's need for religious and moral education.

When we look at the history of religious education in the Ottoman Empire, religion was taught in primary schools starting from preschool. During the foundation period of the Republic, religion and ethics classes were taught in all grades of primary schools. However, in 1982, it was decided to make Religious Culture and Moral Knowledge (abbreviated in Turkish as DKAB and will be abbreviated as RCMK in the article) lessons compulsory from the 4th grade onwards. In the light of this information, it is seen that practices that meet children's need for religious education in our educational tradition are ignored today. In this sense, in the 19th National Education Council, a recommendation was made to be taught at the 1st-3rd grade level. However, this issue has not been on the agenda in terms of both scientific and educational policy. This situation reveals that the subject needs research in different dimensions. In this context, there is a very limited number of studies in the religious education literature on religion lessons in the 1st-3rd grades of primary school. Based on both the literature and educational importance, the problem of this research is "According to the views of RCMK teachers and primary school teachers, how should the implementation of a possible religious education lesson in the 1st, 2nd and 3rd grades of primary school in Turkey be?"

The study was designed using a case study design from qualitative research methods. This design was preferred because it was aimed to collect comprehensive, in-depth and different perspectives from the primary school and RCMK teachers responsible for primary school education. Considering variables such as different primary schools, branches, gender and seniority, the maximum diversity sampling technique was used to determine the study group. Accordingly, the study group consisted of eight primary school teachers and eight RCMK teachers working in different primary schools in Trabzon city center in the 2020-2021 academic year. Nine of the teachers in the study group were female and seven were male. The professional seniority of the teachers ranged between 9-34 years. A semi-structured interview form was prepared to collect data from the participants. The interviews were conducted face-to-face by the researchers in primary schools in December 2020-2021. The interviews lasted 12-48 minutes. The raw findings, which were obtained as audio recordings with the permission of the participants, were analyzed by content analysis method after being converted into written format. In this sense, codes were

created for each sub-problem, and then categories and themes were organized. The codes and themes obtained were presented to the reader in tables, and direct quotations of the participants were also included.

According to the participants, it is possible to have an RCMK lesson in the 1st-3rd grades of primary school. However, some participants emphasized that since children do not have the ability to read and write at the 1st grade level, either the RCMK lesson should not take place in this grade or the course should be taught with methods and techniques such as activities and games. The majority of the participants were of the opinion that the relevant course should be compulsory. This is because, according to them, children need religious and moral education and parents have demands in this direction. On the other hand, a small number of participants were in favor of conducting the course as an elective due to the concern that families with different religious affiliations might react to this lesson. In the 1st-3rd grade RCMK lesson, they expect sensitivity to pedagogical principles in terms of content and methodology. The content of a possible RCMK lesson should be predominantly based on values and moral content. However, basic religious concepts appropriate for children's development should also be reflected in the content. The RCMK should be more activity and game-based and the teaching process should be supported with materials such as stories, animations, songs, etc. suitable for children's developmental levels. In terms of field expertise, according to the participants, it was seen as more ideal for RCMK teachers to conduct the relevant course. However, a few of the participants stated that primary school teachers can provide this education if they receive the necessary formation. According to the participants, the RCMK lesson in the 1st-3rd grades of primary school is considered as an opportunity to meet the religious and moral education needs of students, to complete the religious education deficiencies of families, to be more prepared for RCMK teaching in higher grades and to access accurate information. However, among the objections to the compulsory nature of the course, risks such as teachers being ill-equipped, not taking into account the developmental characteristics of students, making mistakes in teaching methods and errors in the content were mentioned by the participants.

In the light of these results, it should be seen that there is a need to provide RCMK education in primary school grades 1.-3. In the light of these results, it should be seen as a need to provide RCMK education in primary school 1st-3rd grades. In order to better understand this need, research should be conducted with different samples or designs on how to teach the RCMK lesson at the 1st-3rd grade level. In addition, before introducing the 1st-3rd grade level RCMK lesson into the curriculum, the necessary infrastructure for the course's objectives, content and executive teacher should be created with sensitivity. In this sense, it is necessary to provide RCMK teachers with the formation to address primary school students. In addition, although not currently included in the curriculum, course materials suitable for the developmental characteristics of the 1st-3rd grade levels should be developed for parents and students to use.

### **Keywords**

Religious Education, Formal Religious Education, Religious Culture and Moral Knowledge. Course, Primary School, Teacher Opinions.