

TWRR

TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

TÜRK AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

Turkish Academic Research Review
eISSN: 2602-2923
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>
Sayı/Issue: 10/3 (Eylül/September 2025)

Yayıncı / Publisher

Doç. Dr. Mehmet Şahin – <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X> – mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı, Antalya-Türkiye
<https://sahinmehmet.com/>
<https://avesis.akdeniz.edu.tr/mehmetsahin>

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X> – mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University – <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature, Antalya-Türkiye
<https://sahinmehmet.com/>
<https://avesis.akdeniz.edu.tr/mehmetsahin>

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Address

Şafak Mah. 4291. Sok. No: 3/20, 07220 Kepez/Antalya, Türkiye
www.turkisharr.com - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

İletişim/Communication
turkisharr@gmail.com

Veri Girişi / Data Entry

Havva Özgün – info@yazimdestegi.com
Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık, Kızılay, 06000, Ankara- Türkiye
<https://yazimdestegi.com/>

Havva Özgün – info@yazimdestegi.com
Sepelling Support, Kızılay, 06000, Ankara- Türkiye
<https://yazimdestegi.com/>

Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Mehmet Şahin – <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X> – mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı, Antalya-Türkiye
<https://sahinmehmet.com/>
<https://avesis.akdeniz.edu.tr/mehmetsahin>

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X> – mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature, Antalya-Türkiye
<https://sahinmehmet.com/>
<https://avesis.akdeniz.edu.tr/mehmetsahin>

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Dr. Aziz Karabulut – <https://orcid.org/0000-0002-3670-6860>, azizkarabulut@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi – Tefsir, Antalya-Türkiye

Res.Assist. Dr. Aziz Karabulut – <https://orcid.org/0000-0002-3670-6860>, azizkarabulut@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology – Department of Exegesis, Antalya-Türkiye

Arş. Gör. Mehmet Koyuncu – <https://orcid.org/0000-0002-8919-8089>, mehmetkoyuncu@odu.edu.tr
Ordu Üniversitesi - <https://ror.org/04r0hn449>
İlahiyat Fakültesi – Felsefe ve Din Bilimleri, Ordu-Türkiye

Res.Assist. Mehmet Koyuncu – <https://orcid.org/0000-0002-8919-8089>, mehmetkoyuncu@odu.edu.tr
Ordu Üniversitesi - <https://ror.org/04r0hn449>
Faculty of Theology – Philosophy and Religious Studies, Ordu-Türkiye

Arş. Gör. Mehmet Ferhat İlhan – <https://orcid.org/0000-0002-9166-275X>, mfilhan@bingol.edu.tr
Bingöl Üniversitesi - <https://ror.org/04r0hn449>
İlahiyat Fakültesi, Bingöl-Türkiye

Res. Assist. Mehmet Ferhat İlhan – <https://orcid.org/0000-0002-9166-275X>, mfilhan@bingol.edu.tr
Bingöl University - <https://ror.org/04r0hn449>
Faculty of Theology, Bingöl-Türkiye

Etik Editörü / Ethical Editor

Prof. Dr. Mehmet Kasım Özgen – <https://orcid.org/0000-0002-3559-0333>, mkozgen@erciyes.edu.tr
Erciyes Üniversitesi - <https://ror.org/03hx84x94>
Edebiyat Fakültesi-Felsefe, Kayseri-Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Kasım Özgen – <https://orcid.org/0000-0002-3559-0333>, mkozgen@erciyes.edu.tr
Erciyes University - <https://ror.org/047g8vk19>
Faculty of Letters-Philosophy, Kayseri-Türkiye

Prof. Dr. Rıfat Atay – <https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>, rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi, Antalya-Türkiye

Prof. Dr. Rıfat Atay – <https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>, rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Philosophy of Religion, Antalya-Türkiye

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Prof. Dr. Rıfat Atay – <https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>,
rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi, Antalya-Türkiye

Prof. Dr. Rıfat Atay – <https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>,
rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Philosophy of Religion, Antalya-Türkiye

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors

Prof. Dr. Rıfat Atay – <https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>,
rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi, Antalya-Türkiye

Prof. Dr. Rıfat Atay – <https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>,
rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Philosophy of Religion, Antalya-Türkiye

Taha Berkay Şahin – sahint20@itu.edu.tr –
İstanbul Teknik Üniversitesi- <https://ror.org/059636586>
İşletme Mühendisliği Bölümü, İstanbul-Türkiye

Taha Berkay Şahin – sahint20@itu.edu.tr
İstanbul Technical University, <https://ror.org/059636586>
Department of Management Engineering, İstanbul-Türkiye

Arapça Dil Editörleri / Arabic Language Editors

Dr. Öğr. Ü. Kiyasettin Arslan – <https://orcid.org/0000-0003-2191-7582>,
kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Arap Dili ve Balagatı Ana Bilim Dalı, Antalya-Türkiye

Assist.Prof.Dr. Kiyasettin Arslan – <https://orcid.org/0000-0003-2191-7582>,
kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Department of Arabic Language and Rhetoric, Antalya-Türkiye

Alan Editörleri / Field Editors**Yapay Zeka / Artificial Intelligence**

Prof. Dr. Alper Bilge – <https://orcid.org/0000-0003-3467-9915>,
abilge@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi- <https://ror.org/02cc4gc68>
Mühendislik Fakültesi, Bilgisayar Mühendisliği Bölümü, Antalya-Türkiye

Prof. Dr. Alper Bilge – <https://orcid.org/0000-0003-3467-9915>,
abilge@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University- <https://ror.org/02cc4gc68>
Faculty of Engineering, Department of Computer Engineering, Antalya-Türkiye

Bilgi ve Belge Yönetimi / Information and Document Management

Doç. Dr. Ahmet Altay – <https://orcid.org/0000-0001-8120-8900>
Ahmetaltay57@hotmail.com
Bartın Üniversitesi- <https://ror.org/03te4vd35>
Edebiyat Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi, Bartın-Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Ahmet Altay – <https://orcid.org/0000-0001-8120-8900>
Ahmetaltay57@hotmail.com
Bartın University- <https://ror.org/03te4vd35>
Faculty of Literature, Information and Document Management, Bartın-Türkiye

Mantık / Logic

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Dugan – <https://orcid.org/0000-0002-9745-4249>,
mehmetdugan@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi- <https://ror.org/02cc4gc68>
İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Antalya-Türkiye

Assist.Prof.Dr. Mehmet Dugan – <https://orcid.org/0000-0002-9745-4249>
mehmetdugan@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University- <https://ror.org/02cc4gc68>
Faculty of Theology, Philosophy and Religious Sciences, Antalya-Türkiye

Sosyoloji / Sociology

Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu- <https://orcid.org/0000-0003-4796-5232>, ihsançapcioglu@yahoo.com
Ankara Üniversitesi - <https://ror.org/01wntqw50>
İlahiyat Fakültesi – Din Sosyolojisi, Ankara-Türkiye

Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu- <https://orcid.org/0000-0003-4796-5232>, ihsançapcioglu@yahoo.com
Ankara University- <https://ror.org/01wntqw50>
Faculty of Theology - Department of Sociology of Religion, Ankara-Türkiye

Prof. Dr. Bahset Karşlı – <https://orcid.org/0000-0002-6810-0900>, bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi – Din Sosyolojisi, Antalya-Türkiye

Prof. Dr. Bahset Karşlı – <https://orcid.org/0000-0002-6810-0900>, bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology - Department of Sociology of Religion, Ankara-Türkiye

Tarih / History

Dr. Öğr. Üyesi Orkun Canbek - <https://orcid.org/0000-0001-5062-5234>, orkuncenbek@gtu.edu.tr
Gebze Teknik Üniversitesi - <https://ror.org/01sdnnq10>,
Rektörlük – Türkiye Cumhuriyeti Tarihi, Kocaeli-Türkiye

Dr. Büşra Bigat Akça - <https://orcid.org/0000-0001-7552-5352>,
busra.bigat@gmail.com
Bağımsız Araştırmacı
Türkiye Cumhuriyeti Tarihi, Ankara-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih Duman - <https://orcid.org/0000-0002-6513-3299>, mfduman@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları – Antalya-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Çil - <https://orcid.org/0000-0002-5463-4258>,
fatih.cil@ahievran.edu.tr
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi - <https://ror.org/05rrfpt58>,
Rektörlük – Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi, Kırşehir-Türkiye

Sanat Tarihi / Art History

Prof. Dr. Osman Eravşar - <https://orcid.org/0000-0003-1501-5232>
eravsar@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
Edebiyat Fakültesi – Sanat Tarihi, Ortaçağ Arkeolojisi,
Antalya-Türkiye

Dr. Öğr. Gör. Osman Öztürk – <https://orcid.org/0000-0003-0122-0622>
osmanozturk@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-İslam Tarihi ve Sanatları, Antalya-Türkiye

Eğitim / Education

Doç. Dr. Mustafa Başkonak - <https://orcid.org/0000-0002-2007-1506>
mbaskonak@kmu.edu.tr
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi - <https://ror.org/037vvf096>
İlahiyat Fakültesi – Din Eğitimi, Karaman-Türkiye

Doç. Dr. Şeref Göküş – <https://orcid.org/0000-0003-3322-0723>
serefgokus@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Din Eğitimi, Antalya-Türkiye

Mezhepler Tarihi / History of Sects

Prof. Dr. Yusuf Gökalp - <https://orcid.org/0000-0003-2242-6937>, ygokalp@cu.edu.tr
Çukurova Üniversitesi - <https://ror.org/05wxkj555>
İlahiyat Fakültesi-İslam Mezhepleri Tarihi, Adana-Türkiye

Prof. Dr. Şahin Ahmetoğlu - <https://orcid.org/0000-0002-6154-2984>,
sahin.ahmetoglu@kku.edu.tr
Kırıkkale Üniversitesi - <https://ror.org/01zhwwf82>,
İslami İlimler Fakültesi – İslam Mezhepleri Tarihi, Kırıkkale-Türkiye

Dinler Tarihi / History of Religions

Doç. Dr. Muhammet Yeşilyurt – <https://orcid.org/0000-0003-0770-6850>, 25yesilyurt@gmail.com
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi - <https://ror.org/024nx4843>
İslami İlimler Fakültesi – Din Bilimleri, İzmir-Türkiye

Assist. Prof. Dr. Orkun Canbek - <https://orcid.org/0000-0001-5062-5234>, orkuncenbek@gtu.edu.tr
Gebze Technical University - <https://ror.org/01sdnnq10>,
Rectorate – History of the Republic of Türkiye, Kocaeli-Türkiye

Dr. Büşra Bigat Akça - <https://orcid.org/0000-0001-7552-5352>,
busra.bigat@gmail.com
Independent Researcher
History of the Republic of Türkiye, Ankara-Türkiye

Assist. Prof. Dr. M. Fatih Duman - <https://orcid.org/0000-0002-6513-3299>, mfduman@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology, Islamic History and Arts – Antalya-Türkiye

Assist. Prof. Dr. Fatih Çil - <https://orcid.org/0000-0002-5463-4258>,
fatih.cil@ahievran.edu.tr
Kırşehir Ahi Evran University - <https://ror.org/05rrfpt58>,
Rectorate – Atatürk Principles and Revolution History, Kırşehir-Türkiye

Prof. Dr. Osman Eravşar - <https://orcid.org/0000-0003-1501-5232>
eravsar@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Letters – Art History, Medieval Archaeology,
Antalya-Türkiye

Dr. Osman Öztürk – <https://orcid.org/0000-0003-0122-0622>
osmanozturk@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology - Islamic History and Arts, Antalya, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Mustafa Başkonak - <https://orcid.org/0000-0002-2007-1506>, mbaskonak@kmu.edu.tr
Karamanoğlu Mehmetbey University - <https://ror.org/037vvf096>
Faculty of Theology – Religious Education, Karaman-Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Şeref Göküş – <https://orcid.org/0000-0003-3322-0723>, serefgokus@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology – Departmen of Religious Education, Antalya-Türkiye

Prof. Dr. Yusuf Gökalp - <https://orcid.org/0000-0003-2242-6937>, ygokalp@cu.edu.tr
Çukurova University - <https://ror.org/05wxkj555>
Faculty of Theology-Departmen of History of Sects, Adana-Türkiye

Prof. Dr. Şahin Ahmetoğlu - <https://orcid.org/0000-0002-6154-2984>,
sahin.ahmetoglu@kku.edu.tr
Kırıkkale University - <https://ror.org/01zhwwf82>,
Faculty of Islamic Sciences – History of Islamic Sects, Kırıkkale-Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Muhammet Yeşilyurt – <https://orcid.org/0000-0003-0770-6850>, 25yesilyurt@gmail.com
İzmir Katip Çelebi University - <https://ror.org/024nx4843>
Faculty of Islamic Sciences – Religious Studies, İzmir-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Yetkin Karaoğlu - <https://orcid.org/0000-0002-5036-2590>,
yetinkaraoglu@odu.edu.tr
Ordu Üniversitesi - <https://ror.org/04r0hn449>
İlahiyat Fakültesi – Dinler Tarihi, Ordu - Türkiye

Assist. Prof. Dr. Yetkin Karaoğlu - <https://orcid.org/0000-0002-5036-2590>,
yetinkaraoglu@odu.edu.tr
Ordu University - <https://ror.org/04r0hn449>
Faculty of Theology – History of Religions, Ordu - Türkiye

Hadis / Hadith

Dr. Öğr. Üyesi Yunus Yazıcı - <https://orcid.org/0000-0003-4425-5198>,
yunus_yazici61@hotmail.com
Ordu Üniversitesi - <https://ror.org/04r0hn449>
İlahiyat Fakültesi – Hadis, Ordu - Türkiye

Assist. Prof. Dr. Yunus Yazıcı, <https://orcid.org/0000-0003-4425-5198>,
yunus_yazici61@hotmail.com
Ordu University - <https://ror.org/04r0hn449>
Faculty of Theology – Hadith, Ordu - Türkiye

Kelam / Kalam

Dr. Ümit Elsoz - <https://orcid.org/0000-0002-4796-104X>,
umitelsoz@gmail.com
Bağımsız Araştırmacı, Eskişehir - Türkiye

Dr. Ümit Elsoz - <https://orcid.org/0000-0002-4796-104X>,
umitelsoz@gmail.com
Independent Researcher, Eskişehir - Türkiye

İslam Hukuku / Islamic Law

Dr. Öğr. Üyesi Zeki Yaka - <https://orcid.org/0000-0001-8027-4981>,
zekiyaka@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi – İslam Hukuku, Antalya - Türkiye

Assist. Prof. Dr. Zeki Yaka - <https://orcid.org/0000-0001-8027-4981>,
zekiyaka@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology – Islamic Law, Antalya - Türkiye

Türk Dili ve Edebiyatı & Türk-İslam Edebiyatı / Turkish Language and Literature & Turkish Islamic Literature

Dr. Mousa Rahimi - <https://orcid.org/0000-0003-3807-1747>,
musarahimi@atu.ac.ir
Allameh Tabataba'i Üniversitesi - <https://ror.org/02cc4gc68>
Fars Edebiyatı ve Yabancı Diller Fakültesi-Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü, Tahran-İran

Dr. Mousa Rahimi - <https://orcid.org/0000-0003-3807-1747>,
musarahimi@atu.ac.ir
Allameh Tabataba'i University- <https://ror.org/02cc4gc68>
Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Department
of Turkish Language and Literature, Tahran-Iran

Dr. Öğr. Gör. Ömer Uyan - <https://orcid.org/0000-0001-5922-6790>,
omer.uyan@inonu.edu.tr
İnönü Üniversitesi - <https://ror.org/04asck240>
Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı, Malatya-Türkiye

Dr. Ömer Uyan - <https://orcid.org/0000-0001-5922-6790>,
omer.uyan@inonu.edu.tr
Inonu University - <https://ror.org/04asck240>
Faculty of Science and Letters, Turkish Language and Literature,
Malatya-Türkiye

Doç. Dr. Bilge Kaya Yiğit - <https://orcid.org/0000-0002-3177-5525>,
Kaya_b@ibu.edu.tr
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi - <https://ror.org/01x1kqx83>
Fen Edebiyat Fakültesi-Eski Türk Edebiyatı, Bolu - Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Bilge Kaya Yiğit - <https://orcid.org/0000-0002-3177-5525>,
Kaya_b@ibu.edu.tr
Bolu Abant İzzet Baysal University - <https://ror.org/01x1kqx83>
Faculty of Science and Letters - Old Turkish Literature, Bolu -
Türkiye

Filoloji / Philology

Prof. Dr. Ali Cin - <https://orcid.org/0000-0002-9243-5604>,
alicin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
Edebiyat Fakültesi – Türk Dili ve Edebiyatı, Antalya-Türkiye

Prof. Dr. Ali Cin - <https://orcid.org/0000-0002-9243-5604>,
alicin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Letters – Department of Turkish Language and
Literature, Antalya-Türkiye

Doç. Dr. Kemal Demir - <https://orcid.org/0000-0002-1158-7690>,
kdemir@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
Edebiyat Fakültesi – Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, Antalya-
Türkiye

Assoc.Prof. Dr. Kemal Demir - <https://orcid.org/0000-0002-1158-7690>,
kdemir@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University- <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Letters – German Language and Literature, Antalya-
Türkiye

Türk-İslam Sanatları & Türk İslam Musikisi / Turkish Islamic Arts & Turkish-Islamic Music

Prof. Dr. Fatih Koca - <https://orcid.org/0000-0003-1555-0251>,
neyzenfatihkoca@yahoo.com
Ankara Üniversitesi - <https://ror.org/01wntqw50>
İlahiyat Fakültesi – Türk Din Musikisi Bölümü, Ankara-Türkiye

Prof. Dr. Fatih Koca - <https://orcid.org/0000-0003-1555-0251>,
neyzenfatihkoca@yahoo.com
Ankara University- <https://ror.org/01wntqw50>
Faculty of Theology – Department of Turkish Religious Music,
Ankara-Türkiye

Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić – <https://orcid.org/0009-0008-8391-0558>, c.hadzimejlic@alu.unsa.ba
Sarajevo Üniversitesi – <https://ror.org/02hhwgd43>
Academy of Fine Art - Sarejevo, Bosna-Hersek, Saraybosna-Bosna Hersek

Tasavvuf / Sufism

Doç. Dr. Eyyup Akdağ – <https://orcid.org/0000-0002-1173-323X>
Eyyupakdag5@hotmail.com
Kastamonu Üniversitesi - <https://ror.org/015sctv35>
İlahiyat Fakültesi-Tasavvuf Anabilim Dalı, Kastamonu-Türkiye

Dini Araştırmalar / Religious Studies

Prof. Dr. Rifat Atay – <https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>, rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi, Antalya-Türkiye

Prof. Dr. Yusuf Gökalg – <https://orcid.org/0000-0003-2242-6937>, ygokalp@cu.edu.tr
Çukurova Üniversitesi - <https://ror.org/05wxkj555>
İlahiyat Fakültesi-İslam Mezhepleri Tarihi, Adana-Türkiye

Doç. Dr. Zailabidin Ajimatov – <https://orcid.org/0009-0005-8623-1348>, ajimatov@oshsu.kg
Oş Devlet Üniversitesi-<https://ror.org/0449rh157>
İlahiyat Fakültesi-İslam Mezhepleri Tarihi, Oş-Kırgızistan

İletişim / Communication

Prof. Dr. Zakir Avşar – <https://orcid.org/0000-0002-1427-127X>, zakir.avsar@hbu.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi - <https://ror.org/05mskc574>
İletişim Fakültesi – Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü, Ankara-Türkiye

Sosyal Araştırmalar / Social Researchs

Prof. Dr. Ömer Bozkurt – <https://orcid.org/0000-0001-5317-1012>, omerbozkurt21@gmail.com
Mardin Artuklu Üniversitesi - <https://ror.org/0396cd675>
İslami İlimler Fakültesi – Felsefe ve Din Bilimleri, Mardin-Türkiye

Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu- <https://orcid.org/0000-0003-4796-5232>, ihsanapcioglu@yahoo.com
Ankara Üniversitesi - <https://ror.org/01wntqw50>
İlahiyat Fakültesi – Din Sosyolojisi, Ankara-Türkiye

Prof. Dr. Bahset Karşlı – <https://orcid.org/0000-0002-6810-0900>, bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi – Din Sosyolojisi, Antalya-Türkiye

Afrika Editörü / Africa Editor

Dr. Öğr. Üyesi Nadjat Boukezzoula – <https://orcid.org/0009-0007-5127-8941>, n.boukezzoula@univ-boumerdes.dz
M'Hamed Bouguerra Üniversitesi - <https://ror.org/02dveg925>
Arap Dili, Edebiyatı ve Kültürü, Boumerdes-Cezayir

Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić – <https://orcid.org/0009-0008-8391-0558>, c.hadzimejlic@alu.unsa.ba
Sarajevo Üniversitesi – <https://ror.org/02hhwgd43>
Academy of Fine Art - Sarejevo, Bosna-Hersek, Saraybosna-Bosna Hersek

Assoc. Prof. Dr. Eyyup Akdağ – <https://orcid.org/0000-0002-1173-323X>
Eyyupakdag5@hotmail.com
Kastamonu University - <https://ror.org/015sctv35>
Faculty of Theology - Department of Sufism, Kastamonu-Türkiye

Prof. Dr. Rifat Atay – <https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>, rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Philosophy of Religion, Antalya-Türkiye

Prof. Dr. Yusuf Gökalg – <https://orcid.org/0000-0003-2242-6937>, ygokalp@cu.edu.tr
Çukurova University - <https://ror.org/05wxkj555>
Faculty of Theology-Department of History of Sects, Adana-Türkiye

Assoc.Prof.Dr. Zailabidin Ajimatov – <https://orcid.org/0009-0005-8623-1348>, ajimatov@oshsu.kg
Osh State University, Osh-Kyrgyzstan-
<https://ror.org/0449rh157>
Faculty of Theology-Department of History of Sects, Osh-Kyrgyzstan

Prof. Dr. Zakir Avşar – <https://orcid.org/0000-0002-1427-127X>, zakir.avsar@hbu.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University-
<https://ror.org/05mskc574>
Faculty of Communication – Department of Radio, Cinema and Television, Ankara-Türkiye

Prof. Dr. Ömer Bozkurt – <https://orcid.org/0000-0001-5317-1012>, omerbozkurt21@gmail.com
Mardin Artuklu University - <https://ror.org/0396cd675>
Faculty of Islamic Sciences – Department of Philosophy and Religious Studies, Mardin-Türkiye

Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu- <https://orcid.org/0000-0003-4796-5232>, ihsanapcioglu@yahoo.com
Ankara University- <https://ror.org/01wntqw50>
Faculty of Theology - Department of Sociology of Religion, Ankara-Türkiye

Prof. Dr. Bahset Karşlı – <https://orcid.org/0000-0002-6810-0900>, bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology - Department of Sociology of Religion, Ankara-Türkiye

Dr. Lecturer Professor Nadjat Boukezzoula – <https://orcid.org/0009-0007-5127-8941>, n.boukezzoula@univ-boumerdes.dz
M'Hamed Bouguerra University - <https://ror.org/02dveg925>
Arabic Language, Literature and Culture, Boumerdes-Algeria

Etik Konularla İlgili İletişim Yetkilisi / Address all ethical issues to

Doç. Dr. Mehmet Şahin – <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X> – mehmentsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı, Antalya-Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X> – mehmentsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature, Antalya-Türkiye

Editoryal Süreçler İletişim Yetkilisi / Address all editorial correspondence to

Doç. Dr. Mehmet Şahin – <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X> – mehmentsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı, Antalya-Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X> – mehmentsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature, Antalya-Türkiye

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Çazim Hadžimejlić – <https://orcid.org/0009-0008-8391-0558>, c.hadzimejlic@alu.unsa.ba
Sarajevo Üniversitesi- <https://ror.org/02hhwgd43>
Academy of Fine Art - Sarajevo, Bosna-Hersek

Prof. Dr. Çazim Hadžimejlić – <https://orcid.org/0009-0008-8391-0558>, c.hadzimejlic@alu.unsa.ba
Sarajevo University – <https://ror.org/02hhwgd43>
Academy of Fine Art - Sarajevo, Bosna-Hersek

Prof. Dr. Rıfat Atay – <https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>, rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi, Antalya-Türkiye

Prof. Dr. Rıfat Atay – <https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>, rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Philosophy of Religion, Antalya-Türkiye

Doç. Dr. Ahmet Altay – <https://orcid.org/0000-0001-8120-8900>, ahmetaltay57@hotmail.com
Bartın Üniversitesi- <https://ror.org/03te4vd35>
Edebiyat Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi, Bartın-Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Ahmet Altay – <https://orcid.org/0000-0001-8120-8900>, ahmetaltay57@hotmail.com
Bartın University- <https://ror.org/03te4vd35>
Faculty of Literature, Information and Document Management, Bartın-Türkiye

Prof. Dr. Fatih Koca – <https://orcid.org/0000-0003-1555-0251>, neyzenfatihkoca@yahoo.com
Ankara Üniversitesi - <https://ror.org/01wntqw50>
İlahiyat Fakültesi – Türk Din Musikisi Bölümü, Ankara-Türkiye

Prof. Dr. Fatih Koca – <https://orcid.org/0000-0003-1555-0251>, neyzenfatihkoca@yahoo.com
Ankara University- <https://ror.org/01wntqw50>
Faculty of Theology – Department of Turkish Religious Music, Ankara-Türkiye

Doç. Dr. Okan Alay – <https://orcid.org/0000-0003-3065-5705>, okanalay@hacettepe.edu.tr
Hacettepe Üniversitesi - <https://ror.org/04kwvgz42>
Türk Dili, Ankara-Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Okan Alay <https://orcid.org/0000-0003-3065-5705>, okanalay@hacettepe.edu.tr
Hacettepe University - <https://ror.org/04kwvgz42>
Turkish Language, Ankara-Türkiye

Doç. Dr. Selçuk Erincik – <https://orcid.org/0000-0002-4326-2452>, erincik@divinity.ankara.edu.tr
Toronto Kültür Ataşesi-Kanada
Felsefe Tarihi, Toronto-Kanada

Assoc. Prof. Dr. Selçuk Erincik – <https://orcid.org/0000-0002-4326-2452>, erincik@divinity.ankara.edu.tr
Attache for Cultural Affairs and Promotion-Canada
History of Philosophy, Toronto-Canada

Doç. Dr. Anar Gafarov – <https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>, a.philosophy@hotmail.com
Azerbaycan Milli İlimler Akademisi - <https://ror.org/006m4q736>
Felsefe ve Sosyoloji Enstitüsü, Bakü-Azerbaycan

Assoc. Prof. Dr. Anar Gafarov – <https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>, a.philosophy@hotmail.com
Azerbaijan National Academy of Sciences - <https://ror.org/006m4q736>
Institute of Philosophy and Sociology; Azerbaijan Institute, Baku-Azerbaijan

Doç. Dr. Muhammet Yeşilyurt – <https://orcid.org/0000-0003-0770-6850>, 25yesilyurt@gmail.com
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi - <https://ror.org/024nx4843>
İslami İlimler Fakültesi – Din Bilimleri, İzmir-Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Muhammet Yeşilyurt – <https://orcid.org/0000-0003-0770-6850>, 25yesilyurt@gmail.com
İzmir Katip Çelebi University - <https://ror.org/024nx4843>
Faculty of Islamic Sciences – Religious Studies, İzmir-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Encümen Bayram – <https://orcid.org/0000-0001-6891-3680>, encbayram@hotmail.com
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi – Arap Dili ve Belagatı, Antalya-Türkiye

Assist. Prof. Dr. Encümen Bayram – <https://orcid.org/0000-0001-6891-3680>, encbayram@hotmail.com
Akdeniz University- <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology – Arabic Language and Rhetoric, Antalya-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Tunahan Erdoğan – <https://orcid.org/0000-0003-3374-6063>, terdogan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi – <https://ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi – Arap Dili ve Belagatı, Burdur-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Safiye Genç – <https://orcid.org/0000-0002-6547-5678>, safiyegenc@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi – <https://ror.org/01m59r132>
Edebiyat Fakültesi, Antalya-Türkiye

Dr. Arş. Gör. Maja Vasiljevic – orcid.org/0000-0002-5478-9971
maja.vasiljevic@f.bg.ac.rs
Belgrad Üniversitesi – <https://ror.org/02qsm048>
Felsefe Fakültesi, Belgrad-Sırbistan

Arş. Gör. Dr. Aziz Karabulut – <https://orcid.org/0000-0002-3670-6860>, azizkarabulut@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi – <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi – Tefsir, Antalya-Türkiye

Arş. Gör. Mehmet Koyuncu – <https://orcid.org/0000-0002-8919-8089>, mehmetkoyuncu@odu.edu.tr
Ordu Üniversitesi – <https://ror.org/04r0hn449>
İlahiyat Fakültesi – Felsefe ve Din Bilimleri, Ordu-Türkiye

Assist.Prof.Dr. Tunahan Erdoğan – <https://orcid.org/0000-0003-3374-6063>, terdogan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University – <https://ror.org/04xk0dc21>
Faculty of Theology – Arabic Language and Rhetoric, Burdur-Türkiye

Assist.Prof.Dr. Safiye Genç – <https://orcid.org/0000-0002-6547-5678>, safiyegenc@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University – <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Letters, Antalya-Türkiye

Dr. Res.Assist. Maja Vasiljevic – orcid.org/0000-0002-5478-9971
maja.vasiljevic@f.bg.ac.rs
University of Belgrade – <https://ror.org/02qsm048>
Faculty of Philosophy, Belgrade, Serbia

Res.Assist.Dr. Aziz Karabulut – <https://orcid.org/0000-0002-3670-6860>, azizkarabulut@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University – <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology – Department of Exegesis, Antalya-Türkiye

Res.Assist. Mehmet Koyuncu – <https://orcid.org/0000-0002-8919-8089>, mehmetkoyuncu@odu.edu.tr
Ordu Üniversitesi – <https://ror.org/04r0hn449>
Faculty of Theology – Philosophy and Religious Studies, Antalya-Türkiye

Hakem Kurulu / Referee Board

Turkish Academic Research Review Dergisi [tarr], en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için lütfen buraya tıklayınız: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Turkish Academic Research Review [tarr] uses a double blind review system with at least two referees. Referee names are kept strictly confidential. For more information, please click here: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Telif Hakları/Copyrights

Dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakları yazarlara aittir ve çalışmaları [Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International \(CC BY-NC 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) kapsamında lisanslanmıştır.

Authors own the copyright to their work published in the journal and their work is licensed under [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International \(CC BY-NC 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

İndeksler/Indexing

DOAJ: Directory of Open Access Journal (Indexing Start: 2024)

ERIH PLUS: European Reference Index For The Humanities And Social Sciences (Indexing Start: 05.09.2019)

EBSCO: Humanities International Index (Indexing and Abstracting Start: 10.1.2021)

Ebsco: Academic Search Premier (Indexing and Abstracting Start: 07.01.2020)

Ebsco: Academic Search Ultimate (Indexing and Abstracting Start: 07.01.2020)

Ebsco: Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (Indexing and Abstracting Start: 07.01.2020)

Ebsco: Arab World Research Source: Al Masdar (Indexing and Abstracting Start: 07.01.2020)

MLA: International Bibliography (Indexing and Abstracting Start: 01.06.2018)

Ulrich's Periodicals Directory (Indexing and Abstracting Start: 2016)

Turkish Academic Research Review

eISSN: 2602-2923

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Sayı/Issue: 10/3 (Eylül/September 2025)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Djefafli Mohamed Nouari Amel	Visual Blogs and the Construction of Responsible Tourism: Advancing Towards a Thoughtful Tourism Paradigm <i>Görsel Bloglar ve Sorumlu Turizmin İnşası: Düşünceli Bir Turizm Paradigmasına Doğru İlerleyiş</i>	579-591
Ömer Fatih Tekin	Sagittarius-A and the Philosophical Black Hole: What Lies at the Center? <i>Sagittarius-A ve Felsefi Karadelik: Merkezde Ne Var?</i>	592-603
Nihal Aslan Topçu Fatih Bayram	Examination of the Effect of Child-Parent Relationship Therapy on Parents' Communication with Their Children, Emotion Regulation and Empathic Tendencies** <i>Çocuk Ebeveyn İlişkisi Terapisinin Ebeveynlerin Çocuklarıyla İletişimlerine, Duygu Düzenlemelerine ve Empatik Eğilimlerine Etkisinin İncelenmesi</i>	604-632
Dalel Omri	The Syntax of Sentential Negation in Algerian BBA Dialect <i>Cezayir BBA Lehçesindeki Cümle Çıkarımı</i>	633-646
Arman Özbay Ece Ekim Irmak Acar Anıl Ozan Acartürk Şayan Berber	Yerel Yazında Yeşil Finans: Tematik Bir Analiz <i>Green Finance in Local Literature: A Thematic Analysis</i>	647-672
Kadir Lüta	Grotesque Bodies and Gender Performativity: Dismantling the Southern Belle in Carson McCullers's The Ballad of the Sad Café <i>Grotesk Bedenler ve Cinsiyet Performativitesi: Carson McCullers'in The Ballad of the Sad Café Eserinde Güneyli Güzelin Yıkılışı</i>	673-686
Neslihan Kılıç	Osmanlı Meslek Dergilerine Bir Örnek: Eczacı <i>An Example of Ottoman Professional Journals: Eczacı</i>	687-703

Mustafa Erdoğan Aydan Uğurlu	Konya Bir Şâh-ı Cihândır; Son Divan Şairlerinden Baba Hüsnî'nin Konya'yla İlgili Şiirleri <i>Konya is a World Witch; Poems About Konya By Baba Hüsnî, One of the Last Divan Poets</i>	704-729
Necle Dağ Ergen	Sedat Umran'ın Şiirlerinin Anima Arketipi Işığında İncelemesi <i>Analysis of Sedat Umran's Poems in Light of the Anima Archetype</i>	730-746
Yusuf Ziya Bal	Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin Nazım Düşüncesi Bir Kuram mıdır? <i>Is 'Abd al-Qâhir al-Jurjani's Nazm Thought a Theory?</i>	747-764
Muhammed Seyfeddin Erikci Nazife Nihal İnce	Ahkâm Âyetlerinin Yorumlanmasında Hurûfu'l-Meânî'nin Rolü: "Min" Harf-i Ceri Örneği <i>The Role of Hurûf al-Ma'ânî in the Interpretation of Legal Verses: The Case of the Preposition "Min"</i>	765-779
Ali Hayri Çelik	Salgın Hastalıkla İlgili Din-Bilim Tartışmalarında Ortaya Atılan İddialara İslam İnancının Argümanları <i>Fundamental Argüments of Islamic Faith Against The Claims Raised in Religion-Science Debates Related to Pandemic Diseases</i>	780-799
Osman Verim	Mâtürîdî'de Mükâfat ve Cezanın Ontolojik Temelleri: İnsanın Yaratılışındaki Hikmetler Bağlamında Bir Değerlendirme <i>Ontological Foundations of Reward and Punishment in Mâtürîdî: An Evaluation in the Context of the Wisdom in Human Creation</i>	800-815
Yusuf Açıkel	Kur'an ve Sahih Hadislerde Ehl-i Beyt'in Konumu <i>The Position of the Ahl al-Bayt in the Qur'an and Authentic Hadiths</i>	816-835
Zahide Yılmaz	Z Kuşağıyla Dinî İletişim: Din Görevlilerinin Dil ve Söylemi <i>Religious Communication with Generation Z: The Language and Discourse of Religious Officials</i>	836-855
İbrahim Halil Bilen Ömer Bozkurt	Gençlerin Deizme Yönelmelerinin Sebeplerine Dair Felsefî Bir Değerlendirme <i>A Philosophical Evaluation of the Reasons Behind the Youth's Inclination Toward Deism</i>	856-871

Visual Blogs and the Construction of Responsible Tourism: Advancing Towards a Thoughtful Tourism Paradigm

Görsel Bloglar ve Sorumlu Turizmin İnşası: Düşünceli Bir Turizm Paradigmasına Doğru İlerleyiş

Mohamed Djefafli^{1*} Amel Nouari²

¹ Doç. Dr., Djefafli Mohamed, Souk Ahras Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, İletişim ve Medya Bölümü, Souk Ahras, Cezayir. Assoc. Prof. Dr., Souk Ahras University, Faculty of Social and Human Sciences, Department of Communication and Media, Souk Ahras, Algeria, <https://ror.org/04pn9tn44>, <https://orcid.org/0009-0003-7722-3835>, mohamed.djefafli@univ-soukahras.dz

² Doç. Dr., Nouari Amel, Souk Ahras Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, İletişim ve Medya Bölümü, Souk Ahras, Cezayir. Assoc. Prof. Dr., Souk Ahras University, Faculty of Social and Human Sciences, Department of Communication and Media, Souk Ahras, Algeria, <https://ror.org/04pn9tn44>, <https://orcid.org/0000-0002->, Amel.nouari@univ-soukahras.com

* Corresponding author

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 08.03.2025

Kabul Tarihi: 26.07.2025

Yayın Tarihi: 30.09.2025

Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

Telif Hakkı & Lisans

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

Etik Beyan

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Mohamed Djefafli-Nouari Amel

Yapay Zeka Kullanımı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Mohamed Djefafli-Nouari Amel

Etik Bildirim

turkisharr@gmail.com

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Atıf

Djefafli, M.-Amel, N. (2025). Görsel Bloglar ve Sorumlu Turizmin İnşası: Düşünceli Bir Turizm Paradigmasına Doğru İlerleyiş. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 579-591, <https://doi.org/10.30622/tarr.1653673>

Öz

İnsan toplumlarında yaşanan teknolojik gelişmeler, fiziksel ve dijital dünyaların protokoller ve algoritmalarla yönetilen entegrasyonundan doğan turizm endüstrisinde yeni ve modern ufuklar açmıştır. Bu durum, internet üzerinde tanıtıcı iletişim medyası olarak bilinen ve çeşitli platformlar ve uygulamalar aracılığıyla (özellikle görsel bloglar) yürütülen yeni bir çağın önünü açmıştır. Günümüzde bu bloglar, çok yönlü sosyo-kültürel rolleri ve çeşitli sektörlerde, özellikle turizm endüstrisinde yarattıkları somut etkiler nedeniyle önemli bir dijital dönüşümü temsil etmektedir. Turizm sektörü, iletişimi etkileşim, anıdalık ve içerik üretiminde aktif katılıma yönlendiren yeni bir medya biçiminin doğmasına katkıda bulunmuştur. Bu gelişim, ancak sorumlu turizmin benimsenmesiyle mümkün olabilen, turizmi canlandırmaya veya sürdürülebilir kalkınmayı teşvik etmeye yönelik yeni değerler ve uygulamalarla karakterize edilen çağdaş bir medya ortamı yaratmıştır. Bu gelişme, görsel blogların evriminden ve etkilerinden bağımsız gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla, görsel bloglar kültürel bakış açıları ve kitlelerinde (aboneler, etkileşimciler, takipçiler vb.) turistlere ve doğaya yönelik olumlu davranışları pekiştirmeleri sayesinde bu hedefi gerçekleştirmek için stratejik ve modern bir iletişim aracı hâline gelmiştir. Bunun nedeni, hayal gücünü uyandıran, duyguları harekete geçiren, çekicilik ve heyecan unsurlarını kullanan, bir destinasyonun başından sonuna kadar kapsamlı ayrıntılar sunan özgün reklamcılık özellikleridir. Uygun hizmetler, rekabetçi fiyatlandırmalar, elverişli zamanlama, tatmin edici yöntemler ve kitlenin beklenti ve zevklerine uygun keyifli deneyimlerle düzenli bir şekilde sunulan bu içerikler, hikâye anlatıcılığı yoluyla aktarılmaktadır. İşte görsel blogların bugün dayanmakta olduğu temel budur: turistik destinasyonların tanıtımı, cazibe merkezlerinin sunumu veya eşsiz deneyimlerin, maceraların ve kültürel miras alanlarının dikkat çekici ve sanatsal bir şekilde paylaşımı. Sonuç olarak, görsel bloglar, medeni davranışlarla uyumlu ve sorumlu turizm uygulamalarıyla bütünleşen bir turizm düşüncesini şekillendirmede en öne çıkan mecra hâline gelmiştir. Yukarıda ortaya konanlara dayanarak, bu araştırma makalesi, görsel blogların bir iletişim aracı ve tasarım, fotoğrafçılık, kurgu ve yayıncılığın bütünleşmiş bir bileşimi olarak önemini vurgulamayı amaçlamaktadır. Turizmin tanıtımında, destinasyonlar ve farklı bölgelerin sahip olduğu cazibe merkezleri hakkında bilgi yaymada giderek daha fazla kullanılmaktadır. Ayrıca, vatandaşları hazırlayarak—önce turist-vatandaş, sonra da vatandaş-turist hâline dönüştürmek suretiyle—turizm güvenliğini sağlamak, sorumlu turizmi teşvik etmek ve onun sürdürülebilir bir hareket olarak etkinliğini artırmak noktasında kilit bir rol oynamaktadırlar. Yeni model (görsel bloglama), yeşil ekonomiyi gerçekleştirmede bu sembolik anlamı taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Görsel Bloglar, Dijital Dönüşüm, Turizm Endüstrisi, Turizm Düşüncesi, Sorumlu Turizm.

Research Article**History**

Received: 08.03.2025

Accepted: 26.07.2025

Date Published: 30.09.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, and the data used were obtained from literature reviews/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all studies used are cited in the references. Mohamed Djefafliia-Nouari Amel

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Mohamed Djefafliia-Nouari Amel

Complaints

turkisharr@gmail.com

Conflicts of Interest

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

Grant Support

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

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Djefafliia, M.-Amel, N. (2025). Visual Blogs and the Construction of Responsible Tourism: Advancing Towards a Thoughtful Tourism Paradigm. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 579-591, <https://doi.org/10.30622/tarr.1653673>

Abstract

The technological advancements witnessed in human societies have ushered in new and modern horizons in the tourism industry, resulting from the integration between the physical and digital worlds—governed by protocols and algorithms. This has paved the way for a new era known as promotional communication media on the internet, facilitated through various platforms and applications, most notably visual blogs. These blogs currently represent a significant digital shift, given their multifaceted socio-cultural roles and tangible impacts across various sectors, particularly the tourism industry. The latter has contributed to the emergence of a new form of media that has steered communication towards interactivity, immediacy, and active participation in content production. Consequently, this trajectory has given rise to a contemporary media environment characterized by new values and practices, whether in revitalizing tourism or promoting sustainable development—achievable only through the adoption of responsible tourism. This development has not occurred in isolation from the evolution of visual blogs and their influences. Thus, visual blogs have become a strategic and modern communicative tool to achieve this objective, owing to the cultural perspectives and positive behaviors they instill in their audiences (subscribers, interactors, followers, etc.) toward tourists and nature. This is attributed to their unique and distinctive feature of enhanced advertising, which sparks imagination, evokes emotions, and employs elements of attraction and excitement, providing comprehensive details from the beginning to the end of a destination. Presented in an organized manner with suitable services, competitive pricing, convenient timing, satisfying methods, and enjoyable experiences tailored to the expectations and tastes of their audience, all of this is conveyed through storytelling. This is what visual blogs now rely on—whether in promoting tourist destinations, presenting attractions, or offering unique experiences, adventures, and heritage sites in an engaging and artistic manner. As a result, they have become the most prominent medium in shaping a tourism mindset that aligns with civilized behavior and harmonizes with responsible tourism practices. Building on the above, this research paper seeks to highlight the significance of visual blogs as a communication medium and an integrated composition of design, photography, editing, and publishing. They are increasingly utilized in promoting tourism by disseminating information about destinations and the attractions various regions possess. Additionally, they serve as a key player in fostering responsible tourism and enhancing its effectiveness as a sustainable movement by preparing citizens—transforming them first into tourist-citizens and then into citizen-tourists—to achieve tourism security. This is what the new model (visual blogging) symbolizes in realizing a green economy.

Keywords: Visual Blogs, Digital Transformation, Tourism Industry, Tourism Thinking, Responsible Tourism.

Introduction and Problematic

Many countries around the world are striving to advance the responsible tourism industry by adopting innovative tourism policies and strategies that align with global trends. These efforts rely heavily on the latest technological advancements, which nations are eager to acquire, regardless of the financial budgets or human resources required, in order to foster a pioneering and responsible tourism mindset. The real experiences that tourist destinations offer, which enable them to attract large numbers of visitors, no longer depend solely on fulfilling classic tourism prerequisites—such as natural resources, infrastructure, and heritage sites—which are considered fundamental pillars and essential conditions for driving the tourism sector. Instead, the focus has expanded to include the necessity of providing a new paradigm, one that emphasizes cultural foundations and positive behaviors toward tourists and the environment. This is the essence of responsible tourism, the effectiveness of which cannot be realized without significant digital transformation.

Digital transformation has ushered in a new economic context, imposing substantial challenges on traditional models of tourism business operations. This shift is driven by the diversity of communication methods and the proliferation of digital media and automated applications, which have aligned with the current technological boom and kept pace with rapid changes. Amidst this unprecedented revolution, the rise of visual blogging has disrupted conventional marketing models, introducing a unique approach with distinct principles and benefits in promoting communication content or tourist destinations. This innovative medium has proven its effectiveness, competence, and superiority over other forms of communication that were prevalent in specific contexts and timeframes.

The qualitative leap in the history of the tourism economy has given rise to an innovative and distinct framework encompassing concepts, functions, strategies, and logistical characteristics established by visual blogging systems. These systems have introduced network effects, value creation, development, and exchange through factors of attraction and engagement, as well as feedback loops that have actively interacted with digitized blogging communities. This has positioned visual blogs as a highly modern communication tool, owing to their foundation in content creation, creativity in their narratives, and artistry in their presentation on one hand, and their focus on effective networking on the other. This dual focus has provided opportunities for both their users and followers alike.

Building on the above, this article aims, first, to explore the initial signs of digital transformation in the responsible tourism industry, and second, to highlight the role of visual blogs in fostering a responsible tourism mindset.

1. Signs of Digital Transformation in Responsible Tourism

Despite many countries achieving high rates of development and success in tourism projects, this does not negate the presence of harmful impacts imposed by various factors and changes in social, cultural, and even consumer domains. Examples include tourists wearing clothing that contradicts local customs and traditions, excessive water consumption in tourist areas suffering from water scarcity, issues related to indifference and littering due to a lack of awareness, or violations of tourists' personal boundaries and the ongoing threats they face in the absence of tourism education and deterrent regulations. These factors have hindered the development of a pioneering and responsible tourism mindset. This raises the following question: Who is responsible for addressing these negative outcomes? This question directs us toward exploring a new model: visual blogging, which is defined as "a new communication medium that combines text, images, and audio, presenting them to the audience

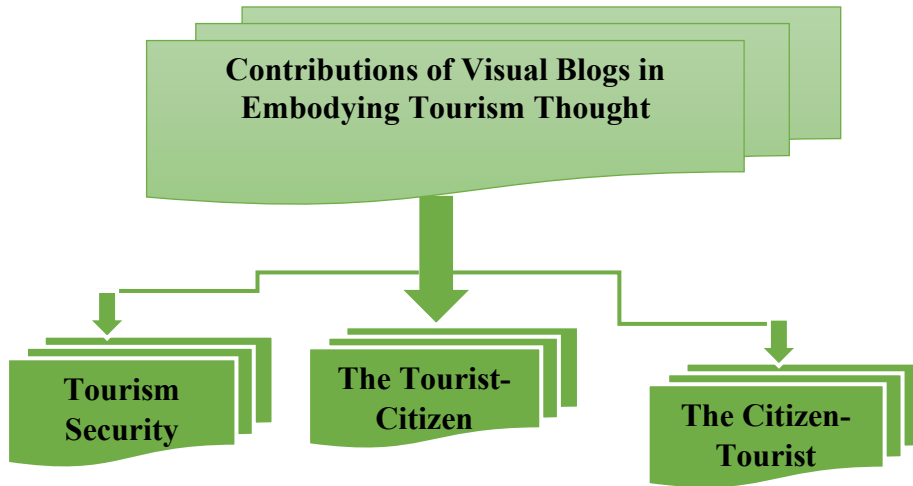
simultaneously, along with the outcomes of immediate and direct interaction." (Shuman, 2007, p. 20) Visual blogging has become a critical tool in building responsible tourism, grounded in ethical principles to achieve sustainability in this sector.

Through the content it disseminates, visual blogging inherently reflects the cultural uniqueness of the promoted destination, encourages desirable behaviors, and condemns inappropriate actions. It fosters responsible communication to eliminate abnormal behavior in the areas to be visited by blending such content with the foundations of tourism thinking. Tourism thinking refers to "purposeful behavior framed by cognitive processes such as perception, imagination, and memory, which is influenced by and influences emotional, social, and psychological aspects of personality. Thus, tourism thinking is the intellectual domain that inspires rational judgment, expressing balanced and well-considered opinions, leading to sound behavior and wise attitudes toward tourists and nature." This approach must be reinforced by a renewed focus on tourism education to advance this promising industry and harness its dormant potential. Achieving this requires paying due attention to ensuring guest satisfaction through continuous improvement in service quality and exemplary treatment. Each guest requires an appropriate approach and specific formula to understand and accommodate their needs, providing comprehensive services to meet their diverse requirements and satisfy their varied desires. (Al-Saadi, 2015, p. 3)

Therefore, tourism thinking is considered a strategic pillar within the responsible tourism industry, a concept first introduced in Cape Town in 2002 during the World Summit on Sustainable Development. This definition, stemming from the Cape Town Declaration, has since gained widespread recognition and was formally adopted in the international travel market in 2007 during the occasion of World Responsible Tourism Day. Responsible tourism was defined as "the necessity to create better places for people to live in and better places for people to visit." (Al-Ghazwani, 2022, p. 16) Responsible tourism, as an activity, requires all stakeholders and participants to take genuine initiative and demonstrate a sense of responsibility, while adhering to the necessary measures to make tourism more sustainable, both in thought and action. This is because any interaction between businesses and the environment, or between tourists and chosen destinations, hinges on the principles of tourism thinking. Consequently, it is challenging to confine tourism thinking to a narrow or specific scope, as it encompasses diverse, interconnected, and multifaceted functions that are influenced by and influence a wide range of internal and external variables, forces, and factors.

Amidst all this, the question arises: Why has tourism thinking garnered such attention? What is its relationship with responsible tourism? The answer (Mahmoud Al-Sumaidaie, 2010, p. 62) lies in the extent to which the international tourism economy focuses on transforming citizens into tourist-citizens and then into citizen-tourists to achieve tourism security. This transformation underscores the role of visual blogging in embodying a conscious tourism mindset to achieve responsible tourism, as illustrated by the researchers in the following figure:

Figure 01: The Dimensions of Visual Blogs in Embodying Tourism Thinking



Source: Prepared by the researchers.

1.1. The Citizen-Tourist

If the concept of the citizen-tourist is a modern notion that reflects the role of individuals in transitioning from mere consumers of tourism services to active partners in supporting the tourism economy and promoting its destinations and services, with the aim of revitalizing tourism in their own countries, then it embodies a heightened awareness and appreciation of tourism as a renewable economic resource. This concept represents the core objective that visual blogs strive to achieve today and serves as a key measure of their effectiveness. The success of these blogs is determined by their ability to incorporate the following elements in their messaging: (Al-Saadi, 2015, p. 3)

- Their messages should foster a sense of belonging and loyalty to the homeland.
- They should preserve cultural heritage, including customs and traditions.
- They should strive to cultivate a positive attitude toward all negative interactions and unethical behaviors exhibited by tourists, whether intentional or spontaneous, even if such actions cause harm to individuals or heritage sites.
- They should work to foster a sense of pride and honor in the homeland.
- Individuals should be addressed on the necessity of embodying the virtue of hospitality; that is, tourists ought to be treated with generosity and respect, as their visit to the country constitutes a national benefit that must be diligently safeguarded.
- Tourists should be treated with utmost respect and consideration, as they serve as future promoters and influential advocates in their home countries. Once they depart the region with positive impressions, their experience becomes a precursor to potential return visits and, more importantly, encourages them to share their experiences with family and acquaintances. This represents one of the most effective forms of promotion. Conversely, any attempt to exploit tourists can lead to feelings of disappointment and regret over their choice of destination, ultimately tarnishing the country's reputation as a tourist destination.

1.2. The Tourist-Citizen

The efficacy of tourism-oriented thinking is evident in the creation of visual content, which serves as an educational tool that reshapes the relationship between citizens and their surroundings. This transforms them from mere tourists into "tourist-citizens," transitioning them from passive recipients of information to active

participants, conscious consumers of local tourism, and simultaneous ambassadors for it. This can be achieved by enabling them to: (Al-Zoubi, 2013, p. 27)

- Tourism-oriented thinking must be founded on satisfying a diverse and varied array of needs and desires, which differ in terms of quality, price, location, manner of interaction, and communication style. For instance, close proximity to an Arab tourist may be considered normal and acceptable, whereas the same approach with a European tourist might be deemed undesirable. This distinction is effectively illustrated in visual content, which presents destinations in accordance with the specific etiquette and cultural norms of each region.
- Tourism-oriented thinking must inherently manifest itself in the pursuit of responsible tourism by highlighting social, environmental, cultural, and behavioral responsibilities. These responsibilities should be rooted in a national context and informed by a perceptive, knowledge-driven awareness.
- Visual blogs should provide opportunities for individuals to acquire tourism-related skills and knowledge that may benefit them in their personal experiences or professional careers, whether in roles such as tour guides, educators in tourism-related fields, or other professions within the tourism sector.
- They should consistently highlight the most significant tourist areas of the country and their diverse potential, thereby creating a sense of intrigue and excitement among citizens to visit these destinations or return to them again.
- They should emphasize the economic, social, and cultural significance of tourism, highlighting the rich potential and value it holds in these domains.
- Raising awareness among participants, contributors, and followers about the importance of focusing on social relationships to enhance and develop tourism activities. (Al-Zoubi, 2013, p. 27)

1.3. Tourism Security

If visual blogging is considered one of the primary inputs in tourism thinking, then the aforementioned concepts encompass functional processes whose outputs are manifested in tourism security. This security, in turn, stands as one of the key factors in attracting tourists. Consequently, the relationship between these systems is complementary in achieving: (Al-Zoubi, 2013, p. 35)

- The process of tourist engagement represents a pivotal challenge upon which the maturity of mental frameworks and the soundness of thought processes toward tourists, within the context of visual blogging, fundamentally depend.
- The true and fundamental challenge within the context of global tourism trends revolves around how to effectively integrate mature and rational tourism thinking into the frameworks of visual tourism marketing and promotion strategies.
- Despite its significance, the function of tourism thinking has historically been, and continues to be, less fortunate in terms of its practical and professional foundational development within the field of tourism.
- This is due to the presence of erroneous practices and unprofessional conduct in aspects of tourism security marketing, which have recently become evident in the content produced by tourism influencers. An example is the Tunisian influencer Dunia El Ghani's vlog, which portrayed Algeria as an unsafe destination, thereby promoting a false narrative.

- If tourism marketing is likened to a sea driven by powerful waves, the absence of tourism thinking transforms it into a stagnant pond—a notion underscored by Philip Kotler in his discourse on the art of marketing.
- Amidst these transformations, challenges, and issues, it has become apparent that tourism thinking no longer seems closely aligned with the flow of marketing and promotion. This is due to the rapid transition from the era of industrial revolution and management to the phase of consumer revolution and marketing management, followed by the shift to the information and communication revolution and strategic management, culminating in the blogging revolution and digital management. Here, the scientific perspective reveals the necessity of adapting its management to keep pace with the demands of the current environment in tourism practices. (Al-Zoubi, 2013, p. 35)

Therefore, we emphasize that markets are perpetually experiencing a state of renewal and openness, thanks to visual blogging and its transformative impact on the tourism ecosystem. This has created an urgent need for destinations to distinguish themselves from one another, a differentiation driven by tourism thinking and the efforts it mobilizes to prepare the tourist citizen and transform them into a citizen tourist. This transformation aims to achieve tourism security, which is a focal point of international trajectories, and to utilize it as a strategic renewal mechanism for economic development. Furthermore, it serves as a tactical, profit-driven tool in advancing responsible tourism practices.

2. The Role of Visual Blogs in Promoting the Concept of Responsible

The technological context that has defined the world since the dawn of the third millennium, particularly with the expansion of digitalization, the flow of information, and the widespread adoption of the internet, has imposed significant challenges on patterns of thinking and methods of managing tourism content delivery. This has created an urgent need to innovate new models for managing tourism thought, circulating its values, and enhancing relationships between producers and consumers. Additionally, it necessitates the activation of distribution and presentation mechanisms, as well as the efficiency of demand, all of which have grown significantly with the advent of the visual blogging revolution.

Undoubtedly, the visual blogging revolution will influence user behavior and their mindset toward consumption and production methods, as well as buying and selling practices. This has led to a transformation in functions, utilization methods, and the forms of benefits it offers. Therefore, we will first explore the keys to transitioning from a traditional tourism economy to a blog-based tourism economy, and second, examine the features and implications of this shift on the responsible tourism industry.

2.1. Keys To Transitioning from A Traditional Tourism Economy to A Blog-Based Tourism Economy

Visual blogs are now disrupting leading companies and agencies active in the responsible tourism industry faster than ever before, serving as a comprehensive and distinct economic model in its patterns and strategies. This has led to fundamental transformations in the tourism economy as a result of:

- The modern trend of utilizing them to connect various stakeholders and participants with one another, enabling them to interact in an unprecedented manner.

Visual blogs today significantly contribute to the creation of new markets by connecting producers and consumers through prominent social influencers within their spheres. (Choudary, 2015, p. 4)

- **The shift from controlling resources to coordinating them;** whereas tourism companies and agencies traditionally derived their power from controlling certain destinations, treating them as rare and highly valuable spaces that could be considered ideal. Today, visual blogs have shed light on certain tourist areas (located in the shadows) or less prominent destinations that are marginalized and overlooked, yet offer enjoyable experiences at lower costs.
- **The shift from focusing on internal improvement to enhancing external interaction;** while tourism institutions aim to organize their activities to create value and optimize their supply chains, from sourcing materials to sales and service delivery, visual blogs create value by facilitating interaction between producers and consumers—that is, between bloggers and their audiences. This external focus results in variable and lower production costs, with greater emphasis placed on methods and techniques to persuade participants rather than on the value itself.

The shift from focusing on customer value to emphasizing community value; while the tourism business economy maximizes value by extending the longevity of customers as individuals in relation to products and services, all of which are centered at the end of a linear process chain, visual blogs, on the other hand, aim to maximize the overall value of an expanded digital and real-world community through a circular, iterative process based on feedback. (sakar, 2018, p. 62)

This has led to the inevitable shift toward utilizing visual blogs as a strategic and communicative tool in the responsible tourism industry. This shift is grounded in numerous foundations that represent a tangible and realistic framework, which can only be understood by referencing two key points: First, what changes have visual blogs brought to the travel and tourism industry? Second, what are their defining features and characteristics?

2.2. Features And Characteristics of Visual Blogs in the Tourism Industry

Visual blogs are distinguished by several characteristics that have made them influential in the tourism landscape. Among the most prominent are interactivity, accessibility, credibility, and the ability to evoke emotional impact through engaging storytelling techniques. They enable the provision of virtual experiences that mimic reality and enhance the desire to travel and explore. All of this stems from their unique attributes, which can be summarized as follows: (Al-Qanboori, 2020, p. 7)

- **Content and Presentation Style:** This characteristic is the fundamental feature upon which visual blogs rely in managing content in terms of form and appearance. This is what grants them a highly influential ability to impact tourists who are hesitant about certain destinations, historical landmarks, and heritage sites.
- **Constant Accessibility:** This refers to the ability of users to access videos at any time, as they are inherently open and allow everyone to reach their content easily and conveniently, with immediacy and flexibility in doing so.
- **Communication:** Visual blogs enable direct and, at times, continuous communication, requiring their creators to share a wealth of information, ideas, and experiences among millions of people from different countries, regardless of the level of interaction achieved. This fosters the sharing of knowledge and ideas beyond any temporal or spatial boundaries, enhancing the exchange of experiences, insights, and ideas among users.
- **Flexibility:** Visual blogs are characterized by flexibility in usage, ease of reviewing videos, and the ability to seamlessly integrate the services offered through distinctive methods and approaches. All published

videos aim either to establish a conscious idea, promote positive behavior, or highlight a specific culture, whether directly or indirectly, or to attract a large number of followers to achieve fame and fulfill personal aspirations.

- **Ease of Content Management:** Visual blogs provide users with services by leveraging all the mechanisms and systems that drive and activate content as desired by its creator, in alignment with the published theme and message. For instance, they offer tools like filters, which enhance the aesthetic quality of the content produced and effectively represent the intended ideas in an engaging manner. This makes the content more exciting and intriguing on one hand, and more comprehensible and accessible on the other.
- **Low Cost:** Visual blogs are characterized by their limited usage costs, requiring only a smart device connected to the internet to facilitate marketing and promotion. This stands in contrast to traditional methods, which necessitate substantial financial budgets and qualified, specialized human resources. (Al-Qanboori, 2020, p. 7)
- **Ease of Use:** Visual blogs are distinguished by their user-friendliness, accessible to the general public. This includes the simplicity of designing, preparing, and updating videos, as they do not require advanced technical skills as much as they need effective communication skills and expressive language with persuasive techniques. This makes their content engaging and thrilling, enabling immediate and real-time impact when showcasing tourist destinations, heritage sites, or historical places, thereby subconsciously attracting interest.
- **Intellectual Freedom:** Visual blogs guarantee freedom of opinion and expression in presenting tourism content in the manner desired by the creator, not as others might prefer. This fosters a sense of security and trust among followers or participants, as the content they receive is based on opinions derived from personal experiences.
- **Boundless Creativity:** Visual blogs encourage the creation of innovative tourism content, particularly those that garner significant engagement and attract a large number of followers. (Al-Qanboori, 2020, p. 7)

2.3. Transformations Or Changes Brought About by Visual Blogs as A New Communicative Framework in the Travel and Tourism Industry

From this perspective, these features and characteristics have led to the redefinition of responsible tourism marketing strategies due to the transformations they have introduced in the travel and tourism industry. They have shifted the industry from its routine or classical aspects, which were limited to traditional methods, to digital dimensions built on a creative and innovative environment in the promotional process. This environment is centered around visual storytelling and sensory experiences, allowing users or audiences to virtually experience destinations from afar and immerse themselves in their details before making travel decisions. This is reflected in the new roles that visual blogs have embodied, as outlined below: (Yahya, A ,2015)

- Visual blogs have replaced high-cost gatekeepers associated with traditional communities by leveraging individuals from the general public who possess the ability to produce content across various communication platforms, such as social influencers—YouTubers, TikTokers, and Instagrammers. These influencers command large and extensive audiences due to the professionalism they have achieved

through these platforms, as well as the significant attention they have drawn to the featured tourist destinations.

- Visual blogs have facilitated the ability to gather disconnected actors and link them through content that aligns with and engages their interests, thereby activating the feature of social networking. This, in turn, fosters the creation of friendly relationships in highly interactive environments.
- They have contributed to the development of new business models that help streamline procedures and reduce service delivery time. For example, they offer multiple methods for obtaining guaranteed visas, particularly for countries that experience a high influx of visitors and significant demand from tourists.
- The elimination of traditional processes in presenting services or improving their performance levels, as visual blogs, as previously mentioned, are enriched with an integrated structure of design, filming, editing, and publishing. Their ease and flexibility in delivering information to tourists have enabled them to achieve a competitive advantage and enhance the visual appeal of tourist destinations, making them areas of attraction and interest for visitors. (al-yahyaoui, 2015)
- Reducing expenditure on promotional activities compared to the requirements of traditional marketing processes, as they have contributed to the emergence of new patterns of information production and consumption on one hand, and the rise of innovative methods for disseminating content on the other. These methods transcend traditional approaches in marketing, advertising, and promotional strategies. This is attributed to the advantage of visual blogs, which are cost-effective compared to other traditional methods. Additionally, they enable direct targeting of the relevant audience, ensuring maximum reach in a short time, and efficiently conveying, refining, developing, and disseminating ideas.
- Increasing trust between consumers and producers as a result of the genuine sharing of their real-life experiences, which enhances effectiveness and ensures the sustainability of the overseeing entity.
- An increase in speed and flexibility in delivering products or presenting services with greater professionalism and fewer errors in the process. This is because they have introduced unconventional capabilities in how audiences interact with content, placing the audience at the heart of the production system—gathering, formulating, storing, and distributing on a scale far beyond what was previously possible. (Shedeed, 2021, p. 204)
- It contributes significantly to fostering a culture of creativity and development in the responsible tourism industry and building a tourism culture that aligns with civilized behavior and harmonizes with tourism practices.
- It enables the redefinition and reformulation of intellectual approaches and cultural characteristics within human societies, as necessitated or imposed by the technological environment.
- They have gained the ability to transform followers or those interacting with their content into tourists, and tourists into promoters, thereby stimulating tourism activity.
- They possess significant influence in shaping tourists' perceptions and ideas, potentially creating a desire to try the promoted tourism activities or return to complete the experience. (Shedeed, 2021, p. 204)

2.4. Points of Intersection Between the Specificity of Tourism Thinking and Visual Blogging Technology

Visual blogs refer to the practice of traveling to experience the cultural aspects of a promoted destination, such as its history, art, architecture, music, and cuisine. These elements represent a significant segment of the

tourism industry, as they allow visitors to immerse themselves in the customs, traditions, and unique heritage of the destination. They integrate cultural elements into their marketing strategies through brands that effectively enhance tourism activity. Their importance lies in building a culture and mindset in a dignified manner, serving as both a modern strategic and communicative tool on one hand, and a product of digital transformation on the other. This is attributed to their unique ability to shape pioneering and responsible tourism thinking through:

- Introducing services, offers, hotels, and other activities provided by tourism institutions: These are products with highly variable information, the quality of which can only be measured through experience and by gaining the tourist's trust in their quality. Visual blogs provide this by offering tourists access to accurate information and advice about the destinations presented with precision and objectivity. They also ensure that the tourist consumer obtains all the data and information that satisfy their informational needs regarding tourist destinations (such as hotels, flights, tour programs and offers, transportation options, etc.). This allows them to compare different tourist sites and make decisions based on the experiences of others without needing to travel from one place to another. (Mohsen Ihab, 2023, p. 175)
- Visual blogs shape the mindset of society in a way that fosters a positive view of tourism activities by engaging their imagination: Changing the mind is a new and contemporary concept, resulting from our behaviors and interactions driven by sound, image, interaction, likes, shares, comments, and other practices that visual blogs offer as an integrative advantage. They help us appreciate things we previously neglected or ignored in certain destinations, teach us techniques in handling situations we were not adept at or overlooked, and even guide us in the quality of foods we should taste and enjoy, the types of purchases we should make, or what we should wear in specific places. Consequently, they have the ability to define the general taste we possess, shaped by the experiences we have gained through following their content and utilizing it. (Ashour Merizig, 2010, p. 11)
- Tourism thinking should focus on providing all services that come to the tourist's mind and those that do not, aiming to achieve the highest levels of satisfaction for the tourist's current and future needs and desires. These needs and desires inevitably vary from one group to another and from one tourist to another: The needs and desires of Western tourists differ from those of Arab tourists, and the preferences of young tourists differ from those of elderly tourists. This is reflected in the tourism content of visual blogs, which tailor their messages to specific groups, unlike content that targets the general audience. (Al-Zoubi, A, P. 27).
- They contribute to the development of tourism culture among individuals and society in an unconscious and subconscious manner, as they address the collective imagination through mental images that reinforce cultural landmarks and represent the civilizational identity of the nation, whether these references hold material or symbolic (intangible) value.
- Visual blogs effectively promote the products and services offered by a specific destination, serving its interests. Not only that, but they also aim to establish a mindset aligned with a tourism identity and parallel to a brand that distinguishes and sets it apart from other destinations.

3. Key Findings

This study has led to a number of significant findings, the most notable of which include:

- Visual blogs have proven effective in preparing individuals by transforming the citizen into a "tourist citizen" and then into a "citizen tourist," thereby contributing to the realization of tourism security—an objective that aligns with strategic and logistical frameworks adopted in international tourism agendas.
- Visual blogs serve as a central actor in the construction of responsible tourism through their role in promoting destinations and revitalizing tourism flows
- As a highly contemporary communication tool, visual blogs contribute to the formation of a conscious and responsible mindset and behavior that reflects civil conduct and aligns with responsible tourism practices in destination countries.
- Visual blogs have succeeded in producing a qualitative shift, moving individuals from being passive recipients of information to becoming active participants, conscious consumers of tourism, and, simultaneously, its ambassadors.
- Visual blogs have transcended their traditional communicative roles to become pivotal tools in the making of responsible tourism. They have a decisive influence on tourism-related decision-making, particularly in light of the rise of virtual communities, which have reshaped the logic and patterns of tourism behavior—both in terms of research and consultation, as well as review and evaluation processes.
- Visual blogs now reflect the contrast between the "unaware" and the "aware" society—where the latter recognizes and values the importance of responsible tourism as a benchmark of societal progress and a measure of civilizational development. In this regard, responsible tourism emerges as a defining pillar of 21st-century industry.

Conclusion

Through our examination of this research paper, the role of visual blogs as a digital transformation in the responsible tourism industry has become clear. They serve as a highly modern communicative tool in shaping pioneering and responsible thinking and behavior that aligns with civilized conduct and harmonizes with tourism practices. Advancing tourism does not solely depend on providing material conditions or leveraging natural and cultural resources; it also requires a tourism mindset deeply rooted in ethical and civic values, rather than a spirit of vengeance or destruction toward tourism aspects. This is symbolized by the new model (visual blogging), which is no longer an option but an imperative necessity in tourism promotion. It is used to generate wealth, create job opportunities, educate society, and activate the utilitarian movement of the active entity, ensuring its sustainability and safeguarding the interests of future generations and their right to enjoy tourism benefits. The crystallization of any tourist country's future depends on its people, who must connect with their past, deepen their awareness of their heritage, history, and achievements, and appreciate their region's past, present, and future. This is what visual blogs aim to achieve when they are consciously developed, guided by thought, and structured around a pioneering and responsible tourism culture.

Author Contributions

Conceptualization (CRediT 1)	DM (60%)- NA (40%)
Data Curation (CRediT 2)	DM (50%)- NA (50%)
Investigation- Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	DM (60%)- NA (40%)
Writing (CRediT 12-13)	DM (60%)- NA (40%)
Writing – Review & Editing (CRediT 14)	DM (70%)- NA (30%)

References

- Al-Ghazwani, N. A. (2022). Responsible Tourism and the Promotion of Sustainable Development Principles (Case Study: The Responsible Tourism Festival - Bologna, Italy). *Euro-Mediterranean Journal of Tourism and Hospitality Economics, Volume 4, Issue 4*, 16.
- Al-Qanboori, M. S. (2020). The Use of Electronic Blogs in the Educational Process. *Haqoul Ma'rifa Journal for Social Sciences and Humanities, Issue 2*, 7.
- Al-Saadi, M. A.-Z.-A. (2015). Tourism Thinking and Service Quality Culture and Their Impact on Guest Satisfaction (An Applied Study on Operational Departments in Planned Sector Hotels in Baghdad). university of baghdad, supplementary memorandum for the degree of doctor of philosophy in tourism and hospitality, department of tourism and hotel management, college of administration and economics, university of baghdad: al-mustansiriya university.
- al-yahyaoui, y. (2015, accessed on march 10). *social networks and the public sphere in morocco: manifestations of control and democratization*. Récupéré sur <https://studies.aljazeera.net/ar/mediastudies/2015/11/201511885144375848.html>,: at 12: 39
- Al-Zoubi, A. F. (2013). *Tourism and Hotel Marketing - An Introduction to the Tourism and Hospitality Industry*. Amman: 1st Edition, Dar Al-Maseera for Publishing, Distribution, and Printing.
- Ashour Merizig, B. N. (2010, may 11-12). Sustainable Development of Tourism in Algeria: Issues and Challenges. *Research Paper Presented at the National Symposium on Tourism in Algeria: Reality and Prospects*, 11.
- Choudary, S. P. (2015). *The Rise of The Platform: a Seismic Shift in Business Models*. Récupéré sur <https://drive.google.com/file/d/0B36EfI3U2bSMajNpMGJLbDFzdTA/view>.
- Mahmoud Al-Sumaidaie, e. a. (2010). *Scientific Foundations of Contemporary Marketing*. Jordan: 5th Edition, Al-Yazouri Publishing and Distribution.
- Mohsen Ihab, B. B. (2023). Digital Transformation of the Tourism Sector in Algeria. *Al-Basaer Journal for Research in Economic, Commercial, and Management Sciences, Volume 2, Issue 1*, 175.
- Sakar, c. (2018, march 30). *the platform revolution -an interview with geoffrey parker and marshall vanalstyne, the marketing journal* . Récupéré sur <http://urlz.fr/7Ozc>: 20: 16
- Shedeed, M. M. (2021). The Impact of Digital Transformation on the Level of Service Performance: Applied to Employees of the General Traffic Administration in Cairo Governorate. *Journal of Education, Volume 22, Issue 4*, 204.
- Shuman, M. (2007). *Media Discourse Analysis*. Lebanon: Egyptian Lebanese House.

Sagittarius-A and the Philosophical Black Hole: What Lies at the Center? *Sagittarius-A ve Felsefi Karadelik: Merkezde Ne Var?*

Ömer Fatih Tekin^{1*}

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü, Kastamonu, Türkiye.

Assist. Prof. Dr., Kastamonu University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of History of Science, Kastamonu, Turkey,
<https://ror.org/015scty35>, <https://orcid.org/0000-0002-1142-2706>, oftekin@kastamonu.edu.tr

* Corresponding author

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 21.12.2024

Kabul Tarihi: 27.03.2025

Yayın Tarihi: 30.09.2025

Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

Telif Hakkı & Lisans

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

Etik Beyan

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Ömer Fatih Tekin

Yapay Zeka Kullanımı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Ömer Fatih Tekin

Etik Bildirim

turkisharr@gmail.com

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yayın

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Atıf

Tekin, Ö. F. (2025). Sagittarius-A ve felsefi karadelik: merkezde ne var?. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 592-603, <https://doi.org/10.30622/tarr.160218>

Öz

İnsan, teolojik açıdan genellikle merkezde değerlendirilirken, klasik fizik öğretisi, özellikle Newtoncu evren anlayışı, insanı değil Güneş'i merkezi bir konumda ele almıştır. Ancak bilim tarihi boyunca insanın evrendeki yeri farklı paradigmlar çerçevesinde yeniden değerlendirilmiştir. Diğer canlılar, insanların yaşamlarını devam ettirebilmesi açısından önemlidir. Eğer insana faydası dokunmuyorsa ya da insana zarar veriyorsa ya insanlardan uzaklaştırılır ya da zaman kaybetmeden onların canlılık hakkı ellerinden alınır. Bu durumun felsefi açıdan da rasyonalist bir açıklaması yapılmış; Tanrı-Akıl sahibi varlık (İnsan) ve Dünya üçlemesi anlatı halinde günümüze kadar gelmiştir. Benzer bir şekilde, özellikle tek Tanrılı dinleri düşündüğümüzde, Tanrı kendisinden pay verdiği insanı en önemli varlık olarak yaratmış; dünyanın tüm nimetlerini insana sunmuş, böylece insanı varoluşun merkezine yerleştirmiştir. Ancak, bilimsel keşifler sonucunda Dünya'nın evrenin merkezi olmadığı anlaşılmış, gezegenimizin hareketli ve dönüş halinde olduğu ortaya konmuştur. Buna rağmen, insanın kozmolojik merkeziliği azalmış olsa da dini ve felsefi açıdan anlam dünyasının merkezinde kalmaya devam ettiği söylenebilir. Fakat tüm bu hükümlara rağmen, insan doğa olayları karşısında sınırlı ve kırılgan bir varlıktır. İnsanın bu kırılganlığı, adına felaketler dediğimiz doğa olaylarında (depremler, seller, fırtınalar gibi) açıkça gözlemlenebilir. Bu tür olaylar, insanın fiziksel anlamda evrenin merkezi olmadığını ve doğa karşısında mutlak bir güç sahibi olmadığını gösterir. Ancak, insanın fiziksel kırılganlığı, onun değerini belirleyen tek ölçüt değildir. Aksine, insan, anlam üretebilme, bilinç taşıma ve etik sorumluluk gibi niteliklere sahip olması bakımından kendine özgü bir konumda bulunur. Dolayısıyla, insanın fiziksel evrendeki konumunun tamamen olmaması, onun diğer varlıklardan daha az değerli olduğu anlamına gelmez; bilakis, varoluşunun anlamını keşfetme çabası, onu değerli kılan unsurlardan biridir. Tüm bu giriş aslında, yaşadığımız çağda, bilimin bize sunduğu son bulgular ışığında insanın evrendeki konumunun yeniden değerlendirildiğini göstermektedir. Klasik anlamda insan merkezilik terk edilmiş, kozmik ölçekte insanın varlığı giderek daha küçük ve geçici bir hâle gelmiştir. Sagittarius-A gibi süper kütleli karadeliklerin keşfi, evrendeki ölçek farklarını gözler önüne sererken, insanın evrenin işleyişindeki rolünün sınırlı olduğu kadar belirleyici olmadığını göstermektedir. Kuantum fiziği gözleminin gerçekliği belirlemedeki rolüne işaret etse de bu durum insanı evrenin merkezine yerleştirmez; aksine, evrenin anlaşılmasının ancak sınırlı bir bilinçle mümkün olduğunu hatırlatır. Sagittarius-A gibi karadelikler, insanın varoluşunun kozmik ölçekte ne denli küçük ve geçici olduğunu gösterirken, bilincin anlam yaratma çabasının da evrenin bütünlüğü içinde kaybolmaya mahkûm olabileceğini düşündürmektedir. Sonuç olarak, modern bilim, insanın önemini yüceltmekten çok, onun evren içindeki konumunun ne kadar önemsiz ve geçici olduğunu göstermiştir. Bu gösterim, samanyolu galaksisinin tam da merkezinde Sagittarius-A isimli bir karadelik varlığının fotoğraflaması ile gerçekleşmiştir. İnsan, bir zamanlar kendini evrenin merkezinde ve her şeyden üstün gören anlayışını, bilimsel keşifler ve felsefi düşüncelerle sorgulamaya başlamıştır. Evrendeki konumunun merkezden uzaklaşması, onu diğer canlılar ve hatta cansız varlıklarla aynı kozmik düzlemde değerlendirme ihtiyacını doğurmuştur. Ancak bu, insanın değerini veya benzersizliğini tamamen ortadan kaldırmaz; yalnızca onu evrenin bütünlüğü içinde daha mütevazı bir perspektife yerleştirir. İnsanın bilinç, düşünce ve yaratıcılık gibi özellikleri, onu diğer varlıklardan ayıran önemli nitelikler olarak varlığını sürdürür. Tarih boyunca öğretilen, doğru bilgiler olarak okutulan genel geçer söylemlerin iktidarının devrildiği; bir boşluğun etrafında dolaşan herhangi faydasız bir var olandan farksız olan insan ve merkezi konum tasviri; Sagittarius-A karadelik fotoğrafı aracılığıyla ortaya konmuştur. Bu makale, Samanyolu galaksisinin merkezinde yer alan süper kütleli kara delik Sagittarius-A'nın felsefi anlamını ve çağdaş felsefi düşüncelerle olan ilişkisini tartışmaktadır. Kara delikler, modern fizik ve astronomi açısından oldukça önemli fenomenler olmasının yanı sıra, felsefi anlamda da derin sorulara yol açmaktadır. Özellikle Sagittarius-A'nın merkezi bir gök cismi olarak rolü, evrenin yapısını, zamanı ve varlık anlayışını sorgulayan metafiziksel ve ontolojik soruları gündeme getirmektedir. Makale, kara deliklerin yalnızca astronomik cisimler olarak değil, aynı zamanda insan düşüncesinin sınırlarını zorlayan ve evrenin nihai doğasını anlamaya yönelik felsefi araçlar olarak işlev gördüğünü savunmaktadır. Makale, öncelikle kara deliklerin fiziksel özelliklerini inceleyerek, genel görelilik kuramı çerçevesinde zaman ve uzay üzerindeki etkilerini ele almaktadır. Ardından, makale kara deliklerin zaman ve uzay bükülmesi üzerine felsefi düşünceler, insan bilincinin sınırlılığı ile evrenin sonsuz yapısı arasındaki ilişkiyi irdelemektedir. Ayrıca, kara deliğin içsel yapısının ve olay ufkuğun bilinç üzerine yarattığı metafiziksel etkiler, insan zihninin ve bilgi anlayışının sınırlarını sorgulamaktadır. Bunların yanı sıra, kara deliklerin varlık, hiçlik ve bilgi kaybı gibi kavramlarla olan ilişkisi felsefi açıdan incelenmekte, bu fenomenlerin anlamın göreceliği üzerine nasıl etkiler yarattığı tartışılmaktadır. Sonuç olarak, bu makale kara deliklerin, özellikle Sagittarius-A'nın hem bilimsel hem de felsefi bir nesne olarak insanlık için nasıl bir düşünsel uyanış ve yeni sorular ortaya koyduğunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda, insanlığın çağımızda felsefi bir karadelikte bulunduğunu iddia edeceğim.

Anahtar Kelimeler: Bilim Felsefesi, Karadelikler, Merkez Sorunu, Sagittarius-A, Fizik

Research Article**History**

Received: 21.12.2024

Accepted: 27.03..2025

Date Published: 30.09.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, and the data used were obtained from literature reviews/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all studies used are cited in the references. Ömer Fatih Tekin

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Ömer Fatih Tekin

Complaints

turkisharr@gmail.com

Conflicts of Interest

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

Grant Support

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

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Tekin, Ö. F. (2025). Sagittarius-A and the philosophical black hole: what lies at the center?. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 592-603, <https://doi.org/10.30622/tarr.160218>

Abstract

Whether considered from a theological perspective or through the lens of classical physics, human beings have historically been placed at the center of the universe. Other living beings are deemed significant insofar as they contribute to the survival of humanity. If they fail to benefit humans or pose a threat, they are either removed from human proximity or stripped of their right to life. This anthropocentric view has also been rationalized philosophically, with the God-Mind-Man triad evolving into a narrative that still persists. Similarly, in monotheistic religions, God, having imparted a portion of His essence to humanity, created humans as the most significant beings, offering them dominion over all the earth's resources. This has symbolically placed humanity on a solid, immovable foundation—the Earth—designated as the center. However, despite this perceived dominion, humans remain vulnerable and insignificant in the face of natural phenomena such as earthquakes, floods, and storms, commonly called disasters. These occurrences starkly reveal humanity's frailty. Consequently, while humans are considered central and everything else is seen as existing for their sake, in the face of immense forces, they become powerless, displaced from the center, and reduced to a state no different—or perhaps even less significant—than other beings. This backdrop sets the stage for a paradigm shift in the contemporary era, where scientific advancements have shown that human centrality is an increasingly untenable construct. Humans are no longer the dominant, central entities but instead comparable to an insignificant celestial body orbiting in the void. This realization was epitomized by the photograph of Sagittarius-A, the supermassive black hole at the center of the Milky Way galaxy. Confronted with this reality, humanity has lost its privileged position and now occupies the same rank as any ordinary being—or even an inanimate object. Once accepted as universal truths, history's dominant narratives have been overturned. The depiction of humans as a superior, central existence is now reimagined as akin to a purposeless entity drifting in the void. This revaluation, catalysed by the visual evidence of Sagittarius-A, underscores the profound implications of this astronomical discovery. This article explores the philosophical significance of Sagittarius-A, a supermassive black hole at the heart of the Milky Way, and its connections with contemporary philosophical thought. Black holes, while crucial phenomena in modern physics and astronomy, also provoke profound philosophical inquiries. Sagittarius-A, as a central cosmic entity, Sagittarius-A raises metaphysical and ontological questions about the universe's structure, the nature of time, and our understanding of existence. The article argues that black holes serve not only as astronomical objects but also as philosophical tools that challenge human cognition and our attempts to comprehend the ultimate nature of the universe. It examines the physical characteristics of black holes, particularly their effects on space and time within the framework of general relativity and considers their implications for philosophical thought. Discussions include the philosophical perspectives on the warping of time and space by black holes, the relationship between human consciousness's limitations, and the infinite structure of the universe. Moreover, the article delves into the metaphysical impact of black holes, focusing on their internal structure and event horizons and how these challenge the boundaries of human consciousness and understanding. The relationship between black holes and concepts such as being, nothingness, and information loss is analysed, highlighting how these phenomena influence the relativity of meaning. In conclusion, this study underscores how black holes, particularly Sagittarius-A, function as scientific and philosophical objects, provoking intellectual awakening and posing new questions for humanity. It further suggests that humanity may exist in a metaphorical philosophical black hole in the current era.

Keywords: Philosophy of Science, Black Holes, The Problem of Centrality, Sagittarius-A, Physics

Introduction

Black holes, as extraordinary phenomena, lie at the intersection of modern physics and metaphysical philosophy, challenging scientific understanding and philosophical thought. Their ability to warp spacetime, as predicted by Einstein's General Theory of Relativity, has sparked ground-breaking discussions in both disciplines. The discovery of the supermassive black hole Sagittarius-A has confirmed theoretical models of gravity and raised fundamental questions about the nature of existence, causality, and the limits of human comprehension. While Einstein's theory provides the mathematical foundation for understanding these cosmic structures, their nature extends beyond purely physical interpretations. Often described as collapse points of physical laws, black holes embody singularities that transcend known principles of physics, prompting profound inquiries into the fundamental workings of the universe. In this sense, black holes acquire a metaphysical dimension: they symbolize the tension between limits and infinitude and the interplay between existence and void within human understanding.

The theoretical foundations of black holes can be traced back to Albert Einstein's General Theory of Relativity (1915), which established that massive objects warp spacetime, bending the path of light and matter around them. However, black holes extend beyond Einstein's framework, as their deeper complexities are revealed through advanced mathematics and physics. In 1939, physicists Robert Oppenheimer and Hartland Snyder developed the first mathematical model of black holes, outlining how such objects could form in the universe (Oppenheimer & Snyder, 1939). Over time, black holes gained increasing significance in cosmology, particularly with Stephen Hawking's (1974) and Roger Penrose's (1979) contributions, which elevated the concept of singularity to a fundamental aspect of astrophysical and cosmological models. Their work demonstrated that singularities, such as those found in supermassive black holes—including Sagittarius-A—are conceptually linked to the singularity at the universe's beginning.

The philosophical implications of black holes extend beyond mere speculation about existence and consciousness. These enigmatic entities challenge fundamental concepts of time, space, and even knowledge. One of the most perplexing aspects of black holes is that information falling into them is irreversibly lost, raising profound questions about the nature of knowledge and the relativity of meaning. Black holes, therefore, are not merely objects of physical inquiry but also demand contemplation from a philosophical perspective. Concepts such as time dilation, singularity, and information loss force us to reconsider the boundaries of human comprehension (Thorne, 1994).

Sagittarius-A, located at the heart of the Milky Way galaxy and estimated to have a mass approximately four million times that of our Sun (Ghez et al., 2008), presents a unique case for scientific and philosophical investigation. In 2019, the Event Horizon Telescope (EHT) captured the first direct image of a black hole, marking a milestone in observational astrophysics (Event Horizon Telescope Collaboration, 2019). However, the significance of these observations extends beyond physics and astronomy, as they raise fundamental questions regarding the boundary between existence and non-existence. Beyond being the gravitational center of the Milky Way, Sagittarius-A invites deeper philosophical inquiry into the structural organization of the universe and the ambiguous nature of the concept of a "center." In philosophical discourse, the term "center" has both a physical and a metaphysical connotation: it represents not only a location but also a locus of meaning, order, and truth. The existence of a supermassive black hole such as Sagittarius-A challenges traditional notions of centrality, transforming it from a mere geographical reference point into a profound metaphysical question about the

foundational structure of the universe (Badiou, 2007).

This article examines the philosophical dimensions of Sagittarius-A and black holes in general. Its primary objective is to explore how black holes function as scientific phenomena and entities that challenge the limits of human thought, consciousness, and our understanding of the universe. The deep philosophical questions black holes raise extend beyond the physical cosmos, acquiring significant metaphysical relevance.

The article is structured into three main sections. The first section explores black holes' ontological and metaphysical implications, focusing on their relationship with the concepts of "nothingness" and "void." This section examines how black holes, by existing at the boundary of physical reality, prompt philosophical reflections on the nature of existence. The second section investigates the relationship between black holes, time, and consciousness, analyzing the philosophical implications of time dilation, cosmic disintegration, and singularity. These aspects highlight the interaction between black holes' infinite nature and the finite limitations of human cognition. The third section extends the discussion to broader ontological and epistemological concerns, including the centrality of entities in the universe, the nature of information loss, and the relativity of meaning.

Black holes such as Sagittarius-A are integral to our understanding of the universe and serve as conceptual tools for testing the boundaries of human thought. They provoke philosophical inquiries into existence, time, space, and knowledge. By analyzing the intellectual dimensions of black holes, this article seeks to demonstrate how engagement with these cosmic structures yields scientific insights and profound ontological and epistemological perspectives.

1. The Scientific and Philosophical Nature of Black Holes

1.1. The Scientific Explanation of Black Holes

Black holes are among the most enigmatic objects in the universe, formed when massive stars collapse under their gravity. Their immense gravitational pull prevents anything, including light, from escaping, making them invisible to direct observation. The supermassive black hole Sagittarius-A, located at the center of the Milky Way galaxy, has been extensively studied through radio astronomy and gravitational wave observations. The Event Horizon Telescope (EHT) provided the first-ever image of a black hole, confirming theoretical predictions made by Einstein's General Theory of Relativity. The unique physical properties of black holes, such as event horizons, singularities, and time dilation, make them astrophysical phenomena and subjects of deep philosophical inquiry.

1.2. The Metaphysical and Ontological Dimensions of Black Holes

Black holes are astrophysical entities and sources of profound philosophical inquiry. Their extreme gravitational pull distorts space and time, leading to paradoxes that question our fundamental understanding of reality. Jean-Pierre Luminet (1998) argues that the concept of the event horizon, where information seemingly vanishes, presents a direct challenge to the nature of knowledge and existence. Furthermore, Penrose (1994) discusses how singularities disrupt determinism, raising questions about causality and the limits of human comprehension. These aspects position black holes as key elements in debates about the structure of the universe and the role of human cognition in understanding it.

2. The Metaphysical Nature of Black Holes

2.1. The Philosophical Concept of Black Holes

Black holes occupy a unique position at the boundary of modern physics and cosmology, simultaneously provoking metaphysical inquiry and challenging philosophical thought. Although they remain elusive and difficult to comprehend fully, Einstein's General Theory of Relativity laid the groundwork for their conceptualization.

However, their significance extends far beyond the realm of physical reality. Black holes represent points where the known laws of nature collapse, introducing singularities that defy classical physics and prompting profound philosophical reflections on the universe's fundamental structure.

At this conceptual crossroads, black holes acquire deep metaphysical significance. They embody the tension between finitude and infinity, simultaneously marking the limits of human comprehension while suggesting the possibility of transcending those limits. Their study raises fundamental questions about the nature of existence, the role of knowledge, and the relationship between the observable and the unknowable.

The concepts of "nothingness" and "void" are central to the metaphysical exploration of black holes. The philosophical discourse on nothingness has long been a focal point in ontology. Heidegger (1962) argued that nothingness is not merely an absence but an essential aspect of being, a conceptual boundary that must be reckoned with intellectually and linguistically. Similarly, Arslan (2012) suggests that nothingness is not simply a void but an intrinsic element interwoven with being itself. In this regard, black holes introduce a novel dimension to this philosophical discussion. Their singularities are not physical "nothingness" but extreme conditions where spacetime ceases to behave according to classical physical laws. Black holes thus stand at the intersection of "nothingness" and "infinity," complicating both scientific and metaphysical interpretations.

The notion of the physical and philosophical void is crucial to understanding the metaphysical nature of black holes. Unlike the traditional association of voids with space, black holes present a paradox: they are simultaneously regions of extreme density and apparent emptiness. They are cosmic voids that challenge conventional ideas about space, existence, and causality. The event horizon—beyond which no information can escape—acts as a boundary where being and nothingness converge (Thorne, 1994). In this sense, black holes exemplify the dual nature of the void, existing both as physical entities with profound gravitational effects and as metaphysical constructs that raise questions about the limits of knowledge and perception.

Black holes also offer an opportunity to revisit some of the oldest philosophical problems, particularly those concerning the nature of infinity and transcendence. As objects of nearly infinite density, black holes represent one of the universe's most extreme forms of matter and energy. The event horizon, meanwhile, serves as a powerful metaphor for the opacity of knowledge, marking the boundary beyond which information is inaccessible. Nancy (1993) contends that a boundary is not merely an endpoint but also a transition point. Meanwhile, Kuçuradi (2016) argues that the tension between finitude and infinity is central to human value creation. The event horizon thus prompts a crucial metaphysical question: Does it define an absolute boundary between being and nothingness, or is this conceptual division merely a human construct?

The singularity within a black hole generates profound reflections on both the physical and metaphysical dimensions of infinity and transcendence. Hawking (1971) frames information loss in black holes as a problem that extends beyond physics, touching upon fundamental metaphysical concerns. With its infinite density and zero volume, the singularity marks a boundary that challenges the explanatory power of current physical models. In this sense, black holes introduce transhuman logic, representing existential limits that humanity must grapple with in its pursuit of truth.

2.2. Ontological Perspectives

Black holes' ontological and epistemological implications are essential for understanding their impact on human thought. Ontology concerns the nature of being and its limits, while epistemology examines what can be known and how knowledge is structured. Black holes exist at the intersection of these disciplines, presenting a

hybrid philosophical terrain where traditional categories of understanding break down.

Ontologically, black holes materialize the dialectic between being and nothingness. The event horizon marks a disappearance of matter from observable reality while simultaneously redefining the fundamental predicates of existence. Badiou (2007) argues that the center of an event is not merely a point of total dissolution but also a site of potential transformation. Also explores the linguistic and intellectual foundations of transitions between being and non-being, illustrating how these shifts shape human perception. In this regard, black holes mark an ontological transition, both physically and conceptually, particularly in relation to their event horizons.

The event horizon serves as an enigmatic boundary between existence and non-existence, reinforcing the tension between presence and absence. In classical terms, once an object crosses this threshold, it is no longer part of the observable universe. Nevertheless, at a deeper level, this disappearance does not constitute absolute annihilation but rather a transformation. Black holes exemplify this principle by obliterating and reshaping our perception of being. Their existence suggests the possibility of new ways of conceptualizing reality, challenging the fundamental assumptions of existence and nothingness.

From an epistemological perspective, black holes fundamentally disrupt conventional ideas about knowledge. They represent the limits of observation, where existing methods of inquiry fail to provide definitive answers. At the event horizon, knowledge becomes restricted, raising philosophical dilemmas about the nature of truth and the possibility of ultimate comprehension. This limitation parallels Kant's distinction between the "thing in itself" (noumenon) and its "phenomenal appearance" (Kant, 1998). Similarly, Duralı (2006) highlights the ontological constraints on knowledge, emphasizing the difficulty of achieving universal comprehension. In this sense, black holes represent an unknowable reality, challenging the human pursuit of absolute knowledge.

The concept of a black hole as the "center of the universe" has significant cosmological and philosophical implications. While cosmologically, the universe has no absolute center, black holes—particularly Sagittarius-A—serve as gravitational focal points within their galaxies. However, philosophically, the idea of a "center" is often associated with order, meaning, and truth. Sagittarius-A, situated at the heart of the Milky Way, challenges traditional notions of centrality by demonstrating that what is perceived as a center may be a region of collapse and unknowability.

Sagittarius-A thus holds a dual significance: it is both a gravitational center and a focal point for metaphysical inquiry. However, the center of a black hole should not be regarded merely as a physical gravitational core; instead, it serves as a profound philosophical question about the nature of existence itself.

In conclusion, black holes serve as ontological and epistemological structures that redefine the boundaries of existence and human comprehension. Far from being mere astronomical objects, they represent symbols of fundamental human dilemmas. Their study provides insights into the physical structure of the cosmos and the more profound philosophical questions of being, knowledge, and the limits of human understanding. By engaging with the philosophical implications of black holes, we gain a greater awareness of the relationship between humanity and the universe.

3. Time, Space, and Consciousness

3.1. The Warping of Time

As some of the most enigmatic phenomena in modern physics and philosophy, black holes fundamentally challenge conventional understandings of time and space. Einstein's General Theory of Relativity provides a framework for understanding the formation and structure of black holes and raises profound philosophical

questions about the nature of time and space. According to General Relativity, gravity is not merely a force exerted between objects but rather the curvature of spacetime itself. In the presence of a massive black hole, this curvature becomes so extreme that time and space are radically altered, necessitating philosophical reflection on their ontological status.

In philosophical discourse, time is often considered a physical phenomenon and a subjective experience. Aristotle, in *Physics*, defines time as “the number of changes concerning the before and after,” emphasizing its connection to motion. In contrast, Bergson (1911) highlights the subjective nature of time, arguing that time is not merely a measurable quantity but also a lived experience. This raises the question: Is time purely a physical entity, or does it have an inherent cognitive reality? As one approaches the event horizon of a black hole, physical time slows down due to gravitational time dilation, and at the singularity, it effectively comes to a halt. This phenomenon suggests that time is not an absolute entity but intimately tied to the observer’s frame of reference, further complicating the relationship between time, space, and human consciousness.

The physics of black holes demonstrates that time is not a fixed or universal entity. Instead, as Einstein proposed, time is malleable and shaped by gravitational forces. This challenges traditional conceptions of time as a linear progression. Within human consciousness, however, time is experienced differently—characterized by memory, anticipation, and a continuous sense of self. Kant (1998) suggests that time and space are a priori forms of human intuition, essential for structuring experience but not necessarily reflecting objective reality. Black holes problematize this notion, as their extreme gravitational fields distort time in ways that challenge human cognitive frameworks. Near a black hole, the interaction between the physical and psychological dimensions of time becomes far more complex, raising fundamental questions about the limits of human perception.

Hawking (1988) describes the “time freezing” phenomenon near black holes as an observer-dependent illusion, wherein time appears to slow only from an external viewpoint. This distinction between subjective and objective time recalls broader philosophical debates about temporality. It explores time as a multidimensional construct encompassing physical and human-centered dimensions. Black holes are a striking demonstration of this duality, where the warping of time becomes a tangible manifestation of its complex, multidimensional nature.

Black holes thus provide an opportunity to reconsider humanity’s place in the universe. They challenge the traditional notion of time as a singular, unidirectional flow, instead revealing it as a dynamic and relative phenomenon. Heidegger (1962) argues that time is central to human existence, shaping our understanding of being. However, black holes extend the boundaries of this existential dimension, revealing time to be more than a mere human construct. The extreme warping of time near black holes forces us to confront the limitations of both physical and phenomenological notions of temporality.

3.2. Consciousness and the Boundaries of the Universe

The effects of black holes on time and space also significantly affect human consciousness and existential thought. Einstein’s General Theory of Relativity demonstrates that black holes distort the fabric of spacetime, and this warping directly connects to consciousness. The discrepancy between time as an objective, physical entity and its subjective experience within human awareness suggests that black holes are a robust conceptual framework for exploring the nature of existence and self-awareness. The event horizon, a boundary beyond which nothing can escape, functions as a literal physical limit and a metaphor for humanity’s ongoing struggle to transcend cognitive and existential limitations.

Black holes present an unsettling challenge to our understanding of the universe. The view has been

proposed that the universe is a unified and comprehensible entity governed by rational laws; however, this assumption is challenged by the unknowability attributed to black holes. If the universe is considered rational and accessible to human intellect, a tension is introduced by the existence of phenomena that resist comprehension. In contrast, it has been suggested that the elusiveness of the universe should not be interpreted as a limitation inherent to consciousness, but rather as a source of existential tension—a dynamic struggle directed toward the understanding of the unknown. In this way, black holes physically manifest this philosophical opposition.

Furthermore, black holes highlight the paradoxical relationship between infinity and limitation. As the most extreme expressions of gravitational collapse, they encapsulate the universe's vastness while simultaneously emphasizing human cognition's constraints. Kuçuradi (2016), in *İnsan ve Değerleri*, argues that the effort to transcend cognitive boundaries is a defining feature of human existence. As an inaccessible boundary, the event horizon of a black hole serves as an existential test of this striving. The inability to directly observe or retrieve information from beyond this limit challenges the very nature of knowledge and understanding.

Black holes compel us to reevaluate fundamental questions about the structure of reality, the limits of human consciousness, and the nature of existence itself. They force us to confront the boundaries of space and time, leading back to core philosophical debates about what can be known and experienced. The event horizon thus serves as both a literal and metaphorical terminus—a point where physical reality and human cognition reach their respective limits.

The philosophical significance of black holes extends beyond Western thought. Both Turkish and Western philosophical traditions engage with similar questions about existence, knowledge, and the limits of human understanding. The study of black holes offers a unique entry point into these discussions, bridging scientific inquiry with deep metaphysical and epistemological concerns. By pushing the limits of what is physically observable and intellectually conceivable, black holes reveal the profound interconnectedness between science, philosophy, and the search for meaning in the cosmos.

4. Philosophical Projections of Black Holes

4.1. The Question of a Central Place in the Universe

The conceptualization of a black hole as the "center of the universe" transcends mere cosmological considerations and enters the realm of metaphysics. The idea of a cosmic center is not solely a physical question but also a metaphysical construct that symbolizes the boundary between being and nothingness. Sagittarius-A, located at the heart of the Milky Way, serves as a physical reference point while inviting philosophical reflection on the broader implications of centrality.

Historically, human beings have often placed themselves at the center of existence, a perspective deeply rooted in theological and philosophical traditions. However, with the rise of modern cosmology, the geocentric view of the universe was replaced by a model in which Earth—and, by extension, humanity—is not central. Some have interpreted this shift as diminishing humanity's significance in the cosmic order. However, contemporary physics, particularly quantum mechanics, challenges this notion by emphasizing the role of the observer in shaping physical reality. The observer effect in quantum mechanics suggests that human consciousness is not merely a passive element but an active participant in the fabric of reality (Heisenberg, 1958). This insight complicates the simplistic view that humanity's non-central position in the universe equates to its existential insignificance.

In ancient Greek thought, the universe was often conceptualized as structured around a central point. Aristotle, for instance, argued that the Earth was at the center of the cosmos, with all celestial bodies revolving

around it. This perspective was later reinforced by Ptolemaic cosmology, which dominated Western thought for centuries. However, the Copernican Revolution dismantled this notion, demonstrating that Earth is not the cosmic center but merely one of many planets orbiting the Sun. Newton further expanded this understanding by formulating the laws of universal gravitation, emphasizing that no absolute center exists but that all mass exerts gravitational influence (Newton, 1687).

Modern astrophysics provides an alternative perspective on the concept of centrality. Sagittarius-A, the supermassive black hole at the center of the Milky Way, plays a fundamental role in shaping the galaxy's gravitational structure. It has been suggested that the organization of stars within galaxies is influenced by supermassive black holes, implying that cosmic order, even on the largest scales, may be shaped by the structural dynamics associated with these entities. The very notion of a "center" thus requires reevaluation—both in physical and metaphysical terms.

The question of a cosmic center is inherently intertwined with the human pursuit of meaning. While the universe may lack a definitive physical center, humanity's search for knowledge and value continuously reshapes its understanding of existence. If a supermassive black hole anchors each galaxy, then the universe may be characterized not by order but by a chaotic structure in which notions of centrality must be redefined. This perspective destabilizes the traditional idea of a fixed, absolute center, instead proposing a model in which centrality is fluid and contingent.

As dense gravitational objects, black holes invite reflection on the relationship between physical structure and existential significance. If Sagittarius-A exerts a determining influence over the Milky Way's structure, one might ask whether such a "center" holds broader implications for reality. Historically, meaning has often been anchored in the idea of a physical, moral, or theological center. However, black holes challenge this traditional perspective, suggesting that centrality is not a fixed point but a dynamic phenomenon, much like dense cosmic objects. From Newton to Heidegger, the intellectual trajectory of centrality oscillates between physical reality and metaphysical necessity, highlighting the fluidity of having a "center" in an ever-expanding universe.

4.2. The Relativity of Knowledge and Meaning

Black holes also carry profound implications for knowledge and meaning. Their extreme densities and the irreversible loss of anything that crosses the event horizon raise fundamental philosophical questions regarding the nature of knowledge and the continuity of meaning. Stephen Hawking's work on the information loss paradox situates this debate within a physical context and opens the door to broader philosophical inquiries concerning the relativity of knowledge and meaning.

The implications of loop quantum gravity have been explored, and it has been proposed that information may not be lost in black holes but rather encoded in ways that remain beyond current understanding. Through this hypothesis, traditional epistemological assumptions are challenged, and it is suggested that knowledge is not merely a physical entity but also a process intricately linked to human meaning-making.

The concept of a black hole as a "center of the universe" highlights the intersection between physics and metaphysics. As both a gravitational anchor and a philosophical enigma, Sagittarius-A exemplifies the tension between structure and void. Badiou (2007) describes the center as the locus where universal truths emerge, the idea of centrality has been linked to humanity's quest to understand its existence and to create value systems. Thus, Sagittarius-A is a gravitational center and a focal point for metaphysical contemplation. However, the center of a black hole is not merely a gravitational singularity but also a conceptual space where the nature of existence is

challenged and redefined.

The information loss paradox, at its core, represents a point where physics and philosophy converge. Hawking (1974) initially suggested that information entering a black hole is lost forever, contributing to increased the universe's entropy. However, this claim has faced substantial criticism, particularly in light of the law of conservation of information. Contemporary discussions grapple with this problem, reflecting humanity's ongoing efforts to make sense of the cosmos. In this context, black holes symbolize both destruction and preservation, raising paradoxical questions about whether the universe can be fundamentally altered without erasing the information it contains.

The philosophical implications of black holes suggest that knowledge and meaning may be subject to inherent limitations. By physically enacting the obliteration of information, black holes challenge the assumption that knowledge is ever truly permanent.

Durali (2006) further explores the relativity of meaning, arguing that black holes provide a compelling model for understanding the dual nature of knowledge—individual and universal. The function of black holes within this epistemological framework suggests that knowledge is not a static construct but a dynamic interplay between presence and absence. If a black hole represents the ultimate boundary where objectivity collapses, it questions the idea of universal meaning.

The interplay between black holes and knowledge invites reflection on Heidegger's argument that "meaning exists only through human interpretation." If knowledge is indeed constructed through human consciousness, then black holes, as entities that seemingly consume and obscure information, serve as a compelling reminder of knowledge's fragile and contingent nature.

The influence of black holes on epistemology has been interpreted as a dialectic between universal reality and individual cognition. The extreme conditions associated with black holes are seen to expose the inherent relativity of truth, demonstrating that information—whether in physics or philosophy—is shaped by contextual limitations. Through this realization, the significance of black holes in both scientific and metaphysical discourse is underscored, as prevailing assumptions about the structure of the universe and the nature of knowledge are brought into question.

Ultimately, black holes force us to reconsider fundamental questions about the cosmos: Does the universe have a center? Is knowledge absolute or inherently relative? As objects that distort space, time, and information, black holes stand as profound philosophical markers, urging humanity to confront the limits of its understanding and redefine its place within an ever-expanding, mysterious universe.

Conclusion

Sagittarius-A and black holes more broadly function as "mirrors" that deepen human thought and illuminate fundamental questions about the nature of the universe. As scientific and philosophical entities, black holes challenge the boundaries of consciousness, existence, and knowledge. They provide insights into the physical structure of the cosmos while simultaneously serving as conceptual tools for rethinking the limits of human understanding. The discovery and study of black holes mark a new era in humanity's relationship with the universe, compelling us to reconsider both the physical parameters of the cosmos and the horizons of human cognition.

One of the key contributions of black holes is their role in addressing the enduring question: Does the universe have a center? This inquiry, which has persisted from ancient cosmology to contemporary post-Einsteinian physics, finds new relevance in the study of Sagittarius-A. As a central gravitational force within the

Milky Way, Sagittarius-A provides a physical foundation for debates surrounding cosmic structure. However, the question of centrality extends beyond physics into metaphysical discourse. Thinkers such as Heidegger, who viewed centrality as a question of meaning rather than mere spatial positioning, opened new philosophical perspectives on the nature of existence. In this sense, the metaphor of the universe's center is not solely a spatial problem but also an existential and epistemological concern, particularly in light of the extreme physical realities presented by black holes.

Black holes also have profound implications for knowledge and meaning. Their immense gravitational pull and the event horizon's irreversible information consumption raise fundamental questions about the nature of knowledge and the continuity of meaning. Stephen Hawking's work on the information loss paradox frames these discussions in a physical context while simultaneously prompting broader philosophical inquiries into relativism and the nature of reality. This perspective suggests that black holes are not just physical objects but also conceptual spaces that force humanity to confront the limitations of knowledge itself.

Additionally, the impact of black holes on time and space carries significant existential implications. According to Einstein's General Theory of Relativity, black holes distort the fabric of spacetime, and this warping directly connects to human consciousness. The physical reality of time within a black hole contrast sharply with subjective temporal experience, highlighting the gap between objective time and its phenomenological perception. The event horizon of a black hole, the boundary where time effectively stops from an external perspective, serves as both a physical threshold and a metaphorical test of humanity's ability to conceptualize and transcend the limits of experience.

In sum, in general, Sagittarius-A and black holes serve as reflective instruments through which humanity can examine some of the most profound questions about existence, knowledge, and the universe. Black holes simultaneously function as scientific phenomena that expand our understanding of the physical cosmos and as metaphysical constructs that push the boundaries of human thought. Their study marks a paradigm shift in scientific and philosophical discourse, challenging traditional assumptions about space, time, and meaning. The discovery of black holes is not merely an advancement in astrophysics but a transformative moment in humanity's engagement with the cosmos—one that forces us to reconsider the physical nature of the universe and the limits of our consciousness and capacity for meaning.

References

- Arslan, A. (2012). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları.
- Badiou, A. (2007). *Being and Event*. Continuum.
- Bergson, H. (1911). *Creative Evolution*. New York: Henry Holt and Company.
- Duralı, T. (2006). *Felsefe-Bilim Nedir?* İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ghez, A. M., Salim, S., Hornstein, S. D., et al. (2008). Measuring Distance and Properties of the Milky Way's Central Supermassive Black Hole with Stellar Orbits. *The Astrophysical Journal*, 689(2), 1044–1062.
- Hawking, S. W. (1971). *Black holes in general relativity*. Communications in Mathematical Physics, 25(2), 152–166.
- Hawking, S. (1974). "Black Hole Explosions?". *Nature*, 248(5443), 30-31.
- Hawking, S. W. (1988). *A Brief History of Time*. Bantam Books.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Blackwell.
- Heisenberg, W. (1958) *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*. Harper & Brothers.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press.
- Kuçuradi, İ. (2016). *İnsan ve Değerleri*. İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Luminet, J.-P. (1998). Black holes: A general introduction. In F. Hehl, C. Kiefer, & R. Metzler (Eds.), *Black holes: Theory and observation* (Lecture Notes in Physics, Vol. 514, pp. 3–36). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-540-49535-2_1
- Nancy, J.-L. (1993). *The Birth to Presence*. Stanford University Press.
- Newton, I. (1687). *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*.
- Oppenheimer, J. R., & Snyder, H. (1939). On continued gravitational contraction. *Physical Review*, 56(5), 455–459.
- Penrose, R. (1979). *Singularities and Time-Asymmetry*. General Relativity: Papers in Honor of J. L. Synge, 581–638.
- Penrose, R. (1994). *Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*. Oxford University Press.
- Thorne, K. S. (1994). *Black Holes and Time Warps: Einstein's Outrageous Legacy*. W.W. Norton & Company.

Examination of the Effect of Child-Parent Relationship Therapy on Parents' Communication with Their Children, Emotion Regulation and Empathic Tendencies**

Çocuk Ebeveyn İlişkisi Terapisinin Ebeveynlerin Çocuklarıyla İletişimlerine, Duygu Düzenlemelerine ve Empatik Eğilimlerine Etkisinin İncelenmesi

Nihal Aslan Topçu^{1*} - Fatih Bayram²

¹ Uzman, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İletişim Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye.

Expert, Karabuk University, Graduate School of Education, Department of Communication, Karabuk, Türkiye, <https://ror.org/04wy7gp54>, <https://orcid.org/0000-0002-1601-0217>, psknihalaslan@gmail.com

² Prof. Dr., Karabük Üniversitesi, İşletme Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü, Karabük, Türkiye.

Prof. Dr. Karabük University, Business Faculty, Public Relations and Publicity Department, Karabük, Türkiye, <https://ror.org/04wy7gp54>, <https://orcid.org/0000-0002-0312-9024>, fatihbayram@karabuk.edu.tr

* Corresponding author

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 28.03.2025

Kabul Tarihi: 06.09.2025

Yayın Tarihi: 30.09.2025

Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Nihal Aslan Topçu-Fatih Bayram

Yapay Zeka Kullanımı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Nihal Aslan Topçu-Fatih Bayram

Etik Bildirim

turkisharr@gmail.com

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu çalışmaya desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Atıf

Aslan Topçu, N.-Bayram, F. (2025). Çocuk ebeveyn ilişkisi terapisinin ebeveynlerin çocuklarıyla iletişimlerine, duygu düzenlemelerine ve empatik eğilimlerine etkisinin incelenmesi. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 604-632, <https://doi.org/10.30622/tarr.1667493>

Etik Kurul İzni

Etik onay, Karabük Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 27.10.2023 tarihli ve 283158 numaralıdır.

** Bu çalışma Prof. Dr. Fatih Bayram danışmanlığında 25.06.2024 tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız "Filial Terapinin Ebeveyn Çocuk İlişkisine Etkisinin İncelenmesi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Öz

Ebeveynlerin çocuklarıyla kurduğu iletişim çocukların gelişiminde oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Anne baba ve çocuk arasında kurulan sağlıklı iletişim, çocuklarla daha kolay işbirliği kurulmasına, onların sorumluluk ve disiplin sahibi olmalarına, daha pozitif yetişkin bireylere dönüşmelerine katkı sağlamaktadır. Bu iletişimin etkili olabilmesinin en önemli etmenlerinden birisinin empati olduğu söylenebilir. Bireylerin empati yapabilme becerileri yani empatik eğilimleri, iletişimlerinde çatışmaları daha rahat çözmelerini ve diğer bireylerle sağlıklı ilişkiler geliştirmelerini sağlamaktadır. Ebeveynlerin çocukları ile kurdukları iletişim şekli ve empatik eğilim düzeyleri çocukların iletişim şekilleri ile empati becerilerine etki etmektedir. Ebeveynlerin empatik becerilerinin duygu düzenleme becerilerinden etkilendiği de bilinmektedir. Öyle ki duygu düzenleme becerileri iyi olan ebeveynler iyi düzeyde empatik beceriler de sergileyebilmektedir. Ebeveynlerin hem empatik eğilimleri hem de duygu düzenleme becerileri ebeveynlik kalitesini etkilediği gibi ebeveyn-çocuk ilişkisini de etkilemektedir. Bu kapsamda bu çalışmada, ebeveynlerin çocukları ile aralarındaki ilişkiye doğrudan etki eden bir program olan Filial Terapinin 10 haftalık Çocuk Ebeveyn İlişkisi Terapisi programının annelerin çocuklarıyla iletişim düzeylerine, duygu düzenleme ve empatik eğilim düzeylerine etkisini incelemek hedeflenmiştir. Bu araştırma kapsamında da 3-8 yaş aralığında çocuk sahibi olan anneler programa dahil olmuştur. Gönüllü olarak katılım sağlayan 7 anne ile araştırma hem nicel hem de nitel verilerden oluşan karma yöntem olarak yürütülmüştür. Annelerden verilerin toplanması adına Sosyodemografik Bilgi Formu, Ebeveynin Çocuyla İletişimi Ölçeği, Anne Baba Duygu Düzenleme Ölçeği ve Empatik Eğilim Ölçeği kullanılmıştır. Nicel verilerin analizinde Wilcoxon işaretli sıralar testi kullanılmıştır. Yapılan analizler sonucunda annelerin çocukları ile iletişim ve empatik eğilim becerilerini geliştirdikleri tespit edilirken, duygu düzenleme becerileri açısından anlamlı farklılıklar olmadığı görülmüştür. Nitel verilerin analizi ise içerik analizi ile değerlendirilmiştir. İçerik analizi sonucunda annelerin kendileri ve çocukları ile ilgili iletişimsel, duygu düzenleme ve empati becerileri konusunda olumlu kazanımları olduğu görülmüştür. Bu bulgular doğrultusunda araştırmanın sonuç bölümünde ebeveynlere çocukları ile sağlıklı ilişkiler sürdürebilmeleri adına önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Filial Terapi, İletişim, Empati, Duygu Düzenleme

Research Article

History

Received: 28.03.2025

Accepted: 06.09.2025

Date Published: 30.09.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, and the data used were obtained from literature reviews/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all studies used are cited in the references. Nihal Aslan Topçu-Fatih Bayram

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Nihal Aslan Topçu-Fatih Bayram

Complaints

turkisharr@gmail.com

Conflicts of Interest

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

Grant Support

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

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Aslan Topçu, N.-Bayram, F. (2025). Examination of the effect of child-parent relationship therapy on parents' communication with their children, emotion regulation and empathic tendencies. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 604-632, <https://doi.org/10.30622/tarr.1667493>

Ethics committee approval

Ethical approval was granted by the Ethics Committee of Karabuk University, Social Sciences and Humanities and dated 27.10.2023 and numbered 283158.

** This study is based on the master's thesis titled "Filial Terapinin Ebeveyn Çocuk İlişisine Etkisinin İncelenmesi", which we presented/completed on 25.06.2024 under the supervision of Prof. Dr. Fatih. Bayram.

Abstract

The communication that parents establish with their children plays a crucial role in their development. Healthy communication between parents and children contributes to easier cooperation with them, the development of responsibility and discipline, and helps them transform into more positive adult individuals. One of the most important factors for this communication to be effective can be said to be empathy. Individuals' ability to empathize, or their empathic tendencies, allows them to resolve conflicts more easily and develop healthy relationships with others. The way parents communicate with their children and their level of empathic tendencies influence the children's communication styles and empathy skills. It is also known that parents' empathic skills are affected by their emotion regulation skills. Indeed, parents with good emotion regulation skills can also demonstrate high levels of empathic abilities. Both empathic tendencies and emotion regulation skills of parents affect parenting quality as well as the parent-child relationship. In this context, this study aimed to examine the effect of the 10-week Child-Parent Relationship Therapy (CPRT) program of Filial Therapy, a program that directly affects the relationship between parents and their children, on mothers' communication levels with their children, emotion regulation and empathic tendency levels. Within the scope of this study, mothers with children between the ages of 3-8 were included in the program. The research was conducted as a mixed-method research consisting of both quantitative and qualitative data with 7 mothers who participated voluntarily. To collect data from the mothers, the Sociodemographic Information Form, Parent-Child Communication Scale, Parental Emotion Regulation Scale, and Empathic Tendency Scale were used. The Wilcoxon signed-rank test was used in the analysis of quantitative data. The results showed that mothers developed their communication and empathic tendencies with their children, while no significant differences were observed in terms of their emotional regulation skills. Qualitative data were analyzed through content analysis. The content analysis revealed that mothers had made positive gains in terms of their communication, emotional regulation, and empathy skills with regard to themselves and their children. Based on these findings, suggestions were presented to parents to maintain healthy relationships with their children.

Keywords: Filial Therapy, Communication, Empathy, Emotion Regulation

Introduction

Communication is one of the fundamental building blocks of life, which started before human beings were born and remains as a crucial part of their lives. This basic concept has been defined by various experts and scientists in different ways up to the present day. Although communication has been defined by many experts, it does not seem possible to make a clear and single definition (Berko, Wolwin & Wolwin, 2001; Cüceloğlu, 2016; Dökmen, 2005; Oskay, 2011 and Peterson & Green, 2009). Individuals become a member of society by communicating with others. Considering that it takes place in a family, the ability of individuals to express themselves correctly makes communication within the family important (Şahin & Aral, 2012).

Although communication within the family defines all family members, a review of the literature shows that the concept is more often defined and addressed through the communication between children and parents, as well as between parents and their children. Effective communication between parents and their children plays a crucial role in fostering the development of responsible, disciplined, cooperative, constructive, and creative young individuals and adults. When children's efforts are recognized and appreciated, they are supported to develop hope and confidence. On the other hand, approaching the child with an appraising attitude may lead to the emergence of resistance and anxiety (Ginot, 2011 & Yavuzer, 1995). The inability to establish healthy dialogue within the family, the failure to share emotions, and the lack of empathy can lead to unresolved issues. However deep respect and understanding for the child is one of the most important elements of effective communication between parents and children (Ginott, 2011; Görgün Baran, 2004; Yavuzer, 1995). Successful communication established with children at every stage of development supports their sense of self-confidence. This contributes to the child finding healthy ways of communication and maintaining strong relationships (Öztürk & Fidan, 2020). Supporting children in discovering effective ways of communication enables them to express their thoughts freely, both in family interactions and in their communication with others (Karabekiroğlu, 2015).

Empathy is an important element for effective communication. It is known that over the years, researchers and experts have provided different definitions of the concept of empathy (Dökmen, 1988). In a brief and general definition, empathy can be described as the ability to accurately perceive another person's internal state, to coexist with that person, and to be sensitive to the emotions they are experiencing by entering their unique perceptual world (Ford, 1979; Rogers, 1957; Rogers, 1959). However, each individual's ability to empathize varies, which is referred to as empathic tendency (Dökmen, 1988). In communication with a high level of empathic tendency, conflicts are more readily resolved, and positive relationships are more likely to develop (Alisinanoğlu & Köksal, 2000). Furthermore, parents' empathy skills and the level of their empathic abilities play a significant role in the development of children's empathy. It has been observed that when parents exhibit low levels of empathy, the development of empathy in children tends to be similarly impaired (Feshbach, 1990; Sap, Özkan, & Uğurlu, 2022).

In a study conducted by Lipsitt (1993), the relationship between mothers' empathy skills, their communication styles, and the development of their children's empathy skills was examined. The study included 76 mothers and their 8-9-year-old children. The findings indicated that mothers' empathy skills did not have a significant effect on children's empathy skills; however, the mothers' communication style was found to have a notable influence on the child's empathy development. Specifically, a supportive communication style was positively associated with the empathy skills of female children, whereas a directive communication style negatively impacted the empathy skills of male children (Rehber, 2007). Another study, which examined the impact of mothers with different levels of empathetic tendencies on their children's success and adjustment, was

conducted with 401 high school students and their mothers. The results revealed that children of mothers with higher empathetic tendencies exhibited better overall adjustment compared to children of mothers with lower empathetic tendencies (Eroğlu, 1995). In another study (Ata, 2023), it was found that there was a significant difference in parents' levels of empathy before and after participating in an empathy skills training program. The same study also revealed that parents' emotional expression skills showed a significant improvement after the program compared to before.

An empathetic individual must first possess a heightened awareness of their own emotions in order to effectively comprehend and relate to the emotional experiences of others. Self-awareness of one's emotions is the primary indicator that a person is capable of using emotion regulation skills (Edwards & Wupperman, 2016). Emotion regulation encompasses the internal and external processes that an individual uses to monitor, evaluate, and modify intense and transient emotional responses (Thompson, 1994). In other words, emotion regulation can be defined as the ability to provide flexible and tolerable responses to experienced emotions (Cole, Michel, & Teti, 1994). Gross (1998) developed a five-step, process-oriented model to explain emotion regulation, which includes "situation selection, situation modification, attentional deployment, cognitive change, and response modulation." Gross (2013) later revised this definition, describing emotion regulation as encompassing the entire process of understanding, recognizing, responding to, and expressing emotions. As can be inferred from these explanations, empathy and emotion regulation skills are closely related. It can be said that individuals with strong emotion regulation skills tend to have more positive social relationships and show greater understanding and empathy when faced with the problems of others (Bernhardt & Singer, 2012).

Parental emotion regulation is defined as one of the key ways in which parents act as important agents of emotional socialization for their children (Bariola, Gullone, & Hughes, 2011). In the parenting process, emotions, as well as individual differences in the nature and intensity of parents' emotions, are factors that influence parenting quality and the parent-child relationship (Dix, 1991). Morelen, Shaffer, and Suveg (2016) found a positive relationship between mothers' emotional dysregulation and their children's emotional dysregulation, and a negative relationship between mothers' emotional dysregulation and their children's adaptive emotion regulation. Bilge and Sezgin (2020) identified a relationship between mothers' emotion regulation difficulties and the emotion regulation difficulties of children aged 3-6. Akman (2019), in a study with children aged 11-14 and their parents, found a low-level relationship between children's emotion regulation difficulties and parents' emotion regulation difficulties. A similar result was obtained in Firat's (2020) study, where a negative relationship was found between mothers' emotion regulation difficulties and their children's emotion regulation skills.

Just as adults utilize language to communicate, children employ play as a primary mode of interaction with their families and their environment. Play serves as their form of expression. The emergence of play therapy as a recognized therapeutic approach in psychology can be attributed to this understanding. Play therapy is a therapeutic modality designed to enhance children's problem-solving abilities, stress and anxiety coping strategies, and regulate maladaptive behaviors and emotional disturbances arising from traumatic experiences (Cohen & Gadassi, 2018; Silva et al., 2017). Axline (2020) placed the fact that children use play as a natural means of expression at the core of play therapy. Filial therapy, on the other hand, is a method developed in a group family therapy format that aims to strengthen the communication and relationships between parents and their children, as well as improve their self-confidence and parenting skills. It works by teaching parents the principles of play therapy, accompanied by an empathetic approach, and is shaped within a framework of values such as honesty, openness, respect,

sincerity, understanding, acceptance, self-efficacy, humility, collaboration, a playful attitude, humor, emotional expression, family resilience, and balance (Guerney & Ryan, 2013; VanFleet, 2021). Child-Parent Relationship Therapy (CPRT) is an evidence-based 10-session Filial Therapy Model published as a practical guide by Landreth and Bratton in 2019. The CPRT protocol included in this guide is designed as an implementation manual for trained and certified mental health professionals. The guide also includes a Therapist Protocol detailing how all 10 sessions should be structured and a Parent Handbook for parents to use throughout the training (Landreth and Bratton, 2023).

Evidence-based clinical studies have demonstrated that filial therapy sessions with parents of children aged 3-10 provide beneficial and preventive applications (Pekşen Akça, 2022; Tortamış Özkaya, 2015). Bratton and Landreth (1995) conducted a study with experimental and control groups, showing that after a 10-week CPRT program, parents in the experimental group demonstrated significantly more empathic behavior toward their children than those in the control group. In a more recent study, Hosseini and Ashori (2024) examined the effects of CPRT on emotion regulation and stress among mothers of children with hearing impairments. The findings showed that the program positively and significantly influenced both behavioral emotion regulation and stress management in these mothers. Carnes-Holt and Bratton (2014) carried out a pilot study assessing the effectiveness of child-parent relationship therapy in adoptive families. Children in the intervention group showed a noticeable reduction in behavioral problems compared to those on the waitlist control group, and the program was also found to be effective in increasing parental empathy. Similarly, Öztekin (2021) reported a decline in behavioral problems among children from single-parent families following a CPRT-based intervention, along with a significant improvement in the empathy levels of participating parents. In another example, Akgün and Yeşilyaprak (2010) developed the Play-Based Mother-Child Relationship Enhancement training program, drawing on principles of play therapy and filial therapy. As a result of the intervention, the relationships between mothers in the experimental group and their children were found to be significantly different compared to those in the control group. Further support for the effectiveness of these approaches can be found in studies conducted in Turkey by Bulut Ateş (2015), Genç (2023), Kafescioğlu, Özer, and Çarkoğlu (2012), Öztekin (2017), and Yavuz (2017).

1. Method

1.1. Research Design

This research was conducted as a mixed-methods study using both quantitative and qualitative data and analyses (Yıldırım and Şimşek, 2021). Primarily, a pre-test-post-test-follow-up measurement experimental design without a control group was created to obtain quantitative data (Büyüköztürk, 2007). The data collection tools were filled in face-to-face with the participants before the intervention started, in the last session at the end of the intervention, and again 3 months later. For the qualitative data, in-depth interviews were conducted with each participant following the post-test measurements.

1.2. Research Group

The population of this study consists of all parents residing in Karabük province who have children aged 3 to 10. To form the experimental group, participants who responded to social media announcements were contacted via telephone, where the objectives and procedures of the study were explained. Seven mothers who volunteered to participate constituted the experimental group, and the research process was carried out with this group. The demographic information of the mothers in the experimental group is presented in Table 1 below.

Table 1: Demographic Information of the Mothers in the Experimental Group

		<i>n</i>	%
Age	25-30	2	28.6
	31-35	2	28.6
	36-40	2	28.6
	40 and above	1	14.3
Education Status	Primary school	1	14.3
	Associate degree	1	14.3
	Bachelor's degree	5	71.4
Employment Status	Yes	2	28.6
	No	5	71.4
Father's Education Level	High school	3	42.9
	Associate degree	1	14.3
	Master's degree and above	3	42.9
Father's Employment Status	Yes	7	100
	No	0	0
Income Status	20000-29000	1	14.3
	30000-39000	1	14.3
	40000-49000	2	28.6
	50000 and above	3	42.9
Number of Children	1	4	57.1
	2	2	28.6
	3	1	14.3
Age of the Focus Child	3	3	42.9
	5	3	42.9
	8	1	14.3
Child's Health Problem	Have	2	28.6
	Don't have	5	71.4

The ages of the 7 mothers participating in the study range from 29 to 45, with an average age of 35. The mothers have been married for an average of 7 years, with their years of marriage ranging from 4 to 15. One of the 7 mothers' is in her second marriage, while six mothers are continuing their first marriage.

When the educational status of the mothers participating in the study is examined, it is observed that 71% have a bachelor's degree, 14% have an associate degree, and 14% have completed primary school. It is also noted that 71.4% of the mothers are not employed, while 28.6% are employed. Regarding the educational status of the mothers' husbands, it is found that 42.9% have a high school diploma, 14.3% have an associate degree, and 42.9% have a master's degree or higher. All of the fathers were reported to be employed.

One of the mothers who participated in the study stated that she had 3 children, two of them had 2 children and four of them had only one child. Only one of the mothers stated that she would focus on her second child in

education, while the others stated that they would focus on their first child. Regarding the ages of the children of the mothers who participated in the study, it was observed that three children (42.9%) were 3 years old, three children (42.9%) were 5 years old, and one child (14.3%) was 8 years old.

While 5 out of 7 mothers (71.4%) stated that their children did not have any health problems, 1 mother stated that her child had a developmental delay due to premature birth and 1 mother stated that her child had a cleft lip and palate.

1.3. Data Collection Tools

1.3.1. Quantitative Data Collection Tools

1.3.1.1. Sociodemographic Information Form

Information regarding the sociodemographic variables of this study was obtained through a demographic information form prepared by the researcher. The demographic information form included questions such as age, gender, how many years the participants have been married, and how many children they have. At the same time, a written consent form was filled out indicating that they voluntarily wanted to participate in this study.

1.3.1.2. Parent-Child Communication Scale

The Parent-Child Communication Scale (PCCS) developed by Kahraman aims to measure the quality of communication between parents and their children. The scale consists of 27 items and five subdimensions. These dimensions are: 'openness to sharing (items 11, 13, 14, 21)', 'unobstructed listening (items 2, 8, 10, 15, 27)', 'respect-acceptance (items 5, 9, 16, 18, 20, 22, 23)', 'sensitivity (items 6, 12, 17, 24, 25, 26)', and 'problem-solving (items 1, 3, 4, 7, 19)'. The scale uses a 5-point Likert-type rating system, where higher scores indicate a higher level of parent-child communication. Items under the unobstructed listening subdimension are reverse-coded. The overall internal consistency coefficient (Cronbach's alpha) for the scale is .86. Internal consistency coefficients for the subscales were calculated as .76, .84, .76, .76, and .70, respectively (Kahraman, 2016).

1.3.1.3. Parent Emotion Regulation Scale

The original version of the Parent Emotion Regulation Scale (PERS) was developed by Pereira and colleagues in 2017. The scale was adapted into Turkish by Ahçı, Akdeniz, Harmancı, Akaroğlu, and Seçer (2020). The scale, which measures emotion regulation skills in the context of parenting, can be administered to parents of children aged 3–15. The Turkish version of the scale consists of 13 items and has three dimensions: 'Parents' avoidance of the child's emotions (items 2, 4, 5, 6)', 'Parents' orientation to the child's emotions (items 1, 7, 8, 9, 10, 11)' and 'Parents' acceptance of the child's and their own emotions (items 3, 12, 13)'. The scale is answered using a 5-point Likert type, and there are no reverse-coded items. As a result of internal consistency tests of the scale, the Cronbach's Alpha reliability was found to be .76, and the split-half reliability was found to be .71. The Cronbach's Alpha coefficients for the subscales were .78, .79, and .75, and the split-half reliability coefficients were .73, .74, and .71.

1.3.1.4. Empathic Tendency Scale

The Empathic Tendency Scale (ETS) developed by Dökmen aims to measure the empathizing potential of individuals in daily life. Consisting of 20 items, the positive items of the Empathic Tendency Scale are scored directly, while the negative items are reversed. Items 3, 6, 7, 8, 11, 12, 13 and 15 of the scale are reverse coded. The scale is rated on a 5-point Likert-type scale, with total scores ranging from a minimum of 20 to a maximum of 100. The test-retest reliability of the scale was found to be .82. As a result of the internal consistency tests of the scale, Cronbach Alpha coefficient was found to be .86. The correlation between the scores obtained from the

Examination of the Effect of Child-Parent Relationship Therapy on Parents' Communication with Their Children, Emotion Regulation and Empathic Tendencies
Empathy Tendency Scale and the 'Understanding Emotions' section of the Edwards Personal Preference Inventory was found to be .68 (Dökmen, 1988).

1.3.2. Qualitative Data Collection Tools

For the participants who were interviewed in depth, the researcher asked pre-determined questions, and the participants' responses were recorded using a voice recorder. Some of the questions directed to all participants during the interview are listed below:

1. What would you say when you think about the child-parent relationship therapy?
2. After participating in the program, have there been any changes in yourself? What has changed?
3. After participating in the program, have there been any changes in your child? What has changed?
4. What was the most important contribution of the program for you?

1.4. Procedure

The intervention program used in the experimental method, which is based on Child-Parent Relationship Therapy and the Child-Centered Play Therapy training provided to parents, was prepared by the researcher after receiving training from Reyhana Seedat, an APT-approved trainer and supervisor. This training served as the prerequisite for the implementation in this research. An announcement was made via social media to form the experimental group. After conducting preliminary interviews with the applicants, detailed information was provided to form the group, and 10 individuals volunteered to join the group. However, one participant stated that they would not be able to attend the first session, another participant missed the first session, preventing pre-test measurements from being taken, and another participant stated that they could not continue after the third session. Therefore, the research was conducted with 7 participants. On November 29, 2023, the participants gathered at the Karabük Zübeyde Hanım Public Library for the first session of the CPRT program. Before the session, the participants were informed that data would be collected within the scope of the thesis process and that questionnaires would be given accordingly. For the pre-test measurement, the participants were given the Sociodemographic Information Form and Consent Form, the Parent's Communication with Child Scale, the Empathic Tendency Scale and the Parent Emotion Regulation Scale and were asked to complete them completely.

Following the selection of the group and the collection of pre-test measurements, the 10-week Child-Parent Relationship Therapy (CPRT) program was implemented. The structure and content of the program are outlined as follows:

Session 1: The session commences with an introduction of the group. The concepts, objectives, and core principles of CPRT are introduced, along with guidance on how parents can assist their children. Three fundamental CPRT rules are addressed. The reflective responding technique is taught to the parents. Homework assignments for the first session are provided to the participants.

Session 2: Homework from the first session is evaluated. The basic principles of the play sessions that parents will conduct are explained. A list of toys to be used in the play sessions is reviewed. A video demonstrating basic play skills is shown. Two of CPRT's fundamental rules are discussed. Homework for the second session is assigned.

Session 3: The homework from the previous session is reviewed, and key points regarding the play session guidelines (dos and don'ts) are discussed. The play session procedural checklist is presented to ensure proper implementation. Role-playing exercises are conducted with the parents to enhance their skills. A discussion is held

regarding how parents will communicate the concept of special play time to their children. One or two parents are asked to bring a video of their special play time to the next session. Homework for the third session is assigned.

Session 4: Homework from the preceding session is reviewed. A detailed discussion is held on the actions to be taken during play sessions. The parents' experiences with their first special play time are examined. The videos of the parents, which were agreed upon during the previous session, are viewed collectively. The therapist provides supervision and feedback based on the videos. Notes regarding boundary-setting skills are reviewed, and exercises are conducted to practice these skills. A video demonstrating effective boundary-setting techniques is shown to reinforce the concept. Two more CPRT core rules are discussed. Homework assignments for the fourth session are given.

Session 5: The homework from the previous session is evaluated. A discussion is held regarding the parents' experiences with the play sessions. Videos of two parents' play sessions are reviewed, followed by a supervisory discussion. Continued work on boundary-setting techniques is carried out. One of CPRT's core rules is addressed in detail. Homework assignments for the fifth session are provided.

Session 6: Homework from the previous session is reviewed. The play sessions are discussed. Videos of two parents' play sessions are watched and supervised. Notes on teaching providing choices, responsibility-taking, and decision-making are covered. A video related to providing choices is shown. A list of frequently asked questions during play sessions is reviewed. Two CPRT core rules are addressed. Homework for the sixth session is assigned.

Session 7: Homework from the previous session is reviewed. Play sessions are discussed. Videos of two parents' play sessions are watched and supervised. The topic of providing choices from the previous session is continued. Boundary-setting and decision-making related to consequences are covered. Activities to build self-confidence are conducted. One CPRT core rule is discussed. Homework for the seventh session is assigned.

Session 8: Homework from the previous session is reviewed. Play sessions are discussed. Videos of two parents' play sessions are watched and supervised. Notes on encouragement versus praise are reviewed. One CPRT core rule is discussed. Homework for the eighth session is assigned.

Session 9: Homework from the previous session is reviewed. Play sessions are discussed. Videos of two parents' play sessions are watched and supervised. By this session, the videos of all parents have been reviewed. In this session, advanced boundary-setting, as well as providing choices as a consequence of defiance, are covered. Practical exercises are conducted for these topics. The concept of doll play that is structured for parents is explained. Two CPRT core rules are discussed. Homework for the ninth session is assigned.

Session 10: Homework from the previous session is reviewed. Play sessions are discussed. The entirety of the training program is reviewed. Participants are asked to share the most important things they have learned, as well as how their perspective of their child has changed since the beginning of the program. A recap of the CPRT core rules emphasized throughout the 10 sessions is provided. Additional reminders are reviewed. The date and time for a follow-up meeting are set. The continuation of home assignments and play sessions is discussed. Reading recommendations are offered for parents who wish to continue their learning. Each parent is given a certificate of participation, and the sessions are concluded.

At the end of the 10 sessions, participants were asked to complete the Parent-Child Communication Scale, Empathic Tendency Scale, and Parent Emotion Regulation Scale again in order to obtain post-test measurements. After completing the sessions, individual appointments were scheduled for in-depth interviews with the

participants. During these interviews, the researcher-administered, pre-determined interview questions were posed to the participants, and their responses were audio-recorded. Three months after the post-test data collection, participants were invited to a follow-up session, during which they completed the Parent-Child Communication Scale, Empathic Tendency Scale, and Parent Emotion Regulation Scale for a third time as part of the follow-up.

1.5. Data Analysis

The data from the pre-test, post-test, and follow-up measurements obtained from the participants were analyzed using SPSS Statistics 25 software. In the analysis of quantitative data, the Wilcoxon signed-rank test was used. A significance level of .05 was considered in the analysis of the data. In the analysis of qualitative data, content analysis and theme analysis were performed after transcribing the audio recordings of in-depth interviews with participants (Yıldırım and Şimşek, 2021). In the analysis of the qualitative data from the participants, the data were coded as K1, K2, K3, K4, K5, K6, and K7 to represent the individuals.

2. Results and Interpretation

This section will present the analysis and interpretation of the findings obtained in the study. The analysis data related to the study's hypotheses will be presented under two headings: quantitative findings and qualitative findings.

2.1. Quantitative Findings

2.1.1. Descriptive Statistical Results of the Pre-Test and Post-Test Scores of the Experimental Group on the Parent-Child Communication Scale and Its Sub-Dimensions

The descriptive statistical results of the pre-test and post-test scores of the Parent-Child Communication Scale and its sub-dimensions in the experimental group were examined. According to the data obtained from the analysis, the total score of the Parent-Child Communication Scale increased from 79.89 in the pre-test to 89.10 in the post-test. This result indicates that parents' communication with their children has improved in a positive direction. Similarly, when the pre-test and post-test scores of the scale's sub-items are compared, they show a positive increase. This also explains that parents' communication with their children has been positively affected in the sub-scale dimensions (see Table 2).

Table 2: Descriptive statistics results of the pre-test and post-test scores of the Parent-Child Communication Scale and its subscales for the experimental group.

Test	Scores	N	$\bar{x}$	S	Min.	Max.
Pre-Test	Parent-Child Communication Scale Total	7	79.89	8.64	68	95
	Open to Share	7	76.42	20.14	45	100
	Unobstructed Listening	7	72.00	12.64	52	92
	Respect-Acceptance	7	89.79	7.16	77	97
	Sensitivity	7	80.95	8.32	73	96
	Problem-Solving	7	75.42	11.17	60	92
	Parent-Child Communication Scale Total	7	89.10	7.31	76	100
	Open to Share	7	87.14	12.86	70	100

Post-Test	Unobstructed Listening	7	83.42	9.64	68	100
	Respect-Acceptance	7	92.24	6.10	80	100
	Sensitivity	7	92.38	7.38	76	100
	Problem-Solving	7	88.00	12.00	64	100

2.1.2. Comparison of Pre-Test and Post-Test Scores of the Experimental Group on the Parent-Child Communication Scale

The communication levels of mothers participating in the study with their children were compared before and after participating in the Child-Parent Relationship Therapy Training. The comparative analyses of the pre-test and post-test rank means of the mothers' total scores on the Parent-Child Communication Scale were performed using the Wilcoxon Signed-Rank Test, as presented in the tables below.

Table 3: Comparison of Pre-Test and Post-Test Scores of the Experimental Group on the Parent-Child Communication Scale

Mean Post-Test PCCS Total – Mean Pre-Test PCCS Total	N	Mean Rank	Rank Sum	z	p
Negative ranks	0	.00	.00	-2.37	.01
Positive ranks	7	4.00	28.00		
Ties	0				
Total	7				

A significant difference was observed in mothers' parent-child communication levels before and after participation in the CPRT program. Post-intervention scores were significantly higher than pre-intervention scores ($z = -2.37$, $p < .05$), indicating that the CPRT training positively influenced the quality of communication between mothers and their children.

2.1.3. Descriptive Statistics Results of the Post-Test and Follow-up Scores of the Experimental Group on the Subdimensions of the Parent-Child Communication Scale

The descriptive statistical results of the final test and follow-up scores of the Parent-Child Communication Scale and its subscales for the experimental group were examined. According to the data obtained from the analysis, the total score of the Parent-Child Communication Scale was 89.10 in the final test study and 87.30 in the follow-up study. This result also shows that the intervention program maintained its effect on parents' communication with their children in the follow-up measurement taken three months later (see Table 4).

Table 4: Descriptive statistical results of the final test follow-up scores of the Parent-Child Communication Scale and its subscales for the experimental group

Test	Scores	N	$\bar{x}$	S	Min.	Max.
Post-Test	Parent-Child Communication Scale Total	7	89.10	7.31	76	95
	Open to Share	7	87.14	12.86	70	100
	Unobstructed Listening	7	83.42	9.64	68	100
	Respect-Acceptance	7	92.24	6.10	80	100
	Sensitivity	7	92.38	7.38	76	100
	Problem-Solving	7	88.00	12.00	64	100
	Parent-Child Communication Scale Total	7	87.30	6.56	78	97
Follow-Up Test	Open to Share	7	82.14	13.18	70	100
	Unobstructed Listening	7	80.57	19.65	40	100
	Respect-Acceptance	7	92.65	6.14	82	100
	Sensitivity	7	92.38	5.34	83	100
	Problem-Solving	7	84.57	12.94	68	100

It was found that Filial Therapy was effective on the total score of the Parent-Child Communication Scale, as well as the subdimensions of Unobstructed Listening, Respect-Acceptance, Sensitivity, and Problem Solving, based on the pre-test, post-test, and follow-up test measurements taken from the mothers participating in the study. This effect was also found to continue in the follow-up test data obtained 3 months after the completion of the intervention.

2.1.4. Comparison of Post-Test and Follow-Up Scores on the Parent-Child Communication Scale in the Experimental Group

The communication levels of the mothers who participated in the Child-Parent Relationship Therapy (CPRT) training were compared immediately after the training and three months later. The comparative analyses

of the mothers' total scores on the Parent-Child Communication Scale using the Wilcoxon Signed-Rank Test are shown in the table below.

Table 5: Comparison of Post-Test and Follow-Up Mean Total Scores on the Parent-Child Communication Scale in the Experimental Group

Mean Post-Test PCCS Total – Mean Pre-Test PCCS Total	N	Mean Rank	Rank Sum	z	P
Negative ranks	4	4.00	16.00	-1.16	.24
Positive ranks	2	2.50	5.00		
Ties	1				
Total	7				

There was no statistically significant difference in mothers' parent-child communication levels between the post-training and follow-up assessments of the CPRT program ($z = -1.16$, $p > .05$).

2.1.5. Descriptive Statistics Results of the Pre-Test and Post-Test Scores of the Experimental Group on the Subdimensions of the Parent Emotion Regulation Scale

The descriptive statistical results of the pre-test and post-test scores of the sub-dimensions of the Parent Emotion Regulation Scale in the experimental group were examined. According to the data obtained from the analysis, the score for the Parental Avoidance of the Child's Emotions subscale of the Parent Emotion Regulation Scale was 40.71 in the pre-test and decreased to 32.14 in the post-test. Accordingly, it was found that there was a positive decrease in parents' avoidance of their children's emotions after the CPRT program. In the pre-test, the Parental Orientation to the Child's Emotions score was 65.23, which increased to 69.52 in the post-test. Similarly, the score for Parental Acceptance of the Child's and Their Own Emotions rose from 58.09 in the pre-test to 62.85 in the post-test. Taken together, these findings suggest that the CPRT program had a positive impact on all three subdimensions of parents' emotional regulation (see Table 6).

Table 6: Descriptive Statistics Results of the Pre-Test and Post-Test Scores of the Experimental Group on the Subdimensions of the Parent Emotion Regulation Scale.

Test	Scores	N	$\bar{x}$	S	Min.	Max.
Pre-Test	Parents' Avoidance of the Child's Emotions	7	40.71	18.80	10	65
	Parent's Orientation to the Child's Emotions	7	65.23	7.16	56	80
	Parents' Acceptance of the Child's and Their Own Emotions	7	58.09	15.25	40	80
	Parents' Avoidance of	7	32.14	20.98	0	70

Post-Test	the Child's Emotions					
	Parent's Orientation to the Child's Emotions	7	69.52	8.03	56	80
	Parents' Acceptance of the Child's and Their Own Emotions	7	62.85	14.32	40	80

2.1.6. Comparison of Pre-Test and Post-Test Scores on the Subdimensions of the Parent Emotion Regulation Scale in the Experimental Group

The emotional regulation levels of mothers participating in the study were compared before and after participating in the Child Parent Relationship Therapy Training. The subdimension scores of the Parent Emotion Regulation Scale—Parental Avoidance of the Child's Emotions, Parental Orientation to the Child's Emotions, and Parental Acceptance of the Child's and Their Own Emotions—were analyzed using the Wilcoxon Signed-Rank Test by comparing their pre-test and post-test mean ranks. The results of the comparative analysis are presented in the tables below.

Table 7: Comparison of Pre-Test and Post-Test Mean Scores on the 'Parental Avoidance of the Child's Emotions' Subdimension in the Experimental Group

Mean (Post-Test 'Parental Avoidance' – Pre-Test 'Parental Avoidance')	N	Mean Rank	Rank Sum	z	p
Negative ranks	4	3.50	14.00	-1.76	.07
Positive ranks	1	1.00	1.00		
Ties	2				
Total	7				

No significant difference was found in mothers' scores on the Avoidance of the Child's Emotions subscale of the Parent Emotion Regulation Scale (PERS) before and after CPRT training ($z = -1.76$, $p > .05$).

Table 8: Comparison of Pre-test and Post-test Mean Scores of the Experimental Group on the Parental Emotion Regulation Scale – Subscale of Parental Orientation to the Child's Emotions

Pre-test and Post-test Means – Parental Orientation to the Child's Emotions	N	Mean Rank	Rank Sum	z	p
Negative ranks	0	.00	.00	-1.84	.06
Positive ranks	4	2.50	2.50		
Ties	3				
Total	7				

No significant difference was found in mothers' scores on the Parental Orientation to the Child's Emotions subscale of the Parent Emotion Regulation Scale (PERS) before and after CPRT training ($z = -1.84$, $p > .05$).

Table 9: Comparison of Pre-test and Post-test Mean Scores of the Experimental Group on the Parental Emotion Regulation Scale – Subscale of Parental Acceptance of Child's and Their Own Emotions

Pre-test and Post-test Means – Parental Acceptance of Child's and Their Own Emotions	N	Mean Rank	Rank Sum	z	p
Negative ranks	2	2.25	4.50	-.81	.41
Positive ranks	3	3.50	10.50		
Ties	2				
Total	7				

No significant difference was found in mothers' scores on the Parental Acceptance of Child's and Their Own Emotions subscale of the Parent Emotion Regulation Scale (PERS) before and after CPRT training ($z = -.81$, $p > .05$).

2.1.7. Descriptive Statistics of the Final Test and Follow-up Scores of the Sub-dimensions of the Parent Emotion Regulation Scale in the Experimental Group

Descriptive statistics results of the post-test and follow-up scores of the experimental group's Parent Emotion Regulation Scale and its sub-dimensions were analyzed. According to the analysis results, the Parental Avoidance of the Child's Emotions subscale score increased from 32.14 in the post-test to 34.28 in the follow-up, suggesting a slight rise in parents' tendency to avoid their children's emotions three months after completing the CPRT program. Conversely, the Parental Orientation to the Child's Emotions score decreased from 69.52 to 65.71 during the same period, indicating a modest decline in active emotional engagement with the child. However, a positive change was observed in the Acceptance of the Child's and One's Own Emotions subscale, where scores rose from 62.85 to 69.52, reflecting an improvement in parents' emotional acceptance. When evaluated in terms of this sub-dimension, it was observed that three months after the CPRT program, there was a positive increase in parents' behaviors of accepting both their own emotions and their child's emotions (see Table 10).

Table 10: Descriptive Statistics of the Final Test and Follow-up Scores of the Sub-dimensions of the Parent Emotion Regulation Scale in the Experimental Group

Test	Scores	N	$\bar{x}$	S	Min.	Max.
Post-Test	Parents' Avoidance of the Child's Emotions	7	32.14	20.98	0	70
	Parent's Orientation to the Child's Emotions	7	69.52	8.03	56	80
	Parents' Acceptance of the Child's and Their Own Emotions	7	62.85	14.32	40	80

Follow-Up Test	Parents' Avoidance of the Child's Emotions	7	34.28	20.98	10	55
	Parent's Orientation to the Child's Emotions	7	65.71	2.51	63	70
	Parents' Acceptance of the Child's and Their Own Emotions	7	69.52	10.07	53	80

Although there was a change in the emotion regulation levels of the participating mothers before and after the intervention, this change was not statistically significant according to the quantitative findings. It was found that CPRT did not have a significant effect on the 'Parent's avoidance of the child's emotions' dimension, 'Parent's orientation to the child's emotions' dimension and 'Parent's acceptance of the child's and their own emotions' dimension of the Parent Emotion Regulation Scale applied to the mothers in the pre-test, post-test and follow-up test measurements. However, when the mean scores of the mothers were examined, it was noteworthy that there was a decrease in the dimension of 'Parents' avoidance of the child's emotions' and an increase in the dimensions of 'Parents' orientation to the child's emotions' and 'Parents' acceptance of the child's and their own emotions'. It is thought that the small sample group may have negatively affected the significance level of the data.

2.1.8. Comparison of Post-Test and Follow-Up Scores on the Subscales of the Parental Emotion Regulation Scale in the Experimental Group

The emotion regulation levels of mothers who participated in the study were assessed after completing the Child-Parent Relationship Therapy training and again three months later. The Parental Emotion Regulation Scale consists of three subscales: parental avoidance of the child's emotions, parental orientation to the child's emotions, and parental acceptance of both the child's and their own emotions. Comparative analyses of the post-test and follow-up scores on these subscales are presented in the tables below.

Table 11: Comparison of Post-Test and Follow-Up Mean Scores on the Parental Avoidance of the Child's Emotions Subscale in the Experimental Group

Mean Follow-Up- Parental Avoidance of the Child's Emotions Mean Post-Test – Parental Avoidance of the Child's Emotions	N	Mean Rank	Rank Sum	z	P
Negative ranks	4	3.25	13.00	-.17	.86
Positive ranks	3	5.00	15.00		
Ties	0				
Total	7				

No significant difference was found between the post-training and follow-up scores of the mothers on the 'Parental Avoidance of the Child's Emotions' subscale of the Parental Emotion Regulation Scale (PERS) after completing the CPRT training. ($z = -.17$, $p > .05$).

Table 12: Comparison of Post-Test and Follow-Up Mean Scores on the Parental Orientation to the Child's Emotions Subscale of the Parental Emotion Regulation Scale in the Experimental Group

Mean Follow-Up – Parental Orientation to the Child's Emotions Mean Post-Test – Parental Orientation to the Child's Emotions	N	Mean Rank	Rank Sum	z	P
Negative ranks	5	3.20	16.00	-1.15	.24
Positive ranks	1	5.00	5.00		
Ties	1				
Total	7				

No significant difference was found between the post-training and follow-up scores of the mothers on the 'Parental Orientation to the Child's Emotions' subscale of the Parental Emotion Regulation Scale (PERS) after completing the CPRT training ($z = -1.32$, $p > .05$).

Table 13: Comparison of Post-Test and Follow-Up Mean Scores on the Parental Acceptance of the Child's and Their Own Emotions Subscale of the Parental Emotion Regulation Scale in the Experimental Group

Mean Follow-Up – Acceptance of the Child's and Their Own Emotions Mean Post-Test – Acceptance of the Child's and Their Own Emotions	N	Mean Rank	Rank Sum	z	p
Negative ranks	1	4.00	4.00	-.94	.34
Positive ranks	4	2.75	11.00		
Ties	2				
Total	7				

No significant difference was found between the mothers' pre- and post-training scores on the 'Parental Acceptance of the Child's and Their Own Emotions' subscale of the Parental Emotion Regulation Scale (PERS) ($z = -.94$, $p > .05$).

2.1.9. Descriptive Statistics Results of the Empathy Tendency Scale Pre-Test and Post-Test Scores for the Experimental Group

Descriptive statistics for the pre-test and post-test total scores of the Empathic Tendency Scale in the experimental group were examined. According to the analysis results, the total pre-test score was 72.71, while the total post-test score was calculated as 79.00. These findings suggest that the CPRT program had a positive effect on parents' levels of empathic tendency (see Table 14).

Table 14: Descriptive Statistics Results of the Empathy Tendency Scale Pre-Test and Post-Test Scores for the Experimental Group

Test	Scores	N	$\bar{x}$	S	Min.	Max.
Pre-Test	Empathic Tendency Total	7	72.71	5.25	62	78
Post-Test	Empathic Tendency Total	7	79.00	9.76	62	94

2.1.10. Comparison of Pre-Test and Post-Test Scores on the Empathic Tendency Scale in the Experimental Group

The empathic tendencies of mothers participating in the study were compared before and after participating in Child Parent Relationship Therapy Training. The pre-test and post-test rank means of the mothers' Empathic Tendencies Scale total scores were compared using the Wilcoxon Signed Ranks test, as shown in the table below.

Table 15: Comparison of Pre-Test and Post-Test Mean Scores on the Empathic Tendency Scale in the Experimental Group

Mean Post-Test – Total Empathic Tendency Mean Pre-Test – Total Empathic Tendency	N	Mean Rank	Rank Sum	z	P
Negative ranks	0	.00	.00	-2.20	.02
Positive ranks	6	3.50	21.00		
Ties	1				
Toplam	7				

A significant difference was found between mothers' levels of empathy before and after CPRT training. Mothers' levels of empathy after training were significantly higher than their levels of empathy before training ($z = -2.20$, $p < .05$). These findings suggest that the CPRT program was effective in enhancing parents' empathic tendencies.

2.1.11. Descriptive Statistics Results of the Empathy Tendency Scale Post-Test and Follow-Up Scores for the Experimental Group

The descriptive statistical results of the total final test and follow-up scores of the Empathetic Tendencies Scale for the experimental group were examined. According to the data obtained from the analysis, the total score of the Empathetic Tendencies Scale was 79.00 in the final test study and 77.28 in the follow-up study (see Table 16).

Table 16: Descriptive Statistics Results of the Empathy Tendency Scale Post-Test and Follow-Up Scores for the Experimental Group

Test	Scores	n	$\bar{x}$	S	Min.	Max.
Post- Test	Empathic Tendency Total	7	79.00	9.76	62	94
Follow-Up Test	Empathic Tendency Total	7	77.28	7.80	72	94

2.1.12. Comparison of Post-Test and Follow-Up Scores on the Empathic Tendency Scale in the Experimental Group

The empathic tendencies of mothers participating in the study were compared after they participated in Child Parent Relationship Therapy Training and three months later. The comparative analysis of the

mothers' Empathic Tendencies Scale total scores' final test-follow-up rank averages using the Wilcoxon Signed Ranks test is shown in the table below.

Table 17: Comparison of Post-Test and Follow-Up Mean Scores on the Empathic Tendency Scale in the Experimental Group

Mean Follow-Up – Total Empathic Tendency Mean Post-Test – Total Empathic Tendency	N	Mean Rank	Rank Sum	z	P
Negative ranks	5	3.20	16.00	-1.15	.24
Positive ranks	1	5.00	5.00		
Ties	1				
Total	7				

No significant difference was found between the mothers' empathic tendency levels after the CPRT training and at the three-month follow-up ($z = -1.15$, $p > .05$). This suggests that the effects of the CPRT program were sustained over the three-month period.

2.2. Qualitative Findings

After the child-parent relationship therapy training, one-on-one interviews were conducted with the mothers who constituted the experimental group of the study, in order to obtain their views on CPRT and to evaluate the contributions and gains that emerged at the end of the training. The data obtained from the interviews were analyzed using the content analysis technique. As a result of the analysis, 4 main themes and 11 sub-themes were identified (Table 18). Below are some of the questions from the semi-structured interview form, which was prepared for in-depth interviews with the participants:

1. What would you say when you think about the CPRT training?
2. After participating in the program, have there been any changes in yourself? What changed?
3. After participating in the program, have there been any changes in your child? What changed?
4. What was the most important contribution of the program for you?

The table below presents the themes and sub-themes obtained from the interviews with the participants.

Table 18: Themes and sub-themes

Themes	Sub-Themes
Opinions about CPRT	- Benefits of filial therapy - Recommendations about filial therapy
Achievements after CPRT	- Benefits for the mother - Benefits for the child -Gains in terms of mother-child relationship -The ability to set boundaries
Contribution of CPRT to Communication Skills	- Empathy skills - Impact on family communication - Impact on the child's expressive skills
Contributions of CPRT to Emotion Regulation Skills	- Acceptance of the mother's feelings -The mother's acceptance of the child's feelings -The mother's orientation to the child's emotions

2.2.1. Views on Filial Therapy

Participants generally expressed that they found the CPRT training beneficial. K1 and K6 stated that the training was supportive in terms of how to approach children, increasing interaction with the child, and communicating in a language the child can understand. Similarly, K2, K3, and K4 echoed these views, emphasizing that the information they learned about setting boundaries was particularly practical. Although K2 felt confident about setting boundaries, they mentioned struggling with offering choices and suggested that the training could focus more on this aspect.

K3 shared that the principle heard in the first session, “Focus on the bagel itself, not the hole,” created a deep awareness within them. K4 described the training as “a valuable experience for me.”

K7 highlighted that the training helped develop skills in reflective responding, accurately understanding emotions, and timely intervention. They emphasized the importance of the training by saying, “If the right intervention is not made at the right time, deficiencies remain and these deficiencies grow over time.”

2.2.2. Gains Achieved After Child–Parent Relationship Therapy

Mother-Specific Gains:

K1 shared that prior to the training, she tended to be more impatient; however, she now feels that she can better understand her child's perspective, which she described as a personally fulfilling change. Although K7 had previously considered herself a patient person, she reported realizing—through the training—that her patience was more limited than she had assumed.

K2 noted that the training helped her recognize the importance of emotional expression not only for her child but also for herself. She observed that when she expressed her own emotions, her child tended to respond in kind. K3 reflected on how the birth of her second child had weakened the emotional bond with her first child, but stated that this connection had meaningfully strengthened over the course of the training.

Child-Related Gains:

K5 observed that her child had become more capable of expressing emotions clearly and often repeated the emotional language she herself used. Similarly, K7 noted that her child had begun to develop a better understanding of emotions.

Parent–Child Relationship:

K1 and K4 stated that prior to the training, they tended to direct and control play, but after the training, they began allowing their child more freedom in initiating and structuring play. They reported that this shift had a positive impact on their relationship. K1 also mentioned that her child appeared to value the designated special play times.

Limit-Setting Skills:

K1 shared that she used to have sudden emotional outbursts, but after the training, she was able to let go of these behaviors and developed more effective limit-setting skills. Similarly, K2, K4, and K7 reported improvements in anger management and the ability to set appropriate boundaries with their children.

2.2.3. Contributions of Child–Parent Relationship Therapy to Communication Skills

All participants reported that the CPRT training enhanced their empathy and communication skills.

Although K2 and K5 had previously considered themselves empathetic individuals, they acknowledged that they often overlooked their children's emotions prior to the training. K5 shared that she was only able to understand the underlying reason for her child's constant requests to play after completing the program.

K3 stated that she had difficulty maintaining balance between her two children and had been unaware of her older child's emotional needs; however, through the implementation of special play times, she was able to reestablish this balance. K4 emphasized that the homework assignments given during the training (such as the "sandwich kiss") helped strengthen communication.

K7 noted that she came to understand empathy not just as recognizing a feeling, but as reflecting it back meaningfully. She emphasized that this awareness positively influenced not only her relationship with her child but also her interactions in other social contexts.

2.2.4. Contributions of Child–Parent Relationship Therapy to Emotion Regulation Skills

Participants reported that the CPRT training had a positive impact on their emotion regulation skills.

K1 shared that before the training, she focused solely on her own emotions, which often led to conflicts; however, after the training, she learned to manage her emotions more effectively and with greater control. K2 and K5 emphasized that naming, expressing, and mutually reflecting emotions contributed significantly to improved communication.

K6 and K7 particularly highlighted the effectiveness of the principle "Be a thermostat, not a thermometer" in anger management. K7 mentioned that by recalling her own childhood, she began to understand her child's emotions from a more accepting perspective.

K4 admitted that she has not fully developed emotion regulation skills yet; she still experiences anger at times but noted that her awareness has increased and she strives to maintain calmness.

3. Discussion

In this study, a 10-week Child–Parent Relationship Therapy (Filial Therapy) program was implemented by the researcher with mothers of children aged 3 to 8, in order to examine its effects on the mothers' communication with their children, as well as their levels of empathic tendency and emotion regulation.

Prior to and following the intervention, participants completed the Parent–Child Communication Scale. The pre-test and post-test scores were compared and analyzed. The analysis revealed a statistically significant increase in parent–child communication following the training, indicating that CPRT had a positive impact on the mothers' ability to communicate with their children.

When examining the subscales of the measure, significant improvements were observed in non-directive listening, sensitivity, and problem-solving dimensions. These findings suggest that mothers became more attentive and open listeners, more emotionally attuned to their children, and more effective in addressing problems. On the other hand, no statistically significant difference was found between pre- and post-test scores in the openness to sharing and respect–acceptance subscales, although score increases were observed in both areas. This may indicate that these particular skills require a longer intervention period to show significant development.

The findings of this study are consistent with previous research. For example, Bavin-Hoffman, Jennings, and Landreth (1996) reported positive developments in parent-child communication among parents who participated in CPRT. Similarly, studies conducted by Bratton and Landreth (1995), Yuen-Fan Chau and Landreth (1997), Costas and Landreth (1999), Glover and Landreth (2000), Bulut Ateş (2015), Öztekin (2017), and Genç (2023) have also indicated that CPRT positively influences parental levels of acceptance and empathy.

The absence of statistically significant differences in the respect-acceptance and openness to sharing subscales in the present study may suggest that these skills require a longer intervention period or follow-up sessions in order to become more deeply internalized. Nevertheless, the upward trend observed in both subscales indicates that CPRT initiates a holistic transformation in parent-child communication.

The Parental Emotion Regulation Scale was also administered to the mothers before and after the CPRT training. Although no statistically significant differences were found between pre-test and post-test scores across the three subscales, the direction of change in the scores is noteworthy. A decrease was observed in the avoidance of the child's emotions subscale, while increases were found in the engagement with the child's emotions and acceptance of both the child's and one's own emotions subscales. These trends suggest that CPRT initiates a process of increased awareness and gradual improvement in parents' emotion regulation skills.

The number of studies that directly examine the effects of CPRT on parents' emotion regulation skills remains quite limited. Therefore, the findings of the present study help fill a significant gap in the existing literature. One of the most recent studies by Hosseini and Ashori (2024), conducted with mothers of deaf children, found that parent-child relationship-based play therapy significantly improved mothers' emotion regulation skills and reduced their stress levels. This study provides timely and compelling evidence of CPRT's impact on emotional regulation, even among parents of children with special needs. Similarly, research by Kafescioğlu, Özer, and Çarkoğlu (2012) showed a decrease in emotional reactivity within the family following CPRT participation. Topham, Wampler, Titus, and Rolling (2011) further emphasized that parental stress and deficiencies in emotional regulation are key predictors of behavioral problems in children.

In the present study, the Empathic Tendency Scale was administered to the participating mothers before and after CPRT training. Statistical analyses revealed a significant increase in empathic tendencies following the intervention. This finding suggests that CPRT not only enhances parents' relational skills with their children but also strengthens their intrinsic capacity for empathy, helping them better recognize and respond to their children's emotional needs.

The results obtained in this study are largely consistent with previous research demonstrating the effectiveness of CPRT in enhancing empathy. In an experimental study conducted by Bratton and Landreth (1995) with control and intervention groups, it was found that parents who participated in Filial Therapy showed a statistically significant increase in their empathy levels compared to those in the control group. Similarly, studies conducted by Bulut Ateş (2015), Costas and Landreth (1999), Genç (2023), Öztekin (2017), and Yuen-Fan Chau and Landreth (1997) reported significant increases in empathy levels, empathetic understanding, and empathetic behaviors following CPRT. In this context, the findings of the present study align with both theoretical foundations and empirical evidence in the field.

When post-test and follow-up data were compared, no significant difference was found in parents' communication levels with their children. This suggests that the communication skills gained immediately after CPRT were maintained over a three-month period, indicating a short-term sustainability of the intervention's effects. Although studies investigating the long-term impacts of CPRT are relatively limited, the current findings are in line with the key outcomes reported by Bratton and Landreth (1995) and Costas and Landreth (1999), both of which highlighted CPRT's ability to produce lasting improvements in parent-child communication. In particular, Landreth and colleagues found that after ten weeks of Filial Therapy, parents became more responsive and respectful toward their children, and the communication skills they developed through the program remained stable over time.

The post-test and follow-up scores obtained from the Parental Emotion Regulation Scale administered to participating mothers were compared. The analysis revealed no statistically significant difference between the post-test and follow-up scores. However, the directional changes observed in the subscale scores offer important insights regarding the sustainability of therapeutic outcomes. The scale consists of three subdimensions: parental avoidance of the child's emotions, parental orientation to the child's emotions, and parental acceptance of both the child's and their own emotions. Based on the subscale analyses, CPRT appears to reduce emotional avoidance in the short term, though this effect partially regresses after three months. This may suggest that parents could revert to old emotional response patterns when faced with daily stressors. Similarly, CPRT appears effective in fostering parental orientation to the child's emotions in the short term, although this skill may weaken over time. In contrast, the acceptance of emotions shows a growing and lasting effect. Particularly, allowing space for both one's own and the child's emotions may have become an internalized skill, reinforced through empathic awareness.

Bulut Ateş (2015) and Genç (2023) reported that following CPRT, there were significant increases in parental acceptance levels, and that these effects persisted in follow-up assessments. In this context, the sustained improvement specifically observed in the "parental acceptance of both the child's and their own emotions" subscale aligns with the findings of these previous studies.

Post-test and follow-up scores obtained from the Empathic Tendency Scale administered to the participating mothers were compared. The analysis revealed no statistically significant difference between the post-test and follow-up scores. These results indicate that the improvements in empathic tendency observed after CPRT were not statistically maintained during the follow-up period. However, it is noteworthy that the comparison between pre-test and post-test scores revealed a statistically significant increase in empathic tendency. This suggests that while the short-term effects of the therapy were strong, its impact appeared to diminish over time.

The findings of this study differ partially from some of the existing literature. For instance, Bulut Ateş (2015) and Genç (2023) found that the increase in empathy levels observed in parents following CPRT was sustained during follow-up assessments. In contrast, the present study showed a clear improvement in empathic tendency compared to baseline, but this progress was not maintained over time. Such discrepancies may be attributed to variables such as continuity of practice, availability of social support, and parental motivation.

In the qualitative part of this study, data obtained from in-depth interviews with mothers who participated in the CPRT program were analyzed with content analysis. Findings were grouped under four main themes: perceptions of CPRT, gains after CPRT, contributions of CPRT to communication skills, and contributions of CPRT to emotion regulation skills.

Under the theme of perceptions of CPRT, the majority of mothers expressed that the program improved their relationships with their children and helped them better understand their children. Participants particularly noted that they realized play is the child's language, that they became better at reading emotions through reflective responses, and that they received support in setting boundaries. However, some mothers made suggestions regarding the training content, stating that more practice in areas such as offering choices and observing games could be beneficial. This finding is consistent with the findings of Akgün and Yeşilyaprak (2010).

When the gains after CPRT were examined, it was stated that mothers experienced multifaceted positive changes in themselves, their children, and the mother-child relationship. Mothers stated that they became more patient and mindful parents, experienced improvement in anger management, and approached their children with more understanding. From the children's perspective, positive behavioral changes such as expressing their emotions more comfortably, being calmer, and accepting boundaries have been reported. These findings are similar to the results presented in the studies by Bulut Ateş and Akbaş (2021) and Stover and Guerney (1967).

In terms of the mother-child relationship, gains such as an increase in the quality of time spent together, strengthened communication, and deeper bonding have come to the fore. Similarly, studies by Akgün and Yeşilyaprak (2010) and Bulut Ateş and Akbaş (2021) highlight the positive effects of CPRT on the mother-child relationship.

In terms of contributing to communication skills, mothers reported that they listened to their children better, were more empathetic and sensitive during communication, and that their children were able to express themselves more comfortably. These results are consistent with studies such as Bratton and Landreth (1995), which show that CPRT develops empathic understanding and reflective communication skills.

In terms of contributing to emotional regulation skills, mothers experienced positive changes in anger management, emotional focus, and acceptance of the transient nature of emotions. These changes were also reflected in their children, who were reported to express their emotions more freely, cry less, and show more emotional regulation. Participants illustrated their progress in emotional regulation with the metaphors such as "being a thermostat, not a thermometer." These findings provide a unique contribution to the literature, especially given the limited number of studies directly examining CPRT's effects on emotion regulation. Furthermore, gains in accepting children's emotions are consistent with increased parental acceptance levels reported in studies by Bulut Ateş (2015) and Genç (2023).

Overall, qualitative findings show that CPRT offers a holistic structure that goes beyond teaching parents how to play with their children; it also increases parents' self-awareness and develops their emotional and relational skills.

Conclusion

In this study, the effect of the Child Parent Relationship Therapy (CPRT) program applied to mothers with children aged 3–10 on their communication with their children, empathic tendencies, and emotion regulation skills was examined using quantitative and qualitative methods.

Quantitative findings show that CPRT significantly improves parent-child communication and empathic tendencies; although it has no statistically significant effect on emotion regulation, it shows signs of positive change. In particular, it was observed that communication continued to improve after three months, while empathy levels decreased slightly over time. The lack of significant changes in the emotion regulation subscales may be related to the limited sample size.

Qualitative findings revealed that mothers became calmer, more patient, empathetic, and accepting parents after the therapy. They reported positive behavioral and emotional changes in their children, strengthened bonds in the parent-child relationship, and improved communication.

Overall, CPRT appears to enhance parenting skills, boost parental self-confidence, and foster healthier relationships with their children. Moreover, these skills seem to extend beyond the target child to other family members, suggesting potential long-term societal impacts.

In conclusion, this study not only highlights the multifaceted contributions of CPRT to parenting processes but also enriches the limited literature on emotion regulation with qualitative data, providing a foundation for future research.

When evaluating the findings of the present study, the following recommendations are proposed to guide future research:

- This study employed an experimental design with an experimental group using pre-test, post-test, and follow-up measurements. Future studies could incorporate control and placebo groups in their experimental designs to further strengthen the research.
- Conducting studies with sample groups drawn from diverse populations could contribute to the literature by exploring variations in outcomes.
- In future studies, data could be collected using different scales for the emotion regulation variable, allowing for comparisons of the obtained data and yielding more robust results.
- The sample size in future studies could be increased to ensure more statistically significant findings.
- The study could be redesigned to include sessions in which both parents, rather than just one participate. This would allow for investigation into whether there are differences in family communication and interaction.
- The Filial Therapy application could be compared with other parenting programs to assess the effectiveness of different experimental interventions.
- To ensure the sustainability of skills learned during therapy, it is recommended that structured play sessions continue regularly, and awareness of children's emotions be maintained in daily life.
- Filial Therapy (CPRT)-based parent education programs could be implemented in family counseling centers, guidance and research centers, or community education programs, contributing to the expansion of preventive mental health services.

References

- Akgün, E., & Yeşilyaprak, B., (2010). Anne çocuk ilişkisini oyunla geliştirme eğitim programının etkililiği. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 43, 123-147.
- Akman, H. (2019). *11-14 yaş çocukların duygu düzenleme güçlüklerinin anne-baba duygu düzenleme güçlüğü ve ebeveynin duygusal erişilebilirliği ile ilişkisinin incelenmesi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ufuk Üniversitesi.
- Albeniz, P. A., & Paul, J. P. (2004). Gender differences in empathy in parents at high and low-risk of child physical abuse. *Child Abuse & Neglect*, 28(3), 289–300.
- Alisinanoğlu, F., & Köksal, A., (2000). Gençlerin ben durumları (ego state) ve empatik becerilerinin incelenmesi. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 18: 11- 16.
- Axline, V. M. (2020). Oyun terapisi (M. Baydoğan, Çev). Panama Yayıncılık. (1969).
- Bariola, E., Gullone, E., & Hughes, E. K. (2011). Child and adolescent emotion regulation: The role of parental emotion regulation and expression. *Clinical child and family psychology review*, 14, 198-212.
- Bavin-Hoffman, R., Jennings, G., & Landreth, G., (1996). Filial Therapy: Parental perceptions of the process. *International Journal of Play Therapy*, 5, 45-58.
- Berko, R. M., Wolwin, A. D., & Wolwin, D. R. (2001). *Communicating: a social and career focus* (Eight edition). Boston: Houghton Mifflin.
- Bernhardt, B. C., & Singer, T. (2012). The neural basis of empathy. *Annual review of neuroscience*, 35(1), 1-23.
- Bilge, Y. & Sezgin, E. (2020). Anne ve çocuk duygu düzenleme arasındaki ilişkide annenin kişilik özelliklerinin ve bağlanma stillerinin aracı rolü. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 21(3), 310-318.
- Bratton, S. C., & Landreth, G. (1995). Filial therapy with single parents: Effects on parental acceptance, empathy, and stress. *International Journal of Play Therapy*, 4(1), 61-80.
- Bulut Ateş, F. (2015). *Çocuk ebeveyn ilişkisi terapisi eğitiminin boşanmış annelerin empati, kabul ve stres düzeylerine etkisi*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Çukurova Üniversitesi.
- Bulut Ateş, F., & Akbaş, T. (2021). Çocuk-ebeveyn ilişki terapisi eğitimine katılan boşanmış annelerin eğitime ilişkin görüşlerinin incelenmesi. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 30(2), 47-61.
- Büyüköztürk, Ş. (2007). *Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı istatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*. Pegem Akademi.
- Carnes-Holt, K., & Bratton, S. C. (2014). The efficacy of child parent relationship therapy for adopted children with attachment disruptions. *Journal of Counseling & Development*, 92(3), 328-337.
- Chau, I. Y. F., & Landreth, G. L. (1997). Filial therapy with Chinese parents: Effects on parental empathic interactions, parental acceptance of child and parental stress. *International Journal of Play Therapy*, 6(2), 75-92.
- Cohen E., & Gadassi, R. (2018) The function of play for coping and therapy with children exposed to disasters and political violence. *Curr Psychiatry Rep*, 20(5), 31.

- Cole, P. M., Michel, M. K., & Teti, L. O. D. (1994). The development of emotion regulation and dysregulation: A clinical perspective. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 59(2-3), 73-102.
- Costas, M., & Landreth, G., (1999). Filial Therapy with nonoffending parents of children who have been sexually abused. *International Journal of Play Therapy*, 8, 43 - 66.
- Cüceloğlu, D. (2016). *İletişim donanımları*. (52. Baskı). Remzi Kitabevi.
- Dix, T. (1991). The affective organization of parenting: Adaptive and maladaptive processes. *Psychological bulletin*, 110(1), 3.
- Dökmen, Ü. (1988). Empatinin yeni bir modele dayanılarak ölçülmesi ve psikodrama ile geliştirilmesi. *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)*, 21(1), 155-190.
- Dökmen, Ü. (2005). *İletişim çatışmaları ve empati*. (31. Baskı). Sistem Yayıncılık.
- Dökmen, Ü. (2006). *İletişim çatışmaları ve empati*. (32. Baskı). Sistem Yayıncılık.
- Edwards, E. R., & Wupperman, P. (2017). Emotion regulation mediates effects of alexithymia and emotion differentiation on impulsive aggressive behavior. *Deviant behavior*, 38(10), 1160-1171.
- Eroğlu, N. (1995). *Empatik eğilim düzeyleri farklı annelerin çocuklarının uyum ve başarı düzeyleri* [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Feshbach, N. D. (1990). *Parental empathy and child adjustment/maladjustment*. Empathy and its development, 271-291.
- Fırat, B. (2020). *Annelerin duygu düzenleme güçlükleri ve erişkin bağlanma stillerine göre 48-72 aylık çocukların duygu düzenleme becerilerinin incelenmesi* [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Arel Üniversitesi.
- Ford, M. E. (1979). The construct validity of egocentrism. *Psychological Bulletin*, 86(6), 1169-1188.
- Genç, Z. (2023). *Çocuk ebeveyn ilişkisi terapisinin (filial terapi) ebeveynler ve çocuklar üzerindeki etkisinin incelenmesi* [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi.
- Ginott, H. G. (2011). *Anne baba ve çocuk arasında* (2. Baskı). (A. Tüfekçi, Çev). Okuyan Us. (1965).
- Glover, G. J., & Landreth, G. L., (2000). Filial Therapy with Native Americans on the Flathead reservation. *International Journal of Play Therapy*, 9, 57-80.
- Gordon, T. (2011). *Etkili anne-baba eğitimi*. (4. Baskı). (D. Tekin ve N. Özkan, Çev). Profil Yayıncılık.
- Görgün Baran, A. (2004). Türkiye'de aile içi iletişim ve ilişkiler üzerine bir model denemesi. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)*, (1), 31-42.
- Gross, J.J. (1998). The emerging field of emotion regulation: An integrative review. *Rev Gen Psychol* 2:271-99.
- Gross, J. J. (2013). Emotion regulation: taking stock and moving forward. *Emotion*, 13(3), 359.
- Guerney, L., & Ryan, V. (2013). *An overview of FT and GFT. Group Filial Therapy: The complete guide to teaching parents to play therapeutically with their children*, in (p.15-48). Philadelphia: Jessica Kingsley publishers.
- Hosseini, M., & Ashori, M. (2024). Effect of child-parent relationship therapy on emotion regulation and stress in mothers of deaf children. *International Journal of Play Therapy*, 33(3), 117.

- Kafescioğlu, N., Özer, S., & Çarkoğlu, A. (2012). *Filial terapi yaklaşımının etkinliğinin incelenmesi*. TÜBİTAK Projesi.
- Kahraman, S. (2016). *Ebeveynin üstün yetenekli çocuğuyla iletişimini geliştirmeye yönelik psikoeğitim programının etkisinin incelenmesi* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Fatih Üniversitesi.
- Karabekiroğlu, Koray (2015). *Çocuklarla Etkili İletişim İçin Ebeveynlere Öneriler*. Denizciler Çamlık İlkokulu Müdürlüğü, “Çocuğumla Etkili İletişim Kurma” Semineri, 24 Aralık 2015.
- Kaya, A., & Siyez, D. M. (2010). KA-Sİ çocuk ve ergenler için empatik eğilim ölçeği: Geliştirilmesi geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Eğitim ve Bilim*, 35(156).
- Landreth, G. L. ve Bratton, S C. (2023). *Çocuk-ebeveyn ilişkileri terapisi (ÇEİT) uygulama kılavuzu kanıta dayalı 10 oturum filial terapi modeli*. (S. N. Yaprak, Çev). Pedagoji Yayınları.
- Morelen, D., Shaffer, A., & Suveg, C. (2016). Maternal emotion regulation: Links to emotion parenting and child emotion regulation. *Journal of Family Issues*, 37(13), 1891-1916. <https://doi.org/10.1177/0192513X14546720>
- Navaro, L (1995). *Çocuklarla iletişim nasıl kurulur? H. Yavuzer (Ed.), Ana-baba okulu* (5. baskı, s. 129-140). Remzi Kitabevi.
- Oskay, Ü. (2011). *İletişimin ABC'si*. Der Yayınları.
- Öztekin, G. G. (2017). *3-10 yaş arası gelişimsel problemleri olan çocuklarda ve ebeveynlerinde filial terapisinin etkisinin incelenmesi* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- Öztekin, G. G. (2021). *Tek ebeveynli çocuklar ve ebeveynleri üzerinde Çocuk-Ebeveyn İlişki Terapisi odaklı psikoeğitim programının etkisi* [Yayınlanmamış Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- Öztürk, R., & Fidan, M. (2020). *Aile içi iletişimin, çocuğun etkili iletişim kurma becerisi üzerine etkileri*. Uzun, H. (Ed.), Recent advances in education and sport researches, içinde (s. 123-151). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Pekşen Akça, R. (2022). *Filial oyun terapisi*. Akay, R. (Ed.), *Oyun terapisi (Teori teknik ve kültüre has vaka örnekleri)*, içinde (s:51-65). İstanbul: Efe Akademik Yayıncılık.
- Peterson, C., & Green, S. (2009). *Pragmatics*. Oxford: Oxford University Press.
- Rehber, E. (2007). *İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin empatik eğilim düzeylerine göre çatışma çözme davranışlarının incelenmesi* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çukurova Üniversitesi.
- Rogers, C. R. (1957). The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change. *Journal of consulting psychology*, 21(2), 95-103.
- Rogers, C. R. (1959). *A theory of therapy, personality, and interpersonal relationships as developed in the client-centered framework*. In Psychology: A study of science. Vol 3: Formulations of the person and the social context. S, Koch (Ed). 184-256. McGraw-Hill.
- Rogers, C., & Kinget, M.G. (1976). *Psychothérapie et Relations Humaines*. Vol. I. Presses Universitaires de Louvain.
- Sap, R., Özkan, Ş., & Uğurlu, Ü. (2022). Tendencies and attitudes toward people with disabilities in healthy developing children and their relationship between empathic tendencies of parents. *Bezmialem Science*, 10(5), 637.

- Silva S. G. T. D., Santos M.A., Floriano C. M. F., Damião E. B. C., Campos F. V., & Rossato L. M. (2017). Influence of therapeutic play on the anxiety of hospitalized school-age children: clinical trial. *Rev Bras Enferm*, 70:1244-1249.
- Stover, L., & Guernsey, B. G. (1967). The efficacy of training procedures for mothers in filial therapy. *Psychotherapy: Theory, Research, and Practice*, 4, 110-115.
- Şahin, S., & Aral N. (2012). Aile içi iletişim. *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi*, 1(3), 55- 66.
- Thompson, R. A. (1994). Emotion regulation: A theme in search of definiton. *Monogr Soc Res Child Dev* 59:25-52.
- Topham, G. L., Wampler, K. S., Titus, G., & Rolling, E. (2011). Predicting parent and child outcomes of a filial therapy program. *International Journal of Play Therapy*, 20(2), 79-93.
- Tortamış Özkaya, B. (2015). Çocuklara yönelik yönlendirilen bir oyun eğitimi: Filial terapi. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 7(2), 208-220.
- Ünal, G. (1997). *Psikolojik danışma ve rehberlik eğitimi alan öğrencilerin empatik eğilimlerinde gözlenen değişimler* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi.
- VanFleet, R. (2021). *Filial terapi oyun yoluyla ebeveyn-çocuk ilişkilerini güçlendirme teori ve uygulama rehberi*. (H. Kahyaoğlu Çakmakçı ve S. Karakoç, Çev). APAMER Psikoloji Yayınları. (2014).
- Werner, K., & Gross, J. J. (2010). *Emotion Regulation And Psychopathology: A Conceptual Framework*. In A. Kring ve D. Sloan (Eds.), *Emotion Regulation And Psychopathology*. (Pp. 13-37). Guilford Press.
- Whirter, J. J., & Acar, N. V. (1984). *Çocukla iletişim: Öğretme, destekleme ve çocuk yetiştirme sanatı*. Növe Yayınları.
- Yavuz, S. (2017). *Filial terapinin bakım elemanlarının öz-yeterlik ve kaygı düzeyleri ile korunma ihtiyacı olan çocukların davranış sorunları üzerine etkisi* [Yayınlanmamış doktora tezi]. İstanbul Arel Üniversitesi.
- Yavuzer, H. (1995). *Ana-baba okulu*. (5. Basım). Remzi Kitabevi.
- Yavuzer, H. (2010). *Çocuk eğitimi el kitabı*. (26. Basım). Remzi Kitabevi.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2021). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (12. Baskı). Seçkin Yayıncılık.

Author Contributions

Conceptualization (CRediT 1) NAT (% 60)- FB (% 40)

Data Curation (CRediT 2) NAT (% 80)- FB (% 20)

Investigation- Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11) NAT (% 80)- FB (% 20)

Writing (CRediT 12-13) NAT (% 80)- FB (% 20)

Writing – Review & Editing (CRediT 14) NAT (% 60)- FB (% 40)

The Syntax of Sentential Negation in Algerian BBA Dialect

Cezayir BBA Lehçesindeki Cümle Çıkarımı

Dalel Omri^{1*}

¹ Doç. Dr., Muhammed Boudiaf Üniversitesi, Edebiyat ve Dil Fakültesi, İngilizce Bölümü, M'sila, Cezayir.

Assoc.Prof. Dr., Muhammed Boudiaf University, Faculty of Letters and Languages, Department of English, M'sila, Algeria, <https://ror.org/055rz8d64>, <https://orcid.org/0000-0002-0609-1076>, dalel.omri@univ-msila.dz

* Corresponding author

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 21.06.2025

Kabul Tarihi: 06.09.2025

Yayın Tarihi: 30.09.2025

Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Dalel Omri

Yapay Zeka Kullanımı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Dalel Omri

Etik Bildirim

turkisharr@gmail.com

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Atıf

Omri, D. (2025). Cezayir BBA lehçesindeki cümle çıkarımı. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 633-646, <https://doi.org/10.30622/tarr.1724309>

Öz

Son zamanlarda, birçok araştırmacı Standart Arapçada ve birçok bölgesel lehçede olumsuzlamanın sözdizimsel temsiline ilgi duymaya başlamıştır. Filistin, Ürdün, Kuveyt ve Suriye Arapçasına önemli ölçüde ilgi gösterilirken, Cezayir Arapçası, özellikle Bordj Bou-Arreidj (BBA) lehçesinde konuşulan çeşitliliği, bu teorik çerçeve içinde oldukça az ilgi görmüştür. Bu çalışma, BBA lehçesindeki cümle olumsuzlamanın yapısal özelliklerini inceleyerek bu boşluğu doldurmayı ve böylece olumsuzlama üzerine daha geniş çaplı lehçeler arası ve tipolojik tartışmalara katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Minimalist Program ilkelerine dayanan bu araştırma, olumsuzlamaya ilişkin üç önemli teorik açıklamayı eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmektedir: Belirteç Olumsuzlama Analizi, Süreksiz Olumsuzlama Analizi ve Soltan'ın (2011) Arapça olumsuzlama için güncellenmiş önerisi. Sözdizim teorisindeki son gelişmeler, özellikle Cambridge Sözdizimi Kılavuzlarında özetlenenler, destekleyici olarak kullanılarak betimsel-analitik bir metodoloji benimsenmiştir. Veri seti, BBA lehçesinin ana dili konuşan yazar tarafından elde edilen ve analiz edilen, doğal olarak ortaya çıkan olumsuzlamalı yapılarından oluşmaktadır. Bulgular, Soltan'ın analizinin bu lehçedeki olumsuzlamanın sözdizimsel davranışını en doğru şekilde yakaladığını göstermektedir. Özellikle, olumsuzlamanın Zaman'dan daha yüksek bir konumda yer aldığı ve iki olumsuzlama belirteci olan maa ve ş'nin, sırasıyla Kutupluluk İfadesi ve Olumsuzlama İfadesi olmak üzere farklı sözdizimsel projeksiyonları işgal ettiği gösterilmektedir. Buna karşılık, diğer iki analiz, nominal cümlelerde ve Negatif Polarite Öğeleri (NPI'lar) içeren bağlamlarda olumsuzlamayı yeterince açıklamamaktadır. Bu çalışma, Cezayir Arapçası üzerine yetersiz kalan literatürü zenginleştirmekte ve daha geniş anlamda Arapça lehçelerinde olumsuzlama için teorik çıkarımlar sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sözdizimi, Cezayir Arapçası, Bordj Bou-Arreidj lehçesi, Kesintili Olumsuzluk Analizi, Cümle olumsuzluğu, Belirteç Olumsuzluk Analizi.

Research Article**History**

Received: 21.06.2025

Accepted: 06.09.2025

Date Published: 30.09.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, and the data used were obtained from literature reviews/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all studies used are cited in the references. Dalel Omri

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Dalel Omri

Complaints

turkisharr@gmail.com

Conflicts of Interest

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

Grant Support

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

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Omri, D. (2025). The syntax of sentential negation in Algerian BBA dialect. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 633-646, <https://doi.org/10.30622/tarr.1724309>

Abstract

Lately, many researchers have become interested in the syntactic representation of negation in Standard Arabic as well as in its many regional dialects. While significant attention has been directed toward Palestinian, Jordanian, Kuwaiti, and Syrian Arabic, Algerian Arabic—especially the variety spoken in Bordj Bou-Arredj (BBA)—has received considerably less attention within this theoretical framework. This study aims to fill this gap by studying the structural properties of sentential negation in the BBA dialect, thereby contributing to broader cross-dialectal and typological discussions on negation. Grounded in the principles of the Minimalist Program, the research critically evaluates three major theoretical accounts of negation: the Specifier Negation Analysis, the Discontinuous Negation Analysis, and Soltan's (2011) updated proposal for Arabic negation. A descriptive-analytical methodology is adopted, supported by recent developments in syntactic theory, particularly those outlined in the Cambridge Syntax Guides. The data set consists of naturally occurring negated constructions, elicited and analyzed by the author, a native speaker of BBA dialect. The findings demonstrate that Soltan's analysis most accurately captures the syntactic behavior of negation in this variety. In particular, it shows that negation is located in a position higher than Tense, with the two negation markers—*maa* and *š*—occupying distinct syntactic projections, namely the Polarity Phrase and the Negation Phrase, respectively. By contrast, the other two analyses fail to adequately explain negation in nominal clauses and contexts involving Negative Polarity Items (NPIs). This study thus enriches the underrepresented literature on Algerian Arabic and offers theoretical implications for negation in Arabic dialects more broadly.

Keywords: Syntax, Algerian Arabic, Bordj Bou-Arredj dialect, Discontinuous Negation Analysis, Sentential negation, Specifier Negation Analysis.

Introduction

Syntactic studies, within the minimalist approach in particular, are carried to set the rules and patterns that shape how sentences are formed in a language; hence, they contribute set the principles governing what is named “Universal Grammar”. Negation seems to be a central phenomenon in all languages of the world. Bloom (1970) put forward that when children learn a language, they usually learn to tell the difference between positive and negative sentences. In this regard, much attention has been given to the syntactic representation of negation in different languages; and recently in Standard Arabic, SA, and its different dialects.

Researchers have focused mainly on (1) the position of sentential negation, (2) the distribution, behavior and interpretation of its patterns, (3) its interaction with the verb, as well as its extended functional domain (Benmamoun, 2000; Soltan, 2011; Eid, 1990; Aoun et al., 2010 among others). The dialects that have been central to the representation of negation include Jordanian (Al-Momani, 2011), Palestinian (Al-Shurafa , 2006), Kuwaiti (Alsalem, 2012) and Syrian (Murphy, 2014) among others. However, Algerian dialect has received very little attention within this lively debate.

In the course of this paper, I will consider the dialect of Bordj Bou-Arreridj (BBA), a well-established dialect in Eastern Algeria. Then, I project the data on different proposed syntactic analyses of negation, reaching the typical and the most updated representation within the minimalist approach.

Being a native speaker of this dialect, I will introduce the data that are relevant to the study after laying the ground for the theoretical frame. The latter encompasses mainly three different minimalist analyses of negation: “The Spec-Neg Analysis” (Pollock, 1989; Ouhalla, 1990), “the Discontinuous Analysis” (Benmamoun, 2000) and “The Split Negation Analysis” as proposed by Soltan in 2011. Each analysis was built upon key assumptions on morphosyntactic environment as well as the position of negation in a clausal hierarchy as compared with the position of T.

According to Pollock (1989), Kayne (1989) and Chomsky (1991), the first analysis was claimed to be the most reliable. It gives a straightforward explanation for various issues on negation in different languages. However, it was indeed problematic in some aspects when projected on a wider range of Arabic dialects, among them BBA Algerian dialect as will be stated in this paper. The Discontinuous Analysis accounted for such problems as it was proposed later. Yet again, this analysis failed to provide plausible explanations for other syntactic issues within Arabic dialects, including BBA dialect.

The most updated analysis by Soltan (2011) finally seems to best represent negation. He initiated with Egyptian dialect, yet after consulting all problems with the two precedent analyses, he assumed the reliability of this analysis with all Arabic dialects. Indeed, this paper reveals that this analysis can represent all the stated structures of negation in Algerian BBA dialect reasonably.

1. The Purpose

This moderate paper aims at contributing to unveil some structural principals governing universal languages by considering negation in Algerian BBA dialect, approaching three proposed theoretical analyses within the minimalist framework.

2. Questions of the Study

- 1- How best to represent negation in Algerian BBA dialect?
- 2- What’s the position of negation in a structural hierarchy?
- 3- What governs their distribution?

4- How are the patterns of negation distributed?

3. Methodology

This paper pursues a descriptive-analytical approach following the recent review of Cambridge series of Syntax Guides (Soltan, 2011). Selected data of sentential negation are provided by the researcher being a native speaker of Bordj Bou-Arredj dialect.

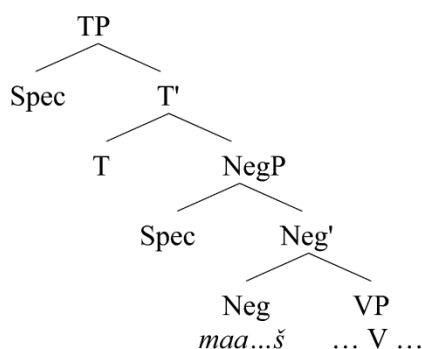
4. Literature Review

More people have started showing interest in the syntactic representation of negation in standard Arabic as well as in many of its different dialects. The latter includes Palestinian dialect (Al-Shurafa, 2006), Jordanian dialect (Al-Momani, 2011), Kuwaiti (Alsalem, 2012) and Syrian dialect (Murphy, 2014) mainly. Algerian dialect, however, has received very little attention within this lively debate. The focal points varied from the morphosyntactic environment to the clausal position of negation and the distribution of bipartite negation patterns especially the segments “maa” and “s”. Finally, most of these empirical studies approached the Specifier Negation Analysis.

4.1. Morpho-Syntax of Sentential Negation in Arabic Varieties

The proposed analyses of negation, mainly by Aoun et al. (2010) and Soltan (2011), differed due to grounds they considered to build on. While Aoun et al. focused on tense, Soltan argued that morphological accounts provide a reliable analysis with plausible key assumptions. Aoun et al. distinguished patterns of negation in Arabic dialect taking into consideration the features of the abstract tense. They suggested that Past tense T has both [+D] and [+V] features, but present tense T has only [+D]. The [+V] feature then requires V raising in past tense contexts, but not in the second context (Soltan, 2011).

Constructing on this, they proposed an analysis of Arabic dialect negation where (i) negation comes from head movement or its absence, (ii) Neg is below T, and (iii) -š is part of a discontinuous Neg head (Soltan, 2011). Therefore, the abstract representation of negative sentence in Arabic dialects would be as follows:



Following HMC therefore and taking past T to attract the verb and also considering NEG to be lower than T, perfective verb forms will always be in the discontinuous pattern. Present tense T, on the other hand, as in copular structures will require no movement; hence, negation will take an independent form. So according to them, the head movement to check features on tense is the key assumption in the derivation of the negative structure.

However, Soltan (2011) revealed that these assumptions, especially the predicted complementary distribution between both negation patterns, are challenged cross-linguistically. “While discontinuous negation occurs with perfective verb forms, it can also be hosted by the present tense aspectual imperfective, pronominals, the indefinite noun *-had*, existential expletives, and PPs whose complement is a pronominal” (p.258). The examples he gave for each case were from Egyptian Arabic as follows:

a. maa-ba-saafir-š kətiir

neg-asp-travel.1sg-neg much

‘I don’t travel much.’

b. maa-huu-˘s/maa-huwwa-a-˘s doktoor

neg-3sg-neg/neg-3sg-ev-neg doctor

‘He is not a doctor.’

c. maa-had-i-˘s gih

neg-someone-ev-neg came.3sgm

‘Nobody came.’

d. maa-fii-˘s -had hinaa

neg-in.it-neg someone here

‘There is nobody here.’

e. maa-ʃand-ii-˘s ʃarabiyyah

neg-at-me-neg car

‘I don’t have a car.’

The occurrence of the independent negation marker *mi˘s* is not only found in copular sentences; it can also appear optionally with the present imperfective tense. (f), and obligatorily with future verb forms (g), and is less commonly used with copular sentences that have prepositional phrase predicates (h) (Soltan, 2011). Examples for each case he provided are stated below:

f. mi˘s ba-saafir kətiir

neg asp-travel.1sg much

‘I do not travel much.’

g. mi˘s -ha-saafir

neg fut-travel.1sg

‘I will not travel.’

h. ? mi˘s ʃand-ii ʃarabiyyah

neg at-me car

‘I don’t have a car.’

From a cross-dialectal perspective, he gave examples to prove that some categories can take negation, while others cannot. As an example, while nominals and adjectives in Egyptian Arabic cannot host negation, they can do so in Moroccan Arabic (and Southern Egyptian Arabic as well). An example that he provided is as follows:

e. *Ahmad maa-doktoor-ʔs

Ahmad neg-doctor-neg EA

‘Ahmad is not a doctor.’

Building on this, Soltan (2011) claimed that the choice between the two negation forms is based on morphology. The negation marker behaves like an affix and therefore needs a host placed directly next to it. Certain elements—such as verbs, pronouns, and prepositional phrases with pronominal objects—can serve as hosts. Others—like nouns, adjectives, and PPs with lexical noun complements—cannot.

He argued that this distribution cannot be explained by simple oppositions like verbal vs. non-verbal or past vs. non-past. Instead, it depends on whether a given category can morphologically host the negative marker. Soltan (2011) rejected a purely syntactic head movement account and proposed a morphological explanation, focusing on the affixal nature of functional heads, host-compatibility of categories, and specific morphological constraints in the language.

This paper adopts and builds on that approach.

4.2. The Position of Tense and Negation in Clausal Hierarchies

Many syntacticians (Benmamoun, 2000 and Ouhalla, 2002, for instance) proposed representations where Neg is lower than T “the low-Neg Analysis”. Soltan (2011), on the other hand, argued for an analysis where Neg is in fact higher than T, “the high-Neg Analysis”. Both analyses can be supported with empirical evidence. Yet, the low-Neg analysis seems to be problematic cross-linguistically. First, it doesn’t explain dialects that use the independent negation pattern with perfective verbs, in contrast to what can be predicted under a low-Neg analysis. For instance, in the Sharqeyyah province in northern Egypt, the following sentences are acceptable (Soltan, 2011, p.262):

j. ʔanaa miʔs ləʕib-t (Sharqeyyah Egyptian Arabic)

I neg-played.1sg

‘I did not play.’

If Neg is below T, the sentence can’t be formed unless V skips Neg to reach T, and then Neg moves over T to get the correct word order. Soltan added that it is not even clear how to motivate Neg-movement in that context. He instead suggested that Neg is above T, and that in some dialects, Neg doesn’t need to merge with a past-tense T, therefore deriving the *miʔs*-pattern instead. In the morphological view, differences between dialects depend on whether a head must host the negation marker or not.

More support for the high-Neg analysis comes from observations of how Egyptian children speak, as shown in example (j) above. A plausible explanation would be that children overgeneralize the use of the *miʔs*-pattern to all verb forms when acquiring the language. Such an explanation can’t be afforded with the low-Neg analysis. Soltan stressed that this is strong evidence showing that Neg must be above T in Arabic dialects (2011).

5. Data: Patterns of Sentential Negation in Algerian (BBA) Dialect

Sentential negation in BBA dialect, similar to many other Arabic dialects, exhibits a bi-partite negation system: A discontinuous pattern, where a predicate appears between two negative elements forming a single prosodic word “ma... ʔ”; and an independent pattern “miʔ”, where the predicate comes after it without forming a unit. In addition to these, negative polarity items, NPIs, may also be used to express negation; sometimes they are in a

complementary distribution with “j”. The following examples represent the most common forms of sentential negation in BBA dialect.

A discontinuous pattern can be used with perfective verbs like:

(1) maa-fhamt-š

neg-understand.past-1sg-neg

‘I did not understand’

Also, the discontinuous pattern can be used with pronominals like:

(2) Maa-hum- š-sghar

Neg-they-neg-young

They are not young

It can also precede imperfective verbs:

(3) mi š-rah-nfham

Neg-asp-understand 1sg

I will not understand

The independent form can precede adjectives like:

(4) miš sghira

Neg-small

It’s not small

The following is an example of negation with an NPI that is in a complementary distribution with š:

(5) maa-fhamt(* š)- hatta-haja

Neg-understand past1sg-any-thing

I didn’t understand anything

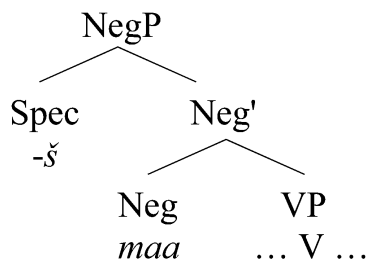
6. Analysis

Having looked at the key assumptions that led to proposing different syntactic analyses of negation structures in the section of literature review, this section presents the analysis of data according to each suggested abstract structure.

An important question that has gained attention of syntacticians is the status of the -š segment which comes, as noted above, as a suffix in discontinuous negation, or as a subpart of the independent negation marker.

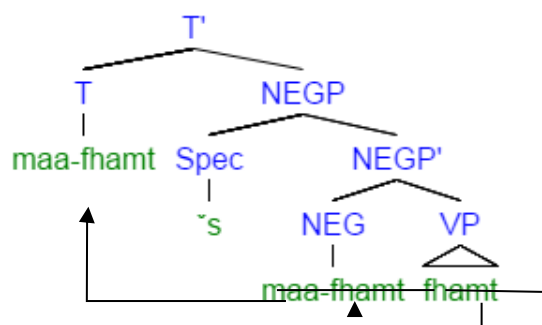
6.1. Specifier- Negation Analysis

Pollock (1989), Ouhalla (1990), Moritz and Valois (1994), among others, distributed bipartite negation in languages like French into the preverbal negation marker, treating it as the head of NegP; and the postverbal marker, treating it as its Spec. Such an analysis is called “Spec Neg Analysis”. Its abstract structure is represented as follows:



Therefore, the first sentence from above BBA data, as an instance, seems to be appropriately structured as follows: the verb moves through the negation head to T to check its [+V] feature.

maa-fhamt-š



Arguments Against š as Spec of NegP:

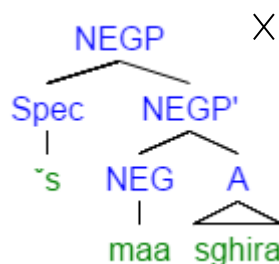
Benmamoun (2000) hinted on arguments that stand against Spec-Neg Analysis. He revealed that it fails to distribute sentential negation with nominal sentences in Arabic. In BBA dialect, the two negative elements cliticize onto each other in such nominal sentences.

(6) Dalel ma-si fi-l-maktaba

Dalel Neg in-the-library

'Dalel is not in the library.'

Indeed, Spec-Neg analysis is problematic in such contexts. Without verb movement through the negative projection, the putative specifier of NegP merges with the putative head of NegP. This derives the sentence with reversed order (*š.maa*).



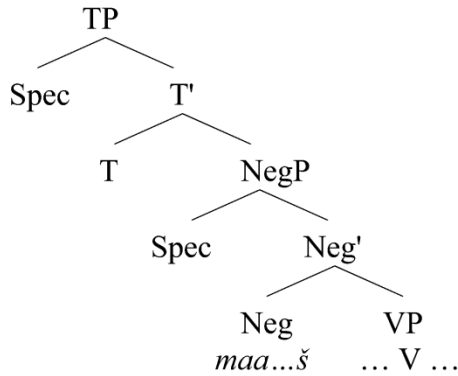
Benmamoun (2000) noted that this casts doubt on the central argument that led to such an analysis. In fact, *š* was treated as the specifier of NegP because it patterns with *pas* in French as far as its interaction with negative quantifiers goes (it can be substituted by a quantifier).

NPIs in BBA dialect, like *hatta*, are indeed in complementary distribution with *š* as shown with example (5) above.

Nevertheless, Benmamoun (2000) argued that this assumption causes problems since some Arabic dialects, like Eastern Libyan Arabic, allow the derivation of NPIs without deleting *š*. Furthermore, he argued that the element that is in complementary distribution with *š* is not clearly always in the specifier position. The optionality of dropping *š* in the context of negative quantifiers is attested. Therefore, Aoun et al. (2010) argued against Spec-Neg analysis and adopted Benmamoun's (2000) discontinuous Negation analysis whereby both negative segments are generated under one complex head.

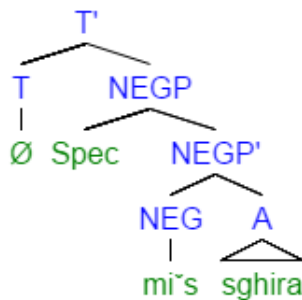
6.2. The Discontinuous Negation Analysis

Benmamoun (2000) claimed that treating *maa* and *š* as part of a negative head solves all the problems and can appropriately account for the interaction between negation and head movement. According to them, putting the proclitic “*maa*” and enclitic “*š*” in a single complex head accounts for the fact that both markers occur on the same lexical host. Furthermore, it can account for the possibility of independence of any lexical host. He proposed the following abstract structure:



This analysis indeed gives an appropriate representation of the derivation of the second sentence, in contrast to the Spec-Neg Analysis. The following nominal sentence shows how the order is reserved even without verb movement:

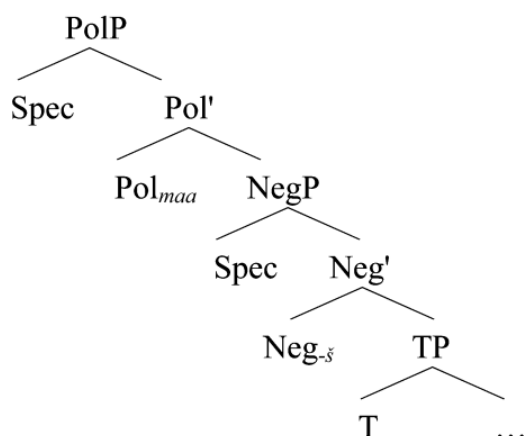
(4) *miš sghira*



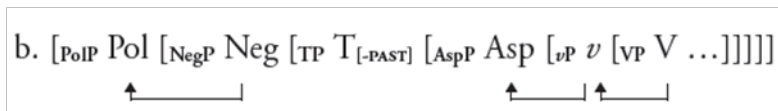
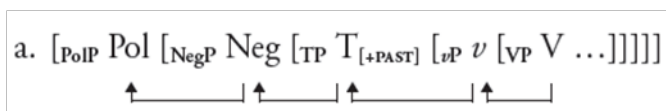
However, Soltan (2011) when comparing the two analyses above insisted that treating *š* putting it in the Spec of NegP seems better than treating *š* as a subpart of a discontinuous Neg head. While the Spec Neg analysis can give a straightforward explanation to the position of NPIs that are in complementary distribution with the *š*, there is no natural way to explain this with the discontinuous Neg analysis. He argued that “First, it has to assume a rule at the sub-morphemic level; and second, that rule has to target only the *š* segment but not the *maa*” (p. 264). NPI facts in BBA dialect then stand against the Discontinuous Negation Analysis as most of its NPIs occur along with the deletion of the *š* segment.

6.3. Split Negation Analysis

In order to account for NPI facts and the morphosyntax of negation in Arabic dialects in broad, Soltan (2011) recently suggested a Split-Negation Analysis. Following such an analysis, both *maa* and *š* project separately into Polarity phrase and Negation phrase respectively. Both are located higher than T. However they stand for formally negative head, not a double negation interpretation. He provided the following tree diagram as the basic structure of a negative sentence in Arabic dialects with bipartite negation.



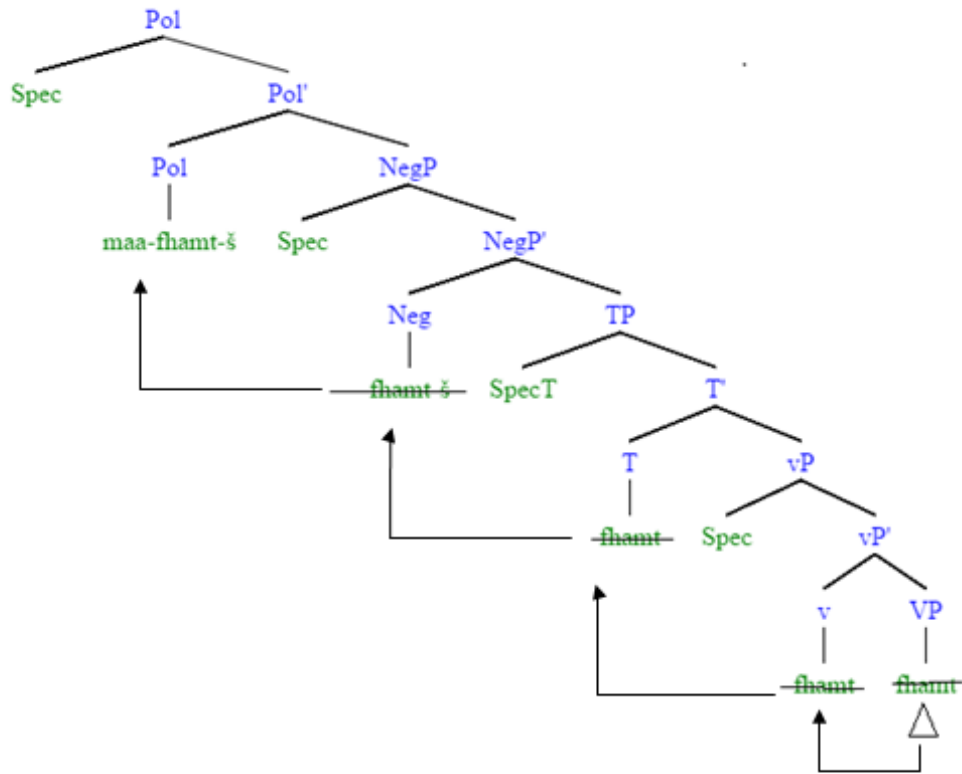
There are several benefits of this analysis indeed. In this paper, it proves to be the most reliable when treating sentential negation in BBA dialect as will be illustrated below. It permits us account for the derivation of nominal sentences and also to formulate a rule to target the -š for deletion in NPI contexts. Soltan (2011) also claimed that this rule explains the variety seen across Arabic dialects and, more importantly, helps form a morphological model for negation, with the idea of a “hosting head” being central to the variation (p. 266). When Neg is next to a host head H, H moves to Neg, then to Pol, resulting in the *maa-H-š* form. If there’s no suitable host, Neg merges with Pol, producing the *miš* form. Soltan illustrated this using the difference between perfective verbs and prospective imperfective forms in Egyptian Arabic:



Following the Split Negation Analysis, plausible representation of the data is as follows:

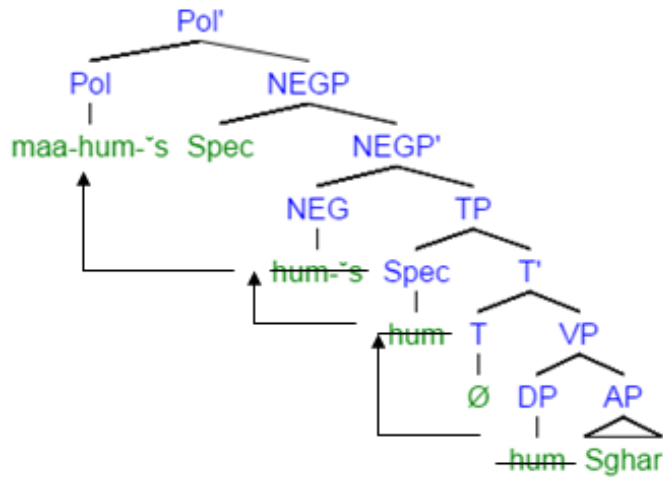
(1) *maa-fhamt-š*

Neg is adjacent to the verb “*fhamt*”; so, the verb moves to T, then to Neg and then to Pol, and the circumfixal *maa-fhamt-š* pattern arises.



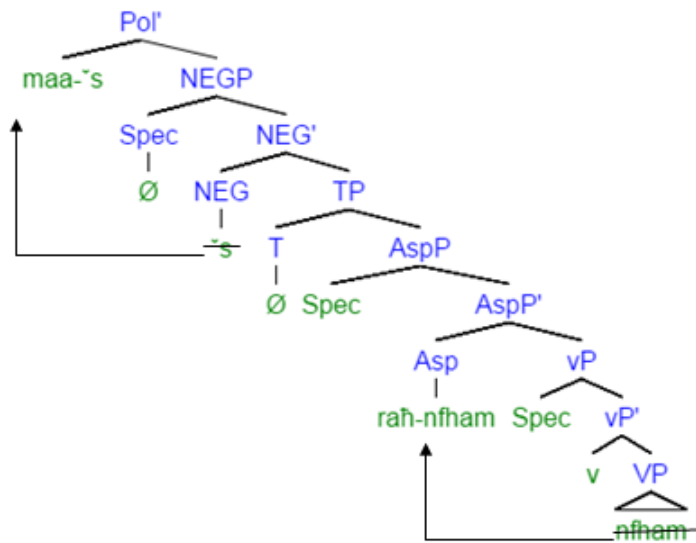
(2) Maa-hum- š-sghar

Similarly, the pronominal “hum” moves to Neg and then to Pol, and the circumfixal *maa-hum-š* pattern arises.



(3) mi š-rah-nfham

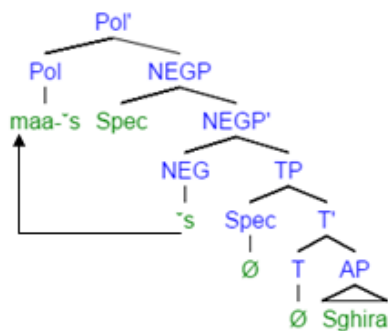
Neg is not adjacent to any hosting head, so Neg incorporates into Pol, giving rise to the *maa-š*-pattern, which after taking place in the PF, becomes *mi š*.



The Split Negation Analysis accounts for nominal sentences as well as for NPIs as follows:

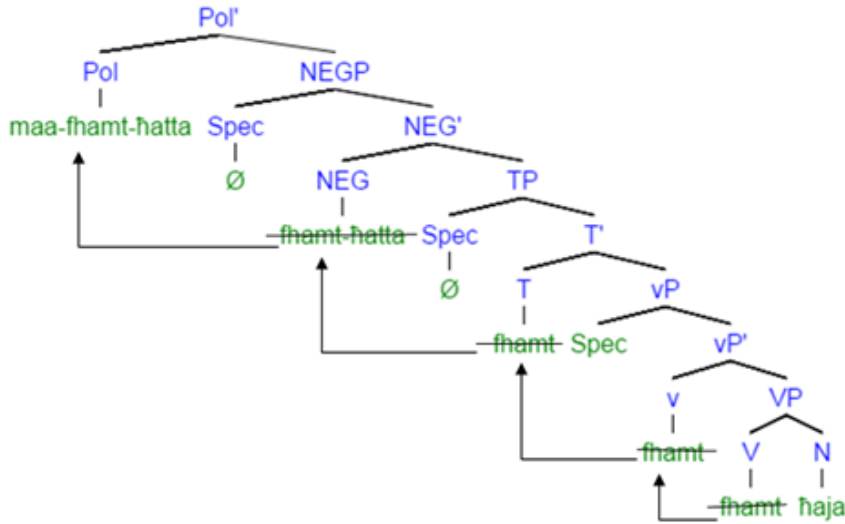
(4) miš sghira

Neg is not adjacent to any hosting head, so Neg incorporates into Pol, giving rise to the *maa-~s*-pattern, which after taking place in the PF, becomes *mi-~s*.



(5) maa-fhamt- hatta-haja

Neg is adjacent to the verb “fhamt”; so, the verb moves to T, then to Neg and then to Pol. In this case, however, the negation head is occupied by the NPI *hatta* instead of *~s*; so the circumfixal “*maa-fhamt-hatta*” pattern arises.



Conclusion

The most updated analysis of sentential negation in Arabic dialects, proposed by Soltan in 2011, seems to best represent the dialect of Bordj Bou-Arredj. In contrast, the two well-known analyses of negation, namely the Specifier Negation Analysis and the Discontinuous Negation Analysis proved to be problematic in many aspects. For instance, they fail to account for nominal sentences and NPIs contexts.

Therefore, BBA dialect also aligns with the key assumptions of Soltan's analysis: Negation in Arabic is higher than T; the derivation of sentential negation is morphologically conditioned; and the two segments of negation, namely "maa" and "š", originate in two different projections, the Polarity Phrase and Negation Phrase respectively.

References

- Al-Momani, I. M. (2011). 'The syntax of sentential negation in Jordanian Arabic'. *Theory and Practice in Language Studies*, 1(5), 482–496. <https://doi.org/10.4304/tpls.1.5.482-496>
- Al-Shurafa, N. S. (2006). 'Nominal and verbal negation in Arabic: A minimal limitation'. *Arts & Humanities*, 14, 45–60.
- Alsalem, E. (2012). *Negation in Standard and Kuwaiti Arabic* (Master's thesis). University of Illinois, Urbana-Champaign.
- Aoun, J. E., Benmamoun, E. and Choueiri, L. (2010). *The syntax of Arabic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benmamoun, E. (2000). *The feature structure of functional categories: A comparative study of Arabic dialects*. Oxford: Oxford University Press.
- Bloom, L. (1970). *Language development*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Chomsky, N. (1991) Some notes on the economy of derivation and representation. In Freidin, R., ed., *Principles and Parameters in Comparative Grammar* (pp. 417-454). MIT Press, Cambridge.
- Eid, M. (1990). 'Arabic linguistics: The current scene'. In Eid, M. (Ed.), *Perspectives on Arabic Linguistics I* (pp. 3–37). Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Kayne, R. (1989). Facets of romance past participle agreement. In P. Beninca (ed.), *Dialects Variation and the Theory of Grammar*, (pp. 85-103). Dordrecht: Foris.
- Moritz, L., and Valois, D (1994). Pied-Piping and specifier-head agreement. *Linguistic Inquiry*, 25, 667-707.
- Murphy, I. W. (2014). *The realization of negation in the Syrian Arabic clause phrase, and word* (Unpublished M.Phil thesis). Trinity College Dublin.
- Ouhalla, J. (1990) Sentential negation, relativized minimality and aspectual status of auxiliaries. *Linguistic Review*, 1, 183-231.
- Ouhalla, J. (2002). The structure and logical form of negative sentences in Arabic. In J. Ouhalla & U. Shlonsky (Eds.), *Themes in Arabic and Hebrew Syntax* (pp. 299–320). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Pollock, J. Y. (1989). Verb movement, Universal Grammar, and the structure of IP. *Linguistic Inquiry*, 20, 365-424.
- Soltan, U. (2011). 'On issues of Arabic syntax: An essay in syntactic argumentation'. *Brill's Annual of Afroasiatic Languages and Linguistics*, 3, 236–280.

Yerel Yazında Yeşil Finans: Tematik Bir Analiz *Green Finance in Local Literature: A Thematic Analysis*

Arman Özbay¹- Ece Ekim²- Irmak Acar³- Anıl Ozan Acartürk⁴- Şayan Berber^{5*}

¹ Yaşar Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Uluslararası Ticaret ve Finansman Bölümü, İzmir, Türkiye

Yaşar University, Institute of Graduate Education, Department of International Trade and Finance, İzmir, Türkiye, <https://ror.org/00dz1eb96>, <https://orcid.org/0009-0000-1788-7355>, arman.ozbay@yasardis.com.tr

² Yaşar Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Uluslararası Ticaret ve Finansman Bölümü, İzmir, Türkiye

Yaşar University, Institute of Graduate Education, Department of International Trade and Finance, İzmir, Türkiye, <https://ror.org/00dz1eb96>, <https://orcid.org/0009-0007-7538-6971>, eceEkim92@gmail.com

³ Yaşar Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Uluslararası Ticaret ve Finansman Bölümü, İzmir, Türkiye

Yaşar University, Institute of Graduate Education, Department of International Trade and Finance, İzmir, Türkiye, <https://ror.org/00dz1eb96>, <https://orcid.org/0009-0009-0401-3718>, irmakacar@gmail.com

⁴ Yaşar Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Uluslararası Ticaret ve Finansman Bölümü, İzmir, Türkiye

Yaşar University, Institute of Graduate Education, Department of International Trade and Finance, İzmir, Türkiye, <https://ror.org/00dz1eb96>, <https://orcid.org/0009-0005-0114-0026>, anilozan.acarturk@gmail.com

⁵ Doç. Dr., Yaşar Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Uluslararası Ticaret ve Finansman Bölümü, İzmir, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., Yaşar University, Institute of Graduate Education, Department of International Trade and Finance, İzmir, Türkiye, <https://ror.org/00dz1eb96>, <https://orcid.org/0000-0002-7897-7335>, sayan.berber@gmail.com

* Corresponding author

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 03.07.2025

Kabul Tarihi: 03.09.2025

Yayın Tarihi: 30.09.2025

Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

Telif Hakkı & Lisans

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

Etik Beyan

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Şayan Berber

Yapay Zeka Kullanımı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Şayan Berber

Etik Bildirim

turkisharr@gmail.com

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Atıf

Özbay, A., Ekim, E., Acar, I., Acartürk, A. O., Berber, Ş. (2025). Yerel yazında yeşil finans: tematik bir analiz. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 647-672, <https://doi.org/10.30622/tarr.1733891>

Öz

Çağımızın temel endişe konuları arasında yer alan iklim değişikliğiyle mücadele, doğal kaynakların korunması ve yeşil teknolojilerin gelişimi, finansal kaynakların çevre dostu projelere yönlendirilmesi ile mümkündür. Bu nedenle, sürdürülebilir bir geleceğin inşa edilebilmesi için yeşil finans büyük önem taşımaktadır. Bu çalışmanın amacı, yerel yazında yeşil finans üzerine gerçekleştirilen araştırmaları tematik analiz yöntemiyle incelemektir. Bu sayede, yeşil finans alanının mevcut durumu tespit edilmiş ve alanda önemli bir boşluk doldurulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın kapsamını Dergipark Akademik veri tabanı kullanılarak ulaşılan 10 makale ve YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanı üzerinden ulaşılan 20 lisansüstü tez oluşturmaktadır. Konu ile ilgili yapılan çalışmalar; yıllara göre dağılımları, odaklandıkları konular ve yayın türleri açısından incelenmiştir. Yeşil finans ile ilgili yapılan çalışmaların son yıllarda yoğunlaştığı ve 2024 yılı itibarıyla alana yönelik ilginin önemli bir biçimde arttığı ortaya çıkmıştır. Gerçekleştirilen tematik analiz sonucunda ilgili alandaki çalışmaların; sürdürülebilir kalkınma, yeşil bankacılık, yeşil enerji piyasaları ve yeşil yatırımlar olmak üzere 4 ana tema altında toplandığı tespit edilmiştir. Yeşil finansla ilgili çalışmaların %43,33'ünü içeren “sürdürülebilir kalkınma” ana teması altında; “yeşil ekonomi politikaları ve regülasyonlar” ile “yeşil sigortalar” alt kategorileri oluşmuştur. İkinci ana tema grubu olan ve konuyla ilgili çalışmaların %30,00'ünü oluşturan “yeşil bankacılık” ana teması altında; “yeşil tahvil”, “yeşil krediler” ve “yeşil fonlar”ı kapsayan “yeşil finansal enstrümanlar” alt kategorisi ile, “yeşil hisse senetleri” ve “yeşil endeksler”i içeren “yeşil menkul kıymetler” alt kategorisi ve “blockchain teknolojisi”ni içeren “finansal teknoloji” alt kategorileri ortaya çıkmıştır. Üçüncü ana tema grubu ise “yeşil enerji piyasaları” temasıdır. Yeşil Enerji Piyasaları, yerel yazında yeşil finans ile ilgili gerçekleştirilen çalışmaların %23,33'ünü oluşturmaktadır. Bu çalışmalarda özellikle karbon emisyonuna odaklanan bir grup çalışma ise, “karbon emisyonu” alt teması altında kategorize edilmiştir. Dördüncü ve son ana tema grubu ise, yerel yazında yeşil finans ile ilgili çalışmalarda nispeten az sıklıkla görülen “yeşil yatırımlar” olarak kategorize edilmiş olup, tüm çalışmaların %3,33'ünü oluşturmaktadır. Bunun yanında eksikliği gözlenen konular irdelenmiş, gelecek çalışmalara önerilerde bulunulmuştur. Araştırma sonuçlarının ülkemizdeki akademisyenlere, politika yapıcılara, yatırımcılara, finansal kurumlara, şirketlere, sivil toplum kuruluşlarına ve öğrencilere yeşil finans alanındaki mevcut boşlukları ve gelecekteki araştırma önceliklerini belirlemede yol gösterici olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Finans, Yeşil finans, Yeşil bankacılık, Yeşil kalkınma, Yeşil enerji, Yeşil yatırımlar, Tematik analiz

Research Article**History**

Received: 03.07.2025

Accepted: 03.09.2025

Date Published: 30.09.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, and the data used were obtained from literature reviews/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all studies used are cited in the references. Şayan Berber

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Şayan Berber

Complaints

turkisharr@gmail.com

Conflicts of Interest

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

Grant Support

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

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Özbay, A., Ekim, E., Acar, I., Acartürk, A. O., Berber, Ş. (2025). Green finance in local literature: a thematic analysis. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 647-672, <https://doi.org/10.30622/tarr.1733891>

Abstract

Combating climate change, protecting natural resources, and developing green technologies, which are among the main concerns of our age, are possible by directing financial resources to environmentally friendly projects. Therefore, green finance is of great importance in building a sustainable future. This study aims to examine the research on green finance in the local literature using the thematic analysis method. In this way, the current status of the green finance field has been determined and an important gap in the field has been tried to be filled. The study's scope included 10 articles accessed using the Dergipark Academic database and 20 postgraduate theses accessed through the YÖK National Thesis Center database. Studies on the subject were examined in terms of their distribution over the years, the topics they focus on, and the types of publications. It has been revealed that studies on green finance have intensified in recent years and that interest in the field has increased significantly as of 2024. As a result of the thematic analysis, it was determined that the studies in the relevant field were gathered under four main themes: sustainable development, green banking, green energy markets, and green investments. Under the main theme of "Sustainable development", which includes 43.33% of the studies on green finance, the subcategories of "green economic policies and regulations" and "green insurance" have been formed. Under the main theme of "green banking", which is the second main theme group and constitutes 30.00% of the studies on the subject, the subcategories of "green financial instruments", which include "green bonds", "green loans" and "green funds", the subcategory of "green securities", which include "green stocks" and "green indices", and the subcategory of "financial technology", which includes "blockchain technology", have emerged. The third main theme group is the theme of "green energy markets". Green Energy Markets constitute 23.33% of the studies on green finance in the local literature. In these studies, a group of studies that specifically focus on carbon emissions have been categorized under the subtheme of "carbon emissions". The fourth and last main theme group is categorized as "green investments", which is relatively less common in studies on green finance in the local literature, and constitutes 3.33% of all studies. In addition, the subjects where deficiencies were observed were examined and suggestions for future studies were made. It is thought that the research results will guide academics, policymakers, investors, financial institutions, companies, non-governmental organizations, and students in our country in determining the current gaps and future research priorities in green finance.

Keywords: Syntax, Algerian Arabic, Bordj Bou-Arredj dialect, Discontinuous Negation Analysis, Sentential negation, Specifier Negation Analysis.

Giriş

Küresel iklim değişikliği, doğal kaynakların hızla tükenmesi, biyolojik çeşitliliğin kaybı ve çevresel bozulma gibi krizler, yalnızca ekosistemleri değil insan yaşamının sürdürülebilirliğini de ciddi şekilde tehdit etmektedir. Bu tehditler artan sera gazı emisyonları, kontrolsüz sanayileşme, fosil yakıtlara bağımlılık ve çevresel koruma konusundaki yetersizliklerden kaynaklanmaktadır. İnsanlık, bu sorunların sonuçlarını her geçen gün daha somut bir şekilde deneyimlemekte; aşırı hava olayları, gıda güvenliği riskleri ve su kıtlığı gibi sorunlarla karşı karşıya kalmaktadır. Bu bağlamda, ekonomik sistemlerin çevresel sorumlulukla uyumlu hale getirilmesi, küresel bir öncelik haline gelmiştir. İşte bu dönüşümün merkezinde, sürdürülebilir kalkınmayı teşvik eden ve çevre dostu projelere kaynak ayırmayı hedefleyen yeşil finans yer almaktadır (Kaplan & Kocaman, 2024).

Yeşil finans, çevresel sürdürülebilirliği ekonomik kalkınmanın ayrılmaz bir parçası olarak ele alarak, ekolojik dengeyi koruyan projeleri desteklemek için kullanılan finansal araçlar ve stratejiler bütünüdür. Bu kavram, yalnızca çevresel etkileri minimize etmeyi değil, aynı zamanda ekonomik büyümeyi çevresel duyarlılıkla uyumlu hale getirerek uzun vadeli istikrar sağlamayı hedeflemektedir. Finans sektörü bu dönüşümde kritik bir rol oynamakta; yeşil tahviller, sürdürülebilir yatırımlar ve çevre odaklı krediler gibi yenilikçi araçlarla bu hedeflere ulaşılmasına katkı sunmaktadır (Kuloğlu & Öncel, 2015).

Son yıllarda yeşil finans, küresel ekonomik ve politik sistemlerin dönüşümünde merkezi bir konuma gelmiştir. Paris İklim Anlaşması, Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri ve Avrupa Yeşil Mutabakatı gibi küresel girişimler, bu dönüşümün hızlanmasında önemli bir itici güç olmuştur. Bu tür girişimler, hükümetleri ve özel sektörü, çevresel etkileri dikkate alan sürdürülebilir finansman modellerini benimsemeye teşvik etmektedir. Örneğin, yeşil tahvillerin ve sürdürülebilir kredilerin kullanımındaki hızlı artış, finans sektörünün bu alandaki sorumluluğunu giderek artırmaktadır. Ayrıca, karbon ticaret sistemleri ve çevresel fonlar gibi finansal araçlar, düşük karbonlu ekonomilere geçişi hızlandırma potansiyeline sahiptir (Topçu, 2018).

Yeşil finansın öneminin giderek artmasının bir diğer nedeni, iklim değişikliğinin ekonomik ve toplumsal sistemler üzerindeki yıkıcı etkilerinin daha görünür hale gelmesidir. Aşırı hava olayları milyonlarca insanın yaşamını etkileyerek, ekonomik kayıplara yol açmakta ve altyapıyı tahrip etmektedir. Bunun yanı sıra, iklim değişikliğiyle mücadelede yetersiz kalınması yalnızca çevresel değil, aynı zamanda sosyal eşitsizlikleri de derinleştirmektedir. Bu durum tedarik zincirlerinde bozulmalara neden olurken, ekonomik istikrarsızlık riskini de artırmaktadır. Dolayısıyla, daha adil ve sürdürülebilir bir gelecek inşa etmek için yeşil finansın sunduğu çözümler, günümüzde her zamankinden daha büyük bir önem taşımaktadır (Yüksel Açı, Atabay Kuşçu, Sezgin, 2023).

Yeşil finans, yalnızca bir finansman modeli değil, aynı zamanda küresel ekonomik zihniyetin dönüşümünü simgeleyen bir yaklaşımdır. Bu nedenle, son yıllarda yeşil finans ile ilgili çok sayıda araştırma yapılmakta ve konu farklı yönleriyle incelenmektedir. Yerel yazına bakıldığında ise geleceğimiz için taşıdığı büyük öneme rağmen, konuyla ilgili gerçekleştirilen araştırmaların nispeten az sayıda olduğu gözlemlenmektedir. Oysa ki, Türkiye'nin yeşil finans uygulamaları için potansiyeli dile getirilmekte ve yeşil finansal ürünlerin, yatırımların ve çevre dostu büyümenin desteklenmesi için yeşil finansmanın artırılarak, Türkiye'nin iklim değişikliği ile mücadelede etkin olması gerektiği vurgulanmaktadır (Erdoğan, 2021; Gizip, 2019). Bu bağlamda kurgulanan mevcut çalışmanın amacı, yerel yazında yeşil finans ile ilgili gerçekleştirilen çalışmaları inceleyerek alanın mevcut durumunu ortaya koymak ve konuyla ilgili araştırma boşluklarına dikkat çekerek, gelecekteki araştırmacılar ve politika yapıcılar için farkındalık yaratmak ve yeni bakış açıları sağlamaktır. Çalışmanın, yeşil finans olgusuna yönelik gerçekleştirilen çalışmaları incelemesiyle, alan yazın için önem taşıdığı düşünülmekte ve çalışma sonuçlarının ülkemizdeki

akademisyenler yanında politika yapıcılara, yatırımcılara ve finansal kuruluşlara önemli katkı sağlayacağına inanılmaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve

Yeşil finans; tahviller, krediler ve ipotekler gibi finansal araçların kullanımıyla doğal kaynakları korumak ve sürdürülebilir kullanımlarını sağlamak, iklim değişikliğine karşı önlemler almayı hedefleyerek, sürdürülebilir ve daha yeşil bir ekonomi anlayışına sahip olmak için ortaya çıkmış bir kavramdır. Yeşil finans ilk olarak 1990'lı yıllarda, küresel ölçekte artış sağlayan çevresel sorunların daha fazla farkına varılması ve bu sorunların giderilmesi için ekonomik faaliyetlerin artmasıyla ortaya çıkmıştır (UNEP, 2016). Özellikle 1992 yılında Rio Çevre ve Kalkınma Zirvesi (Earth Summit), uluslararası alanda çevreyle uyumlu ekonomik kalkınma kavramının kabul edilmesini sağlamıştır (United Nations, 1992). 2000'lerin başında ise Kyoto Protokolü gibi yenilenebilir enerji ve düşük karbonlu teknolojilere yatırımın artmasını tetikleyen ve iklim değişikliğine karşı önlemler alan uluslararası anlaşmalar yapılmıştır (Climate Bonds Initiative, 2020). 2007 yılına gelindiğinde, ilk kez yeşil tahviller Avrupa Yatırım Bankası (EIB) ve Dünya Bankası tarafından piyasaya sürülmüş ve bu sayede yeşil finans somutlaştırılarak, finansal bir ürün haline getirilmiştir.

Yeşil finans, çevresel sürdürülebilirliği desteklemek amacıyla finansal araçlar ve piyasaların yeniden şekillendirilmesini sağlamaktadır (Turguttopbaş, 2020). Yeşil yatırımlar yenilenebilir enerji, enerji verimliliği, karbon azaltma projeleri ve çevre dostu teknolojiler gibi alanlara yönlendirilmekte ve bu finansal araçlar sürdürülebilir kalkınma için kritik bir rol oynamaktadır (Özbek, 2024; Karas, 2024). Geleneksel finansal sistemlerin çevresel sürdürülebilirliği teşvik etme konusunda yetersiz kalması, yeşil finansal enstrümanlar ve piyasaların gelişimini hızlandırmıştır (Kuloğlu & Öncel, 2015). Son yıllarda, yatırımcıların çevre dostu projelere yönelmesiyle birlikte, sürdürülebilir finans araçlarına olan talep artış göstermiştir (Turguttopbaş, 2020). Özellikle yeşil tahviller, sürdürülebilir fonlar, karbon piyasaları ve çevre dostu krediler, finans sektöründe önemli dönüşümler yaratmaktadır (Özbek, 2024; Karas, 2024).

Yeşil finans araçlarından en yaygın olarak kullanılan “Yeşil tahvil”, çevresel anlamda sürdürülebilirliğe destek sağlamak amacıyla ortaya çıkan bir borçlanma aracıdır. Buradan elde edilen fonlar, sadece çevre dostu projelerde kullanılmaktadır. Ayrıca yatırımcılar için çevreye katkı sağlama imkânı tanıyarak, sabit getiri oluşturmaktadır (World Bank, 2007). 2015'te yapılan Paris Barış Anlaşması gibi uluslararası düzenlemeler ve özel sektörün de sağlamış olduğu yardımlar ile günümüzde yeşil tahviller, çevresel projeler için büyük bir sermaye akışı sağlama yolunda gittikçe genişleyerek, önemli bir araç haline gelmiştir (UNFCCC, 2015).

Yeşil fonlar ise çevresel sürdürülebilirliği teşvik etmek amacıyla yalnızca çevre dostu yatırımlara yönlendirilmiş yatırım fonlarıdır. Bu fonlar iklim değişikliğiyle mücadele, karbon salınımının azaltılması, yenilenebilir enerji projeleri gibi sürdürülebilirlik hedeflerine katkı sağlamayı amaçlayan şirketlere yatırım yapmaktadır. Yeşil fonlar, finansal piyasalarda çevresel sorumluluğun artmasını sağlarken, aynı zamanda yatırımcılara çevre dostu projelere yatırım yapma fırsatı sunmaktadır (Kuloğlu & Öncel, 2015).

Yeşil krediler de çevresel sürdürülebilirliği destekleyen ve çevre dostu projelerin finansmanına katkı sağlayan önemli finansal araçlardır. Bu krediler, yenilenebilir enerji projeleri, enerji verimliliği, atık yönetimi ve diğer çevresel projeler gibi alanlarda yatırımların teşvik edilmesine olanak tanır (Kuloğlu & Öncel, 2015). Yeşil krediler, çevresel hedeflere ulaşılmasında önemli bir araç olarak öne çıkmakta ve ekonomik büyüme ile çevresel sürdürülebilirlik arasındaki dengeyi sağlamak için finansal sistemde kritik bir rol oynamaktadır (Turguttopbaş, 2020).

Son yıllarda dünya uygulamalarına paralel biçimde Türkiye’de de sürdürülebilir finansın ve yeşil tahvil gibi yenilikçi finansal araçların önemi artmıştır. Bu kapsamda 11. Kalkınma Planı, 2021 Ekonomi Reformları ve Paris İklim Anlaşması çerçevesinde, iklim değişikliğiyle mücadeleye yönelik finansman araçları geliştirilmiştir. Sermaye Piyasası Kurulu (SPK), Yeşil ve Sürdürülebilir Borçlanma Araçları ile Kira Sertifikaları Rehberini 24 Şubat 2022’de kabul etmiş ve kamuoyuna duyurmuştur (SPK, 2024). Bu çabalardan anlaşıldığı üzere, Türkiye yeşil dönüşüm atığıyla yeşil finansmana önem vermektedir. Ancak son zamanlarda bazı kurumsal ilerlemeler kaydedilse de hala yapılması gereken çok şey vardır.

Yeşil finans olgusu, Türkiye’deki akademik çalışmalarda da ciddi bir ivme kazanmıştır. Yeşil finansın bankacılık sektöründeki rolü ve çevresel düzenlemelerin bankacılık sektöründeki yarattığı dönüşüm (örn: Dede, 2023; Solmaz, 2023), çevresel sorunlara karşı yeşil finansal araçlarla ne şekilde mücadele edilebileceği (örn: Erdoğan, 2021; Gizel, 2019), sürdürülebilir yeşil büyümeyi sağlamaya yönelik projeler ile yeşil finansın entegrasyonu (örn: Çavuşoğlu, 2022; Aydın 2022, Ünal, 2022); yeşil finansman politikalarının analizi (örn: Ünal, 2022); yeşil finansman araçları üzerine makroekonomik analizler (örn: Çıtak, 2024; Otcu, 2024) ve sürdürülebilir kalkınma ile yeşil finans arasındaki ilişkiler (örn: Işık, 2024; Temel, 2024; Başoğlu, 2024; Friaiss, 2020) gibi çeşitli konular ele alınmıştır. Bibliyometrik analizler yoluyla da yeşil finans literatürü üzerine çalışmalar yapılmıştır (Örneğin; Çevirgen, 2024; Sarıgül, 2024; Yılmaz, 2024).

2. Metodoloji

2.1. Araştırmanın Amacı ve Araştırma Soruları

Araştırmanın temel amacı, Türkiye’deki yeşil finans alanındaki çalışmaları kapsamlı bir şekilde inceleyerek, alandaki mevcut durumu ve gelecek bakış açılarını ortaya koymaktır. Bu kapsamda temel araştırma soruları aşağıdaki gibi sıralanmaktadır:

- Türkiye’deki lisansüstü tezlerde ve yerel yazındaki makalelerde yeşil finans konusu hangi boyutlarıyla ele alınmaktadır?

- Türkiye’deki yeşil finans araştırmalarında hangi bulgulara ulaşılmaktadır?

- Türkiye’deki yeşil finans araştırmalarında var olan boşluklar nelerdir?

Bunlar yanında araştırmada şu sorulara da yanıt aranmaktadır;

- Yeşil finans alanındaki yayınların zaman içindeki değişimi nedir?

- Bu yayınlarda en sık kullanılan anahtar kelimeler nelerdir?

Bu doğrultuda, yapılan bu çalışmada Türkiye’de gerçekleştirilen akademik makaleler, yüksek lisans ve doktora tezleri üzerinde tematik analiz gerçekleştirilmiştir. Yayınların odaklandığı tema ve alt temalar belirlenerek, Türkiye’de yeşil finans alanındaki araştırma trendleri ortaya çıkarılmıştır. Bunun yanında, araştırma verilerine ilişkin tanımlayıcı istatistiklere de yer verilmiştir.

2.2. Araştırmanın Yöntemi ve Veri Analizi

Bu araştırma, nitel bir araştırma yöntemi olan tematik analiz yöntemi ile desenlenmektedir. Tematik analiz, temaları tanımlayarak araştırmaya hitap etmek, diğer bir deyişle konuyla ilgili çıkarımlarda bulunmak için bu temaları kullanmayı amaçlamaktadır. Tematik analiz ile yapılan, verileri özetlemekten çok daha fazlasıdır. İyi bir tematik analiz, verileri yorumlar ve anlamlandırır (Çarıkçı vd., 2024). Çalışmada, önceki kapsamlı tematik araştırmalarda (Jones vd., 2011; De Clercq vd. 2012) kullanılan metodolojiye benzer bir metodoloji benimsenmiştir.

Araştırmada, yeşil finans ile ilgili olarak Türkiye’de gerçekleştirilen çalışmalar incelenerek mevcut yazının durumu tespit edildiğinden, çalışma kapsamı Dergipark Akademik veri tabanı ve Yükseköğretim Kurumu Başkanlığı

(YÖK) Ulusal Tez Merkezi olarak belirlenmiştir. Araştırmada DergiPark ve YÖK Ulusal Tez Merkezi gibi ulusal veri tabanlarının tercih edilme nedeni, çalışmanın Türkiye bağlamında yürütülmesi ve özellikle Türkiye'deki akademik üretimin, ulusal politikaların ve uygulamaların incelenmesini hedeflemesidir. Uluslararası indeksli yayınlar (Scopus, Web of Science vb.) küresel ölçekte önemli katkılar sunmakla birlikte, Türkiye bağlamına özgü literatür bu platformlarda sınırlı düzeydedir. Bu nedenle ulusal kaynaklara öncelik verilmiştir.

Dergipark Akademik veri tabanı, Tübitak Ulakbim çatısı altında, Türkiye'de yayınlanan akademik hakemli dergilere elektronik ortamda barındırma ve editöryal süreç yönetimi hizmeti sunan bir platformdur. Araştırma kapsamında yer alan makalelerin belirlenmesinde, Dergipark üzerinden 01 Kasım 2024 tarihinde öncelikle yeşil finans genel bir terim olarak aratılmış ve geniş bir sonuç yelpazesi elde edilmiştir. Daha spesifik ve doğrudan konuyla ilgili çalışmalara ulaşmak için tırnak içinde "yeşil finans" terimi ile tarama gerçekleştirilmiş, böylece başlık ve anahtar kelimelerinde yalnızca tam eşleşen ifadeler içeren çalışmalar filtrelenmiştir. Makale türü olarak hem ampirik hem de kavramsal tüm çalışmalar dikkate alınmış ve toplam 12 makaleye ulaşılmıştır. Tespit edilen 12 makalenin bir tanesi Rusça alfabe kullanılarak yazıldığından, bir tanesine de Dergipark üzerinden kaldırılmış olduğundan elenmiştir.

Aynı tarihte YÖK Ulusal Tez Merkezi üzerinden gerçekleştirilen taramada ise, tez adı-konu-dizin-özet kısımlarında yeşil finans terimi kullanılan toplam 24 adet lisansüstü teze ulaşılmıştır. Ancak lisansüstü tezlerin 4 tanesi yeşil finans konusuyla ilgili olmadığından elenmiş, eleme sonucunda nihai araştırma verisi olarak, 10 adet makale ve 20 adet lisansüstü tez geriye kalmıştır. Tematik analiz ve diğer analizler bu 30 çalışma üzerinden Microsoft Excel programı yardımıyla gerçekleştirilmiştir.

Araştırma kapsamına dahil edilen makalelerin özet, sonuç ve anahtar kelimeleri beş araştırmacı tarafından okunmuş ve tartışma sonucu verilen ortak kararlar ana temaları kodlanmıştır. Benzer bir kodlama süreci lisansüstü tezler için de gerçekleştirilmiş ve lisansüstü tezlerin özet ve anahtar kelimeleri beş araştırmacı tarafından okunarak ana temalar altında kodlanmıştır.

Veri seti üzerinden detaylı tematik analizlerin uygulanabilmesi için, literatürde yer alan çalışmalardan yararlanılarak sıklıkla kullanılan tema-alt temalar belirlenmiştir. Temaların belirlenmesinin ardından, daha önceki çalışmalarda olduğu gibi (Jones vd., 2011; De Clercq vd. 2012) bağımsız beş araştırmacı veri üzerinden kodlama işlemini gerçekleştirmiş, ardından yapılan kodlamalar karşılıklı kontrole tabi tutulmuş ve temalar hakkında fikir birliği sağlanmıştır.

Tematik analizle birlikte, yeşil finans alanının yerel yazında yıllar içindeki değişimini tespit edebilmek ve yeşil finans çalışmalarında en çok kullanılan anahtar kelimeleri belirleyebilmek için, veri setindeki çalışmalara yönelik tanımlayıcı istatistiklere de (yayın yılı, anahtar kelimeler) yer verilmiştir.

Araştırmada, Jones ve arkadaşlarından (2011) uyarlanan, aşağıda yer verilen araştırma prosedürü takip edilmiştir;

Araştırma Prosedürü

1. Arama kriterleri

- a. Yeşil Finans
- b. Dergipark
- c. YÖK Ulusal tez Merkezi

2. Hariç Tutma Kriterleri

- a. Editörlü kitap ve konferans bildirileri

- b. Elektronik ortamda ulaşılamayan yayınlar

3. Araştırma Yöntemi ve Kapsamı

- a. Araştırma veri tabanında yer alan makalelerin ve tezlerin özet ve anahtar kelimelerinin 5 araştırmacı tarafından okunması/kontrol edilmesi; (n=36)
- b. Konu ile ilgisi olmayan yayınların elenmesi; Nihai örneklem; (n=30)

4. Veri yorumlama ve tematik analiz prosedürleri

- a. Veri organizasyonu
- i. Bütün yayınların mantıksal olarak sıralanması
- ii. Tablo üzerinde karşılaştırma tabanı oluşturmak için temel bir yapı tasarlanması
- b. Tema tanımlama ve kodlama
- i. Yeşil finans alanında kullanılan ana temaların tanımlanması ve kodlanması

- **Sürdürülebilir Kalkınma Teması**

1. Yeşil ekonomi politikaları ve regülasyonlar
2. Yeşil sigortalar

- **Yeşil Bankacılık Teması**

1. Yeşil finansal enstrümanlar
 - 1.1. Yeşil tahviller
 - 1.2. Yeşil krediler
 - 1.3. Yeşil fonlar
2. Yeşil menkul kıymetler
 - 2.1. Yeşil hisse senetleri
 - 2.2. Yeşil endeksler
3. Finansal teknoloji
 - 3.1. Blockchain teknolojisi

- **Enerji Piyasaları Teması**

1. Karbon emisyonu

- **Yeşil Yatırımlar Teması**

- c. Araştırma verilerine ilişkin tanımlayıcı istatistiklerin verilmesi

- i. Yayın yılı

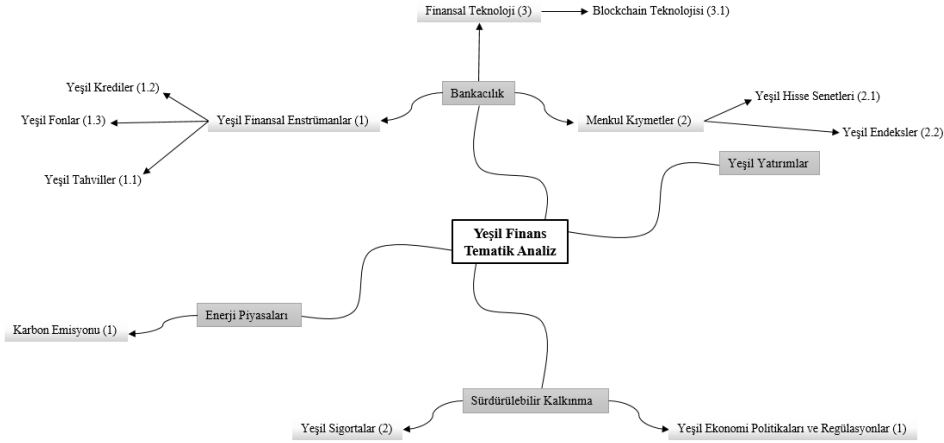
- ii. Anahtar kelimeler

- iii. Temalar

3. Bulgular ve Tartışma

3.1. Tematik Analiz

Tematik analizin haritalanması, çalışma çıktılarını görüntülemek için önemli ve değerlidir. Gerçekleştirilen tematik analiz sonucunda, Şekil 1'de gösterildiği gibi yerel yazında gerçekleştirilen yeşil finans çalışmaları 4 ana tema (sürdürülebilir kalkınma, bankacılık, enerji piyasaları ve yeşil yatırımlar) ve 12 alt tema (kategori) altında toplanmıştır.



Şekil 1: Tematik Analizin Haritalandırılması

3.1.1. Sürdürülebilir Kalkınma

Gerçekleştirilen tematik analiz sonucunda yeşil finans çalışmalarında ortaya çıkan 4 ana tematik grup arasında en büyük ana grup “sürdürülebilir kalkınma” olup, yapılan çalışmaların yaklaşık %43,33’ü bu alanda gerçekleştirilmiştir. Sürdürülebilir kalkınma, çevresel, sosyal ve ekonomik boyutları kapsayan bir kalkınma anlayışıdır ve bu süreçte yeşil finansın rolü giderek daha belirgin hale gelmektedir. Sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşmak, yalnızca hükümet politikalarına değil, aynı zamanda özel sektörün ve finansal piyasaların katkılarına da bağlıdır.

Yeşil finans, sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşmak için finansal kaynakları çevre dostu projelere yönlendiren bir araçtır. Bu doğrultuda yerel yazında gerçekleştirilen çalışmalarda Kaplan ve Kocaman (2024), yeşil finansal araçların sürdürülebilir kalkınma hedefleriyle uyumlu yatırımları nasıl teşvik ettiğini incelemektedir. Çevirgen ve Bayrakçı (2024), yeşil tahviller ve sürdürülebilir fonların büyümesini değerlendirirken, Zengin ve Aksoy (2021) yeşil kredilerin bankacılık sektöründe nasıl daha fazla yer bulduğunu tartışmaktadır. Bu finansal araçlar, çevresel ve sosyal kalkınma hedeflerine ulaşmayı kolaylaştırırken, finansal sisteme de uzun vadeli değer yaratmaktadır.

Yeşil finansın sektörel dönüşümdeki rolü oldukça büyüktür. Yeşil finansal araçlar, başta enerji sektörü olmak üzere, sanayi, ulaşım ve tarım gibi birçok sektörde çevre dostu projelere yatırım yapılmasını teşvik etmektedir. Bu kapsamda Komşuoğlu Yılmaz (2019) ile Süleymanoğlu (2023) yeşil finansmanın sanayi sektöründe çevresel etkileri azaltmaya yönelik projeleri nasıl desteklediğini incelerken; Dede (2023) ile Solmaz (2023) yeşil finansın bankacılık sektöründeki rolünü tartışmakta; Çavuşoğlu (2022) ile Erdoğan (2021) ise yeşil enerji projelerine yapılan finansal yatırımların sektörel dönüşüm üzerindeki etkilerini araştırmaktadır. Bu araştırmalarda, yeşil finansın ekonomik büyümenin çevresel sürdürülebilirlikle uyumlu bir şekilde gerçekleşmesini sağlayan önemli bir araç olduğu ortaya çıkmaktadır.

Gerçekleştirilen tematik analiz sonucunda, “sürdürülebilir kalkınma” ana teması altında kategorize edilen çalışmaların en çok odaklandığı konuların ise “yeşil ekonomi politikaları ve regülasyonlar” ile “yeşil sigortalar” olduğu tespit edilmiştir.

Yeşil ekonomi politikaları ve regülasyonlar

Yeşil ekonomi, çevresel sürdürülebilirliği teşvik etmek ve ekonomik büyümeyi sürdürülebilir bir temele oturtmak amacıyla geliştirilmiş bir ekonomik modeldir. Bu modelin başarısı, doğru politikaların uygulanmasına ve etkin regülasyonlara bağlıdır. Son yıllarda birçok ülke, çevre dostu politikaları ve yeşil regülasyonları benimseyerek, yeşil ekonomiye geçişi hızlandırmayı amaçlamaktadır (Turguttopbaş, 2020). Yeşil ekonomi politikaları yenilenebilir enerji,

enerji verimliliği, sürdürülebilir tarım ve yeşil finansman gibi alanlarda önemli düzenlemeler getirmektedir (Özbek, 2024; Karaş, 2024).

Yeşil ekonomi politikalarının gelişimi, çevresel hedeflerle ekonomik büyüme arasındaki uyumu sağlama çabasına dayanır. Bu doğrultuda yerel yazında Kaplan ve Kocaman (2024), yeşil ekonomi politikalarının hükümetler ve özel sektör tarafından nasıl entegre edildiğini; Çevirgen ve Bayrakçı (2024) ise çevre dostu yatırımların finansmanının nasıl teşvik edildiğini incelemektedir. Yenilenebilir enerjiye yapılan yatırımlar ve enerji verimliliği projeleri, bu politikaların temel unsurları arasında yer almaktadır (Zengin & Aksoy, 2021).

Yeşil regülasyonlar, ekonomik faaliyetlerin çevre dostu bir şekilde yürütülmesini sağlamak amacıyla belirli kurallar ve denetim mekanizmaları getirir. Komşuoğlu Yılmaz (2019) ile Süleymanoğlu (2023), bu regülasyonların sanayi ve tarım sektöründeki etkilerini analiz ederek, Dede (2023) ile Solmaz (2023) çevresel düzenlemelerin bankacılık sektöründeki dönüşümünü inceleyerek literatüre bu alanda katkı sağlamışlardır. Bu regülasyonlar, emisyon ticaret sistemlerinden çevre dostu kredi politikalarına kadar geniş bir yelpazede uygulanmaktadır. Çavuşoğlu (2022) ile Erdoğan (2021) ise yenilenebilir enerji projelerine yönelik regülasyonların sektörde nasıl bir değişim yarattığını tartışmaktadır.

Yeşil ekonomi politikaları, yalnızca ulusal düzeyde değil, küresel düzeyde de şekillenmektedir. Başoğlu (2024) ile Sarıgül (2024), uluslararası iş birliğinin yeşil ekonomi politikalarındaki önemini vurgularken, Friaiss (2024) ile Yılmaz (2024) küresel finansal sistemin yeşil dönüşüme nasıl entegre olduğunu tartışmaktadır. Ulakçı (2024), yeşil ekonomi politikalarının uluslararası düzeydeki etkisini analiz ederken, Ada (2022), Toprak ve Münyas (2024) ile Usta (2024), yeşil regülasyonların küresel ticaret üzerindeki etkilerini incelemektedir.

Gerçekleştirilen çalışmalara göre yeşil ekonomiye geçiş, bazı zorluklarla karşı karşıyadır. Düzenleyici belirsizlikler, finansal kaynakların yetersizliği ve toplumun yeşil ekonomiye uyum sağlama süreci gibi faktörler bu geçişi zorlaştırmaktadır. Ancak, politika yapıcılarının yeşil regülasyonları benimsemeleri, sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşmayı mümkün kılmaktadır (Kuloğlu & Öncel, 2015). Bu bağlamda yenilikçi finansal araçlar ve güçlü bir düzenleyici altyapı, yeşil ekonomiye geçişin başarılı olabilmesi için kritik öneme sahip görülmektedir.

Yeşil sigortalar

Yeşil sigortalar, çevresel riskleri ve iklim değişikliğinden kaynaklanan finansal kayıpları azaltmaya yönelik tasarlanmış sigorta ürünleridir. Bu sigortalar, çevre dostu projelerin sigortalanması, karbon ayak izinin azaltılması ve sürdürülebilir iş uygulamalarının yaygınlaştırılmasına yönelik önemli bir araçtır. Yeşil sigortaların, çevresel sürdürülebilirliği teşvik etmek ve iklim değişikliği ile mücadele etmek için sigorta sektöründe önemli bir rolü vardır.

Yeşil sigortalar, son yıllarda finansal piyasalarda hızla yayılmaktadır. Birçok araştırmacı (Kaplan & Kocaman, 2024; Başoğlu, 2024; Bayrakçı, 2024), yeşil sigortaların çevre dostu projelere yatırım yapan şirketler için nasıl bir finansal güvence sunduğunu ve bu sigorta ürünlerinin sektörlerdeki büyümeyi nasıl teşvik ettiğini tartışmaktadır. Zengin ve Aksoy (2021), yeşil sigorta ürünlerinin finansal piyasalarda daha fazla tanınması ve kabul görmesi için düzenleyici çerçevelerin güçlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu sigorta ürünleri, çevresel sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşılmasını sağlamak için finansal risklerin azaltılmasına yardımcı olmaktadır. Ayrıca yeşil sigortaların yaygınlaşması, finansal piyasalarda çevre dostu yatırımların artmasına yol açmaktadır.

Yeşil sigortalar, çevresel sürdürülebilirliği teşvik etmek amacıyla önemli bir rol oynamaktadır. Yeşil sigortalar çevresel risklere karşı koruma sağlarken, aynı zamanda çevre dostu projelerin finansmanını güçlendirmektedir (Komşuoğlu Yılmaz, 2019; Süleymanoğlu, 2023). Dede (2023) ile Solmaz (2023), yeşil sigortaların çevre dostu iş modellerine sahip şirketlere sigorta teminatı sunarak, bu projelerin sürdürülebilirliğini nasıl desteklediğini incelemişlerdir. Yeşil sigorta ürünleri çevresel etkilerin sigorta kapsamında yer almasıyla, çevresel risklerin daha etkin bir şekilde

yönetilmesini sağlamaktadır. Bu sigortalar, iklim değişikliği, doğal afetler ve çevresel bozulma gibi risklere karşı sigortalı tarafları korumaktadır. Böylece çevresel sürdürülebilirliğe katkı sağlanırken, ekonomik sistem de güvence altına alınmaktadır (Çavuşoğlu, 2022; Erdoğan 2021).

Yeşil sigorta ürünlerine olan talep, çevresel risklerin artmasıyla birlikte giderek artmaktadır. Örneğin; Aydın (2021) ve Ünal (2022), yeşil sigortaların finansal piyasalarda nasıl daha fazla ilgi gördüğünü ve çevre dostu projelere yatırım yapan şirketler için nasıl bir güvence sunduğunu göstermektedir. Ayrıca, yatırımcılar çevre dostu sigorta ürünlerinin gelecekteki çevresel risklere karşı daha fazla koruma sağlama potansiyeline sahip olduğuna inanmaktadır (Otcu, 2024; Işık, 2024). Bu sigorta ürünleri, çevre dostu projelere yatırım yapmayı teşvik ederken, aynı zamanda sigorta sektöründe sürdürülebilirlik odaklı bir dönüşüm yaratmaktadır (Gizep, 2019). Yatırımcılar, yalnızca finansal kazanç sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda çevresel risklere karşı sigorta teminatı sağlayarak sürdürülebilir iş uygulamalarını desteklemiş olurlar.

Yeşil sigortalar, sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşmada ve çevresel risklerin yönetilmesinde önemli bir araç olmaya devam edecektir. Bu kapsamda Ulakçı (2024), Ada (2022), Toprak ve Münyas (2024) ile Usta (2024), yeşil sigortaların finansal piyasalarda daha fazla yer bulabilmesi için gerekli olan düzenlemeleri tartışmaktadır. Yeşil sigorta ürünleri, sigorta sektöründe çevresel sürdürülebilirliği destekleyerek çevresel risklere karşı daha güçlü bir finansal güvence sağlar. Gelecekte, yeşil sigortaların daha fazla global pazarda kabul görmesi ve çevresel risklere karşı daha etkili bir güvence aracı haline gelmesi beklenmektedir. Bu sigorta ürünlerinin potansiyeli, sigorta sektörünün sürdürülebilirlik yolunda önemli bir adım atmasını sağlayacaktır.

Yeşil sigortaların yaygınlaşmasına rağmen, karşılaşılan bazı zorluklar da söz konusudur. Başoğlu (2024) ve Sarıgül (2024), yeşil sigortaların etkinliğini artırmak için gerekli düzenleyici çerçevelerin güçlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Yeşil sigorta ürünlerinin sunduğu risk değerlendirmeleri ve prim politikaları hala geleneksel sigorta ürünleriyle karşılaştırıldığında daha belirsiz ve gelişmemiştir. Friaiss (2024) ile Yılmaz (2024), yeşil sigortaların sigorta piyasalarında etkin bir şekilde çalışabilmesi için çevresel risklerin daha iyi bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu, sigorta şirketlerinin çevresel riskleri doğru şekilde analiz etmesini ve uygun fiyatlandırma politikaları geliştirmesini gerektirir. Çünkü düzenleyici belirsizlikler ve standart eksiklikleri, yeşil sigortaların yaygınlaşmasını engelleyebilir.

3.1.2. Yeşil Bankacılık

Gerçekleştirilen tematik analiz sonucunda ortaya çıkan bir diğer tema grubu, “yeşil finansal enstrümanlar”, “menkul kıymetler” ve “finansal teknoloji” alt temalarını kapsayan “bankacılık” teması olmuştur. Bu tema, yerel yazında yeşil finans ile ilgili gerçekleştirilen çalışmaların % 30’unu oluşturmaktadır. Bankacılık sektörü, finansal sistemin temel taşı olarak ekonomik büyüme, finansal istikrar ve sermaye akışlarının yönetilmesinde kritik bir rol oynamaktadır. Son yıllarda, dijital dönüşüm, sürdürülebilir finansman ve yeşil bankacılık gibi faktörler, sektörde önemli değişimlere neden olmuştur (Turguttopbaş, 2020). Bu bağlamda, bankacılık sisteminde risk yönetimi, yeşil finansman ve fintech uygulamaları gibi yeni dinamikler öne çıkmaktadır (Özbek, 2024; Karas, 2024).

Bankalar, sürdürülebilir kalkınmayı desteklemek amacıyla yeşil finansman modellerini benimsemeye başlamıştır. Bu paralelde alan yazında yer alan araştırmalarda, Komşuoğlu Yılmaz (2019) ile Süleymanoğlu (2023) yeşil bankacılık uygulamalarının çevresel sürdürülebilirlik üzerindeki etkisini analiz etmekte, bunun yanında Dede (2023) ile Solmaz (2023) yeşil kredilerin finansal piyasalardaki rolünü incelemektedir. Çavuşoğlu (2022) ile Erdoğan (2021) ise, yenilenebilir enerji projelerine yönelik finansman modellerinin bankalar üzerindeki etkilerini değerlendirmektedir. Diğer yandan Başoğlu (2024) ile Sarıgül (2024), küresel bankacılık sektöründe sürdürülebilir finansman modellerinin

yaygınlaşmasını ele almakta, Friaiss (2024) ile Yılmaz (2024) ise bankaların uluslararası iş birlikleri ile nasıl daha güçlü hale geldiğini değerlendirmektedir. Ulakçı (2024), uluslararası bankacılık düzenlemelerinin entegrasyon sürecini analiz etmekte; Ada (2022), Toprak ve Münyas (2024) ile Usta (2024) da finansal istikrarı sağlamak için küresel bankacılık politikalarının nasıl şekillendiğini incelemektedir.

Bankalar, ekonomik dalgalanmalara karşı dirençli olabilmek için risk yönetimi stratejilerini sürekli olarak güncellemektedir. Bu kapsamda Aydın (2021) ile Ünal (2022), bankacılık sektöründe kredi risk yönetiminin önemini vurgularken; Gizep (2019) ile Temel (2024), fintech uygulamalarının risk yönetimine entegrasyonu üzerine araştırmalar sunmaktadır.

Sıralanan çalışmalarda yapılan analizler, bankacılık sektörünün hızla değişen ekonomik ve teknolojik dinamiklere uyum sağlamak için çeşitli dönüşümler geçirdiğini göstermektedir. Dijitalleşme, yeşil finansman ve risk yönetimi gibi unsurlar, bankaların sürdürülebilir ve dirençli yapılar inşa etmesini sağlamaktadır. Ancak bu dönüşüm sürecinde, düzenleyici çerçevelerin güçlendirilmesi ve finansal sistemin istikrarını koruyacak politikaların uygulanması gerekmektedir.

Yeşil finansal enstrümanlar

Gerçekleştirilen tematik analiz ile “yeşil finansal enstrümanlar” kategorisi altında toplanan çalışmalar, “yeşil tahvil”, “yeşil krediler” ve “yeşil fonlar” olmak üzere kendi içinde aşağıda ayrıntılarına yer verilen 3 gruba ayrılmaktadır.

Yeşil tahvil

Yeşil tahviller, çevresel sürdürülebilirliği teşvik etmek amacıyla ihraç edilen finansal araçlardır. Bu tahviller, sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşmada önemli bir araç olarak öne çıkmakta, aynı zamanda yatırımcıları çevre dostu projelere yönlendirmektedir. Yeşil tahviller, özellikle yenilenebilir enerji, enerji verimliliği, atık yönetimi ve su kaynakları gibi çevresel projelere finansman sağlamak amacıyla kullanılmaktadır. Yeşil tahvillerin finansal piyasalar üzerindeki etkisi, yalnızca çevresel değil, aynı zamanda ekonomik büyüme ve sürdürülebilir kalkınma için de önemli fırsatlar sunmaktadır (Turguttopbaş, 2020).

Yeşil tahvillerin finansal piyasalarda önemli bir yer edinmesi, çevre dostu yatırımlara olan talebin arttığını göstermektedir. Nitekim Kaplan ve Kocaman (2024) da yeşil tahvillerin piyasalarda nasıl yaygınlaştığını ve yeşil projelere finansman sağlama potansiyelini göstermişlerdir. Konuyla ilgili yapılan diğer çalışmalarda Çevirgen ve Bayrakçı (2024), yeşil tahvillerin geleneksel tahvillerle kıyaslandığında sunduğu ek avantajları ve yatırımcılar için uzun vadeli değer yaratma potansiyelini tartışmaktadır. Zengin ve Aksoy (2021) ise, yeşil tahvillerin çevre dostu projelere yönlendirilmesi ile birlikte sürdürülebilir kalkınma hedeflerine nasıl katkı sağladığını ele almaktadır. Bu finansal araçlar, özellikle gelişmiş piyasalarda büyük bir ilgi görmekte olup, gelişmekte olan piyasalarda da büyüme göstermektedir.

Yeşil tahvillerin en önemli özelliklerinden biri, çevresel projelere sağladığı finansmandır. Bu kapsamda gerçekleştirilen çalışmalarda; yeşil tahvillerin yenilenebilir enerji ve enerji verimliliği gibi çevresel projelere nasıl fon sağladığı (Komşuoğlu Yılmaz, 2019; Süleymanoğlu, 2023), bu araçların finansal piyasalar üzerindeki etkileri (Dede, 2023; Solmaz 2023), yeşil tahvillerin enerji sektöründeki dönüşüme nasıl katkı sağladığı ve karbon emisyonlarını azaltmaya yönelik projelerin finansmanını nasıl desteklediği (Çavuşoğlu, 2022; Erdoğan, 2021) ele alınmaktadır. Yapılan bu çalışmalarda, yeşil tahvillerin yalnızca çevresel sürdürülebilirliği sağlamakla kalmadığı, aynı zamanda ekonomik büyümeyi de destekleyen araçlar haline geldikleri vurgulanmaktadır.

Yeşil tahvillere olan yatırımcı talebi, çevresel sorumluluk bilincinin artmasıyla paralel olarak büyümektedir. Yeşil tahvillere yönelik artan ilgi finansal piyasaları dönüştürmektedir (Aydın, 2021; Ünal, 2022). Yatırımcılar, yalnızca finansal kazanç sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda çevresel sürdürülebilirlik hedeflerine katkıda bulunarak

sosyal sorumluluklarını da yerine getirmektedirler (Otcu, 2024; Işık, 2024). Bu durum, yeşil tahvillerin piyasada önemli bir talep oluşturmaya olanak sağlamaktadır (Gizep, 2019).

Görünen o ki, yeşil tahviller sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşmada kritik bir araç olmaya devam edecektir. Uluslararası düzenlemelerin artması, yatırımcı bilincinin gelişmesi ve yeşil projelere yönelik teşviklerin güçlendirilmesi, bu araçların gelecekte daha da yaygınlaşmasını sağlayacaktır. Bu kapsamda gerçekleştirilen çeşitli araştırmalarda (Ada, 2022; Toprak & Münyas, 2024; Usta, 2024), yeşil tahvillerin daha geniş bir yatırımcı kitlesi tarafından kabul edilmesi için yapılması gereken düzenlemeler tartışılmaktadır.

Yeşil tahvillerin yaygınlaşmasına rağmen, bu araçların karşılaştığı bazı zorluklar da bulunmaktadır. Bu doğrultuda Başoğlu (2024) ile Sarıgül (2024), yeşil tahvillerin uluslararası piyasalarda karşılaştığı düzenleyici belirsizlikleri ve yeşil projelere olan düşük yatırımcı ilgisini ele almaktadır. Friaiss (2024) ile Yılmaz (2024) ise, yeşil tahvillerin etkinliğini artırmak için daha sağlam bir düzenleyici çerçeve ve küresel işbirliklerinin önemini tartışmaktadır. Yeşil tahvillerin finansal riskleri, geleneksel tahvillerle kıyaslandığında daha yüksek olabilir; bu da yatırımcıların bazı tereddütler yaşamaya yol açmaktadır. Ancak, doğru düzenlemeler ve artırılmış yatırımcı eğitimi ile bu zorlukların aşılabileceği düşünülmektedir.

Yeşil krediler

Yeşil krediler ile ilgili yerel yazında gerçekleştirilen araştırmalarda; yeşil kredilerin finansal piyasalardaki rolü, yatırımcı ilgisi, daha geniş bir yatırımcı kitlesi tarafından kabul edilmesi için düzenleyici çerçevelerin geliştirilmesi gerekliliği, çevresel ve ekonomik faydaları ile yaygınlaşmasında karşılaşılan zorluklar ele alınmaktadır.

Yeşil kredilerin finansal piyasalarda hızla büyüdüğü gözlemlenmektedir. Gerçekleştirilen çalışmalarda Kaplan ve Kocaman (2024) yeşil kredilerin nasıl yaygınlaştığını ve bu kredilerin çevre dostu projelere finansman sağlama kapasitesini tartışırken; Çevirgen ve Bayrakçı (2024) yeşil kredilerin geleneksel kredilerle kıyaslandığında sunduğu ek avantajları ve sürdürülebilir kalkınma hedeflerine nasıl katkı sağladığını ele almaktadır. Zengin ve Aksoy (2021) ise yeşil kredilerin bankacılık sektöründeki rolünü inceleyerek, bu finansal araçların sektördeki dönüşümü nasıl şekillendirdiğini tartışmaktadır. Özellikle gelişmekte olan piyasalarda yeşil kredilere olan ilgi giderek artmaktadır, bu da finansal sistemin daha çevre dostu bir hale gelmesini sağlamaktadır.

Yeşil kredilere olan yatırımcı talebi, çevresel sorumluluk bilincinin artmasıyla birlikte hızla artmaktadır. Yatırımcılar, yeşil kredilerle yalnızca finansal kazanç sağlamakla kalmaz, aynı zamanda çevresel sürdürülebilirlik hedeflerine katkıda bulunarak, sosyal sorumluluklarını da yerine getirirler. Bu durum, yeşil kredilere olan talebin artmasını sağlamaktadır (Gizep, 2019).

Kuşkusuz yeşil krediler, sürdürülebilir kalkınma ve çevresel sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşmada önemli bir araç olmaya devam edecektir. Yeşil kredi piyasalarının büyümesi, çevresel sorumluluk bilincinin arttığını ve finansal sistemin yeşil dönüşümünü hızlandırdığını göstermektedir. Bu kapsamda Ulakçı (2024), yeşil kredilerin finansal piyasalar üzerindeki etkisini analiz ederken, Ada (2022), Toprak ve Münyas (2024) ile Usta (2024), yeşil kredilerin daha geniş bir yatırımcı kitlesi tarafından kabul edilmesi için yapılması gereken düzenlemeleri tartışmaktadır. Bu kredilerin, finansal piyasaların geleceğinde daha büyük bir rol oynaması beklenmektedir, çünkü yeşil krediler, sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşmanın yanı sıra, ekonomik büyüme ve çevresel sürdürülebilirliği dengeleme konusunda önemli fırsatlar sunmaktadır.

Yeşil krediler yaygınlaşmasına rağmen, karşılaşılan bazı zorluklar da bulunmaktadır. Bunlar yeşil kredilerin finansal sistemde karşılaştığı düzenleyici belirsizlikleri ve düşük yatırımcı ilgisi (Başoğlu, 2024; Sarıgül, 2024), yeşil kredilerin etkinliğini artırmak için daha sağlam bir düzenleyici çerçeve ve daha fazla küresel işbirliği gerekliliği (Friaiss,

2024; Yılmaz 2024) olarak sıralanabilir. Ayrıca, yeşil kredilerin risk profili geleneksel kredilere kıyasla farklılık gösterebilmekte ve bu da yatırımcılar arasında tereddütlere yol açmaktadır. Ancak, doğru düzenlemeler ve finansal teşviklerle bu engellerin aşılması mümkündür.

Yeşil fonlar

Yerel yazında yeşil fonları konu edinen araştırmalarda; yeşil fonların finansal piyasalardaki yeri, yatırımcılar için sunduğu fırsatlar, yaygınlaşması ile ilgili karşılaşılan zorluklar ve gelecekteki beklentiler gibi konulara odaklanıldığı görülmektedir.

Yeşil fonlar, son yıllarda finansal piyasalarda hızla yayılmaktadır. Alan yazında Turguttopbaş (2020) ile Kaplan ve Kocaman (2024), yeşil fonların çevresel sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşmak için yatırımcıların fonlarını nasıl yönlendirdiğini ve bu fonların nasıl büyük bir pazar payına sahip olduğunu tartışmaktadır. Zengin ve Aksoy (2021) ise, yeşil fonların finansal piyasalarda daha fazla kabul görmesini sağlamak için düzenleyici çerçevelerin güçlendirilmesi gerekliliğine dikkat çekmektedir. Yeşil fonlar, çevresel sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşılmasını sağlamak için büyük bir kaynak akışı yaratırken, finansal piyasalarda çevre dostu yatırımların artmasına da yardımcı olmaktadır. Yeşil fonların finansal piyasalar üzerindeki etkisi, çevre dostu şirketlere yatırım yapma bilincinin artmasıyla giderek daha belirgin hale gelmektedir.

Yeşil fonlar, çevresel sürdürülebilirliğe katkıda bulunan projelere yatırım yaparak, iklim değişikliğiyle mücadele ve doğal kaynakların korunmasına yardımcı olmaktadır. Gerçekleştirilen çalışmalarda yeşil fonların çevresel projeleri nasıl desteklediği ve çevre dostu iş uygulamalarının yaygınlaştırılmasında nasıl etkili bir araç haline geldiği (Komşuoğlu Yılmaz, 2019; Süleymanoğlu, 2023) ve yeşil fonların, çevresel risklere duyarlı projelere yatırım yaparak sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşılmasında önemli bir rol oynadığı (Dede, 2023; Solmaz, 2023) vurgulanmaktadır. Yeşil fonlar, aynı zamanda yatırımcıların çevresel etkiyi göz önünde bulundurarak kararlar almasını teşvik eder. Bu fonlar sayesinde, şirketler çevre dostu projeler için daha fazla finansal kaynağa erişim sağlar ve eylemlerinin çevresel etkilerini azaltmaya yönelik projelere daha fazla yatırım yaparlar (Çavuşoğlu, 2022; Erdoğan, 2021).

Yeşil fonlara olan talep, çevresel sürdürülebilirlik ve etik yatırımların artan önemiyle birlikte büyümektedir. Bu kapsamda Aydın (2021) ile Ünal (2022), yeşil fonların finansal piyasalarda nasıl daha fazla ilgi gördüğünü ve çevre dostu projelere yapılan yatırımların finansal kazanımlarını nasıl artırdığını incelemektedir. Otcu (2024) ile Işık (2024), yeşil fonların yatırımcılar arasında giderek daha fazla tercih edilmesinin sebebinin, çevre dostu projelerin finansal kazanç sağlama potansiyelinin daha yüksek olduğuna dair artan inanç olduğunu vurgulamaktadır. Bu fonlar, yalnızca çevresel sürdürülebilirliğe katkı sağlamakla kalmaz, aynı zamanda yatırımcılar için cazip kazanç fırsatları da sunmaktadır. Yeşil fonların sunduğu potansiyel kazançlar ve çevresel faydalar, yatırımcıların ilgisini daha da artırmaktadır (Gizip, 2019).

Yeşil fonların gelecekte finansal piyasalarda daha fazla yer bulması ve çevresel sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşılmasında daha etkili bir araç haline gelmesi beklenmektedir. Çünkü yeşil fonlar, sadece finansal kazanç sağlamakla kalmaz, aynı zamanda çevresel sürdürülebilirlik adına önemli bir katkı sağlar. Gelecekte, yeşil fonların daha fazla global pazarda tanınması, çevresel sürdürülebilirliğe katkı sağlarken, aynı zamanda finansal piyasaların daha çevre dostu hale gelmesine yardımcı olacaktır.

Diğer yandan Başoğlu (2024) ile Sarıgül (2024), yeşil fonların etkinliğini artırmak için düzenleyici çerçevelerin güçlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Yeşil fonlar, çevresel etkilerin doğru bir şekilde ölçülmesi ve değerlendirilmesi konusunda henüz standart bir yöntemle sahip değildir. Friaiss (2024) ile Yılmaz (2024), yeşil fonların çevresel performansın ölçülmesi ve izlenmesi noktasında daha fazla şeffaflık ve standartlara ihtiyaç duyduğunu

belirtmektedir. Ayrıca yeşil fonlar, bazen geleneksel yatırım fonlarıyla karşılaştırıldığında daha düşük performans gösterebileceği için bazı yatırımcılar tarafından riskli görülebilir. Bu nedenle, yeşil fonların etkinliğini artırmak için daha net ve şeffaf düzenlemelerin oluşturulması önemlidir.

Yeşil menkul kıymetler

Yeşil bankacılık ana teması altında yer alan bir diğer alt tema yeşil menkul kıymetlerdir. Yeşil menkul kıymetler, çevresel sürdürülebilirliği destekleyen projelere finansman sağlamak amacıyla ihraç edilen finansal araçlardır. Bu menkul kıymetler, çevre dostu yatırımların finansmanını sağlamak ve iklim değişikliği ile mücadele etmek gibi önemli çevresel hedeflere ulaşmak için kullanılmaktadır. Yeşil menkul kıymetler, şirketlerin çevre dostu projelere fon sağlamalarına yardımcı olurken, yatırımcıların da sürdürülebilir yatırımlara yönelmelerini teşvik etmektedir.

Yeşil menkul kıymetler, finansal piyasalarda önemli bir yer edinmeye başlamıştır. Alan yazında Turguttopbaş (2020) ile Kaplan ve Kocaman (2024), yeşil menkul kıymetlerin çevresel sürdürülebilirliği teşvik etme ve yeşil projelere finansman sağlama işlevini tartışmaktadır. Zengin ve Aksoy (2021) ise bu menkul kıymetlerin finansal piyasalarda daha fazla kabul görmesi için düzenleyici çerçevelerin güçlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Yeşil menkul kıymetler, yatırımcılara çevre dostu projelere yatırım yapma fırsatı sunarken, aynı zamanda çevresel sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşmak için büyük bir finansal kaynak yaratmaktadır. Bu araçların finansal piyasalarda daha yaygın hale gelmesi, yeşil projelere olan talebi artırmış ve çevresel risklerin yönetilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Yapılan tematik analiz sonucunda “yeşil menkul kıymetler” kategorisi altındaki çalışmalar, “yeşil hisse senetleri” ve “yeşil endeksler” olmak üzere aşağıda açıklamalarına yer verilen iki alt grupta toplanmaktadır.

Yeşil hisse senetleri

Yeşil hisse senetleri, çevresel sürdürülebilirliği teşvik etmek amacıyla ihraç edilen ve çevre dostu projelere yatırım yapan şirketlerin hisselerini temsil eden finansal araçlardır. Bu hisse senetleri, çevresel hedeflere ulaşmada önemli bir araç olarak öne çıkmakta ve yatırımcılara çevre dostu yatırımlar yapma fırsatı sunmaktadır. Yeşil hisse senetleri, şirketlerin çevresel sorumluluklarını yerine getirmelerini teşvik ederken, aynı zamanda yatırımcılara finansal kazanç sağlama imkânı sunmaktadır.

Yeşil hisse senetlerinin finansal piyasalarda hızla büyüdüğü gözlemlenmektedir. Alan yazında Kaplan ve Kocaman (2024), yeşil hisse senetlerinin finansal piyasalarda nasıl yer bulduğunu ve bu hisse senetlerinin çevre dostu projelere yapılan yatırımları nasıl teşvik ettiğini tartışmaktadır. Çevirgen ve Bayrakçı (2024) ise yeşil hisse senetlerinin geleneksel hisse senetlerinden farklarını ve bu araçların finansal sistemde nasıl bir dönüşüm yarattığını incelemektedir. Zengin ve Aksoy (2021) da yeşil hisse senetlerinin bankacılık ve finans sektöründe daha fazla yer bulmasını sağlamak için yapılması gereken düzenlemeleri ele almaktadır. Bu hisse senetleri, çevre dostu projelere yatırım yapan şirketlerin daha fazla ilgi görmesini sağlamaktadır.

Yeşil hisse senetleri, şirketlerin çevresel sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşmalarına yardımcı olan önemli bir araçtır. Bu kapsamda Komşuoğlu Yılmaz (2019) ile Süleymanoğlu (2023), yeşil hisse senetlerinin çevre dostu projelere yapılan yatırımları nasıl desteklediğini ve bu projelerin finansmanını nasıl sağladığını tartışmaktadır. Dede (2023) ile Solmaz (2023), yeşil hisse senetlerinin çevre dostu iş modellerine sahip şirketleri nasıl teşvik ettiğini ve çevresel sürdürülebilirliği nasıl desteklediğini ele almaktadır. Çavuşoğlu (2022) ile Erdoğan (2021) da yeşil hisse senetlerinin enerji verimliliği, yenilenebilir enerji projeleri ve karbon azaltma hedeflerine nasıl katkı sağladığını analiz etmektedir. Bu bağlamda, yeşil hisse senetleri, çevresel sürdürülebilirliğe katkı sağlarken, aynı zamanda ekonomik büyümeyi teşvik etmektedir.

Yeşil hisse senetlerine olan yatırımcı talebi, çevresel sorumluluk bilincinin artmasıyla birlikte hızla artmaktadır (Aydın, 2021; Ünal, 2022; Otcu, 2024; Işık, 2024). Yeşil hisse senetleri ile yatırımcılar, sadece finansal kazanç sağlamakla kalmaz, aynı zamanda çevresel sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşılmasına katkıda bulunurlar. Bu durum, yeşil hisse senetlerine olan talebin artmasına ve çevre dostu projelerin finansmanının güçlenmesine yol açmaktadır (Gizep, 2019). Bu hisse senetlerinin gelecekteki potansiyeli, çevresel sürdürülebilirliği desteklemek ve aynı zamanda finansal piyasalarda uzun vadeli değer yaratmak açısından büyük bir fırsat sunmaktadır.

Yeşil hisse senetlerinin yaygınlaşmasına rağmen, karşılaşılan bazı zorluklar da bulunmaktadır. Bu zorluklar, yeşil hisse senetlerinin finansal sistemde karşılaştığı düzenleyici belirsizlikler, yatırımcı ilgisinin artmasına rağmen hala yeterli seviyede olmaması (Başoğlu, 2024; Sarıgül, 2024) olarak sıralanabilir. Bu zorlukları aşmak ve yeşil hisse senetlerinin etkinliğini artırmak için düzenlemeler yapılması gerekliliği vurgulanmaktadır (Friaiss, 2024; Yılmaz, 2024). Ayrıca, yeşil hisse senetlerinin performansı geleneksel hisse senetlerine kıyasla farklılık gösterebilir, bu da yatırımcılar arasında tereddütlere yol açabilir. Ancak, düzenleyici çerçevelerin güçlendirilmesi ve yeşil yatırımcı bilincinin artırılması, bu engellerin aşılmasına yardımcı olabilir.

Yeşil endeksler

Yeşil endeksler, çevre dostu ve sürdürülebilir iş uygulamalarını benimsemiş şirketlerin hisse senetlerini içeren ve çevresel performansı dikkate alarak oluşturulan endekslerdir. Bu endeksler, yatırımcılara çevresel sorumluluk taşıyan şirketlere yatırım yapma fırsatı sunarken, aynı zamanda şirketleri çevresel performanslarını iyileştirmeye teşvik eder. Yeşil endekslerin, sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşmada ve finansal piyasalarda çevre dostu yatırımların artmasında önemli bir rolü vardır.

Yeşil endekslerin finansal piyasalarda hızla büyüdüğü gözlemlenmektedir. Gerçekleştirilen çalışmalarda yeşil endekslerin nasıl bir finansal araç olarak yer bulduğu ve çevresel sorumluluğa sahip şirketlere yatırım yapmanın piyasada nasıl bir değişim yarattığı (Turguttopbaş, 2020; Kaplan & Kocaman, 2024), çevresel sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşılması için finansal piyasalarda nasıl bir dönüşüm sağladığı (Çevirgen & Bayrakçı, 2024) ve yeşil endekslerin bankacılık ve finans sektöründe daha fazla yer bulmasını sağlamak için yapılması gereken düzenlemeler (Zengin & Aksoy, 2021) ele alınmaktadır. Yeşil endekslerin finansal piyasalarda artan önemi, çevre dostu şirketlerin hisselerine olan yatırım ilgisinin artmasına ve çevresel sürdürülebilirliğe yönelik daha fazla kaynağın yönlendirilmesine yol açmaktadır.

Yeşil endeksler, çevresel sürdürülebilirliği teşvik etmek amacıyla önemli bir araçtır. Ayrıca, yeşil endeksler, şirketlerin karbon ayak izlerini azaltma ve enerji verimliliği gibi çevresel hedeflere ulaşmalarını teşvik etmektedir (Çavuşoğlu, 2022; Erdoğan, 2021). Bu endeksler, çevresel sürdürülebilirliğe katkıda bulunurken, yatırımcılar için uzun vadeli finansal kazanç sağlama fırsatları da sunmaktadır.

Yeşil endekslerin yatırımcılar tarafından daha fazla tercih edilmesinin sebeplerinden biri, çevresel sürdürülebilirliğe odaklanan şirketlerin, uzun vadede finansal başarı sağlama potansiyelinin daha yüksek olduğuna dair artan inançtır. Bu doğrultuda Otcu (2024) ile Işık (2024), yeşil endekslerin çevresel sorumluluk bilinciyle yatırım yapan bireysel ve kurumsal yatırımcılar tarafından tercih edildiğini belirtmektedir. Aydın (2021) ile Ünal (2022) ise, yeşil endekslerin şirket performansındaki çevresel etkiyi nasıl dikkate aldığını ve bunun yatırımcılar için nasıl daha cazip hale geldiğini incelemektedir. Bu endekslerin sağladığı çevresel faydaların yanı sıra finansal kazançların da artırılması, yatırımcıların yeşil endekslere olan ilgisini daha da güçlendirmektedir (Gizep, 2019).

Yeşil endekslerin yaygınlaşmasına rağmen, etkili bir şekilde işleyebilmesi için düzenleyici çerçevelerin güçlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır (Başoğlu, 2024; Sarıgül, 2024). Ayrıca, yeşil endekslerin sürdürülebilirlik performansını ölçme ve değerlendirme kriterlerinin belirsizliği, şirketlerin bu endekslere katılmalarını zorlaştırabilir.

(Friaiss, 2024; Yılmaz, 2024). Düzenleyici belirsizlikler ve standartların eksikliği, yeşil endekslerin etkinliğini sınırlandırabilir. Ancak, yeşil endekslerin yaygınlaşması için daha net ve standartlaşmış düzenlemelerin oluşturulması, bu engellerin aşılmasına yardımcı olabilir. Ayrıca, yeşil endekslerin performansını etkileyen dışsal faktörler de dikkate alınmalıdır.

Finansal teknoloji

Yeşil bankacılık ana teması altında yer alan diğer bir alt tema finansal teknolojidir. Finansal teknoloji (fintech), finansal hizmetlerin dijitalleşmesi ve teknolojik yeniliklerle daha verimli, erişilebilir ve sürdürülebilir hale gelmesi sürecini ifade eder. Bu dönüşüm, yeşil finansın daha geniş bir kitleye ulaşmasına ve çevresel sürdürülebilirliğe olan katkılarının artmasına olanak sağlamaktadır. Yeşil finansal araçlar, çevre dostu projelerin finansmanını sağlamada büyük bir rol oynarken, finansal teknolojiler de bu araçların etkinliğini artırmakta ve sürdürülebilir yatırımların yayılmasını hızlandırmaktadır.

Finansal teknolojiler, yeşil finansal araçların daha verimli bir şekilde kullanılmasını sağlamak için önemli bir araçtır. Turguttopbaş (2020) ile Kaplan ve Kocaman (2024), dijital platformlar ve blockchain teknolojisinin, yeşil tahviller ve yeşil krediler gibi finansal araçların izlenebilirliğini artırdığını ve bu araçların daha geniş bir yatırımcı kitlesine ulaşmasını sağladığını belirtmektedir. Blockchain teknolojisi, yeşil finansal araçların çevresel etkilerini şeffaf bir şekilde izlemeyi mümkün kılar ve bu sayede yatırımcılar, projelerin sürdürülebilirlik düzeyini daha güvenli bir şekilde değerlendirebilirler. Yeşil fonlar, yeşil tahviller gibi ürünler dijital platformlar aracılığıyla yatırımcılara sunulmakta ve bu da yeşil yatırımların artmasını teşvik etmektedir (Zengin & Aksoy, 2021).

Yatırımcı talebi, yeşil finansın büyümesinde belirleyici bir faktördür. Aydın (2021) ile Ünal (2022), yatırımcıların dijital platformlar aracılığıyla çevre dostu projelere daha kolay erişebildiğini ve bu projelere yatırım yapmanın daha hızlı hale geldiğini vurgulamaktadır. Dijitalleşme, yatırımcıların yeşil yatırımlara olan ilgisini artırmakta ve bu yatırımları daha geniş bir yatırımcı kitlesine yaymaktadır. Ayrıca, finansal teknolojilerin sağladığı dijital hizmetler, yatırımcıların yeşil finansal ürünlerin çevresel etkilerini daha kolay değerlendirmelerine imkân tanır. Bu durum, yeşil projelere yapılan yatırımların artmasına ve sürdürülebilir projelere daha fazla kaynak sağlanmasına olanak verir (Otcu, 2024).

Finansal teknoloji ve yeşil finansın geleceği, teknolojinin daha fazla entegrasyonu ve düzenleyici çerçevelerin güçlendirilmesi ile parlaktır. Gelecekte finansal teknoloji, yeşil finansal araçların daha şeffaf, erişilebilir ve güvenli hale gelmesini sağlayacak ve yeşil yatırımların büyümesini hızlandıracaktır. Dijital platformlar, yeşil finansın küresel ölçekte daha fazla yatırımcıya ulaşmasına olanak tanırken, blockchain teknolojisi gibi yenilikçi çözümler, bu yatırımların daha etkili bir şekilde izlenmesini sağlayacaktır. Bu gelişmeler, yeşil finansın küresel sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşılmasındaki rolünü daha da güçlendirecektir.

Gerçekleştirilen tematik analiz ile finansal teknoloji ile ilgili çalışmalarda “blokchain teknolojisi” bir alt kategori olarak ortaya çıkmıştır.

Blockchain teknolojisi

Blockchain teknolojisi, dağıtık bir dijital defter teknolojisi olarak, finansal işlemleri güvenli, şeffaf ve merkeziyetsiz bir şekilde kaydetmeye imkan tanır. Bu özellikleri, çevresel sürdürülebilirlik projelerinin finansmanında önemli bir rol oynamaktadır. Yeşil finans, çevre dostu projelerin ve yatırımların desteklenmesi için gerekli araçları sağlarken, blockchain bu projelerin finansal süreçlerinin şeffaflığını ve güvenliğini artırarak, yeşil finansın etkinliğini artırır.

Blockchain, çevre dostu projelere yapılan yatırımların izlenebilirliğini ve doğruluğunu artıran önemli bir araçtır. Turguttopbaş (2020) ile Kaplan ve Kocaman (2024), blockchain'in yeşil tahviller ve yeşil krediler gibi finansal araçların izlenmesini kolaylaştırdığını ve böylece projelerin çevresel etkilerinin daha şeffaf bir şekilde raporlanmasına olanak

tanındığını belirtmektedir. Blockchain, yatırımcıların projelerin sürdürülebilirlik hedeflerine ne ölçüde ulaştığını güvenli bir şekilde takip etmelerini sağlar ve bu da yatırımcı güvenini artırır. Bu teknoloji sayesinde, yeşil finansal araçlar daha geniş bir yatırımcı kitlesine ulaşabilir ve çevre dostu projelere yapılan yatırımlar hızlanabilir (Zengin & Aksoy, 2021).

Yeşil finansal araçların şeffaflığı, yatırımcılar için büyük önem taşır. Aydın (2021) ile Ünal (2022), blockchain teknolojisinin, çevresel projelerin finansmanında şeffaflık sağlayarak yatırımcıların daha bilinçli kararlar almasına yardımcı olduğunu belirtmektedir. Blockchain, çevre dostu projelerin finansal süreçlerini güvenli bir şekilde kaydederek, herhangi bir değişiklik yapılmasını engeller ve bu sayede projelere yapılan yatırımların doğruluğu garanti altına alınır. Ayrıca, blockchain sayesinde yeşil projelerin sürdürülebilirlik performansları dijital platformlarda izlenebilir ve yatırımcılar bu bilgilere hızlıca ulaşabilirler. Bu, projelerin izlenebilirliğini artırırken, aynı zamanda yatırımcı güvenini de pekiştirir (Otcu, 2024).

Blockchain teknolojisi, yeşil finansın etkinliğini artırma potansiyeline sahip olsa da bazı güçlükler de söz konusudur. Başoğlu (2024) ile Sarıgül (2024), blockchain'in altyapısının güçlü ve güvenli olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu, teknolojinin sürdürülebilir bir şekilde uygulanabilmesi için yüksek maliyetler ve uzmanlık gerektirir. Ayrıca blockchain sistemlerinin çoğu, enerji tüketimi açısından çevresel etkiler yaratabilir. Bu nedenle, blockchain teknolojisinin çevresel etkilerinin dikkatli bir şekilde izlenmesi ve bu etkilerin minimize edilmesi için özel düzenlemelere ihtiyaç vardır. Friaiss (2024) ile Yılmaz (2024), bu zorlukların üstesinden gelmek için blockchain ağlarının daha verimli hale getirilmesi gerektiğini ve yeşil finansın daha güçlü bir şekilde desteklenebilmesi için uygun düzenlemelerin yapılması gerektiğini belirtmektedirler.

3.1.3. Yeşil Enerji Piyasaları

Gerçekleştirilen tematik analiz ile bir diğer ana tema “Enerji Piyasaları” başlığı altında oluşmuştur. Yeşil Enerji Piyasaları, yerel yazında yeşil finans ile ilgili gerçekleştirilen çalışmaların % 23,33’ünü oluşturmaktadır. Bu çalışmalarda özellikle karbon emisyonuna odaklanan bir grup çalışma ise, “karbon emisyonu” alt teması altında kategorize edilmiştir.

Enerji piyasaları, ekonomik büyüme ve sürdürülebilir kalkınma için kritik bir öneme sahiptir. Enerji talebinin artışı ve fosil yakıtların çevresel etkileri, enerji sektöründe yeşil finansal araçların kullanımını önemli hale getirmiştir. Yeşil finans, çevre dostu projeleri destekleyen finansal ürünlerin kullanımını ifade eder ve enerji sektöründe bu araçlar, özellikle yenilenebilir enerji projeleri için yatırım sağlamaktadır.

Yeşil finans, özellikle enerji piyasalarında önemli bir yer edinmeye başlamıştır. Turguttopbaş (2020) ile Kaplan ve Kocaman (2024), yeşil finansın enerji sektöründe çevre dostu projeleri destekleme kapasitesini ve bu projelere finansman sağlamak için kullanılan araçların çeşitliliğini vurgulamaktadır. Yeşil tahviller, yeşil krediler ve yeşil fonlar gibi araçlar, yenilenebilir enerji projelerinin finansmanını sağlamada kritik rol oynamaktadır. Zengin ve Aksoy (2021), bu araçların enerji piyasalarındaki büyümeyi nasıl hızlandığını ve çevresel sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşmak için gereken yatırımları nasıl yönlendirdiğini göstermektedir. Enerji sektöründe yenilenebilir enerji kaynaklarına yapılan yatırımlar hem çevresel hem de ekonomik açıdan önemli bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Yeşil finans araçları, bu dönüşümdeki temel itici güçlerden biridir.

Yeşil finans, yenilenebilir enerji projelerinin finansmanını destekleyerek enerji sektöründe sürdürülebilir dönüşümü hızlandırmaktadır. Komşuoğlu Yılmaz (2019) ile Süleymanoğlu (2023), yeşil finans araçlarının yenilenebilir enerji projelerine olan ilgiyi artırdığını ve bu projelerin finansmanını sağlamak için bankalar, yatırımcılar ve devletler arasında iş birliğini teşvik ettiğini belirtmektedir. Yeşil tahviller ve yeşil krediler, bu projelere sağlanan finansmanın önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Bu finansal araçlar, enerji sektörü için finansman sağlayan yeni yollar yaratırken, aynı zamanda çevre dostu projelere olan talebi artırmaktadır. Dede (2023) ile Solmaz (2023), yeşil finansın enerji sektöründeki

sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşılması için nasıl önemli bir araç haline geldiğini ve bu araçların enerji geçiş sürecinde sağladığı katkıyı tartışmaktadır. Özellikle, yenilenebilir enerji projelerine sağlanan finansmanın büyüklüğü, bu tür projelerin daha geniş çapta hayata geçirilmesini mümkün kılmaktadır (Çavuşoğlu, 2022; Erdoğan, 2021).

Yeşil finansal araçlara olan yatırımcı talebi, enerji piyasalarında da hızla artmaktadır. Aydın (2021) ile Ünal (2022), yatırımcıların, çevre dostu projelere yatırım yapma konusunda artan ilgisini incelemektedir. Bu eğilim, yalnızca çevresel sürdürülebilirliğe katkı sağlamakla kalmaz, aynı zamanda yatırımcılar için yeni fırsatlar yaratır. Yeşil finansal araçlar, yatırımcılar için sadece çevresel anlamda anlamlı projelere katılma fırsatı sunmakla kalmaz, aynı zamanda finansal kazanç sağlama potansiyelini de artırmaktadır. Otcu (2024) ile Işık (2024), yeşil finansın enerji sektöründeki yatırımcılar arasında giderek daha fazla ilgi gördüğünü belirtmektedir. Bu ilgi, enerji piyasalarında çevre dostu yatırımların hızla artmasına ve yenilenebilir enerji projelerinin daha fazla finansman almasına yardımcı olmaktadır.

Yeşil finansın enerji sektöründeki rolü, gelecekte daha da önemli hale gelecektir. Yeşil finansın enerji sektöründeki dönüşümü hızlandıracağı ve çevre dostu projelere daha fazla kaynak aktarılacağı beklenmektedir (Ulakçı, 2024; Ada 2022, Toprak & Münyas, 2024; Usta, 2024). Gelecekte, yenilenebilir enerji projelerinin daha fazla finansman alması ve enerji geçiş süreçlerinin hızlanması beklenmektedir. Bu süreç, küresel iklim hedeflerine ulaşmak için kritik bir adımdır. Yeşil finansal araçların, enerji piyasalarındaki daha fazla oyuncu tarafından benimsenmesi, çevresel sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşılmasında önemli bir rol oynayacaktır. Bu araçlar, finansal piyasaların çevre dostu projelere yönlendirilmesi için etkili bir yol sağlamaktadır.

Diğer yandan yeşil finansın enerji piyasalarındaki etkinliğini artırmak için düzenleyici çerçevelerin güçlendirilmesi gerekliliğine dikkat çekilmektedir (Başoğlu, 2024; Sarıgül, 2024). Yenilenebilir enerji projelerinin finansmanını sağlamak için yeşil tahviller ve krediler gibi araçların kullanımı yaygın olsa da bu araçların etkin bir şekilde kullanılabilmesi için daha net ve kapsamlı düzenlemelere ihtiyaç duyulmaktadır. Yeşil finansın enerji piyasalarında daha yaygın hale gelmesi için çevresel etkilerin doğru bir şekilde ölçülmesi ve izlenmesi gerekmektedir (Friaiss, 2024; Yılmaz, 2024). Ayrıca, enerji sektöründe, özellikle yenilenebilir enerji projelerine yönelik finansmanın artırılması için daha fazla teşvik ve politika desteği sağlanması önemlidir.

Karbon emisyonu

Karbon emisyonları, iklim değişikliğinin en önemli sebeplerinden biri olup, global ısınma ve çevresel bozulma ile doğrudan ilişkilidir. Yeşil finans, karbon emisyonlarını azaltmaya yönelik projelere finansman sağlamada önemli bir araç olarak ortaya çıkmıştır. Yenilenebilir enerji projeleri, enerji verimliliğini artırıcı girişimler ve sürdürülebilir tarım uygulamaları gibi çevre dostu projeler, karbon emisyonlarını azaltma amacını taşımaktadır.

Yeşil finans, karbon emisyonlarını azaltmaya yönelik projelere finansman sağlama konusunda önemli bir araçtır. Karbon emisyonlarını azaltan projeler için kullanılan finansal araçlar, yenilenebilir enerji projelerinden enerji verimliliğini artırmaya yönelik yatırımlara kadar geniş bir yelpazeye sahiptir. Yeşil tahviller, yeşil krediler ve yeşil fonlar gibi araçlar, bu tür projelere finansman sağlayarak karbon emisyonlarını azaltmaya yönelik önemli adımlar atılmasını mümkün kılmaktadır (Zengin & Aksoy, 2021). Yeşil finans, çevresel sürdürülebilirliği teşvik etmek ve karbon emisyonlarını kontrol altına almak için kritik bir rol oynamaktadır. Bu finansal araçlar, sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşılmasında önemli bir dönemeç oluşturmaktadır.

Yeşil finans, karbon emisyonlarının azaltılmasında önemli bir destek sağlamaktadır. Alan yazında Komşuoğlu Yılmaz (2019) ile Süleymanoğlu (2023), yeşil finansal araçların karbon emisyonlarını azaltan projelere nasıl yatırım sağladığını ve bu projelerin karbon ayak izini azaltmaya yönelik yaptığı katkıları tartışmaktadır. Yenilenebilir enerji projeleri, fosil yakıtlardan daha temiz enerji kaynaklarına geçişi teşvik ederek, karbon emisyonlarının azaltılmasında en

önemli alanlardan biridir. Dede (2023) ile Solmaz (2023), yeşil finansın bu tür projelere sağladığı finansman ile karbon emisyonlarını azaltma potansiyelini artırdığını belirtmektedir. Bu projelere yapılan yatırımlar, karbon salınımını azaltırken aynı zamanda ekonomilerin daha sürdürülebilir bir yapıya kavuşmasına da katkı sağlamaktadır (Çavuşoğlu, 2022; Erdoğan, 2021).

Yatırımcı talebi, karbon emisyonlarının azaltılmasına yönelik projelere yapılan yatırımların hızla arttığını göstermektedir. Aydın (2021) ile Ünal (2022), yatırımcıların çevre dostu projelere olan ilgisinin artmasında, iklim değişikliği ile mücadele etme isteğinin ve sürdürülebilir yatırımların değerinin artmasının etkili olduğunu vurgulamaktadır. Bu yatırım eğilimleri, sadece çevresel faydalar sağlamakla kalmamakta, aynı zamanda finansal açıdan da kazançlı olabildiğinden yatırımcıların bu tür projelere olan ilgisi artmaktadır (Otcu, 2024; Işık, 2024). Bu talep, yeşil finans araçlarının, özellikle karbon emisyonlarının azaltılması açısından, daha geniş bir yatırımcı kitlesine hitap ettiğini göstermektedir.

Yeşil finans, karbon emisyonlarının azaltılmasında gelecekte daha büyük bir rol oynamaya devam edecektir. Gelecekte, karbon emisyonlarının daha fazla azaltılması için ulusal ve uluslararası düzeyde daha kapsamlı düzenlemeler ve politikalar devreye girecektir. Yeşil finansın yaygınlaşması, karbon emisyonlarının azaltılması ve çevresel sürdürülebilirliğin sağlanması için kritik bir adım olacaktır. Bu süreç, aynı zamanda yatırımcılar için daha fazla fırsat yaratacak ve sürdürülebilir ekonomik büyümeyi destekleyecektir.

Öte yandan yeşil finansın karbon emisyonlarıyla mücadeledeki etkinliği, bazı zorluklarla karşı karşıyadır. Karbon emisyonlarını azaltmaya yönelik projelere finansman sağlamak için yeşil tahviller ve yeşil krediler gibi araçların kullanımı yaygınlaşsa da bu araçların etkin bir şekilde kullanılabilmesi için daha net ve kapsamlı düzenlemelere ihtiyaç vardır. Friaiss (2024) ile Yılmaz (2024), bu araçların çevresel etkilerin doğru bir şekilde ölçülmesi ve izlenmesi konusundaki zorlukları ele almaktadır. Ayrıca, yeşil finansın karbon emisyonlarını azaltma hedeflerine ulaşabilmesi için büyük ölçekli projelere daha fazla finansman sağlanması gerekmektedir.

3.1.4. Yeşil Yatırımlar

Gerçekleştirilen tematik analizde ortaya çıkan dördüncü ve son ana tema, yerel yazında yeşil finans ile ilgili çalışmalarda nispeten az sıklıkla görülen “yeşil yatırımlar” teması olarak kategorize edilmiş olup, tüm çalışmaların % 3,33’ünü oluşturmaktadır.

Yeşil yatırımlar, çevre dostu projelere yönlendirilen finansal kaynakları ifade eder ve iklim değişikliği ile mücadele, doğal kaynakların korunması ve sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşılmasına katkı sağlamaktadır. Yeşil finans, bu tür yatırımların artmasını sağlayarak, ekonomik büyüme ve çevresel sürdürülebilirlik arasındaki dengeyi desteklemektedir.

Yeşil yatırımlar, sadece çevresel sürdürülebilirliği sağlamakla kalmaz, aynı zamanda ekonomik büyümeyi de destekler. Yeşil yatırımlar, özellikle yenilenebilir enerji ve enerji verimliliği projeleri gibi alanlarda önemli ekonomik fırsatlar sunmaktadır (Turguttopbaş, 2020; Kaplan & Kocaman, 2024). Bu yatırımlar, fosil yakıtların kullanımını azaltırken aynı zamanda yeni iş olanakları yaratır ve yerel ekonomileri güçlendirir. Ayrıca yeşil yatırımlar, sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşılmasına ve çevresel bozulmanın önlenmesine yardımcı olur (Zengin & Aksoy, 2021). Yenilenebilir enerji, enerji verimliliği ve sürdürülebilir tarım gibi alanlarda yapılan yatırımlar, karbon emisyonlarını azaltarak çevreyi korur ve aynı zamanda ekonomik büyümeyi destekler.

Yatırımcı talebi, yeşil yatırımların artmasında önemli bir faktördür. Aydın (2021) ile Ünal (2022), yatırımcıların çevre dostu projelere olan ilgisinin arttığını ve bu projelere yönelik finansmanın hızla arttığını vurgulamaktadır. Yatırımcılar, çevresel etkiyi azaltmaya yönelik projelere yatırım yapmanın, finansal kazanç

sağlamanın yanı sıra çevresel fayda sağladığını fark etmeye başlamıştır. Yeşil yatırımlar, genellikle uzun vadeli kazançlar vaat eder ve ekonomik krizler gibi dalgalanmalara karşı daha dayanıklı olabilir. Otcu (2024) ile Işık (2024), yeşil yatırımların özellikle iklim değişikliğiyle mücadele etme amacını taşıyan projelerle ilişkilendirildiğini ve bu projelerin gelecekte daha fazla yatırım alacağını belirtmektedir.

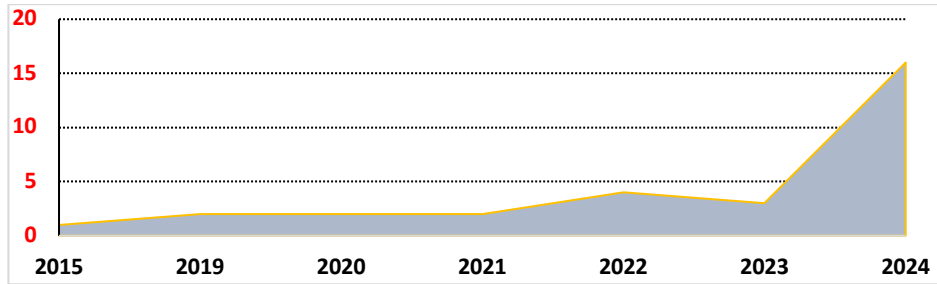
Yeşil yatırımların geleceği oldukça parlaktır. Ulakçı (2024), Ada (2022), Toprak ve Münyas (2024) ile Usta (2024), yeşil yatırımların gelecekte daha fazla artacağını ve bu yatırımların sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşılmasında önemli bir rol oynayacağını belirtmektedir. Gelecekte, yeşil yatırımlar daha da çeşitlenecek ve bu tür projelere yapılan yatırımlar daha fazla finansal kaynak çekecektir. Bu süreç, iklim değişikliğiyle mücadelede önemli bir adım olacak ve çevresel sürdürülebilirliği sağlamak için kritik bir araç haline gelecektir. Yeşil finansın yaygınlaşması, aynı zamanda yatırımcılar için daha fazla fırsat yaratacak ve ekonomik büyümeyi sürdürülebilir şekilde destekleyecektir.

Diğer yandan yeşil yatırımların önündeki en büyük engellerden biri, bu tür projelere yönelik finansmanın yeterli olmamasıdır. Başoğlu (2024) ile Sarıgül (2024), yeşil finansal araçların yaygınlaşması için düzenleyici çerçevelerin daha da güçlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Yeşil yatırımlar, genellikle uzun vadeli projeler olduğundan, yatırımcılar için kısa vadeli kazançlar sağlama konusunda belirsizlikler yaratabilir. Bu durum, yeşil projelere yapılan yatırımların sınırlı kalmasına neden olabilir. Friaiss (2024) ile Yılmaz (2024) ise yeşil yatırımların finansmanını engelleyen düzenleyici eksikliklere ve çevresel etkilerin doğru bir şekilde ölçülmesi konusundaki zorluklara dikkat çekmektedir. Bu zorlukların aşılabilmesi için, hükümetlerin ve düzenleyicilerin yeşil yatırımların büyümesini teşvik eden politikalar geliştirmesi gerekmektedir.

3.2. Yayınlarla İlişkin Diğer Analizler

Çalışmada ayrıca, yeşil finans çalışmalarının yıllar içindeki gelişimi, araştırmalarda kullanılan anahtar kelimeler ve araştırma yöntemleri incelenmiştir. Ayrıca yeşil finans alanında gerçekleştirilen lisansüstü tezlerin 3'ünün doktora tezi, 17'sinin ise yüksek lisans tezi olduğu tespit edilmiştir.

Şekil 2'de yer verildiği üzere, 2024 yılına gelindiğinde yeşil finans alanıyla ilgili araştırmaların önceki yıllara göre ciddi bir artış sergileyerek, zirveye ulaştığı tespit edilmiştir.



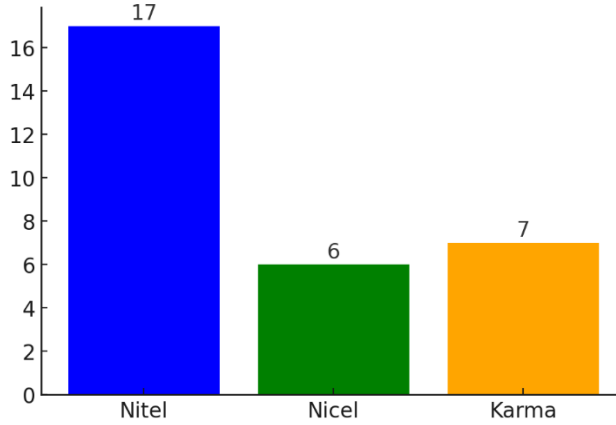
Şekil 2: Yerel yazında yeşil finans araştırmalarının yıllara göre dağılımı

Şekil 3'te ise yeşil finans araştırmalarında kullanılan anahtar kelimeler ile oluşturulan kelime bulutuna yer verilmektedir. Buna göre, yerel yazında yeşil finans araştırmalarında en çok kullanılan anahtar kelimelerin “yeşil tahvil”, “sürdürülebilir kalkınma”, “çevre”, “sürdürülebilir ekonomi” gibi kavramlar olduğu görülmektedir.



Şekil 3: Yeşil finans araştırmalarında kullanılan anahtar kelimeler ile oluşturulan kelime bulutu

Son olarak yeşil finans araştırmalarında kullanılan araştırma yöntemleri incelenmiş ve Şekil 4’te görüleceği üzere araştırmalarda en çok nitel araştırma yöntemlerinin kullanıldığı [17 çalışmada] belirlenmiştir. Nitel araştırma yöntemlerini, 7 araştırmada kullanılan karma yöntemler izlemektedir. Nicel araştırma yöntemleri ise 6 çalışmada benimsenmiştir.



Şekil 4: Yeşil finans araştırmalarında kullanılan araştırma yöntemleri

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada çevresel sürdürülebilirliği teşvik eden projelerin finansmanında kritik bir rol oynayan yeşil finans ile ilgili olarak yerel yazında gerçekleştirilen çalışmalar tematik analiz yoluyla incelenerek, mevcut durum ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda, yeşil finansın temel bileşenleri olan yeşil tahviller, yeşil krediler, yeşil hisse senetleri, yeşil endeksler, yeşil sigortalar, yeşil fonlar ve yeşil menkul kıymetler gibi finansal araçlar ilgili literatür çerçevesinde detaylı bir şekilde ele alınmış ve bu araçların sürdürülebilir kalkınma hedeflerine nasıl katkı sağladığı tartışılmıştır. Yeşil finans ile ilgili yerel yazında gerçekleştirilen çalışmalar kapsamında gerçekleştirilen tartışmalarla konuyla ilgili boşluklar belirlenmiş ve geleceğe ilişkin hem araştırmacılara hem de politika yapıcılara öneriler sunulmaya çalışılmıştır.

Gerçekleştirilen tematik analiz sonucunda, yerel yazında yeşil finans alanının dört ana tema altında toplandığı belirlenmiştir. Bu temalar, “sürdürülebilir kalkınma”, “yeşil bankacılık”, “yeşil enerji piyasaları” ve “yeşil yatırımlar” dır.

İlk ana tema olan ve yeşil finansla ilgili çalışmaların %43,33’ünü içeren “Sürdürülebilir kalkınma” ana teması altında; “yeşil ekonomi politikaları ve regülasyonlar” ile “yeşil sigortalar” alt kategorileri oluşmuştur. İkinci ana tema grubu olan ve konuyla ilgili çalışmaların %30,00’ünü oluşturan “yeşil bankacılık” ana teması altında; “yeşil tahvil”,

“yeşil krediler” ve “yeşil fonlar”ı kapsayan “yeşil finansal enstrümanlar” alt kategorisi ile, “yeşil hisse senetleri” ve “yeşil endeksler”i içeren “yeşil menkul kıymetler” alt kategorisi ve “blockchain teknolojisi”ni içeren “finansal teknoloji” alt kategorileri ortaya çıkmıştır. Üçüncü ana tema grubu ise “yeşil enerji piyasaları” temasıdır. Yeşil Enerji Piyasaları, yerel yazında yeşil finans ile ilgili gerçekleştirilen çalışmaların %23,33’ünü oluşturmaktadır. Bu çalışmalarda özellikle karbon emisyonuna odaklanan bir grup çalışma ise, “karbon emisyonu” alt teması altında kategorize edilmiştir. Dördüncü ve son ana tema grubu ise, yerel yazında yeşil finans ile ilgili çalışmalarda nispeten az sıklıkla görülen “yeşil yatırımlar” olarak kategorize edilmiş olup, tüm çalışmaların % 3,33’ünü oluşturmaktadır.

Yapılan değerlendirmeler, yeşil finansal araçların yatırımcı güvenini artırarak ve finansal şeffaflığı güçlendirerek çevre dostu projelere yönelimi artırdığını göstermektedir (Turguttopbaş, 2020; Kaplan & Kocaman, 2024). Yeşil yatırımların artması, çevre dostu projelerin finansmana erişimini kolaylaştırırken, sürdürülebilir bankacılık uygulamalarının gelişimi de yeşil finansın etkinliğini artırmaktadır (Zengin & Aksoy, 2021). Finansal teknoloji ve blockchain gibi yenilikçi çözümler, yeşil finansal işlemlerin güvenli, şeffaf ve izlenebilir hale gelmesine olanak tanımakta, böylece yatırımcıların çevresel etkileri daha doğru değerlendirmelerine katkı sunmaktadır (Komşuoğlu Yılmaz, 2019; Süleymanoğlu, 2023).

Özellikle blockchain teknolojisinin yeşil finans üzerindeki etkisi, finansal enstrümanların şeffaf ve güvenilir hale gelmesini sağlamaktadır. Blockchain tabanlı sistemler sayesinde, yeşil tahviller ve kredilerin izlenmesi kolaylaşırken, yatırımcıların bu finansal araçlara olan güveni artmaktadır (Dede, 2023; Solmaz, 2023). Ancak, blockchain teknolojisinin uygulanabilirliği konusunda bazı teknik ve düzenleyici zorluklar da bulunmaktadır. Bu bağlamda, düzenleyici çerçevelerin güçlendirilmesi ve finansal piyasalarda standartların belirlenmesi gerekmektedir (Aydın, 2021; Ünal, 2022).

Yeşil finansın daha yaygın ve etkili hale gelmesi için çözülmesi gereken bazı zorluklar bulunmaktadır. Bunlar arasında, regülasyonların güçlendirilmesi, finansal araçların standartlaştırılması, yatırımcıların çevresel sürdürülebilirlik konusundaki farkındalığının artırılması ve yeşil finansal projelerin uzun vadeli getiri sağlama potansiyelinin netleştirilmesi yer almaktadır (Otcu, 2024). Ayrıca, blockchain teknolojisinin finansal sistemlere entegrasyonu, yeşil finansal araçların güvenilirliğini artırmak açısından önemli fırsatlar sunmaktadır (Başoğlu, 2024; Sarıgül, 2024).

Sonuç olarak, yeşil finans ve sürdürülebilir kalkınma arasındaki güçlü ilişki, ekonomik büyüme ve çevresel koruma dengesini sağlamada kritik bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Yeşil finansın daha etkin kullanılabilmesi için düzenleyici çerçevelerin geliştirilmesi, finansal piyasalarda şeffaflığın artırılması ve yenilikçi teknolojilerin entegre edilmesi gerekmektedir (Friaiss, 2024; Yılmaz, 2024). Gelecekte, yeşil finansın yaygınlaşması, karbon emisyonlarının azaltılması, yenilenebilir enerji yatırımlarının artırılması ve çevresel sürdürülebilirliğin sağlanması açısından önemli katkılar sunacaktır. Blockchain, finansal teknoloji ve sürdürülebilir bankacılık uygulamalarının yeşil finansla daha entegre hale gelmesi, çevre dostu projelerin finansman süreçlerini daha güvenilir ve erişilebilir hale getirecek ve uzun vadede sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşılmasına büyük destek sağlayacaktır (Ulakçı, 2024; Ada, 2022; Toprak& Münyas, 2024; Usta, 2024).

Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları:

Türkiye Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları: 7 Erişilebilir ve temiz enerji

Türkiye Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları: 8 İnsana yakışır iş ve ekonomik büyüme

Türkiye Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları: 12 Sorumlu üretim ve tüketim

Türkiye Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları: 13 İklim eylemi

Sustainable Development Goals:

The Sustainable Development Goals in Türkiye 7 Affordable and clean energy

The Sustainable Development Goals in Türkiye 8 Decent work and economic growth

The Sustainable Development Goals in Türkiye 12 Responsible consumption and production

The Sustainable Development Goals in Türkiye 13 Climate Action

Kaynakça

- Ada, S. (2022). *Sürdürülebilir finans yaklaşımı çerçevesinde yeşil bankacılık ve yeşil finansman araçları* (Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi)
- Aydın, B. (2022). *Türkiye'de blokzincir tabanlı sukuk ile yeşil finans ve sosyal sorumluluk yatırımlarına yönelik potansiyelleri*. (Doktora Tezi, International Islamic University Malaysia)
- Başoğlu, B. (2024). *Sürdürülebilir kalkınma perspektifinden yeşil finans* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi)
- Climate Bond Initiative. (2020). *2019 Green bond market summary*. <https://www.climatebonds.net/resources/reports/2019-green-bondmarket-summary>
- Çarıkcı K., Meral H., Berkil, S., Çalışır, A., Önal, L. ve Arslan, Ö. (2024). Nitel araştırmalarda tematik analiz. *Socrates Journal Of Interdisciplinary Social Researches*, 10(37), 127-140.
- Çavuşoğlu, Ş. (2022). *Exploring the ways for integrating the green bond with decoupling projects through monitoring and evaluation: the carbon emission atlas and expert system (Kaus)* (Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
- Çevirgen, F. (2024). *Yeşil finans yazınına ilişkin bibliyometrik analiz* (Yüksek Lisans Tezi, Isparta Uygulamalı Bilimler Üniversitesi)
- Çevirgen, F. ve Bayrakçı, E. (2024). Yeşil finans yazınının mevcut durumu ve geleceği: Bibliyometrik bir analiz. *Öneri Dergisi*, 19(62), 79-112.
- Çıtak, İ. (2024). *Yeşil tahvil piyasası ile karbon, yenilenebilir ve yenilenemez enerji piyasaları arasındaki getiri ve volatilité yayılması üzerine bir inceleme*. (Yüksek Lisans Tezi, İzmir Ekonomi Üniversitesi)
- De Clercq, D., Sapienza, H. J., Yavuz, R. I. ve Zhou, L. (2012). Learning and knowledge in early internationalization research: Past accomplishments and future directions. *Journal Of Business Venturing*, 27(1), 143-165.
- Dede, M. (2023). *2050'ye doğru yeşil finansman: sorunlar ve fırsatlar* (Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi)
- Erdoğan, D. (2021). *Küresel iklim değişikliği ile mücadele: finans sektörünün rolü ve yeşil tahviller*. (Yüksek Lisans Tezi, Bandırma Onyedil Eylül Üniversitesi)
- Friaiss, M. M. A. (2020). *Sürdürülebilir kalkınmayı sağlamak için bankacılığın yeşil finansmanı desteklemedeki rolü (Libya örneği)*. (Doktora Tezi, İstanbul Okan Üniversitesi).
- Gizep, R. (2019). *Doğaya saygılı yeşil finans: Dünya ve Türkiye Uygulamaları*. (Yüksek Lisans Tezi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi).
- Işık, S. N. (2024). *Türkiye'de sürdürülebilir kalkınma ve bankacılık: Yeşil finansman stratejilerinin değerlendirilmesi*. (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi)
- Jones, M. V., Coviello, N. ve Tang, Y. K. (2011). International entrepreneurship research (1989–2009): A domain ontology and thematic analysis. *Journal Of Business Venturing*, 26(6), 632-659.
- Kaplan, H. E. ve Kocaman, B. E. (2024). Yeşil finans: Wos verilerine dayalı bibliyometrik bir analiz. *Journal Of Emerging Economies And Policy*, 9 (Special Issue), 28-38.
- Karaş, Z. (2024). Türk bankacılık sektöründeki yeşil finans uygulamalarının analizi. *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, 9(2), 289-302.
- Komşuoğlu Yılmaz, N. (2019). Sürdürülebilirlik perspektifiyle finansa yeni bir yaklaşım: Yeşil finans ve

uygulamaları. *Florya Chronicles Of Political Economy*, 5(2), 139-160.

Kuloğlu, E. ve Öncel, M. (2015). Yeşil finans uygulaması ve Türkiye’de uygulanabilirliği. *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(2), 2-19.

Otcu, N. (2024). *Yenilenebilir enerji kaynakları yatırımının finansman araçları ve kullanan işletmelerinin incelenmesi*. (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi)

Özbek, A. (2024). Sustainability and green finance: Banking system in Turkey. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(2), 295-313.

Özbek, A. (2024). Green finance for sustainable development: A bibliometric analysis. *Ekonomi Maliye İşletme Dergisi*, 7(1), 72-86.

Sarıgül, N. (2024). *Sürdürülebilirlik, yeşil büyüme ve yeşil finans üzerine yapılan akademik çalışmaların bibliyometrik analizi*. (Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi)

Solmaz, F. G. (2023). *Emtia piyasaları ile borsalar arasındaki ilişki: Yeşil finansal endeksler üzerine bir araştırma*. (Yüksek Lisans Tezi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)

SPK (2024). Yeşil, sürdürülebilir ve sosyal sermaye piyasası araçları rehber taslağı ve sürdürülebilirlik bağlantılı sermaye piyasası araçları rehber taslağı basın duyurusu. (6 Eylül 2024). Erişim adresi: <https://spk.gov.tr/duyurular/basin-duyurulari/2024/yesil-surdurulebilir-ve-sosyal-sermaye-piyasasi-arac-lari-rehber-taslagi-ve-surdurulebilirlik-baglantili-sermaye-piyasasi-arac-lari-rehber-taslagi-basin-duyurusu>

Süleymanoğlu, G. C. (2023). The runner green finance, new financial investments and holdings impact in the green economy. *İzmir İktisat Dergisi*, 38(3), 804-821.

Temel, Ö. F. (2024). *Yeşil finans, ekonomik büyüme, yenilenebilir enerji tüketimi ve doğrudan yabancı yatırımların ekolojik ayak izi üzerindeki etkileri: E-7 grubu örneği*. (Doktora Tezi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Topçu, F. H. (2018). Düşük karbon ekonomisine geçme(me): İklim değişikliği ve enerji politikaları bağlamında bir bakış, *Akdeniz Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2018 Özel Sayısı, 115–154

Toprak, E. ve Münyas, T. (2024). Yenilenebilir enerji finansmanında ulusal ve uluslararası yaklaşımlar. *4 Eylül Akademi Dergisi*, 1(1), 32-50.

Turguttopbaş, N. (2020). Sürdürülebilirlik, yeşil finans ve ilk Türk yeşil tahvil ihracı. *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi*, 12(22), 267-283.

Ulakçı, K. (2024). *Türkiye’de reel sektörün dönüşümü: Dematel metodoloji ile öncelikli bir değerlendirme*. (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medipol Üniversitesi)

UNEP (2016). *The rise of environmental crime*. Nairobi: UNEP.

United Nations. (1992). *Earth summit report*. Birleşmiş Milletler Yayınları.

UNFCCC (2015). *Paris agreement*. Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi Sekreteryası.

Usta, M. (2024). *Karbon ayak izinin hesaplanması ve raporlanması: Türk somonu yetiştiriciliği yapan bir üretim işletmesi üzerine araştırma*. (Yüksek Lisans Tezi, Avrasya Üniversitesi)

Ünal, İ. B. (2022). *The economic and environmental effects of green financial policies a general equilibrium approach*. (Doktora Tezi, Universiteit van Amsterdam)

World Bank. (2007). *First green bond issuance*. Washington D.C.: Dünya Bankası Yayınları.

Yılmaz, B. N. (2024). *Uluslararası yazında yeşil finans konusundaki araştırma eğilimlerinin bibliyometrik*

analiz yöntemi ile incelenmesi (2000- 2023) Dönemi. (Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)

Yüksel Açı, E., Atabay Kuşçu, R. ve Sezgin, F. H. (2023). *İklim Değişikliği ve Sürdürülebilir Finans*. İstanbul: Çağlayan Kitap & Yayıncılık & Eğitim.

Zengin, B. ve Aksoy, G. (2021). Sürdürülebilir kalkınma anlayışının yeşil pazarlama ve yeşil finans açısından değerlendirilmesi. *İşletme Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 362-379.

Yazar Katkıları

Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	AÖ (%15) – EE (%15) - IA (%15)-AOA (%15) - ŞB (%40)
Veri Toplanması (CRediT 2)	AÖ (%25) – EE (%25) - IA (%25)-AOA (%25) - ŞB (%0)
Araştırma- Veri Analizi - Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	AÖ (%60) – EE (%10) - IA (%10)-AOA (%10) - ŞB (%10)
Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	AÖ (%35) – EE (%10) - IA (%10)-AOA (%15) - ŞB (%30)
Metnin Geliştirilmesi ve Tashihi (CRediT 14)	AÖ (%40) – EE (%5) - IA (%5)-AOA (%5) - ŞB (%45)

Author Contributions

Conceptualization (CRediT 1)	AÖ (%15) – EE (%15) - IA (%15)-AOA (%15) - ŞB (%40)
Data Curation (CRediT 2)	AÖ (%25) – EE (%25) - IA (%25)-AOA (%25) - ŞB (%0)
Investigation- Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	AÖ (%60) – EE (%10) - IA (%10)-AOA (%10) - ŞB (%10)
Writing (CRediT 12-13)	AÖ (%35) – EE (%10) - IA (%10)-AOA (%15) - ŞB (%30)
Writing – Review & Editing (CRediT 14)	AÖ (%40) – EE (%5) - IA (%5)-AOA (%5) - ŞB (%45)

Grotesque Bodies and Gender Performativity: Dismantling the Southern Belle in Carson McCullers's *The Ballad of the Sad Café*

Grotesk Bedenler ve Cinsiyet Performativitesi: Carson McCullers'in The Ballad of the Sad Café Eserinde Güneyli Güzelin Yıkılışı

Kadir Lüta^{1*}

¹ Ar. Gör., Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kırklareli, Türkiye.

Res.Ass., Kırklareli University, Faculty of Science and Letters, Department of English Language and Literature, Kırklareli, Türkiye, <https://ror.org/00jb0e673>, <https://orcid.org/0000-0001-6813-740>, kadirluta@klu.edu.tr

* Corresponding author

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 20.08.2025

Kabul Tarihi: 19.09.2025

Yayın Tarihi: 30.09.2025

Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

Telif Hakkı & Lisans

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

Etik Beyan

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Kadir Lüta

Yapay Zeka Kullanımı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Kadir Lüta

Etik Bildirim

turkisharr@gmail.com

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Atıf

Lüta, K. (2025). Grotesk bedenler ve cinsiyet performativitesi: Carson McCullers'in *The Ballad of the Sad Café* eserinde güneyli güzelin yıkılışı. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 673-686, <https://doi.org/10.30622/tarr.1769178>

Öz

Bu çalışma, Carson McCullers'ın *The Ballad of the Sad Café* adlı eserinde grotesk estetiği kullanarak Güneyli kadınlık imgesini ve özellikle de Güneyli güzel (Southern Belle) idealini nasıl sorguladığını incelemektedir. Güney Gotik geleneği içinde önemli bir yere sahip olan bu eser, normatif toplumsal cinsiyet düzenini kırılan kılın sıra dışı karakterler aracılığıyla kadınlık ve erkeklik rollerinin yapaylığını gözler önüne serer. Miss Amelia'nın "cinsiyetsiz ve beyaz" bedeni, kambur Cousin Lymon ve ahlaki yozlaşmanın sembolü Marvin Macy üzerinden McCullers, Ioana Baci'u'nun "üçüncü kategori" olarak tanımladığı, ikili cinsiyet düzeninin ötesine geçen bir alan yaratır. Analiz, Mikhail Bakhtin'in grotesk beden teorisi ile Judith Butler'ın cinsiyet performativitesi yaklaşımını bir araya getirir. Bakhtin'e göre grotesk beden, sınırları aşan ve tamamlanmamış yapıyla sabit toplumsal kategorilere meydan okur. Butler ise cinsiyetin biyolojik bir gerçeklik değil, tekrarlanan performanslar yoluyla inşa edilen kültürel bir pratik olduğunu ortaya koyar. Bu kuramsal çerçeveye aracılığıyla Amelia'nın androjen kimliği, Lymon'un toplumsal cinsiyet beklentilerini bozan davranışları ve Macy'nin yüzeysel maskülenliği, Güney'in ataerkil düzeninin çelişkilerini açığa çıkarır. Çürüyen kafe ve izole kasaba ise bu cinsiyet altüst oluşlarının geçici olarak mümkün olduğu grotesk mekânlar işlevi görür. Ancak Amelia'nın yenilgisiyle gelen çöküş, bireysel direnişin ataerkil sistemler karşısındaki sınırlı gücünü vurgular. Sonuç olarak, McCullers grotesk estetiği yalnızca edebî bir araç olarak değil, aynı zamanda politik bir strateji olarak kullanır. Bu strateji, Güneyli kadınlık imgesinin yapay doğasını sergilerken, normatif sınırların ötesine geçen kimliklerin karşılaştığı şiddetli baskıları da görünür kılar. *The Ballad of the Sad Café*, bu yönüyle hem Güney Gotik geleneğinin grotesk mirasını sürdürür hem de çağdaş non-binary tartışmaların öncülü olarak değerlendirilebilecek bir metin sunar.

Anahtar Kelimeler: İngiliz Dili ve Edebiyatı, Güney Gotik, grotesk beden, cinsiyet performativitesi, Carson McCullers, üçüncü kategori

Research Article

History

Received: 20.08.2025

Accepted: 19.09.2025

Date Published: 30.09.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, and the data used were obtained from literature reviews/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all studies used are cited in the references. Kadir Lûta

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Kadir Lûta

Complaints

turkisharr@gmail.com

Conflicts of Interest

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

Grant Support

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

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Lûta, K. (2025). Grotesque bodies and gender performativity: dismantling the Southern Belle in Carson McCullers's *The Ballad of the Sad Café*. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 673-686, <https://doi.org/10.30622/tarr.1769178>

Abstract

This study examines how Carson McCullers employs grotesque aesthetics in *The Ballad of the Sad Café* to deconstruct the ideal of the Southern Belle and challenge traditional gender roles in the American South. As part of the Southern Gothic tradition, the novella portrays eccentric characters whose non-normative bodies and behaviors expose the artificiality of femininity and masculinity. Through Miss Amelia, described as “sexless and white,” the hunchbacked Cousin Lymon, and the morally corrupted Marvin Macy, McCullers creates what Ioana Baciuc has called a “third category” of gender that exists beyond the male–female binary. The analysis draws on Mikhail Bakhtin’s theory of the grotesque body and Judith Butler’s concept of gender performativity. For Bakhtin, the grotesque body is excessive, unfinished, and transgressive, undermining fixed social categories. Butler’s framework highlights that gender is not a biological essence but a repeated performance shaped by cultural norms. Combining these perspectives reveals how Amelia’s androgyny, Lymon’s inversion of masculine expectations, and Macy’s corrupted masculinity confront the rigid patriarchal order of the South. The dilapidated café and isolated town amplify these disruptions as grotesque spaces where alternative identities temporarily flourish, but Amelia’s eventual defeat demonstrates the fragility of resistance within entrenched systems of power. The study argues that McCullers employs the grotesque not merely as a literary motif but as a political strategy. By foregrounding bodily excess, inversion, and unconventional identities, she exposes the constructed foundations of Southern femininity while revealing the violent measures patriarchal systems employ to preserve authority. In this way, *The Ballad of the Sad Café* functions both as an extension of the Southern Gothic tradition and as a precursor to contemporary discussions of gender fluidity and non-binary identity. Ultimately, the novella demonstrates how grotesque aesthetics can destabilize gender norms and create spaces for alternative identities, yet also highlights the limitations of individual resistance under patriarchal control. McCullers’s text therefore offers a powerful critique of gender and authority that resonates with ongoing debates on identity and cultural power.

Keywords: English Language and Literature, Southern Gothic, grotesque body, gender performativity, Carson McCullers, third category.

Introduction

Through grotesque aesthetics, the Southern Gothic tradition reveals the cultural contradictions rooted in the American South's history of slavery, trauma from the Civil War, and rigid social systems. The South remains America's "other," with historical divides still evident in cultural memory, as Christopher Lloyd notes (79). Mikhail Bakhtin's theory suggests that the grotesque is a literary tool that breaks conventional categories (26). It creates spaces where "the unfinished body exceeds itself" by using physical excess and inversion (26). The region's idealized femininity, represented by the Southern Belle, is what Sarah Gleeson-White calls a "peculiarly Southern form of ugliness" that hides deeper cultural anxieties. This grotesque aesthetic becomes particularly powerful in Southern literature when examining gender roles ("Peculiarly" 46).

Carson McCullers's *The Ballad of the Sad Café* (1951) uses strange characterizations to break down traditional Southern gender roles, especially the idea of the Southern Belle. Through Miss Amelia, who is described as sexless and white, McCullers illustrates what Judith Butler calls "gender performativity" (33). This concept suggests that gender identity is shaped by repeated actions instead of fixed biological truths (33). Butler's ideas show how gender functions as a performance that can be challenged by different expressions. When examining McCullers's unusual characters through this lens, one can see how the novella reveals the artificial nature of Southern gender ideals.

The theoretical basis for this analysis relies on two main ideas. First, Bakhtin's grotesque body is a place of cultural disruption where "boundaries between the body and the world are erased" (26). This grotesque aesthetic questions fixed categories by showing bodies that go beyond normal limits. Second, Butler's gender performativity shows that feminine and masculine identities are built through repeated actions that make cultural constructs seem natural (33). The connection between these theories offers a way to understand how McCullers uses bodily grotesqueness to reveal the performative nature of Southern gender roles.

Miss Amelia's grotesque character is the main way the novella challenges gender roles. Her cross-eyed, androgynous look and masculine actions contradict the Southern Belle ideal of gentle, submissive femininity. Ioana Baciuc's idea of a "third category" of gender in McCullers's work describes characters who fall outside the typical male-female distinctions, shaking up the strict social order of the South (49). This in-between status is especially important when looked at alongside the grotesque bodies of Cousin Lymon and Marvin Macy, who further complicate standard gender norms with their physical differences and moral flaws.

This study adds to the understanding of McCullers by showing how the grotesque serves as both an artistic and political tool in critiquing Southern gender myths. While earlier research has pointed out McCullers's subversive characterizations, this analysis looks closely at how grotesque embodiment exposes the artificial nature of the Southern Belle and highlights the weakness of patriarchal power. The novella's tragic ending, where Amelia's defeat reinforces male dominance, demonstrates the strengths and weaknesses of grotesque resistance within established power systems.

Through a close reading informed by gender theory and grotesque aesthetics, this article shows that McCullers uses bodily grotesqueness to reveal Southern femininity as a performance shaped by racial and patriarchal hierarchies. The analysis examines Amelia's rebellious body, the grotesque portrayals of Lymon and Macy, the spatial dynamics of the isolated town and café, and the limits of resistance exposed in the climactic confrontation. This approach highlights how McCullers's grotesque style anticipates modern discussions of gender fluidity while staying rooted in the cultural anxieties of the postbellum South.

1. Defining the Grotesque in Southern Literature

The grotesque is a key element of Southern Gothic literature. It allows authors to highlight the contradictions within the American South. This region bears the legacy of slavery, the trauma of the Civil War, and strict social codes. Christopher Lloyd describes it as America's internal "other" (79). The grotesque is especially impactful here because it exposes the gap between the South's idealized gentility and its true history.

Mikhail Bakhtin's idea of the grotesque body helps us understand how this aesthetic works as cultural critique. Bakhtin explains that the grotesque body does not stay within normal boundaries. It "is not separated from the rest of the world by clearly defined boundaries; it is unfinished, exceeds itself, transgresses its own limits" (26). This breaking of boundaries is politically important because it questions the categories that uphold social order. In Southern fiction, characters who display the grotesque through physical excess, gender ambiguity, or moral extremes offer critiques of the region's attempts to draw artificial lines between what is proper and improper, normal and abnormal.

The historical backdrop of the American South makes the grotesque a powerful literary tool. Alan Spiegel points out that Southern literature arises from the tension between "agrarian backgrounds and traditional social arrangements" and modernization pressures. This creates unique social types caught between old and new ways (430). The grotesque appears in this in-between space, representing what cannot be easily categorized or controlled. Southern writers do not use grotesque characters just for shock value; they aim to expose the underlying violence and contradictions that support the region's social hierarchies.

The racial aspects of Southern society connect closely to how the grotesque operates in this literature. Roderick Ferguson's analysis shows that the Southern Belle figure was shaped by racial hierarchies that defined white femininity as pure and delicate (44). The Belle's ideal femininity relies on the exclusion and dehumanization of Black women, creating what Sarah Gleeson-White calls a "peculiarly Southern form of ugliness," where beauty hides brutality ("Peculiarly" 46). When McCullers portrays Miss Amelia as "sexless and white" (McCullers 3), she highlights both racial privilege and gender nonconformity, crafting a grotesque character who benefits from her whiteness while rejecting the expected feminine behavior that comes with that privilege.

This blend of race and gender in grotesque representation reveals deeper fears about social control in the post-Civil War South. Corinna Lenhardt argues that American Gothic literature is "intrinsically racial," meaning that grotesque figures often reflect white anxieties about the instability of racial categories (102). Miss Amelia's grotesque body signifies a crisis in white male authority; she claims masculine privileges while inhabiting a white female body. Her economic independence and social power challenge both gender roles and the entire system the Southern Belle was meant to preserve.

Bakhtin's concept of carnivalesque inversion explains how the grotesque acts subversively in Southern Gothic fiction. The carnivalesque creates spaces where normal hierarchies are flipped; kings become fools and fools become kings (52). In *The Ballad of the Sad Café*, McCullers crafts a sustained carnivalesque setting where traditional gender roles not only face questioning but complete reversal. Miss Amelia takes on masculine power while Cousin Lymon exaggerates femininity, producing what Ioana Baciú describes as a third gender category that exists outside the male-female binary (49).

Yet, the grotesque in Southern literature holds both liberating and tragic potential. While grotesque characters can challenge oppressive norms, they also face threats from the systems they oppose. The visibility of the grotesque body makes it subject to punishment and control. This tension between rebellion and vulnerability

is key to understanding how McCullers employs the grotesque. She not only celebrates alternative identities but also examines the costs of nonconformity in a society focused on rigid hierarchies.

This theoretical groundwork allows us to analyze how McCullers uses grotesque aesthetics throughout *The Ballad of the Sad Café*. The novella's characters, setting, and resolution all reflect grotesque logic to reveal the artificial nature of Southern social order while also showing the real consequences for those who dare to cross established boundaries.

2. The Grotesque Body and Gender Subversion in Miss Amelia

Miss Amelia Evans embodies the grotesque through her physical appearance and social behavior, directly challenging the Southern Belle ideal. She reveals that gender is more of a performance than a biological fact. Her face is described as sexless and white, with “two gray crossed eyes that are turned inward so sharply they seem to share a long and secret gaze of grief” (McCullers 3-4). This description positions Amelia as a grotesque figure whose body does not meet the standards of feminine beauty or even typical human appearance.

The crossed eyes serve a purpose beyond being a simple deformity; they symbolize an inward rejection of society's scrutiny. According to Bakhtin's theory of the grotesque body, such features indicate a body that “transgresses its own limits” and refuses to be categorized normally (26). Amelia's inward gaze suggests she deliberately withdraws from performing femininity, which demands constant visibility and approval. While the Southern Belle must always be seen and admired, Amelia's crossed eyes create a form of visual resistance. This makes her both hypervisible as a grotesque figure and invisible as a feminine individual.

The term sexless is especially important for understanding McCullers's challenge to gender categories. Instead of simply labeling Amelia as masculine or unfeminine, McCullers places her outside the gender binary entirely. This aligns with Judith Butler's idea that gender identity stems from repeated performances of culturally defined behaviors (33). By calling Amelia sexless, McCullers implies that she has opted out of traditional gender performance, creating what Ioana Baciú describes as a third category beyond male-female distinctions (49). This positioning becomes politically significant in the 1950s South, where strict gender roles reinforce racial and class hierarchies.

Amelia's rejection of traditional feminine roles goes beyond her appearance to include her entire social identity. Raised by her father without female role models, she inherits not only property but also masculine privileges usually denied to women. She lends money, practices folk medicine, operates a moonshine still, and wears “overalls and gum boots” while conducting business (McCullers 5). These actions completely flip the Southern Belle's domestic confinement and financial dependence. Miho Matsui notes that Amelia's “appearance and conduct definitely deviate from the norm of southern womanhood,” asserting masculine authority while being in a female body (157).

The grotesque nature of Amelia's gender performance becomes evident in her living arrangements and social interactions. She lives alone in her inherited house, rejecting the domestic role that would place her under a husband's control. This isolation reflects what J.T. Banu sees as Amelia's “rejection of femininity,” positioning her as “a subversive force against Southern patriarchal binaries” (5). Her house transforms into a space of feminine autonomy, which later becomes a café where she takes on the traditionally masculine role of proprietor while maintaining her independence from patriarchal authority.

However, McCullers complicates Amelia's subversive potential through her short marriage to Marvin Macy and her later relationship with Cousin Lymon. The marriage, lasting “only ten days,” illustrates Amelia's encounter

with heterosexual pressures (McCullers 5). Her refusal to consummate the marriage challenges not just individual masculine authority but the entire system of patriarchal ownership that marriage represents in the South. This refusal turns the marriage into what McCullers calls a “queer” arrangement, using terms that both historically and currently challenge heteronormative assumptions.

The red dress episode showcases the complexity of Amelia's relationship with feminine performance. After Marvin's return, when she begins to wear a red dress regularly, she appears to embrace traditional femininity. However, as Sarah Gleeson-White points out, Amelia's performance of femininity resembles “drag” more than authentic gender expression, making femininity seem “perverse, dangerous and loose” (“Peculiarly” 52). The ill-fitting dress on her masculine frame creates a parodic effect that reveals the artificiality of femininity rather than celebrating it. This performance reflects Butler's idea that drag highlights the imitative nature of all gender performance by demonstrating how femininity can be portrayed by any body (33).

The red dress also highlights Amelia's vulnerability to the very gender expectations she has spent her life resisting. Her choice to wear feminine clothing coincides with growing emotional dependence on Cousin Lymon and apprehension about Marvin's return. This suggests that even grotesque resistance to gender norms cannot completely escape the pull of patriarchal expectations. The dress embodies both parody and submission, exposing the exhausting challenge of constantly resisting social pressure.

Amelia's grotesque presence ultimately serves McCullers's broader critique of Southern gender beliefs. By creating a character whose body and behavior defy feminine classification, McCullers reveals the artificial nature of the Southern Belle ideal. The Belle's supposed naturalness disappears when faced with Amelia's different approach to being a woman. Yet Amelia's eventual defeat in the climactic brawl illustrates the limits of individual resistance against powerful systems. Her grotesque body can challenge gender classifications, but it cannot single-handedly dismantle the patriarchal structures that uphold those classifications through violence when needed.

The complexity of Amelia's character lies in her simultaneous representation of resistance and vulnerability. Her grotesque appearance and gender performance create possibilities for new ways of being that extend beyond her individual story, implying broader critiques of the Southern social system. However, her isolation and defeat also reveal the costs of challenging established hierarchies in a society determined to maintain them by any means necessary.

3. Oppositional Figures: Cousin Lymon and Marvin Macy

Cousin Lymon and Marvin Macy serve as distorted reflections of Miss Amelia, adding to the novella's critique of Southern gender roles by flipping masculine expectations on their heads. These characters exemplify what Bakhtin calls grotesque bodies that “outgrow” traditional boundaries, challenging the South's strict male-female divide through physical deformity and moral decay (26). Lymon's hunchbacked, small stature combined with his emotional outbursts counters the typical idea of masculine stoicism. In contrast, Macy's attractive appearance masks a moral ugliness that undermines the image of ideal Southern masculinity. Along with Amelia, they create a third gender category that Ioana Baciú notes exists outside traditional classifications. Despite their eventual partnership against Amelia, the dynamics of power and betrayal are complex within these alternative gender roles (49).

Lymon's arrival introduces a character whose physical deformity immediately sets him apart from normal social groups. He is described as “a hunchback... hardly more than four feet tall.” His deformed body marks him as one of Southern fiction's “physically or mentally deformed” characters representing social fragmentation

(McCullers 6; Spiegel 428). However, Lymon's grotesqueness goes beyond his looks; it includes behaviors that directly challenge masculine norms. His emotional instability, such as crying over minor issues, contradicts the expected stoic masculinity of Southern men and pushes him into territory traditionally considered feminine.

This inversion of gender roles is more apparent in how Lymon interacts with domestic life and social settings. Unlike Amelia, who shies away from engaging with the community, Lymon turns her private café into a lively social center. His willingness to “take care of the house” flips typical gender roles, as he takes on duties usually assigned to women (McCullers 23). This portrayal challenges what Ioana Baciú calls the “infantilized Southern Belle archetype,” showing a man successfully performing caring roles without losing social status (48). Lymon's skills in the domestic sphere suggest that gender roles are choices performed rather than innate traits.

The unclear nature of Lymon's relationship with Amelia introduces queer elements that further complicate traditional gender distinctions. McCullers describes their connection as “queerer than [Amelia's] marriage,” using language that suggests non-traditional sexuality and gender expression (5). This relationship exists outside heterosexual norms since both individuals do not fit into conventional gender categories. Amelia's masculinity and Lymon's femininity create what Judith Butler theorizes as alternative gender expressions, highlighting that all gender identities are constructed (33).

The narrative's portrayal of this relationship through silence and implication reflects what Şaziye Bezci notes as the technique of exposing “queer attachments through evasions and gaps” (112). The lack of clear sexual definitions allows the relationship to inhabit a gray area, pushing against both heterosexual and homosexual labels. This ambiguity serves as a form of grotesque resistance since it denies the clarity that would allow social control to function effectively. By keeping their bond undefined, McCullers opens up possibilities for forms of intimacy that exist outside patriarchal norms.

Marvin Macy shows a different version of grotesque masculinity, where physical attractiveness hides moral failings. Although described as “handsome with his brown hair, his red lips, and his broad shoulders,” he is also depicted as evil and known for actions that contradict the ideal of Southern manhood (McCullers 51). This gap between appearance and character showcases the grotesque's ability to uncover deeper truths hidden beneath surface-level presentations. Macy's charm cannot make up for his inability to embody the honor and protection that Southern masculine ideals claim to represent.

Macy's relationship with Amelia further highlights the false nature of patriarchal power. His failure to complete their marriage or assert dominance over her exposes how fragile masculine power can be when faced with real resistance. The marriage's breakdown after “only ten days” shows Amelia successfully rejecting the ownership model that marriage represented in Southern culture (McCullers 5). Macy's subsequent departure and return hint at his struggle to accept this challenge to his masculinity, portraying him as a character whose manhood relies entirely on women yielding to him.

The grotesque alliance between Lymon and Macy in the novella's peak confrontation creates a complex relationship that complicates straightforward readings of gender rebellion. Lymon's support for Macy against Amelia may initially seem like a betrayal of their alternative gender arrangement. However, it can also be seen as a demonstration of the interconnected nature of oppression, where marginalized individuals sometimes support systems that ultimately exclude them. Lymon's small, deformed body alongside Macy's corrupted masculinity suggests that even those with non-traditional identities can promote patriarchal interests when they feel threatened.

This betrayal underscores what Panthea Reid Broughton points out as McCullers's examination of power dynamics in intimate relationships, where “as the lover, each is a slave, as the beloved, each is a tyrant” (38). Lymon's shift from Amelia's cherished friend to Macy's ally shows how quickly alternative arrangements can fall apart under traditional power structures. His involvement in Amelia's defeat suggests that the grotesque resistance he embodied was ultimately not enough to enact true change in gender relations.

The complex roles of both Lymon and Macy within the novella's gender themes showcase McCullers's deep understanding of how power operates around non-traditional identities. While both characters challenge standard masculinity through their grotesque traits, their eventual opposition to Amelia reveals that defying gender norms does not always lead to progressive outcomes. Their grotesque appearances and actions expose the artificial nature of traditional gender roles while also revealing how firmly rooted patriarchal systems can reassert themselves, even through those who seem to rebel against them.

4. The Grotesque Setting and Social Critique

The isolated town and the rundown café act as grotesque spaces that reflect the gender subversions of McCullers's characters. They create an environment where traditional Southern social order seems both constant and delicate. The town is depicted as a place with “absolutely nothing to do” and where “the nearest train stop... is twelve miles away,” highlighting a sense of geographic and cultural isolation that mirrors the wider stagnation of the postbellum South (McCullers 3). This isolation leads Christopher Lloyd to describe the South as America's other, a region marked by its separation from national progress and its entrapment within historical trauma (79).

The physical traits of the town itself showcase grotesque aesthetics through a blend of decay and resilience. Panthea Reid Broughton describes the setting as desolate, with buildings that seem run-down and deserted (35). This architectural decay reflects the wider cultural decline that sets the stage for the characters' gender transgressions. The town's main road is described as one long path surrounded by swamp, creating a feeling of linear entrapment that mirrors the rigid social expectations the characters struggle against (McCullers 3). The swamp at the town's edge suggests nearby forces that threaten to undermine the artificial boundaries upholding social order.

The café is the most significant grotesque space in the novella, serving as a place where private domestic space shifts into a public social arena under Amelia's unconventional leadership. Originally her father's house, the building's transformation into a café shows Amelia's rejection of traditional domestic femininity in favor of entrepreneurship. The café's “cracked appearance” and “boarded-up” façade reflect Amelia's own non-normative embodiment, creating a link between character and environment that reinforces the grotesque aesthetic (Broughton 35). Sarah Gleeson-White notes that grotesque features “spectacularly appear on the body,” which extends to these architectural forms, where buildings exhibit the same kinds of boundary violations seen in grotesque bodies (“Revisiting” 110).

The change from domestic to commercial and social space directly challenges Southern gender ideologies, which demanded a strict separation of public male authority and private female roles. Under Amelia's management, the café becomes a place where gender roles shift, with her taking on the traditionally masculine role of owner while Lymon handles domestic tasks usually assigned to women. This spatial inversion creates a carnivalesque environment, where typical hierarchies are temporarily set aside, allowing for new social arrangements to develop.

However, the café's grotesque features also indicate its fragility and impermanence. The building's deteriorating state suggests that alternative social arrangements are unstable within a broader context of cultural

stagnation and decay. The café's low fire and makeshift quality mean that the space exists in a constant state of vulnerability, relying on the energy and commitment of its inhabitants rather than being supported by stable structures (McCullers 5). This architectural instability hints at the eventual collapse of the social setups it contains.

The town's isolation heightens the grotesque effects by creating a space cut off from outside validation or support for alternative social arrangements. This isolation has a paradoxical effect: it shields the characters from direct social scrutiny while making them susceptible to internal conflicts without access to outside help. The lack of ties to broader support or resistance means that the gender subversions happening in the town remain localized experiments, not part of larger social movements.

The grotesque nature of the setting is most evident in its ability to hold contradictory elements at once. The town feels both timeless and decaying, both isolated and overly visible, both protective and dangerous. These contradictions reflect the broader tensions within Southern society, where myths of gentility coexist with histories of violence and where claims to moral superiority clothe systems of exploitation and control. The physical environment captures these cultural contradictions through its grotesque characteristics.

The eventual fate of the café after Amelia's defeat shows the limits of spatial resistance in deeply rooted social systems. When the alternative social arrangements fail, the space reverts to abandonment and decay. Its boarded-up condition reflects the return to traditional isolation (McCullers 70). This closure mirrors the loss of gender possibilities that the café had briefly provided, indicating that physical spaces alone cannot support social change without wider cultural backing.

The grotesque setting thus acts as both a support and a restriction for the characters' gender subversions. While the isolated, decaying environment offers a temporary space for alternative arrangements, it also leaves these setups vulnerable to internal strife and external pressures. The town and café highlight McCullers's critique, showing that even spaces that seem free function within larger control systems that ultimately reassert themselves when challenged.

5. The Brawl: The Limits of Grotesque Resistance

The intense physical clash between Miss Amelia and Marvin Macy, along with Cousin Lymon's betrayal, reveals the limits of grotesque resistance against established patriarchal power. This violent encounter, set against the backdrop of the café, shows how gender subversion can be crushed when it challenges male dominance. The fight serves as both the peak of personal conflicts and a resolution to the gender tensions driving the story, illustrating what Constante González Groba describes as the collapse of Amelia's dream of androgynous freedom due to masculine violence (143).

The fight presents a grotesque spectacle that seems to affirm Amelia's strength and authority. Described as fierce and cruel, the struggle allows Amelia to use the physical power that has long supported her rejection of traditional femininity (McCullers 66). Her initial advantage over Macy suggests that her unusual gender performance holds real transformative potential. The red dress she wears during the fight creates a striking visual contrast, where feminine symbols overlap with masculine actions, producing what Judith Butler would call a parodic performance that reveals the artificial nature of gender presentations (33).

However, the dress also highlights Amelia's vulnerability in this violent clash. Her choice to wear feminine clothing coincides with her emotional reliance on Lymon and her fear of losing his affection to Macy. This suggests that even her playful engagement with femininity makes her open to emotional manipulation and dependency that

patriarchal beliefs associate with female weakness. The irony lies in how Amelia's strategy of performing femininity ultimately undermines the masculine power that had previously safeguarded her independence.

Lymon's intervention complicates clear interpretations of betrayal or loyalty. His act of jumping on Amelia's back and clawing at her neck during a crucial moment shifts him from ally to accomplice in her downfall (McCullers 67). This betrayal functions on various levels. Personally, it represents the breakdown of the alternative relationship that had provided both characters with emotional support outside traditional norms. Politically, it shows how marginalized identities can be co-opted to uphold systems that ultimately reject them.

The grotesque nature of Lymon's betrayal reveals the complicated power dynamics within non-traditional relationships. His hunchbacked, small body aligns with Macy's corrupt masculinity, forming a coalition that defies simple categories. This alliance suggests that Baciu's third category of gender can serve patriarchal interests when those interests are at risk (49). Lymon's role in Amelia's defeat illustrates that existing outside traditional gender categories does not automatically lead to resistance against patriarchal authority. Instead, it might create new ways for that authority to restore itself.

After Amelia's defeat, the systematic nature of patriarchal recovery becomes clear. Her retreat into isolation indicates more than personal disillusionment; it signifies the end of the alternative social setups her masculine power had allowed. The café's shift from a lively social hub to a boarded-up space reflects Amelia's transition from public authority to private invisibility (McCullers 70). This spatial decline reinforces the link between individual gender performance and broader social possibilities, showing how one person's defeat can undermine the potential of others.

The grotesque aesthetics that once aided subversion now highlight the fallout of failed resistance. Amelia's unique gaze, which symbolized her refusal to conform to femininity, turns into a sign of defeat and withdrawal. Her androgynous body, once a challenge to gender norms, now appears as a symbol of social failure and isolation. The grotesque traits that once supported her resistance are reinterpreted as signs of her exclusion from the renewed social order.

This shift illustrates the dual nature of grotesque resistance within patriarchal systems. While grotesque embodiment can challenge traditional norms and create new spaces, it also marks individuals as targets for discipline and punishment when those challenges grow too threatening. The visibility that enables grotesque resistance also exposes it to violent suppression when established powers feel sufficiently threatened.

The resolution of the brawl thus serves McCullers's broader critique of Southern gender mythology, showing both the potential and fragility of resistance. Amelia's temporary success in subverting gender norms reveals the false nature of the Southern Belle ideal and the larger gender system it embodies. However, her ultimate defeat demonstrates the extreme lengths to which patriarchal authority will go when faced with real challenges to its core beliefs.

The tragic irony in the ending underscores both the transformative potential and the inherent limitations of grotesque resistance. The novella suggests that individual acts of gender subversion, regardless of their impact, remain vulnerable to the collective violence of systems intent on preserving traditional hierarchies. This limitation does not lessen the importance of the resistance itself but highlights the need to view such challenges within wider contexts of power and social change.

Ultimately, the brawl positions *The Ballad of the Sad Café* as a thoughtful exploration of the relationship between personal agency and structural limitations, revealing how even the boldest challenges to gender norms can be methodically dismantled when they threaten the basic tenets of patriarchal authority.

Conclusion

Carson McCullers's *The Ballad of the Sad Café* uses grotesque imagery to break down Southern gender norms, especially the myth of the Southern Belle. Through Miss Amelia's sexless and white body, Cousin Lymon's hunchbacked femininity, and Marvin Macy's morally flawed masculinity, McCullers presents what Ioana Baciuc calls a third category of gender that exists beyond traditional definitions (49). This study shows that the grotesque acts as both an artistic tool and a political critique. It reveals the performative aspects of gender while highlighting the harsh methods patriarchal systems use to maintain control.

Combining Bakhtin's grotesque body theory with Butler's idea of gender performance is especially insightful. Bakhtin's view of bodies going beyond their limits explains how Amelia's cross-eyed, masculine look defies social oversight and gender classification (26). Butler suggests that gender is a repeated act rather than a biological fact. This shows that the characters' non-normative behavior reveals the made-up nature of all gender identities (33). Together, these theories show how grotesque embodiment challenges oppressive categories while still being at risk of systemic violence.

Miss Amelia's grotesque challenge comes from her complete rejection of Southern Belle femininity in favor of masculine power and control. Her cross-eyed stare signifies visual resistance to outside approval. However, when she finally adopts the red dress, it acts as both a joke and a surrender, illustrating how fragile individual resistance can be. Cousin Lymon adds to this critique through his domestic femininity and peculiar relationship with Amelia. Yet, his eventual betrayal shows how marginalized identities can support patriarchal goals when under threat (McCullers 5). Marvin Macy's grotesque masculinity, where good looks hide moral decay, reveals the fragile base of traditional masculine authority.

An analysis of space shows how the isolated town and rundown café serve as grotesque backdrops that enable and limit gender subversion. The café's shift from a private home to a public gathering place challenges Southern gender ideas. Still, its return to desolation after Amelia's defeat highlights the weakness of spatial resistance within deep-rooted power structures.

The climactic fight sharpens the novella's complex exploration of resistance and limitation. Amelia's initial physical strength hints at real change, while Lymon's crucial intervention shows how alternative setups fail against systemic pushback. The aftermath confirms both the strength of grotesque resistance and its inherent limits, revealing what González Groba calls the collapse of Amelia's hopeful dream under patriarchal aggression (143).

This study's broader relevance connects to today's discussions about gender fluidity and non-binary identities. McCullers's portrayal of characters living outside traditional categories anticipates current debates surrounding binary thinking and the link between physical presence and social gender performance. However, the tragic ending offers tough insights into the ongoing struggles of gender non-conforming individuals in systems that cling to traditional hierarchies.

Linking Southern Gothic scholarship with gender theory uncovers new layers of McCullers's critique that raise universal questions about power, identity, and resistance. The grotesque appears as a political move that reveals the false nature of seemingly natural categories while showing the extreme measures established systems

take to uphold their authority. Future research could beneficially explore connections with disability studies, class analysis, and other McCullers scholarship to deepen understanding of these dynamics.

The lasting significance of *The Ballad of the Sad Café* lies in its nuanced understanding of how individual resistance fits into larger power systems. McCullers's grotesque style offers a way to see both the potential and risks of challenging established norms. It provides valuable insights for contemporary discussions on gender, sexuality, and social change. Ultimately, the novella suggests that while grotesque resistance may not be enough to change oppressive systems by itself, it plays a vital role in exposing their constructed nature and creating temporary spaces where new possibilities can be envisioned and acted upon.

Bibliography | References

- Baciu, I. (2017). 'Femininity as Performance in Carson McCullers' *The Ballad of the Sad Café*, *The Member of the Wedding* and *The Heart is a Lonely Hunter*.' *Performing Identity and Gender in Literature, Theatre and the Visual Arts* (Ed. P. Chrysochou), 39-53 pp. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Bakhtin, M. (1984). *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana UP.
- Banu, J. T. (2023). 'Amelia is Not the Second Sex: Carson McCullers's Rejection of Femininity in *The Ballad of the Sad Café*.' *Green University Review of Social Sciences* 9(1-2), January 2023, 1-12.
- Bezci, Ş. (2023). 'The Narrative Situation in *The Ballad of the Sad Café*.' *Ankara University Journal of Languages and Literatures* 5(1), March 2023, 105-118.
- Broughton, P. R. (1974). 'Rejection of the Feminine in Carson McCullers' *The Ballad of the Sad Café*.' *Twentieth Century Literature* 20(1), January 1974, 34-43. <https://doi.org/10.2307/440574>
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Ferguson, R. A. (2004). *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique*. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Gleeson-White, S. (2001). 'Revisiting the Southern Grotesque: Mikhail Bakhtin and the Case of Carson McCullers.' *The Southern Literary Journal* 33(2), Spring 2001, 108-123.
- Gleeson-White, S. (2003). 'A Peculiarly Southern Form of Ugliness: Eudora Welty, Carson McCullers, and Flannery O'Connor.' *The Southern Literary Journal* 36(1), Fall 2003, 46-57.
- Goddu, T. A. (1997). *Gothic America: Narrative, History, and Nation*. New York: Columbia UP.
- Gonçalves, G. de P. (2022). '"Nada Humano É Estranho Para Mim": Carson McCullers, Grotesco e Transgressão.' *Migulim-Revista Eletrônica do Netlli* 11(1), January 2022, 236-194. revistas.urca.br/index.php/MigREN/article/view/236/194.
- Groba, C. G. (1994). 'The Intolerable Burden of Femininity in Carson McCullers' *The Member of the Wedding* and *The Ballad of the Sad Café*.' *Atlantis* 16(1-2), November 1994, 133-148.
- Lenhardt, C. (2023). *Savage Horrors: The Intrinsic Raciality of the American Gothic*. Berlin: De Gruyter.
- Lloyd, C. (2016). 'Southern Gothic.' *American Gothic Culture: An Edinburgh Companion* (Ed. J. Faflak and J. Haslam), 79-91 pp. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Lloyd-Smith, A. (2004). *American Gothic Fiction: An Introduction*. New York: Continuum.
- Matsui, M. (2016). 'Queer Eyes: Cross-Gendering, Cross-Dressing, and Cross-Racing Miss Amelia.' *Carson McCullers in the Twenty-First Century* (Ed. A. Graham-Bertolini and C. Kayser), 157-174 pp. New York: Palgrave Macmillan.
- McCullers, C. (2005). *The Ballad of the Sad Café and Other Stories*. Boston: Mariner Books.
- McDowell, M., and B. Phillips. (2019). 'Elements of the Grotesque in Carson McCullers's *The Ballad of the Sad Café*.' *Southern Literary Review* 12(2), September 2019, 85-95.
- Nejhad, M. H. M., et al. (2024). 'The Return of the Mother-Figure in Carson McCullers's *The Ballad of the Sad Café*.' *Armenian Folia Anglistika* 20(1), January 2024, 12120. <https://doi.org/10.46991/AFA/2024.20.2.170>
- Palmer, P. (2012). *The Queer Uncanny: New Perspectives on the Gothic*. Urbana: U of Illinois P.
- Riabroi, P. (2025). 'Translating Queerness: A Comparative Study of Two Thai Translations of Carson McCullers's *The Ballad of the Sad Café*.' *Journal of Studies in the Field of Humanities* 32(1), January 2025, 280805.

Spiegel, A. (1972). 'A Theory of the Grotesque in Southern Fiction.' *The Georgia Review* 26(4), Winter 1972, 426-437.

Žlof, J. P. (2024). '"I Don't Want to Grow Up": Abject Adolescence and Southern Gothic in Carson McCullers's Short Stories.' *Rethinking Gothic Transgressions of Gender and Sexuality* (Ed. S. Faber and K.-A. Mūnderlein), 9 pp. New York: Routledge

Osmanlı Meslek Dergilerine Bir Örnek: Eczacı *An Example of Ottoman Professional Journals: Eczacı*

Neslihan Kılıç^{1*}

¹ Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü, Genel Gazetecilik Anabilim Dalı, Diyarbakır, Türkiye.

Assoc. Prof. Dr., Dicle University, Faculty of Communication, Department of Journalism, General Journalism Division, Diyarbakır, Türkiye,
<https://ror.org/0257dtg16>, <https://orcid.org/0000-0001-6742-6442>, nsevenkilic@gmail.com

* Corresponding author

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 12.08.2025
Kabul Tarihi: 23.09.2025
Yayın Tarihi: 30.09.2025

Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).
İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Neslihan Kılıç

Yapay Zeka Kullanımı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Neslihan Kılıç

Etik Bildirim

turkisharr@gmail.com

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-
Akdeniz University, Faculty of Theology,
Antalya, 07058 Türkiye

Atıf

Kılıç, N. (2025). Osmanlı meslek dergilerine bir örnek: Eczacı. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 687-703,
<https://doi.org/10.30622/tarr.1763430>

Öz

Ülkemizde eczacılık tarihi açısından kilometre taşı olarak kabul edilen çeşitli aşamalar bulunmaktadır. Bunlar eczacılık mesleğiyle ilgili eğitim kurumlarının açılması, eczacılık mesleğine dair çeşitli cemiyetlerin teşekkülü ve genellikle bu cemiyetlerin yayın organı konumunda olan eczacılığa yönelik meslek dergilerinin yayınlanmasıdır. 19. yüzyıldan itibaren eczacılığın gerek Avrupa’da gerekse ülkemizde profesyonel bir meslek olarak yapılmaya başlanmasıyla birlikte ilk mesleki dergiler de yayın hayatına başlamıştır. Dönemin evrensel yayın dilinin Fransızca olması ve ecza işiyle iştigal edenlerin kahir ekseriyetinin gayrimüslimlerden oluşması sebebiyle ilk yayınlanan meslek dergilerinin dili de Fransızcadır. Eczacı dergisi ise Türkçe olarak yayınlanan ilk meslek dergisi olması hasebiyle önem arz etmektedir. Türk eczacılığının gelişimine önemli katkılar sunmuş olan Müfredat-ı Tıp ve Fen İspençiyârı Laboratuvar Asistanı Eczacı Nail Halid (Tipi) Bey tarafından çıkarılan Eczacı dergisi, yine bu dönemin önemli eczacılık meslek örgütlerinden kabul edilen Osmanlı Eczacılar Cemiyetinin yayın organı konumundadır. Dergi, eczacılık mesleğinin sorunlarını kamuoyuna duyurmak, mesleğe yönelik düzenleyici yönetmeliklerin hazırlanmasını sağlamak, eczacıların birlik ve beraberlik içinde hareket ederek ülkemizin ilaç konusunda Avrupa’ya bağımlılığını azaltmak yönünde yayınlar yaparak farkındalık oluşturmaya çalışmıştır. Bu çalışmada ülkemizde Türkçe olarak yayınlanan ilk eczacılık dergisi “Eczacı” konu edinilmiştir. Eczacı dergisi hakkında bugüne kadar akademik düzeyde bir çalışma yapılmamıştır. Bu yönüyle çalışma, “Eczacı” dergisi hakkında yapılan ilk akademik çalışma özelliğini taşımaktadır. Temelde bir iletişim / basın tarihi çalışması olan bu makalede tanımlayıcı / betimleyici araştırma yöntemiyle, “Eczacı” dergisinin kurucu kadrosu, yayımlandığı dönem, yayın politikası, yazar kadrosu ve teknik özellikleri hakkında durum tespiti yapılmıştır. Bu doğrultuda çalışmada “Eczacı’nın kimlik bilgileri ve teknik özellikleri nasıldır? Derginin eczacılık mesleği açısından önemi nedir?” sorularına cevap aranmıştır. Çalışma, gazetenin İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Milli Kütüphane Süreli Yayınlar Koleksiyonu ve Hakkı Tanık Us Koleksiyonundan elde edilen nüshaları üzerinden yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gazetecilik, Eczacı Dergisi, Eczacı Gazetesi, Resimli Eczacı Gazetesi, Nail Halid, Osmanlı Eczacılar Cemiyeti.

Research Article**History**

Received: 12.08.2025

Accepted: 23.09.2025

Date Published: 30.09.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, and the data used were obtained from literature reviews/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all studies used are cited in the references. Neslihan Kılıç

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Neslihan Kılıç

Complaints

turkisharr@gmail.com

Conflicts of Interest

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

Grant Support

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

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Kılıç, N. (2025). An example of Ottoman professional journals: Eczacı. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 687-703, <https://doi.org/10.30622/tarr.1763430>

Abstract

There are various stages that are considered milestones in the history of pharmacy in our country. These are the opening of educational institutions for the pharmacy profession, the establishment of various societies for the pharmacy profession, and the publication of professional journals for pharmacy, which are generally the publication organs of these societies. As the profession of pharmacy began to be practiced as a professional profession both in Europe and in our country from the 19th century onwards, the first professional journals began to be published. Because the universal language of publication at the time was French and the overwhelming majority of those engaged in the pharmaceutical business were non-Muslims, the language of the first professional journals published was French. Eczacı magazine is important because it is the first professional magazine published in Turkish. The Pharmacist magazine, published by Nail Halid (Tipi), a laboratory assistant at the Faculty of Medicine and Faculty of Pharmacy who made significant contributions to the development of Turkish pharmacy, was the publication organ of the Ottoman Pharmacists' Society, which was considered one of the important professional pharmacy organizations of the period. The journal has strived to raise awareness by publishing articles to publicize the problems of the pharmacy profession, to ensure the preparation of regulatory regulations for the profession, and to reduce our country's dependence on Europe for medicines through the unity and solidarity of pharmacists. In this study, the first pharmacy journal published in Turkish in our country, "Eczacı", is discussed. No academic study has been conducted on the "Eczacı" journal to date. In this respect, the study is the first academic study on the "Eczacı" Journal. In this study, which is essentially a study of communication/press history, the founding staff, the period in which it was published, the publication policy, the staff of writers and technical features of the "Eczacı" Journal were determined using the descriptive/descriptive research method. In this context, the study sought to answer the questions "What are the Eczacı's credentials and technical specifications? What is the importance of the journal for the pharmacy profession?" The study was conducted on copies of the newspaper obtained from the IBB Atatürk Library, National Library of Turkey Periodicals Collection and the Periodicals of Hakkı Tarık Us Collection.

Keywords: Journalism, Pharmacist (Eczacı) Journal, Pharmacist (Eczacı) Newspaper, Illustrated Pharmacist Newspaper, Nail Halid, Ottoman Pharmacists Society.

Giriş

Avrupa’da olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu’nda da eczacılık mesleği 19. yüzyılın ortalarına kadar usta-çırak ilişkisi çerçevesinde pratik olarak yürütülmekteydi (Ünver, 1952: 8). Ülkemizde eczacılık konusunda teorik eğitim öğretim 1839 yılında Mekteb-i Tıbbiye-i Adliyye-i Şahane’nin (Askeri Tıp Mektebi) açılmasıyla başlamıştır. Bunu 1867’de Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye-i Şahane, 1876 yılında Haydarpaşa Askeri Sağlık Mektebi, 1903’te Şam Tıbbiye Mektebi’nin açılması takip etmiş ve nihayet 1908 yılında doğrudan eczacılık mesleğine yönelik Eczacılık Mektebi açılmıştır (Baytop, 2000: 54). Mesleğe yönelik açılan bu kurumlar beraberinde çeşitli meslek örgütlerinin de açılmasına zemin hazırlamış ve bu çerçevede çeşitli cemiyetler kurulmuştur; Société de Pharmacie de Constantinople (Cemiyet-i Eczaciân der Asitâne-i Adliyye), 6 Kasım 1863 tarihinde Dersaadet Eczacı Cemiyeti ismiyle eczacılık mesleğine yönelik kurulan ilk cemiyettir (Baytop, 2000: 135). Her ne kadar çeşitli kaynaklarda 9 Haziran 1879 tarihinde kurulduğuna dair bilgi bulunmaktaysa da Cemiyet, esasen 1863 yılında kurulmuş ve 1868 yılına kadar faaliyetlerini sürdürmüştür. O dönemde eczacılık mesleğini icra edenlerin büyük çoğunluğunun gayrimüslim nüfustan oluşması ve dönemin evrensel dilinin Fransızca olması sebebiyle Cemiyetin ismi, yazışmaları ve toplantı dili Fransızcadır (Dramur Bütün, 1984: 63). Cemiyet, faaliyetlerine on bir yıl süreyle bir ara vermiş, Eczacı Kimyager Charles Bonkowski Paşa’nın öncülüğünde iki yüz on eczacının bir araya gelmesiyle 9 Haziran 1879 tarihinde yeniden kurulmuştur (Kocacık ve Dölen, 2019: 78). Cemiyetin ikinci kuruluşunda iki yüz on üyenin sadece ikisi Türk, diğer üyeleri ise gayrimüslimdir. Cemiyetin faaliyette bulunduğu dönemde İstanbul’da bulunan eczane sayısının nüfusa oranla çok hızlı bir şekilde artması (dört yüz civarında eczane) birçok eczaneyi mali yönden sıkıntıya sokmuştur. Bu dönemde eczacıların karşılaştıkları en önemli sorunlar; diplomasız kişilerin eczacılık mesleğini icra etmeleri, aktarların çeşitli müstahzarlar (ilaçlar) satmaları, eczanelerde satılan ilaçların standart bir tarife tabi olmaması, nöbetçi eczane uygulamasının bulunmaması, ilaçların standart bir kodekse göre hazırlanmaması ve mesleğe yönelik düzenleyici yönetmeliklerin olmamasıdır (Baytop, 1985: 270). Cemiyet bu sorunların giderilmesi için çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Nitekim bu cemiyetten sonra kurulan eczacılığa yönelik diğer bütün mesleki örgütler de bu sorunların giderilmesine yönelik benzer şekilde gayret göstermişlerdir (Dramur Bütün, 1984: 62).

1908 yılında İkinci Meşrutiyet’in ilanıyla birlikte ülkemizde her alanda olduğu gibi eczacılık mesleğine yönelik de hızlı bir değişim ve dönüşüm süreci yaşanmış ve çeşitli mesleki örgütler kurulmuştur (Eczacı, Mart 1911: 8-9). 1863’te kurulan ilk mesleki örgütten sonra 1908 yılında Société Pharmaceutique de l’Empire Ottoman (Devlet-i Osmaniye Eczacıları Cemiyeti) kurulmuştur. Cemiyetin idare heyetinde Hamdi Bey, Ethem Pertev, Beşir Kemal, Hasan Rauf ve Nail Halid Bey gibi dönemin tanınmış eczacıları yer almıştır (Sucu, 1988: 374). Yaklaşık iki yüz elli üyeye sahip olan Cemiyette gayrimüslim üyeler ağırlıklı olmakla birlikte ilk kurulan Cemiyetten farklı olarak çok sayıda Türk eczacı da bu cemiyette yer almıştır (Baytop, 1985: 270).

1909 tarihinde ise yine çoğunluğu Türk olmayan eczacılar tarafından Société des Pharmaciens de l’Empire Ottoman (Devlet-i Osmaniye Eczacılar Cemiyeti) kurulmuş ve ilk başkan olarak Pierre Apery seçilmiştir. Cemiyet, iki yüz elliden fazla üyeye sahiptir (Sadık Hilmi, Aralık 1911, s. 194). Apery’den sonra Cemiyet başkanlığını deruhte eden Fransız uyruklu eczacı J. C. Reboul’un istifası üzerine 7 Nisan 1911 tarihli 57. toplantısında Cemiyet başkanlığına Ahmet Vefik Bey (Uluçay) seçilmiştir (Eczacı, Nisan 1911: 17). Cemiyetin bir önceki toplantısı olan 56. Genel Kurul Toplantısında Cemiyetin resmi dilinin Fransızcadan Türkçeye çevrilmesi yönünde karar alınmış, bu karar *Eczacı* dergisinde şu satırlarla duyurulmuştur; “*Cemiyetin lisan-ı resmisi Türkçeye tebdil edilmek üzere vuku bulan müzâkerât ekseriyet ârâ (oy çokluğu) ve şu suretle kabul olunmuştur: Cemiyetin lisan-ı resmisi*

Türkçedir. Türkçe bilmeyenler en iyi bildikleri lisan ile ifade-i meram eder ve Türkçeye tercüme olunur” (Eczacı, Haziran 1911: 62-63).

Araya giren İtalyan ve Balkan Savaşları nedeniyle Cemiyet, çalışmalarına belli bir süre ara vermek zorunda kalmış, 1914 yılında tekrar aktif hale gelmiş ve Cemiyetin başkanlığına inceleme konumuz olan *Eczacı* dergisinin imtiyaz sahibi Nail Halid Bey seçilmiştir. Nail Halid Bey de kısa bir süre sonra başkanlığı Eczacı Mektebi Kimya Muallimi Ahmet Vefik Bey’e bırakmıştır (Baytop, 1985: 274). Cemiyetin konumuz açısından önemi, çalışmamıza esas olan *Eczacı* dergisinin Cemiyetin yayın organı konumunda olmasıdır. Nitekim dergi bu durumu üçüncü sayısından itibaren kapağında “*Osmanlı Eczacı Cemiyetinin de fenni gazetesidir*” ifadesiyle ilan etmiştir. Cumhuriyet döneminde Cemiyet, Türkiye Eczacı Cemiyeti ismini alınca bu dönem yayınlanan *Eczacı* dergisi de yine Cemiyetin yayın organı olduğunu kapağında “*Türkiye Eczacı Cemiyetinin Nâşir-i Efkarıdır*” ifadesiyle duyurmuştur. Dolayısıyla çalışmamıza konu olan *Eczacı* dergisi, gerek Osmanlı döneminde gerekse Cumhuriyet sonrası dönemde mesleki bir teşekkülün yayın organı olarak faaliyet göstermiştir.

Bu dönem cemiyetlerinden biri de 20 Ağustos 1908 tarihinde kurulan ve üyelerinin çoğunluğunun Türk ve Müslüman eczacılardan oluştuğu Osmanlı Eczacı İttihad Cemiyeti’dir. (Union Pharmaceutique Ottomane) (Kocacık, 2022: 139). Cemiyet kurulduktan kısa bir süre sonra dağılmıştır. İstanbul’da ecza ticaretiyle uğraşan kişiler 1921 yılında bir araya gelerek Dersaadet Ecza Tüccârânı Cemiyeti (Association des Droguistes de Constantinople) adıyla bir Cemiyet kurmuşlar ancak bu Cemiyet de kısa süreli olmuştur (Baytop, 1985: 275).

Eczacılıkla ilgili kurulan bu cemiyetlerin yanında eczacılık mesleğine yönelik çeşitli meslek dergilerinin de bu dönemde yayın hayatına başladığı kaynaklarda yer almaktadır. Bu dergiler arasında *Journal de la Société de Pharmacie de Constantinople*, *Revue Médico-Pharmaceutique*, inceleme konumuz olan *Eczacı*, *Union Pharmaceutique d’Orient*, *Revue de Médecine et de Pharmacie de l’Empire Ottomane*, *Union Pharmaceutique Ottomane*, *İspençiyâr (İspintchiar)* isimli dergileri zikretmek mümkündür (Baytop, 1985: 282). Yine çeşitli kaynaklar bu dergileri farklı cemiyetlerin yayın organı olarak göstermekteyse de mevcut bilgi ve belgeler bu tarz iddiaları doğrulamaktan uzaktır. Ancak *Eczacı* dergisinin Osmanlı Eczacılar Cemiyetinin yayın organı olduğu hususu kesin bir bilgidir. Dolayısıyla *Eczacı* dergisi bir meslek dergisi olmasının yanı sıra aynı zamanda ilgili meslek örgütünün yayın organı olması açısından da incelenmeye değer görülmüştür. *Eczacı* dergisi hakkında bugüne kadar akademik düzeyde bir çalışma yapılmamıştır. Bu yönüyle çalışma, *Eczacı* dergisi hakkında yapılan ilk akademik çalışma özelliğini taşımaktadır. Temelde bir iletişim / basın tarihi çalışması olan bu çalışmada tanımlayıcı / betimleyici araştırma yöntemiyle, *Eczacı* dergisinin kurucu kadrosu, yayımlandığı dönem, yayın politikası, yazar kadrosu ve teknik özellikleri hakkında durum tespiti yapılmıştır. Tanımlayıcı / betimleyici yöntemle bir durumun, koşulun, insanın, ilişkinin, örgütlü faaliyetin, iletişim sürecinin, uygulanan politikanın “ne olduğu” tasvir ve tarifile açıklığa kavuşturulur. Tanımlayıcı inceleme, fenomenin (şeyin, insanın, kurumun) özellikleriyle ilgilenir. Genellikle ilişkiler üzerinde durmaz, hipotez test etmez (Erdoğan, 2012:169). Milli Kütüphane, İBB Atatürk Kitaplığı Süreli Yayınlar Koleksiyonu, Hakkı Tarık Us Dijital Arşivinde *Eczacı* dergisinin gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet sonrası dönemine ait koleksiyonunda eksiklikler bulunmaktadır. Çalışma bu arşivlerde yer alan mevcut koleksiyon üzerinden yapılmıştır.

1. Eczacı Hakkında Genel Bilgiler

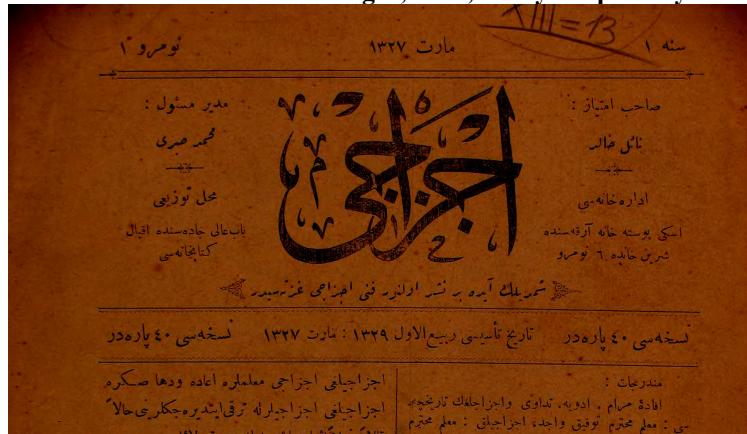
Koleksiyonda yer alan nüshalardan ve eczacılık tarihiyle ilgili eserlerden anlaşıldığı kadarıyla dergi ilk olarak Nail Halid Bey tarafından *Eczacı* ismiyle 1911 tarihinde çıkarılmıştır. *Eczacı*, 1911-1914 tarihleri arasında yayınlanmış sonrasında araya giren savaşlar nedeniyle yayın hayatına bir müddet ara vermiştir. 1923 yılında

derginin ismi *Resimli Eczacı Gazetesi* (*Revue Pharmaceutique Mensuelle Edjadji*) olmuş ve bu isim altında iki yıl (sene 13-14 ve sayı 25-40) yayınlanmıştır. *Resimli Eczacı Gazetesi*'nin Fransızca kapak sayfasında derginin kuruluş tarihi olarak 1910 yılı (*Fonde en 1910*) gözükmektedir. Ancak derginin ilk sayısının kapak sayfasında kuruluş tarihi olarak gözüken Rûmî ve Hicrî tarihler Miladi takvime göre 1911 senesine denk gelmektedir. Muhtemelen bu durum o dönemin süreli yayınlarında sıklıkla karşılaşılan matbaa hatasından kaynaklanmış olabilir. Derginin ismi 1926 yılında *Eczacı* gazetesi olarak tekrar değiştirilmiş ve bu isim altında iki yıl (sene 16-17, 1926-1927) çıkarılmıştır. Nitekim 1926 yılında çıkan ilk sayısında derginin önceki serencamını başyazar Fuad Mehmed “*Yeni Eczacı Gazetesi*” başlıklı yazısında şu satırlarla anlatmıştır;

“Malum olduğu üzere Eczacı gazetesi ilk defa bundan on beş sene evvel pek muhterem meslektaşım Nail Halid Beyefendi tarafından tesis olunmuş ve bir müddet sonra harp dolayısıyla kapatılmak mecburiyetinde kalınmıştır. Ve geçen seneye kadar tekrar neşr olunurken söylendiğine nazaran mali müşkülât dolayısıyla yine kapatılmıştır. Fakat ne olursa olsun Türkiye’de bir eczacı gazetesinin intişar etmemesi cidden mesleğin yüzünü kızartacak bir meseledir. Ve bilhassa diğer medeni memleketlerde intişar eden eczacı gazetelerinin miktarlarını nazar-ı itibara alacak olursak bu zavallılık büsbütün göze çarpar: Elyevm Almanya’da 16, Avusturya’da 6, İsviçre’de 2, Muttahide-i Amerika’da 22, Avusturalya’da 2, Belçika’da 4, Brezilya’da 1, Danimarka’da 2, İngiltere’de 4, İzlanda’da 1, Finlandiya’da 2, Fransa’da 14, Galiçya’da 1, Yunanistan’da 1, Hollanda’da 1, İtalya’da 7, Japonya’da 3, Yugoslavya’da 3, Kanada’da 4, Küba’da 1, Meksika’da 1, Felemenk Hindistan’ında 1, Norveç’te 2, Polonya’da 1, Portekiz’de 4, Romanya’da 2, Rusya’da 3, İsveç’te 3, İspanya’da 3, Çekoslovakya’da 4 ve Macaristan’da 5 mecmua intişar etmektedir. Portekiz, Danimarka gibi bize nazaran pek küçük memleketlerde ve İzlanda, Finlandiya gibi umumi harpten sonra teşekkül etmiş memleketlerde bile bizden fazla mecmua intişar etmektedir. Gazetemiz temenni edelim ki bundan sonra herhangi bir buhran dolayısıyla kapanmak mecburiyetinde kalmayın. Bu buhran yalnız bir buhrân-ı mali olabilir. Fakat hiç ümit etmem ki gazete Türkiye’deki bini mütecaviz meslektaşın yardımlarından uzak kalmayın. İlmi sahada gazetemiz kendilerini saye-i tedrislerinde feyizyâb olduğum profesörlerin ve diğer pek çok Alman profesör ve müelliflerinin muavenet-i kalemiyye vaatlerini kazanmıştır. Aynı zamanda Avrupa’da intişar eden 40’ı mütecaviz eczacı gazetelerinden mühim noktaları iktibas edecek ve yalnız lüzumsuz nazari malumatla doldurulmaktan ziyade Türk eczacılığını doğrudan doğruya mesleki ilmiyle ve aynı zamanda iktisaden yükseltmek ve bilhassa memlekette eczacılık sanayiinin ve müteallik müteaddit şubelerin teessüsüne ilmen yardım edebilecek bir şekilde çalışmak ve her hususta mesleğin naçiz bir müdafii olacaktır.” (Fuad Mehmed, Şubat 1926: 1).

Bu dönemde derginin imtiyaz sahibi yine Nail Halid Bey iken sorumlu müdürü ise Fuad Mehmed Bey’dir.

Resim 1. Eczacı Dergisi, 1911, 1. Sayı Kapak Sayfası



Resim 2. Resimli Eczacı Gazetesinin Fransızca Kapağı, 1923, 25. Sayı Kapak Sayfası



Şekil 133. Resimli Eczacı Gazetesi'nin Fransızca kapağı. Sene 13, No. 25 (T.BAYTOP koleksiyonu).



Şekil 134. Ecz. Nail Halid Tipi (1886-1957) (7). İlk Türkçe meslek dergisi olan «ECZACI»nın sahip ve yayıncısı.

Kaynak: Turhan Baytop, Türk Eczacılık Tarihi, 281.

2. Eczacı'nın Kimlik Bilgileri

Eczacı, kapak sayfasında yer alan “*Şimdilik ayda bir neşr olunur. Fennî eczacı gazetesidir*” ifadeleriyle kendisini bir “gazete” olarak tanıtmaktadır. Ancak gerek sayfa sayısı ve gerekse içeriği dikkate alındığında *Eczacı*'nın gazeteden ziyade bir dergi formatında olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim Osmanlı dönemi basınında gazete ve dergi kavramları birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmamış aynı süreli yayın, bazı kaynaklarda “gazete” olarak tanımlanırken bir başka kaynakta “dergi” olarak ifade edilmiştir (Kılıç, 2019: 31). Bu nedenle çalışmamızda *Eczacı* bir “dergi” olarak ele alınacaktır.

Eczacı'nın imtiyaz sahibi Nail Halid Bey'dir. Ülkemiz eczacılık tarihi açısından önemli bir isim olan Nail Halid Tipi (1886-1957) 1907 yılında Eczacı Mekteb-i Âli'sinden mezun olmuştur. İdealist bir eczacı olan Nail Halid Bey eczacılık mesleğinin kurumsal bir yapıya kavuşması için çok önemli hizmetlerde bulunmuştur. Bu hizmetler arasında *Eczacı* dergisini yayınlaması, Osmanlı Eczacılar Cemiyetinin kurucularından olması ve bir dönem başkanlığını yapması, eczacılık eğitiminin Avrupa standartlarına kavuşması yönündeki gayretleri, ülkemizde milli bir ilaç sanayinin kurulması, Avrupa'ya bağımlılıktan kurtulması yönündeki çabaları sayılabilir (Türk Eczacılar Birliği Mecmuası, 1958: 76).

Nail Halid Bey'in eczacılık tarihi açısından önem arz eden bir diğer hizmeti de ülkemizde ilk eczacı yıllığının (*Eczacı Nevsâli*) çıkarılması yönündeki gayret ve başarısıdır. *Eczacı* dergisinde bu husus üzerinde önemle duran ve ülkenin farklı bölgelerine dağılmış, çeşitli iş kollarında faaliyet gösteren eczacılık mezunlarını bir araya getirmeyi hedefleyen Nail Halid Bey, *Eczacı Nevsâli*'ni hazırlama fikrini dergide şu satırlarla kamuoyuna duyurmuştur;

“*Şimdiye kadar eczacılıkla mektepten çıkarak gerek memuren, gerek ticaretle icrâ-i sanat eden rufekâmızın ittihatları müyesser olmadığından başka her sınıf kendi sınıf arkadaşlarını bile*

unutmuştur. Binlere bâliğ olan meslektaşlarımızın yekdiğerine takdim vesilesiyle ittihadada doğru bir hutve atmayı her vakit müfheharâne arzu etmekte idik. Gazetemiz heyet-i tahririyesi tarafından bittertip mart ibtidasında meydan-ı intişara çıkaracağımız Eczacı Nevsalı'ni rufekây-ı muhteremenin mümkün olursa hepsinin resimlerini derç etmek istediğimizi arz eyleriz. Bu gibi zevk-âver manzarayı bizden ziyade rufekâmız da görmek ister. Memleketimizdeki eczacılık için birçok nevâkısımızı ikmal tevhid-i âmal ve amel ile tehvîn mümkün olacağından bunda en birinci vusta birbirimizi kardeşçe tanımak ve eşit derecede lüzumu olan ittihatla teessüs edecektir. Nüve halinde bulunan bu düşüncemizin kuvveden fiile çıkması rufekâmızın iştirakiyle mümkün olabileceğinden emelimizin eczacı kardeşlerimizde göreceği hüsn-i kabul bizim için pek kıymetli bir şereftir. Resimlerini derç ettirecek arkadaşlarımız resimleriyle beraber kopya için 10 kuruş gönderirler. Ve bir hatıra olmak için mektepten tarih-i neşetleriyle usul-i ticaretlerinden ve bulundukları memuriyet ve derece-i maaşlarıyla telifât ve müstahzarâtlarından mümkün mertebe bahsederler. Nevsâlin nevâkısı bir taraftan ikmal edilmektedir. Gazetelerden ilan edilerek o vakit ayrıca 10 kuruştan belki de mütecaviz olmamak üzere fiyatı talep edilecektir” (Nail Halid, Temmuz 1911: 81).

Nail Halid Bey, dergide yayınladığı çeşitli yazılarında yıllığın önemi ve yayınlanması hususuna sıklıkla vurgu yapmış ve nihayetinde planlanan zamanı aşarak gecikmeli de olsa *Musavver Eczacı Nevsalı* yayınlanmıştır.

Birinci sayısının kapak sayfasında yer alan bilgede *Eczacı*'nın adresi Eski Postahane arkasında Şirin Han'da 6 Numara olarak gösterilmiştir. Derginin Sorumlu Müdürü Mehmet Sabri'dir. Dergide yayınlamış olduğu yazıların altına attığı Eczacı M. Sabri şeklindeki imzasından Mehmet Sabri Bey'in eczacı olduğu anlaşılmaktadır. Derginin dağıtım yeri Babiali Caddesi'nde İkbâl Kütüphanesidir. *Eczacı*, yayın hayatı boyunca farklı matbaalarda basılmıştır. Derginin son sayfasında yer alan basım yeri dikkate alındığında; basım yerinin başlangıçta Tıbbiye-i Askeriye Matbaası olduğu, sekizinci sayıdan itibaren Matbaay-ı Hukukıyye'de, on birinci sayıdan itibaren Arakis Matbaasında, sonraki sayıların ise Kader Matbaasında basıldığı anlaşılmaktadır.

2.1. Eczacı'nın Yayınlandığı Dönem

Eczacı dergisi, Hicrî Rebiülevvel 1329, Rûmî Mart 1327 tarihinde yayın hayatına başlamıştır. Kapak sayfasında Miladi takvime dair bir kayıt bulunmamakla birlikte derginin çıkış tarihi Miladi takvimde Mart 1911 tarihine tekabül etmektedir. Yukarıda, kütüphanelerde dergi koleksiyonunda eksiklikler olduğu ifade edilmişti. Eldeki mevcut koleksiyondan hareketle derginin yayın periyodu hakkında şu bilgileri vermek mümkündür. *Eczacı*'nın yayın hayatına başladığı Mart 1327 tarihinden Temmuz 1328 tarihine kadar (Mart 1911-Temmuz 1912 Miladi) dergi düzenli olarak aylık periyotta yayınlanmıştır.

Aşağıdaki tabloda arşiv koleksiyonlarındaki mevcut nüshalardan elde edilen bilgiler çerçevesinde *Eczacı*'nın yayın tarihi ve sayfa sayısı bilgileri yer almaktadır. Burada belirtmek gerekir ki derginin yayın hayatının ilk döneminde (1911-1912) bütün sayılarının kapak sayfasında standart olarak bulunan “*Tarih-i Tesisi (Kuruluş Tarihi): Mart 1327- Rebiülevvel 1329*” ifadesinde hem Hicrî takvim hem de Rûmî takvim bilgisi yer alırken nüshaların yayın tarihinde ise sadece Rûmî takvim (Mart 1327, Nisan 1327 vb.) bilgisine yer verilmiş Hicrî ve Miladi takvim ayrıca belirtilmemiştir. Okuyucuya kolaylık sağlanması amacıyla dergide yer alan Rûmî takvime ait tarih bilgisi, Türk Tarih Kurumunun Tarih Çevirme Kılavuzundan (<https://ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu/>) istifleyle Miladi takvime çevrilmiş ve tabloda her iki takvim bilgisi bir arada verilmiştir.

Tablo 1. Eczacı Dergisinin Yayın Tarihi ve Sayfa Sayısını Gösterir Tablo

Numara	Sene	Rûmî	Miladi	Sayfa Sayısı	Sayfa Numarası
1	1	Mart 1327	Mart 1911	16	1-16
2	1	Nisan 1327	Nisan 1911	16	17-32

3	1	Mayıs 1327	Mayıs 1911	24	33-56
4	1	Haziran 1327	Haziran 1911	24	57-80
5	1	Temmuz 1327	Temmuz 1911	24	81-104
6	1	Ağustos 1327	Ağustos 1911	24	105-128
7	1	Eylül 1327	Eylül 1911	16	129-144
8	1	Teşrinievvel 1327	Ekim 1911	24	145-168
9	1	Teşrinisani 1327	Kasım 1911	24	169-192
10	1	Kânunuevvel 1327	Aralık 1911	24	193-216
11	1	Kânunusani 1327	Ocak 1912	24	217-240
12	1	Şubat 1327	Şubat 1912	32	241-272
13-1	2	Mart 1328	Mart 1912	32	273-304
14-2	2	Nisan 1328	Nisan 1912	32	305-336
15-3	2	Mayıs 1328	Mayıs 1912	32	337-368
16-4	2	Haziran 1328	Haziran 1912	32	369-400
17-5	2	Temmuz 1328	Temmuz 1912	32	401-432
26	14	-	Ocak 1924	16	1-16
1	16	-	Şubat 1926	16	1-16
2	16	-	Mart 1926	20	1-20
3	16		Nisan 1926	16	37-52
5	16		Haziran 1926	20	69-88

2.2. Amacı

Derginin ilk sayısında yer alan “*İfade-i Merâm*” başlıklı yazıda derginin çıkış amacı ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Dergi, İkinci Meşrutiyet’in ilanından hemen sonra yayın hayatına başlamıştır. Bilindiği üzere basın tarihimiz açısından İkinci Meşrutiyet döneminin en önemli özelliklerinden biri de süreli yayınların sayısında adeta bir patlama yaşanmasıdır. Bu durum yayın türlerine de etki etmiş kadın dergileri, çocuk dergileri, spor dergileri gibi belirli bir alana özgü spesifik konular içeren çok sayıda süreli yayın piyasaya çıkmıştır (Güz, 2000: 55; Kılıç, 2024: 590). Her ne kadar bu süreli yayınların büyük bir kısmı dönemin karakteristik özelliğini yansıtır şekilde kısa ömürlü olsa da alanlarında ilk olması açısından önem arz etmektedir. *Eczacı* dergisi de İkinci Meşrutiyet sonrası yayın hayatına başlayan ve spesifik bir alana veya mesleğe yönelik yayınlanan süreli yayın kapsamındadır.

Eczacı dergisi üçüncü sayısından itibaren kendisini “*Osmanlı Eczacı Cemiyetinin de Fenni Gazetesidir*” şeklinde tanımlamış, Cumhuriyet döneminde Osmanlı Eczacı Cemiyetinin ismi Türkiye Eczacıları Cemiyeti olarak değişince dergi de kapağında “*Türkiye Eczacıları Cemiyetinin Nâşir-i Efkârıdır*” ibaresine yer vermiştir. Buna göre dergi esasen bir meslek grubunun yayın organı olduğunu daha ilk sayılarından itibaren ilan etmiştir. Nitekim derginin uzun bir aradan sonra çıkan sayılarında da Eczacı Cemiyetinin bir yayın organı olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca ilk döneminde dergide yer alan ifadeye göre, *Eczacı*, Osmanlı Eczacılar Cemiyetinin her toplantısının karar metinlerini ücretsiz bir şekilde sayfalarında yayınlamayı ve yayınlanan her nüshadan bir adedini yine ücretsiz bir şekilde Cemiyete göndermeyi taahhüt etmiştir (Eczacı, Mayıs 1911: 33). Dolayısıyla *Eczacı* ile Cemiyet arasında doğrudan organik bir ilişki bulunmaktadır.

Yukarıda eczacılık mesleğine yönelik çeşitli mesleki teşekküllerin oluşumundan söz edilmişti. Bu Cemiyetlerden biri olan Osmanlı Eczacılar Cemiyeti de eczacıların karşılaşmış oldukları sorunları çözmek, eczacılık mesleğinin Avrupa standartlarında icra edilmesini sağlamak, ülkemizde eczacılık eğitim ve öğretiminin kalitesini yükseltmek, İstanbul ve taşradaki üyelerini korumak ve geliştirmek amacıyla kurulmuştur. *Eczacı* dergisi de Cemiyetin yayın organı konumunda olması hasebiyle yayın hayatına başlama gerekçesini bu doğrultuda açıklamıştır.

Derginin içeriği incelendiğinde yazıların sadece eczacılara yönelik olmadığı, ortalama bir okuyucunun istifade edebileceği konuları da kapsadığı görülmektedir. Örneğin, ilk yardım tedavisi, evde meydana gelebilecek basit yaralanma ve kazalara nasıl müdahale edileceğine dair pratik bilgiler (Sadık Hilmi, Mayıs 1911: 46) (Eczacı Sadık Hilmi, Mayıs 1911: 46), yanıklara müdahale (Eczacı Sadık Hilmi, Mayıs 1911: 46), yiyecek ve içeceklerin hijyenik bir şekilde hazırlanması ve korunması (S.H. Ağustos 1911: 13), içine su katılmış süt ile saf sütün nasıl ayırt edileceği (Eczacı Sadık Hilmi, Mart 1911: 13), inek sütünün bebeklerde hangi aylardan itibaren nasıl kullanılacağı (Eczacı Sadık Hilmi, Mart 1911: 13) gibi topluma yararlı olabilecek konulara da içerikte yer verilmiştir. *Eczacı*'da yer alan şu ifadeler, derginin eczacılık mesleğine hizmet etmek amacıyla kurulduğuna dair belki de en çarpıcı örnekler;

“İdarehanemiz eczacılardan bilhassa abonelerimizden gerek diplomasız kalfalara gerekse diplomalı müdür-i mesule ihtiyacı olanlara bir hizmet-i müfethare olmak üzere adresi gönderdikleri halde meccanen (ücretsiz) ilan ettiği gibi iş bulamayan eczacı kalfalarıyla diplomalı eczacılara dahi adresi verdikleri halde keza iş aradıklarını meccanen ilan etmeyi deruhte eder” (Eczacı, Ekim 1911: 168).

2.3. Yayın Politikası

Eczacılar ve eczaneler hakkında 6.11.1927 tarih ve 558 sayılı Resmi Ceride ile neşir ve ilan edilen 964 no'lu Kanunun 1. Maddesi şu şekildedir; *“Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde eczane açabilmek için Tıp fakültesi eczacı mektebinden diplomalı olmak ve Türk bulunmak ve memleket dâhilinde açılmasına müsaade edilmiş olan eczanelerden birinde iki sene müddetle çalışmış olmak lazımdır.”* Buna göre Cumhuriyet döneminde yapılan düzenlemeyle eczacılık mesleğini icra edecek olan kişilerin Türk olması şartı getirilmiştir. Bu durumun ülkemizdeki eczacılık mesleğinin gelişim seyrine olumlu veya olumsuz yönde nasıl etki ettiği ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte bu tarz bir düzenlemenin bir anlamda zorunluluktan da kaynaklandığını ifade etmek mümkündür. Nitekim Osmanlı döneminde eczacılık mesleğine yönelik kurulan ilk mesleki cemiyetlerin gerek idare heyetleri ve gerekse üyelerinin isimlerinin yer aldığı listelere bakıldığında isimlerin çok büyük çoğunluğunun gayrimüslim Osmanlı vatandaşlarından oluştuğu görülmektedir. Hatta öyle ki bazı cemiyetlerin başkanları bile Fransız vatandaşdır. Ayrıca bu cemiyetlerin büyük çoğunluğunun da resmi dili Türkçe değil Fransızcadır (Dramur Bütün, 1984: 62). Aynı şekilde eczacılık alanına yönelik çıkan dönem dergilerinin de genellikle Türkçe değil Fransızca dilinde yayınlandığı görülmektedir. Genel durumun bu şekilde olduğu bir ortamda *Eczacı* dergisi ise yayın politikası olarak Osmanlılık ülküsü çerçevesinde milli bir duruş sergilemiştir. Nitekim dergide yer alan pek çok yazı bu durumu gösterir mahiyettedir. Dergi, örneğin aşağıdaki satırlara yer vermek suretiyle ülkemizde üretilen yerli mallarının kullanılması konusunda meslektaş ve okuyucuları teşvik etmektedir;

“Mamulat-ı Dâhiliyemize Rağbet / Çamaşır, Tuvalet Sabunları, Alelumum Itriya Fabrikası / İlk kûşâdı cennet mekân Sultan Mecid Han zaman-ı saltanatına tesadüf eden bu fabrikayı ihtimal hiç kimse bilmez. Kantarcılarda sabuncu sokağı demekle maruf olan sokakta bu fabrika müceddeden ve tevsien inşa olunup âlât ve edevâtı dahî mükemmel olarak Avrupa'dan celb olunmuştur. Bu fabrikada imal olunan sabunların kaffesi gayet temiz ve saf zeytinyağları ile imal olunur. Bilumum kolonya, lavanta,

gelin suyu, kozmetik krem, enva-i tuvalet ve banyo sabunları ve bilhassa çamaşır sabunu fenne tatbiken ve saf olarak imal olunurlar. Bâni ve sahibi olan Mehmet Şakir Efendi'nin şu gayret ve sebâtı şayân-ı takdir olduğu gibi muhterem meslektaş ve karilerimizin de mezkûr fabrikayı birer defa ziyaret etmelerini hassaten tavsiye ederiz.” (Eczacı, Eylül 1911: 144).

Benzer bir teşvik *“İtalya Pamuklarını Almamak İçin Mühim Bir Teklif”* başlıklı Eczacı M. Sabri imzalı yazıda da dile getirilmektedir;

“Muhterem eczacı refikalarımca malumdur ki pamuk, gaz gibi memâlikimizde kesretle sarf, istihlak olunan levâzımât-ı cerâhiyenin %70 hatta %80’i İtalya fabrikalarında ihzar olunur (hazırlanır). Geçen nüshamızda da bahsettiğimiz vecihle Adana, Konya vs. vilayetlerimizde pek çok yetişen pamuklarımız İtalya fabrikalarında yıkandıktan sonra süslü paketler derununda yine bize satılır, bizden beş altı kuruşa aldıkları pamukları iki misli satarlar. Acaba biz bunların yaptıkları gibi yapamaz mıyız, yoksa bizim eczacılarımız bu ameliyata vakıf değiller mi?” (Eczacı, Kasım 1911: 171).

Yazının devamında devletin farklı cephelerde savaş halinde bulunduğu, bu sebeple ordunun en çok ihtiyaç duyduğu pamuk ve gazlı bez gibi ürünlerin hiç olmazsa çeyreğinin ülkemizde üretilmesinin çok büyük bir öneme haiz olduğu vurgulanmaktadır. Dergide milli bir ecza sanayisinin kurulmasına dair çok sayıda yazıya yer verilmiştir. Örneğin; Eczacı Sadık Hilmi imzalı *“Unutulmuş Büyük Fırsatlar”* başlıklı yazıda önümüzdeki süreçte ilaç sanayinin en önemli sanayilerden biri olacağı, Osmanlı’daki senelik ilaç tüketiminin yaklaşık %85-%90’ının Avrupa’dan karşılandığı belirtilerek bunun son derece yanlış olduğu ifade edilmektedir. Yazının devamında İstanbul’da yaklaşık üç yüz civarında eczane olduğu, bu eczanelerin her birinin yaklaşık on bir bin kuruş maliyetle açıldığı, içlerinde iki yüz, üç yüz hatta beş yüz lira sermayeli olanların bulunduğu belirtilerek eczacılık mesleğinin güçlendirilmesi ve Avrupa’ya bağımlılığın azaltılması gerektiği ifade edilmektedir. Ayrıca yazıda yine eczacıların bir araya gelerek ilaç fabrikası kurmaları teklif edilmekte ve örneğin Avrupa’dan hint yağının ithal edildiği ama hint yağından üretilen kapsüllerin terkihi bilinmesine rağmen bu kapsüllerin ülkemizde niçin üretilmediği sorgulanmaktadır. (Eczacı Sadık Hilmi, Nisan 1911: 19).

Bilindiği üzere Osmanlı donanmasını güçlendirmek amacıyla 1910 yılında milli bir seferberlik ilan edilmiş ve Donanma-i Osmanî Muavenet-i Milliye Cemiyeti adında bir dernek kurulmuş ve ülke çapında çeşitli etkinlikler düzenlenerek bağış toplanmıştır. Dergide *“Muavenet-i Milliye Cemiyeti Üsküdar Sergisinden”* başlıklı haberde kullanılan haber dili derginin yayın politikasının milli bir çizgide olduğunun göstergesidir: *“Ümit ederiz ki kendilerinde Osmanlı ruhu bulunan Osmanlılığı ihya için çalışan erbâb-ı hamiyet bu sergiye koşacaktır. Ey Unsur-i Osmaniye, haydi vazifemiz başına koşalım. Cüzi bir meblağı vermekle donanmamızın bir çivisini çakalım”* (Eczacı, Mayıs 1911: 33). Yazının devamında sergiye az veya çok bağışta bulunanların isimlerinin derginin sütunlarında yer alacağı ifade edilerek yazı şu satırlarla sona ermiştir; *“Osmanlı bahriyesinin terakkisi için sarf olunan gayretten dolayı hanımlarımızı tebrik eder ve bu mesailerine bizler dahi iştirak eyleriz. Yaşasın Osmanlı hanımları. Var olsun erbâb-ı hamiyet”* (Eczacı, Mayıs 1911: 33).

2.4. Hedef Kitle ve Okur Profili

Eczacı’nın hedef kitlesi doğal olarak eczacılık mesleğiyle uğraşan kişilerdir. Bununla birlikte dergi ilk sayısında yer alan *“İfade-i Merâm”* başlıklı yazıda eczacıların yanında toplumun genelini de hedef kitle olarak belirlediğini şu satırlarla dile getirmiştir;

“Eczacı gazetesini okumak tabip veya eczacı olmaya tevakkuf etmez. Umumun menafı ve sıhhat nokta-i nazarından etibbâyı takdis ederek vesâyâ sayfelerini dinledikleri gibi yine sevdikleri eczacıların kendilerini yanlışlığa sevk etmeyeceklerini tahmin edecekleri gün kadar aşîkârdır. Eczacı gazetesini müdâvât-ı ibtidâiye-i beytiyye ve âniyeden bâhis olduğu gibi meşrubât ve me’külâtın birçoklarının

kıymet-i hakikiyelerini tayin ve safiyetlerini tetkik için sehîl tecârûbi ihtiva edeceğinden rağbet-i umûmiyeye mazhariyetini temenni ederiz” (Eczacı, Mart 1911: 1).

Dergiye gönderilen yazı ve okur mektuplarından okur profilinin ağırlıklı olarak eczacılık mesleğiyle iştigal edenlerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Ancak burada dikkat çeken husus mektupların oldukça geniş bir coğrafyaya sahip olan Osmanlı devletinin farklı noktalarından gelmiş olmasıdır. Örneğin gazetede yer verilen “*Eczacılıkta Nazarî Amelî Gayeler*” (Eczacı, Ekim 1911: 146) başlıklı yazı Yemen’den Eczacı Mülâzım-ı Evvel Kâmil Bey tarafından gönderilmiştir. Yine gazetede yer verilen reçellerin muhafazasıyla ilgili yazı Adana Sanayi Mektebi Kimya Muallimi Eczacı Hasan Basri Bey tarafından kaleme alınmıştı (Eczacı, Mart 1912: 303). Şam Osmanlı Tıp Fakültesi Kimya Muallimi Asistanı Eczacı Kimyager Z. Şükrü’nün ise meşhur Fransız kimyager Pierre Eugene Marcellin Berthelot’u (1827-1907) tanıttığı bir yazısına yer verilmiştir (Eczacı, Şubat 1912: 246). Dergiye tavsiye ve şikâyet konularını içeren çeşitli okur mektupları da gelmiştir. Örneğin Yafa’dan gelen bir mektupta bölgede diplomasız eczacıların olduğu dile getirilmekte ve çözüm için yardım istenmektedir. *Eczacı* da bu durumda ne yapılacağına dair yol göstermektedir (Eczacı, Ekim 1911: 160). Manastır’dan Eczacı Mülâzım-ı Evvel Bekir Sami Bey dergiye kimya ve bakteriyolojiye dair bir soru sormuş, dergi de Eczacı Mektebinin tatil olması nedeniyle 15 güne kadar cevap verebileceğini ifade etmiştir (Eczacı, Temmuz 1911: 103). Aynı şekilde Yafa’dan Eczahâne-i Osmanî sahibi Mehmet Emin Bey’e kimya formülleri hakkında yazmış olduğu mektuptan dolayı teşekkür edilmektedir (Eczacı, Temmuz 1911: 103). Gerek yayınlanmak üzere *Eczacı*’ya gönderilen yazılar, gerekse okur mektupları derginin eczacı meslektaşlarla karşılıklı bilgi alışverişinde bulunduğunu ve derginin sadece payitaht olan İstanbul’da değil taşrada da takip edildiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

2.5. Yazar Kadrosu

Dönemin süreli yayınlarının karakteristik özelliğini yansıtır şekilde *Eczacı* dergisinde de standart daimi bir yazar kadrosundan söz etmek mümkün değildir. Bu durumun dergide tek istisnası Nail Halid Bey’dir. *Eczacı*’nın ilk on yedi sayısının neredeyse tamamında imtiyaz sahibi olan Nail Halid Bey’in bir veya birden fazla yazısına yer verilmiştir. Bu yazılar kimi zaman Eczacı Cemiyeti hakkındaki haberler, kimi zaman “*Toksikoloji*” başlığıyla yayınlanan yazılarda olduğu gibi doğrudan mesleğe yönelik yazılar (Nail Halid, Ağustos 1911: 109), kimi zaman da eczacılık ilmine ve mesleğine yönelik Fransızcadan tercümeler (Nail Halid, Ağustos 1911: 110) şeklinde olmuştur.

Eczacı’nın ilk sayısının kapak sayfasında sermuharrire (başyazar) ismi yer almazken ikinci sayısının yer aldığı 1911-1914 tarihleri arasındaki koleksiyonun kapak sayfalarında Sadık Hilmi Bey sermuharrire olarak gözükmektedir. Cumhuriyet sonrası Türk Eczacı Âlemi ismiyle yayın hayatına devam eden derginin sermuharriresi olarak ise Fuat Mehmed Bey gözükmektedir. Dergide yer alan yazılarda kimi zaman yazarın tam ismi yazılırken kimi zaman da yazarın isminin sadece baş harflerine yer verilmiştir. Örneğin dergide çok sayıda yazısı yer alan bir eczacının ismi sadece “*Üsküdar’dan Eczacı A.K.*” olarak belirtilmektedir (Eczacı, Temmuz 1911: 84).

Derginin kapak sayfasında yer alan “*Mesleğe muvâfık âsâr meâ’l-memnnûniyye kabûl ve derc olunur. Derc olunmayanlar posta ücreti ilave edilmediği takdirde iade olunmaz*” ifadelerine uygun olarak Osmanlı coğrafyasının farklı yerlerinden eczacılık mesleğine yönelik gönderilen çeşitli yazılara dergide yer verilmiştir. Dolayısıyla dergide bir yazısı yayınlanan yazar olduğu gibi Osmanlı Eczacılar Cemiyeti Reisi Ahmet Vefik Bey (Eczacı, Şubat 1911: 8) gibi birden fazla yazısı yayınlanan yazarlar da bulunmaktadır. *Eczacı*’da yazılarına yer verilen diğer bazı isimler de, Tıp Fakültesi Fen İspençiyârı ve Müfredât-ı Tıp Muallimi Doktor Tefvîk Vâcid (Eczacı, Mart 1911: 22), Doktor Ahmet Fuat (Eczacı, Şubat 1911: 10), Tıp Fakültesi Hikmet-i Tabiiye Laboratuvar

Şefi Şevki Bey (Eczacı, Mart 1911: 25), M. Hasun (Eczacı, Temmuz 1911: 98) ve Agop Çerkiyân'dır (Eczacı, Haziran 1911: 77).

2.6. Eczacı'nın İçeriği ve Haber Kaynakları

Eczacı'nın esas olarak bir meslek dergisi olması sebebiyle dergide sınırlı sayıda habere yer verilmiş ve bu haberlerde de çoğunlukla herhangi bir kaynak belirtilmemiştir. Haberler genellikle “*Eczacı Havâdisleri*” başlığı altında okuyucuya sunulmuştur. Örneğin “*Eczacı Havâdisleri*” başlığıyla yer alan bir haberde İstanbul Galata'da diplomasız eczacılık yapan bir kişinin ihbar edildiği, bunun üzerine Meclis-i Umur-i Tıbbiyye-i Mülkiyece tahkikat yapıp ilgili kişinin polise teslim edilerek adliyyeye sevk edildiğine dair bir haber bulunmakta ancak haberin kaynağına dergide yer verilmemektedir (Eczacı, Eylül 1911: 139).

Dergide haber niteliğinde olan yazılar büyük oranda eczacılık mesleğini doğrudan ilgilendiren konulara dairdir. *Eczacı*, yayın amacına da uygun olarak, açılan, kapanan, el değiştiren, tadilata giren veya İstanbul'da sık sık meydana gelen yangınlarda zarar gören eczanelere yönelik haberlere sayfalarında yer vermiştir. Eczacı Leon Yıldızciyan Efendi'nin Pangaltı'da Tatavla Caddesinde bir eczane açtığı, Eczacı Josef Beyrim Efendi'nin Beyoğlu'da Bursa Sokağı'nın girişinde bir eczane açtığı, Eczacı Kohen Efendi'nin Haydarpaşa Yel Değirmeninde bir eczane açtığı Agop Çarkiyân Efendi'nin Beyoğlu'nda Feridiye'deki eczanesini Subhancıyan Efendi'ye sattığı şeklindeki haberler; 1911 yılının Mart ayında İstanbul'un üç ayrı noktasında çıkan yangında yanarak kül olan 13 eczaneye dair haber bu haberlere örnek olarak verilebilir (Eczacı, Eylül 1911: 139). Bununla birlikte haber niteliğinde olmayan, eczacıların mesleki gelişimlerine dair çeşitli tercümelere yer verilmiş, tercümenin kim tarafından hangi eserden yapıldığı yazının sonunda belirtilmiştir. Örneğin Labesse isimli bir Fransız eczacının “*Repertoire de Pharmacie*” başlıklı raporundan “*Rusûb-u Esfâr Hakkında*” başlığıyla Nail Halid Bey tarafından yapılan bir tercüme yer verilmiştir (Nail Halid, Ağustos 1911: 110).

Dergide tercümelerin dışında eczacılık mesleğine yönelik çeşitli yazılar da bulunmaktadır. Muallim Tevfik Vacid Bey'in “*Eczacılık Tarihi*” başlıklı makalesi (Eczacı, Nisan 1911: 22), Eczacı Sadık Hilmi'nin sterilizasyon usulü ve cihazlarına dair “*Usûl-i Ta'kîm*” başlıklı yazısı (Eczacı, Nisan 1911: 28), Eczacı S.H.'nin “*Eczacı Stajyerliği*” başlıklı yazısı (Eczacı, Ağustos 1911: 105) bu tarz yazılara örnektir.

Dönemin süreli yayınlarında sıklıkla örneği görülen “tefrika” köşesi *Eczacı*'da da yer almış ve dergide “*Eczacının Tefrikası*” başlıklı köşede bir piyese yer verilmiştir (Eczacı, Mayıs 1911: 49). Dergide özellikle Cumhuriyet sonrası dönemde çeşitli istatistikî bilgiler de yer almıştır. İspirto ve alkol üretimiyle ilgili bir şirkete verilen üretim imtiyazına dair haberde, şarabın dışarıdan ithal edilmeyeceği, üzüm ve bağcılığın geliştiği bölgelerde fabrikanın kurularak nakliye masrafinin düşeceği ifade edilmiştir. Bu çerçevede dönemin *Milliyet* gazetesinde yayınlanan bir istatistiğe dergide şu şekilde yer verilmiştir;

“İstanbul'da Adam Başına Ayda 290 gram Rakı / İspirto ve Meşrubât-ı Kuhuliyye İnhisarı Şirketi tarafından yapılan bir istatistiğe nazaran İstanbul'da geçen teşrinisani ayı zarfında 130.447 kilo rakı sarf edilmiştir. Ve bunun hasılatı 188.635 liraya bâliğ olmuştur. Milliyet gazetesi tarafından İstanbul'un yalnız erkek nüfusu miktarı üzerine yapılan bir hesap ayda nüfus başına 290 gram rakı isabet ettiğini gösteriyor” (Eczacı, 1927: 12/188).

3. Eczacı'nın Teknik Bilgileri

3.1. Sayfa

Dergi başlangıçta 16 sayfa olarak yayın hayatına başlamış fakat üçüncü sayıdan itibaren sayfa sayısı yirmi dört olmuştur. Bu durum okuyucuya da şu satırlarla duyurulmuştur; “*Gazetemizin gördüğü rağbet ve muzaherâtan dolayı yirmi dört sayfaya iblâğa mecburiyet hâsıl olmuştur. Bundan sonraki nüshalarda Osmanlı Eczacı Cemiyeti*

fennî müzâkerâtı derc edilecektir” (Eczacı, Mayıs 1911: 56). Derginin on ikinci sayıdan itibaren otuz iki sayfa olarak çıkacağı ve daha kaliteli bir kâğıda basılacağı okuyucuya duyurulmuştur (Eczacı Sadık Hilmi, Aralık 1911: 194).

3.2. Mizanpajı

Eczacı’nın kapağı standart bir mizanpaja sahiptir. Derginin iç sayfalarında ise belli bir standart söz konusu değildir. Bununla birlikte dergi sayfaları genel olarak iki sütun şeklindedir. Derginin son sayfası reklam ve ilanlara ayrılmıştır. Yazı içeriğine göre kimi zaman okuyuculara belirli verileri sunmak üzere konular, tablolar eşliğinde de işlenmiştir (Eczacı, Temmuz 1911: 94). *Eczacı* yayın hayatının ikinci yılından itibaren kapak sayfalarında fotoğraf da kullanmaya başlamıştır. Bununla birlikte genel olarak değerlendirildiğinde *Eczacı*’nın, görsel öğelere sınırlı şekilde yer verdiği söylenebilir.

Resim 3. Eczacı Dergisi, 1912, No: 13-1 Kapak Sayfası



3.3. Ücreti

Dönemin pek çok süreli yayınında olduğu gibi *Eczacı* dergisinin de tirajıyla ilgili elimizde net bir bilgi bulunmamaktadır ancak Osmanlı coğrafyasının çok çeşitli yerlerinden dergiye gönderilen mektup ve yazılardan derginin geniş bir kitleye ulaştığını tahmin etmek mümkündür. Bununla birlikte *Eczacı*’nın başyazarı Sadık Hilmi Bey, derginin on birinci sayısında yaklaşık bir yılı geride bırakıp yeni bir yıla başlarken kaleme aldığı değerlendirme yazısında “*Bugün gazetemizi okuyan dört yüzden mütecâviz rufekâ-i kirâmın hemen hepsi*” (Eczacı Sadık Hilmi, Aralık 1911: 195) ifadelerini kullanmaktadır. Bu ifadelerden derginin dört yüzden fazla aboneye sahip olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Benzer bir bilgi dergide “*İtalya Pamuklarını Almamak İçin Mühim Bir Teklif*” (Eczacı M. Sabri, Kasım 1911: 171) başlıklı Eczacı M. Sabri imzasıyla yayınlanan yazıda da geçmektedir. Yazıda İtalya’dan ithal edilen pamuk ve sargı bezlerinin, ülkemizdeki eczacıların bir araya gelmesiyle üretilebileceği ifade edilerek bugün ülkemizde yaklaşık bin sekiz yüz civarında eczacılık mektebi mezunu olduğu, derginin bu eczacıları bir araya getirmek gibi bir misyonu bulunduğu belirtilmiş ve derginin abone sayısının yaklaşık beş yüz civarında olduğu ifade edilmiştir.

Derginin kapak sayfasında nüshasının 40 para olduğu yazılmaktadır. Ancak abone şartlarını ifade eden kısımda “*Seneliği peşin gönderilmek şartıyla taşra ve İstanbul için 13 kuruştur*” ifadesi yer almaktadır. 40 paranın 1 kuruş olduğu dikkate alındığında yılda on iki sayı çıkacak olan aylık derginin muhtemelen 1 kuruşu da posta giderleri için tahsil edilmektedir. Derginin ikinci yıl için ücretleri farklılaşmış bu durum şu satırlarla ifade edilmiştir. “*İkinci yıl için abone şerâiti seneliği on iki nüsha itibariyle taşra ve İstanbul için 25 kuruştur. Memâlik-i ecnebiye için seneliği 6 Franktır*” (Eczacı, Mart 1912: 1).

3.4. Yayın Sıklığı veya Periyodu

Dergi birinci sayısının kapak sayfasında “*Şimdilik ayda bir neşr olunur. Fennî eczacı gazetesidir*” ifadesiyle aylık periyotta yayınlanacağını okuyucuya duyurmuştur. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere dergi koleksiyonunda kısmi eksiklikler bulunmaktadır. Ancak derginin bir buçuk yıllık tam koleksiyonunda (ilk on yedi sayı) dergi düzenli aralıklarla ayda bir neşr edilmiştir. Bununla birlikte derginin kapak sayfasındaki yayın tarihlerinde bir aksama gözükme de örneğin on beşinci sayıda yer alan bilgiye göre sayıların basımı matbaadan kaynaklı gecikmelere neden olmuş bu durum dergide şu şekilde ifade edilmiştir;

“*Kariünden Ricamız ve Beyan-ı İtizar / Bir buçuk seneye karib bir zamandan beri her türlü müşkülâta rağmen günü gününe yetişen gazetemizin bir iki aydır gecikmesine sebep gerek rufekâmın keff-i yed ile işlerin cümlesinin âcize-i tahmili ve gerekse Tıbbiye-i Askeriye Matbaası müste'cirinin tekasıtı vakt-i muayyende vermediğinden dolayı Mekteb-i Tıbbiyece matbaanın on beş gün kadar seddi sebeb-i yegâne teşkil etmesinden bundan böyle emin bir matbaa ile yine kariümüzü memnun etmeye çalışacağımı vaad eylerim. Sahib-i İmtiyaz: Nail Halid*” (Eczacı, Mayıs 1912: 368).

3.5. Reklam ve İlanlar

Eczacı'nın eczacılık mesleğine yönelik bir dergi olması hasebiyle dergide yer alan reklam ve ilanlar da ağırlıklı olarak ecza ve kozmetik sahasıyla ilgilidir. Örneğin cildi tahriş etmeksizin üç dakikada etkili olan tüy dökücü bir kremin reklamı (Eczacı, Ağustos 1911: 128), Karahisar maden suyu reklamı (Eczacı, Ekim 1911: 168), laboratuvarlar için gerekli olan alet ve edevata yönelik ilanlar (Eczacı, Mart 1912: 304) bu çerçevede zikredilebilir.

Eczacı'nın yayın hayatının ilk yıllarında reklam ve ilan şartları dergide şu şekilde yer almıştır; “*İlan Şerâiti: Bir senelik abone olanlar için bir sahifesi dört lira-i Osmanî, yarım sahife iki buçuk lira, rubu (çeyrek) sahifesi bir buçuk liradır. Bir defaya mahsus ilanât için beher satırdan iki kuruş ahz olunur. Derç olunacak ilanât her mâh-ı rûminin yirmi beşinde gönderilmelidir*” (Eczacı, Mart 1911: 16).

İkinci yılın reklam ve ilan şartlarına “*İlanâtta dolayı gazetemiz hiçbir mesuliyet kabul etmez*” (Eczacı, Mart 1912: 304) ifadesinin de eklendiği görülmektedir. Cumhuriyet sonrası nüshalarda ise reklam ve ilan şartları şu şekildedir; “*İlan ücretleri: Şifahen veya tahriren idareye müracaat edilmelidir. İlan siparişleri vermek ve geri alabilmek için her ayın yirmisine kadar haber verilmelidir. Büyük ilanlar için ihbar üzerine müesseselere memuru mahsus gönderilir*” (Eczacı, Şubat 1926: 16). Cumhuriyet öncesindeki ve sonrasındaki reklam ve ilanlar içerik açısından mukayese edildiğinde, Cumhuriyet öncesindeki ilanların büyük çoğunluğunun genellikle eczacılıkla ilgili kitap, dergi, gazete ve çeşitli krem vb. kozmetik ürünlerine yönelik olduğu görülürken, Cumhuriyet sonrası ilanlarında ise kurumsal kimliğe sahip ecza şirketlerinin ve ilaç reklamlarının olduğu görülmektedir.

Sonuç

Ülkemizde eczacılık mesleği özellikle İkinci Meşrutiyet sonrasında belirli bir disiplin kazanmaya başlamış, eczacılık bir meslek hüviyetini haiz olmuştur. Bu değişimdeki en önemli faktör eczacılık eğitime yönelik yükseköğretim kurumu olarak kabul edilen eğitim kurumlarının açılmasıdır. Ayrıca bu eğitim kurumlarının yanında eczacılık mesleğine yönelik çeşitli cemiyetlerin kurulması ve genellikle bu cemiyetlerin

adeta yayın organı konumunda olan süreli yayınların yayınlanmaya başlaması da bu değişimde etkili olan diğer faktörler arasındadır.

Eczacı dergisi, idealist bir eczacı olan Nail Halid Tipi tarafından ilk olarak 1911 yılında çıkarılmıştır. Ancak derginin yayın süreci zaman içinde kesintiye uğramıştır. Derginin 1911-1914 yıllarını kapsayan ilk yayın dönemi araya giren savaşlar ve mali krizlerle sona ermiş, dergi 1923 yılında *Resimli Eczacı Gazetesi* adıyla yayın hayatına geri dönmüş ancak belli bir süre sonrasında tekrar kapanmış, 1926 yılında ise *Eczacı* gazetesi olarak yeniden çıkarılmış ve bu isim altında iki yıl yayınlanmıştır.

Dergi, ilk döneminde çıkış amacını eczacı meslektaşlar arasında bilgi alış verişinde bulunmak, eczacılık mesleğiyle iştigal edenlerin sorunlarını dile getirmek, bu sorunlara çözüm teklif etmek gibi bir takım hedeflerle açıklamıştır. Özellikle *Eczacı Nevsali*'nin çıkarılması yönündeki yazılar, derginin yayın amacına yönelik faaliyetini göstermesi bakımından önemlidir.

Eczacı dergisi yayın politikası olarak Osmanlılık ülküsü çerçevesinde milli bir duruş sergilemiştir. Milli bir ilaç sanayinin kurulması yönünde yer verilen yazılar, eczacılık mesleğinin çeşitli kodeksler çerçevesinde millileştirilmesi yönündeki gayretler bu durumu gösterir mahiyettedir. Hedef kitle olarak eczacılık mesleğiyle uğraşanların seçildiği dergide çok geniş bir okur profiline sahip olduğu geniş bir coğrafyaya sahip olan Osmanlı devletinin farklı noktalarından gelen okur mektuplarından anlaşılmaktadır. *Eczacı* dergisinin eczacılık tarihi ve basın tarihi açısından önemi, derginin ilk Türkçe eczacılık meslek dergisi olmasıdır. Dergi aynı zamanda Osmanlı Eczacılar Cemiyetinin yayın organı konumunda olduğundan Cemiyetle ilgili haberlerin ilk kaynaktan elde edilmesi açısından da önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Baytop, T. (2000). *Türk Eczacılık Tarihi Araştırmaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Eczacılık Fakültesi Yayınları.
- Baytop, T. (1985). *Türk Eczacılık Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, No: 3358.
- Dramur Bütün, R. (1984). *1838-1908 Yılları Arasında Osmanlılarda Eczacılık ve Deontolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Deontoloji Birimi, Doktora Tezi.
- Erdoğan, İ. (2012). *Pozitivist Metodoloji ve Ötesi – Araştırma Tasarımları, Niteliksel ve İstatistiksel Tasarımlar*. Ankara: Erk Yayınları.
- Güz, N. (2000). Osmanlı Basını. *Selçuk İletişim*, 1(3), 40-57.
- Kılıç, N. (2024). İkinci Meşrutiyet Dönemi Mizah Dergilerinden “Hande” Dergisi. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26(2), 588-604.
- Kılıç, N. (2019). *Osmanlı Basınında Muhafazakâr Bir Kadın Dergisi* Mürüvvet. İstanbul: Kriter Yayınevi.
- Kocacık, E.T. (2022). Osmanlı Eczacı İttihad Cemiyeti’nin (Union Pharmaceutique Ottomane) Kuruluşu ve Nizamnamesine Göre Yapısı. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 23/1, 137-199.
- Kocacık, E. T. ve Dölen, E. (2019). Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye’sinde Eczacı Kalfalarının Örgütlenme Girişimleri (1912-1949). *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 20/2, 75-102.
- Sucu, İ. (1988). Türkiye’de Eczacılık Dernekler. *FABAD Farm. Bil. Der.* 14, 373-380.
- Ünver, A. S. (1952). *Türkiye Eczacılık Tarihi*. İstanbul: Hüsnü Tabiat Basımevi.
- Süreli Yayınlar
- Adana Sanayi Mektebi Kimya Muallimi Eczacı Hasan Basri. Mebahis-i Fenniye. *Eczacı* (Mart 1912), 30.
- Agop Çerkiyan. *Eczacı* (Haziran 1911), 77.
- Ahmet Vefik. Eczacılık. *Eczacı* (Şubat 1911), 8.
- Doktor Ahmet Fuat. İdrarda Kan Tahlili. *Eczacı* (Şubat 1911), 10.
- Eczacı M. Sabri. İtalya Pamuklarını Almamak İçin Mühim Bir Teklif. *Eczacı* (Kasım 1911), 171.
- Eczacı Mülazım-ı Evvel Kamil. Eczacılıkta Nazari Ameli Gayeler. *Eczacı* (Ekim 1911), 146.
- Eczacı S.H. Eczacı Stajyerliği. *Eczacı* (Ağustos 1911), 105.
- Eczacı Sadık Hilmi. Hep Arzular Birleşiyor. *Eczacı* (Aralık 1911), 194-196.
- Eczacı Sadık Hilmi. Tedavi-i Acile-i İptidaiye ve Bazı Tedâbir-i Beytiyye. *Eczacı* (Mayıs 1911), 46.
- Eczacı Sadık Hilmi. Unutulmuş Büyük Fırsatlar. *Eczacı* (Nisan 1911), 19.
- Eczacı Sadık Hilmi. Usûl-i Ta’kîm. *Eczacı* (Nisan 1911), 28.
- Eczacı Sadık Hilmi. Süt. *Eczacı* (Mart 1911), 13.
- Fuad Mehmed. Yeni Eczacı Gazetesi. *Eczacı* (Şubat 1926), 1.
- M. Hasun, Zeytinyağının Safiyetinin Tayini. *Eczacı* (Temmuz 1911), 98.
- Muallim Tefik Vacid. Eczacılık Tarihi. *Eczacı* (Nisan 1911), 22.
- Nail Halid. Toksikoloji. *Eczacı* (Ağustos 1911), 109.
- Nail Halid. “Rusub-u Esfar Hakkında”, *Eczacı* (Ağustos 1911), 110.
- Nail Halid. Eczacı Nevsali. *Eczacı* (Temmuz 1911), 81.
- S. H. Konserve. *Eczacı* (Ağustos 1911), 120.
- Şam Osmanlı Tıp Fakültesi Kimya Muallimi Asistanı Eczacı Kimyager Z. Şükrü, Pierre Eugene Marcellin Berthelot (1827-1907). *Eczacı* (Şubat 1912), 246.

- Tıp Fakültesi Hikmet-i Tabiiye Laboratuvar Şefi Şevki Bey. Termometre. *Eczacı* (Mart 1911), 25.
- Tıp Fakültesi Fen İspençiyârî ve Müfredat-ı Tıp Muallimi Doktor Tevfik Vacid. Eczacılık Tarihi. *Eczacı* (Mart 1911), 22.
- Üsküdar'dan Eczacı A.K. Mukayese-i Rutubet. *Eczacı* (Temmuz 1911), 84.
- Eczacı*. Abone Şeraiti. (Mart 1912), 304.
- Eczacı*. Ahmet Vefik Bey. (Nisan 1911), 17.
- Eczacı*. Devlet-i Osmaniye Eczacılar Cemiyetinden / Muhterem Meslektaş. (Mayıs 1911), 33.
- Eczacı*. Eczacılık. (Mart 1911), 8-9.
- Eczacı*. Eczacı Havadisleri. (Eylül 1911), 139.
- Eczacı*. Eczacının Tefrikası. (Mayıs 1911), 49.
- Eczacı*. Her nevi muherrerat... (Mart 1911), 16.
- Eczacı*. İdarehanemizin Faaliyeti. (Ekim 1911), 168.
- Eczacı*. İfade-i Meram. (Mart 1911), 1.
- Eczacı*. İhbar. (Mayıs 1911), 56.
- Eczacı*. İlân. (Mart 1912), 304.
- Eczacı*. İlân Ücretleri. (Şubat 1926), 16.
- Eczacı*. İstanbul'da Adam Başına Ayda 290 gram Rakı. (1927) 12/188.
- Eczacı*. İtalya Pamuklarını Almamak İçin Mühim Bir Teklif. (Kasım 1911), 171.
- Eczacı*. Karahisar Maden Suyu. (Ekim 1911), 168.
- Eczacı*. Kariînden Ricamız ve Beyan-ı İtizar. (Mayıs 1912), 368.
- Eczacı*. Muavenet-i Milliye Cemiyeti Üsküdar Sergisinden. (Mayıs 1911), 33.
- Eczacı*. Mamulat-ı Dâhiliyemize Rağbet. (Eylül 1911), 144.
- Eczacı*. Muheberat-ı Aleniye. (Ekim 1911), 160.
- Eczacı*. Muheberat-ı Aleniye. (Temmuz 1911), 103.
- Eczacı*. Muhtelif Kumaşlar Üzerinde Olan Muhtelif Tabiatta Lekeleri Çıkarmak Usulünü İrâe Eden Cetveldir. (Temmuz 1911), 94.
- Eczacı*. Osmanlı Eczacı Cemiyetinin Müzakeratı. (Haziran 1911), 62-63.
- Eczacı*. Reklam İlânı. (Ağustos 1911), 128.
- TEB (Türk Eczacılar Birliği) Mecmusu*. Eczacı Nail Halit Tipi (1886-1957). (01.01.0958), 76.

Konya Bir Şâh-ı Cihândır; Son Divan Şairlerinden Baba Hüsnî'nin Konya'yla İlgili Şiirleri

Konya is a World Witch; Poems About Konya By Baba Hüsnî, One of the Last Divan Poets

Mustafa Erdoğan^{1*} - Aydan Uğurlu²

¹ Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara, Türkiye.

Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Turkish Language and Literature, Ankara, Türkiye, <https://ror.org/05rymn72>, <https://orcid.org/0000-0002-0760-3571>, merdogan@aybu.edu.tr

² Doktorant, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara, Türkiye.

Doktorant, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara, Türkiye, <https://ror.org/05rymn72>, <https://orcid.org/0000-0002-7699-1774>, aydanugurlu2021@gmail.com

* Corresponding author

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 12.08.2025

Kabul Tarihi: 25.09.2025

Yayın Tarihi: 30.09.2025

Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

Telif Hakkı & Lisans

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

Etik Beyan

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Mustafa Erdoğan-Aydan Uğurlu

Yapay Zeka Kullanımı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Mustafa Erdoğan-Aydan Uğurlu

Etik Bildirim

turkisharr@gmail.com

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yayın

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Atıf

Erdoğan, M.-Uğurlu, A. (2025). Konya bir şâh-ı cihândır; son divan şairlerinden Baba Hüsnî'nin Konya'yla ilgili şiirleri. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 704-729, <https://doi.org/10.30622/tarr.1762648>

Öz

1882 yılında Dağıstan'da doğup, 1942 yılında Konya'da vefat eden Baba Hüsnî; 1912 yılına kadar Kabataş ve İstanbul Sultanilerinde başmuallim olarak çalışmıştır. 1911 yılında Samsun Lisesi edebiyat ve Türkçe muallimliğine tayin olmuş, daha sonra 1933'te kendi isteği dışında Konya Sanatlar Okulu'na Türkçe muallimi olarak görevlendirilmiştir. Şairin 50'li yaşlarında başlayan Konya macerası 9 yıl sürmüş, ölümüne kadar da Konya'da öğretmenlik yapmıştır. Son dönem şairlerinden Hüsnî, hayatının büyük bir kısmını Samsun'da, son dönemini ise Konya'da geçirmiş ve burada vefat etmiştir. Mezarı Konya'daki Üçler Mezarlığı'ndadır. Son divan şairlerinden biri sayılabilecek Baba Hüsnî, her ne kadar şekil itibarıyla eskiyi devam ettirse de halk şiirinden ve gündelik hayattan da oldukça fazla yararlanmıştır. Bu bağlamda Baba Hüsnî'yi döneminin divan edebiyatı ile halk edebiyatı arasında köprü görevi gören şairlerinden biri olarak değerlendirmek mümkündür. Şimdilik eldeki tek eseri Divan'ıdır. Yazma halinde ve bilinen iki nüshası olan Baba Hüsnî Divanı'nda aşk, rıntlık, tarih, şikâyet-hiciv gibi pek çok farklı konunun işlendiği görülmektedir. Bu bağlamda Divan'da kimi zaman doğrudan ve uzunca, kimi zamansa dolaylı ve kısa olarak Konya'dan ve Konyalılardan bahsedilmektedir. Hz. Mevlânâ'ya komşu olmayı bir şeref sayan Hüsnî, aynı zamanda Konya'nın kültürel ve tarihi olarak zenginliğinin farkındadır. Manzumelerinde zaman zaman eskiden çalıştığı Samsun ile Konya'yı kıyaslayan şairin, Konya'daki hayatından pek de memnun olmadığı, Konya'yı gurbet olarak gördüğü, özellikle de Konya'daki dostlarının vefasızlığından yakındığı dikkati çekmektedir. 1933-1942 arasında Konya'da yaşayan Baba Hüsnî'nin Divanı'nın, kısmen o yılların Konya'sına ışık tuttuğu, Konya ve sakinleriyle ilgili kıymetli bilgiler verdiği söylenebilir. Nitekim Divan'da Konya isminin tam 61 defa geçtiği tespit edilmiştir. Konya'nın merkez ilçelerinden biri olan Meram da şiire konu olmuştur. Konya'yla ilgili Baba Hüsnî Divanı'nda 34 manzume ve yaklaşık 616 mısra bulunmaktadır. Yazıda; hem erken dönem Cumhuriyet hem de Konya edebiyat, şahıslar ve şehir tarihi açısından önemli olduğu düşünülen Baba Hüsnî'nin Konya'yla ilgili şiirleri üzerinde durulacaktır. Önce Baba Hüsnî hakkında bilgi verilecek, ardından Baba Hüsnî Divanı'nda bulunan Konya ile ilgili manzumeler değerlendirilecek ve bunların bazılarının çeviri yazılı metinleri sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, Konya, XX. Asır Klasik Türk Şiiri, Baba Hüsnî Divanı, Hüsnü Ozanbay.

Research Article

History

Received: 12.08.2025

Accepted: 25.09.2025

Date Published: 30.09.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, and the data used were obtained from literature reviews/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all studies used are cited in the references. Mustafa Erdoğan-Aydan Uğurlu

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Mustafa Erdoğan-Aydan Uğurlu

Complaints

turkisharr@gmail.com

Conflicts of Interest

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

Grant Support

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

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Erdoğan, M.-Uğurlu, A. (2025). Konya is a world witch; poems about Konya by Baba Hüsnî, one of the last divan poets. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 704-729, <https://doi.org/10.30622/tarr.1762648>

Abstract

Born in Dagestan in 1882 and passing away in Konya in 1942, Baba Hüsnî worked as a head teacher at the Kabataş and Istanbul Sultani schools until 1912. In 1911, he was appointed as a literature and Turkish teacher at Samsun High School, and later, against his will, in 1933, he was appointed as a Turkish teacher at the Konya School of Arts. The poet's Konya adventure, which began in his 50s, lasted nine years, and he taught in Konya until his death. A late-era poet, Hüsnî spent most of his life in Samsun and his final years in Konya, where he died. His grave is in the Üçler Cemetery in Konya. Baba Hüsnî, who can be considered one of the last Ottoman poets, although he continued the old tradition in style, he also drew heavily from folk poetry and everyday life. In this context, it is possible to consider Baba Hüsnî as one of the poets of his time who served as a bridge between Divan literature and folk literature. His only extant work is his Divan. In manuscript form and consisting of two copies, Baba Hüsnî's Divan explores a wide range of topics, including love, rhyme, history, and complaints and satire. In this context, the Divan sometimes mentions Konya and its people directly and at length, and sometimes indirectly and briefly. Hüsnî, who considered being a neighbor of Rumi an honor, was also aware of Konya's cultural and historical richness. In his poems, the poet occasionally compared Konya to Samsun, where he worked in the past. It is noteworthy that he was not entirely satisfied with his life in Konya, viewing it as a foreign land, and particularly lamenting the disloyalty of his friends there. The Divan of Baba Hüsnî, who lived in Konya between 1933 and 1942, can be said to shed some light on the Konya of that period and provide valuable information about Konya and its inhabitants. Indeed, the name Konya has been identified as appearing exactly 61 times in the Divan. Meram, one of Konya's central districts, has also been the subject of poetry. Baba Hüsnî's Divan contains 34 poems and approximately 616 lines about Konya. This article will focus on Baba Hüsnî's poems about Konya, which are considered important both for the early Republican era and for Konya's literature, personalities, and urban history. First, information about Baba Hüsnî will be provided, followed by an evaluation of the poems about Konya in Baba Hüsnî's Divan, and transcriptions of some of these will be presented.

Keywords: Classical Turkish Literature, Konya, 20th Century Classical Turkish Poetry, Divan of Baba Hüsnî, Hüsnü Ozanbay.

1. Baba Hüsni'nin Hayatı, Edebi Kişiliği ve Eserine Dair

1.2. Hayatı

Baba Hüsni¹, 1882'de Kafkasya'nın Nuhu/Nuha Kasabası'nda doğmuştur (Uyar, 1949: 10). Babası şair ve müderris Ömer Efendi (Sural, 1978; Uğurlu, 2020: 257), kardeşi İstanbul vaizlerinden Marputçular imam ve hatibi Cemal Ozanbay'dır (1899-1962). Hüsni, ilk tahsilini memleketi Dağıstan'da yapmış, müderris olan amcası Seyyid Sâlih Efendi'den Arapça ve Farsça dersleri almıştır (Sural, 1978). 1903'te İstanbul'a gelmiş ve burada önce Dârümuallimîn'i bitirmiş, daha sonra Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi'ne başlamıştır. Hüsni, Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi'ni de 1327/1909 yılında başarı ile bitirmiştir. Hüsni burada Mehmet Âkif ve Tevfik Fikret gibi devrin önde gelen şair/hocalarından dersler almıştır. (Uğurlu, 2020: 258-259).

Hüsni, Edebiyat Fakültesi'ni bitirdikten sonra 27 yaşında İşkodra İdadisi Türkçe ve edebiyat öğretmenliğine başlamıştır. Daha sonra aynı okulda tarih ve coğrafya öğretmenliği yapmıştır. Ancak bu öğretmenlik yılları Balkan Savaşı'nın çıkmasından dolayı kısa sürmüş ve şair savaşın başladığını duyunca İstanbul'a dönmek zorunda kalmıştır. İstanbul'da 1911 yılına kadar Kabataş ve İstanbul Sultanilerinde başöğretmen olarak çalışmıştır. 1911'in ortalarına doğru, 30 yaşlarında Samsun Lisesi edebiyat ve Türkçe öğretmenliğine tayini çıkan Hüsni, Samsun'da Ticaret ve Kız Orta mekteplerinde de çalışmıştır. Şair bu okullarda tarih, coğrafya, yurt bilgisi, iktisat ve Türkçe muallimliği yapmıştır (Konya Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi'ndeki Memur ve Muallimlere Mahsus Sicil Defteri, Dosya No: 611). Aynı zamanda Samsun'da şiirleriyle de dikkatleri çekmeye başlayan ve ilerleyen yıllarda Baba Hüsni diye tanınan Hüsni Ozanbay (Uğurlu, 2020: 259) 1933 yılında Konya'ya şimdiki adıyla Konya Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi'ne tayin edilmiştir. 51 yaşında Konya'da göreve başlayan Hüsni, 9 yıl da burada çalıştıktan sonra 1942'de, 60 yaşında Konya'da vefat etmiştir. Mezarı Konya'daki Üçler Mezarlığı'ndadır. Şair, "Baba Hüsni'nin Seng-i Mezârı" başlıklı şiirinde kendi ölümüne tarih düşürmüştü de 1936 tarihini gösteren bu tahmin tutmamıştır. Aynı şiirde Hüsni dostlarına kendisini Üçler Mezarlığı'na gömmelerini vasiyet etmiştir. İlgili şiirin tam metni şu şekildedir:

Baba Hüsni'nin Seng-i Mezârı

- 1 [mefâ' ilün/mefâ' ilün/fe' ülün]
Günâhımla bugün geldim huzûra
Beni 'afv it Hudâ bakma kuşûra
- 2 Begenmezken hele birçok diyârı
Naşib oldu baña Üçler Mezârı
- 3 Evet vardı benim de ihtirâmım
Tağıstânlı Baba Hüsni'ydi nâmım
- 4 Günâhım varsa da bence eḥafdır
Celâle'd-dîn'e câr olmak şerefidir

¹ Baba Hüsni ve *Divanı*'yla ilgili tarafımızdan daha önce iki çalışma yapılmıştır. Bu yazı kısmen onların devamı niteliğindedir. Bahsedilen çalışmalar için bk. Uğurlu, A. (2020). *Baba Hüsni ve Divanı (İnceleme-Metin)*. SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Erdoğan); Erdoğan, M.-Uğurlu, A. (2023). Gitsem de Konya'ya Yine Gönüm Bu Yerdedir; Son Divan Şairlerinden Baba Hüsni'nin Samsun'la İlgili Şiirleri. *Turkish Academic Research Review*, 8/2, 880-913. Şairin hayatı, eseri ve edebi kişiliğiyle ilgili verilen bilgilerde kısmen bu çalışmalardan yararlanılmıştır.

- 5 Getürdi bir melek târîh-i büşrâ
‘Aleyki rahmetu’lîlâhi te‘âlâ²
Sene 1355 [1936] (Uğurlu, 2020: 492)

1.2. Edebî Kişiliği

Millî Mücadele’yi destekleyen ve hamasi nitelikli şiirleriyle kimi zaman klasik bir divan şairi, kimi zaman da halk şairi olarak karşımıza çıkan, XX. asırda gelenekten moderne ve halk şiirine uzanan, Türk şiirinin bilinmeyen ilginç bir halkasını oluşturan Baba Hüsnî’nin şimdilik bilinen tek eseri *Divan*’ıdır. Çoğunlukla mesnevi, kıta, gazel gibi klasik nazım biçimleriyle oluşturulan *Divan*’daki şiirlerde aruz yanında hece vezni de kullanılmıştır. Hece vezniyle, oldukça sade şikâyet, hiciv, alay şiirleri yazılmıştır. Bu bağlamda *Divan*’daki şiirler incelendiğinde Baba Hüsnî’nin her ne kadar eskiyi devam ettirse de halk şiirinden de yararlandığı görülmektedir. Bu bağlamda Baba Hüsnî’yi döneminin divan edebiyatı ile halk edebiyatı arasında köprü görevi gören şairlerinden biri olarak değerlendirmek mümkündür. Halk şiirine uygun tarzda yazdığı şiirlerinde dilinin diğerlerine göre daha sade olduğu dikkati çekmektedir. Buna aşağıdaki bent örnek verilebilir:

Bilmem nerdesiñ gitdiñ ne yana³
Gözyaşım Şamsun’ı aşıyor H’ocam
Fırâkıñ tağ didi dayandı câna
Kalbimde hayâliñ dolaşır H’ocam (Uğurlu, 2020: 286)

Aşağıda, XIX. yüzyıl halk ozanlarından Erzurumlu Emrah’ın “olmuşdur” redifli murabbasına, aynı redifle Baba Hüsnî’nin yazdığı nazire yer almaktadır. (Uğurlu, 2020: 49-50) Bu ve bunun gibi birçok şiir, şairin halk şiiri ürünlerinden beslendiğini ve dilinin de sade olduğunu göstermektedir:

‘Aşk ehli dâ’imâ gerek cefâda
Kimisi zindânda kimi menfâda
Erbâb-ı hünerden kıca dünyâda
Varsa söyleyin kim şâd olmuşdur

Çok görüp geçirdim gurbet çilesin
Farq eyledim benî âdem hilesin
Çocuklukdan beri felek sillesin
Yiye yiye Emrah üstâd olmuşdur (Uğurlu, 2020: 49-50)

1911 tarihinin ortalarına doğru Samsun Lisesi’nde edebiyat ve Türkçe öğretmeni olan Baba Hüsnî, Millî Mücadele döneminde Samsun’da var gücüyle savaştan askerlerin hamasi duygularını tahrik eden şiirler de yazmıştır (Uğurlu, 2020: 259).

Dönemin İnhisar Müfettişi Muammer Bey, şairin şiirlerini coşkun sellere, parlak menbalara, engin ve içli deryalara benzetmektedir. Şairi ise, askerlerin hamasi duygularına hitap etmesi yönüyle İtalyan şairi Gabriyel Danonçiyö’ya benzetmiştir. Muammer Bey aynı zamanda Karadeniz’de İngiliz ve Fransız donanmalarını yakıp yıkan Türk gemicilerinin cesaret ve azmini, Baba Hüsnî’nin şiirlerinden aldığını söylemektedir (Divan, BK Nüshası, 5b).

² Şiirlerin yazımında mümkün olduğunca metnin aslına sadık kalınmıştır. Ağız özelliğini de yansıtacak bazı yazımlar tarafımızca korunarak kaydedilmiştir. Ayrıca tamamı yazılan şiirlerde vezin gösterilmiş, diğerlerinde gösterilmemiştir.

³ Yazıda, bir manzumenin tam metni verilmişse beyit/bent numarası ve vezni de gösterilmiştir. Burada olduğu gibi, şiirin bir bölümü yazılmışsa beyit/bent numarası ve vezin gösterilmemiştir.

Baba Hüsni'nin öğrencisi olan Murat Sükûti, aşağıya bir bendi alınan manzumesinde, şairin aynı zamanda kopuz çalan ve destan yazan bir ozan olduğunu söylemektedir:

Didim kobuz mıdır onun elinde
 Koşup yorulmuş mı 'aşkıñ yolunda
 Ma'rûf bir nâmı var halkıñ dilinde
 Millî dille destân yazan didiler (Uğurlu, 2020: 256)

Baba Hüsni Divanı'nın "Mukaddime" bölümünde İnhisar Müfettişi Muammer Bey Hüsni'nin Fuzûlî'nin şiirlerine benzer şiirler yazdığını belirtmektedir. Yine Hüsni'nin hocalarından Tevfik Fikret ve Mehmet Âkif de Hüsni için "yarının Fuzûlî'si karşımızdadır" diyerek ondaki kuvvetli kabiliyete işaret etmişlerdir (Uyar, 1949: 10). Şarin Fuzuli'nin söyleyişlerini andıran iki beyti şu şekildedir:

Kim dimiş Mecnûn'un 'aşka ben gibi isnâdı var
 Ders-i 'aşkı benden almış lâkin isti' dâdı var (Uğurlu, 2020: 325)

 Göñül tâ var elinde câm u mey tesbihe el vurma
 Güzel gördüñ mi kaç la' net şakın yanında oturma (Uğurlu, 2020: 336)

Baba Hüsni'nin ayrıca Nef'î'ye benzer söyleyişleri de vardır (Uğurlu, 2020: 261):

Kâmilim nokşânımı kim bulsa teşrih eylesün
 Nâmımı virmem cihânıñ biñ tane Lokmân'ına
 ...
 Hürmetin inkâr iden ' âlemd e hürmet bulmasun
 İltifâtıñ bir sebebdır şî' rimiñ evzânına (Uğurlu, 2020: 444-445)

Şair, Süleymân Nazîf'in şiirlerinden de etkilenmiş, onun "Dâüssıla" adlı şiirine karşılık Baba Hüsni de "Süleymân Nazîf Beg Merhûmun Dâüssıla Neşîde-i Hasretine Dâülvatan Manzûmesiyle Cevâp" başlığıyla bir şiir yazmıştır:

Semâ-yı mağribi ândıkça şızlıyor cigerim
 Bugünde sen gibi ben de gârib ü derbederim
 ...
 Şehâb-ı muzlime şor bahtımıñ şevâ' ibini
 Şabâ-yı şarkiden aña vağan metâ' ibini
 ...
 Fiğân u âhıñ ile yansa da bütün âfâk
 Unutmayız unutulmaz yine *Firâk-ı 'Irâk* (Uğurlu, 2020: 289)

Aynı zamanda hattat da olduğu bilinen Hüsni Baba milliyetçi bir insandır. Millî Mücadele döneminde Türk insanını cihada teşvik eden şiirler yazdığı gibi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra da millî duyguları dile getiren bazı şiirler yazmıştır.

Ayrıca halk şiirine ve şairlerine yakınlığı ile de tanınan Hüsni'nin XIX. yüzyıl halk ozanlarından Emzurumlu Emrah'tan da etkilendiği onun şiirine nazire yazdığı görülmektedir (Uğurlu, 2020: 272).

Divan'ındaki manzumelerinden hareketle Baba Hüsni'nin; Süleyman Nazîf, Erzurumlu Emrah, Nedîm, Nev'î, Nef'î ve Eşrefzâde Abdülkadir Necîb'in şiirlerinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Bunların ötesinde genel olarak Baba Hüsni'nin şiirleri en fazla Fuzûlî'nin şiirlerine benzemektedir. Bu yönüyle Baba Hüsni'nin, Fuzûlî'nin takipçisi olduğunu söylemek doğru bir tespit olacaktır.

Baba Hüsnî aruz vezninin yanı sıra genellikle halk şiirinde kullanılan hece vezniyle de şiirler yazmıştır. *Divan*'ında hece vezni ile yazılan 24 manzume bulunmaktadır (%8,1), geriye kalan 270 manzume aruz vezniyle yazılmıştır.

Divan'da, aruzda kusur sayılan pek çok unsurun bulunması, mısraları vezne uydurabilmek için kelimeler üzerinde yapılan oynamalar, şairin aruzu kullanmada pek de başarılı olmadığını göstermektedir.

Baba Hüsnî Divan'nda şikâyet-hiciv, methiye, aşk, tarih, mersiye gibi çok farklı konular işlenmiştir. Bunlardan özellikle şikâyet-hiciv-tenkit konularının yoğun olarak işlendiği görülmektedir:

Herkes âdem olmuş bir mevkî' tutmuş
Aşlını neslini tamam unutmuş
Şanki feylesofmuş 'ulûmı yutmuş
Şaçları uzatmak mu' tād olmuşdur (Uğurlu, 2020: 271)

Vekâletde evelce şeddeli nâdir idi yalnız
'İlim fen sâyesinde şimdi bunlar da çokalmış pek

Tokat'dan Merzifon'dan Kırşehir'den Konya'dan Van'dan
Ma' ârifde hükümet toplamışdır bir süri eşşek (Uğurlu, 2020: 355)

Görmedim haklı bir iş zerre kadar ' âlemde
Ağlarım şâm u şehir milletin ahlvâline ben

Ne kadar varsa ma' ârifci bugün Şamsun'da
Hepsinin geçmişini ben ... yim sonra da sen (Uğurlu, 2020: 355)

Baba Hüsnî Divan'nda, klasik bir divanda bulunabilecek nazım şekillerinin çoğu bulunmaktadır. *Divan* her ne kadar mesnevi, kıta ve gazel ağırlıklı olsa da eserde musammat, kaside, rubai, mani gibi farklı nazım şekillerinde yazılmış manzumeler de bulunmaktadır.

Sonuç olarak, pek çok tür ve şekilde şiirler yazan Hüsnî'nin vezin, kafiye ve redif gibi şekli unsurlara çok dikkat etmediği anlaşılmaktadır. Ancak muhteva itibarıyla şahsi ve toplumsal hayatı şiirlerine başarılı şekilde yansıtmıştır. Müstehcen ifadeleri sıkça kullanan şair, üslup olarak da daha çok sade bir dille, hem halk hem de divan şiiri tarzında şiirler yazmıştır.

1.3 Eseri

Baba Hüsnî'nin şimdilik bilinen tek eseri *Divan*'ıdır. Yapılan araştırmalar sonucunda *Baba Hüsnî Divan*'nın iki yazma nüshası olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi ve daha geniş olanı İstanbul Büyükşehir Belediyesi Taksim Atatürk Kitaplığı, Bel_Yz_K.001414'te bulunmaktadır (Kısaltması BK). 164 varak olan bu nüshada toplam 290 manzume bulunmaktadır. Diğer nüsha ise Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Nadir Eserler Koleksiyonu, 12923/Y044'te bulunmaktadır (Kısaltması MÜ). 107 varak hacmindeki bu nüshada toplam 156 manzume bulunmaktadır. İki nüshada toplam; 95 mesnevî, 67 kıt'a, 55 gazel, 24 beyit, 23 musammat, 13 kaside, 11 rubâî, 5 mani ve şekli belirsiz 1 manzûme olmak üzere toplam 294 manzume bulunmaktadır.

Baba Hüsnî Divan, şekli özellikleri yanında Konya ve eşrafından bahseden şiirleriyle de ön plana çıkmaktadır. Bu manzumelerin, özellikle Konya'nın sosyal ve kültürel tarihi açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Şairin hayatı hakkında bilgiler veren Veli Sabri Uyar, Baba Hüsnî'nin, adına "Keşkûl" dediği içinde hiciv muhtevalı şiirlerinin yer aldığı ciltli, kalın bir defteri olduğunu ve bu defterin kardeşi Cemal Ozanbay'da bulunduğunu söylemektedir (Sural, 1978). Ancak sözü edilen bu deftere ayrıca ulaşılamamıştır.

Divan'ın içinde de bir hayli hiciv konulu manzume olmasından hareketle, bu eserin, *Baba Hüsnî Divanı*'ndaki Konya ve eşrafiyla ilgili hiciv muhtevalı şiirlerin bir kısmını ihtiva ettiği tahmin edilmektedir.

2. Baba Hüsnî'nin Konya'yla İlgili Şiirleri

İnsanoğlunun her türlü yaşam tecrübesini ilmek ilmek işleyerek vücuda getirdiği şehirler, yaşamın her boyutuyla ilgili derin izler taşımaktadır. Konya da Anadolu'nun merkezinde, ticaret yolları üzerinde olması dolayısıyla tarih boyunca önemli medeniyetlere ev sahipliği yapmış ve kültürel zenginliklerini geçmişten günümüze taşıyıp muhafaza edebilmiş önemli Türk şehirlerindendir (Albayrak, 2012: 161). *Baba Hüsnî Divanı*'nda, eski tarihî devirlerden beri pek çok medeniyete beşiklik etmiş, farklı toplumların akınlarına uğramakla birlikte her birinin bıraktığı izlerden beslenmiş, önemli devletlere başkentlik etmiş, tarihe damgasını vurmuş, fikirleriyle yaşayışlarıyla insanlığı derinden etkileyen kıymetli şahsiyetlere ev sahipliği yapmış en eski yerleşim yerleri arasında bulunan Konya'yla ilgili 34 manzume bulunmaktadır. Bu manzumelerde Konya, Baba Hüsnî'nin yaşadığı zaman ve mekânlara ışık tutması ve şairin ömrünün son dönemlerini burada geçirmesi yönüyle ön plandadır.

Konya'yla ilgili yazılmış manzumelerde farklı nazım şekillerinin denendiği dikkati çekmektedir. Bu manzumelerin 12'si mesnevi, 13'ü kıta, 4'ü murabba, 3'ü gazel, 1'i matla, 1'i de kaside nazım şekliyle yazılmıştır. Bu manzumelerin uzunlukları muhtelifdir. Bazı manzumeler baştan sona Konya ve sakinlerinden bahsederken, bazılarında ise sadece birkaç beyitte Konya'dan bahsedilmektedir.

Bu manzumelerin tamamı bir arada düşünüldüğünde, Baba Hüsnî'nin Konya'yla ilgili tam 616 mısra söylediği ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda *Divan*'da Konya isminin tam 61 defa geçtiği tespit edilmiştir. Konya'nın merkez ilçelerinden biri olan Meram da şiire konu olmuştur. Bu manzumelerin mısra sayıları göz önüne alındığında, tamamının metninin burada verilmesi makalenin sınırlarını aşacağından bazılarının tam metni, bazılarının ise bir bölümüne yer verilmiştir.

Genel olarak değerlendirildiğinde Hüsnî'nin Konya'yla ilgili şiirlerinde; Konya Lisesi öğrencilerinden Murad Sükûtî ve Osman isimli öğrencilerden, Konya övgüsünden, Konya'nın eski zamanlarından, Konya'da yaşanan sıkıntılardan, Baba Hüsnî'nin tayininin Samsun'dan Konya'ya çıkarılmasından, Konya'nın valilerinden, Konya Tekel Müfettişi Muammer Bey'den, Konya Tekel Başmüdürü İhsan Ahmet Bey'den, Yüksek Tedrisat Müdürü Nadir Bey'den, Konya milletvekili Çölce-zâde Zeynelâbidîn Bey'den, Konya maliye memuru İbrahim Edhem Bey'den, Babalık başyazarı Konyalı Muzaffer Hamit isimli şairden, Konya Aziziye Camii imamı Mustafa Sabri Efendi'den, Konya Kız Öğretmen Okulu öğretmeni Feride Bergin Hanım'dan, Kurtuluş Savaşı döneminin son ve Cumhuriyet döneminin ilk Milli Eğitim Bakanı İsmail Safa Özler Bey'den ve Konya'nın gülü denilen meczuplardan Boyacı Çavuş'tan bahsedilmektedir.

Hüsnî'nin Konya'yla ilgili şiirlerini kesin bir tasnife tabi tutmak zordur. Bununla birlikte, bu şiirler muhtevaları göz önüne alınarak genel hatlarıyla şu şekilde tasnif edilebilir:

1. Konya ve sâkinleriyle ilgili olumlu ifadeler ve şikâyet içeren şiirler (105⁴, 116, 118, 124, 153, 192, 212, 213, 249, 253, 255, 262, 263, 264, 265, 272, 277, 282 nolu şiirler. Toplam 18 şiir. Bu şiirlerin ikisinde (253 ve 255 nolu şiirler) şikâyet de söz konusudur, diğer şiirlerde umumiyetle övgü muhtevaları işlenmiştir)
2. Konya ve sâkinleriyle ilgili olumsuz ifadeler ve şikâyet içeren şiirler (7, 8, 12, 57, 101, 102, 103, 108, 110, 112, 132, 135, 166, 280 nolu şiirler. Toplam 14 şiir)

⁴ Bu numaralar, Aydan Uğurlu tarafından hazırlanan yüksek lisans tezindeki şiirlerin sıra numaralarıdır.

3. Konya ve sâkinleriyle ilgili olumlu ya da olumsuz ifadeler içermeyen, sadece niteleyici şiir (185 nolu şiir. Toplam 1 şiir)

Yukarıdaki sonuçtan da anlaşılacağı gibi Baba Hüsnî, Konya ve sakinlerinden kimi zaman şikâyet etmekte kimi zamansa onları övmektedir. Şairin şikâyet niteliği taşıyan şiirlerinin büyük bir kısmını, tayininin kendisinin isteği dışında Samsun'dan Konya'ya çıkarılması oluşturmaktadır. Bunun dışındakilerde ise, Konya'nın görevini gerektiği gibi yapmayan memurlarına hiciv yollu yazılmış manzumeler bulunmaktadır. Şimdi bu manzumeler aşağıda detaylı şekilde ele alınacak olup şiirlerin tamamının metnini burada yazmak bu yazının sınırlarını aşacağından uygun örneklerle iktifa edilecektir.

2.1 Konya ve Sâkinleriyle İlgili Olumlu İfadeler İçeren Şiirler

Divan'da bu başlık altında değerlendirilecek ilk şiir, Konya Belediyesi eski başkanı merhum Ahmet Hilmi Nalçacı'nın babası olan Konya'ya 41 yıl öğretmen ve Milli Eğitim Müdürü olarak hizmet eden, eğitimci yazar Ali Rıza Nalçacı'nın (Ceylan, Kaya, 2017: 195) övgüsüdür. Manzumenin tam metni şöyledir:

Ḳonya Ma'ârif Emîni 'Alî Rızâ Beg'e

- [mef' ülü/fâ' ilâtü/mefâ' ilü/fâ' ilün]
1 Ketm itmeyiz ḥaḳîḳati ölsek de cevrdn
Yokdur cihânda kimseye bi'llâhi kînimiz
2 'İrfânca Ḳonya Şamsun'a fâ'îḳdi toḡrısı
Biñ Kâzım'a bedeldi ma'ârif emînimiz (Uğurlu, 2020: 346)

Manzumede Konya'nın irfan itibarıyla, Hüsnî Baba'nın uzun yıllar yaşayıp vatanı gibi gördüğü Samsun'dan daha üstün olduğu söylenmekte ve Milli Eğitim Müdürü Ali Rıza Bey'in bin Kâzım'a bedel olduğu dile getirilmektedir.

Divan'da bu başlık altında değerlendirilecek bir diğer şiirde ise şair, "Konya'yı methetmek için Konya demek yeterlidir. Konya'da cömertliğiyle meşhur olan Hâtem-i Tâî'den bile daha cömert sayısız önde gelenler vardır." diyerek aslında Konya'yı uzun uzun övmeye gerek olmadığını vurgulamış ve Konya'nın cömert insanlarına işaret etmiştir:

- [fâ' ilâtün/fâ' ilâtün/fâ' ilâtün/fâ' ilün]
1 Ḳonya'yı medḥ eylemek Ḳonya demek kâfi gelir
Ḥâtem'in fevḳine çünki lâ-yu' ad a'yânı var
2 Hem-demi mâ-ı muḳaṭṭar sâde olsun sâḳisi
Kim dimişse Ḳonya'nın Ḳârûn gibi ceylânı va[r]⁵ (Uğurlu, 2020: 350)

Aşağıdaki manzumede, başka yerlerde halkın genellikle meczup kişilerden kaçtığı, ancak Konya'da bilakis delilere daha çok hürmet edildiği, onların Konya'da çok rahat ettiği belirtilmektedir:

- [fe' ilâtün/fe' ilâtün/fe' ilâtün/fe' ilün]
1 Başka yerlerde kaçarlar deliden insânlar
Bi'l-'akis Ḳonya'da herkes deliye ḥürmet ider
2 Para virmez semege bâdesi ḥattâ bedava
Yalnız Ḳonya'[da] zâten deliler râḥat ider (Uğurlu, 2020: 352)

⁵ Bu mısra da belki "Ceylan" adında zengin birinden de söz ediliyor olabilir.

Ali Işık'ın yazdığı *Geçmişten Günümüze Konya'nın Gülleri Deliler, Mecuplar* isimli eserde de (2018) Konya'nın meczuplarıyla ünlü olduğu belirtilmiştir. Nitekim Hüsni Baba da Konya'nın meczuplarından Boyacı Çavuş'u konu alan müstakil bir manzume yazmıştır ki ileride ayrıca üzerinde durulacaktır.

Baba Hüsni, "Konya ve Milli Sergi" başlıklı, 23 beyitlik manzumesinde de uzun uzun Konya'yı ve Konyalıları övmektedir. Söze "Konya bir cihan şahıdır" diye başlayan şair, Hâtem gibi nice cömert insanları olan Konya'da doğdum demenin her Türk için bir şeref olduğunu, çünkü Konya'nın Türk tarihinde çok önemli bir yer tuttuğunu söyler. Konya'da kimse kimsenin hakkına tecavüz etmez, çünkü buranın çok adaletli bir valisi var diyen Hüsni, buranın önde gelenlerinin şefkatli, merhametli ve şerefli insanlar olduğunu, güzel ahlakın bunların ayrılmaz bir özellikleri olduğunu belirtir. Hüsni'ye göre; aslında Konya'yı övmek için başka bir şey demeye lüzum yoktur, Konya demek yeterlidir. Çünkü onun kendine mahsus ayrı bir devranı vardır. Cihanı baştanbaşa gezdim, Konya'nın benzerini görmedim, kim Konya'nın eksigi var derse, asıl onun eksigi vardır diyen Baba Hüsni; Konya'da cahillere yer olmadığını, burada ilim ve fenne aşına sayısız gençler olduğunu beyan eder. Şaire göre Konya'nın her taşı basiret sahipleri için bir ibret taşıdır, buranın maziye temsil eden eserleri, görenlere heyecan verir. Konya'nın gençleri güzel ahlakla dünyada ün kazanmışlardır, yaşlıları ise sanki nur ile yoğrulmuş gibidir. Doğrusu Konya, başka yerlerle kıyas edilmez, şimdi bile İstanbul gibi maneviyatı vardır. Konya'nın toprağına dikkatle ayak bas, geçmişini unutma, çünkü buranın Haçlıları durduran Kılıçarslan gibi bir kahramanı vardır. Vatan sevgisi Konyalıların gönlüne ta ezelde işlenmiştir, onlar vatanlarına imanları gibi bağlıdırlar. Konya'yı güzelleştiren sadece Meram'dır sanılmasın, bu şehrin cennet gibi sayısız gezinti yerleri vardır. Garip ve düşünlerin sığınağı olan Konya'nın yüce himmetli, kıymet bilir insanları vardır... Bu şekilde uzun uzun Konya'yı ve Konyalıları öven şair ardından yerli malı almanın önemi üzerinde durmakta ve "Hilesiz Türk malını almayan Türk, Türk değil", "Türk olan virmez para asla yabancı malına" demektedir. 1930'ların sonunda yahut 1940'ların başında yerli ve millî mal almaya böyle teşvik etmesi şairin ne kadar yüksek bir milli şuûra sahip olduğunu göstermektedir. Bahsedilen manzumenin tam metni şu şekildedir:

Konya ve Millî Sergi

- | | |
|---|---|
| | [fâ' ilâtün/fâ' ilâtün/fâ' ilâtün/fâ' ilün] |
| 1 | Konya bir şâh-ı cihândır 'âlem-ârâ şânı var
Hâtemâsâ cüd ile şöhret alan a'yânı var |
| 2 | Bir şerefdir Konya'da doğdum demek bir Türk için
Çünkü Türk târîhîniñ Konya gibi 'unvânı var |
| 3 | Eylemez kimse tecavüz hakkına bir kimsenin
Bir 'adâletle mücessem vâli-i zî-şânı var |
| 4 | Şefkat ü hilm ü şerefle muttaşif a'yânınıñ (?)
Lâzım-ı gayr-ı mufâriķ hulkı var ihsânı var |
| 5 | Konya'yı medh eylemek Konya demek kâfi gelir
Kendine mahşûş çünkü ayrıca devrânı var |
| 6 | Ser-be-ser gezdim cihânı görmedim emşâlini
Konya'nıñ noķşânı vardır kim dise noķşânı var |
| 7 | Yok yeri câhilleriñ Konya gibi bir beldede
Âşinâ 'ilm ü fûnûna lâ-yu'ad şübbânı var |
| 8 | Her taş bir seng-i 'ibretir ulû'l-ebsâr için |

- Mâziyi temşîl iden âşârının heycânı var
- 9 Gençleri ahlâk ile şöhret kazanmış dehrde
Nûr ile tahmîr olunmuş Konya'nın pîrânı var
- 10 Başka yerlerle idilmez toğrısı Konya kıyâs
Hâl-i hâzırda bile İstanbul'a ruhbânı var
- 11 Hâkine diğkâtle baş pâyın unutma mâziyi
Turduran ehl-i şalîbî bir Kılınçarslan'ı var
- 12 Kâlblerinde nakş olunmuş tâ ezel cennet vâtan
Yurdına karşı esâsen hepsinin imânı var
- 13 Şanma kim yalnız Merâm'dır Konya'yı tezyîn iden
Cennet-i 'Adn'e mu'âdil bî-'aded seyrânı var
- 14 Hep garîbîn melce'i bî-vâyenin me'vâsıdır
Toğrısı 'âlî-himem kâdir-şinâs insânı var
- 15 Hiç alır mı böyle millet ecnebî ahvâlini
Gayret-i milliyeye dîni gibi vicdânı var
- 16 Bir temûzdan i'tibâren almağa Türk malını
Millet-i kavm-i necîbîn 'ahdî var peymânı var
- 17 Rûh-ı ecdâd geşt ider ufkunda millî serginin
Parañı vir mâlîña oğlum diye cevlanı var
- 18 Hîlesiz Türk mâlın almayansa bir Türk Türk değil
Türkse de zâhirde lâkin Türklüğe bühtânı var
- 19 Mâlı varken bir Fıransız mâl alır mı başkadan
Hep bu yüzden kendinin de şervet ü sâmânı var
- 20 Bizde evvel yokdı mâl mecbûr olurduk almağa
Şimdi onlardan daha enfes daha erzânı var
- 21 Toğrısı takdîre şâyândır muqaddes Konya'nın
Dâ'imâ kendi doğur kendi giyer diğkânı var
- 22 Türk olan virmez para aşlâ yabancı malına
'Âlem-i Tûrân'a böyle Konya'nın i'lâmı var
- 23 Hep bedîhî yazdığım yokdur delîle ihtiyâç
Muğrıza varsa buyursun Hüsnî'nin bürhânı var (Uğurlu, 2020: 361-363)

Aşağıdaki manzumede ise şair, ismini zikretmediği, fakat muhtemelen kendisinden şiirle ilgili tavsiye isteyen bir kişiye konuyla ilgili öğüt vermekte, öncelikle kendisine şiir ve edebiyattan anlayan bir hoca bulmasını, ardından hece vezni ve kafiye öğrenmesini tavsiye etmektedir. Aynı zamanda şair Konya'da her ne kadar şiirden anlayan yok gibi görünse de serbest vezin ve kafiyesiz şiiri görünce gülecek nice erler vardır diyerek Konya'da şiirden anlayan çok insanın olduğunu ifade etmektedir.

Hecâ Vezninde Yazmak İsteyen Bir Zâta Naşîhat

- [mef' ülü/mefâ' ilü/mefâ' ilü/fe' ülün]
- 1 Oğlum baña bak mümkün ise bir ẖoca bul sen
Bir parça hecâ vezni ile kâfiye öğren

- 2 Tenkîdi burak bilmedigîñ kimseye atma⁶
Barmağ hesabı yaz faķaķ âhengi unutma
- 3 Hâli görünür Konya faķaķ var nice erler
Serbest vezin ķâfiyesiz görse gülerler (Uğurlu, 2020: 400-401)

Hüsni bir başka manzumede Konya'nın XIX. yüzyıl sonlarında ve XX. yüzyıl başlarında yetiştirdiği değerli politika adamlarından biri olan Konya milletvekili Çölce-zâde Zeynel Âbidîn Bey (Es, 1975: 2787)'i cömertliği ve kemâli yönüyle övmekte ve dolaylı olarak ondan yardım istemektedir. Tamamı 20 beyit olan manzumeden 2 beyit örnek olarak yazıyoruz:

Elâ ey mebde-i cûd u şehâvet
Şafâ-yı gönçe-i bâğ-ı belâğat

Beşersin mürşid-i imân-ı dînsin
‘Alî ahfâdî Zeyne’l-‘Âbidîn’sin (Uğurlu, 2020: 422)

Başka bir manzumede ise Konya maliye memuru Arnavut-zâde Sîmsâr İbrahim Edhem Ağa'nın (Es, 1975: 1168) övgüsü işlenmiştir. Tamamı 15 beyit olan manzumede baştan sona övgü söz konusudur. Manzumede İbrahim Edhem Ağa dürüst, istikametli, ibadet ehli, devlet ve millete itaatkâr, Hak emri üzere kazanan bir esnaf, yasaklardan kaçınan, her işinde hayra meyilli, mülayim, fakirlere karşı şefkatli, diğer insanlara güzel örnek olan ve cömert birisi olarak anlatılmaktadır. Bahsedilen manzumenin bazı beyitleri şu şekildedir:

...
Şıdķdan söz açılsa Edhem Ağa
Geliyor hâtıra bilâ-pervâ

Geçirir vaktini ‘ibâdet ile
Millet ü devlete itâ‘at ile

Emr-i Hakk üzere iktisâb eyler
Nehyden dâ‘im ictinâb eyler

Bir fakîr görse eylemez râhât
İdecek muṭlakâ aña şefkat

Menba‘-ı cûd u ma‘rifet kânı
Nâm-ı diğerle Edhem-i şânî

Böyle bir zâtı görmemiş devrân
Bed-naẓardan esirgesün Yaradan (Uğurlu, 2020: 423-424)

Şair Baba Hüsni, adı geçen Edhem Ağa'nın vefatından sonra da 12 beyitlik bir mersiye yazarak samimi üzüntüsünü dile getirmiştir. Bu mersiyede Edhem Ağa; “tâc-ı eshiyâ” yani cömertlerin tacı diye nitelenmiş, ayrıca düşkün, zavallı ve kimsesizlerin velinimetleri olarak anlatılmış, onun ölümü üzerine Konyalı esnaf ve tüccarın matem elbisesi giyip ağlaması, karalar bağlaması gerektiği ifade edilmiştir:

...
Düşkünlerin zavallıların kimsesizlerin
Aldı velî ni‘metini çarḥ-ı bî-hayâ
...

⁶ *Divan*'da muhtemelen bir ağız özelliği olarak “bırak” kelimesi zaman zaman “burak” şeklinde yazılmıştır.

Giysün libās-ı mâtemi tüccâr ağlasun
Eşnâf bağlasun kholuna ba' de-zîn kıra (Uğurlu, 2020: 477)

Baba Hüsnî, “Der-Vaşf-ı Kâender ve Sitâyiş-i Muzaffer” başlıklı şiirinde ise Konyalı diş hekimi, şair ve yazar Muzaffer Hamid (Yardımcı, 1896-1934)’i ve şiirlerini övmektedir. Muzaffer Bey, iptidâî ve idâdî tahsilini Konya’da yaptıktan sonra İstanbul Dârülfünûn Tıp Fakültesi Eczacı ve Dişçi ve Kabile Hastabakıcı Mektepleri Dişçi Mekteb-i Alisi’nden diş hekimi olarak mezun olan, tahsil çağında iken bazı mecmualarda şiir ve nesirleri çıkan bir isimdir (Işık, 2014: 38, 39). Bir ara Konya’da çıkan Babalık Gazetesi’nin başyazarlığını da yapan, Ufk-ı Âtî, Şihâb gibi bazı mecmualarda şiir ve nesirleri yayınlanmış olan Muzaffer Hamid’in günümüzde Konya, Meram’da bir sokağa ismi verilerek hatırası yaşatılmaya çalışılmaktadır⁷. Tamamı 24 beyit olan söz konusu şiirin girişinde Baba Hüsnî, “şair-i yektâ-yı âlem” yani dünyanın biricik şairi dediği Muzaffer Bey’in ateş saçan kalemiyle âlemi etkilediğini, sanatlı, sehl-i mümteni kabilinden şiirleriyle okuyanları vecde getirdiğini söylemekte ve gittiği yerlerde onun benzerini görmediğini, Konya’da onun gibi bir şair daha yetişmeyeceğini dile getirmektedir. Şiirin devamında kendi yalnız ve garipliğinden dem vuran Hüsnî; mübarek Konya’nın gençlerine can feda olsun, onlar vefasız vefasız, dosta dostturlar demektedir:

Şi’ riñiz bir hâriķa ma’ nâ-yı sehl-i mümteni
İsti’ âre maķşadıyla iķtibâs eyler daha
...
Siz gibi şâ’ irlere ķarşı te’eddüb eylerim
Şâ’ irim ben de diye itmeme cihânda iddi’ â

Gezdiğim yerlerde zâten görmedim emşâliñi
Bir yetirmişdir seni Konya yetirmez bir daha
...
Cân fedâ olsun mübârek Konya’nıñ şübbânına
Bî-vefâya bî-vefâdır âşinâya âşinâ
...
Yâdigâr olsun bu mışra’ Konya’nıñ şübbânına
Görmeden bir gün cihânda irtiķâl itdi Baba (Uğurlu, 2020: 486)

Baba Hüsnî, Konya’da görev yaptığı yıllarda, Konya Lisesi son sınıf talebesi Osmân isminde birinin aniden vefatı üzerine kısa bir tarih manzumesi yazmıştır. Manzume, muhtemelen Baba Hüsnî’nin öğrencisi olan Osmân Bey’in, liseyi bitirdiği vakit, genç yaşta vefat etmesi olayını ve şairin bundan duyduğu üzüntüyü dile getirmektedir. Manzumenin tam metni şu şekildedir:

- 1 [fe’ ilâtün/mefâ’ ilün/fe’ ilün]
Liseyi tam bitirdiği bir gün
Nâzenin cismi kıra ğarķ oldu
- 2 Rûķ-ı pâki semâya itdi şu’ üd
Ğonçe iken açılmadan şoldı
‘Osmân Beg’in irtiķâli-Sene 1353 [1934] (Uğurlu, 2020: 493)

Başka bir tarih manzumesi de Konya’daki Aziziye Camii imamı Mustafa Efendi’nin 1935’teki vefatı üzerine yazılmıştır. 4 beyitlik kısa bir mesnevi olan aşağıdaki manzumede şair; imam, hatip, hafız ve hacı olan Mustafa Efendi için ziyaretçilerden dua istemekte ve namazı da daima hatimle kıldırdığını bildirmektedir. Manzumenin tam metni şu şekildedir:

⁷ Kısa hayatı ve *Ramazân Neş’esi* başlıklı 8 serilik şiirleri için bk. Özcan, 2020; 182-184.

‘Azîziye İmâmı Muştafâ Efendi’nin Seng-i Mezârı

- [mefâ‘ ilün/mefâ‘ ilün/fe‘ ülün]
 1 ‘Azîziye imâmı muhtedânın
 Hâfîb ü hâfîz Hâcî Muştafâ’nın
- 2 Budur kabri yanından geçme züvvâr
 Oğu bir Fâtîha İhlâş tekrâr
- 3 Namâzı dâ‘imâ hatm ile ifâ
 İderdi *rahmetu’llâhi te‘âlâ*
- 4 Didi târîhini cevherle Sâmi
 Vefât itdi ‘Azîziye imâmı
 Sene 1354 [1935] (Uğurlu, 2020: 493)

Baba Hüsnî’nin Konyalı isimlerle ilgili yazdığı başka bir manzumede ise Konya’nın tanınmış ve köklü ailelerinden Kurucuoğlu Mustafa Efendi’nin torunu, Ahmet Efendi’nin oğlu İhsan Bey’in vefatı söz konusu edilmiştir. Konya İdadisi’ni bitirerek İstanbul Halkalı Yüksek Ziraat Okulu’na giren, buradan iyi derece ile mezun olduktan sonra Konya’ya gelerek Reji İdaresi’nde memuriyet hayatına başlayan İhsan Bey, aynı zamanda Konya basın alanında değeri daima hürmetle anılan birisidir. 1928-1929 yıllarında Konya Tekel Baş Müdürlüğü’ne tayin olarak Konya’ya yerleşmiştir. Konya’da kendisinden birçok hizmetler beklenildiği sırada bugünkü Tekel Baş Müdürlüğü binasının inşaatını heyecanla beklediği vakitte tutulduğu hastalıktan kurtulamayarak 7 Kasım 1934 Çarşamba günü vefat etmiştir (Es, 1975: 1185-1186). Manzumede İhsan Bey’in aslının ve neslinin Türk olduğunu söyleyen şair, bu değerli insanın kalp krizinden ve ani vefatından duyduğu üzüntüyü mersiye türünde yazdığı aşağıdaki 6 beyitlik mesnevi ile dile getirmekte ve kabrini ziyaret edenlerden onun için fatiha istemektedir. Manzumenin tam metni şu şekildedir:

Sekte-i Kâlbden Vefât İden Konyalı ‘Umûm İnhişârlar Müdürî İhsân Beg’in Seng-i Mezârı

- [fe‘ ilâtün/mefâ‘ ilün/fe‘ ilün]
 1 Gitdi heyhât ‘aşrın üstâdı
 Devletiñ rükni yurduñ evlâdı
- 2 Özi bir Türk menba‘ı Tûrân
 Türk târîhi aşlınâ bürhân
- 3 Füc’eten kalbi itmeden tahrik
 İrci‘î emrine didi *lebbeyk*⁸
- 4 Rejjide baş müdür iken nâ-gâh
 Oldı yeksân hâk ile eyvâh
- 5 Zâyî‘ ât-ı ‘uzemadır bî-şek
 Defn olan zir-i hâke İhsân Beg
- 6 Durma zâ‘ir yanında bî-iz‘ân
 Eyle İhsân’a Fâtîha ihsân (Uğurlu, 2020: 495-496)

⁸ İrci‘î ilâ rabbiki râiyyeten merziyyeten. “Râzi edici ve razı edilmiş (yaptığın işlerle Allah’ı memnun etmiş ve aldığın nimetlerle Allah tarafından memnun edilmiş) olarak Rabbine dön!” (Kur’ân, Fecr, 89/28).

Aşağıdaki manzume, Konya Kız Öğretmen Okulu'nda matematik öğretmeni olarak görev yapan Konyalı Feride Bergin Hanım'ın (Es, 1975: 765) vefatı üzerine 1938'de yazılmıştır. Manzumenin başlarında ölümü herkesin tadacağı, kabirlerin herkese ibret olması gerektiği anlatılmış ve kabirlerin yanından geçerken Fatiha suresi okumak gerektiği belirtilmiştir. Manzumede Feride Hanım; dindar, ibadet ehli, dili ve kalbi temiz, hayırsever bir hanımefendi olarak anlatılmaktadır. Manzumenin tam metni şu şekildedir:

Konyalı Feride Hanım'ın Seng-i Mezârı

- [mefâ' ilün/mefâ' ilün/fe' ülün]
1 Bu dünyâda kalan yokdur giden çok
Ecelden ins ü cinne kurtuluş yok
- 2 Gelenlerden du' â bekler gidenler
Ecel peymânesinden nûş idenler
- 3 'Umûma ders-i 'ibretdir mekâbir
Oğu bir Fâtîha boş geçme zâ'ir
- 4 Şerî' at sâliki ehl-i 'akîde
Dili kalbi temiz nâmı Feride
- 5 Cihânda hayr ile geçdi umûrı
'İbâdetde bulunmazdı kuşûrı
- 6 Çıkınca oldu eb târihi peydâ
'Aleyki rahmetu'llâhi te'âlâ
Sene 1357 [1938] (Uğurlu, 2020: 500)

Bu bölümde son olarak yazının başında şairin hayatı anlatılırken bahsedilen Hüsnî'nin kendi mezar taşı için yazdığı manzumeyi anmak uygun olacaktır. 1942'de Konya'da vefat eden Baba Hüsnî, bu şiirle dost ve yakınlarına Konya'daki Üçler Mezarlığı'na defnedilmeyi vasiyet etmiştir. Bu manzumede şair ayrıca Mevlânâ'ya komşu olmak şereftir demektedir.

Günâhımla bugün geldim huzûra
Beni 'afv it Hudâ bakma kuşûra

Begenmezken hele birçok diyârı
Naşib oldu baña Üçler Mezârı

Evet vardı benim de ihtirâmım
Tağıstânlı Baba Hüsnî'ydi nâmım

Günâhım varsa da bence eḫafdır
Celâle'd-dîn'e câr olmak şereftir (Uğurlu, 2020: 491)

2.2 Konya ve Sâkinleriyle İlgili Olumsuz İfadeler ve Şikâyet İçeren Şiirler

Yaklaşık on yıl Konya'da yaşayan Baba Hüsnî'nin manzumelerinde Konya'yla ilgili zaman zaman olumsuz ifadeler ve şikâyetler de bulunmaktadır. Mesela bu tarzdaki manzumelerden biri olan “Der-Hakk-ı Konya” başlıklı bir şiirde Hüsnî Baba; Konya'nın eski zamanlarına özlemini dile getirmekte, Konya'nın türbelerinde, dergâhlarında, tekkelerinde eski kültürün ve düzenin kalmamasından şikâyet etmektedir. Muhtemelen Rıza Tevfik'in “Felaket bağını gezdim serseri” diye başlayan şiirine nazire olarak söylenmiş, tamamı 5 bent olan şiirin ilk ve son bendi şu şekildedir:

Öyle bir zamanda geldik Konya'ya
Erenler gitmiş pîrler kalmamış
Dergâhlar kapanmış kubbeler çökmüş
Dedeler gizlenmiş neyler kalmamış
...

Bahârî hâzândır Merâm bāğının
Kurumuş şuları hep ırmağının
Kubbesi çökmüş şeh otağının
Kubadlar [da] gitmiş keyler kalmamış (Uğurlu, 2020: 269)

“Aṭana Banḳa Mūdîri Muḥterem Şevkî Beg Kardaşımıza” başlıklı manzumede Hüsni Baba Konya’da çok sevdiği iki dostu olduğunu, bunların Konya’yı kendisi için gurbet olmaktan çıkardıklarını söylemektedir. Bu dostlarından biri Şevki Bey’dir. Şevki Bey’in tayininin çıkarak Adana’ya gidişi Hüsni Baba’yı çok üzmüştür. Şair bu iki dostundan ayrıldığından dolayı Konya’nın kendisi için “cehennem”, “zindan”, “gurbet” olduğunu söyleyerek şikâyet etmektedir. İlgili manzumenin bazı beyitleri aşağıdadır:

...
Baña ol gün cehennemdir bu yerler
Baba gördün mi Şevki’n gitdi dirler

Seni gördükçe artar tende şevkim
Saña vâbestedir gurbetde zevkim

Yeter bu çekdiğim ey çarḥ-ı ğaddâr
Benim bir Şevki’den başka kimim var

Baña zindândır Konya diyârı
Canım gitsün begim sen gitme bârî

Bugünler bıkdım artık derd-i serden
İki kardaş elimden gitdi birden

Benim de Konya’da vardı ḥabîbim
Degildim ben ğarîb şimdi ğarîbim
...(Uğurlu, 2020: 482)

Başka bir manzûmede de şâir, kendisini gurbete atanlara, Samsun’da öğretmenlik yaparken tayinini Konya’ya çıkaranlara beddua etmektedir:

Kim atdı bilmedim beni bu dâr-ı gurbete
Virsün görüm müsebbibiñ Allâh belâsını (Uğurlu, 2020: 321-322)

Baba Hüsni’nin “Şikâyet” başlıklı şiirinde, aslında umûmî olarak devirden, yaşanan hayattan, bozulmalardan ve insanlardan şikâyet konusu işlenmiştir. Ancak, şairin ömrünün son yıllarını mutsuz bir şekilde Konya’da geçirdiği göz önüne alınırsa, bu manzumedeki “mihnet-hâne” ve “gurbet” kelimeleriyle de Konya’nın kastedildiği tahmin edilebilir. Tamamı 11 bent olan manzumenin bazı bentleri şu şekildedir:

...
Kör olası felek tersine döner
Maẓlûmlar kan ağlar zâlimler güler
Tekyeden çıkmayan birçok erenler
Şimdiki zamanda cellâd olmuşdur
...
Ṭâli‘im zebûndur öteden beri

Herkes yükselir ben isem geri
Bu miḥnet-hâneye geleli beri
Gice gündüz işim feryâd olmuşdur
...
İşimden dostumdan görmedim vefâ
Çekdiğim zahmetler gitdi hep hebâ
Vaṭanda gördüğü o cevval Baba
Diyâr-ı ḡurbetde cemâd olmuşdur (Uğurlu, 2020: 271-272)

Konya'da ḡurbet hayatı yaşadığını söyleyen Baba Hüsnî, "ḡurbet Bayramı" başlıklı şiirde "Ben ağlamayım da kimler ağlasın" mütekkerrir mısraıyla sanki burada yaşadıklarını özetlemektedir:

Ḡurbetde irişdi seksene yaşım
Ḳarlı taḡlar gibi ağardı başım
Ne bir işim ḡaldı ne de sırdaşım
Ben ağlamayım da kimler ağlasun

Ḥarîṭa-i ' âlemden silindi nâmım
Kederle geçdi şeker bayramım
Bilmem ne olacaḡ benim encâmım
Ben ağlamayım da kimler ağlasun

Tükendi ṭâḡatım eridi tenim
Tütüyor gözümde her gün vaṭanım
Aḡlamak hiç ḡalır yanımda benim
Ben ağlamayım da kimler ağlasun
... (Uğurlu, 2020: 276-277)

Hüsnî "Konya'ya" başlıklı, aşağıdaki kıtada ise, Konya'nın işini gereği gibi yapmamış, menfaati için çalışmış valilerini eleştirmektedir:

Ḳonya'ya

- [fâ' ilâtün/fâ' ilâtün/fâ' ilâtün/fâ' ilün]
1 Añlamak târîḡ ile müşkilse Türk'i bir def' a
Seyr idiñ 'ibret göziyle Ḳonya'nın âşârına
2 Ceybini ṭoldurmaḡa dalmış gelen vâlîleri
Baḡmamış kimse zavallı Ḳonya'nın i' mârına (Uğurlu, 2020: 345)

Baba Hüsnî iki beyitlik aşağıdaki manzumesinde ise Konya'da elbisesinin çalındığını söyleyerek yaşadıklarını alaycı ve müstehcen bir üslupla dikkatlere sunmaktadır. Manzume şu şekildedir:

- [fe' ilâtün/fe' ilâtün/fe' ilün]
1 Ḳonya'da çekdiğimi şorma benim
Çaldılar elbisemi gitdi ütüm
2 Ot tutundum bu şabâḡ külḡanda
...lik ağzı gibi yandı gö... (Uğurlu, 2020: 346-347)

Başka bir manzumede ise şair; âlemden şiirin değerinin kalmadığını, eski eserleri hakkıyla anlayanların azaldığını söylemekte, bir zamanlar Konya'nın şairi Hz. Mevlânâ iken artık bu beldenin (şair olarak) bir cıbrıla bir keke kaldığını söylemektedir:

[fâ' ilâtün/fâ' ilâtün/fâ' ilâtün/fâ' ilün]

- 1 almamış şi‘riñ bugün ‘lemde adr u ıymeti
Eski şarı bi-aın alayanlar az bile
- 2 Bir zamnlar Hzret-i PİR ř‘ iriydi onya’nın
şimdi almışdır bu belde bir cıbrıla bir kele (Uğurlu, 2020: 347)

2 beyitlik aşağıdaki kıtada, eēitim çalışanları hicvedilmektedir. şair, hükümet tarafından farklı bölgelerden toplanan ve maarifte (eēitim alanında) alışan birkaç kişiye, halk aēzında çok kaba ve yeteneksiz kimse için kullanılan (Akalın vd. 2011: 2210) “şeddeli eşsek” tabiriyle nitelendirmekte ve bu şekilde hicvetmektedir. Bu arada Konya adı da geçmektedir. Manzumenin tam metni şu şekildedir:

- 1 [mef‘ ilün mef‘ ilün mef‘ ilün mef‘ ilün]
Vekletde evelce şeddeli ndir idi yalnız
‘İlim fen syesinde şimdi bunlar da oalmış pek
- 2 Tokat’dan Merzifon’dan ırşehir’dan onya’dan Van’dan
Ma‘rifde hükümet toplamışdır bir sri eşsek (Uğurlu, 2020: 353-354)

Baba Hsn dönemin yüksek tedrisat müdürü Nadir Bey’e hitaben yazdığı bir manzumede, Konya’daki öğretmenlik yıllarında ektiēi sıkıntıları uzun uzun anlatmakta, Türkçe ğretmenliēinden kazandığı maaşının sebepsiz yere düşürülmesinden duyduğu üzüntüyü dile getirmektedir. Genel olarak sitem muhtevalı 30 beyitlik bu manzumede, gözden dřtēn, itibarının kalmadığını, fakirlikten bıktığını söylemektedir:

Gönül düşdüm nazardan i‘tibrım kem-‘ayr oldu
Per u plim ırıldı şiynım trumr oldu

Vcdum ney gibi srh srh oldu miħnetden
Cef v cevren bıkıldım uşandım faqr u zilletten

...

Altmış lira maaşın yeterli olmadığını söyleyen şair, “eēer elimde küçük bir sermayem olsaydı, istifa ederdim, kendimde yok, babamdan kalan sermayem de yok” diyerek aslında maddi olarak ne kadar zor durumda olduğunu belirtmektedir:

ekilmez bu aret bu tazallum bunca istihz
Olaydı cz’i sermayem iderdim şimdi istif

Fairim borçluyum zten elimde beş param yodur
Vcdum düşdi ferdin gözyaşıyla yatdığım odur

Düşüncem bir zamn oymaz beni rhat bu hlimle
Olur günler berber aēlarım ehl  ‘aylimle

Essen kendimiñ yo hem babamdan almamış şervet
Rev mı ben gibi bir bi-kese altmış lira cret

Aynı manzumenin sonlarında Hsn, bir zaman Konya İdadisi Baş Muavinliēi (1896) de yapan ünlü şair Ayaşlı şkir (Işık, 2010:360-361)’den de bahsetmektedir. Hsn, Ayaşlı şkir’in de kendi gibi, Konya’da a, sefil bir şekilde yaşadığından, görevinden atıldığından, deēerinin bilinmediēinden, sonradan bilinse de bunun bir anlam ifade etmediēinden söz etmektedir:

...

Degil ben ben gibi t eskiden Ayaşlı şkir de
Vaan yurd bilgisi bilmez diye mazlm ser-gerde

Atılmış mevki' inden Konya'da gezmiş sefâletle
Bilinmiş kıymeti sonra fakat olmuş haķâretle
...(Uğurlu, 2020: 371-373)

Hüsnî Baba Divanı'ndaki 10 beyitlik bir mesnevide şair, kendi rızası dışında tayininin Samsun'dan Konya'ya çıkarılışını anlatmakta, ayrıca bu işin müsebbibi olarak gördüğü Cumhuriyet döneminin ilk Milli Eğitim Bakanı İsmail Safa Özler (İslam, 2012: 264)'i ağır sözlerle eleştirmektedir. Manzumede Baba Hüsnî kendisine tayin için Konya, İzmir ve Van'ın teklif edildiğini, fakat üçünün de çok uzak yerler olduğundan buralara gitmek istemediğini anlatmaktadır. Konya burada gidilmek istenmeyen, (Samsun'a) uzak bir yer olarak geçmektedir:

...
Didi Hüsnî ko çarıkları şuya
Gidecekseñ bî-sebeb sen Konya'ya
...
Ben cevâp virdim ki gitmem bir yere
Telğıraf geldi gider mi İzmir'e

Hâşılı teklif olunduğ üç yere
Her birisin n'ideyim nerden nere

Biri Konya biri İzmir biri Van
Kaldı yalnız Tiflis ile Naḥcivân
... (Uğurlu, 2020: 502)

Tek beyitlik aşağıdaki manzumede de şair Samsun'dan Konya'ya tayininin çıkarılması konusuna değinmekte ve bir iltimas (baskı) olunca, mecburen bir memurun Konya'ya sebepsiz de gönderilebileceğini söylemektedir. Burada da Konya "gidilmek istenmeyen yer" durumundadır:

[fe' ilâtün/fe' ilâtün/fe' ilâtün/fe' ilün]
İltimâs oldı mı kuvvetli begim bi'l-mecbûr
Bî-sebeb Konya'ya taḥvîl idilir bir me'mûr (Uğurlu, 2020: 353)

2.3. Konya ve Sâkinleriyle İlgili Olumlu Ya Da Olumsuz İfadeler İçermeyen, Sadece Niteleyici Olan Şiir

Bu başlık altında bir manzume değerlendirilecektir. Mesnevi nazım şekliyle yazılan, "Konya'nın Güli Boyacı Çavuş" başlıklı bu manzumede; gerçek adı bilinmeyen, Konyalı iyi bir ailenin çocuğu olan Boyacı Çavuş lakaplı yarı meczup, ilginç birisi anlatılmaktadır. Rivayete göre Birinci Dünya Savaşı'nda esir düşmüş ve bu sırada akli dengesi bozulmuştur. Konya'nın nekrelerinden (nüktedan; komik) Sarraf Evcizâde Fehmi ile Sarraf Kel Ahmet, Çavuş'a bir boya sandığı yaptırmış, Çavuş, sözde ayakkabı boyacılığı yapmaya başlamıştır. Ancak Çavuş sonraları saldırgan olmaya başlamış, bu sebeple de Bakırköy Akıl Hastanesi'ne gönderilmiş ve İstanbul'da ölmüştür (Işık, 2018: 107-108). Manzumede Konya'nın 1930-40'lı yıllarda yaşamış, sıradışı tiplerinden olan Boyacı Çavuş'un fiziksel ve kişisel özellikleri uzun uzun ve biraz da mizahi bir tarzda tasvir edilmektedir. Şair Çavuş için "Konya'nın Güli" demekle biraz da ona olan şefkatini ve acıma hissini ifade etmektedir. Hüsnî Baba'nın anlattığına göre Boyacı Çavuş'un sarı bir çehresi, uzun ve eğri bir burnu vardır. Gövdesi başından bir metre geriden gelmektedir. Bıyaksız olan Çavuş'un haşerat kaynağı bir sakalı, incecik bir boyu vardır. Ejderha gibi sanki gözleri kaşına büyü yapar tarzdadır. Kays gibi kader kalemi onun da alnına mecnun yazmıştır. Başı aşağı çökmüş, omzu yukarı çıkmıştır. Ağzı âleme sanki bir cehennem vadisi gibi açılır.

Düşmanını seçemese de küfürün bini bir paradır. Öfkesini yalnız bir sigara geçirir. Hele ansızın savaş meydanına atıldığını görenler eyvah der. Onun sağ omzuna bir küreği alarak dehşetli sesiyle “arş” demesi bütün âlemi korkutur. Öfkeyle coşar, “Hû” diyerek naralar atar, bilmeyerek etrafa taşlar savurur. Öfkeyle küfürler eder. Sanki yeryüzü bir savaş meydanıdır, âlem ona umûmî kavga, savaş ilan etmiştir. Bazen Napolyon gibi öfkelenir, karşıdaki orduya ciddi şiddet gösterir. Bazen de birden arslan gibi kükrer, top gibi gürler, yere kapanıp düşmanı vurur. Sanki düşmanı hemen karşıda ordu kurmuş, mübarek vatanı basacak zanneder. Bazı bir coşkuyla yerinden sıçrar, başını şöyle bir sallayınca bütün düşmanları kaçır. Topu, cephanesi bitince koca bir taş bulur, o zaman çevredeki bütün seyircileri de bir korku ve telaş alır. Akşam, sabah dinlemez ansızın ava çıkar. Ceylanı arslan gibi ensesinden yakalayır.

Yıllarca devam eden Millî Mücadele ve seferberlik döneminin çilesini çekmiş, yaşadığı savaş, travma ve acıların etkisiyle aklî dengesini kaybedip mecnun olmuş bir tip olan Boyacı Çavuş’un anlatıldığı manzume şu şekildedir:

Konya’nın Güli Boyacı Çavuş

- [fe‘ ilātün/fe‘ ilātün/fe‘ ilātün/fe‘ ilün]
- 1 Şarı bir çehre burun egri uzun hem ileri
Önde baş soñra şadır gövde de bir metre geri
 - 2 Bıyıkları yok şakalı menba‘ -ı maqrüb-ı haşerāt⁹
Kāmeti ince kolu gerdenine Lāt u Menāt
 - 3 Ejderāsā kaşına gözleri eyler efsün
Kaysveş kilik-i kader alnına yazmış mecnün
 - 4 Başı çökmüş aşağı yüksege çıkmış omuzu
Açılır Veyl gibi ‘âleme karşı ağız
 - 5 Biñ küfür bir paraya haşmını itmez ta‘ yin
Yalnız bir sigara ğayzını eyler teskin
 - 6 Hele meydān-ı veġāya atılırken nā-gāh
Bir ağızdan diyor herkes bu ne şiddet eyvāh¹⁰
 - 7 Alarak sağ omuza bir küreği arş dimesi
Korkutur ‘âlemi çıkdıkça o dehşetli sesi
 - 8 Ğayz ider vecde gelir na‘ ra atar Hû diyerek
Şavurur taşları etrāfa Çavuş bilmeyerek
 - 9 Açılır küfr ile hep poyraza karşı ağız
Hiddetinden uzanır bir karış ince boğazı
 - 10 Şanki bir ma‘ rekedir ma‘ reke-i ħarb-i veġā
‘Âlem açmış Çavuş’a karşı ‘umûmî ġavġā
 - 11 Ba‘ zı Husn(?) ba‘ zı Napolyon gibi eyler hiddet
Gösterir karşıdaki orduya ciddi şiddet
 - 12 Şirveş na‘ ra atar top gibi gürler birden
Kapanır ħāke urar düşmanı kalkar yirden

⁹ Mısra da vezin bozulmaktadır.

¹⁰ Mısradaki “diyor” vezni bozulmaktadır.

- 13 Düşmanı şanki hemen karşıda kurmuş ordu
Başacak çekinecek şimdi mübârek yurdu
- 14 Ba' zı bir cüş [u] hurûş ile yerinden sıçrar
Şavurur kelleyi âfâka hemen haşımı kaçır
- 15 Topı cep-hânesi bitdikde bulur bir koca taş
Alır ol vaqt bütün seyr ideni havf u telâş
- 16 Diñlemez şâm u seher şayda çıkar nihânî
Eñsesinden yakalar şîr gibi ceylanı (Uğurlu, 2020: 391-392)

Ek: Baba Hüsnî İçin Konya Lisesi'nden Öğrencisinin Yazdığı Şiir

Baba Hüsnî Divanı'nın Mukaddime bölümünde, 1933 yılında Konya Lisesi son sınıf talebelerinden olduğu anlaşılan Murad Sükûtî'nin, hocası Baba Hüsnî için yazdığı bir şiir bulunmaktadır. O dönem Konyalı genç şair adaylarından biri olduğu anlaşılan Murad Sükûtî, şiirinde Baba Hüsnî'yi övmekte, onun şairliği yanında destan yazan ve kopuz çalan bir ozan da olduğunu söylemektedir. Manzumenin tam metni şöyledir:

Muhterem Üstâdım Baba Hüsnî'ye

[11'li hece vezni]

I

- 1 Bir yanık kalb âhı duydum Konya'dan
Şordum bağı dâğlı ozan didiler
- 2 Didim âh idiyor bu böyle neden
Kalbinde yurd ' aşkı nihân didiler

II

- 1 Didim kobuz mıdır onun elinde
Koşup yorulmuş mı ' aşkıñ yolunda
- 2 Ma' rûf bir nâmı var halkıñ dilinde
Millî dille destân yazan didiler

III

- 1 Söylerler takdire lâyıq bu ozan
Bütün Hind ü Çin'e lâyıq bu ozan
- 2 Didim hangi kıza ' âşık bu ozan
Onuñ ma' şûkası vañan didiler

IV

- 1 Arzûlayup geldim onı görmege
' İrfânından biraz feyiz dirmeye
- 2 Huzûrına niyet itdim varmaya
Maşşûdına erer varan didiler

V

- 1 Şordum yok mı baña bir yol gösteren
Bulunmaz mı biraz tesellî viren
- 2 Bu emelleriññ sırrına iren
Baba Hüsnî saña bürhân didiler

29/2/933

Konya Lisesi soñ sınıf talebesinden
Murâd Sükûtî (Uğurlu, 2020: Mukaddime)

Tablo I. Baba Hüsnî'nin Konya'yla İlgili Şiirleri

Genel Olarak Konusu	Tezdeki Sıra No	Divan'daki vr.
---------------------	-----------------	----------------

			No
1	Konya Lisesi'nde Baba Hüsnî'nin öğrencisi Murad Sükûti'nin hocasına yazdığı övgü	Mukaddime	3a-3b
2	Konya'nın eski zamanlarından eser kalmamasına yönelik yazılmış şikâyet	7	7 BK 13b-14a; - MÜ
3	Yaşanılan hayata yönelik yazılmış şikâyet	8	8 BK 14a-15b; - MÜ.
4	Vatana hasret muhtevalı manzume	12	12BK 17b-18a; - MÜ.
5	Baba Hüsnî'nin tayinini Samsun'dan Konya'ya çıkaranlar için yazılan sitem muhtevalı manzume	57	57 BK 46a-46b; MÜ 47b-48a.
6	Baba Hüsnî'nin tayininin Samsun'dan Konya'ya çıkması üzerine yazılan sitem muhtevalı manzume	101	101 BK 58b; - MÜ.
7	Baba Hüsnî'nin tayininin Samsun'dan Konya'ya çıkması üzerine yazılan sitem muhtevalı manzume	102	102 BK 58b; - MÜ.
8	Konya'da görevini gereği gibi yapmayan valilere yönelik şikâyet	103	103 BK 58b; - MÜ.
9	Konya'da görev yapmış eğitimci, yazar Ali Rıza Nalçacı'ya övgü	105	105 BK 59a; - MÜ
10	Samsun methiyesi ve Ankara ve Konya şehirlerinin hicvi	108	108 BK 59b; - MÜ.
11	Konya'da çekilen sıkıntılar	110	110 BK 60a; - MÜ
12	Mevlânâ'dan bahsedilen, aynı zamanda da Konya'da eski eserleri anlayanların azaldığını konu alan manzume	112	112 BK 60a; - MÜ
13	Baba Hüsnî'nin, Konya tekel müfettişi Muammer Bey'e yönelttiği arz-ı hal	116	116 BK 61a; - MÜ.
14	Konya övgüsü	118	118 BK 61a; - MÜ
15	Konya övgüsü	124	124 BK 62a; MÜ 99b
16	Şairin tayininin sebepsiz yere Samsun'dan Konya'ya çıkarılmasına yönelik yazılan manzume	132	132 BK 63a; MÜ 100a
17	Maarifte çalışanlara yönelik eleştiri	135	135 BK 63b; - MÜ
18	Konya övgüsü	153	153 BK 67a-68a; - MÜ
19	Yüksek tedrisat müdürü Nadir Bey'e sitem muhtevalı manzume	166	166 BK 72b-74b; - MÜ
20	Boyacı Çavuş lakaplı Konyalı bir meczubun tasviri	185	185 BK 85a-85b; - MÜ
21	Konyalı bir zata, şiirlerini hece vezniyle yazmasına yönelik nasihat	192	192 BK 90a; MÜ 61b-62a
22	Konya milletvekili Çölce-zâde Zeynel Âbidîn Bey'e övgü	212	212 BK 102b-103b; MÜ 23a-24a
23	Konya maliye memuru İbrahim Edhem Bey'e övgü	213	213 BK 104a-104b; MÜ 24a-25a.
24	Konya maliye memuru İbrahim Edhem Bey'in vefatı üzerine yazılmış mersiye	249	249 BK 137b-138a; - MÜ.
25	Adana Bankası müdürü Şevki Bey isminde birinin, Konya'dan ayrılışı üzerine yazılan manzume	253	253 BK 141a-141b; - MÜ
26	Konyalı Muzaffer Hamit isimli bir şairin vasfı ve övgüsü	255	255 BK 142b-144a; - MÜ
27	Şairin vasiyetnamesi ve tahmini vefat tarihini anlatan manzume	262	262 BK 147a; - MÜ.

28	Konya Lisesi öğrencilerinden Osman isminde birinin vefatı üzerine yazılmış mersiye	263	263 BK 147a-147b; - MÜ
29	Konya Lisesi son sınıf talebesi Osman Bey'in vefat tarihini konu alan manzume	264	264 BK 147b; - MÜ.
30	Konya Aziziye Camii imamı Mustafa Sabri Efendi'nin vefat tarihini konu alan manzume	265	265 BK 147b; - MÜ.
31	Konya'nın tekel başmüdürü İhsan Ahmet Bey'in vefatı üzerine yazılmış mersiye	272	272 BK 148b; - MÜ
32	Konya Kız Öğretmen Okulu'nda matematik öğretmeni olarak görev yapan Feride Bergin Hanım'ın vefatı üzerine yazılmış vefat tarihi de bulunan mersiye	277	277 BK 151a-151b; - MÜ
33	Cumhuriyet döneminin ilk Milli Eğitim Bakanı İsmail Safa Özler Bey'e yönelik yazılmış hiciv	280	280 BK 152b-153a; - MÜ
34	Konyalı Behcet Efendi ve Cumhuriyet Dönemi Konya milletvekili Gültekin Bey'in övgüsünü ihtiva eden manzume	282	282 BK 153b-156a; - MÜ.

Sonuç

1881-1942 yılları arasında yaşayan Hüseyin Hüsnü Ozanbay, XX. asırda yaşamış, gelenekten moderne ve halk şiirine uzanan Türk şiirinin ilginç bir halkasını temsil etmektedir. Kafkasyalı muallim bir babanın oğlu olan Baba Hüsnî, hattat, muallim, şair kimlikleriyle döneminin çok yönlü münevverlerinden biri olmuştur. Baba Hüsnî'nin hayatı, Samsun ve Konya'da geçirdiği zamanla birlikte anılmalıdır. Çünkü şairin hayatı bu iki şehir etrafında şekillenmiştir. Baba Hüsnî'yi ve eserini son dönemin yerli modernleşme tecrübeleri olarak anlamak mümkündür. Bu yazıda, Baba Hüsnî'nin hayatı ile ilgili verilen kısa bilginin ardından *Baba Hüsnî Divanı*'ndaki Konya'yla ilgili yazılmış şiirlerin genel bir incelemesi yapılmıştır. *Divan*'da toplam 34 manzumenin, Konya'yla ilgili yazılmış şiirler olduğu tespit edilmiştir. Bu rakamdan, şairin Konya'ya verdiği değer dikkatlere sunulmuştur.

Bu manzumelerin uzunlukları, şekil ve muhtevaları farklılık göstermektedir. Tespit edilen manzumelerin 12'si mesnevi, 13'ü kıta, 4'ü murabba, 3'ü gazel, 1'i matla, 1'i de kaside nazım şekliyle yazıldığı tespit edilmiştir. Şiirlerin beyit sayıları 1 ile 30 arasında değişmektedir. Aynı şekilde manzumelerin içerikleri de değişmektedir. Bu şiirlerin bazılarında baştan sona Konya ve ileri gelenleri işlenmiş bazısında da birkaç kelimeyle Konya'dan bahsedilmiştir.

Genel olarak değerlendirildiğinde Hüsnî'nin Konya'yla ilgili şiirlerinde; Konya Lisesi öğrencilerinden Murad Sükûtî ve Osman isimli öğrencilerden, Konya övgüsünden, Konya'nın eski zamanlarından, Konya'da yaşanan sıkıntılardan, Baba Hüsnî'nin tayininin Samsun'dan Konya'ya çıkarılmasından, Konya'nın valilerinden, Konya Tekel Müfettişi Muammer Bey'den, Konya Tekel Başmüdürü İhsan Ahmet Bey'den, Yüksek Tedrisat Müdürü Nadir Bey'den, Konya milletvekili Çölce-zâde Zeynelâbidîn Bey'den, Konya maliye memuru İbrahim Edhem Bey'den, Babalık başyazarı Konyalı Muzaffer Hamit isimli şairden, Konya Aziziye Camii imamı Mustafa Sabri Efendi'den, Konya Kız Öğretmen Okulu öğretmeni Feride Bergin Hanım'dan, Kurtuluş Savaşı döneminin son ve Cumhuriyet döneminin ilk Milli Eğitim Bakanı İsmail Safa Özler Bey'den ve Konya'nın gülü denilen meczuplarından Boyacı Çavuş'tan bahsedilmektedir.

Sade bir dille yazılan 34 manzumenin 4'ü aynı zamanda tarih manzumesidir. Bu tarih manzumelerinin ilki şairin vasiyeti ve tahmini vefat tarihi, ikincisi Konya Lisesi son sınıf talebesi Osman Bey'in vefat tarihi, üçüncüsü Konya Aziziye Camii imamı Mustafa Sabri Efendi'nin vefat tarihi, dördüncüsü ise Konya Kız Öğretmen Okulu'nda matematik öğretmeni olan Feride Bergin Hanım'ın vefat tarihi konusundadır. Diğer

manzumelerde ise, Konya'nın övgüsü işlenmekle birlikte Konya'da görev yapmış devlet adamlarının kimisi övülmüş kimisi de yerilmiştir.

Baba Hüsnî Divanı'ndaki başlıksız 118, 124 numaralı manzumeler ile “Konya ve Millî Sergi” başlıklı 153 numaralı manzume, doğrudan Konya'nın övüldüğü manzumelerdir. Bu manzumeler, Konya'nın ileri gelenleri hakkında verdiği bilgiler açısından da önem arz etmektedir.

Baba Hüsnî'nin şiirlerinde Konya olumlu ve olumsuz yönleriyle değerlendirilecek olursa, bu durumun dengeli bir şekilde manzumelere yansıdığı görülmektedir. 16 manzumede Konya olumlu yönleriyle ön plandayken, 14 manzumede olumsuz yönleriyle dikkati çekmektedir.

Yazıda üzerinde durulan şiirlerin Konya edebiyat, şahıslar ve şehir tarihi ile erken dönem Cumhuriyet edebiyat, tarih ve sosyolojisi açısından önemli olduğu düşünülmektedir.

Yazar Katkıları

Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)

Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

Veri Toplanması (CRediT 2)

Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

Araştırma - Veri Analizi - Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)

Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)

Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

Metnin Geliştirilmesi ve Tashihi (CRediT 14)

Yazar-1(%60)-Yazar-2 (%40)

Author Contributions

Conceptualization (CRediT 1)

Author-1(%60)-Author-2 (%40)

Data Curation (CRediT 2)

Author-1(%60)-Author-2 (%40)

Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)

Author-1(%60)-Author-2(%40)

Writing (CRediT 12-13)

Author-1(%60)-Author-2(%40)

Writing – Review ve Editing (CRediT 14)

Author-1(%.60)-Author-2 (%40)

Kaynakça

- Akalın, Ş. H. vd. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Albayrak, F. (2012). “Konya Şehrengizi” ve “Karaman Şehrengizi” Adlı Eserler Üzerine, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 1/2, 161-175.
- Altınay, R.-Çeçen, E. (2023). I. Kılıç Arslan'ın Anadolu'daki Beka Mücadelesinde I. Haçlı Seferi'ne Karşı Diplomatik Girişimleri. *Gazi Akademik Bakış*, 16/32, 339-357.
- Baba Hüsnî, *Divançe-i Baba Hüsnî*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Taksim Atatürk Kitaplığı, Bel_Yz_K.001414.
- Baba Hüsnî, *Divan-ı Hüsnî*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Nadir Eserler Koleksiyonu, 12923/Y044.
- Ceylan, S.-Kaya, S. M. (2017). Vefatının 44. Yılında Konyalı Öğretmen Ali Rıza Nalçacı (1896-1973) Özel Sayısı. *Merhaba Akademik Sayfalar Dergisi*, 17/13, 194-208.
- Erdoğan, M.-Uğurlu, A. (2023). Gitsem de Konya'ya Yine Gönlüm Bu Yerdedir; Son Divan Şairlerinden Baba Hüsnî'nin Samsun'la İlgili Şiirleri. *Turkish Academic Research Review*, 8/2, 880-913.
- Es, S. (1975). Hattat Baba Hüsnü Ozanbay. *Büyük Konya Ansiklopedisi*, s. 1014 (makaleler hâlinde).
[https://www.biyografya.com/biyografi/9373/\(E.T.:22.08.2019\)](https://www.biyografya.com/biyografi/9373/(E.T.:22.08.2019)).
- Işık, A. (2010). Ayaşlı Şakir Efendi. Birekul, M. (Editör). *Konya Ansiklopedisi*. C.1, 360-361. Konya: Konya Kültür A.Ş.
- Işık, A. (2014). Muzaffer Hamit. Orak, M. A. (Editör). *Konya Ansiklopedisi*. C.7, 38-39. Konya: Konya Kültür A.Ş.
- Işık, A. (2018). *Geçmişten Günümüze Konya'nın Gülleri, Deliler, Mecsuplar*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- İslam, İ. (2012). Kurtuluş Savaşı'nda Milletvekili, Vali, Milli Eğitim Bakanı Bir İttihatçı İsmail Safa (Özler) Bey (1885-1940). *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5/6, 263-285.
- Konya Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi Memur ve Muallimlere Mahsus Sicil Defteri*. Dosya No: 611.
- Küçükbaşçı, M. S. (2012). Hacı Veyiszade Hacı Mustafa Sabri Efendi (Kurucu). Orak, M. A. (Editör). *Konya Ansiklopedisi*, C. 4, 99-102. Konya: Konya Kültür A.Ş.
- Özcan, M. (2020). “Neler Dediler”den “Ramazan Neşesi” Adlı Mizahi Şiirlere. *Konya Yenigün Gazetesinin Eki Şehrin Hafızası*. 2/2 (15 Mayıs), 182-184. Konya.
- Sural, M. (1978). Hattat Baba Hüsnü Ozanbay. *Konya'nın Sesi Gazetesi*, 21 Ekim 1978.
- Sural, M. (1978). Hattat Baba Hüsnü Ozanbay. *Konya'nın Sesi Gazetesi*, 23 Ekim 1978.
- Sural, M. (1978). Hattat Baba Hüsnü Ozanbay. *Konya'nın Sesi Gazetesi*, 24 Ekim 1978.
- Şahin, B. (2012). Gültekin, Galip. Orak, M. A. (Editör). *Konya Ansiklopedisi*, C. 4, 44. Konya: Konya Kültür A.Ş.

Uğurlu, A. (2020). *Baba Hüsnî ve Divânı (İnceleme-Metin)*, SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.

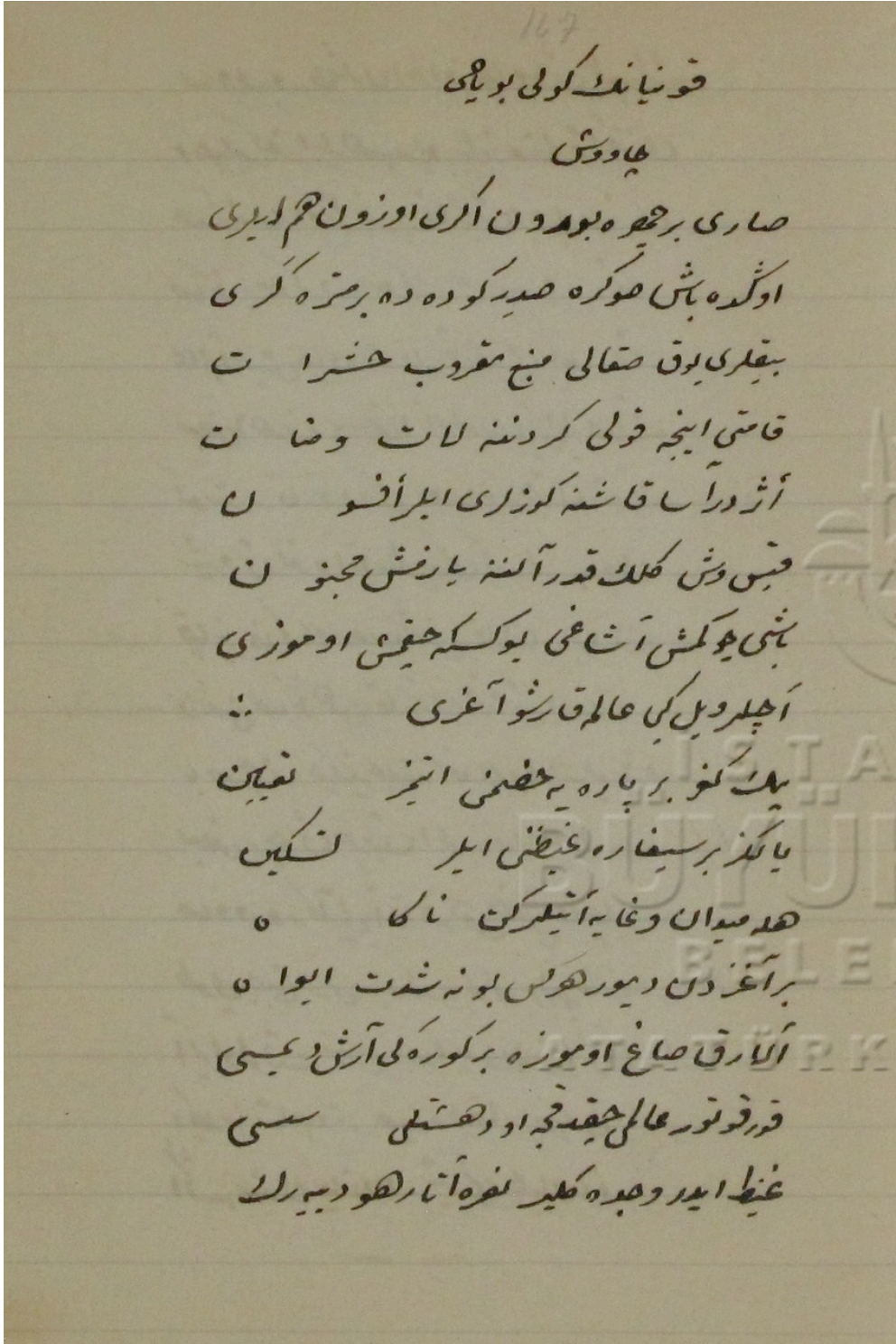
Ural, O. (1984). *Erzurumlu Emrah Yaşamı, Şiirleri*. İstanbul: Özgür Yayın-Dağıtım.

Uyar, V. S. (1949). Hattat Baba Hüsnü Ozanbay. *Konya Halkevi Dergisi*, S. 122, 10-11.

Uz, M. A. (2011). Behçet Efendi. Birekul, M. (Editör). *Konya Ansiklopedisi*, C. 2, 70. Konya: Konya Kültür A.Ş.

Yüce, N. (1991). Besim Atalay. *TDVİA*. C. 4, 43-44. İstanbul: TDV Yayınları.

EK:



Baba Hüsnî Divanı'ndan Konya'yla ilgili şiirlere bir örnek (İBB Ktp. Taksim Atatürk Kitaplığı, Bel_Yz_K.001414, 85a).

Sedat Umran'ın Şiirlerinin Anima Arketipi Işığında İncelemesi *Analysis of Sedat Umran's Poems in Light of the Anima Archetype*

Necla Dağ Ergen^{1*}

¹ Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Aksaray, Türkiye.

Assoc. Prof. Dr., Aksaray University, Faculty of Science and Letters, Department of Turkish Language and Literature, Aksaray, Türkiye, <https://ror.org/026db3d50>, <https://orcid.org/0000-0002-7961-2960>, necladag02@gmail.com

* Corresponding author

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 14.08.2025

Kabul Tarihi: 26.09.2025

Yayın Tarihi: 30.09.2025

Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

Telif Hakkı & Lisans

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

Etik Beyan

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Necla Dağ Ergen

Yapay Zeka Kullanımı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Necla Dağ Ergen

Etik Bildirim

turkisharr@gmail.com

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Atıf

Dağ Ergen, N. (2025). Sedat Umran'ın şiirlerinin anima arketipi ışığında incelenmesi. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 730-746. <https://doi.org/10.30622/tarr.1764744>

Öz

Edebi metinlerin incelenmesinde tematik çözümlemenin yerine yirminci yüzyıldan itibaren farklı disiplinlerin verilerinin kullanılması edebiyat ve diğer alanlar arasında önemli etkileşimlerin oluşmasını sağlamıştır. Sosyoloji, psikoloji, felsefe, tarih, tıp ve mitoloji gibi disiplinlerarası çalışmalar, edebi metinlerin farklı bakış açılarıyla değerlendirilmesini kolaylaştırmıştır. Metinlerdeki benzetmeler, semboller ve şifrelerin çözümü için araştırmacılar sanatçı ve esere daha ayrıntılı bir şekilde yaklaşmaya başlamışlardır. Carl Gustav Jung'un psikolojisi alanına kazandırdığı yeni görüşler, edebiyat alanında da yeni araştırma ve inceleme yöntemlerinin önünü açmıştır. Jung'un ortaya attığı görüşler neticesinde şekillenen Analitik psikolojinin üzerinde durduğu arketipsel eleştiri yöntemi; eser, karakter, olay ve sembolik durumların çözümlemesinde sıkça başvurulmuş yöntemlerden biri haline gelmiştir. Jung'un psikoloji alanına kazandırdığı arketipler, edebî eserlere yansımış yazar duygu ve düşüncelerinin ayrıntılı incelenmesi ve bilinçaltına ait şifrelerin çözümünde kolaylık sağlamıştır. Bilinçdışı, kolektif ve kişisel bilinçdışı şeklinde iki kısımda inceleyen Jung, kuramını persona, gölge, anima/animus ve ben adını verdiği dört temel arketip üzerine şekillendirir. Erkeğin bilinçdışında bulunan kadın imgesi olan anima, Jung'a göre bireyin öz annesinden farklı kolektif bilinçdışındaki annenin yansıması olarak sevgili, eş, melek, şeytan veya cadı biçiminde ortaya çıkabilir. Erkeğin bilinçdışındaki anne arketipiyle de bağlantısı olan anima bireyin birçok davranışını ve psikolojisini etkiler. Sedat Umran; şair, eleştiri yazarı, çevirmen kimliğiyle tanınır. Şair, şiirinde nesnelerle kurduğu ilişki üzerinden yeni bir sembol dünyası oluşturur. Sedat Umran şiiri, metafizik, psikolojik ve kişisel yaşamının travmalarından oluşan arka planıyla bilinçdışına ait birçok unsuru barındırır. Şiirinin bu özellikleri psikanaltik bir çözümlemenin yanı sıra arketiplerin ışığında bir değerlendirmeyi gerektirmektedir. Sedat Umran'ın çocukluk yıllarından kaynaklı travmaları onun şiirinde kullandığı imgelerin oluşumunda etkilidir. Bu çalışmada Türk edebiyatının önemli şairlerinden biri olan Sedat Umran'ın şiirlerindeki kadın figürü, anima arketipi bağlamında incelenmektedir. Bu çalışmanın amacı, Jung'un görüşleri ışığında Kırık Ayna ve Sedat Umran'dan Seçmeler adlı şiir kitaplarındaki şiirlerde tespit edilen anima arketipinin Sedat Umran'ın şiir dünyasına etkisini açıklamaktır. Şairin kullandığı semboller ve bağdaştırmaların bilinçdışındaki arketiplerle ilişkisi kurularak anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yeni Türk Edebiyatı, Sedat Umran, anima arketipi, anne, bilinçdışı.

Research Article

History

Received: 14.08.2025

Accepted: 26.09.2025

Date Published: 30.09.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, and the data used were obtained from literature reviews/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all studies used are cited in the references. Necla Dağ Ergen

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Necla Dağ Ergen

Complaints

turkisharr@gmail.com

Conflicts of Interest

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

Grant Support

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

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Dağ Ergen, N. (2025). Analysis of Sedat Umran's poems in light of the anima archetype. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 730-746, <https://doi.org/10.30622/tarr.1764744>

Abstract

Since the twentieth century, the use of data from different disciplines, rather than thematic analysis, in the analysis of literary texts has fostered significant interactions between literature and other fields. Interdisciplinary studies such as sociology, psychology, philosophy, history, medicine, and mythology have facilitated the evaluation of literary texts from different perspectives. To decipher the metaphors, symbols, and codes within texts, researchers have begun to approach the artist and the work in greater detail. The new insights introduced by Carl Gustav Jung to the field of psychology have also paved the way for new research and analysis methods in the field of literature. The archetypal criticism method, emphasized by analytical psychology, which emerged from Jung's insights, has become a frequently used method for analyzing works, characters, events, and symbolic situations. The archetypes Jung introduced to the field of psychology have facilitated the detailed examination of authors' feelings and thoughts reflected in literary works and the deciphering of subconscious codes. Jung, who examines the unconscious in two parts: the collective and personal unconscious, structures his theory around four fundamental archetypes he calls persona, shadow, anima/animus, and ego. According to Jung, the anima, the female image found in the male unconscious, can manifest as a lover, wife, angel, devil, or witch, a reflection of the mother in the collective unconscious, distinct from the individual's biological mother. The anima, also linked to the male unconscious mother archetype, influences many of an individual's behaviors and psychology. Sedat Umran is known as a poet, critic, and translator. He creates a new symbolic world through his relationship with objects in his poetry. Sedat Umran's poetry, with its background consisting of metaphysical, psychological, and personal traumas, contains many elements of the unconscious. These characteristics of his poetry require not only a psychoanalytic analysis but also an evaluation in light of archetypes. Sedat Umran's childhood traumas influence the formation of the imagery he uses in his poetry. This study examines the female figure in the poems of Sedat Umran, one of the most important poets in Turkish literature, within the context of the anima archetype. The aim of this study is to explain the influence of the anima archetype, identified in the poems in his poetry collections "Broken Mirror" and "Selections from Sedat Umran," in light of Jung's views, on Sedat Umran's poetic world. The poet's symbols and associations are then linked to archetypes in the unconscious, and an attempt is made to understand them.

Keywords: Modern Turkish Literature, Sedat Umran, anima archetype, mother, unconscious.

Giriş

Yeni fikir ve tartışmalar, her dönemde farklı akım, kuram ve yöntemleri ortaya çıkarmıştır. Araştırmacıların ortaya koydukları görüşler, kuramsal açıdan farklı eleştirel okumaların yanı sıra sosyoloji, psikoloji ve felsefenin verileri ışığında çok yönlü metin inceleme yaklaşımlarını da beraberinde getirmiştir. Bu durum ise edebi metinlere bakışın değişmesini; tematik okumaların yanında metin, okur, toplum ve sanatçı merkezli okumaların da yapılabileceğini göstermiştir. Yazar; eserinin konusu ve sanatsal yönlerini oluşturacak unsurları yeteneği doğrultusunda işleyerek ortaya bir ürün koyar. Okur ise kendi zevkine hitap eden eserleri seçip okumaları doğrultusunda beğenisini veya eleştirisini dile getirebilir. Ancak edebiyat eleştirmenlerinin durumu, daha bilimsel bir bakış açısıyla esere yaklaşımı gerektirmektedir. Edebiyat eleştirmeni; sanatçının yaşamı, eserin yaratıldığı dönemin koşulları, eserin içeriği ile sanatsal özelliklerini ortaya çıkaracak kuramsal inceleme yöntemleri gibi birçok konuya dikkat etmek zorunda olduğundan eleştirmenin yazar ve okura göre işi daha zorlaşmaktadır. Edebiyat eleştirmenine eseri değerlendirirken yol gösteren inceleme yöntemlerinin kendine özgü kavram ve metotları bulunur. “Edebiyat araştırmacısına, rehberlik eden bütün kurallar, yöntemler ve kavramlar edebiyat kuramının bileşenleridir.” (Kara, 2023: 410-411). Bunlar her kurama göre değişiklik gösterir. Araştırmacılar, yaptıkları incelemeler neticesinde kendilerinden önceki görüşleri destekleyici veriler sunabildikleri gibi bu görüşleri tamamen çürüten açıklamalarla ve yeni kavramlarla kuramlarına farklı bir yol da çizebilmektedirler. Özellikle disiplinlerarası araştırmaların verilerinin farklı alanlardaki araştırmalara uygulanmasıyla inceleme yöntem ve tekniklerinin de değiştiği görülmektedir.

Farklı disiplinlerdeki gelişmeler, sosyal bilimlerin alanındaki etkileşimi de hızlandırmış, disiplinlerarası kuramsal çalışmaların farklı yöntemlerle yapılmasının önünü açmıştır. Edebiyat, birçok sanat dalıyla etkileşim içinde olan bir alan olması ve insanı merkeze alması nedeniyle psikoloji ve sosyoloji ile sıkı ilişkiler kurar. Bu nedenle psikoloji ve sosyolojinin kullandığı yöntemlerle yazar ve eserin durumunu değerlendirmek, edebiyat eleştirmenlerinin sıkça başvurduğu yöntemlerdir. Edebi metin çözümlemelerinde Freud’un alt yapısını kurduğu psikanalitik psikolojinin verileri çok ilgi görmüştür. Freud’un öğrencisi ve arkadaşı olan Carl Gustav Jung, Freud ile teorik bilgiler konusunda anlaşmazlığa düşünce dostlukları sona ermiştir. Freud’un geliştirdiği kişisel bilinçaltı kavramını eleştirerek eksik yönlerini ortaya koyan Jung, kolektif bilinçaltı kavramı ve bilinçaltında bulunan köklerle ilgili yeni bir bakış geliştirmiştir. Jung, ortaya koyduğu kuramsal alt yapıyla insanı ve sanat eserini anlama konusunda araştırmacılara yeni ufuklar açmıştır. Psikoloji çalışmalarına farklı bir bakış açısı kazandıran Carl Gustav Jung’un temelini kurduğu Analitik psikoloji, bilinçdışında yer alan kolektif arketipler üzerine yoğunlaşmıştır. Analitik psikolojiden önce Freud’un hastalarında tespit ettiği nevrozların tedavisinde uyguladığı psikanaliz yöntemi, psikoloji alanında birçok gelişmenin kaydedilmesini sağlamıştır. Freud; nevrozların ortaya çıkışını çocukluk yaşantıları, bastırılmış duygular ve cinselliğe dayandırarak id, ego, süperego kavramları üzerinden temellendirdiği psişeye açıklık getirmeye çalışmıştır. Freud (2001:105), sanatçıları da nevrotik varlıklar olarak değerlendirip sanatçıların eserlerini nevrozların ortaya çıkışı ve gündüz düşleriyle ilişkilendirmiştir. Oyun oynamayı seven bir çocuğun büyük bir ciddiyetle oyun kurması gibi sanatçı da bastırılmış duygularını kahramanlarının şahsında dışa vurur. Bu anlamda sanatçı, oyun oynayan bir çocuk gibi davranarak kendisine bir hayal dünyası kurup sanat yapının bir haz kaynağına dönüşmesini sağlamaktadır. Jung da *Psikanaliz Açısından Edebiyat* (1981) adlı kitapta yer alan “Psikoloji ve Edebiyat” adlı makalesinde (Freud, Jung ve Adler, 1981: 53) bütün bilimlerin ve sanatların kaynağı olan psişeyi (insan ruhu) inceleyen psikolojinin edebiyat incelemesi

konusuna da el atabileceğini belirtir. Bir sanat eserinin oluşumunun ve bir kişiyi sanat bakımından yaratıcı kılan faktörlerin açıklanmasının ancak eserin psikolojik açıdan değerlendirilmesiyle mümkün olacağını belirten Jung, psişik faaliyetlerin ortaya çıkardığı ürünün tüm yönleriyle değerlendirilmesi gerektiğini açıklar. Bütün insanlığın kolektif bilinçdışına ait arketiplerin belirlenmesi, esere yansıyan simge ve sembollerin okunmasıyla mümkündür. Edebiyat eleştirmeni veya kuramsal çözümleme yapacak araştırmacının arketipleri açıklayabilmesi için eserde kullanılan simgelere ve dilsel öğelere hâkim olması gerekmektedir. Arketipsel eleştiri yöntemi, eser incelemeye yönelik bir kuramdır ancak sanatçının bilinçdışında yer alan yaşanmışlıklar önemsendiğinden sanatçının yaşamı ve eserin birlikte ele alınma zorunluluğu doğmaktadır.

Analitik psikoloji, insanın bilinç alanından alınan gerçeklerle uğraşarak insan yaşamına ait öğütleri, şokları, insan yazgısının tutku ve buhran yaşantılarını ele alır. (Jung, 2006: 331). Jung, bu durumların insan yaşamını, özellikle de duygu yaşamını oluşturduğunu, şairlerin ise bunları psişik olarak sindirip beylik sözlerden şiir yaşantısı düzeyine çıkardığını ifade eder. Bu aşamadan sonra araştırmacıya düşen okurun, üstünde durmadığı derinliklere inip şairin bilinçdışındaki üzüntü, hayal kırıklıkları, sevinç ve ümitleri açığa çıkarmak için arketiplerden faydalanarak karanlıkta kalan yaşanmışlıklara ışık tutmaktır. “Jung’un edebî eser inceleme yönteminde, yüzeyde görünenler önemsizdir. Jungian eleştirinin metinle ilgilenme amacı, yapıdaki karakterlerin hangi mitolojik unsurları temsil ettiğini düşünmek yerine, kurgunun alt düzleminde yatan problemleri açığa çıkarmaktır” (Karahan ve Bakır, 2022: 375). Sanatçıdan çok eseri merkeze alıp çözümlemeye çalışan Analitik eleştiri yönteminde açıkça ifade edilmemiş durumlar, arketiplerin kullanıldığı imgeler üzerinden çözümleme imkânı sunar. Berna Moran (1988: 189) da arketipsel eleştirinin sanatçıdan çok esere yönelik olduğunu belirterek metnin çözümlemesinde yer alan öğelerin anlamı araştırılırken estetik yaşantıyı meydana getiren yapıyı ortaya çıkarmaktan çok eski çağlardan beri insanları etkileyen, onlara derinlerden seslenen birtakım ölümsüz arketipleri ortaya çıkarmak için yapıldığını ifade etmektedir. Moran’a göre (1988: 189), arketipçi eleştiri, edebi metinde arketip olan kişilerin, durumların, sembollerin açıklanmasından sorumludur. Eleştirmen ise yazarın farkında olmadan kullandığı mitos dilini çözmek ve eserin daha anlaşılır olması için bunları açıklamakla görevlidir. Dolayısıyla arketipçi eleştiride sembollerin çözümlenmesi, metnin anlaşılmayan yönlerinin aydınlatılması oldukça önemlidir. Sanatçının kullandığı benzetmeler, kelimeler, dilsel öğeler ve yaşamındaki ayrıntılarla bunların bağlantısı eserin anlaşılması için üzerinde durulması gereken unsurlardır.

1909’da Jung ve Freud, düşler üzerine yaptıkları yedi haftalık bir çalışma sonucunda farklı açıklamalarla psikoloji alanına katkıda bulunmaya çalışırlar. Bu çalışma süreci, Freud’un kendi otoritesini korumak amacıyla Jung’a yeterince bilgi sunmayışı ve Jung’un düşlerine getirdiği yorumun Jung tarafından geçerli kabul edilmemesi nedeniyle dostluklarının bitişi anlamına gelir (Stevens, 2014: 70). Freud’un savunduğu fikirlerden farklı düşünceleriyle yeni bir yol seçen, geçmişten bir miras olarak gelen ve bütün insanların kolektif bilinçdışında yatan arketipler üzerinde duran Jung, ben, persona, anınma, animus ve gölge kavramlarıyla Analitik psikolojinin temelini kurar. Jung, Freud’un iddia ettiği gibi psyche’ye ilişkin her şeyin cinsellikle ilişkilendirilemeyeceğini ifade etmiştir. Jung’un ortaya attığı kavramların anlaşılmasının zor olması ve kesin sınırlarının olmaması nedeniyle Analitik psikoloji ve arketipler konusunda çalışma yapan araştırmacılar, zorluklarla karşılaşmaktadırlar. Öğretilerini savunmaya devam eden Jung da kuramının çok kapsamlı olması nedeniyle karışık ve belirsizlik yönünün olduğunu kabul etmiştir. “İngilizce, Almanca, Latince bilmesi ve filoloji alanında da oldukça yetkin olmasına karşı Jung, bu karmaşıklığı bir zorunluluk olarak kabul etmiş, teorik anlamda derine inmenin başka bir yolu olmadığını savunmuştur.” (Gülcan, 2020: 285). Jung öğretilerinin anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla

kavramlarını ve kendi görüşleriyle Freud'un öğretileri arasındaki temel farklılıkları açıklamıştır. Freud, psişe kavramını zihin olarak adlandırırken Jung, psişenin ruhsal kökenli olduğunu vurgulayarak psişeyi oluşturan kavramları da yeniden açıklama ihtiyacı duymuştur. Buna göre Jung (2006), psişeyi, bilinçaltı(bilinçdışı) ve bilinçüstü olarak; bilinçdışını ise kişisel bilinçdışı ve kolektif bilinçdışı şeklinde ikiye ayırmıştır. Jung (1998:10), bilinçdışını doğrudan incelemenin imkânsızlığı nedeniyle ruhsalbilimin bilinçli olayları inceleyerek kökleri bilinçdışında olan karanlık tasarımlara ulaşabildiğini ve bilinçdışında yer alan yaşantıların bilinç aracılığıyla dışa vurulduğunu belirtir. Kişisel bilinçdışında bireye ait yaşanmışlıklar, duygular, düşünceler ve iç dünyasına ait unsurlara ulaşılır. Geçtan (1998: 173-174), burada, bilince hiç ulaşamamış ya da bilince ulaştıktan sonra çatışma yarattığı için bastırılmış ve geri gönderilmiş yaşantılar bulunduğunu, bu yaşantıların bilince ulaşamayacak kadar zayıf ya da bilinç düzeyinde varlıklarını sürdüremeyecek kadar güçsüz olduğunu ifade eder. Kişisel bilinçdışında yer alan bazı bilgi, duygu ve düşünceler bazen bilinç düzeyine bazen de rüyalar yoluyla gün yüzüne çıkar. Ortak bilinçdışı ise Jung'un birincil imgeler dediği ilkel zamanlardan insanlığa aktarılan ata mirası olarak kabul edilen imgelerden oluşur. "Arketipler bireyin bile farkında olmadığı, zihinde hep var olan, ortak birçok unsuru bünyesinde barındıran ve dönem dönem depo görevi gören ve kolektif bilince anlam veren sembollerdir". (Tanrıtanır, 2019: 28). Ortak bilinçdışında doğuştan insanda bulunan arketipler, dış dünyayı algılama ve belli tepkiler vermeyi kolaylaştırır. Jung, ortak bilinçdışında yer alan arketiplerin en dikkat çekici özelliğinin insanın yaşam döngüsünü düzenlemeleri olduğunu düşünür. Jung'un düşüncesine göre arketipler, doğal bir program gibi her insanda bulunup insanın yaşamından ölümüne kadar olan süreci yönetmektedirler. Bu nedenle Jung, son dönem araştırmalarını özellikle arketipler üzerine yoğunlaştırmıştır.

Her insanın dünyaya aynı arketiplerle geldiğini, dolayısıyla arketiplerin evrensel olduğunu toplumsal yaşamın farklılıkları ve yetiştirilme biçimlerine göre insanların olaylara verdiği tepkilerin değiştiğini belirten Jung'a göre kişiliğin oluşumunda çok önemli bir rol oynayan temel arketipler; ben, persona, anima ve animus, gölgedir. Gürol, (1997: 12) ise arketiplerin hem imge hem de duygu olarak belirip etkilerinin doğum, ölüm, doğal engelleri yenme, ergenlik gibi geçiş dönemleri, büyük tehlike, huşu verici yaşantılar gibi tipik ve anlamlı insanlık durumlarında belirgin olarak görüldüğünü belirtir.

Jung, tüm toplumlarda görülebilecek olan davranış kalıplarını ben kavramıyla karşılar. Ayrıca her bireyin bu aşamalardan geçerken sosyal uyum sağlamasında ve benliğini kazanmasında arketipik bileşenlerin önemli bir etkisinin olduğunu vurgular. Ben "varlığımızın özellikle genel algılamalarından ve belleğimizin içeriklerinden oluşan bir yapı kompleksi" (Jung, 1998: 15) olarak tanımlanır. Ruhsal süreçlerin olduğu bu yapı bilinçaltının karanlık bölgelerinden bazı içerikleri alarak bilinç düzeyine çıkarır. Ben ile bağlantı kuramayan hiçbir şey, bilinç düzeyine ulaşamaz. Jung, kişinin dikkat ve isteklerinin orta noktasında bulunan "ben"in kompleks yapısının bilincin merkezini oluşturduğunu savunur.

Persona, Antik Yunan dilindeki persono kelimesinden gelir ve maske anlamında kullanılır. "Analitik psikolojide bu sözcük, insanın kendisi olmayan bir karakteri yaşaması anlamına gelir. Bir başka deyişle, persona toplumun onayını sağlamak amacıyla insanın dış dünyaya karşı taktığı maske ya da takındığı kimliktir" (Geçtan, 1998: 178). Birey ve toplum ilişkisini düzene koyan persona diğer arketiplere göre toplumsal bir özellik gösterir. Persona, bireyin toplum tarafından uygun görülmeyen davranış ve isteklerini bastırarak toplumla uyuşmasını sağlar. "Personanın lüzumundan daha kalın bir yüzey oluşturması ve kişiliğin diğer unsurlarının ortaya çıkmasına mani olması halinde ise patolojik bir durumdan söz edilebilir. (Cebeci, 2004: 227- 228). Persona, egonun

istekleriyle toplumun onay verdiği davranışlar arasında denge kurmaya çalışırken arzuların ortaya çıkışını aşırı baskıladığında birey, farklı psikolojik sorunlarla yüzleşmek durumunda kalmaktadır.

Jung, anima ve animus arketiplerini açıklarken her iki cinsin benliklerinde karşı cinsle ait bazı özelliklerin bulunduğunu ifade etmiştir. Bir erkeğin duygularının adeta bir kadının duygularına benzediğini ve düşlerde de bu biçimde yani dişi yaratık kılığında kendini açığa vurduğunu belirten Jung (1998:117), erkeğin kolektif bilinçdışıyla bağlantısını sağlayan bu arketipe anima adını verdiğini açıklamıştır. “Buna göre kadının benliğinde yatan kalıtım yolu ile aktarılan eril enerji ile erkeksi özellikler ‘animus’, erkeğin benliğinde yatan ve kalıtım yolu ile aktarılan dişi enerji ile kadınsılık ise ‘anima’dır. (Sarıçipek ve Özsöğün, 2023: 66-67). Jung’a göre (2004:1), anima ve animus, Jung teorisinde büyük öneme sahip iki arketiptir. Bu arketiplerin hem bireysel bilince hem de kolektif bilinçdışına kök salarak kişisel ile kişisel olmayan, bilinç ile bilinçdışı arasında bir köprü oluştururlar. Bir erkekte dişi, bir kadında ise erkeksi özellikleri ifade eden bu arketiplerin her ikisi de normalde belirli bir dereceye kadar her zaman mevcuttur. Ancak anima ve animus figürlerinin karakteri, yalnızca kişinin temsil ettiği cinsiyet üzerinden belirlenemez. Kişinin yaşamı boyunca diğer cinsin temsilcileriyle ve bireysel olarak karşı cinsle yaşadığı deneyimle ve zihnindeki kolektif erkek/kadın imgesiyle belirlenir. Anima ve animus arketipleri her iki cinsin birbirlerini anlamaları bakımından da oldukça önemlidir. Bireyin karşı cinsle karşı duyguları ve tercihleri anima ve animus imgesine uygun oluşlarına göre şekillenir. Jung (2009: 29), anima arketipini “Bu dişi taraf, belli başlı yönleriyle çevreyle, özellikle de kadınlarla biraz aşağı ve değersiz bir ilişki içindedir. Bu yüzden insanın kendisinden de başkalarından da dikkatle gizlenir” şeklinde açıklar.

Gölge arketipi, yasaklanan veya bastırılan her şeyi yapmak isteyen bilindışındaki ilkel yönü temsil eder. Jung, bu arketipin karanlık yönüne işaret eder, çünkü gölge, personanın toplumsal kurallara uyarak uyum sağlama çabasının karşısında yer alır. “Gölge, adeta personanın yüzeysel yapmacıklığını ödünleme çabasıyla, persona da gölgenin anti-sosyal özelliklerini dengelemeye çalışır (Stevens, 2014: 94). Gölge arketipi, cinsellik içgüdüsü, arzular ve bastırılmış duygulardan oluşmaktadır. “Kültürel beklenti ve değerlerimiz girişimlerimiz, gölgeyi oluşturur. Kendi ahlaki değerlerimizin kapsama alanı dışında kalan ve toplumun da kabullenmediği olası herşeyi içine alır.” (Tanrıtanır, 2019: 32). Bireyin kişiliğinde bulunan dışarıya karşı sakladığı olumsuz bütün özelliklerin hepsi gölgeyi yansıtır. Gölge, “Toplumsal standartlara ve bizim ideal kişiliğimize uymayan tüm vahşi istekler ve duygulardır.” (Fordham, 1997: 61). Toplumsal baskı ve yasaklar arttıkça gölgenin karşı koyma ve isteklerini yerine getirme arzusu o oranda artış göstermektedir.

“Psikoloji ve Edebiyat” adlı makalesinde Jung, bir zamanlar akademik çalışmalarla sınırlı olan psikolojinin son yıllarda halkın ilgisini çeken bir konu hâline geldiğini belirterek psikolojik araştırmalarla hem bir sanat yapıtının nasıl biçimlendiğini hem de kişiyi sanat yönünden yaratıcı yapan öğeleri açığa çıkarabileceğini ifade etmektedir. Jung, bu aşamada araştırmacı veya psikologun söz konusu sanat yapıtını ve sanatçıyı incelerken karmaşık psişik eylemler sorunu veya psişik âletin kendisiyle uğraşma zorluğuyla karşı karşıya kalacaklarını hatırlatır. “Birinci durumda, dolayları kesin olarak belirtilmiş, somut bir sanat yapıtının psikolojik incelemesine, ikinci durumdaysa yaşayan, yaratıcı insan varlığının eşi olmayan kişiliğinin incelenmesine girişmek gerekiyor” (Freud, Jung ve Adler, 1981: 328). Jung’un belirttiği durumun gereği olarak sanat eserini veya sanatçıyı incelerken birbirinden bağımsız olarak değerlendirmelerde bulunmak mümkün olmamaktadır. Eser-sanatçı bütünlüğü içinde yapılacak değerlendirmelerin dahi kesin sonuçlara araştırmacıları götürmeyeceğini belirten Jung, yapılacak olanın sanılar ya da yerinde tahminler olmaktan öteye gidemeyeceğini belirtir.

Psikolog ve edebiyat eleştirmeninin bir eseri değerlendirme yöntemlerinin farklı olması nedeniyle eserin içeriğinde direkt psikolojik yorumlar yapılması yerine çözümlemeye imkân tanıyacak şekilde sembollerle konunun işlenmesi, konuyu daha ilgi çekici hale getirmektedir. Sanatçıların umutlarını, hayal kırıklıklarını ve yaşantılarını hayalgücü ile birleştirerek oluşturdukları içerik ve sembolik dil, psikolojik süreçleri de içerir. Dolayısıyla edebiyat eleştirmeni, yorumlama ve açıklama yaparken sanatçının yaşamı ve eserini birlikte değerlendirmek durumunda kalır. Jung, yukarıda bahsi geçen makalesinde bu durumu “Şairin psişik yatkınlıklarının çok önemli olduğundan şüphe edilemez; ama sanat eserinin de kendine özgü bir değeri olduğunu ve bir yana atılamayacağını unutmamak gerekir” (Freud, Jung ve Adler, 1981: 63-64), şeklinde ifade etmektedir.

Sonuç olarak Jung, Freud’dan farklı olarak bilinçdışını kişisel ve toplumsal bilinçdışı şeklinde ayırıp kolektif bilinçdışında bulunduğu arketipler üzerinden psikoloji ve edebiyat alanına yeni görüşler kazandırmıştır. Arketipler, genetik faktörlerden dolayı oluşmayan, doğuştan bütün insanlarda bulunan evrensel ilk örnekler şeklinde açıklanmıştır. Ayrıca Jung’un geliştirdiği kuramda Freud’un bahsettiğine benzer nevrozlara bağlı komplekslerin varlığı, ruhsal durumla ilgili olan psişenin de dikkate alınmasını gerekli kılmaktadır. Komplekslerin genellikle çocukluk deneyimleriyle ilişkili bir şekilde ortaya çıkması nedeniyle kişinin arketipik eğilimlerini belirlemek amacıyla edebi bir eser incelendiğinde sembol, metafor ve benzetmelerin analiz edilmesine önem verilmiştir.

Arketipsel eleştiride sanatçı ve eser incelemesinin önemini belirten araştırmacıların görüşleri doğrultusunda aşağıdaki bölümde Sedat Umran’ın biyografisine yer verilmiştir. Şairin şiirlerinde bulunan sembollerin çözülmesi için Analitik psikolojinin verileri ve anima arketipi çerçevesinde değerlendirme yapılmıştır.

1. Sedat Umran’ın Biyografisi

1925’te İstanbul Kumkapı’da doğan Osman Sedat Umran’ın asıl soyadı Öcal’dır. Ancak annesinin arkadaşı Ümran Hanım, veremden ölmeden önce isminin yaşatmasını vasiyet ettiği için şair, Ümran olarak çağırılmış, böylece Umran daha sonraki dönemlerde ise bu adı, soyadı olarak kullanmıştır. (Kaynar, 2008: 15). İlkokul öğretmeni olan babası Mehmet Kazım Öcal, verem hastalığına yakalanınca eşi Sadiye Hanım’dan ayrılır. Sedat Umran, henüz üç yaşındayken babası evden ayrılınca Sadiye Hanım’ın babası Hüseyin Hüsnü Erten onları yanına alır. Dolayısıyla Umran’ın çocukluk yılları dedesinin evinde, teyze, kuzen ve diğer akrabalarla iç içe geçer. Umran’ın babası Kazım Bey, altı yaşında Erenköy 38. İlkokulunda eğitime başlayan oğlunu bu dönemde ara sıra ziyaret eder. Umran, Kadıköy 3. Ortaokulunda eğitimine devam ettiği sırada annesi Saniye Hanım, ikinci evliliğini yapar. Daha önce babasızlığı tatmış olan şair, on üç yaşında annesinin de onu geride bırakmasıyla yalnız kalır. Teyzesi ve kuzenleriyle dede evinde yaşar. Sedat Umran, ortaokulda öğrenciyken kitaplara ve şiire ilgi duymaya başlar, sonraki yıllarda ise bu ilgisi iyice artar. Lise öğrenimini Haydarpaşa Lisesinde görür. Lise yıllarında şiirler kaleme alır, dergilerde şiirlerini yayımlatma girişiminde bulunur. İ.Ü. İktisat Fakültesine dedesinin isteğiyle kaydolun Umran, başarılı bir öğrencilik dönemi geçirmez ve ikinci yıl Alman Filolojisi bölümüne geçiş yapar.

Sedat Umran, Alman Edebiyatı bölümüne geçiş yaptıktan sonra Rilke’nin eserlerinden oldukça etkilenir. Stefan George, G.Benn, Ernst Stadler, August Stramm ve Georg Trakl gibi isimler (Büyükmatür, 2017: 10) ile diğer Alman şairlerin poetik görüşlerinden etkilenerek onların izinde gitmeye ve şiirlerini bu çizgide yazmaya çalışır. Şiirlerinde eşyalara canlı varlıklarmışçasına yer verip onları dile getiren şairin en çok aşk konusunda şiir yazdığını söylemek mümkündür. Eşyaya can veren şair olarak tanınan Sedat Umran, annesinin akrabalarıyla geçirdiği çocukluk döneminde babasızlık daha sonra da annenin evlenip gitmesiyle birlikte yalnızlık duygusunu derinden yaşar. Şair, yalnızlığını baş başa kaldığı eşya ile paylaşır. “Şiirlerinde çoğunlukla ufak eşyanın iç

dünyasını dile getirerek bir çeşit eşya sembolizmini gerçekleştirme amacıyla olduğunu belirten Ümran, değişik anlayışların ilgiyle karşılandığı bir kişilik yaratmayı başarır” (Kurdakul, 1973:393). O, ölüm korkusu ile baş etmek için ölümsüz olana yani eşyaya yönelme yolunu seçmiştir. Onun şiirlerinde eşyayla olan bağı, yaşadıklarının “ben”inde yarattığı melankoliyle ilişkilendirilebilir. 13 yaşına kadar, ailesiyle mutlu bir çocukluk dönemi geçiren şair, annesinin ikinci evliliğini yapmasından çok etkilenir. “Büyükannesi ve büyükbabası Umran’ı her anlamda koruyup gözetse de, annesinin ikinci evliliğiyle Umran’ın yalnızlık dönemi başlamıştır. Denebilir ki, şair bu dönemde şiirle tanışıp şiirin dünyasına girerek yalnızlığının üstesinden gelmek istemiştir” (Büyükmattır, 2017: 7-8). Ahmet Haşım ve Necip Fazıl’dan etkilenen şair, sembolik bir dille eşyanın insan yaşamındaki her alanına etkisini dile getirip ve şiirlerine kaynaklık eden eşya hakkında şunları söyler: “Yalnızlık diyor, Sedat Umran, şiirlerimdeki eşya sevgisinin de kaynağıdır, çünkü eşya ihanet etmez insana” (Ayvazoglu, 1997: 69). Önce baba sonra da anne tarafından bırakılmış olmayı ihanete uğramak olarak kabul eden şair, kalabalıklar içinde yaşadığı yalnızlık sonucunda masallar, eşyalar ve şiirlere sığınır. “Umran, eşya ve insan ruhu arasında sırlı ve büyümlü bir yakınlık olduğuna inanmaktadır. Bu yüzden o, eşya şiirlerinde insanlık halleriyle vücut verdiği nesneler üzerinden insanlık durumlarını yansıtmayı amaçlamaktadır.” (Kara, 2024:305). Kendi bilinçdışına ait bilinmezliklerin de ancak nesnelerin onun yaşantısıyla olan ilişkisiyle çözülebileceğine inanır. Bu nedenle şairin çocukluk yaşamı ve hayal dünyasında nesnelerle kurduğu ilişki önem kazanmaktadır. Umran, şiirinin çocukluk günleriyle bağlantısını şu şekilde dile getirir: “Şiir, uyuyan kişinin uyandırılmasıdır. Birçok etkisi ile bir çarpma ile şiir bize göremediğimiz ya da çocuklukta görüp de bilinçsizce tattığımız güzellikleri gösterir. Bizi çocukluğun o masal ülkesine birden götürür. Bizi bazı şeyler üzere bilinçli kılar.” (Umran, 1997: 32). Umran, şiirinde çocukluk yaşantılarının etkisine önem vermektedir. Çocukluk yaşantılarıyla bilinçdışında karanlıkta kalan duyguların dışa vurumu, onun şiiri özgün kılmaktadır.

1948’de üniversiteden mezun olunca askerlik görevini Ankara Yedek Subay Okulunda yerine getirir. İlk şiir kitabı *Meşaleler*’i 1949’da Kayseri Erbaş Okuluna yedek asteğmen olarak atandıktan sonra yayımlar. Askerlik görevinden sonra İstanbul’da Merkez Bankasında memur olarak çalışmaya başlayan Sedat Umran, hem iş hem de özel yaşamında bir istikrar yakalayamaz, sık sık iş değiştirir. Merkez bankasındaki işinden sonra İstanbul Üniversitesi Maliye Enstitüsünde kütüphanecilik, Alibeyköy Demirdöküm Genel Müdürlüğü ve İzmit Mannesmann Sümerbank Boru Fabrikasında mütercimlik yaptığı diğer işlerdir. Fabrikada sekreter olarak çalışan İlgi Hanım ile bu süreçte tanışıp evlenir. Ancak şiire olan takıntısı nedeniyle eşi İlgi Hanım’a evlenmeden önce bir anlaşma imzalatır ve bu evlilikte de aradığı mutluluğu bulamaz. “Bu evlilik şiir üzerine yapılmış anlaşmalı bir evliliktir. Salı ve Cuma günleri Umran’ın kendi kendisiyle kaldığı, izinli olduğu günlerdir. Sanatçılar Birliği’nde sabaha kadar şiir okur bu tatil günlerinde. Öyle ki rahatsız olmasına karşın karşıdakilerin ‘eve git’ demelerini bile dinlemez ve ‘biz anlaşmalı evlenmiştik, bugün izin günüm’ der” (Kaynar, 2008: 56). 1974’te eşi İlgi Hanım’dan ayrılır, 1981’de emekli olunca Moda’daki otellerde yaşamaya başlar. Yedi yıl bu şekilde yaşamını sürdüren şair, *Leke* adlı şiir kitabıyla tanınmaya başlar. Ancak geçirdiği bir trafik kazası neticesinde iki kolu kırılınca Kasev’in Aydıntepe’deki huzurevine yerleştirilir. Daha sonra Kartal Sanatçılar Huzurevine geçen şair, 7 Ağustos 2013’te Kayışdağı’ndaki Darülacezede hayatını kaybeder.

2. Sedat Umran’ın Şiirlerinin Anima Arketipi Açısından İncelenmesi

Anima, kolektif bilinçdışının en çok üzerinde durulan arketiplerinden biri olarak erkeğe etkisi oldukça yoğundur. Erkeğin bilinçdışındaki dişiliğe ait sembollerin karanlık alandan gün yüzüne çıkmasını sağlar. “Analitik psikolojide erkeğin bilinç dışındaki eş ya da sevgili statüsündeki karşı cins yansıması “anima” arketipine tekabül

eder.” (Kara Tekgöl ve Günaltay Başak, 2023: 145). Ayrıca anima arketipinde yalnızca erkeğin kadına olan ilgi ve sevgisi değil, anne-çocuk arasında kurulan güvenli veya güvensiz bağa da işaret eder. “Anima sadece erkeğin içindeki dış psikolojik eğilimler değil, annenin şahsında tüm kadınlara karşı olan davranışların temel dinamik noktasıdır.” (Biricik, 2024: 923). Bu anlamda Sedat Umran’ın şiirleri incelendiğinde kadınlara karşı melankolik ve duygu yüklü bir yaklaşımla seslendiğini görmek mümkündür. Şairin şiirlerinin çoğunda kadına âşık bir sesin varlığı hissedilir. Dolayısıyla onun şiirlerinde kadın imgesi ve kadın fazlaca yer almaktadır. Umran’ın küçükken annesiyle geliştiremediği sağlıklı bağ, onun şiirlerinde kadınları çoğu zaman hayal kırıklığı, özlem veya anılarından kalan izlerle anmasına neden olmuştur. Umran’ın ergenlik dönemindeyken annesinden beklediği şefkati bulamayışı nedeniyle sonraki dönemlerde bu şefkati, hayali kadınlarda aradığı şiirlerinden anlaşılmaktadır. Şefkate özlem duyduğunu şiirlerinden sık sık dile getiren şair, *Kırık Ayna* kitabında yer alan “Yazamadığım Şiir”inde özlem duyduğu kadının hayal ile gerçek arasında en kuytu karanlıklarını aydınlattığından bahseder. Şair, içindeki üzüntüyü renkli bir tebeşirle karalayan ancak ulaşılması imkânsız bir hayal gibi görünen kadına ulaşmak için kendisini aşması gerektiğini belirtir. Anima arketipinin ortaya çıkardığı duygusal erkek figürüne ait hisler şiiri şekillendirir.

“O daha yazamadığım yepyeni bir şiirdi
onu ulaşmam için kendimi aşmam gerek
üzüntümü karalayan renkli bir tebeşirdi
içimin karanlığına garip şekiller çizerek
...
gülüşü aydınlatırdı varlığımın en kuytu
köşelerini bilemezdim hayal mi ya da gerçek” (KA, s.5)

Anima arketipi, erkeğin zihninde mükemmel bir kadın imgesi yaratır. Bu durumda, mükemmel kadın figürüne ulaşma isteğinin bireyi baskılaması karşısında persona arketipi devreye girer. Birey bu duygularına set çekmek ve arzularını toplumdan gizlemek amacıyla içe kapanıp duygularını saklayabilir. Bazen de bu durum, erkeğin içindeki feminen duyguların dışa vurumunu hızlandırır. Jung (2015a: 229), *Kişiliğin Gelişimi* adlı eserinde anima için her erkeğin içinde ebedi bir kadın imgesi taşıdığını bu kadının imgesi kesinlikle feminen bir imge olduğunu açıklar. “Anima, insanları aşka ve umutsuzluğa, yaratıcı etkinliğe ve felakete yönelten çekici bir peridir. Kendisini animasına kaptırmış bir erkek denetlenemez duygulara yem olur” (Fordham, 2015: 71). Yeryüzünde var olmuş bütün kadınlar tarafından günümüze kadar yapılmış tüm etkilerin birikimini ifade eden bu arketip; tutkulu çekicilik, aşk, nefret, isteksizlik ve umutsuzluğun temeli kabul edilir. Animasına kendisini kaptırmış bir aşkın umutsuzluğa kapılmış duygularına Umran’ın “Bozgun” şiiri örnek verilebilir. Şair, yalnızlık ve umutsuzluk karşısında çaresizce köprüler kurarak hiçlik ve kimsesizlikten kurtulmak için çırpınmıştır. Ancak her yanını kuşatan yalnızlık içinde tutunacağı kimseyi bulamayınca kıyısız ve limansız bir yaşam sürdürmeyi öğrenmiştir.

“Bir kez daha denedim yalnızlığımı,
içimin kopmayan ipinde sallandım,
...
bir gün çaresizlik içinde kalmışken

*hiçlik ordularımı çoğalttım kendimden,
...
köprüler kurdum umutsuzluğumun putrellerinden.
Ben zamanı müthiş gücümle durdurarak
kurdum sessizliğin duran saatlerini,
ben her yanımdan kuşatılmışken
bir kez daha denedim kendime tutunmayı;
öyle genişlettim ki denizlerimi
ben koydum yerli yerine adalarımı
ve öğrendim kıyısız, limansız yaşamayı.” (SUS, s.23)*

Umran, kişisel yaşamındaki kırılganlıkları, üzüntüleri, hayal kırıklıklarını, sanatını güçlendiren unsurlar olarak kullanır. Şiirlerinde duygu dünyasını şiire aksettirerek kendini gerçekleştirmeye çalışır. Umran'a göre (2001: 439), şiir insanın yaşantılarından doğar, ama onun şiir katına yükselebilmesi için estetik yaşantıya dönüştürülmesi gerekir. İnsanın içgüdülerinin beyinde duygulara dönüşerek sanat eseri değeri kazanır. Çoğu zaman şiirlerinde yalnızlık ve çaresizlik ağır bassa da bunlar, aslında onun yaratıcı yönünü güçlendiren duygulardır. “Yazarın boş kâğıt karşısındaki çaresizliği aynı zamanda onun yazma nedenidir. Yokluğu kuşatmak ve simgeleştirmek hem çaresizliği ifade eder hem de çarenin ta kendisidir” (Güngörmüş, 2021: 31). Umran (2001: 439), çaresizliğin ve yalnızlığın ortaya çıkardığı duyguları, simgeleştirerek kendi şiirlerindeki özne olmayı başarır. Jung'un animaya bağladığı “erkeğin ruhundaki belli belirsiz duygular, huylar, sezgiler, akıl dışı olana karşı duyarlılık, kişisel sevgi yetisi, doğa sevgisi ve bilinç dışını algılama yetisi gibi bütün dışıl psikolojik eğilimlerin kişileşmesi” (Jung, 2009: 177) durumu bu aşamada ortaya çıkar. Umran, şairi fizyolojik yapısı farklı olan bir insan olarak görür. Şair tutkuların gücü oranında şiirini güçlü kılacağını bildiğinden tutkularına yön verip zararlı etkilerinden kendini kurtararak yaratıcı bir güç oluşturur. Şairin çeşitli duygularının kaynağı olan anima, yaratıcılığa dönüşerek sanatsal ürün olan şiirlerin yazılmasını sağlar.

Şair, “Sende Kaldı Sınırlarım” adlı şiirinde kadının erkeği değiştirip yeni bir kişiliğe dönüştürmesini, kadın duyarlılığı ve duygusallığını öne çıkaran simgesel bir yapıyla ortaya koyar. Kadınların daha çok üzerinde durduğu incelik, zarıflık ve giyim kuşam konusunda edindiği yeni deneyimler, şairin animasından kaynaklanan özellikler olarak şiire yansımıştır.

*“Bir aynaydım, sınırsız çerçevedin beni
İçinin eleğinde savurdun, göz göz eledin beni
Beni o saydam kırmızına iyice sardın ya
Karşıma çıkıveren boynu bükük sardunya
Senden öğrendim neymiş incelik, o soylu bakış
İlkyaz ılıkliğına dönüverdi karakış
Sende gördüm nasıl olurmuş zarıf giyim-kuşam
“Çektin direklerime alev bayraklarını bir akşam
Sensin günlerimin kopmayan altın halkası
Sevinçlerimin bir ben bildiğim gizli arkası” (KA, s.22)*

Şair, bilinçdışında yer alan ayna imgesini kullanarak aynalara hapsolan benliğinin bir kadın tarafından sarmalanmasını hayal eder. Önceki şiirlerinde de ifade ettiği yalnızlığını, kimsesizliğini ve korkularını aynalara

anlatan şairin karşısında daima sessizlik vardır. Ancak bu defa onun içindeki tüm yaşanmışlıkları bilen ve onları eleyerek yeni bir özne çıkaran kadın figürü ağır basar. Kadın, o güne kadar yontulmamış, şekillendirilmemiş erkek benliğini, inceliği, nezaketiyle olduğu kadar giyim kuşama verdiği önemle yeniden inşa etmiştir. Annenin çocuğa düzen kurma özelliği, hayal ettiği sevgiliye geçer ve sevgili şairi yeniden şekillendirerek ona toplum içine karışacak bir görünüm kazandırır. Jung, (2009:177-178) erkekte animanın görünüşünün önce annesinin karakteri tarafından biçimlendiğini, eğer anne ile kurulan bağlar olumsuz olarak algılamışsa animanın çoğunlukla depresif, sinirlilik, sonsuz hoşnutsuzluk ve alınganlık özelliklerini gösterdiğini ifade eder. Eğer erkek bu durumu aşabilirse onun erkeksi yönü, güçlendirici bir etki doğuracaktır. Annenin yaşattığı olumsuz duyguları aşamayan erkeğin ruhunda anima, olumsuz bir figür olarak annenin sesinin daima duyulmasına neden olur. Jung, (2009:177-178), olumsuz anne arketipi olarak ortaya çıkan animanın erkeğe daima onun bir hiç olduğunu, her şeyin anlamsız geldiğini fısıldadığını belirtir. Bu durum ise kişinin kendisiyle başkalarının durumunu sürekli kıyaslamasına, hiçbir şeyden keyif almamasına neden olarak bireyi hastalık, iktidarsızlık, sürekli korku üreten bir yaşam içinde kederli bir kişiliğe dönüştürür. Bazen de bu durumun yarattığı karanlığın ölüm düşüncesi ve intihara meyli artırdığının altını çizer. Umran'ın "Unutulan Ölü" şiirinde Jung'un bu tespitleri açık bir şekilde görülmektedir. Şair, içinde yaşadığı karanlık ve umutsuzluğun etkisiyle kendisini bir ölü gibi görmektedir. Şairin depresif ve hoşnutsuzluk özellikleri ilk mısralardan itibaren fark edilir. Çocukluktan itibaren gülüşü değerli görülmeyen, sevgi gösterilmeyen bir birey olarak ruhunda daima olumsuz duyguların izlerini taşıdığını şiirine yansıtır.

*"Ben ölüyüm,
eldivenlerimde kaldı sıcaklığı ellerimin,
gözlerimdeki korku aynalarda;
gülüşümden uçurtmalar yaptınız ama uçuramadınız
sevincinizin göklerinde." (SUS, s.46)*

Şairin memnuniyetsizliği ve alınganlık söylemi, sonraki mısralarda da devam eder. Yalnızlık ve korkuyla geçirdiği günler, onun hiçbir şeyden zevk almamasına neden olur. Kendisini yelkovanı düşmüş bir saate benzeterek geçmişten kopamayan geleceğe dâhil olamayan, kendisini başkaları ile kıyaslarken daima eksik bulan yönüyle eski, kırık ve ölü gibi görür. Şair, yaşadığı evde diğer çocuklar arasında kimsesizliğiyle dikkat çekip eksik olan tarafının gösterilmesini bir yara gibi içinde taşıdığını tozlu çekmeceye kaldırılan saat imgesiyle anlatır.

*"Ben ölüyüm,
kurgusu bitmiş, yelkovanı düşmüş bir saat;
beni tozlu bir çekmeceye kaldırdınız,
arasıra çıkarıp bakarsınız
sonra çocuklara gösterirsiniz;*

hem onlar eski ve kırık şeyleri öyle severler ki!" (SUS, s.46)

Sonuç olarak Sedat Umran'ın şiirlerinde bilinçaltında bulunan anılar, kırgınlıklar ve tatmin edilmemiş arzuların izlerini anima arketipiyle bağlantılı olarak tespit edilmektedir. Bilinçaltındaki derinliklerde yer alan çocukluk yaşantıları, animayı besleyip şairin şiirindeki imgeleri zenginleştirmektedir. Anima, Umran'ın şiirlerinde kadına karşı hissettiği duygularda ve farklı kadın hayallerinde dışa vurmaktadır. Umran'ın şiirlerinde animanın genellikle karşı cinse karşı aşk, özlem, cinsellik ve kavuşma arzusu şeklinde ortaya çıkmaktadır.

3. Sedat Umran'ın Şiirlerinde Kadın Olarak Anne Arketipinin Görünümü

İnsan yaşamının ilk anından itibaren kadın hep vardır. Anne bedeninden dünyaya gelişle başlayan yolculuk, bebekliğin ilk yıllarında da anneyle bağlantılı olarak ilerler. Bu dönemde en yakın temasta olunan, sevilen, güvenilen varlık annedir. Anne, doğuştan her insanda var olan bir arketiptir. “Anne arketipi, bütün insanların ortak bilinçdışının bir unsurudur. Jung’un anima diye adlandırdığı, kadın arketipinin bir bölümüdür” (Yavuzer, 2018: 139). Animanın bir yönünü ifade eden anne arketipi, olumlu ve olumsuz yönleriyle ele alınabilir. Edebî metinlerde bazen kutsal, fedakâr ve iyi anne arketipi bazen de kıskanç, kısıtlayan, zarar veren anne tipiyle dikkat çekmektedir. Anne arketipinin erkek ve kız çocuklarının psişesini şekillendirmesi açısından farklı etkileri bulunur. “Erkek çocukta anne, psişenin bilinçdışı yönlerini temsil ettiği kadar bebeklikten yetişkinliğe uzanan bir süreçte, kişiliğin de şekillenmesini sağlayan temel unsurlardan biridir.” (Kara Tekgül ve Günaltay Başak, 2023: 139). Bebeklikte anne ile kurulan bağ, ileriki dönemlerde bireyleşme ve sosyalleşme anlamında kişinin yaşamında oldukça önemli bir faktördür.

Mitoloji ve arketip incelemelerinde anne arketipi, bazen zarar veren bir imge olarak bazen de şifa dağıtıcısı şeklinde tasvir edilir. Bu nedenle anne arketipi zıt özelliklerle belirginleştirilmektedir. Anne arketipinin olumlu özellikleri genellikle annenin göreviyle bağlantılı şekilde anlatıldığında iyi olan, bakıp büyüten, taşıyan, büyüme, bereket ve besin sağlayan olarak tasvir edilir. Ancak diğer yönüyle olumsuz yönüyle anne arketipi ele alındığında ise karanlık olan, uçurum, yutan, korkutan özellikleriyle işlenmektedir.(Jung, 2005: 22). Arketipler açısından şifa, iyileştirme ve ölümsüzlükle ilişkilendirildiğinde anne, yılan sembolüyle ifade edilir. Bilinçdışındaki kadın imgesi de bilinçdışının talepleri ile insanın enerjisi ve üretkenliği üzerinde olumsuz etkisi nedeniyle mitolojilerde yılan veya yılan ısırtığı şeklinde sembolize edilir. Türk, Mısır, Yunan, Hint, Mezopotamya, Hitit, Roma, Japon mitolojilerine yılan birçok mitik anlatıda kutsal ya da kutsala karşı şeytanî bir varlıktır şeklinde tasavvur edilir. (Karakaş 2013: 49). Ölüm, dirilme ve ölümsüzleşmenin sembolü olan yılan, Yunan mitolojisinde sağlıklı ilişkilendirilmiştir. Yunan mitolojisinde Asklepios tıbbın Tanrısı olarak yılan şeklinde gösterilir. Yılan, derisini değiştirebilmesi nedeniyle yenilenme, ölümsüzlük veya yeniden dünyaya gelişin simgesi olmuştur. (Sümer, 2016: 276).Yılanın hem zarar verici hem de iyileştirici etkisinin olması birçok kültürde yerleşik bir düşünceye işaret etmektedir.

Sedat Umran'ın “Ağulu Şiir” başlıklı şiirinde ilk başta anima arketipinin ortaya çıkardığı tutkulu aşka karşı istek, bir kadına duyulan şehvete dönüşür. Arzuladığı kadınla geçireceği kısa bir zamanın sonunda ölümü dahi göze alacak kadar âşık olduğunu itiraf ettiği mısralarda şair, engerek benzetmesiyle bu aşkı kendisini hemen öldürmeyen zehirli bir yılanla benzetir. Ancak şiir derinlemesine incelendiğinde aslında bilinçdışındaki anne arketipiyle ilgisi ortaya çıkar. “Mitlere göre erkeği gizlice köleleştiren ve kendisinden kurtulamayacak hale getirip çocuklaştıran kadındır.” (Jung, 2015b: 33). Anne arketipi, olumsuz anlamda ele alındığında genelde sınırlandırıcı veya kendi özelliklerini taşıyan eş, sevgili arayışının erkeğin kaderini etkileyecek kadar umursanmasına neden olur. Erkek, kendisini anne arketipinden kurtaramadığı sürece otoritesiyle bağını güçlendiremez. Engerek yılanı ısırtığı ile zehirlediği bilinçdışını etkiler ve ölüme kadar erkeğin bağımlılığını sürdürmesine neden olur. Yılan, yaşlanmanın ve ölümcül hastalığı iyileştirme gücüne sahip anne olarak da mitoloji metinlerinde sembolize edilir. Dolayısıyla şair, korkularını, hastalıklarını sağaltacak sevgiliyi, anne yerine koyarak onu düşlerine alır.

“İçmek isterdim ondan şehveti kaşık kaşık

Kekremsi bir tadı var kanılmaz şerbetinin

Kalın dudaklarından son ağuyu içerek

Razıyım kollarında yatsam sabaha kadar

*Hemen öldürme de beni soka engerek
Yaşatır aşığına korkulu dakikalar!” (KA, s. 8)*

Jung, her bireyin sırasıyla bazı yaşamsal dönemlerden geçtiğini, geliştikçe de farklı sorunlarla mücadele etmek zorunda kaldığını açıklar. Kişinin bireyleşme serüveninde zaman zaman unutulmuş bazı sorunların tekrar gün yüzüne çıktığı görülür. Bu durumda anne arketipi kadar annesizlik arketipinin oluşturduğu sorunlarla da mücadele etmek durumunda kalan birey geçmişe takılı kalır. “Nevrozlu biri öncesinde çocukluktan kaçamadığından şimdi de gençliğinden ayrılamaz. Yaklaşan yaşının gri düşünceleri onu ürkütür; önündeki bu olasılık onun için dayanılmaz olduğundan sürekli geriye bakmaya çalışır” (Jung, 2015b: 45). Bahsedilen duruma örnek olarak Umran’ın “İçimin Kalabalıklığı” adlı şiiri gösterilebilir. Şair, çocukluk döneminde kalabalıklar içerisinde büyümüş olsa da anne ve babanın yokluğu onda derin bir yalnızlık hissi yaratır, sonraki dönemlerinde de daima geçmişin bu karanlık dönemine dönüp bakmak zorunda kalır. Kalabalıktaki yalnızlığın kanına işlediğini, uğraşsa da derisinden bu yalnızlığı çıkaramayacağını belirtir. Dışarıya yalnızlığını belli etmemek için yalnızlığına yamalar yaptığını söyleyen şair, eski kimsesizlik ve yalnızlığından kendisine bir umutsuzluk gömleği biçtiğini ifade eder. Bu umutsuzluk gömleği ise ömür boyu üstünden çıkmayan bir elbiseye dönüşür.

*“Kalabalığın kapkara yağlı boyası
Bulaşır biz farkına varmadan üstümüze
Geçer derimize işler kanımıza
Bütün gün uğraşsak çıkaramayız
...
Duyarım kendimden kurtulduğumu
Bazen bunun tersi olur: Kalabalığımı
Kimsesizliğime sınıksız bağlarım
Ya da yama yaparım yalnızlığıma
ama belli olur ustaca örülürse de
...
Sonra umutsuzluktan bir gömlek biçerim
Eskiyen yalnızlığım durur kutusunda” (SUS, s. 152)*

Sedat Umran’ın şiir dilinde nesne ve simgelerin ayrı bir yeri vardır. Şair, şiirlerinde geçmişin ve içinde yaşadığı ana ait izlenimlerini, duygularını nesnelere yükleyerek sanatsal bir anlam kazandırır. Nesnelerin görünmeyen yönlerinden hareketle kendi bilinçaltındaki yaşanmışlıkları dışa vurmaya çalışır. Şairin nesnelerle kurduğu sembolik anlam ilişkisi, onun iç dünyasının anlaşılmasını kolaylaştırır. Umran, nesnelerle kurduğu ilişkiyi şu şekilde açıklar: “Eşyayı kendi ruh ve şuurlarını deşifre etmede bir araç olarak kullanıyorum. Çünkü bir dalga nasıl dalgakıranı çarpınca daha güçlenirse, şair de bir engel aramak zorunda. Maddeye çarpıyor, oradan şuurlarında bastırılmış arzular, korkular, umutlar hepsi şuurun yüzeyine çıkıyor. Ve bu şekilde bir nevi eşya sembolizmi doğuyor.” (Garip, <https://ayvakti.net/?p=1872>, Erişim Tarihi: 12.04.2011). Şairin bilinçaltını deşifre etmek için başvurduğu bu yöntem, animanın etkilerini göstermek için de uygun bir zemin hazırlar.

Kişinin özneleşmesi, bağımsızlık kazanarak hayata uyum sağlaması, anne babayla sağlıklı bir çocukluk dönemi geçirmesini gerektirir. “Bir çocuğun kişisel psişesinde kendini gerçekleştirmek isteyen en önemli arketip

anne arketipidir” (Stevens, 2014: 75). Bu durumda birey, kendini gerçekleştirmek için yolculuğa çıkmak zorundadır. Eğer erkek çocuk, çocukluk döneminde anne ile bir kopukluk veya sorun yaşamışsa bu durum bütün ilişkilerini etkileyecek bir sürecin de başlangıcı olur. “Erkek çocukta doğduğu ilk andan itibaren animanın yansıdığı kişi annesidir. Anima aynı zamanda çocuğun annesini nasıl algıladığını da sembolize eden Ay ile de ilişkilidir. Eğer, erkeğin anne ile ilişkileri yara almış ise, anima zarar göreceğinden, ilerdeki hayatında karşı cins ile olan ilişkilerinde problem yaşanacak ve ilişkiler zarar görecektir” (Serin ve Eker, 2021: 602). Şairin bastırılmış çocuksu dürtüleri ve yerine getirilmemiş arzuları, geçmişte unutulmuş gibi görünen bütün acı deneyimleri, bir nesne veya simgenin görülmesiyle bilinçdışına baskının zayıfladığı zamanlarda ortaya çıkabilir. Bu durum bazen beklentinin gerçekleşmemesi veya tatmin olamama nedeniyle uyumsuzluk sorunlarını da beraberinde getirir. Kendini dışlanmış ve ötekileştirilmiş hissedenden Umran, bastırılmış duygularının bir tezahürü olarak uyumsuzluk yaşadığı kişilere “Paspas” şiiriyle seslenir.

*“Oluşturdum dünyamı kirlerinizden
Papuçlarınızdan silkerek attığınız
Tozlarınızdır pash yüzümü aydınlatan
Sizin olsun kolonyanız, parfümünüz, ıtrınız
Beni kapınızın dibine bıraktınız
Eşikle bir arada yatarım sarmaş-dolaş
Yaygın yüreğimdir üstünde durduğunuz
Canımı çok acıtmayın, ne olur basın yavaş
Değersizliğim varlığımı geçerli kılan
Siz önemliye sımsıkı yapışıp kalın
Ben olmasam inceliğiniz nerede kalır*

Beni ya büsbütün dışarı atın, ya da içeri alın...” (SUS, s. 112)

Şair, kendisine dış kapıya konan bir paspas gibi davrananların kirli davranışlarından bir dünya yaratmıştır. Ne içerideki dünyaya dâhil olabilmiş ne de başka bir yere uyum sağlayabilmiştir. Geçmişin şair üzerinde bıraktığı bu olumsuz etki, onun sonraki yaşamını da etkilemiştir. Umran, son satırda, ya kabul edilmek ya da tamamen içinde bulunduğu uyumsuz dünyadan dışarıya atılmak ister.

Ayna, Umran'ın şiirlerinde çok sık kullandığı nesnelerdendir. Anne yoksunluğu ile özdeşleştirilebilecek olan bu nesne, özneleşme ve kendini gerçekleştirme sürecinde önemli bir objeye dönüşür. Anneden kopuşla oluşan boşluk şairin, ayrı bir varlık olduğunun farkına varmasını sağlar. Zorlu bir süreci ifade eden bu durumda Umran, odadaki ayna ile sırdaş olur “Sedat Umran, bu şiirinde sıradan bir nesne olan “ayna”yı hakiki dost, dert ortağı ve sırdaş konumuna yükseltir. Günlük yaşamda farkında bile olmadığımız, sadece yokluğunda değerini anladığımız ayna; şiirde kişileştirilir ve insanoğlunu gözleyen, onun bütün sırlarına hâkim olan bir nesne olarak ön plana çıkarılır” (Gürbüz, 2019: 175). “Dert Ortağı” adlı şiirinde aynalar bir yabancı gibi odasında dursalar da bütün sırlarına şahittirler. Onlarla bir dert ortağı gibi konuşan şair, sessiz aynalara bütün kahrını, derdini aktarır.

*“Bir yabancı gibi durur odamda
Bütün gizlerimi bilen aynalar
Kayıtsız gözlerle boşluğa dalar
Israrla susarlar ben konuşsam da” (SUS, s.8)*

Anne aslında hem baba hem de çocuğu eve bağlayandır. Babanın anneden kopuşu ve evden ayrılmasıyla çocuğun da alışık olduğu ev düzeninden ayrılışına yol açar. Umran, kendi evlerinden dede evine geçişle birlikte aile içindeki yerini, düzenini ve değerini kaybeder. Anneyle sürdürülen bağlar ise çok geçmeden kopar ve aile içinde devamlılık arz eden düzen sarsılır. Böylece anne, şairin takıntılı olduğu bir alana dönüşür. “Aynada Gün Doğumu” adlı şiirinde kimsesiz ve yalnız bırakılışının hüznünü aynalara haykırır. Kendisinden çok başkasına yani annesine olan kırgınlığının yansıması olan şiirde aynanın ön plana çıkması anlatılır. Ayna sembolü bu şiirde ona yalnızlığını hatırlatan bir öğedir. Kalabalıklar içinde kalan şair, gece yaşadığı yalnızlığı aynalarla paylaşır. Şairin birçok şiirinde güneşin camlara, aynalara veya diğer eşyalara vuruşuyla ilgili benzetmelere başvurduğu görülür. “Bu kullanımın yoğunluğu Umran’ın bu vakti özel bir zaman dilimi olarak görmesinden ve bu zamanın eşyaya yansımının şairi etkilemesinden olduğu söylenilebilir.” (Karakuş, 2023: 29). Anne ellerinin dokunuşu ile güne uyanması gerekirken doğan günün aynadaki yansıması, şairin alnına düşer. Yaşamın her alanında ihtiyaç duyduğu annenin orada olmayışı şiirde iç içe yansıyan ayna görüntüleri gibi sonsuz bir boşluk yaratır.

Sonuç

Sedat Umran’ın şiirleri anima arketipi çerçevesinde incelendiğinde kullanılan semboller, temalar, anima arketipine ait özelliklerin sevgili, eş veya anne şahsında ortaya çıktığını göstermektedir. Anne ile sağlıklı bir şekilde koparılamayan bağlar, anne arketipinin farklı kadın arketiplerinde ortaya çıkışıyla şairin belli noktalarda bağımlı veya takıntılı olmasına neden olmuştur. Anima arketipinin erkekteki dişilik özellikleri, Sedat Umran’ın şiirinde duygusallık, karamsarlık, uyumsuzluk ve yalnızlık duygularını ön plana çıkarmıştır. Şair, kalabalıklar içinde geceye sığınan Ahmet Haşim gibi odasında bulunan aynayla sırdaş olmuştur. Şiirlerinde kullandığı ayna sembolü ile kimseyle paylaşamadığı yalnızlığının şahidinin aynalar olduğunu sık sık vurgular. Anima arketipinin yaratmış olduğu duygusallık ve anne yoksunluğunun neden olduğu boşluk, şairi, kadınlara karşı hassas duygulu ve inceliklerle örülü şiirler yazmasını sağlayan yaratıcı bir güce ulaştırmıştır. Şairin şiirlerini yazarken eşyalar üzerinden bir duygu dünyası ve çeşitli semboller geliştirmesi, onun çağdaşları arasında farklı bir konuma yükselmesini sağlamıştır. “Nesne şairi” unvanı verilen şair, nesnelere can kazandırarak ölüm korkusunu ölümsüz olanda aramaya başlamıştır. Eşyanın ruhuyla kurduğu ilişki, Umran’ın şiirlerinde farklı bağdaştırmalar, semboller ve özgün bir dil kullanımı yaratmıştır.

Kaynakça

- Ayvazoğlu, B. (1997). *Defterimde Kırk Suret*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Büyükmatur, F. C. (2017). *Şairlik Yönüyle Sedat Umran*. Yüksek Lisans Tezi: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi.
- Biricik, İ. (2024). Arketipsel Eleştiri Kuramı Bağlamında “Kürk Mantolu Madonna” romanında Anima ve AnimusArketipi. *Turkish Studies - Language*, 19(3), 913-929.
- Cebeci, O. (2004). *Psikanaltik Edebiyat Kuramı*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Fordham, F. (1997). *Jung Psikolojisi*. Aslan Yalçiner (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Freud, S. (2001). *Sanat ve Sanatçılar Üzerine*. Kamuran Şipal. (Çev.) İstanbul: YKY
- Freud, S., Jung, C.G. ve Adler, A. (1981). "Edebiyat ve Psikoloji". (s.52-78). *Psikanaliz Açısından Edebiyat*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Garip, R. (2011). *Sedat Umran'la Şiir Üzerine*. <https://ayvakti.net/?p=1872>, [Erişim tarihi: 12.04.2011].
- Geçtan, E. (1998). *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gülcan, C. (2020). Psikolojik Tipler ve Jung Psikolojisi Üzerine Bir Değerlendirme. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(23), 566-579. <https://doi.org/10.38155/ksbd.685872>.
- Güngörmüş, E. N. (2021). *Sanatçının Kendine Yolculuğu: Sanat ve Edebiyat Üzerine Psikanalitik Denemeler*. İstanbul: Metis.
- Gürbüz, A. (2019). *Eşyaya Can Veren Şair Sedat Umran'ın Şiirini Kuran Nesneler. Şiir Kuran Nesneler*. (içinde s. 165-197). Ankara: Hece Yayınları.
- Gürol, E. (1977). *Carl Gustav Jung*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Jung, C.G. (1998). *Analitik Psikolojinin Temelleri*. Kamuran Şipal. (Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Jung, C.G. (2005). *Dört Arketip*. Zehra Aksu Yılmaz. (Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Jung, C.G. (2006). *Analitik Psikoloji*. E. Gürol. (Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Jung, C.G. (2009). *İnsan ve Sembolleri*, A. Nihat Babaoğlu. (Çev.). İstanbul: Okuyan Yayınları.
- Jung, C.G. (2015a). *Kişiliğin Gelişimi*. D. Olgaç. (Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Jung, C.G. (2015b). *Maskülen Erilliğin Farklı Yüzleri*. Didem Gamze Erdinç. (Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Jung, E. (2004). *Animus ve Anima*. Newyork: Spring Publications.
- Kara, M. (2023). Üniversitelerde verilen edebiyat kuramları ve eleştiri yöntemleri derslerine yönelik bazı dikkatler. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* (35), 409-422. <https://doi.org/10.29000/rumelide.1342124>.
- Kara, M. (2024). Transhümanizm Kavramı ve Sedat Umran'ın Eşya Şiirlerindeki Trajik Duruma Yeniden Bakmak. *BUGU Dil ve Eğitim Dergisi*, 5(3), 293-315.
- Kara Tekgül, I., & Günaltay Başak, M. (2023). Âşık Veysel Şiirlerinde Ulu Ana Arketipinin Sembolleri. *Kültür Araştırmaları Dergisi* (19), 137-151.
- Karahan, A. & Bakır, T. (2022). Jungian Edebiyat Eleştirisi Bağlamında Cemal Süreya Şiirinde Kendini Gerçekleştirme Biçimleri. *Journal of Turkish Language and Literature*, 62(2), 371-405. <https://doi.org/10.26650/Tuded2022-1152846>.
- Karakaş, R. (2013). Siirt Efsane ve Halk İnanışlarında Yılan Miti. *Folklor/Edebiyat*, XIX, 73: 49-62.
- Karakuş, A. (2023). Sedat Umran ve Müstakil Bir Şiir Kitabı Akşam Şiirleri. *Hars Akademi*, 6 (1), 23-32.

- Kaynar, İ. (2008). *Şiire Adanmış Bir Ömür: Sedat Umran*. İstanbul: Kartalite.
- Kurdakul, Ş.(1973). *Şairler ve Yazarlar Sözlüğü*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Moran, B. (1988). *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*. İstanbul: Cem Yayınları.
- Sarıçiçek, M & Özsoğün, B. (2023). Selim İleri'nin Romanlarında Anima/Animus Arketiplerinin Sağlıksız Gelişimi: Eşcinsel Karakterler. *ZfWT*, Vol 15, No.2 63-78.
- Serin S. & Eker, E. (2021). Jung'un "Anima" Arketipinin Karşı Cinsle İlişkilerdeki Etkisinin Ted Bundy Üzerinden İncelenmesi. *Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Science*, 8, 50, s. 592-607.
- Sümer, N. (2016). Dinsel ve Mitolojik Bir Sembol Olarak Yılan. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 43, 275-288.
- Stevens, A. (2014). *Jung*. Ankara: Dost Yayınevi.
- Tanrıtanır, B. C.(2019). *Paul Auster ve Arketip Eleştirisi*. İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Umran, S. (1995). *Sedat Umran'dan Seçmeler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Umran, S. (1997). *Şiirde Metafizik Gerçek*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Umran, S. (2000). *Kırık Ayna*. İstanbul: Yaba Yayınları.
- Umran, S. (2001). *Şiir ve Sanat Görüşüm*. *Hece Türk Şiiri Özel Sayısı*, 53,54,55, 439-440, Ankara: Hece Yayınları.
- Yavuzer, M. (2018). "Cemal Süreya'nın Şiirlerinde Kadın Arketipi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (41), 133-150.

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Nazım Düşüncesi Bir Kuram mıdır?

Is 'Abd al-Qâhir al-Jurjani's Nazm Thought a Theory?

Yusuf Ziya Bal^{1*,**}

¹ Ar. Gör. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye.

Res.Ass.Dr., Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Antalya, Türkiye, <https://ror.org/01m59r132>, <https://orcid.org/0000-0002-7291-5539>, yusufziyabal@akdeniz.edu.tr

* Corresponding author

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 08.07.2025

Kabul Tarihi: 12.09.2025

Yayın Tarihi: 30.09.2025

Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

Telif Hakkı & Lisans

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

Etik Beyan

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Yusuf Ziya Bal

Yapay Zeka Kullanımı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Yusuf Ziya Bal

Etik Bildirim

turkisharr@gmail.com

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Atıf

Bal, Y. Z. (2025). Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Nazım düşüncesi bir kuram mıdır?. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 747-764, <https://doi.org/10.30622/tarr.1736936>

** Bu makale yazarın, "Bir Kuram Olarak Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Nazım Düşüncesi" adlı Doktora Tezinden üretilmiştir.

Öz

Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) sözün üstünlüğünün kaynağına yönelik tartışmalara nazım düşüncesiyle dahil olmuştur. Hicrî üçüncü asırda Kur'an temelinde başlayan ve ideolojik yaklaşımlarla şekillenen söz konusu tartışmalar Cürcânî'nin yaşadığı döneme kadar sürmüştür. Sözlerin birbirlerine olan üstünlüklerini odağına alan bu tartışmalarda genellikle iki kriterden biri tercih edilmiştir. Sözlerin mukayesesinde lafız veya manadan birini kriter olarak belirleyen önceki belâgat alimlerinin aksine Cürcânî nazmı yani sözdizimi kriter olarak belirlemiştir. Ona göre üstünlük mukayesesinde lafız veya mana tek başına kriter olamaz. Çünkü lafzı dikkate almadan manaların mukayesesini söz konusu olamayacağı gibi manayı hesaba katmadan da lafızlar arasında bir üstünlükten söz edilemez. Bu sebeple Cürcânî üstünlüğün, lafız veya manada tek başına değil hem lafzı hem de manayı kuşatan nazımda olduğunu düşünmektedir. Sözün üstünlüğünü nazma bağlarken aslında onun ana hedefi Kur'an'ın mucizeliğinin nazmında olduğunu kanıtlamaktır. Belirtilen amaç doğrultusunda onun, görüşlerini sistemli bir düşünce olarak yapılandığı görülmektedir. Bu sebeple onun nazım düşüncesi bir teori olarak adlandırılmış ve "Cürcânî'nin Nazım Teorisi" şeklinde şöhret bulmuştur. Bu durum söz konusu düşüncenin teori analizini gerekli kılmaktadır. Bu makalede de Cürcânî'nin nazım düşüncesinin bilimsel anlamda bir teori mahiyetinde olup olmadığı incelenmektedir. Bu amaç doğrultusunda sözü edilen görüşlerin teori analizi yapılmaktadır. Cürcânî ve nazım düşüncesi üzerine çeşitli seviyelerde bazı çalışmalar mevcut ise de bu düşüncenin teori analizini yapan bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu bakımdan Cürcânî'nin nazım düşüncesinin bilimsel anlamda bir teori olup olmadığına ilişkin soru işaretleri bir problem olarak varlığını sürdürmektedir. Bu çalışma ile sözü edilen problemin çözümüne katkı sunulması hedeflenmektedir. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmaktadır. Cürcânî'nin nazım düşüncesini ortaya koyduğu *Delâilu'l-i'câz* adlı eser bu yöntemle ele alınmaktadır. Eser nazım düşüncesini ortaya koyma niteliğinin yanı sıra belâgat ilminin kurucu metinleri arasındadır. Bu bakımdan eser sistematik bir kitap mahiyeti arz etmemektedir. Buna rağmen eserde belli konuların farklı açılardan incelendiği dikkat çekmektedir. Lafız-mâna ikileminin çokça yer aldığı eserde kelime ve kelimelerin farkına değinilmekte "meânî'n-nahv" ve "nazım" kavramlarına yer verilmekte ve fesâhat ile belâgatın farklılıklarına işaret edilmektedir. Bu kavramların yanı sıra Cürcânî'nin ele aldığı konular arasında bir ilişkinin olduğu da görülmektedir. Cürcânî öncelikle sözlerin mukayese edilebilir olmasını kanıtlamaya çalışmaktadır. Fakat bunu yapmadan önce Arap şiirlerini ve nahiv ilmini koruma altına almayı amaçladığı görülmektedir. Ona göre Arap şiiri ve nahiv ilmi sözlerin mukayese edilebilir olduğunun kanıtlanmasında kritik bir rol oynamaktadır. Daha sonra belâgat ve fesâhatin nazımda olduğu düşüncesini açıklamaya girişen Cürcânî, bunu belâgat ve fesâhatin sadece lafızda veya sadece mânada olmasının mümkün olmadığını kanıtlama yoluyla yapmaktadır. Esasen bu iki önerme ile Cürcânî'nin nazım düşüncesinin teorik bir temele oturduğu söylenebilir. Fakat onun, bu eseri yazmaktaki ana hedefinin Kur'an'daki i'câzın yerine yönelik bir açıklama olması dolayısıyla üçüncü bir temel önerme olarak i'câzın yerinin Kur'an'ın nazmı olduğu savı ele alınmaktadır. Sonuç olarak zikredilen kavramlar ve önermeler ile Cürcânî'nin nazım düşüncesinin bir teori niteliğine haiz olduğu söylenebilir. Eserin içinde dağınık halde bulunan belâgat konularından haber çeşitleri, hazif, takdim, fasıl-vasıl, kasr, teşbih, mecâz, istiâre gibi konularla ilgili yaptığı açıklamalar ise söz konusu teorisinin olguları mahiyetindedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Belâgat, Fesâhat, Cürcânî, Teori, Nazım Teorisi

Research Article**History**

Received: 08.07.2025

Accepted: 12.09.2025

Date Published: 30.09.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, and the data used were obtained from literature reviews/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all studies used are cited in the references. Yusuf Ziya Bal

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Yusuf Ziya Bal

Complaints

turkisharr@gmail.com

Conflicts of Interest

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

Grant Support

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

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Bal, Y. Z. (2025). Is ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī’s Nazm thought a theory. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 747-764, <https://doi.org/10.30622/tarr.1736936>

** This article is derived from the author's doctoral thesis titled “Abdulkahir al-Jurjani's Concept of Rhythm as a Theory.”

Abstract

‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī (d. 471/1078) was involved in the debates on the source of the superiority of speech with the idea of Nazm. These debates, which started on the basis of the Qur’ān in the third century of Hijr and were shaped by ideological approaches, continued until al-Jurjānī’s time. In these debates, which centered on the superiority of words over each other, one of two criteria was generally preferred. Unlike the previous scholars of rhetoric, who used either wording or meaning as a criterion for the comparison of words, al-Jurjānī used the syntax as a criterion. According to him, either wording or meaning alone cannot be the criterion in the comparison of superiority. Because, just as there cannot be a comparison of meanings without accepting the wording, one cannot speak of superiority between words without taking the meaning into account. For this reason, al-Jurjānī thinks that the superiority is not in the wording or meaning alone, but in the verse that encompasses both the wording and the meaning. While attributing the superiority of the word to verse, his main goal is to prove that the miracle of the Qur’ān lies in its verse. For this purpose, it is seen that he structured his views as a systematic thought. For this reason, his idea of Nazm was named as a theory and became famous as “al-Jurjānī’s Theory of Nazm”. This situation necessitates a theoretical analysis of the thought in question. In this article, it will be investigated whether al-Jurjānī’s thought on Nazm is a theory in the scientific sense. For this purpose, a theory analysis of the aforementioned views will be conducted. Although there are some studies on al-Jurjānī and the idea of Nazm at various levels, there is no study that analyzes the theory of this idea. In this respect, the question marks regarding whether al-Jurjānī’s thought on Nazm is a theory in the scientific sense continues to exist as a problem. This study aims to contribute to the solution of this problem. In line with this goal, document analysis, one of the qualitative research methods, is used in this study. The work entitled *Delāil al-i’jāz*, in which al-Jurjānī presents the idea of Nazm, is analyzed with this method. In addition to revealing the idea of verse, the work is among the founding texts of the science of eloquence. In this respect, the work is not a systematic book. Nevertheless, it is noteworthy that certain topics are analyzed from different angles. In the work, where the dichotomy of “lafz-mânâ” and “lafiz-mânâ” is frequently mentioned, the difference between word and kalām is mentioned, the concepts of “meânî al-nahw” and “nazm” are included, and the differences between eloquence and eloquence are pointed out. In addition to these concepts, it is also seen that there is a relationship between the subjects that al-Jurjānī deals with. First of all, al-Jurjānī tries to prove that “words are comparable”. However, before doing so, he aims to protect Arabic poetry and the science of grammar. According to him, Arabic poetry and the science of grammar play a critical role in proving that words are comparable. Then, al-Jurjānī attempts to explain the idea that “eloquence and eloquence are in verse” and does so by proving that it is not possible for eloquence and eloquence to be only in words or only in meaning. In fact, with these two propositions, it can be said that al-Jurjānī has established a theoretical basis for the idea of Nazm. However, since his main goal in writing this work was an explanation of the place of i’jāz in the Qur’ān, the argument that “the place of i’jāz is the Nazm of the Qur’ān” is discussed as a third basic proposition. In conclusion, with the concepts and propositions mentioned, it can be said that al-Jurjānī’s idea of Nazm has the quality of a theory. His explanations on the topics of rhetoric scattered throughout the work, such as types of haber, hazf, takdim, fasl-vasl, kasr, tashbih, mecâz and istiâre, are facts that support the theory in question.

Keywords: Arabic Language, Rhetoric, Phesâhat, Jurjānī, Theory, Theory of Nazm

Giriş

Kur'an'ın mucizevî bir kitap olduğu konusunda Müslümanlar arasında fikir birliği bulunsa da bu mucizenin tam olarak nerede tecelli ettiği hususu hicri üçüncü asırdan itibaren önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan farklı din ve düşünce akımlarının Kur'an'a yönelik eleştirileri, İslam alimlerini i'câzû'l-Kur'an meselesi üzerinde derinlemesine düşünmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda öne çıkan isimlerden biri Mu'tezilî düşünür İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845) olmuştur. Nazzâm, Kur'an'ın mucizevîliğini "sarfe" düşüncesiyle açıklamıştır. Sarfe nazariyesine göre Kur'an'ın benzerini getirme gücüne sahip olanlar, Allah'ın engellemesiyle aciz bırakılmaktadır. Yani Kur'an'ın mucizesi insanların benzerini yapmaktan alıkonulmasıyla gerçekleşir.

Ancak Nazzâm'ın öğrencisi Câhız (ö. 255/869) sarfe düşüncesinde hocasına katılmamıştır. Câhız'ın Kur'an'ın i'câzının nazmında bulunduğu görüşüne sahip olduğu söylenebilir. Her ne kadar günümüze ulaşmamış olsa da, Câhız'ın *Nazmu'l-Kur'an* adlı eserinin bu düşüncenin önemli bir tezahürü olduğu kabul edilmektedir. (Yavuz, 2000, s. 404) Câhız'a göre Kur'an'ın eşsizliği, sadece lafızlarının değil, aynı zamanda onların bir araya geliş biçiminin, belâgatının ve ortaya koyduğu ahengin bir sonucudur.

Hicri beşinci asrın ilk üç çeyreğinde yaşadığı bilinen Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) hayatını kelâmî tartışmaların yoğun olarak yapıldığı Cürcân'da geçirmiştir. Kaynaklarda mu'tezilî baskıya maruz kaldığı da ifade edilen Cürcânî, Kur'an'ın i'câzı konusuna bir eş'arî olarak yaklaşmış ve bir düşünce sistemiyle onu açıklamaya çalışmıştır (Kütübî, 1973, s. 2/370). Söz konusu düşünce sistemi günümüzde nazım teorisi olarak kabul görmektedir. Bu çalışmada ise Cürcânî'nin nazım düşüncesi, kuram olup olmaması bakımından ele alınacaktır.

Cürcânî'nin, nazım düşüncesini ele aldığı eserinde Arap belâgatının bir ilime dönüşmesine ilişkin ilk adımları attığı görülmektedir. Onun i'câzû'l-Kur'an'ı açıklarken ele aldığı konuların kendisinden sonra gelenlerin önünü açtığı ve belâgatın sistemli bir yapı kazandığı söylenebilir. Bu durum özellikle miladî XIX. asrın sonlarından itibaren Cürcânî ve nazım düşüncesi üzerine yapılan çalışmaların artmasını ve çeşitlenmesini sağlamıştır. Söz konusu dönemde nazım düşüncesi, bir teori olarak kabul edilip araştırmalar bu ön kabul üzerine inşa edilmiştir. Bu durum ise Cürcânî'nin nazım düşüncesinin teori analizini zorunlu kılmaktadır.

Teori, etimolojik olarak Fransızca'daki "théorie" kelimesinden aktarılmış ve Türk Diline "kuram" kelimesiyle tercüme edilmiştir. Kelime, "Sistemli bir biçimde düzenlenmiş birçok olayı açıklayan ve bir bilime temel olan kurallar, yasalar bütünü" şeklinde tarif edilmiştir (Akalın vd., 2008, s. 117). Kavram olarak bilim felsefesinin konuları arasında bulunan teorinin ittifak edilen bir tarifi bulunmamaktadır. Bu sebeple teorinin, ilişkili olduğu yakın kavramlarla bir arada anlaşılması daha kolay olacaktır.

İlk olarak hipotez, bir olgunun arkasındaki gerçeği ortaya çıkarmayı hedefleyen çözüm önerisidir (Sönmez, 2010, s. 27). Ancak doğrudan test edilme imkânı bulunmadığı için hipotezin doğru olup olmadığı bilinmemektedir. Öte yandan aynı olguya ilişkin birden fazla hipotez ileri sürülebilir. Kanserin sebebine ilişkin öne sürülen hipotezler arasında sigara, alkollü içecekler, hava kirliliği, kalabalık kent yaşamı, endişe, doğadan uzaklaşma, kalıtsal özellikler ve sinsi bir virüs gibi somut etkenlerin yanı sıra cin çarpması, nazar ve ilâhî gazap gibi soyut etkenler yer almaktadır (Yıldırım, 2000, s. 114). Bu hipotezlerin güçlü veya zayıf olmaları onları hipotez olmaktan çıkarmaz. Olguyla bağdaşma sıklığı hipotezi güçlendirirken aksi durum ise onu zayıflatır. Ancak her iki durumda da hipotez olma niteliği devam eder. Doğrudan test edilme imkânına kavuştuğu zaman ise ya doğrulanarak yasaya dönüşür ya da yanlışlanıp bilim tarihindeki diğer çürütülmüş iddialar arasına girer (Yıldırım, 2000, s. 64).

Yasa yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere olgu temellidir. Bu durum yasayı sadece gözlemlenebilen ve ölçülebilen ifadelerle sınırlandırmaktadır. Bu bakımdan “üçgenin üç kenarı vardır” gibi mantıksal veya “bekarlar evli değildir” gibi analitik genellemeler yasanın kapsamına girmemektedir (Özlem, 2010, s. 59). Yasanın bir diğer özelliği ise genelleme olmasıdır. Dolayısıyla belirli bir nesne veya olgu üzerinden yapılan açıklamalar yasa olmayacağı gibi zaman ve mekân sınırı bulunan açıklamalar da yasa kapsamında değerlendirilmez. Buna göre “Dünya Güneş sisteminde bir gezegendir” ifadesi öznesinin belirli olması sebebiyle yasa olarak kabul edilmediği gibi “Bu bahçedeki bütün çiçekler...” diye başlayan önerme ile “Geçen sene doğan bütün çocuklar...” şeklinde başlayan önerme de zaman ve mekân sınırından dolayı yasa olarak nitelenmez.

Yasanın genelleme yapılı ve olgusal olmasının dışında dikkate alınması gereken özelliği ise birçok kez kanıtlanmış olmasıdır. Öyle ki yasanın doğrulanma oranı %99’un üstündedir. Yasanın yanlışlanma oranına bırakılan %1’den daha küçük payın ise yasa dahi olsa bilimin ulaştığı sonuçların yanlışlanabilir olma özelliğinden dolayı bırakıldığı söylenebilir.

Doğada yer alan ve gözlenebilen olayları ifade etmekte kullanılan olgu kavramı teorisinin açıklamaya çalıştığı problemi temsil etmektedir. Bu itibarla teori, meydana gelen olayın arka planındaki dinamiği açıklamaktadır. Bu açıklama hipotez ve yasa gibi basit ve bir-iki önerme ile değil birbiriyle ilişkili birçok önerme ile yapılmaktadır. Bu itibarla teori çoğu zaman kısmen doğrulanmış fakat tamamen kesinleşmemiş savlar topluluğu olarak kabul edilmektedir (Özlem, 2010, s. 65; Yıldırım, 2000, s. 133).

1. Nazım Teorisinin Zemini

Kur’ân’ın nüzûlünden hicrî dördüncü asrın sonlarına kadar geçen süreçte dil, edebiyat, tefsir ve kelâm sahalarda gelişimini sürdüren belâgat beşinci asırla birlikte müstakil bir ilim dalı haline gelme süreci başlamıştır. Henüz belâgat teşekkül etmeden söz konusu sahalarda yapılan tartışmalar ve üretilen eserlerde belâgatın ilk nüveleri oluşurken yeni dönemde ilk belâgat eserleri kaleme alınmış bu eserlerde belâgatın temel konuları belirlenmiştir (Kılıç, 1992, ss. 380-381). Cürcânî’nin kaleme aldığı *Delâilu’l-i’câz*, belâgatın ilk müstakil eseri hatta belâgat ilmi açısından kurucu eser kabul edilmektedir (İnce, 2019, s. 918). Sonrasında Ebû Yakûb Sekkâkî (ö. 626/1229) ve Kazvî ile belâgatın bir ilim dalı olarak teşekkül süreci tamamlanmıştır. Bu bakımdan Cürcânî, belâgat disiplinin kurucusu olarak kabul edilmektedir (Özalp, 2022, s. 129; Râzî, 2004, ss. 24-25; Yalar, 1997, ss. 48-49).

Belâgat disiplininin kurucusu olarak tanımlanmasını sağlayan *Delâilu’l-i’câz* adlı eserinde Cürcânî, teşekkül sürecinde bulunan belâgatın birçok konusuna yer verir. Ancak görülebildiği kadarıyla Cürcânî’nin bu konuları ele almasının temel amacı Kur’ân’ın mucizevî yönünün onun nazmında olduğunu kanıtlamaktır. Bu bakımdan Cürcânî’nin amacı farklı sahalarda dağınık halde bulunan belâgat bilgilerini bir araya toplayarak Kur’ân’ın i’câzını açıklamaya çalışmaktır. Nitekim çeşitli belâgat sanatlarının Kur’ân’ın anlaşılmasında araç olarak kullanılması (Bahar, 2025, s. 15-52) bu amacını desteklemektedir.

Cürcânî’yi nazım düşüncesine iten fikrî bir zemin olduğu da açıktır. Bu zemini oluşturan iki yapıdan söz edilebilir. Birincisi i’câzın ve fesâhatin yerine ilişkin tartışmalar diğeri ise belâgatın teşekkülüne olan ihtiyaçtır. Kelâm sahasında uzun yıllar devam eden Kur’ân’ın mucizevîlik yönüne ilişkin tartışmaların, bu zeminin en önemli kısmını oluşturduğu söylenebilir. Bu itibarla halku-l-Kur’ân tartışmaları bağlamında Kur’ân’ın mucizeliğinin mahiyeti gündeme gelmiştir. Mu‘tezilenin başını çektiği birtakım itikadî ekoller i’câzın lafızda gerçekleştiği fikrini benimserken (Eş‘arî, 1950, s. 2/231; Bahşi, 2021, ss. 258-261) Ehl-i sünnet ise i’câzın manada olduğu fikrini savunmaktadır (Öğmü, 2009, s. 33).

Kelâm sahasında söz konusu tartışma sürerken edebiyat sahasında da fesâhatin yeri tartışması yapılmaktadır. Kur'ân ve Hadîs'in yanında şiirler de tedvin edilmiştir. Söz konusu şiirler sadece edebî bir miras değil aynı zamanda dönemin şairleri için bir model olmuştur. Onlar Câhiliye şiirlerini inşat etmenin yanı sıra bu şiirleri model alarak yeni şiirler ortaya koymuştur. Bu durum eski şiirler ile yeni şiirler arasında doğal bir mukayese sürecini başlatmıştır. Diğer alanlar gibi şiirin de sanatı ve kültürü olduğunu ifade eden İbn Sellâm el-Cumahî'nin (ö. 231/846 [?]) şiir eleştirisinde özne yaklaşımı tercih ettiği görülmektedir (Cumahî, 1974, s. 1/5). Câhız ise Küfe dil mektebinin önemli isimlerinden Ebû Amr eş-Şeybânî'nin (ö. 213/828 [?]) beğendiği şiirleri eleştirerek bu konuda nesnel ölçütlere yönelmenin gerekliliğini vurgulamıştır. Ona göre anlamlar herkesçe bilinebilecek bir unsurdur. Şiirleri asıl güzel yapan unsurlar vezin, lafız seçimi, kolay telaffuz gibi lafzî unsurlardır (Câhız, 1424, s. 3/67). Onun bu düşüncesi anlamına bakarak şiirin güzel olduğuna karar verilemeyeceği gibi iki şiir arasında da anlamı üzerinden estetik mukayese yapılamayacağını ifade etmektedir. Örnek olarak zikredilen bu yaklaşımlar estetiğin yeri problemini gün yüzüne çıkarmıştır.

Kur'ân özelinde i'câzın yeri, diğer edebî eserler açısından da belâgat ve fesâhatin yeri problemi, nazım düşüncesine zemin hazırlarken öte yandan artık belâgat ilmine olan ihtiyaç da belirginlik kazanmıştır. Hem temel İslam bilimleri açısından Kur'ân'ın anlaşılmasında sadece dilbilgisi kurallarının yeterli olmadığı görülmüş hem de edebiyat sahasında estetiğin nesnel ölçütlere bağlanma gereği hissedilmiştir. Bu durum Belâgat ilminin ortaya çıkışına zemin olmuştur (İnce, 2019, ss. 916-917).

2. Nazım Teorisi

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nazma ilişkin düşüncelerinin yer aldığı *Delâilu'l-i'câz* ve *Esrâru'l-belâga* adlı eserleri XX. yüzyılın başlarından itibaren araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Bu durum eserlerinin tahkikinin önünü açmış ve söz konusu iki eseri tahkik edilerek araştırmacılara sunulmuştur. Böylelikle Cürcânî ve nazım düşüncesine ilişkin araştırmalar çoğalmış bu süreçte Cürcânî'nin nazım düşüncesi teorisi olarak nitelendirilmeye başlamıştır.

Her teoride olduğu gibi nazım düşüncesi de kavramlar ve önermeler üzerine kuruludur. Bütünü bakımından orijinal olsa da nazım düşüncesinin sacayakları mesabesindeki kavramların önceki bazı tartışmalarla gelişim gösterdiği hatta bu tartışmalarda ortaya çıktığı söylenebilir. Kavramların içini dolduran isim Cürcânî olsa da bu tartışmaların ona geniş bir yol açtığını kabul etmek gerekir.

Kavramlar

Cürcânî'nin nazım düşüncesi birçok kavram üzerinde şekillenmiştir. Bunların en önemlileri yukarıda işaret edilen tartışmaların ortaya çıkardığı lafız ve mâna, kelime ve kelam, meâni'n-nahv, nazım ile fesâhat ve belâgat kavramlarıdır. Bu kavramlar Cürcânî öncesi dönemde çokça tartışılmış ve belli bir anlam çerçevesi kazanmıştır. Bununla birlikte Cürcânî söz konusu kavramlar için bir tanıma yer vermemiştir. Bu sebeple -varsa- önce kavramların Cürcânî'ye kadar geçirdikleri aşamalara değinilecek daha sonra nazım düşüncesinde kazandıkları anlamlar tespit edilmeye çalışılacaktır.

1.1.1. Lafız ve Mâna

Cürcânî'nin düşüncesinin dayandığı temel kavramların ilk ikisi lafız ve mânadır. Cürcânî'de bu iki kavramın çoğu zaman birlikte kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca bu kavramlardan biri ile ilgili açıklama yapılırken genellikle diğeri de gündeme gelmektedir. Bu sebeple iki kavram, bir başlık altında değerlendirilmiştir.

Arapça'da "lafız" kelimesinin türediği لفظ kökü, sözlükte "bir şeyi atmak" anlamında kullanılmaktadır. Bu itibarla "bir şeyi ağızdan çıkarıp atmak", "yeryüzünün mevtayı dışarı çıkarması" ve "denizin içindekini sahile

vurması” gibi ifadeler bu fiil köküyle anlatılmaktadır (Ferâhîdî, 1408, s. 8/161). Kelimenin anlam daralmasına uğrayarak “atma” anlamının zamanla ağızdan çıkan sözleri ifade ettiğini söylemek gerekir. Nitekim kimi sözlüklerde “lafız” kelimesi, mastar anlamının yanında “kelam” ile eş anlamlı görülerek ağızdan çıkan “söz” diye de tarif edilmiştir. (İbn Düreyd, 1987, s. 2/932) Mâna ise akla takılmak, ilgilenmek, boyun eğmek ve açığa çıkmak gibi anlamları olan ع-ن-ي kökünden türemekte, “lafızla kastedilen şey” olarak tarif edilmektedir (Ferâhîdî, 1408, s. 2/253; İbn Fâris, 1979, s. 4/146-148).

İ‘câz ve fesâhat tartışmaları lafız-mâna kavram ikilisi üzerinde cereyan etmiştir. Hicrî üçüncü asırda Câhız’ın de katıldığı bu tartışma üzerinde kalem oynatma geleneğine olan ilgi beşinci asra kadar devam etmiştir (Câbirî, 2001, s. 100). Câhız’ın lafzı ön plana çekerek ortaya koyduğu “anamlar yollara atılmıştır” metaforu Cürcânî’ye kadar lafız-mâna problematiğinde lafzı önceleyenlerin temel argümanı haline gelmiştir. Bu ifadesiyle Câhız’ın fesâhatin membaı hususunda lafızcı düşünceye dayanak teşkil ettiği söylenebilir (Boyalık, 2016, s. 76).

Câhız ile aynı asırda yaşayan İbn Kuteybe (ö. 276/889) de lafız-mâna ilişkisi üzerine kafa yoran isimlerdendir. Ona göre şiirler lafız ve anlam açısından dört kısma ayrılır; a- lafzı ve anlamı güzel olanlar b- anlamı güzel lafzı kötü olanlar c- lafzı güzel anlamı kötü olanlar d- lafzı ve anlamı kötü olanlar (İbn Kuteybe, 1423, s. 1/65-70). İbn Kuteybe’nin söz konusu ayrıma ilişkin verdiği örneklerde lafzın güzelliği ile kelimelerin fonetik uyumunun, anlamın güzelliği ile de şiirin nahoş durumları betimlemesinden uzak olmasının kastedildiği görülmektedir (Boyalık, 2016, s. 78). Bununla beraber İbn Kuteybe’nin lafız-mâna düşüncesinin Kur’ân ve tefsir özelinde tefsir-te’vîl ayrımına da yansıdığı belirtilmelidir (Bahar, 2024, s. 164).

Câhız ve İbn Kuteybe’den yaklaşık yarım asır sonra yaşayan Kudâme b. Ca’fer (ö. 337/948) ise nahoş durumları konu edinen şiirlerde bu durumun şiirin estetik güzelliğine zarar vermeyeceğini düşünmektedir. Ona göre marangoz kalitesiz bir ahşaba güzel bir şekil verebileceği gibi şair de nahoş bir anlamı estetik bir şekilde ifade edebilir (Kudâme b. Cafer, 1302, s. 5). Bu itibarla Kudâme b. Ca’fer her türlü anlamın estetik bir şekilde ifade edilebileceğini savunmaktadır. Öte yandan o şiiri mantıksal bir yaklaşımla “mânası olan, vezinli ve kafiyeli söz” şeklinde tanımlamakta ve bu tanımını klasik mantıktaki insan tanımıyla karşılaştırmalı olarak açıklamaktadır. Bu açıklamaları estetik şiire ulaşmak için yaptığı görülen Kudâme’ye göre şiirin güzelliği konusunda sekiz ölçüt bulunmaktadır. Bunlar tanımdan anlaşılan lafız, mâna, vezin ve kafiye ile lafız mâna uyumu, lafız vezin uyumu, mâna vezin uyumu ve mâna kafiye uyumudur. Ona göre şiir bu sekiz açıdan ele alınır (Kudâme b. Cafer, 1302, s. 7). Bu yönleri hâiz şiirin Kur’ân âyetlerindeki fâsılalara benzetilmesi, diğer ifadeyle fâsıla âyetlerinin şiirdeki vezin ve kafiye benzetilmesi aynı belâğî ve estetik vurguya matuftur (Bahar, 2025, s. 26-35).

Cürcânî de lafız ve mânayı doğrudan tanımlamamıştır. Bununla birlikte onun söz konusu kavramlara ve aralarındaki ilişkiye yönelik anlayışını gösteren bazı ipuçları bulunmaktadır; Mesela ona göre konuşurken fonetik olarak kelimelerin sıralanması zihinde anlamların sıralanmasından sonra otomatik olarak gerçekleşir (A. el-Cürcânî, 1992, s. 52). Cürcânî bu durumu mânanın zihinde dizimi ve lafızların dizimi kavramlarıyla açıklamaktadır. Bu ve bunun gibi birçok argüman ve açıklamadan anlaşıldığı üzere Cürcânî lafız ve mâna ile sözlük unsuru olan yalın haldeki kelimeleri kastetmemektedir. Onun kastı cümle içerisine girip orada eşsiz anlamına kavuşmuş lafızlar ve mânalarıdır.

Cürcânî’de mânanın iki yönü bulunmaktadır. Birincisi henüz söz oluşmadan zihinde genel olarak şekillenen mânadır ki Cürcânî bunu garaz (kast edilen, amaçlanan anlam) diye adlandırmaktadır. İkincisi ise söz oluşuktan sonra lafızlarla kesinleşen mânadır ki Cürcânî buna sûret (lafızların tertibiyle oluşan biçim) demektedir. Cürcânî’ye göre estetiği taşıyan zemin de surettir (A. el-Cürcânî, 1992, s. 258).

1.1.2. Kelime ve Kelam

Arap dilinde “kelime” yaralama anlamına gelen كَلِمَة kökünden türemiş (Ferâhîdî, 1408, s. 5/378), dilbilimciler tarafından cümleyi oluşturan en küçük mânalı birimler anlamında kullanılmıştır. Nitekim klasik nahiv eserlerinde kelime “müfret mânaya vaz‘ edilen lafız” şeklinde tanımlanmaktadır (Zemahşerî, 1993, s. 23).

Kelam ise konuşma anlamına gelmenin yanı sıra kelimelerin oluşturduğu bir anlatım parçası (Aksan, 2015, s. 1/61) olan cümle anlamında kullanılmaktadır. Bu itibarla bir yönüyle cümleden daha özel bir anlamı taşıyan kelam diğer yönüyle cümle ile eşanlamlı olarak kullanılmaktadır (Bergamalı, 2002, s. 51).

Cürcânî lafız ve mânada olduğu gibi kelime ve kelamı da cümle açısından ele almaktadır. Ona göre bu iki kavramın en temel farkı onları oluşturan unsurların bir araya gelişindeki sıralamanın mahiyetinde olduğu görülür. Dikkat edilirse kelime kökünde yer alan harflerde anlamın gerektirdiği bir sıralamanın olmadığı görülecektir. Dolayısıyla örneğin dövme anlamını ifade etmek için “صَرَبَ” yerine “رَبَضَ” belirlenmiş olsaydı bu durum anlamı ifade etme bakımından bir kargaşaya yol açmazdı (A. el-Cürcânî, 1992, s. 49). Bu ifadeleriyle Cürcânî kelime ve kelama onları oluşturan unsurların dizilmesi açısından bakmaktadır. Buradan da kelamı oluşturan unsurların diziliminde yapılacak değişikliğin anlamı da değiştireceği sonucuna varmaktadır.

1.1.3. Meâni’n-Nahv

Bir isim tamlaması olan ‘meâni’n-nahv’ kavramında yer alan ‘meânî’ kelimesi sözlükte mâna kelimesinin çoğulu olarak kullanılmaktadır ki mânaya daha önceden işaret edilmiştir. Tamlamanın ikinci kelimesi olan nahv ise sözlükte kastetmek, yönelmek ve iz takip etmek anlamlarına gelen ن-ح-و kökünden türemiş olup, cihet, taraf, yol ve yön gibi anlamlara gelmektedir. (Fîrûzâbâdî, 2005, s. 1337) Bir ilim dalı olarak ise nahiv “î‘râb, binâ gibi Arap dilinin cümle oluşum durumlarının kendisiyle bilindiği kurallar” olarak tarif edilmektedir (S. Ş. Cürcânî, 2003, s. 329).

Meâni’n-nahv kavramının Cürcânî’den önce de kullanıldığı kaynaklarca tespit edilmiştir. Bir nahiv-mantık münazarasında mantıkçı Mettâ b. Yûnus’la (ö. 328/940) karşı karşıya gelen nahiv savunucusu Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) bu kavramı kullanmaktadır. Söz konusu münazarada temel olarak Mettâ mantığın mâna ile ilişkili olup evrensel olduğunu, nahvin ise lafızlar üzerine kurulu olup bir dille sınırlı kaldığını savunurken Sîrâfî ise evrensel anlamların elde edilmesi için mantığın tek seçenek olmadığını, anlama ilişkin problemlerde nahvin fonksiyonel olabileceğini savunmaktadır. (Boyalık, 2016, s. 60) Mettâ’nın nahvi lafızla sınırlandırmasına karşılık Sîrâfî, nahvi mâna ile ilişkilendirerek meâni’n-nahv terimini kullanmıştır. Ona göre meâni’n-nahv, lafzın hareketli veya sakin oluşu, harflerin gerekli yerlerde kullanımı, kelamın takdim-tehir kurallarıyla telifi ve bu konuda en doğrunun amaçlanıp yanlıştan kaçınılması gibi hususlarla ilişkilidir (Tevhîdî, 1424, s. 96).

Cürcânî nahiv üzerine yazdığı eseri olan *Kitâbu’l-muktesid*’de isimlerin sonundaki hareketlerin değişmesiyle anlamların değiştiğini ifade ederken meânî kavramını kullanmaktadır (A. el-Cürcânî, 1982, s. 98). Söz konusu anlamlar kelimenin sözlük anlamı değil, cümle içerisinde ifade ettiği fâillik gibi anlamlardır. Meâni’n-nahv ise yukarıda sözü edilen meânî kavramının *Delâilu’l-i‘câz*’daki karşılığı olarak düşünülebilir.

1.1.4. Nazım

Arapça’da ن-ظ-م kökünden nazım, sözlükte asıl itibarıyla belli bir düzen ve insicam içerisinde incilerin ipe dizilmesi anlamında kullanılmaktadır. İncilerin dizildiği ipe de aynı kökten türeyen en-nizâm denilmektedir (Ferâhîdî, 1408, s. 8/165). Belli bir düzen ve insicam içerisinde ipe inci dizmek anlamına gelen bu kökün, anlamının genişleyerek bütün düzen gerektiren işlerde kullanıldığı söylenebilir. Bu itibarla şiir yazma anlamı da bu kökle ifade edilmektedir (Cevherî, 1987, s. 5/2041).

Nazmı söz ile ilişkilendiren ilk kaynak Abdullah İbnu'l-Mukaffa'ın (ö. 142/759) kaleme aldığı *el-Edebu's-sâğır* adlı eserdir. İbnu'l-Mukaffa'a göre eşsiz sözün, yüzüğün kaşına uygun mücevheri bulmak ve bunları bir gerdanlık gibi dizmekten hiçbir farkı bulunmamaktadır. Ebû Saîd es-Sîrâfî ise doğru sözü yanlış sözden ayıran bir ilim olarak “en-nazmu'l-me'lûf” (sözdizim) ve i'râbdan söz etmektedir (Tevhîdî, 1424, s. 109). Buna göre Sîrâfî, nazmı sözdizim anlamında kabul etmiş ve konuşma kurallarını belirleyen bir disiplin olarak görmüştür.

Cürcânî diğer kavramlardan farklı olarak nazmı tanımlamıştır. Onun ifadesiyle “nazım, kelamı (kelimeleri) ilke ve prensiplerine riayet ederek nahvin gerekli gördüğü konumlara yerleştirmektir” (A. el-Cürcânî, 1992, s. 81). Bu tanımında nazım-nahiv ilişkisini öne çıkaran Cürcânî bir diğer tanımında ise “nazım, kelimelerin anlamları arasında nahvin mânalarını gözetmektir” ifadelerini kullanmaktadır (A. el-Cürcânî, 1992, s. 361). Bu tanımda da Cürcânî nazımın arka planında zihinsel süreçlerin olduğunu dile getirmektedir.

Esas itibarıyla nazımın şiir ve şiirsel metinlerle ilgili olduğu söylenebilir. Zira şiirlerde nazma daha fazla dikkat edilir. Cürcânî ise nazımın alanını genişleterek düz metinleri ve konuşmaları da kapsama dahil etmektedir. Cürcânî'nin nazım kavramını özellikle seçtiği söylenebilir. Çünkü şiirlerde olduğu kabul edilen nazımın aslında bütün metinlerde olduğunu ifade etmektedir.

Cürcânî'ye göre nazımın iki aşaması bulunmaktadır. Bunlardan ilki nahivdir ki nazım teorisinin mottosu haline gelen “nahvin anlamlarını gözetmek” ifadesi bunu açıklamaktadır. Buna göre nahiv bir cümlemin gramatik açıdan doğruluğunu denetlemektedir. Daha doğru bir ifadeyle zihinde bulunan bir tema sayısız şekilde ifade edilme potansiyeline sahiptir. Ancak bu ifade şekillerinin tamamı nahve uygundur. Fakat bir cümlemin gramatik açıdan doğru olması ona hiçbir şekilde estetik katmamaktadır. Cümlemin estetiği nazımın ikinci aşamasında ortaya çıkar. Bu aşama ise nahiv açısından uygun olan cümleler arasından konuma en uygun olanını seçmektir. Böylece kelam bir sanata dönüşmektedir. Nitekim Cürcânî'ye göre nazım, belâgat seviyelerinin kendisiyle belirlendiği düşünülerek ortaya konulan bir sanattır (A. el-Cürcânî, 1992, s. 51).

1.1.5. Fesâhat ve Belâgat

Fesâhat kelimesi, ف-ص-ح kökünden türemiştir. Sözlükte; halislik, açıklık ve arı olma gibi anlamlara gelen bu kök sütün, bekletilerek üzerini kaplayan köpüğünden arınması anlamında kullanıldığı gibi yağmurun ve bulutun olmadığı açık hava için de kullanılmaktadır. İnsanlar ile kullanıldığında ise konuşma ile ilgili olduğu görülen bu kök açıklamak ve beyan etmek gibi anlamlara gelmektedir (Fîrûzâbâdî, 2005, s. 234; İbn Manzûr, 1414, s. 2/544). Belâgat ise ب-ل-غ kökünün mastarıdır. Bu kök sözlükte bir yere varmak, ulaşmak, yetişmek gibi anlamlara gelmektedir (Bayram, 2022, s. 104). Varılacak yere yaklaşmak ile varılabilecek son noktaya ulaşmak da bu kökle ifade edilmektedir (Ferâhîdî, 1408, s. 4/421; İbn Manzûr, 1414, s. 8/419).

Cürcânî'ye kadar geçen süreçte fesâhatin kavramlaşmadığı fakat beyân ve îcâz gibi kavramların tanımlarında modern fesâhat kavramının içeriğine büyük oranda değinildiği görülmektedir (Dayf, t.y., s. 23). Belâgatın kavramsallaşmasının daha hızlı olduğu söylenebilir. İlk dönemlerde duraklamamak ve hataya düşmemek (Câhız, 1998, s. 1/98) olarak tanımlandığı görülen belâgat daha sonra anlamın, sözün en yakın (uygun) veçhi (sûret) ile zihinlere ulaştırılması olarak tanımlanmıştır (Husarî, t.y., s. 1/159). Belâgat ve fesâhat kavramlarını doğru bir zemine oturtan ilk ismin Câhız olduğu söylenebilir. Ona göre belâgat, sözü fasîh bir şekilde dinleyiciye ulaştırmaktır. Aksi halde yani anlamı, fasîh olmayan bir şekilde muhataba iletmenin belâgat olduğu iddia edilirse bu durumda fesâhat ile lükne, doğru ile yanlış arasında bir ayrım söz konusu olmayacaktır. Bu noktada belâgat ile beyânı eş anlamlı kabul ettiği görülen Câhız, fasîh olmayan bir sözün beyân kabul edilemeyeceğine işaret etmektedir. Bu sebeple bebeğin ağlaması, atın kişnemesi ve diğer hayvanların seslerinden

isteklerinin ne olduğu çoğunlukla anlaşılrsa da bunların belâgat olduğu iddia edilemez (Câhız, 1998, s. 1/148). Çünkü bu iletiler maksadı muhataba iletse de bunu fesâhat çerçevesinde gerçekleştirmemekte ve dolayısıyla fasîh olmadıkları için belîğ de sayılmamaktadırlar.

Belâgat ve fesâhatin günümüz anlamına ulaşmasının ironik bir şekilde Cürânî'nin çağdaşı İbn Sinân el-Hafâcî'de (ö.466/1073) gerçekleştiği söylenebilir. O her belîğ sözün fasîh olduğunu ancak her fasîh sözün belîğ olmayabileceğini ifade etmektedir. Çünkü fesâhat şartlarını taşıyan bir söz, yerinde kullanılmazsa belîğ olmaz (Hafâcî, 1982, s. 59). İbn Sinân belâgat ile fesâhat arasındaki ilişkiyi açıklamanın ötesinde fesâhatle ilgili güncelliğini koruyan çeşitli hususları da ele almıştır (Dayf, t.y., s. 154). Ayrıca belâgatı, sadece sözde bulunması yönüyle fesâhatten ayıran İbn Sinân'a göre belâgatın iki şartından biri fesâhat diğeri ise konuma uygunluktur (Hafâcî, 1982, ss. 59-61).

Cürânî ise fesâhat ve belâgatın teorik tanımlarını yapmayı değil, bunların pratikteki karşılıklarını yani fasîh ve belîğ olan sözlerin hangi özellikleri sebebiyle bu vasıfları kazandığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu sebeple onun fesâhat ile belâgat arasındaki farkı ortaya çıkarmak gibi bir problemi olmamıştır. Dahası fesâhat ve belâgatla birlikte berâat ve beyân kavramları üzerinde uzun süre düşündüğünü ifade eden Cürânî bu dört kavramın tanımlarına veya benzerlik ve farklılıklarına değinmemiştir. Söz konusu kavramların kelimelerin üstünlüğünü ifade etmesiyle ilgilendiği görülen Cürânî bu ve benzer kavramları, lafzın değil de sözün bir niteliği olarak görmekte ve bir söz bu kavramlarla nitelendiği zaman sözün anlama güzel ve eksiksiz olarak delalet ettiğini belirtmektedir (A. el-Cürânî, 1992, s. 43). Bu sebeple Cürânî sözün üstünlüğünü ifade eden kavramları birbiriyle eşdeğer görmüştür. Sözün üstünlüğüne ilişkin açıklamalarında o, zaman zaman sadece fesâhat veya belâgat kavramı kullanılırken bazen de bu kavramlar birlikte kullanılmıştır.

Önermeler

Teoriyi açıklayan ve aralarında belli ilişkiler bulunan cümlelere 'önerme' denilmektedir. Nazım teorisi de önermeler üzerine kurulmuştur. Teorinin birinci önermesi ise "sözler mukayese edilebilir" ifadesidir. Çünkü nazım teorisinin hedefi Kur'ân'ın diğer sözlerden üstün olması bakımından mucize olduğunu kanıtlamaktır. İ'câzın varlığı için ise öncelikle sözlerin mukayese edilebilir olduğu kanıtlanmalıdır. Nazım teorisinin ikinci önermesi söz konusu üstünlüğün nazımda oluşudur. Cürânî kendi yaşadığı döneme kadar, söz konusu üstünlük hususlarının lafız veya mânaya tahsis edilmesini hatalı bulmaktadır. Bu itibarla nazım kavramına getirdiği tanım ve açıklamalarda bu hatalı kabul ettiği görüşleri reddetmeyi amaçlamaktadır. Ona göre sözler arası mukayese yapılabilecek en sağlıklı zemin nazımdır. Teori en temel anlamda bu iki önerme üzerine kurulu olsa da Cürânî'nin bu düşüncüyü geliştirmesinin asıl saiki, Kur'ân'ın mucizeviliğini açıklama isteğidir. Bu bakımdan üçüncü bir önermeye ihtiyaç duyulmuştur. Buna göre Kur'ân'ın i'câzı "sarfe teorisi"nin aksine bizzat kendisindedir. Başka bir ifadeyle i'câz "sarfe teorisi"nde olduğu gibi hariçte değil Kur'ân'ın içinde; sözdiziminde aranmalıdır.

1.1.6. Sözler Mukayese Edilebilir Önermesi

Bir ifadenin başka bir ifadeden üstün kabul edilebilmesi ancak ifadelerin estetik olarak derecelendirilebilmesi ile mümkündür. Kur'ân'ın i'câzı açısından da bu durumun söz konusu olduğu söylenebilir. Çünkü ifadelerin karşılaştırılıp derecelendirilmesi mümkün değilse bu durumda Kur'ân dahil olmak üzere hiçbir ifadenin bir başkasına edebî üstünlüğünden söz edilemez.

Elbette Kur'ân'ın gelecekte haber vermesi, henüz keşfedilmemiş birtakım tabiat olaylarını açıklaması gibi tamamına yayılmamış bazı mucizevî yönleri karşı argüman olarak dile getirilip Kur'ân'ın bu yönleri ile üstün olduğu iddia edilebilir. Ancak nazım dışında kalan bu ve benzeri özelliklerin Kur'ân'ın tamamına yayılmadığı

aşıkardır. Dolayısıyla Kur'ân'ın tamamında bulunması bakımından mucizelik yönü olarak daha genel bir ifadeyle mukayese zemini olarak nazım ön plana çıkmaktadır.

Cürcânî, ifadelerin karşılaştırılabilirliği ile ilgili olarak nazım düşüncesinin ancak şiir ve nahiv ilmi üzerine inşa edilebileceğini düşünmektedir. O, Kur'ân'ın gramatik olarak hatasız olduğunu tespit etmek gayesi ile nahiv ilmini önemserken Kur'ân'ın edebî anlamda erişilmez seviyesini ortaya koyabilmek için şiiri araçsallaştırmaktadır. Hem Kur'ân'ın anlaşılması hem de mucizevî yönünün belirlenmesinde her iki sahanın da son derece önemli bir rolü olduğunu düşünen Cürcânî şiiri belâgat ve fesâhatin hem kaynağı hem de dayanağı olarak görmektedir. Nahiv ilmi ise bunların köklerine kadar ulaşan adeta bir “nâsib” yani soy bilimcidir (A. el-Cürcânî, 1992, ss. 7-8).

Şiir Müdafaası

Sözlerin mukayesesinde sıradan sözler yerine çeşitli sanat ve üslupların bulunduğu şiirlerin kullanılmasının karşılaştırma bakımından daha kolay olduğu söylenebilir. Bu bakımdan Cürcânî nazım düşüncesinin sağlam bir zemine oturtulmasında şiir gibi edebî değeri yüksek metinlerin araçsallaştırılmasını zorunlu görmektedir. Ona göre Arap şiirine vakıf olunmadan Kur'ân'ın nazımındaki mucizevî özelliklerin bilinmesi mümkün değildir (Gürkan, 2017, s. 228).

Cürcânî'den önce bazı edebiyatçılar eserlerinde şiirin önemine yer vermiş ve şiir karşıtlarının argümanlarını tenkit etmişlerdir. Ancak bunu sistemli bir şekilde ilk defa Cürcânî yapmıştır. O, şiir karşıtlarının ileri sürdükleri argümanları ele alıp tek tek incelemektedir. Söz konusu argümanlardaki mantıksal hataları tespit eden Cürcânî karşıt argümanlarla kendi fikrini âyet ve hadislerle teyit ederek ortaya koymaktadır. Fakat bunu yaparken kendinden öncekilerde olduğu gibi şiir karşıtlarının kimler olduğuna değinmemekte ve isim zikretmemektedir (Kaya, 2021, ss. 277-284).

Cürcânî'nin yaşadığı dönemde şiirden uzak durulması gerektiğine ilişkin bir düşüncenin yerleşmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu düşünceye sahip olanlar şiirin gayr-i ahlakî konuları barındırdığını ifade etmesinin yanı sıra şiirin vezinli ve kafiyeli olmasının onun müzikle birlikte kullanımına yol açtığını düşünmektedir. Bu görüş sahipleri şiirin bu şekilde kullanılmasını da caiz görmemektedirler. Bir diğer husus ise şairlerin dönemin toplumunda kabul edilen ahlak anlayışına aykırı yaşantılarıdır. Cürcânî bu düşüncelerle şiirden uzak durulması gerektiği fikrine karşı çıkmaktadır. Ona göre gayr-i ahlakî konuları içerdiği için bütün şiirler hakkında olumsuz hüküm verilemez. Dolayısıyla bu tarz bir içeriğe sahip olmayan şiirler doğrudan bu kapsam dışında kalmalıdır. Ayrıca şiiri yazan ile aktaranı ayırt etmek gerekir. Her ne kadar gayr-i ahlakî konuları içeren şiir bakımından şair sorumlu olsa da söz konusu şiirin alıntılanmasında şiiri alıntılamanın niyeti belirleyicidir. Eğer hak bir dava uğruna bu alıntılama yapıyorsa şiirin içeriğine bakılmaksızın yaptığı işin mubah olması gerekir (A. el-Cürcânî, 1992, ss. 11-21).

Şiirin eğlence malzemesi yapılmasına olanak sağlayan vezinli ve kafiyeli olma özelliğinin kendi amacı ile örtüşmediğini ifade eden Cürcânî, amacının sıradan bir anlamın nasıl sıra dışı bir şekilde parlatılacağını gösterirken şiir sanatından faydalanmak olduğunu belirtmektedir. Şiirden elde edilecek fayda sadece anlamın süslenmesinde değil, aynı zamanda ifadesi zor kapalı anlamların açık bir dille ifade edilmesinde de ortaya çıkmaktadır (A. el-Cürcânî, 1992, s. 24). Cürcânî'nin şiirin vezinli olması sebebiyle eğlence malzemesi olarak kullanılmasının doğru olmadığını kabul ettiği görülmektedir. Ancak onun amacı şiirleri eğlence malzemesi olarak kullanmak değil, şiirlerdeki etkili ve yerinde söylenmiş ifadeleri bulup edebî sanatları örneklendirmek, Kur'ân-ı Kerîm'de veya hadislerde geçen kapalı ifadeleri açıklamak ve insan yapısı en üstün metin olan şiirin sözdizimi ile Kur'ân'ın

sözdizimini karşılaştırarak Kur'ân'ın i'câz yönlerini tespit edip Allâh kelâmı ile insan kelâmı arasındaki farkları ortaya koymaktır (A. el-Cürcânî, 1992, s. 26).

Bazı şiir karşıtları da şairlerin meşru olmayan yaşantısı sebebiyle şiirden uzak durmanın gerekli olduğu düşüncesindedir. Cürcânî bir sözün, söyleyeni sebebiyle kınanmasına ve şairin günahının şiire yüklenmesine karşıdır. Kaldı ki Hz. Peygamber şiir dinlemiş ve bazı şiirleri beğendiğini ifade etmiştir. Öte yandan birçok tefsir ve şerh kitabında âyet ve hadislerde geçen garip kelimeler Cahiliye dönemi şairlerinin şiirleri ile açıklanmıştır. Dolayısıyla bu argümanı kullanan şiir karşıtlarının kınamaya Hz. Peygamber'in şiir dinlemesi ile başlayıp eserinde şiir kullanan yazarlarla devam etmesi gerekir ki Cürcânî'ye göre bu akıllı bir kişinin yapacağı bir iş değildir (A. el-Cürcânî, 1992, s. 27).

Nahiv İlmi Müdafaası

Nazım düşüncesinin zeminini oluşturan unsurlardan birisi de nahiv ilmidir. Kur'ân'ın mucizevî yönünün anlaşılabilmesi bu ilmin ayrıntıları ile ancak mümkün olabilir. Ne var ki bazı kimseler nahiv ilmindeki merfûât ve mansûbât konuları ve bunlara ilişkin birtakım temel meselelerin dışında kalan ayrıntıları faydasız bir fazlalık olarak kabul etmekte ve bu ayrıntıları mantığı olmayan zorlama bir yorum olarak görmektedir. Onlar bu düşüncelerini de halk arasında yaygınlaşan “الْكَلَامُ كَالْمَلْحِ فِي الطَّعَامِ” (sözde nahiv yemekteki tuz gibidir.) sözleriyle temellendirmektedirler. Onlara göre bu söz nahvin yeterli ve gerekli miktarda kullanılması gerektiğini belirtmektedir. Nahivdeki ayrıntılar tuzun yemeği bozduğu gibi sözü bozmaktadır. Cürcânî ise bu ifadeyi “kelam sadece nahivle faydalı” olur şeklinde anlamaktadır (A. el-Cürcânî, 1991, ss. 70-72).

Cürcânî, nahiv ilmini dikkate almayarak ondan sarfinazar etmeyi Kur'ân'dan ve anlamını öğrenmekten yüz çevirmekle eş değer görmektedir. Kur'ân'ın anlaşılmasında nahiv bilgisinin zarurî olduğunu ifade eden Cürcânî nahiv ilminin temel konusu ve anahtarı olarak gördüğü i'râb bilgisi için “i'râb olmadan lafızlarda gizli olan anlam ortaya çıkmaz. İ'râb sözün eksik mi, tam mı; doğru mu, yanlış mı olduğunu tespit için başvurulacak tek ölçüttür.” ifadelerini kullanmaktadır (A. el-Cürcânî, 1992, s. 28).

İfadelerin Karşılaştırılabilirliğinin Müdafaası

Şiir ve nahiv sahalarına yönelik tenkitlere gerekli cevaplar verilip i'câz düşüncesinin temeli sağlama alındıktan sonra kök mânası inciyi ipe dizmek olan nazım örnekleri arasında farklılıklar olduğu ortaya konulmalıdır. Cürcânî bunu farklı ustalık alanlarına benzeterek yapma yoluna gitmiştir. Bu itibarla metin telifi, nesc (dokuma) ve siyaga (döküm) gibi ustalık alanlarının ürünleri ile nazmı karşılaştıran Cürcânî söz konusu ustalık alanlarının ürünleri arasındaki farklılığın nazımda da olması gerektiğini ifade etmekte ve bu farklılıkların ürünler arasında bir üstünlük skalası oluşturmaya imkân vereceğini düşünmektedir (A. el-Cürcânî, 1992, s. 34).

1.1.7. Fesâhat ve Belâgat Nazımdadır Önermesi

Arap edebiyatında metin ve şiirlerin birbirine olan üstünlükleri daha çok fesâhat ve belâgat kavramları üzerinden yapılmıştır. Bu itibarla mesela iki şair mukayese edileceği zaman “daha fasîh” veya “daha belîğ” ifadeleri kullanılmıştır. Cürcânî ise söz konusu ifadelerden estetik mukayese anlamını çıkarmaktadır. Cürcânî'nin yaşadığı döneme kadar estetiğin lafızda veya mânada olduğu üzerine tartışmalar yapılmıştır. Cürcânî de bu tartışmaya lafız-mâna ikileminden çıkarak nazım düşüncesiyle katılmıştır.

Fesâhat ve Belâgatın Lafızda Olmasının İmkânsızlığı

Cürcânî lafızların fesâhat ve belâgat sıfatlarıyla nitelenerek üstünlük ve meziyetin lafza bağlanmasına karşı çıkmaktadır. Şayet lafzın bizzat kendisinde bir estetik olsa lafız cümle içerisine girmeden de bu estetiğe sahip olmalıdır. Halbuki sözlük maddesi halinde olan yalın haldeki lafızların estetik sıralaması mümkün değildir. Bu

durumdaki lafızlarda ilki mûsıkî diğeri ise yaygın kullanım olmak üzere iki yönden fesâhat aranabilir. Fakat söz haline gelmiş kelimeler birbiriyle kıyaslandığı zaman burada lafızların tınısı veya yaygın kullanımı bir üstünlük kriteri olarak belirlenemez. Çünkü bir lafız cümle içerisinde bazen çok beğenilirken bazen hiç beğenilmeyebilir. Dolayısıyla cümlenin fesâhatinin ve belâgatının lafızdan kaynaklanması mümkün değildir (A. el-Cürcânî, 1992, ss. 45-48).

Cürcânî'nin bu konudaki bir diğer argümanı ise kişilerin fasîh ve belîğ olmasına ilişkindir. Mesela bir yazar eserlerine bakılarak fasîh olarak nitelendirildiği zaman kullandığı lafızlar sebebiyle bu nitelik ona verilmiş değildir. Eğer fesâhat lafızlarda gerçekleşmiş olsa yazarın değil dil koyucunun fesâhatinden söz etmek gerekir. Ancak eğer yazarın fesâhatinden söz edilip aynı lafızları kullanan başka bir yazar bu şekilde nitelenmiyorsa fesâhatin lafızlarda olması mümkün değildir (A. el-Cürcânî, 1992, ss. 401-402).

Fesâhat ve Belâgatın Mânada Olmasının İmkânsızlığı

Cürcânî fesâhat ve belâgatın lafızda olmasını mümkün görmediği gibi mânada olmasını kabul etmemektedir. Bu durumu kuyumculuk sanatıyla açıklayan Cürcânî'ye göre söz bir yüzük gibi kabul edilebilir. Yüzüğün döküm ve işçiliğinin kaliteli olması ile madenin değerli olması arasında doğrusal bir ilişki yoktur. Altından üretilen bir yüzük estetik olamayabileceği gibi demir bir yüzük de son derece estetik olabilir. Öte yandan aynı ayardaki iki altın yüzüğü diğerine üstün tutarken yapılan mukayese döküm ve işçilik üzerinden olacaktır. Sözlerin mukayesesinde de durum bundan farklı değildir. Elbette anlamın anlama üstünlüğünden söz edilebilir. Ancak bu, sözlerin mukayesesini ifade etmeyecektir (A. el-Cürcânî, 1992, s. 251).

Cürcânî'nin manayı garaz ve suret olarak iki boyutta ele aldığı daha önce belirtilmiştir. Bu çerçevede, Cürcânî'nin fesâhat ve belâgatın alanı dışında tuttuğu mâna, şüphesiz ki sözden bağımsız olarak zihinde şekillenen ve duygu düşüncelerin ham halini ifade eden garazdır. Zira zihindeki garazlar arasında estetik bir karşılaştırma yapmak, doğası gereği olanaksızdır. Dolayısıyla, Cürcânî'ye göre fesâhat ve belâgatın ortaya çıktığı zemin, kelimelerin ve ifadelerin belirli bir düzen içinde bir araya gelmesiyle oluşan suret, yani nazımdır. Bu bağlamda, dilin sanatsal ve etkileyici nitelikleri, düşüncenin ham halinden ziyade, o düşüncenin dil aracılığıyla aldığı biçim ve yapısal düzenle yani nazımla ilişkilidir.

Fesâhat ve Belâgatın Yeri: Nazım

Cürcânî'nin düşüncesinde fesâhat ve belâgat, zihindeki anlamdan ibaret olan duygu ve düşüncelerle ilişkili bir husus değildir. Aynı şekilde duygu ve düşünceleri henüz ifade etme işlevine bürünmemiş yalın haldeki lafızlar da fesâhat ve belâgatın kaynağı değildir. Ona göre fesâhat ve belâgatın tezahür ettiği yer, yalın haldeki lafızların bir araya gelerek duygu ve düşünceleri belli bir çerçevede ifade etmek için oluşturduğu yapıdır ki Cürcânî bunu nazım diye adlandırmaktadır.

Başka bir ifadeyle, Cürcânî, dilin güzellik ve etkileyiciliğini, kelimelerin tek tek varlığında veya zihinsel içeriğin ham halinde değil; aksine, bu kelimelerin belirli bir düzen ve uyum içinde birleşerek anlamı şekillendirdiği kompozisyon, insicam ve tertipte görmektedir. Bu bağlamda fesâhat ve belâgat, dilin salt malzemesinden ziyade bu malzemenin ustaca işlenmesiyle ortaya çıkan yapısal ve anlamsal bütünlükte ortaya çıkmaktadır.

Cürcânî'ye göre zihinde ham halde bulunan mânanın sayısız dile getirilme seçeneği bulunmaktadır. Bu seçeneklerden ortamın ve muhatabın şartlarına en uygun olanı söz konusu mânanın söze dönüşebilecek en fasîh ve en belîğ halini temsil etmektedir. Cürcânî bunu el-En'âm sûresinin 100. Ayetinde geçen {وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ} (Allah'a ortak koşulan cinleri) ifadesiyle örneklendirmektedir. Bu ifadedeki “شُرَكَاءَ” kelimesi “الْجِنِّ” kelimesinin önüne geçirilmiştir. Bu takdim Cürcânî'ye göre sözdeki güzelliğin ve dolayısıyla fesâhat ile belâgatın sağlanması

için kritik bir unsurdur. Bu takdim ile “شُرَكَاء” kelimesi birinci mef’ul, lafzatullah ise ikinci mef’ul konumuna gelmiştir. Bu durumda anlam “Allâh’a ortak koşular” şeklinde olup Allâh’a herhangi bir şeyi ortak koşmanın doğru olmadığını anlatmaktadır. “الْجِن” kelimesi ise sanki “kimi ortak koşular” sorusunun cevabı haline gelmiştir. Böylece cinleri Allâh’a ortak koşmanın yanlışlığı Allâh’a şirk koşmanın genel anlamda yanlış olması ile birlikte ifade edilmiştir. Eğer ki temel gramer kurallarına uygun olarak takdim yapılmadan kurulmuş olsa ve “الْجِن” kelimesi birinci mef’ul, “شُرَكَاء” kelimesi de ikinci mef’ul yapılarak “وَجَعَلُوا الْجِنَّ شُرَكَاءَ لِلَّهِ” denilmiş olsaydı bu durumda onların sadece cinleri Allâh’a ortak koşmaları gündeme getirilmiş olacak ve dolayısıyla cinlerin dışındakileri Allâh’a ortak koşmanın imkânı akla gelebilecektir. Bunun mümkün olmadığını ifade etmek için yeni bir cümle gerekeceği gibi sözün estetik yapısı da bozulacaktır (A. el-Cürcânî, 1992, ss. 286-288).

Cürcânî’yi bu düşüncelerini formüle etmeye iten temel saikin, Kur’an’ın i’câz yönünü açıklama çabası olduğu söylenebilir. Ona göre Kur’an’ın i’câzı, ne tekil lafızlarında ne de yalın anlamındadır; aksine, bu üstünlük nazmında, yani kelimelerin ve ifadelerin eşsiz düzeninde ve birleşimindedir. Bu nazariyesini temellendirmek amacıyla Cürcânî, sözlerin mukayese edilebilirliğini ve fesâhat ile belâgatın ancak nazımda tezahür ettiğini kanıtlama yönünde kapsamlı çalışmalar yapmıştır. İlk iki önermede bu çalışmaların içeriğine değindikten sonra, Cürcânî’nin ulaşmak istediği nihaî önermesine, yani i’câzın yerinin Kur’an’ın nazmı olduğu önermesine geçebiliriz.

1.1.8. İ’câzın Yeri Kur’an’ın Nazmıdır Önermesi

Nazım teorisi ilk iki başlıkta detayları verilen iki ana önerme ile açıklanabilir. Ancak Cürcânî’nin bu teoriyi özellikle Kur’an’ın mucizevî yönünü açıklamak amacıyla formüle ettiği göz önüne alındığında Kur’an bağlamında bu teoriyi tamamlayacak üçüncü bir önermeye gereksinim duyulmaktadır. Çünkü çeşitli i’câz açıklamalarında metin dışı hususlarla birlikte metindeki nazım dışı hususlara yer verilmektedir. Bu hususların, tüm çabasını anlamsız kılma potansiyeli taşıdığını gören Cürcânî nazım dışı i’câz açıklamalarını geçersiz kılan güçlü argümanlar geliştirmiştir.

Kur’an Dışı İ’câz Açıklamasına (Sarfe) Reddiye

Sarfe kavramı, etimolojik olarak “döndürmek” ve “çevirmek” anlamlarına gelmekle birlikte İslam teolojisinde terimsel bir muhtevaya sahiptir. Buna göre sarfe Allâh’ın müşriklerden Kur’an’ın bir benzerini ortaya koyma kabiliyetini almasını ifade etmektedir. Kelâm ilminde önemli bir yer tutan bu düşünce, Kur’an’ın i’câzı bağlamında tartışılmıştır.

Sarfe nazariyesinin kökeni hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte, genel kanaat bu düşüncenin, önde gelen Mu‘tezile kelâmcılarından İbrahim en-Nazzâm’a ait olduğudur (İpek, 2021, s. 144). Nazzâm’a göre, insanoğlu metinsel özellikler açısından Kur’an’ın benzerini üretebilecek potansiyele sahiptir. Ancak Allâh Teâlâ’nın ilahî müdahalesiyle bu beşerî kabiliyet engellenmekte, dolayısıyla Kur’an’ın benzeri bir metnin ortaya konulması imkânsız hale gelmektedir (Eş’arî, 1950, s. 1/271).

Bu yaklaşım, Kur’an’ın i’câzını, metnin bizzat kendi üstün niteliklerinden ziyade ilahî bir engelleme aracılığıyla açıklamaktadır. Yani Kur’an’ın taklit edilemezliği, insanların benzerini yapmaktan aciz olmalarından değil Allâh’ın bu yeteneği onlardan çekip alması şeklinde haricî bir nedenden kaynaklanmaktadır. Cürcânî bu yaklaşımı çeşitli argümanlarla çürütmeyi hedeflemiştir. Sarfe taraftarlarına karşı birçok argümanı dile getiren Cürcânî’nin kanaatimizce en önemli argümanı şudur;

Sarfe’nin geçerli olması durumunda müşriklerin Kur’an’a karşı sergiledikleri saygı ve şaşkınlık duygularının farklı bir yöne evrilmesi beklenirdi. Zira kendi doğal yetenekleri ve edebî kabiliyetleri dahilinde

olduğunu düşündükleri bir niteliği, Kur’ân karşısında kaybetmiş olmaları, kendilerine şaşkınlıklarını gerektirirdi. Bu durumu bir örnekle somutlaştırmak mümkündür: Bir nebi, “Benim mucizem elimi başıma koymamdır ve sizin bunu yapamamanızdır” dese ve muhataplar gerçekten de bu basit eylemi gerçekleştiremeselerdi, o zaman sarfe kavramı anlam kazanabilirdi. Bu senaryoda, muhatapların normalde sahip oldukları bir yeteneğin aniden ortadan kalkması, mucizevî bir durum olarak algılanabilirdi (A. el-Cürcânî, 1992, ss. 391-392).

Ancak Kur’ân’ın nüzul süreci ve müşriklere yönelttiği meydan okumalar bu minvalde değildir. Kur’ân, müşrikleri kendi edebî ve belâgat yeteneklerini kullanarak benzerini getirmeye davet etmiş, bu konuda herhangi bir ilahî engellemeden bahsetmemiştir. Müşriklerin acizliği ise meydan okumaya yanıt verememelerinden kaynaklanmıştır. Aksi halde doğal yeteneklerinin bir anda ellerinden alındığına dair bir tepki göstermeleri ve söz konusu tepkilerin kaynaklara geçmesi beklenirdi. Halbuki kaynaklarda böyle bir nakle rastlanılmamaktadır. Bu durum sarfe teorisinin, müşriklerin tarihî tepkileriyle tam olarak örtüşmediği eleştirisini beraberinde getirmektedir (Süslü, 2021, s. 299).

Nazım Dışı İ‘câz Açıklamalarına Reddiye

Kur’ân dışı i‘câz açıklamalarını aklî ve naklî delillerle çürüten Cürcânî Kur’ân’ın metni ile ilişkili i‘câz açıklamalarını da ele almaktadır. Bunu yaparken Cürcânî öncelikle irdelenecek i‘câz açıklamasının Kur’ân’ın tamamına yayılmış olmasına bakmaktadır. Bu durum Cürcânî’yi bazı i‘câz açıklamalarını gündeme alıp bazılarını ise sarfi nazar etmeye sevk etmiştir. Çünkü bilindiği üzere Kur’ân’ın meydan okuması bir sûre seviyesine kadar çıkmaktadır. Dolayısıyla yapılacak i‘câz açıklamasının bütün sûreleri kuşatması asgarî gereklilik olmalıdır. Bu yüzden Cürcânî bazı sûrelerde bulunup diğer bazılarında yer almayan gaybî haberler ve eşsiz söz sanatları gibi açıklamaları genel i‘câz açıklaması olarak yeterli görmemektedir.

Mucizelik açıklamasında Cürcânî’nin dikkate aldığı bir diğer husus ise i‘câzın Kur’ân’la ortaya çıkan yeni bir nitelik olmasıdır. Aynı zamanda bu nitelik daha önce görülmemiş ve başkasında da bulunmayan bir özellik olmalıdır. Dolayısıyla Kur’ân’ın kelimeleri ve bu kelimelerin anlamları mucize olamaz (A. el-Cürcânî, 1992, s. 386).

Cürcânî’ye göre i‘câz, kelimelerin hareke ve sükunlarının dizilişinde de olamaz. Bu durumda kelimelerin ölçüsü açısından meydan okunmuş ve buna karşılık verilememiş olduğu sonucu ortaya çıkar ve Kur’ân, diğer sözlerden şiir beyitlerinin birbirinden ayrıldığı gibi ayrılmak durumunda kalırdı. Dahası Cürcânî, böyle bir durumda muârazada bulunmanın aslında mümkün olabileceğini belirtir (A. el-Cürcânî, 1992, s. 387). Çünkü Arapların dil ve belâgat konusundaki mahareti, özellikle de şiirdeki vezin ve ritim bilgileri göz önüne alındığında, bu alanda Kur’ân’a benzer bir eser ortaya koymaları teorik olarak imkân dahilinde olabilirdi.

Abdülkâhir el-Cürcânî, Kur’ân’ın mucizevî yönüne ilişkin çeşitli açıklamaları titizlikle değerlendirirken, ayet sonlarında yer alan “fâsılalar” meselesine de değinmektedir. İki ayeti birbirinden ayıran ve genellikle secî benzeri bir işlev gören fâsılaları Cürcânî, tehadînin asıl unsuru olarak kabul etmemektedir. Ona göre fâsılalı bir söz inşa etmek, vezinli söz inşa etmek gibidir. Bu bağlamda Cürcânî, fâsılaları şiirdeki kafiye benzeri bir unsur olarak değerlendirmektedir (A. el-Cürcânî, 1992, s. 387). Oysaki Araplar dil ve belâgat konusunda, özellikle de kafiye ve vezinli konuşma sanatında son derece yetenekliydi. Onların bu alandaki maharetleri göz önüne alındığında, eğer Kur’ân’ın meydan okuduğu husus sadece fâsılalar olsaydı, bu tarz bir söz inşa etmek onlara zor gelmez ve bundan aciz kalmazlardı. Nitekim Arap edebiyatında kafiye nesir örnekleri mevcuttur. Ancak Kur’ân’ın meydan okumasına hiç kimsenin karşılık verememesi, i‘câzın bu tür yüzeysel dilsel özelliklerin ötesinde bir yerde olduğunu gösterir.

Cürcânî Kur'an'ın harflerinde dile ağır gelen herhangi bir unsurun olmamasını da i'câzın kaynağı olarak görmemektedir. Çünkü dile ağır gelecek bir unsur taşımayan birçok şiir mevcuttur. Buna göre i'câzın kaynağı, dile kolay gelmesi olacak olursa bütün bu şiirlerle muâraza yapılabilir. Kaldı ki birçok seviyesi düşük sözlerin ve gayr-i meşru içeriği olan şiirlerin, sırf söyleniş kolay diye fasîh ve belîğ olması gerekecektir (A. el-Cürcânî, 1992, s. 518). Öte yandan eğer söyleniş kolaylığı Kur'an'ın i'câzını açıklamak için yeterli olsaydı fethanın en hafif hareke olması sebebiyle bütün hareketleri fethaya çevirmek, onun mucizelik özelliğini eksiltmez aksine artırmış olurdu. Ancak böylesi bir durumun Kur'an'ın estetiğini artırmak bir yana onu anlamsız hale sokacağı aşîkardır.

Sonuç

Bu makalede incelenen Nazım düşüncesi, basit bir dilbilimsel gözlemden çok daha fazlası olup, Kur'an'ın dilsel yapısını ve mucizevîliğini açıklamak için oluşturulmuş kapsamlı ve tutarlı bir teoridir. Bu düşünce, kelimelerin tek tek anlamlarından bağımsız olarak, onların birbiriyle olan ilişkisinden ve oluşturduğu söz diziminden ortaya çıkan bir üstünlük fikrine dayanır. Nazım teorisi, bu üstünlüğün, fesâhat ve belâgat gibi kavramların da temelinde yattığını ve Kur'an'ın diğer metinlerden ayrılan mucizevî yönünün de bizzat bu söz diziminde ortaya çıktığını öne sürer. Cürcânî'nin de vurguladığı gibi, gaybî haberler gibi sınırlı unsurların aksine, nazım teorisi Kur'an'ın tüm sûrelerini kapsayan, evrensel bir açıklama sunar.

Bu yönüyle Nazım düşüncesi, bir hipotezden öteye geçerek, teori statüsünü hak eder. Çünkü bu düşünce, birbirleriyle ilişkili önermelerden oluşan mantıksal bir çerçeve sunar, Kur'an'ın i'câzının yerine ilişkin tartışmalara kapsamlı bir çözüm getirir. Öte yandan söz konusu kuram belâgat ve tefsir gibi ilimlerin gelişimine dönüştürücü bir etki yapmıştır. Bu etki, onun bir gözlem veya açıklama olmaktan çok, dilsel ve edebî yapıyı çözümlemede tutarlı bir kuram haline geldiğinin bir kanıtıdır. Nazım teorisi, sadece dinî metinlerin anlaşılmasına katkıda bulunmakla kalmamış, aynı zamanda dilbilim, edebiyat ve retorik alanlarında da yeni ufuklar açmıştır. Kelâm ilminin temel bir sorununa getirdiği çözüm, belâgat ilmini dönüştürmesi ve tefsir ilmine kazandırdığı yeni bakış açısıyla bu teori, İslâm düşünce tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Öte yandan bu güçlü teorik çerçevenin önemli bir sınırlılığı, metinler arası derecelendirmede ortaya çıkar. Nazım teorisi, bir metnin kendi içindeki tutarlılığını ve bütünlüğünü başarıyla açıklasa da, iki farklı metin arasında “hangisi daha güzel?” sorusuna kesin ve nesnel bir yanıt vermekte yetersiz kalır. Çünkü nazım, büyük ölçüde metnin içkin özelliklerine odaklandığından, farklı edebî geleneklere veya bağlamlara ait eserleri nesnel bir hiyerarşiye oturtmakta zorlanır. Bu durum, teorisinin evrensel bir edebî derecelendirme aracı olmaktan çok, belirli bir metindeki ifade tercihlerini üstünlüğünü çözümlemede daha başarılı olduğunu gösterir.

Nazım düşüncesinin teorik statüsü ve etkisi üzerine yapılan bu çalışmanın ardından, bu alandaki araştırmaların daha da derinleştirilmesi için aşağıdaki konulara odaklanılması faydalı olacaktır: Nazım düşüncesinin, modern dilbilim, metin dilbilimi ve söylem analizi gibi alanlardaki teorilerle karşılaştırılması, bu teorisinin günümüzdeki geçerliliğini ve katkılarını daha net ortaya koyabilir. Cürcânî'nin sözdizimi ve kelimelerin ilişkisine dair görüşlerinin, modern dilbilimdeki sentaks ve semantik yaklaşımlarla ne kadar örtüştüğü incelenebilir. Nazım teorisinin sadece Kur'an'ın i'câzını açıklamakla kalmayıp, Arap edebiyatının diğer önemli eserlerine uygulanarak, onların sanatsal üstünlüklerinin nasıl analiz edilebileceği araştırılabilir. Bu öneriler, Nazım düşüncesinin sadece tarihsel bir teori olarak kalmasını engelleyecek, aynı zamanda onun güncel akademik tartışmalara ve eğitim pratiklerine entegre edilmesini sağlayacaktır.

Kaynakça | References

- Akalın vd., Ş. H. (2008). *Yabancı Sözlere Karşılıklar Kılavuzu*. Türk Dil Kurumu.
- Aksan, D. (2015). *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim* (6., 1-3). Türk Dil Kurumu.
- Bahar, M. (2024). Tirmizî'nin Tâbiûn Dönemi Re'y Tefsirine Yaklaşımı. *İmâm Tirmizî ve Hakîm et-Tirmizî Sempozyumu*. İlahiyât Yayınları.
- Bahar, M. (2025). *Fezleketü'l-Kur'ân Yeni Bir Kur'ân İlminin Tespiti ve İnşası*. Kitâbî Yayınları.
- Bahşi, T. (2021). Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu'tezile'nin Arap Dilini Kullanımı. *Turkish Academic Research Review*, VI(1), 253-292.
- Bayram, E. (2022). *Dilde Firavunculuk ve Selâme Mûsa* (1. bs.) Ankara: İlahiyât Yayınları.
- Bergamalı, K. (2002). *Müyessiretü'l-ulûm*. Türk Dil Kurumu.
- Boyalık, M. T. (2016). *Dil, Söz ve Fesâhat Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi*. Klasik Yayınları.
- Câbirî, M. Â. (2001). *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (B. Köroğlu, Çev.; 3. bs.) Kitabevi Yayınları.
- Câhız, E. O. (1424). *Kitâbu'l-Hayevân* (2. bs, 1-7). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Câhız, E. O. (1998). *El-Beyân ve't-tebyîn*, (7. bs, 1-4). Mektebetü'l-Hancî.
- Cevherî, E. N. İ. b. H. (1987). *Es-Sihâh tâcu'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye* (1-6). Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn.
- Cumahî, E. A. M. b. S. (1974). *Tabakâtu fuhûli's-suarâ*. Dâru'l-Medenî.
- Cürcânî, A. (1982). *Kitâbu'l-Muktesid fî şerhi'l-îzâh*. Irak Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı.
- Cürcânî, A. (1991). *Esrâru'l-belâga*. Dâru'l-Medenî.
- Cürcânî, A. (1992). *Delâilu'l-i'câz*. Dâru'l-Medenî.
- Cürcânî, S. Ş. (2003). *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Dâru'n-Nefâis.
- Dayf, Ş. (t.y.). *El-Belâga tetavvur ve târih*. Dâru'l-Meârif.
- Eş'arî, E.-H. (1950). *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn* (1-2). Mektebetu Nahdati'l-Mısriyye.
- Ferâhîdî, H. b. A. (1408). *Kitâbü'l-'Ayn* (1-8). Mektebetü'l-Hilâl.
- Firûzâbâdî, M. E. T. M. (2005). *El-Kâmûsu'l-muhît*. Müessesetü'r-Risâle.
- Gürkan, N. (2017). Cahiliyede Ve İslami Dönemlerde Arap Şiir Sanatının Mücadele/Sırâ' İşlevselliği Üzerine. *EKEV Akademi Dergisi*, 72, 225-239.
- Hafâcî, İ. S. (1982). *Sırru'l-fesâha*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Husarî, E. İ. (t.y.). *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*. Dâru'l-Cil.
- İbn Düreyd, E. B. M. b. el-Hasen. (1987). *Cemheratü'l-lüga* (1-3). Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn.
- İbn Fâris, E.-H. (1979). *Mu'cemu makâyisi'l-luga* (1-6). Dâru'l-Fikir.

- İbn Kuteybe, E. M. A. b. M. (1423). *Eş-Şi'r ve 'ş-suarâ* (1-2). Dâru'l-Hadîs.
- İbn Manzûr, M. b. M. b. A. (1414). *Lisânu'l- 'Arab* (3. bs, 1-15). Dâru Sâdır.
- İnce, N. N. (2019). Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Cahiz Örneği. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23(2), Article 2. <https://doi.org/10.18505/cuid.617871>
- İpek, M. (2021). Mu'tezile'nin Mucize Anlayışı ve Nazzâm'ın Sarfe Teorisi Bağlamında Genel Bir Değerlendirme. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), Article 2. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.941271>
- Kaya, İ. (2021). Abdülkâhir Cürcânî'nin Şiir Savunması. İçinde *FSMVÜ Uluslararası Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Kongresi Bildiriler*.
- Kılıç, H. (1992). Belâgat. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 5, ss. 380-383). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kudâme b. Cafer, E.-F. (1302). *Nakdu's-ş-i'r* (1. bs). Matbaatü'l-Cevâib.
- Kütübî, E. A. S. (1973). *Fevâtü'l-vefeyât ve 'z-zeyl aleyhâ* (1-5). Dâru Sâdır.
- Öğmüş, H. (2009). Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allâh'tan İnsana İntikaliyle ilgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28(28), Article 28.
- Özalp, M. S. (2022). Arap Belâgat Literatürü. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 11, Article 11. <https://doi.org/10.54958/iiad.1099672>
- Özlem, D. (2010). *Bilim Felsefesi*. Notos Kitap.
- Râzî, F. (2004). *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*. Dâru Sâdır.
- Sönmez, V. (2010). *Bilim Felsefesi* (2. bs). Anı Yayıncılık.
- Süslü, M. Z. (2021). Sünnî Âlimler Nazarında Sarfe. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 13, Article 13. <https://doi.org/10.47502/mizan.955041>
- Tevhîdî, E. H. (1424). *El-İmtâ' ve 'l-mu'ânese*. el-Mektebetü'l-Unsuriyye.
- Yalar, M. (1997). *El-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat ilmindeki Yeri* [Doktora Tezi]. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yavuz, Y. Ş. (2000). İ'câzü'l-Kur'ân. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 21, ss. 403-406). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldırım, C. (2000). *Bilim Felsefesi* (7. bs). Remzi Kitabevi.
- Zemahşerî, M. b. Ö. b. M. (1993). *El-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb*. Mektebetü'l-Hilâl.

Ahkâm Âyetlerinin Yorumlanmasında Hurûfu'l-Meânî'nin Rolü: “Min” Harf-i Ceri Örneği***The Role of Hurûf al-Ma'ânî in the Interpretation of Legal Verses: The Case of the Preposition “Min”***Muhammed Seyfeddin Erikci^{1*} Nazife Nihal İnce²**¹ Doktorant, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye.PhD. Student, Akdeniz University, Department of Basic Islamic Sciences, Antalya, Türkiye, <https://ror.org/01m59r132>, <https://orcid.org/0000-0003-0088-2624>, m.seyfeddin.erikci@gmail.com² Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye.Prof. Dr., Akdeniz University, Department of Basic Islamic Sciences, Antalya, Türkiye, <https://ror.org/01m59r132>, <https://orcid.org/0000-0003-1766-5618>, nihalince@akdeniz.edu.tr

* Corresponding author

Araştırma Makalesi**Süreç**

Geliş Tarihi: 06.07.2025

Kabul Tarihi: 12.09.2025

Yayın Tarihi: 30.09.2025

Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Değerlendirme

Ön İnceleme: İki hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

Telif Hakkı & Lisans

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

Etik Beyan

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Muhammed Seyfeddin Erikci-Nazife Nihal İnce

Yapay Zeka Kullanımı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Muhammed Seyfeddin Erikci-Nazife Nihal İnce

Etik Bildirimturkisharr@gmail.com**Çıkar Çatışması**

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

AtıfErikci, M. S.-İnce, N. N. (2025). Ahkâm âyetlerinin yorumlanmasında hurûfu'l-meânî'nin rolü: “min” harf-i ceri örneği. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 765-779, <https://doi.org/10.30622/tarr.1736020>

** Bu çalışma Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmakta olan “Teori ve Pratik Denkleminde Hurûfu'l-Meânî ve Ahkâm Âyetleri” başlıklı doktora tezi kapsamında ulaşılan verilerden üretilmiştir.

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'deki ahkâm âyetleri, İslâm hukukunun temel ilkelerini belirleyen normatif ifadeleri içermeleri bakımından fıkıh ilminin merkezî kaynakları arasında yer almaktadır. Bu âyetlerdeki lafızlar, sadece anlamsal düzeyde değil, aynı zamanda gramatik yapıları, cümle içindeki konumları ve diğer unsurlarla kurdukları ilişkiler bağlamında çok katmanlı yorumlara açıktır. Fikhî hükümlerin lafzî dayanağını oluşturan bu metin parçaları, yapısal ve bağlamsal özellikleriyle birlikte ele alındığında delâlet türleri, kıyas imkânları ve hükümlerin kapsamı gibi temel usûl meselelerinin çözümüne önemli katkılar sunmaktadır. Hurûfu'l-meânî olarak adlandırılan ve cümle içi ilişkileri düzenleyen anlam harfleri, bu bağlamda özel bir öneme sahiptir. Arap dili gramerinde müstakil bir inceleme alanı oluşturan bu harfler, özellikle nahiv ve fıkıh usûlü âlimleri arasında yoğun tartışmalara konu olmuştur. Bu harflerin taşıdığı çok anlamlılık özelliği hem dilbilimsel hem de fikhî yorumlarda belirleyici bir rol oynamaktadır. Söz konusu harfler, yalnızca gramatik işlevleriyle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda hükümlerin yönünü ve kapsamını doğrudan etkileyen unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma, hurûfu'l-meânî içerisinde önemli bir yere sahip olan “min” harfini merkeze alarak, onun anlam çeşitliliğinin ahkâm âyetleri bağlamında ortaya çıkardığı fikhî etkileri sistematik bir şekilde incelemektedir. “Min” edatının ibtidâ, teb'iz, beyân, ta'lîl, isti'lâ ve zarfiyyet gibi temel anlamları, klasik müfessirler ve fakihler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu anlam çeşitliliği, âyetlerin anlaşılmasında ve hükümlerin çıkarılmasında önemli sonuçlar doğurmaktadır. Yapılan analizler, “min” harfinin bazı kullanımlarında sadece dilsel bir nüans olarak kaldığını, bazı durumlarda ise doğrudan fikhî ihtilaflara kaynaklık ettiğini ortaya koymaktadır. Özellikle edatın beyân veya teb'iz anlamında anlaşılması, hükümün kapsamı ve muhatap kitlesinin belirlenmesinde belirleyici olmaktadır. Bu durum, gramatik çok anlamlılık ile fıkıh usûlü arasındaki organik bağı gösterirken, aynı zamanda klasik müçtehitlerin metin yorumlamadaki derinlikli yaklaşımlarını da yansıtmaktadır. Çalışma, “min” edatı özelinde Kur'ân'ın hukuki âyetlerinin doğru anlaşılmasında dilbilimsel analizin önemini vurgulamakta ve bu bağlamda, klasik mezheplerin içtihatlarında dil unsurlarına verdikleri önemin pratikteki yansımalarını değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâğati, Fıkıh, Ahkâm Âyetleri, Nahiv, Hurûfu'l-Meânî, Harf-i Cer

Research Article**History**

Received: 06.07.2025

Accepted: 12.09.2025

Date Published: 30.09.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, and the data used were obtained from literature reviews/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all studies used are cited in the references. Muhammed Seyfeddin Erikci-Nazife Nihal İnce

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Muhammed Seyfeddin Erikci-Nazife Nihal İnce

Complaints

turkisharr@gmail.com

Conflicts of Interest

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

Grant Support

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

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Erikci, M. S.-İnce, N. N. (2025). The role of ḥurūf al-ma'ānī in the interpretation of legal verses: the case of the preposition “min”. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 765-779, <https://doi.org/10.30622/tarr.1736020>

**This study is based on the findings obtained within the scope of the doctoral dissertation titled “Ḥurūf al-Ma'ānī and Legal Verses in the Equation of Theory and Practice”, currently being prepared at the Institute of Social Sciences, Akdeniz University.

Abstract

The verses of the rules (āyāt al-aḥkām) of the Qur'ān constitute one of the principal sources of Islamic jurisprudence (fiqh) due to their normative expressions that establish the foundational principles of Islamic law. The lexical components of these verses are open to multilayered interpretations, not only at the semantic level but also in terms of their grammatical structures, positions within sentences, and relationships with other linguistic elements. When these textual components, which form the literal basis of legal rulings, are considered in light of their structural and contextual characteristics, they significantly contribute to resolving fundamental issues in uṣūl al-fiqh such as types of dalāla (semantic indication), the possibilities of qiyās (analogical reasoning), and the scope of legal rulings. In this context, ḥurūf al-ma'ānī—meaning-bearing particles that regulate syntactic relations within a sentence—hold particular significance. These particles, which constitute an independent area of study in Arabic grammar, have been the subject of extensive debate, especially among grammarians and scholars of uṣūl al-fiqh. The polysemous nature of these particles plays a decisive role in both linguistic and legal interpretations. Far from being confined to mere grammatical functions, such particles emerge as elements that directly influence the direction and scope of legal rulings. This study, systematically examines the particle “min”, which occupies a central position within ḥurūf al-ma'ānī, by focusing on the legal implications of its semantic variability that engenders in the context of āyāt al-aḥkām. The principal meanings of the particle min such as ibtidā', tab'id, bayān, ta'lil, isti'lā', and zarfiyya have been interpreted in varying ways by classical exegetes and jurists. This semantic multiplicity leads to significant outcomes in understanding the verses and deriving rulings from them. The analysis reveals that while in some cases the use of min remains a mere linguistic nuance, in other instances it serves as the basis for direct legal disagreement. In particular, whether the particle is understood as bayāniyya or tab'idiyya becomes a decisive factor in determining the scope of a ruling and the group of individuals it addresses. This situation demonstrates the organic link between grammatical polysemy and uṣūl al-fiqh, while also reflecting the depth of classical mujtahid scholars' approaches to textual interpretation. Through the case of the particle min, this study emphasizes the importance of linguistic analysis in correctly understanding the legal verses of the Qur'ān. Furthermore, it evaluates how classical schools of Islamic law incorporated linguistic elements into their legal reasoning and the practical implications of this emphasis in their ijtihād practices.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Fiqh, Verses of the rules, Syntax, Ḥurūf al-Ma'ānī, Preposition

Giriş

Dillerin temel fonksiyonu, konuşanın zihnindeki anlamı muhataba iletmektir. Bu temel işlev, sınırlı sayıdaki kelimeyle sınırsız anlamın aktarılmasını gerekli kılmakta ve bu durum, dilin doğal yapısı içerisinde çok anlamlılık (polysemy) olgusunu ortaya çıkarmaktadır (Bayram, 2022, s. 98). Çok anlamlılık yalnızca isim ve fiil türleriyle sınırlı kalmamakta; Arap dilinde hurûfu'l-me'ânî olarak adlandırılan harflerde de açık bir şekilde gözlemlenmektedir. Bu harfler, yapıları gereği cümlede üstlendikleri işlev doğrultusunda farklı anlam katmanları kazanmakta ve bu yönüyle bağlamdan bağımsız olarak değerlendirilememektedir.

Anlamın bağlama göre şekillenmesi çoğu zaman bir avantaj olarak değerlendirilse de bazı durumlarda bağlamın belirleyici olamaması lafzın farklı biçimlerde yorumlanmasına yol açmakta, bu da fıkıh usûlünde mezheplere göre değişen yaklaşım farklılıklarına kaynaklık etmektedir. Zira lafzın çok anlamlılığı, içtihat düzleminde hükümün mahiyetini doğrudan etkileyebilmektedir. Dolayısıyla, hurûfu'l-me'ânînin çok anlamlı yapısı yalnızca dilbilimsel bir mesele değil; aynı zamanda fikhî hükümlerin istinbatında belirleyici bir rol oynayan temel bir unsurdur. Nitekim klasik fıkıh usulü literatüründe bu tür harflere özel bölümler ayrılmış olması da konunun önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Bu konu üzerinde yapılan çeşitli akademik çalışmalar, hurûfu'l-me'ânînin fikhî hüküm istinbatındaki etkisini farklı açılardan ele almıştır. Şimal Khalid Mahmood Mahmood tarafından hazırlanan “Fikhî Hükümlerin Tespitinde Harf-i Cerlerin Rolü” başlıklı yüksek lisans tezinde, cer harflerinin sahip olduğu çok anlamlı yapı, fıkıh, gramer ve dil kaynakları çerçevesinde değerlendirilmiş; özellikle (ل، ك، من، في، إلی، علی) gibi harflerin anlam ve işlevleri incelenerek bu harflerin fikhî çıkarımlar üzerindeki etkileri örnek ayetler ve ulema görüşleri ışığında ortaya konmuştur. Bu çalışmada dil ve fıkıh arasındaki bağ sistematik biçimde işlenmiş, harflerin fiil anlamlarını üstlenebildiği ve bu durumun hüküm istinbatını doğrudan etkileyebildiği vurgulanmıştır (Mahmood, 2018).

Benzer şekilde, Sefa Erkmen tarafından kaleme alınan “Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Ahkâm Âyetlerinde Manaya Etkisi: Cessâs Örneği” adlı yüksek lisans tezinde ise, Ebû Bekir el-Cessâs'ın Ahkâmı'l-Kur'ân adlı tefsiri merkeze alınmış; bu eserde geçen harf-i cerlerin ahkâm âyetlerine etkisi doğrudan klasik bir kaynak üzerinden detaylı biçimde incelenmiştir. Erkmen'in çalışması, harflerin dilsel işlevleri kadar, bu işlevlerin tefsir ve hüküm çıkarmadaki rolüne de odaklanmakta ve Cessâs'ın yaklaşımıyla diğer müfessir ve fakihlerin görüşleri karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır (Erkmen, 2021).

Daha yakın tarihli bir akademik çalışma olarak, Hüseyin Dursun'un “Arapça Atıf Harflerinin İslam Hukuku İhtilaflarındaki Fonksiyonu ve Önemi” başlıklı makalesi, hurûfu'l-me'ânînin çok anlamlılık potansiyelini merkeze almakta; özellikle "و", "ثم", "ف", "حتى" gibi atıf harflerinin farklı bağlamlarda taşıdığı anlam değişimlerinin fikhî hükümlerde nasıl yorum farklılıklarına yol açtığını ortaya koymaktadır. Bu makalede, dilbilgisel bağlamın yorum sürecindeki belirleyiciliği vurgulanmakta, harflerin anlam yönünden çözümlemesi yapılmakta ve bu çözümlemenin fikhî ihtilaflar açısından taşıdığı önem detaylandırılmaktadır (Dursun, 2023).

Bizim çalışmamız ise, yukarıda özetlenen çalışmalardan farklı olarak, Kur'ân-ı Kerîm'in mütevâtir olan yapısı içerisinde ahkâm âyetlerini merkeze almakta ve bu âyetlerde yer alan hurûfu'l-me'ânî unsurlarının anlama etkisini “min” harfî özelinde değerlendirmektedir. Bu çalışmada yalnızca “min” harfî odak alınarak, hurûfu'l-me'ânînin teoride bilinen anlamlarının fikhî yorumlarda nasıl ortaya çıkarıldığını bütün yönleriyle inceleme imkânı elde edilmiştir. Böylece, teori ve pratik düzlemde disiplinler arası ilişkinin boyutu bir harf üzerinden örneklendirilmekte; Arapça'nın gramatik özelliklerinin fıkıh ilmine katkısı somut bir veri üzerinden görünür kılınmaktadır.

1. Arapçada Harf Kavramı ve Harf-i Cer

“Harf” (حرف) kelimesi, sözlükte “bir tarafa meyletmek, yönelmek ve sapmak” anlamına gelen masdardan türemiş olup, isim formunda “kenar, uç, yan; zirve, tepe; taraf, kelime ve kelâm” gibi farklı lugavî anlamlara sahiptir (Zebîdî, 1965, c. 23/128). Bu kelimenin çoğulu “hurûf” ve “ahruf” şeklindedir. (İbn Manzur, 1994, c. 9/41-45; İsfahânî, 1991, s. 228) Kur’ân-ı Kerîm’de “bir şeyin çeşitli yönlerinden biri (İbn Kuteybe, 1978, s. 290) ve “taraf (Halebî, 2000, c. 8/237) ” anlamında kullanımıyla birlikte (el-Hac 22/11), “yedi harf” hadisi bağlamında ise “lehçe, ağız ya da kıraat farkları” anlamlarını taşıdığı görülmektedir. (Zebîdî, 1965, s. 167) Bu çerçevede “harf” kavramı, hem lafzî hem de semantik yönüyle çok boyutlu bir kullanım alanına sahiptir. Dilbilim terminolojisinde ise iki ayrı anlamı bulunmaktadır.

İlki, alfabeyi oluşturan her bir ses birimine ait sesi ve yazıyı ifade eder. Her iki boyutuyla (ses ve yazı) harfler, kelimelerin teşekkülünde yön belirleyici ve yapı inşa edici rol oynamaları nedeniyle “harf” olarak isimlendirilmiştir (Durmuş, 1997, c. 16/158-163). Harfler, kelimelerin meydana gelişinde temel birimler olmaları sebebiyle klasik kaynaklarda “hurûfu’l-mebânî” (yapı harfleri) olarak adlandırılmış (Mustafa, el-Zeyyât, Abdulkâdir, & el-Neccâr, t.y., c. 1/72); bu terim, harflerin anlam taşıyıcısı olmaktan ziyade anlamlı bir yapının teşkilinde oynadıkları kurucu rolü vurgular. Aynı zamanda, kelimeleri hecelere ayırmada ve hecelerin teşkilinde oynadıkları işlev sebebiyle bu harflere “hurûfu’l-hicâ” (hece harfleri) adı da verilmiştir (İbn Manzur, 1994, c. 9/41; Kalkaşendî, t.y., c. 3/21). Harflerin şekil bakımından birbirine benzemesi nedeniyle ortaya çıkabilecek karışıklıkları önlemek amacıyla bazılarına nokta konulmuş ve bu nitelikleri sebebiyle söz konusu harfler “hurûfu’l-mu’cem” şeklinde de anılmıştır (İbn Manzur, 1994, c. 12/387; Kalkaşendî, t.y., c. 3/21).

İkincisi ise, Arapçada isim ve fiilden farklı olarak üçüncü bir kelime türünü ifade etmek için kullanılmıştır. Bu unsurlar, cümlede tek başlarına anlam ifade etmeyip, ancak başka kelimelerle birlikte kullanıldıklarında cümleye çeşitli anlam incelikleri ve ilişkisel bağlamlar kazandırır. Bu nedenle, söz konusu kelime türü klasik dilbilgisi literatüründe “hurûfu’l-meânî” (anlam harfleri) adıyla anılmıştır (İbn Side, 1996, c. 4/225). Ayrıca bu kategorideki kelimeler cümlelerin asıl unsurları, yani özne veya yüklem, olamazlar. Nahiv literatüründe hurûfu’l-meânî kavramına dair farklı tanımlar yapılmıştır. Bunlardan biri Murâdî’ye aittir. Ona göre, “harf, yalnızca başkasında anlama delalet eden kelimedir.” Bu tanım, hurûfu’l-meânînin temel niteliğini açık biçimde ortaya koymakta ve bu kelime türünün, anlamını ancak diğer unsurlarla birlikte gerçekleştirebildiğini vurgulamaktadır (İbnu’s-Serrâc, 1985, 1/40).

Bu kavrama yapılan tanımların farklılığı, nahiv alimleri arasında bazı harfler üzerindeki ihtilafların varlığı gibi sebepler doğrultusunda hurûfu’l-meânî kapsamına giren harflerin sayısında eserden esere farklılık bulunmaktadır. Bunun başlıca nedeni sesdeş, yani farklı anlam ve işlevi bulunan ancak telaffuzu ve imlası aynı olan, harflerin bulunmasıdır. Yine de bir sayı vermek gerekirse Murâdî gibi bazı alimler harflerin sayısının 73 olduğunu ihtilaflı kelimelerinde dahil edilmesi durumunda bu sayının 100’ün üzerine çıkacağını belirtmişlerdir (Murâdî, 1992, s. 28).

Hurûfu’l-meânî başlığı altında değerlendirilen bu kelime türü, işlevine veya anlamına göre çeşitli alt sınıflara ayrılmıştır. Harf-i cerler, söz konusu sınıfların başında gelmekte olup işlevi nedeniyle bir arada mütalaa edilmektedir. Harf-i cerler, hem nahiv kaynaklarında hem de fıkıh usûlü literatüründe en çok üzerinde durulan ve hüküm çıkarımında doğrudan etkisi bulunan gruplardan biridir (Serahsî, t.y., s. 220).

Harf-i cerler, başına geçtikleri kelimenin sonunu lafzen ya da manen cerretme özelliği taşırlar. Bununla birlikte, bu harflerin asıl işlevi, fiil veya fiil anlamı taşıyan bir lafzı, kendilerinden sonra gelen sarîh bir isme ya da

isim te'vîlindeki bir ifadeye ulaştırmaktır (Câmî, t.y., s. 409; Kuşadalı, t.y., s. 38; Bilmen, t.y., c. 1/118). Klasik kaynaklarda bu gruba dahil edilen harflerin sayısı yirmi civarındadır; (İbn Âkîl, 1980, c. 3/3) ancak genel kabul, on yedi harfin cerr harfi olarak değerlendirildiği yönündedir (İbn Hişâm, 2001, ss. 249-251; Seyyid Şerîf Cürcânî, 1987, s. 43). Cerr harfleri, kendilerinden sonra gelen kelimenin türüne göre altı gruba ayrılmaktadır (İbn Hişâm, 2007, ss. 409-414). Bu gruplar arasında, hem ism-i zâhir hem de zamir üzerinde amel eden yedi harf öne çıkar (İbn Hişâm, 2007, s. 409; Mehmed Zihni Efendi, 2008, s. 283). "Min, ilâ, an, alâ, bâ, lâ, fi" lafızlarıyla ifade edilen bu harfler, sadece nahiv ilmi bağlamında değil, aynı zamanda fikhî değerlendirmelerde de doğrudan etkili olmaları sebebiyle ayrı bir öneme sahiptir (Bilmen, t.y., s. 118). Nitekim ahkâm âyetlerinin anlamlandırılmasında söz konusu harflerin taşıdığı anlam yönü, çoğu zaman hüküm teşekkül biçimini doğrudan belirleyen bir unsur hâline gelmektedir. Bu etkileşimin boyutunu somut bir örnek üzerinden ortaya koymak amacıyla, biz de bu çalışmada harf-i cerlerden min harfi üzerinde odaklanmayı tercih ettik. Bizi bu tercihe yönelten temel etken, min harfinin ahkâm âyetlerinde —cerr harfi olup olmaması fark etmeksizin— en çok farklı görüşün ortaya çıktığı harf olmasıdır. Bu yönüyle min harfi hem dilbilimsel hem de fikhî bağlamda çok katmanlı bir çözümlemeye imkân tanımakta; aynı zamanda hurûfu'l-me'ânî ile hüküm istinbatı arasındaki ilişkinin derinliğini görünür kılmaktadır.

2. Min Harfinin Anlam Yelpazesi

Arapça dilbilgisi kaynaklarında من harfi, esas olarak zâid ve zâid olmayan olmak üzere iki temel kategoriye ayrılmaktadır (Murâdî, 1992, s. 308). Zâid olan harfler, cümle içerisinde müstakil anlam taşımayıp yalnızca vurgu ve güzellik katmak maksadıyla kullanılırlar. Başka bir ifadeyle cümleden harfin çıkarılması anlamı değiştirmemekte ancak çok küçük bir fark meydana getirmektedir. Kur'ân-ı Kerîm söz konusu olduğunda ise bu harflere, edebe daha uygun düştüğü gerekçesiyle "zâid" yerine "tezyîn" veya "te'kid" harfleri denilmiştir (Suyûtî, 1974, c. 2/318). Zâid harflerin anlama etkisi yok denecek derecede olsa da amel bakımından etkindirler, yani mamulünde tesirini gösterirler.

Zâid olmayan من harfinin toplamda on dört anlamı zikredilmekle birlikte (Murâdî, 1992, s. 308), biz bu çalışmada ahkâm âyetlerinde öne çıkan altı temel anlam üzerine odaklanacağız. Bunlar aşağıda örnekleriyle birlikte ele alınmıştır:

a. İbtidâu'l-Gaye: meydana gelen olayın, harfi cerrin dahil olduğu isimden başladığını ifade eder (İbn Manzur, 1994, c. 13/422; Murâdî, 1992, s. 308). Harfi cerrin bittiği isme göre iki şekilde ibtidâ olabilir.

- **Mekânda ibtidâ:** “سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ” Kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescidi Haram'dan (Mekke'den), kendisine bir kısım âyetlerimizi göstermek için, çevresini mübarek kıldığımız Mescidi Aksa'ya (Kudüs'e) götüren Allah'ın şanı yücedir.” (İsrâ, 17/1) âyetinde geçen المسجد الحرام من harfi, götürme fiilinin nereden başladığını ifade etmektedir.
- **Zamanda İbtidâ:** “لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ” İlk gününden beri takva üzerine kurulan mescid” (Tevbe 9/108) âyetinde geçen من harfi kurulma fiilinin ne zaman başladığını ifade etmektedir.

1

¹ Basra ekolüne mensup dilciler, 'من' harfinin sadece mekânda ibtidâ (başlangıç noktası) anlamında kullanılabileceğini kabul ederler. Zamanda ibtidâ anlamıyla kullanıldığı durumlarda ise, cümle yapısına uygun düşecek şekilde bir kelimenin takdir edilmesi gerektiğini savunurlar. Bu görüşe göre, örneğin “مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ” (ilk günden itibaren) ifadesi, “مِنْ تَأْسِيسِ أَوَّلِ يَوْمٍ” (ilk günün kuruluşundan itibaren) şeklinde takdir edilerek ancak mekânsal ibtidâ anlamı verilebilir. Buna karşılık, Kûfe ekolünün önde gelen isimlerinden Müberred (ö. 286/900) ve diğer Kûfeli nahivciler, 'من' harfinin hem zaman hem de mekân açısından ibtidâ anlamı taşıyabileceğini savunarak bu tür takdirleri gereksiz ve zorlama bulmuşlardır. Detaylı bilgi için bakınız: el-Murâdî, *el-Cenâ'd-Dâni fî Hurûfi'l-Me'ânî*, 308.

b. Ba'diyyet (Kısmilik): “وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنٍ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ” Allah bütün canlıları sudan yaratmıştır. Kimi karnı üzerinde sürünür, kimi iki ayakla yürür, kimi dört ayakla yürür.” (Nur 24/45) âyetinde geçen ve damirlere bitişik olan bütün من harfleri ba'diyyet manasındadır. Bu harfin ba'diyyet manasında olmasının alameti olarak yerine بعض kelimesinin kullanılabilir olması zikredilmiştir (İbn Mâlik, 1990, c. 3/134; Murâdî, 1992, s. 309).

c. Tebyîn: “فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ” pislikten yani putlardan uzak durun” (Hac 22/30) âyetinde zikredilen pisliğin ne olduğunu harfi cer beyân etmektedir. Bu harfin beyâniyyet anlamında olduğunun anlaşılması için yerine الذي ismi mevsulünün kullanılabilir olması, من harfinden önce veya sonra mübhem bir kelimenin bulunması ve mecrur ismin bu mübhemliği kaldırmaya uygun bir kelime olması zikredilmiştir. Bu ayette الرِّجْس kelimesi mübhem olup, الْأَوْثَان kelimesi bu mübhemliği giderdiğinden من harfinin beyâniyyet anlamında olduğu anlaşılmaktadır (Murâdî, 1992, s. 310).

d. Ta'fîl (Sebebiyyet): meydana gelen olayın من ile mecrur olan isimden kaynaklı olduğunu ifade eder. “يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ” Yıldırımlar yüzünden ölümden korkarak parmaklarıyla kulaklarını tıkırlar.” (Bakara 2/19) âyet-i kerimesinde kulakları tıkamak fiilinin sebebi olarak الصَّوَاعِق lafzı kullanılmış sebeb manasında من harfi sağlamıştır (Murâdî, 1992, s. 310).

e. Isti'lâ (علي manasında): “وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا” Ayetlerimizi yalanlayan millete karşı ona yardım ettik.” (Enbiyâ 21/77) âyet-i kerimesinde من harfi, عَلَى yerine kullanılmış olup, yardım fiilinin kime karşı olduğunu belirtmektedir (Murâdî, 1992, s. 313).

f. Zarfiyyet (في manasında): “إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ” Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında” (Cuma 62/9) âyet-i kerimesinde من harfi, في yerinde kullanılmış olup çağrı yapmak fiilinin ne zaman olduğunu belirtmektedir (Ukberî, t.y., c. 2/1223).

Bunların dışında kasem, رب manasında, ب manasında, mücâvezet (عن manasında), intihâ', ğaye, bedel ve fasıl anlamlarına da geldiği kaynaklarda geçmektedir (Murâdî, 1992, ss. 308-320).

3. Ahkam Âyetleri Kavramı

İslâm hukukunun temel kaynaklarından biri olan Kur'an-ı Kerim'de, bireylerin yükümlülüklerine dair hükümlerin yer aldığı ayetler, literatürde “hüküm” olarak anılmaktadır (Âmidî, 1982, c. 1/95). Bu terkip, “hüküm” ve “ayet” lafızlarının bileşiminden oluşmakla birlikte, klasik literatürde doğrudan “ahkâm âyetleri” terkbine yönelik açık ve müstakil bir tanıma sıklıkla rastlanmaz. Bunun nedeni, erken dönem fakihlerinin daha çok “hüküm” kavramı üzerine yoğunlaşmaları ve bu kavramı tanımlarken ahkâm âyetlerinin kapsadığı anlama yaklaşan ifadeler kullanmalarıdır. Nitekim günümüz literatüründe de ahkâm âyetleri için yapılan tanımların, çoğunlukla “hüküm” kavramı için yapılan tanımlar etrafında şekillendiği görülmektedir (Ubeyd, 2010, c. 1/25; Zehebî, t.y., c. 2/319).

Her ne kadar bu çalışmada “ahkâm âyetleri” ifadesi tercih edilse de literatürde bu kavrama karşılık gelen farklı terimlere de rastlamak mümkündür. Nadir de olsa “Teklif âyetleri” gibi ifadeler, aynı muhtevayı işaret eden alternatif kavramlar arasında yer almakta; (İbn Teymiyye, 1995, c. 1/345) özellikle ilgili âyetlerin tefsirine dair literatürde ise genellikle “Ahkâmü'l-Kur'an” başlığı altında toplanmaktadır (Cessas, 1994; İbn el-Arabî, 1433; Kıyâ el-Harrâsî, t.y.). Bu durum, kavramın tam anlamıyla yerleşik bir terim olmaktan ziyade, farklı kullanım biçimlerine açık bir yapıda olduğunu göstermektedir.

Ahkâm âyetleri, yalnızca amele dair hükümleri değil; kimi zaman itikadî ve ahlâkî boyutları da içeren düzenlemeleri kapsayabilmektedir (Beğavî, 1997, c. 1/15; Suyûtî, 1974, c. 4/220). Ancak fakihlerin fıkıh ilmini

dinin pratik yönüyle sınırlandırmaları süreciyle birlikte, ahkâm âyetleri de genellikle amelî yükümlülükleri konu edinen âyetler olarak daraltılmıştır. Bu yaklaşım, İmam Ebû Hanîfe'nin “kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesi” şeklindeki fıkıh tanımının (A. A. b A. Buhârî, 1890, c. 1/5), sonraları “amelde” kaydıyla sınırlandırılmasıyla paralellik arz etmektedir (Tefâtânî, 1957, c. 1/27). Dolayısıyla ahkâm âyetlerinin kapsamı, zaman içerisinde itikadî ve ahlâkî boyutlardan ziyade, doğrudan fikhî uygulamaları konu edinen bir çerçeveye evrilmiştir. Bu çerçevede ahkâm âyetleri, mükelleflerden bir işin yapılmasını veya yapılmamasını isteyen ya da bu iki durum arasında serbest bırakan bir hüküm içeren âyetlerin toplamı olarak tanımlanabilir.

Bu çalışma kapsamında, “min” harfinin geçtiği ve dilbilimsel yorum farklılıklarının bulunduğu ahkâm âyetleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede toplam 24 âyet belirlenmiştir. İncelenen bu âyetlerden 18'inde yer alan “min” harfi, lafzî olarak çok anlamlılığa açık olsada bu semantik çeşitliliğin fikhî hüküm üzerinde doğrudan bir etkisinin bulunmadığı görülmüştür. Bu âyetler Bakara sûresinin 187, 222, 226, 229, 273, 279 ve 282. âyetleri; Nisâ sûresinin 24, 25 ve 35. âyetleri; Nahl sûresinin 14 ve 66. âyetleri; İsrâ sûresinin 79. âyeti; Hac sûresinin 30. âyeti; Nûr sûresinin 30 ve 31. âyetleri; Cum'a sûresinin 9. âyeti ve Talâk sûresinin 6. âyeti olarak sıralanmaktadır. Buna karşılık kalan 6 âyette geçen “min” harfi hem dilbilimsel hem de fikhî açıdan farklı yorumlara konu olmakta ve bu yönüyle hükmün teşekkülünde belirleyici bir rol üstlenmektedir. Bu nedenle söz konusu 6 âyet, çalışmamızın ana eksenini teşkil etmektedir.

4. Min'in Hükme Tesir Ettiği Âyetler

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيًّا

“Kadınlara mehirlerini gönül rızası ile (cömertçe) verin; eğer gönül hoşluğu ile o mehrin bir kısmını size bağışarlarsa onu da afiyetle yiyin.” (Nisa 4/4)

Bu âyet-i kerîme, evli bir kadının mehrin tamamını mı yoksa sadece bir kısmını mı eşine hibe edebileceği konusunda fikhî bir ihtilafa zemin teşkil etmiştir. Bu ihtilafın kaynağı, âyette geçen “min” harf-i cerinin taşıdığı anlam çeşitliliğidir. Nahiv ve tefsir literatüründe bu harfe iki temel anlam atfedilmiştir: ba'diyyet ve beyâniyyet (Halebî, 2000, c. 3/572).

Ba'diyyet anlamı benimsendiğinde, “منه” ifadesi, mehrin sadece bir kısmını ifade eder. Bu takdire göre âyet, kadının mehrin bir bölümünü gönül rızasıyla hibe etmesine ruhsat vermekte, tamamı üzerinde tasarruf etmesine izin vermemektedir. Buna karşın beyâniyyet anlamına göre, “min” harfi “شيء” kelimesini açıklamakta ve bu da kadının mehrin tamamını bağışlayabileceğine delalet etmektedir.

Mezhepler arasında, kadının mehrin tamamını hibe edebileceği yönünde genel bir ittifak bulunmakla birlikte (Kurtubî, 1964, c. 5/24), Ebû'l-Leys es-Semerkindî bu kanaatten ayrılarak, kadının yalnızca mehrin bir kısmını hibe edebileceğini ileri sürmüştür (Halebî, 2000, c. 3/572). Bu içtihadına binaen, âyette geçen “min” harfini ba'diyyet anlamına tahsis ettiği anlaşılmaktadır.

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

«Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten meneden bir topluluk bulunsun. İşte asıl onlar kurtuluşa erenlerdir.» (Âli İmrân 3/104)

Bu ayet-i kerime, mükelleflerin hayra çağırma, iyiliği emretme ve kötülükten menetme sorumluluğunun genel mi yoksa belirli bir gruba mı ait olduğu hususunda fıkhi ihtilafa sebep olmuştur. Bu ihtilafın kaynağı, ayette geçen “min” harfinin anlam çeşitliliğidir. Nitekim I’râbu’l-Kurân ve Ahkâmu’l-Kurân eserlerinin hemen tamamı, söz konusu harfin iki farklı anlama gelebileceğini belirtmiştir: ba’diyyet (tab’id) ve beyâniyyet (Halebî, 2000, c. 3/339).

Eğer “min” ba’diyyet anlamında değerlendirilirse, bu farzın farz-ı kifâye olduğu sonucu çıkmaktadır. Ancak beyâniyyet olarak kabul edilirse, farz-ı ayn olduğu hükmüne ulaşılmaktadır. Bazı Ahkam müfessirleri, bu ayette farz-ı kifâye hükmünü benimsemekle birlikte, beyâniyyet anlamının da mümkün olduğuna eserlerinde yer vermiştir (Cessas, 1994, c. 2/37; Kurtubî, 1964, c. 4/165). Bu âyette, dilbilimsel kurallarla fıkhi hükümlerin örtüştüğü görülmektedir.

Nitekim Şîa’nın İmâmiyye koluna mensup Ebu Ca’fer et-Tûsî, “min” harfini beyâniyyet kabul ederek emr bi’l-ma’rûf ve nehy ‘ani’l-münker fiilinin farz-ı ayn olduğunu savunmuştur (Âlûsî, 1995, c. 2/238). Meşhur dört sünnî mezhep fakihlerinin eserlerinde bu görüşe yer vermeleri de nassın muhtemel anlamlarından birinin beyâniyyet olduğunu ortaya koymaktadır.

قُلْ أَجَلٌ لَّكُمْ الطَّيِّبُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ

“.....De ki: Bütün iyi ve temiz şeyler size helâl kılınmıştır. Allah'ın size öğrettiğinden öğretip avcı hale getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiyeceksiniz.....” (Mâide 5/4)

Mezkûr âyet-i kerîmedeki من harfî ceri hakkında dilbilimsel olarak iki farklı anlam üzerinde durulmuştur. Bunlar: Ba’diyyet ve zâidliktir (Halebî, 2000, c. 4/204). Söz konusu harfî cerrin fakihler tarafından nasıl yorumlandığını anlamak için ayette geçen مكلين kelimesinin anlamı ve kapsamının tam olarak bilinmesi gerekmektedir. Fakihler, her ne kadar farklı anlamları olsa da genellikle avı sahibine tutması için eğitilen yırtıcı hayvan anlamı üzerinde durmuşlardır. Kelimenin köpek anlamına gelen كلب lafzından müştak olması tağlip yoluyla. Çünkü terbiye etme işlemi genelde köpekler üzerinde gerçekleşmektedir (Cessas, 1994, c. 2/395; Kurtubî, 1964, c. 6/66). Bu bağlamda fakihler iki temel husus üzerinde durmuşlardır. Birincisi avcı hayvanlar kapsamına giren yırtıcılar, ikincisi bu yırtıcıların terbiye edilmiş olma kriterleri.

Eserlerde hava ve kara hayvanlarından köpek, pars, doğan, şahin gibi hayvanların isimleri geçse de temel kriter talimi kabul etmesi olarak zikredilmiştir. Terbiye edilmiş olması için görüş ayrılığı olmayan iki temel kriter vardır. Hayvana emir verildiği zaman emre riayet etmesi ve geri çağırılması halinde de geri gelmesidir (Kurtubî, 1964, c. 6/69).

Fıkıh eserlerinde “min” harfindeki anlam farklılığıyla doğrudan ilişkili olan üçüncü bir kriter daha vardır ki oda av hayvanının avdan bir şey yememiş olma kriteridir ve sadece kara hayvanları hakkında bu kriterden bahsedilmektedir. Çünkü yırtıcı kuşlara bu kriterin talimi yapılamayacağı konusunda ihtilaf yoktur (Cessas, 1994, c. 2/397).

Mezheplerin bu kriter doğrultusunda görüşleri ise şunlardır:

- Hanefiler eğer köpek avdan yerse o etten yenilmez. Kuşlar bu hükme dahil değildir ve avdan yeseler bile o avdan yenilebilir demişlerdir (Cessas, 1994, c. 2/396-398).
- Şafilere göre avcı hayvan kara ya da hava hayvanı olması fark etmeksizin eğer avdan yemişe o avdan yenilmez (Maverdî, 1999, c. 15/8).

• Malikiler eğer avcı hayvan hava ve kara hayvanı olması farketmeksizin avdan yiyecek olursa avın geri kalanı yenilebilir demişlerdir (Kurtubî, 1964, c. 6/69).

Farklı fikhî yaklaşımlar temelinde, Hz. Peygamber'den (sallallahu aleyhi ve sellem) rivayet edilen iki hadisin yorumlanmasına dayanmaktadır. Bu hadislerden ilki, Adiyy b. Hâtim (radiyallahu anh) tarafından rivayet edilen şu ifadedir:

وَإِذَا أَكَلَ فَلَا تَأْكُلْ، فَإِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ

“Eğer (av hayvanı) ondan yemişe sen (kalanından) yeme. Çünkü bu durumda onu kendisi için avlamış olur.” (Buhârî, 1993, c. 1/76; Kurtubî, 1964, c. 6/69).

İkinci rivayet ise Ebû Sa'lebe el-Huşenî (radiyallahu anh) tarafından nakledilmiştir:

إِذَا أُرْسِلَتْ كَلْبُكَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ، فَكُلْ، وَإِنْ أَكَلَ مِنْهُ، وَكُلْ مَا رَدَّتْ عَلَيْكَ يَدُكَ

“Köpeğini saldırdığında üzerine Allah'ın adını anmışsan (o avdan) ye. Köpek ondan yemiş olsa dahi, elinin sana kazandırdığından ye.” (Ebû Dâvûd, 1430, c. 4/473; Kurtubî, 1964, c. 6/70).

Görüldüğü üzere, her iki rivayet zahiren birbirine zıt anlamlar içermektedir. Bu çelişki, mezhepler arasındaki fikhî ihtilafın temelini teşkil etmektedir. Hanefî ve Şâfi mezhebi fakihleri, avcı hayvanın avdan yemesi durumunda kalan kısmın haram olduğu görüşlerini Adiyy b. Hâtim'den gelen rivayete dayandırmaktadırlar. Bu tercihlerinin temel gerekçesi ise, bir hüküm hakkında helâllığe ve haramlığa işaret eden iki delilin birbirine muarız olması durumunda haramlığı ifade eden delilin tercih edilmesi gerektiğine dair usul kaidesidir (Kemal b. Hümmâm, 1970, c. 10/119). Mâlikî mezhebine mensup fakihler ise her iki rivayeti cemetme yolunu tercih etmişlerdir. Onlara göre, artan etin yenmesini yasaklayan hadis, tenzihen mekruh hükmündedir. Buna karşılık, köpeğin avdan yemesi durumunda dahi yemenin caiz olduğunu bildiren rivayet, cevaza delalet eden bir hüküm olarak değerlendirilmiştir. Böylece, Mâlikîler her iki rivayeti birbirini neshetmeden birlikte yorumlayarak orta bir yol benimsemişlerdir (Kurtubî, 1964, c. 6/69).

Av hayvanlarının yediği avlarla ilgili fikhî farklılıklar, bir taraftan hadis rivayetlerinin tercihiyle açıklanırken; aynı zamanda âyet lafızlarının yorumuyla uyumlu olmak durumundadır. Başka bir ifadeyle lafzî delillerin yorumuyla ve özellikle “مِنْ” harfinin anlam sınırlarının nasıl çizildiği ile doğrudan ilişkilidir. Mâlikî fakihî Kurtubî ve hanefî fakihî olan Cessas'ın eserlerinde “min” harfinin dilbilimsel anlamlarına yer vermesi (Cessas, 1994, c. 2/400; Kurtubî, 1964, c. 6/73) hatta bu anlamsal çeşitliliğin bu ayetteki ihtilafın kaynaklarından biri olduğuna değinmeleri bu ilişkiyi ispatlamaktadır (Kurtubî, 1964, c. 6/73).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيِّدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ

“Ey iman edenler! Allah sizi ellerinizin ve mızraklarınızın erişeceği bir avlanma ile (onu yasak ederek) dener ki gizlide (kimsenin görmediği yerde, gerçekten) kendisinden kimin korktuğu ortaya çıksın.....” (Mâide 5/94)

Bu ayet-i kerîmede yer alan “مِنْ” harfî, dilbilimsel açıdan iki farklı anlamla değerlendirilmiştir. Bunlardan ilki, harfin teb'îd anlamında olduğu görüşüdür (Halebî, 2000, c. 4/415). Bu yoruma göre, âyette kastedilen av

kapsamı, kara hayvanlarıyla sınırlıdır; dolayısıyla deniz hayvanları bu hükmün dışında tutulmaktadır (Cessas, 1994, c. 2/583). Aynı şekilde, bu ifadeden ihramlı kimselere yönelik bir yasak anlaşılırken, ihramlı olmayanlar bu yasağın muhatabı değildir (Cessas, 1994, c. 2/583). İkinci görüşe göre ise “مِنْ” harfi, beyâniyyet anlamında kullanılmıştır. Bu yoruma göre harf, önceki mübhem lafzı açıklamakta olup herhangi bir kısmîlik veya istisna anlamı taşımamaktadır. Fikhî mezhepler perspektifinden ayet incelendiğinde, “min” harfinin teb‘îd anlamında olduğu konusunda mezhepler arasında genel bir ittifak bulunduğu görülmektedir (Beyhakî, 1994, c. 1/126; Cessas, 1994, c. 2/583; Kurtubî, 1964, c. 6/300).

Bununla birlikte, Hanefî mezhebi fakihlerinden Cessâs ve Şâfiî mezhebi fakihlerinden Herrâsî *Ahkâmü'l-Kur‘ân* adlı eserlerinde bu ayetteki “مِنْ” harfinin temyiz, yani beyâniyyet anlamında olduğunu savunanların da bulunduğunu belirtmişlerdir (Cessas, 1994, c. 2/583; Kıyâ el-Harrâsî, t.y., c. 3/103). Her ne kadar bu görüşün sahibini açık biçimde tespit edemesek de Mekkî b. Ebî Tâlib’in ifadeleri bu yaklaşımın varlığını teyit etmektedir. Nitekim ilgili ayet, sonraki iki ayetle birlikte ele alındığında bu görüşün dayanak zemini anlaşılır hâle gelmektedir.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Mâide Sûresi 95. âyetinde yer alan “لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ” (demli iken avı öldürmeyin) ifadesinin, mutlak olarak hem kara hem de deniz avını kapsadığı izlenimini verdiğini belirtmektedir. Nitekim bu mutlaklık sebebiyle bazı müfessirler, bir sonraki 96. ayette geçen “أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ” (Deniz avı size helâl kılındı) cümlesinin, önceki âyeti neshettiğini düşünmüşlerdir. Ancak Mekkî’ye göre bu yorum isabetli değildir. Zira 96. ayet, bir nesih değil, bilakis 95. âyetin kapsamını belirleyen bir tebyîn ve tahsîs işlevi görmektedir (Mekkî b. Ebî Tâlib, 1986, s. 274).

Mekkî b. Ebî Tâlib, Allah Teâlâ’nın 96. ayette deniz avını helâl kıldığını beyân ederek, ihramlıya yönelik yasağın kara avı ile sınırlı olduğunu açıklığa kavuşturduğunu ifade etmektedir (Mekkî b. Ebî Tâlib, 1986, s. 274). Buna göre, 95. ayetteki yasak ifadesi, her türlü avı değil, yalnızca kara avını kapsamaktadır. Dolayısıyla bu yasak mutlak olmayıp, 96. ayetle kayıt altına alınmıştır. Bu yaklaşım, ayetler arasında nesih değil, beyânî bir ilişkinin bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Bu çerçevede, nesih görüşünü savunanların, Mâide Sûresi 94. ayette geçen “مِنْ” harfini beyâniyyet anlamında yorumlamış olmaları muhtemeldir. Zira “أَيُّبَلُونَكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ” (Allah, sizi biraz avla deneyecektir) ifadesinde yer alan “مِنْ” harfi, avın bir kısmını değil, tamamını açıklayan bir unsur olarak değerlendirilirse, 95. ayetteki yasak kapsamlı ve mutlak olur. Bu da 96. âyetin bu yasağı kaldıran bir nesih hükmü taşıdığı sonucunu doğurur.

وَإِذَا صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا

“Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin size kötülük etmelerinden endişe ederseniz, namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur.....” (Nisâ 4/101)

Nisa Suresi’nin 101. âyetinde geçen “min” harfi cerinin anlamı bağlamında dilbilimsel olarak iki farklı yoruma yer verilmektedir. Bunlardan ilki ba‘diyyet, diğeri ise harfin zâid oluşudur (Halebî, 2000, c. 4/83). Ahkâm tefsirlerinde bu harfin anlamı hakkında açık bir ihtilaf zikredilmemişse de ayet bağlamında yapılan fikhî çıkarımların bu harfin yorumlanış biçimine bağlı olarak şekillendiği dikkat çekmektedir. Bu sebeple, ayetten istinbat edilen hükümlere kısaca temas edilmesi, konunun daha sağlıklı anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Âyetin kapsamı oldukça geniştir ve klasik literatürde detaylı şekilde tartışılmıştır. Ancak tartışmanın odak noktası, ayette geçen namazın kısaltılmasının keyfiyet (nitelik) açısından mı, yoksa kemmiyet (nicelik) açısından mı olduğu meselesidir.²

Hanefî fakihî Cessâs, söz konusu âyeti tefsir ederken kısaltmanın, namazın hareket ve kıraatinin hafifletilmesi; korku hâlinde ima ile, yürüyerek veya binek üzerinde eda edilmesi gibi keyfiyetle ilgili bir durum olduğunu belirtmiştir. Bu görüşünü pek çok hadisle desteklemişse de özellikle Hz. Ömer ve Hz. Âişe (radiyallahu anhuma) rivayetleri Hanefîlerin bu konudaki yaklaşımını anlamak açısından yeterlidir.

صَلَاةُ السَّفَرِ رَكْعَتَانِ تَمَامٌ غَيْرُ قَصْرِ، عَلَى لِسَانِ نَبِيِّكُمْ

“Sefer namazı, Peygamberinizin diliyle beyân edildiği üzere iki rekâttır. Bu bir kısaltma değil, tamamlanmış bir farzdır.” (Cessas, 1994, c. 2/318).

أَوَّلُ مَا فُرِضَتْ الصَّلَاةُ رَكْعَتَانِ رَكْعَتَانِ، ثُمَّ زِيدَ فِي صَلَاةِ الْخَصْرِ، وَأُفِزَتْ صَلَاةُ السَّفَرِ عَلَى مَا كَانَتْ عَلَيْهِ

“Namaz, ilk farz kılındığında iki rekât olarak farz kılındı. Daha sonra mukim (huzur) hâlindeki namazlara rekât ilavesi yapıldı; ancak sefer namazı ilk hâli üzere bırakıldı.” (Cessas, 1994, c. 2/319).

Bu delillere dayanarak, Hanefîlerin ayette geçen “min” harfini zâid olarak değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Zira ba‘diyyet anlamı, genelden bir parçayı ifade eder; bu da namazın aslının dört rekât olduğunu ve bunun bir kısmının düşürüldüğünü ima eder ki, Hanefîlerin “sefer namazı zaten iki rekât olarak farz kılınmıştır” görüşüyle çelişmektedir.

Buna karşılık Şâfiî mezhebi, ayette geçen kısaltmayı kemmiyet açısından değerlendirmiş ve dört rekâtlı namazların sefer hâlinde iki rekâta indirildiğini savunmuştur. Bu görüş, birçok rivayetle desteklense de Hz. Âişe’den gelen şu rivayeti zikretmemiz konunun anlaşılması için yeterli olacaktır.

قَصَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَتَمَّ

“Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem), seferde iken bazen namazı kısaltmış, bazen de tam kılmıştır.” (Şâfiî, 1983, c. 1/208).

Ayrıca, seferde olan bir kimsenin mukim bir imamın arkasında namazını tam kılması gibi uygulamalar da Şâfiî mezhebinin bu yaklaşımını destekleyen pratik örneklerdendir. Şâfiî usûl âlimi Fahreddin er-Râzî, bu görüşü savunurken ayette geçen “min” harfinin ba‘diyyet anlamında olduğunu açıkça ifade etmiştir. (Fahreddin Razi, 2013, c. 11/200). Bu da harfin anlamına dair mezhebî yorumların, fikhî hükümlerin oluşumunda ne derece belirleyici olduğunu göstermektedir.

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

“Su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin de yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin.” (Mâide 5/6).

² Konuya dair teferruatlı bilgi için bkz: (Fahreddin Razi, 2013, c. 11/199-204)

Maide Suresi'nin 6. âyetinde yer alan “فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ مِنْهُ” ifadesinde geçen “min” harfî üzerine dilbilimsel açıdan iki temel anlam zikredilmiştir: Bunlardan birincisi teb'îz anlamıdır; ikincisi ise ibtidâü'l-gâye anlamıdır (Halebî, 2000, c. 4/216). âyetin bu kısmı, teyemmüm ibadetinin tatbik şekline dair mezhepler arasında bazı fikhî ihtilaflara kaynaklık etmiştir. Bu ihtilafların merkezinde, teyemmümde ellerin üzerine toprak tozunun bulaşmasının gerekip gerekmediği meselesi yer almaktadır.

Hanefî ve Mâlikî mezhebi fakihleri teyemmüm esnasında ellerde toprak tozunun kalmasının şart olmadığı görüşündedirler (Cessas, 1994, c. 2/488; Kurtubî, 1964, c. 5/239). Hanefî usûl âlimi Cessâs, bu görüşü temellendirirken Abdullah b. Ömer'den (radıyallahu anh) gelen bir rivayeti delil olarak sunar. Söz konusu rivayette, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) teyemmüm ederken ellerini bir duvara vurduğu, ardından ellerini silkelediği ve bazen ellerine üflediği nakledilmiştir. Cessâs'a göre bu uygulama, teyemmümde elde mutlaka toz kalması gerektiğini ortaya koymaktadır (Cessas, 1994, c. 2/488).

Cessâs ayrıca, bu ayette geçen “min” harfinin ibtidâü'l-gâye anlamında olduğunu ifade etmiş ve bu anlam doğrultusunda mesh etme işleminin topraktan başlatılması gerektiğini belirtmiştir. Bu yoruma göre, teyemmümde ellerin toprağa temas etmesi fiilin başlangıcı olup, niyetle birlikte gerçekleşmesi gereken bir aşamadır. Burada “min” harfî, fiilin başladığı yeri belirleyen bir unsur olup, niyetin gerçekleştiği ilk işlemle kesintisiz şekilde bağlantılı olması gerektiğini vurgular. Bu sebeple, niyet ile ilk mesh arasında fasıla meydana gelmesi hâlinde, niyetin yenilenmesi gerektiği ileri sürülmüştür. Cessâs bu görüşünü, “توضاً من النهر” (nehirden abdest aldı) gibi Arapça ifadelerle örnekendirir. Zira bu kullanım, suyun doğrudan nehirden alınıp kesintisiz şekilde abdestte kullanılmasını ifade eder. Eğer su nehirden bir kaba alınıp sonra abdest alınsaydı, bu ifade artık uygun olmazdı. Aynı şekilde, toprağa temasla başlayan teyemmümde de araya kesinti girmemelidir (Cessas, 1994, c. 2/489).

Şâfî mezhebine mensup âlimler ise âyetin aynı kısmından farklı bir hüküm çıkarmışlardır. Onlara göre, teyemmümde ellerde toprak tozunun mutlaka kalması gerekir; aksi takdirde teyemmüm geçerli sayılmaz (Kurtubî, 1964, c. 5/239). Bu görüşün temelinde ise “min” harfinin teb'îz anlamında olduğu ve dolayısıyla yüz ile ellerin, topraktan alınan bir kısmın (tozun) etkisiyle mesh edilmesinin vacip olduğu düşüncesi yer alır. Bu anlamı esas alan görüşe göre ayet, doğrudan maddî bir teması ve toprak unsurunun fiilen bedene intikalini gerekli kılar.

Buna karşılık Cessâs, “min” harfinin teb'îz anlamında yorumlanmasının da mümkün olduğunu, bu yorumun ayetle bildirilen hükmün yalnızca belirli toprak türleriyle sınırlandırılmaması gerektiği yönünde bir esneklik sağladığını ifade eder. Bu anlam, mükellefler için toprağın türü konusunda bir zorluk getirmemekte, dolayısıyla taş, kum ve benzeri toprak cinslerinden herhangi biriyle teyemmüm yapılabileceği anlayışını desteklemektedir (Cessas, 1994, c. 2/489).

Sonuç

Bu çalışma, Kur'ân-ı Kerim'de geçen “min” harf-i cerinin anlam çeşitliliği ve bu çeşitliliğin ahkâm âyetleri bağlamındaki fikhî tezâhürlerini inceleyerek, dilbilim ile fıkıh arasındaki ilişkiye dair bir tablo ortaya çıkarmıştır. Elde edilen bulgular, “min” harfinin cümle diziminde etkili bir gramer unsuru olmanın ötesinde, hüküm istinbatında doğrudan veya dolaylı rol oynayabilen bir kelime türü olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Her şeyden önce, “min” harfinin dilbilimsel anlam yelpazesi oldukça geniştir. Nahiv literatüründe bu harfe yüklenen toplam on dört anlam bulunsa da ahkâm âyetleri çerçevesinde daha çok altı temel anlam etrafında yoğunlaştığı tespit edilmiştir: ibtidâü'l-gâye, teb'îd, tebyîn, ta'lîl, isti'lâ ve zarfîyyet. Çoğu zaman bağlı olduğu lafza göre, bazen sözün bağlamına göre “min” harfinin anlamının değişmesi, anlam çeşitliliği doğurmakta ve bu durum aynı lafızdan birden fazla fikhî yorumun ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.

Bununla birlikte, fıkıh ilmi açısından “min” harfinin hükme tesiri, yalnızca harfin semantik değerine indirgenemez. Zira çoğu zaman harfin anlamı, diğer delillerin (hadis, icmâ, sahabe uygulamaları vb.) ışığında şekillenmekte; böylece bir harfin anlamı doğrudan nas ile değil, fıkıh usûlü çerçevesinde ortaya çıkan kıyas, istihsan gibi yöntemlerle de desteklenmektedir.

Ayrıca çalışma boyunca yapılan analizler göstermektedir ki, “min” harfi bazı ahkâm âyetlerinde doğrudan hükme tesir etmektedir. Özellikle, Nisa 4. âyetindeki “فَإِنْ طِئِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ” ifadesinde “min” harfinin beyâniyyet mi yoksa ba‘diyyet mi olduğu meselesi, kadının mehrin tamamını mı yoksa sadece bir kısmını mı hibe edebileceği konusundaki fikhî görüş ayrılıklarını doğurmuştur. Benzer şekilde, Âl-i İmrân 104. âyetindeki “وَلْتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ” ifadesindeki “min” harfi, emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker'in farz-ı ayn mı yoksa kifâye mi olduğu tartışmalarına temel teşkil etmiştir. Bu örnekler, harf-i cerrin anlam farklılığının yalnızca teorik bir konu olmadığını; aksine fikhî mükellefiyetler üzerinde doğrudan etkili bir unsur hâline geldiğini ortaya koymaktadır.

Çalışma kapsamında, toplam 24 ahkâm âyetinde “min” harfi tespit edilmiş; bunlardan yalnızca 6 tanesinde harfin anlamı doğrudan fikhî bir hükmün şekillenmesine neden olmuştur. Her ne kadar bu sayı, tüm ahkâm âyetleri bağlamında nispeten sınırlı görünse de bir harfin dahi bağlama göre hüküm inşasında etkili olabilmesi, hurûfu'l-me‘ânînin fıkıh ilmi açısından taşıdığı potansiyeli açıkça ortaya koymaktadır. Zira bir lafzın anlamındaki küçük bir nüans, helâl-haram ayrımı ya da farz-sünnet tasnifi gibi temel kategorilerin belirlenmesinde belirleyici olabilmektedir.

Yazar Katkıları

Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	MSE (%70) – NNİ (%30)
Veri Toplanması (CRediT 2)	MSE (%70) – NNİ (%30)
Araştırma- Veri Analizi - Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	MSE (%50)- NNİ (%50)
Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	MSE (%70)- NNİ (%30)
Metnin Geliştirilmesi ve Tashihi (CRediT 14)	MSE (%50)- NNİ (%50)

Author Contributions

Conceptualization (CRediT 1)	MSE (%70)- NNİ (%30)
Data Curation (CRediT 2)	MSE (%70)- NNİ (%30)
Investigation- Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	MSE (%50)- NNİ (%50)
Writing (CRediT 12-13)	MSE (%70)- NNİ (%30)
Writing – Review & Editing (CRediT 14)	MSE (%50)- NNİ (%50)

Kaynakça | References

- Ukberî, A. (t.y.). Et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'an (A. M. el-Becâvî, Ed.). Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu. Âlûsî, Ş. (1995). Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî (1. bs; A. A. Atıyye, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- Âmidî, A. (1982). El-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm (2. bs). Şam - Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.
- Bayram, E. (2022). Dilde Firavunculuk ve Selâme Mûsa (1. bs.) Ankara: İlâhiyât Yayınları.
- Beğavî, E. (1997). Et-Tehzîb fî Fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î (1. bs; Â. A. Abdü'l-Mevcûd & A. M. Mu'avvaż, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- Beyhakî, E. (1994). Ahkâmu'l-Kur'an li's-Şâfi'î (2. bs; A. Abdülhâlik, Ed.). Kahire: Mektebetu'l-Hâncî.
- Bilmen, Ö. N. (t.y.). Hukûk-ı İslâmiyye ve İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu. İstanbul.
- Buhârî, A. (1890). Keşfu'l-Esrâr 'an Usûli Fahrîl-İslâm el-Pezdavî (1. bs). İstanbul: Şirkettü's-Şahâfeti'l-'Osmâniyye.
- Buhârî, M. b. İ. el-Buhârî. (1993). Sahîhü'l-Buhârî (5. bs; M. D. el-Bugâ, Ed.). Şam: Dâr İbn Kesîr, Dârü'l-Yemâme.
- Câmî, N. (t.y.). El-Fevâidu'z-Ziyâiyye. İstanbul.
- Cessas, A. (1994). Ahkâmu'l-Kur'an (3. bs, C. 1-3; Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhin, Ed.). Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- Durmuş, İ. (1997). Harf. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Genel Yayın Kurulu (Ed.), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (C. 16, s. 158-163). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Dursun, H. (2023). Arapça Atıf Harflerinin İslam Hukuku İhtilaflarındaki Fonksiyonu ve Önemi. Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, (17), 171-206. <https://doi.org/10.47502/mizan.1370129>
- Ebû Dâvûd, S. (1430). Sünen Ebî Dâvûd (1. bs; Ş. el-Arnaût & M. K. Karabelli, Ed.). Beyrut: Dârü'r-Resâle el-Âlemiyye.
- Erkmen, S. (2021). Arap Dilinde Harfî Cerler ve Ahkâm Ayetlerinde Manaya Etkisi: Cessâs Örneği (Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, Gaziantep.
- Fahreddin Razi, E. (2013). Tefsiru'l-Kebir (4. bs; İbrahim Şemseddin & Ahmed Şemseddin, Ed.). Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- Semîn el-Halebî, Ş. (2000). Ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn (A. M. el-Harrât, Ed.). Dımaşk: Dârü'l-Kalem.
- İbn Âkîl, B. (1980). Şerhu İbn-i Akîl alâ Elfıyyeti İbn Mâlik (M. M. Abdu'l-Hamîd, Ed.). Kahire: Dârü't-Turâs.
- İbn Atıyye, A. (2001). El-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz (1. bs; A. A. Muhammed, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- İbn el-Arabî, E. (1433). Ahkamü'l-Kur'an (el-Hamîse; Abdulkadir Ata, Ed.). Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- İbn Hişâm, E. (2001). Katru'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ (M. M. Abdu'l-Hamîd, Ed.). Şam.
- İbn Hişâm, E. (2007). Şerhu Şüzûru'z-Zeheb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-'Arab (A. el-dekar, Ed.). Suriye.
- İbn Kuteybe, A. (1978). Garîbu'l-Kur'an (A. Sakr, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye.

- İbn Mâlik, C. (1990). Şerhu Teshîli'l-Fevâid (1. bs; A. es-Seyyid & M. B. el-Mahtûn, Ed.). Kahire: Hicr li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân.
- İbn Manzur, M. (1994). Lisânü'l-'Arab (3. bs). Beyrut: Dâr Sâdir.
- İbnu's-Serrâc, E. (1985). El-Usûl fi'n-Nahv (A. el-Fetlâ, Ed.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle
- İbn Side, A. (1996). El-Muhassas (1. bs; H. İ. Ceffâl, Ed.). Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâs el-Arabî.
- İbn Teymiyye, T. (1995). Buğyetu'l-Murtâd fi'r-Reddi ala'l-Mutafelsifeti ve'l-Karâmitati ve'l-Bâtıniyye (3. bs; M. ed-Düveyş, Ed.). el-Medînetü'l-Münevvere, Suudi Arabistan: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem.
- Kıyâ el-Harrâsî, E.-H. A. b. M. b. A. et-Taberî. (t.y.). Ahkâmü'l-Kur'ân (M. M. A. ve I. Abdu'l-Atıyye, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İmâm Ahmed b. Hanbel (2001). Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel (1. bs; Ş. el-Arnaût, Â. Murşid, & diğerleri, Ed.). Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle.
- İsfahânî, E.-K. el-H. bin M. er-Rağib. (1991). El-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân (1. bs; S. A. ed-Dâvûdî, Ed.). Şam, Beyrut: Darü'l-Kalem, ed-Dârü's-Şâmiyye.
- Kalkaşendî, A. (t.y.). Subhu'l-A'sâ fi Sinâ'ati'l-İnşâ'. Bayrût: Dâr al-Kutub al-'İlmiyya.
- Kemal b. Hümmâm, K. M. b. A. (1970). Fethu'l-Kadîr alâ'l-Hidâye (1. bs). Kahire- Mısır / Beyrut - Lübnan: Şirket-i Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evladuhû.
- Kurtubî, M. (1964). El-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân (2. bs; A. el-Berdûnî & İ. Atfîş, Ed.). Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye.
- Kuşadalı, M. (t.y.). Netâicü'l-Efkâr. İstanbul.
- Mahmood, S. K. M. (2018). Fıkhi Hükümlerin Tespitinde Harfi Cerlerin Rolü (Yüksek Lisans Tezi). Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Bingöl.
- Maverdî, A. (1999). El Hâvi'l-Kebîr fi Fıkhi Mezhebi'l İmâmi's-Şâfi' (A. M. Muavvad & A. A. Abdulmecid, Ed.). Beyrut, Lübnan: Daru'l Kutubi'l İlmiyye.
- Mehmed Zihni Efendi. (2008). El-Müntehab ve'l-Muktedab fi Kavâ'idî's-Sarf ve'n-Nahv. İstanbul.
- Mekkî, E. M. (1986). El-idâh li Nâsihi'l-Kur'ânî ve Mensûhihi (1. bs; Ahmed Hasan Ferhat, Ed.). Cidde: Dârü'l-Minâre.
- Murâdî, B. (1992). El-Cened-Dânî fi Hurûfi'l-Me'ânî (1. bs; F. Kabâve & M. N. Fâzıl, Ed.). Beyrut, Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mustafa, I., El-Zeyyât, A., Abdulkâdir, H., el-Neccâr, M. (t.y.). El-Mu'cemü'l-Vasît. Kahire: Dârü'd-Da've.
- Serahsî, M. (t.y.). El-Mebsût. Kahire: Matbaatü's-Sa'ade.
- Seyyid Şerîf Cürcânî, A. (1987). Mabâdî' Kavâ'id al-Luğa al-'Arabiyya (1. bs; A. A. Abdulkadir, Ed.; H. Hüseyin, Çev.). Bangladeş: Mektebetü'l-Faysal.
- Suyûtî, C. (1974). El-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân (1. bs; M. E.-F. İbrâhîm, Ed.). Kahire: el-He'yetü'l-Misriyye el-'Âmme li'l-Kitâb.
- Şâfi'î, M. (1983). El-Ümm (2. bs). Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- Teftâzânî, S. (1957). Et-Telvîh 'alâ't-Tavdîh li-Metni't-Tankîh fi Usûli'l-Fıkh (1. bs). Mısır: Matbaatü Muḥammed 'Alî Şabîḥ ve Evlâduhû bi'l-Ezher.
- Ubeyd, A. (2010). Tefâsîru Âyâtî'l-Ahkâm ve Menâhicuhâ (1. bs). Suudi Arabistan: Dârü't-Tedmiriyye.

- Zebîdî, M. M. (1965). Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmus (C. 40). el-Heyetu'l-Kuveytiyye li'l-İrşad ve'l-Enba' – el-Mecalisu'l-Vatanî li'l-Sekāfe ve'l-Funûn ve'l-Edeb bi-Devleti'l-Kuveyt.
- Zehebî, M. (t.y.). Et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn. Kahire: Mektebetu Vehbe.

Salgın Hastalıkla İlgili Din-Bilim Tartışmalarında Ortaya Atılan İddialara İslam İnancının Argümanları

Fundamental Arguments of Islamic Faith Against The Claims Raised in Religion-Science Debates Related to Pandemic Diseases

Ali Hayri Çelik^{1*}

¹ Doktorant, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye.

PhD. Student, İstanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Division of History of Islamic Sects, İstanbul, Türkiye, <https://ror.org/03a5qrr21>, <https://orcid.org/0009-0006-4329-0951>, ahcelik42@hotmail.com

* Corresponding author

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 13.07.2025

Kabul Tarihi: 16.09.2025

Yayın Tarihi: 30.09.2025

Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

Telif Hakkı & Lisans

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

Etik Beyan

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Ali Hayri Çelik

Yapay Zeka Kullanımı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Ali Hayri Çelik

Etik Bildirim

turkisharr@gmail.com

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yayın

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Atıf

Çelik, A. H. (2025). Salgın hastalıkla ilgili din-bilim tartışmalarında ortaya atılan iddialara İslam inancının argümanları. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 780-799, <https://doi.org/10.30622/tarr.1741547>

Öz

Küresel ölçekte yaşanan salgın hastalıklar, sadece sağlık alanında değil, inanç ve bilgi sistemleri üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. İnsanlık tarihi boyunca ortaya çıkan veba sıtma gibi birçok bulaşıcı hastalık döneminde insanlar sosyolojik olarak farklı yaşam biçimleri oluştururken bir taraftan da dini duygu ve düşünceler alanında derin tartışmalarla karşılaşmıştır. 2020 yılında ortaya çıkan Korona virüs salgın hastalık döneminde İslam dinine ve Müslümanlara birçok eleştiriler yöneltilmiştir. Özellikle hastalığın tedavisi ve aşının bulunmasında Müslümanların bir katkısının olmadığı tezi ileri sürülerek İslam dininin inanç ilkeleri, Allah'ın güç ve kudretini sorgulayıp İslam dinin bilimle çatıştığı ve bilime önem vermediği yönünde eleştiriler gelmiştir. Tarih boyunca tartışılan ve daha sonra felsefi bir sorun olarak ortaya çıkan kötülük probleminden başlamak üzere bela ve musibetlere İslam dininin yaklaşımını, Allah'ın fiil ve eylemlerinde kötülük ve şerrin varlığı tartışmalarını kelamî mezheplerin görüşleri içerisinde değerlendirdik. Korona virüs sürecinde Müslümanların, hastalığın tedavisinde sağlık bilimlerine katkı sunmadığı gerekçe gösterilerek İslam'ın ontolojik olarak bilimle çatıştığı ve kadercilik anlayışı ile çağın sorunlarına cevap veremediği dile getirilerek İslam dinin inanç ilkelerinin hedef alındığı görülmektedir. Bu çalışmada kötülük probleminin tarihsel arka planını ile İslam düşüncesinde karşılığı Allah'ın yarattıklarında kötülük var mıdır veya Allah en güzeli yaratmak zorunda mıdır soruları İslam alimlerinin görüşleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Kötülük problemi olarak anlatılan istenmeyen olayların İslam düşüncesindeki karşılığının Batı'da anlaşıldığı gibi olmadığını, kâinatta tesadüfe yer olmadığını, yaşanan deprem, yangın, sel felaketi, salgın hastalık gibi her türlü bela ve musibetin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde sünnetullah denilen kâinat yasaları içerisinde bir plan dahilinde gerçekleştiği anlatılırken bu denge ve plana uyulmadığı takdirde kriz ve felaketlerin varlığının kaçınılmaz olduğu dile getirilmiştir. İnsanları yoktan var edip nasıl yaşamalarına dair kitaplar ve peygamberler gönderen Allah Teala kullarına yalnızca dini öğretiler sunmamış göklerin ve yerin yaratılışı, canlıların meydana gelişi, doğadaki hadiselerin oluşuna dair bilimlerin temelini teşkil eden küllî kaideleri göstermiştir. Orta çağ Skolastik düşüncesinde yaşanan din-bilim çatışmasını İslam'la bağdaştırma gayretleri sonucu İslam'ı ve Müslümanları eleştiren insanların iddialarının temelsizliğini ortaya koymak için yapılan çalışmada İslam'ın okumaya, araştırmaya ve tefekküre ne kadar önem verdiği anlatılmış, İbn Sinâ, Farâbi, İbn Rüşd gibi bilim adamlarının dünya çapındaki yaptıkları çalışmalarla bilim tarihine öncülük yaptıkları ifade edilmiştir. Dünyada yaşanan salgın hastalık süreci, İslam dininin sağlık konusundaki yaklaşımını yeniden gündeme getirmiştir. Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in hayatında yer alan sağlıklı beslenme, beden temizliği, çevre temizliği, elleri yıkama, hastalığın bulunduğu mekâna karşı uygulanan izolasyon ve karantina gibi uygulamalar, bugünün modern tıbbının önerdiği sağlık kurallarıyla birebir örtüşmektedir. Bu durum, on dört asır önce Hz. Peygamber tarafından uygulanan tedbirlerin bilimsel doğruluğunu gözler önüne sermektedir. Söz konusu korelasyonla İslam dininin hurafe ve bidat üretmeyen, aksine insan fıtratına uygun bir din olduğu kanıtlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi, Salgın Hastalıklar, Kötülük Problemi, Bela ve Musibet, İslam'da Temizlik.

Research Article

History

Received: 13.07.2025

Accepted: 16.09.2025

Date Published: 30.09.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, and the data used were obtained from literature reviews/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all studies used are cited in the references. Ali Hayri Çelik

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Ali Hayri Çelik

Complaints

turkisharr@gmail.com

Conflicts of Interest

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

Grant Support

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

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Çelik, A. H. (2025). Fundamental arguments of Islamic faith against the claims raised in religion-science debates related to pandemic diseases. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 780-799, <https://doi.org/10.30622/tarr.1741547>

Abstract

Epidemics experienced on a global scale have left profound effects not only in the field of health but also on systems of belief and knowledge. Throughout human history, during periods of contagious diseases such as plague and malaria, people have formed different sociological patterns of life, while at the same time encountering deep debates in the realm of religious feelings and thoughts. During the outbreak of the Coronavirus in 2020, Islam and Muslims were subjected to numerous criticisms. It was argued that Muslims had not contributed to the treatment of the disease or the discovery of the vaccine, and based on this claim, the principles of Islamic belief were questioned, the power and omnipotence of God were doubted, and accusations were raised that Islam conflicted with science and gave no importance to it. Starting from the problem of evil—which has been debated throughout history and later emerged as a philosophical issue—this study evaluates Islam's approach to calamities and afflictions, as well as the existence of evil and harm in God's acts, within the framework of theological schools' perspectives. During the Covid-19 process, Islam was targeted with the argument that Muslims had not contributed to medical sciences in combating the disease, and thus Islam was ontologically in conflict with science and unable to respond to contemporary challenges due to a fatalistic understanding. In this study, the historical background of the problem of evil and its counterpart in Islamic thought are examined through the questions: Does evil exist in what God creates? Is God obliged to create the best? It has been emphasized that what is described as the problem of evil in Western thought is not understood in the same way in Islam. Rather, Islam asserts that there is no place for coincidence in the universe; that every calamity or disaster such as earthquakes, fires, floods, or pandemics occurs within a framework of divine laws of the universe (sunnatullah) governed by cause-and-effect relationships; and that when this balance and order are not observed, crises and disasters become inevitable. God Almighty, who created human beings out of nothing and sent down books and prophets to guide them in how they should live, did not merely present religious teachings. He also demonstrated universal principles that constitute the foundation of sciences concerning the creation of the heavens and the earth, the emergence of living beings, and the occurrence of natural phenomena. This study, undertaken in order to reveal the groundlessness of the criticisms of Islam and Muslims that attempt to associate the medieval Scholastic conflict between religion and science with Islam, highlights how greatly Islam values reading, research, and contemplation. It has been shown that scholars such as Ibn Sina (Avicenna), al-Farabi, and Ibn Rushd made pioneering contributions to the history of science through their globally recognized works. The pandemic period has once again brought Islam's approach to health into discussion. The Qur'an and the life of the Prophet Muhammad include practices such as healthy nutrition, bodily cleanliness, environmental hygiene, hand washing, as well as isolation and quarantine in places where disease is present. These practices overlap precisely with the health guidelines proposed by modern medicine today. This parallel demonstrates the scientific accuracy of the precautions practiced by the Prophet fourteen centuries ago. Such evidence has been used to show that Islam is not a religion producing superstition or baseless innovations, but rather one that is fully in harmony with human nature.

Keywords: History of Sects, Pandemic Diseases, Problem of Evil, Afflictions and Tribulations, Cleanliness in Islam

Giriş

Küresel ölçekte yaşanan salgın hastalıklar, sadece sağlık alanında değil, inanç ve bilgi sistemleri üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. İnsanlık tarihi boyunca ortaya çıkan veba, sıtma gibi birçok bulaşıcı hastalık döneminde insanlar sosyolojik olarak farklı yaşam biçimleri oluştururken bir taraftan da dini duygu ve düşünceler alanında derin tartışmalarla karşılaşmıştır. 2020 yılında ortaya çıkan Korona virüs salgın hastalık döneminde İslam dinine ve Müslümanlara dünyada ve Türkiye’de birçok eleştiriler yöneltilmiştir. Özellikle hastalığın tedavisi ve aşının bulunmasında Müslümanların bir katkısının olmadığı tezi ileri sürülerek, Müslümanları kadereci bir bekleyiş içerisine girdikleri iddiasıyla İslam dininin inanç ilkeleri, Allah’ın güç ve kudretinin bela ve musibetleri kaldırmadaki iradesi tartışmaya açılmış, İslam dininin bilimle çatıştığı ve bilime önem vermediği yönünde eleştiriler getirilmiştir.

Tarih boyunca tartışılan ve daha sonra felsefi bir sorun olarak ortaya çıkan kötülük problemi Korona virüs sürecinde yeniden gündem olarak felaket ve salgın hastalıkların da bu kapsamda Tanrı’nın iradesi dışında gerçekleştiği çıkarımı ile daha çok Müslümanların inanç sistemini hedef aldığı gözlemlenmiştir. İslam Mezhepleri de kötülük problemi olarak adlandırılan bu konuyu gündemlerine taşıyarak “Salah-Aslah” meselesi üzerinden konuyu değerlendirmişlerdir. İnsanlığın karşılaştığı ve etkilendiği tüm toplumsal hadiseler hakkında hüküm ve görüş beyan eden İslam dini insanlığın kötülük, bela, musibet ve felaket olarak gördüğü birçok durumu farklı bir bakış açısıyla dikkati nazara verir. İslam’ın temel kaynaklarından beslenen mezhepler bela ve musibetler karşısında kendi içlerinde oluşturdukları sistem ve metodolojileriyle olayları değerlendirmişlerdir.

Çalışmamızda kötülük problemi ve bela musibetlerindeki İslam dinindeki karşılığı işlenirken İslam dininin bilimle çatıştığı iddialarının Kur’an ve hadislerdeki bilimsel çalışmalara ve ilmi araştırmalara yönlendiren amir hükümleri karşısında boşa çıktığı anlatılmıştır. Diğer taraftan salgın hastalıkla ilgili Hz. Peygamberin tıp ve sağlık alanında yaşadığı yıllarda uygulama ve tavsiyelerinin birçoğunun bugünkü tıp literatüründe bir temel ilke olduğu gerçeğine işaret edilerek İslam dininin eğitim, sağlık ve her türlü bilimsel çalışmada insanlığın ortak aklının inşasında temel aktör olduğu vurgulanmış ve aleyhteki iddialar temelsiz hale getirilmiştir.

1. Salgın Hastalık ve Din-Bilim Tartışması

Salgın hastalık sürecinde insanlar hastalığın tedavisine çözüm bulmak için çağın bilim ve teknolojisi yoluyla çareler ararken iç dünyalarının temizliğine dair kendi alemlerini sorgulamaya başlarlar. Orta çağ Avrupa’sında 14. yüzyılda meydana gelen “Kara Ölüm” olarak isimlendirilen büyük salgın hastalık sürecinde tüm hayata hâkim olan kilisenin hastalığın tedavisinde varlık gösterememesi büyük tepkilere neden olmuştur. Kilise ve öğretilerinin sorgulanmaya başlandığı bu dönemde kilise ve dine karşı büyük nefret oluşmuştu.

2020 yılında başlayan Korona virüs döneminde de hastalıktan korunma, içinde bulundukları durumdan kurtulma konusunda toplum hayatına yön veren hangi otorite varsa insanlar onlardan beklenti içerisine girmişlerdir. Dolayısıyla milletlerin ulaştığı sağlık ilimleri, fen ve teknolojinin çözüm bulamadığı durumda insanlar bir taraftan iç dünyalarına yönelip iyilik yapmaya diğer yandan dini yapıları sorgulamaya başladılar. Bu süreçte İslam dinine ve Müslümanlara ağır eleştiriler yönelttiler. Bu eleştiriler İslam’ın bilime önem vermediği kadereci bakış açısıyla hastalıkların tedavisi konusunda bilimsel çalışmalara girilmediği yönünde olmuştur.

İddia edilen hususlar, aslında Orta çağda yaşanan kilise-bilim çatışmasında Hristiyanlıkta olduğu gibi aynı bakış açısıyla İslam dininin de çağın problemlerine kayıtsız kaldığı, insanın ihtiyaçlarını görmezden geldiği

yönünde genelleme yapılarak tüm dinleri aynı kategori içinde değerlendirilmesi, İslam dininin temel dinamiklerinde bulunan akılcı, inşa edici ve dönüştürücü ruhun yeterince anlaşılmadığını göstermektedir.

1.1. Salgın Hastalıklara Çözüm Arayışlarında Din Karşısı Söylemler

İletişim ve ulaşım imkânlarının gelişmesiyle etkileşimin hızlandığı bir dönemde Korona virüs salgın hastalığının bir anda tüm dünyaya yayılma eğilimi gösterdiği zaman en güçlü devletler dahi hastalığa karşı vatandaşlarını koruma adına büyük bir çaresizlik yaşadılar. Büyük savunma sistemleri inşa eden bilim ve teknolojiye baş döndürücü gelişmelere imza atan insanlık gözle görünmeyen bir virüse teslim oldu. Bu çaresizlik ve acizlik anında hastalıktan kurtuluş için herkes bir çalışma içerisine girmiştir. İnsanlar kendi dinlerine göre dua etmeye ve kendi dini referanslarından hareketle hastalıktan kurtuluş için çözüm üretmeye başlamışlardır. Ancak bazı kesimler de afete dönüşen bu hastalıktan kurtulmak için özellikle İslam dininin öngördüğü Allah'a sığınma, günahlara tövbe edip Allah'tan yardım isteme gibi dini ritüellerin modern çağımızda bir anlam ifade etmediğini hatta dinlerin döneminin bittiğini, insanlığın ancak bilimsel çalışmalarla kurtulacağı yönünde ifadeler kullandığı görülmüştür. İnsanların çağımızdaki önemli bilgi kaynaklarından birisi olan dijital mecralarda ve sosyal medya ağlarında dinin işlevinin kalmadığı, modern çağda dinin geçerli bir yanının bulunmadığı, bilimin hayata yön verdiğine dair paylaşımlar yapılmaya başlanmıştır.

"Eğer bu dünya bir gün kıtlık ve sefalet yaşarsa biz insanları din değil, bilim kurtaracak." (Şengör, 2020) sözü salgın hastalıkla birlikte yeniden kamuoyu gündemine gelerek sosyal medyada ve din karşıtı platformlarda bolca paylaşılmaya başlandı. Yine aynı şekilde dine çalışmanın bir anlamı olmadığına dair "Yıllarca dine çalıştık sorular biyolojiden geldi." (Özdil, 2020) şeklinde paylaşımlar yapılarak insanlara dinin gerekli olmadığını, çarenin bilimde olduğu vurgulanarak din karşıtı propaganda yapıldığı görülmektedir.

Aynı şekilde gazeteci Rahmi Turan'ın Korona virüs sürecinde "Bilim mi daha çok önemli, din mi" tartışmalarının yaşandığını iddia ederek dini yaşamaya çalışan insanların "din bilimden daha önemlidir." kanaatini taşıdığını, entelektüel düzeyi yüksek olanların ise "Bilim her şeyin önündedir" yaklaşımını tercih ettiğini, insanların eğitim seviyesi arttıkça "Bilim daha önemli" diyenlerin sayısının çoğaldığını dile getirdiği yazısında "Korona virüs salgını ile bilimin dinden daha önemli olduğu bir kez daha ortaya çıktı." ifadelerini kullanmıştır (Turan, 2020). Turan, kendince cahil ve eğitim seviyesi düşük insanların dinden yardım beklediğini, eğitim seviyesi yüksek olanların da bilimden beklenti içinde olduklarını yazarak din ve bilimi birbirinin karşıtıymış gibi sunmaya çalışmıştır.

Covid 19'da kullanılan bu ifadeler aslında çok defa ateist olduğunu açıkça ifade eden ve yaratılışı kabul etmeyen Richard Dawkins gibi entelektüel yazarların düşüncelerinden doğmaktadır. Dawkins, dinin bilime engel teşkil ettiğini, Müslüman toplumlarda salgınla mücadelede geri kalmışlığın sebebinin dini düşünce olduğunu, İslam düşüncesinin modern bilimin önerdiği tedbirleri hafife alarak, kadercil bir yaklaşıma teslim olduğunu iddia etmişlerdir (Dawkins, 2006:151).

Bir başka iddia ise İslamiyet'teki tevekkül anlayışının çarpıtılarak pasif bir kadercilik bekleyişine dönüştüğünü söyleyerek Müslümanların Allah'a yaslanarak herhangi bir tedbir almayıp çözüm önerisi getiremediği iddiasıdır (Esposito, 2011:203).

Covid-19 sürecinde bazı din adamlarının salgın hastalığı "ilahi ceza" olarak yorumlaması, İslam'ın ve Müslüman toplumların "bilim karşıtı ve bağınaz" olarak nitelendirilmesine sebebiyet vermiştir. (Choudhury, 2021: 102-118)

Korona virüs hastalık sürecinde Müslüman toplumların hastalığın tedavisinde bir katkı sunamadıkları iddiası üzerinden İslamiyet'in bilimle sorunları olduğu ve inanç ilkelerinin insanlığın problemlerini çözmede yetersizliğine dair bir yukarıda geçen söylemler dile getirilmiştir.

1.2. İslam'da Din ve Bilimin Çatıştığı İddiasının Temelsizliği

İnsanoğlu tarih boyunca kâinatın varlığını ve içerisinde devam eden kusursuz düzeni anlamlandırmak için bir gayretin içinde olmuştur. Bu bağlamda kelâmcılar, filozoflar ve mezhep ekolleri, evrenin tesadüfen yaratılmadığını, aksine ilâhî hikmet, irade ve sonsuz kudretle yaratıldığını savunmuşlardır. İslâm düşüncesinde bu tartışma özellikle gaye ve nizam delili ile inâyet delili üzerinde gerçekleşmiştir. Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi önde gelen âlimler, kâinattaki işleyişin tesadüf ile izah edilemeyeceğine vurgu yapmışlar, Eş'arî ve Mâtürîdî mezhepleri de bu görüşleri kendi sistematik kelami usulleri içerisinde temellendirmişlerdir.

Gazzâlî, sebeplerin gerçek etkenler olmadığını, ancak Allah'ın yaratma ve iradesinin birer aracı olduğunu vurgularken (Gazzâlî, 2005:132), İbn Rüşd ise Gazzâlî 'ye karşı usûl olarak karşı çıkıp nedenselliğin zorunluluğunu vurguladıktan sonra düzenli bir evrenin kendiliğinden olamayacağını savunur (İbn Rüşd, 2015: 87).

Gaye-nizam delili ile Gazzâlî kâinatta görülen düzen, ahenk ve gayeliliğin bir yaratıcının varlığını zorunlu kıldığına dikkat çekerken bunu bir "hikmet" kavramıyla her yaratılışa bir amaç ve faydanın olduğunu vurgulamıştır (Gazzâlî 2005:88-92). İnayet delili ile İbn Rüşd ise kâinattaki düzen, varlıkların kendi aralarındaki uyumu ve canlıların ihtiyaçlarına uygun yaratılışı, Allah'ın inayetiyle olduğunu gerçekleştirdiğini ifade etmiştir (İbn Rüşd, 2004:135-140).

Allah'ın irade ve kudretinin merkeze alındığı Eş'arî düşüncede kâinattaki düzenin Allah'ın iradesinin doğrudan sonucu olduğu vurgulanırken Eş'ari ekolde her şey, "kesb" teorisi içerisinde Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği ve tesadüfe yer olmadığı savunulur (Bâkılânî, 1957:112-118). Ancak Allah'ın fiillerinin insan aklının mutlak olarak kavraması şart koşulmamıştır (Eş'arî, 1952:29).

Akla daha fazla yer veren Mâtürîdî (ö. 944), düşünce hikmet teorisini düşüncesinin merkezine almış, Allah'ın fiillerinde bir gaye ve maslahatın varlığına dikkat çekmişlerdir (Nesefî, 1981: 1/89). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, kâinattaki görülen düzenin aklî delillerle anlaşılabilirliği, bunun Allah'ın varlığına işaret ettiğini vurgulamıştır. Ona göre evrendeki her şey "hikmet" üzere yaratılmıştır; tesadüf kavramına yer yoktur. Mâtürîdîler, varlıkların gayesiz olamayacağını, her yaratılan varlığın belli bir maksat için var edildiğini savunarak gaye ve nizam delilini güçlü bir şekilde kullanmışlardır (Mâtürîdî, 2002: 45-50).

Mu'tezile ekolü akılcı yapısıyla kâinattaki düzeni ilâhî adalet ve hikmetin bir gereği olarak görür. Onlara göre abes iş yapmayan Allah Teala varlık dünyasını adalet ve hikmeti gereği, fayda ve gaye üzerine yaratmıştır (Kâdî Abdülcebbar, 1960: 6/201-207).

İslam dini bilimle hiçbir zaman savaş halinde olmamıştır. İslam'ın asli kaynakları Kur'an ve Sünnet, inceleme ve araştırmayı ihmal edip bilimden uzaklaşmayı çağın fen ve teknolojisini yok sayıp delilsiz bir şekilde dini ritüellerle hayat sürmeyi doğru bulmamıştır. İslam, bilimi tabiata konulan ilahi yasalar olarak görür ve düzene konulan tabiat yasalarına sahip çıkıp saygılı olmayı emrederken, onları ifsat edip bozmayı günah saymıştır (Rûm, 30/41).

Özellikle Maveraünnehir bölgesindeki özgür düşünce ve aklî tefekkürü sistemli bir şekilde hayata yansıtan Mâtürîdîlik, dinin ağır nakilci katı bir kurallar manzumesi şeklinde anlaşılmasından daha fazla aklı ve mantığı ön planı çıkarmıştır. Akılla vahyi uzlaştıran Mâtürîdî her ne kadar Temel Mezhepler Tarihi kaynaklarında görmezden gelinse de fikir ve düşünceleriyle İslam dünyasını çağların ötesine taşımıştır (Teber, 2017: 1/250-251).

Evrenin bir sistem dahilinde işleyen plan ve programına Kur'an "sünnetullah" ismini verir (Fatır, 35/43-44). Sürekli, düzenli ve özgün uygulama anlamına gelen sünnetullah, kâinata dünden bugüne geçerliliğini devam eden ve edecek olan, değişmeyen ilâhi kanunun işleyişine işaret eder (Çelebi, 2010: 159-160).

Allah'ın Kur'an'da bildirdiğine göre O, kâinatı yoktan var etmiş ve yarattığı her bir varlığı bir ilim üzere yaratmıştır. Bir sistem ve nizam üzere her bir varlığa görev ve vazifeler taksim etmiş, her canlıya yaşamları ve hayatlarını devam ettirmeleri hususunda fitrat ve doğalarına uygun gerekli donanımı yerleştirmiştir. Evrende tesadüfe yer bırakmamış ve yarattığı her bir varlığı bir kader (ölçü) üzere yaratmıştır (Kamer, 54/49).

Kur'an'da göklerin ve yerin yani tabiatın işleyiş düzenini kuranın Yüce Allah olduğu, bu düzenin bozulması halinde O'ndan başka kimsenin bunu düzeltmeyeceği ifade edilir (Fatır, 35/41). Düzeni kuran ve kâinata bir sistem inşa edip, kuralları geçerli olan ilahi kanunları yürürlükte tutan Allah, düzenin bozulması halinde onu tamir edecek ve yeniden sistemi inşa edecek kimsenin olmadığına dair meydan okur.

Kur'an'da ilâhi nizam, çokça vurgulanır. Ön plana çıkan temel argüman; geçerliliği devam eden ilâhi nizamın varlığı ve belli sistem üzerinde işleyen düzen ve kaidelerin yürürlükte olduğudur. Ferdî ve toplumsal oluşumların, biyolojik sosyal kanunlar üzerinde yaşamları devam etmektedir. Fakat kanunların bir zorunluluğu yoktur. Yüce Yaraticının iradesine tabidir. Bir nizam üzerine kurgulanan tabiat ve sosyal kanunlar arasında kuvvetli bir bağ kuruludur. Uyulmaması durumunda tabiat kanunlarının devreye girerek cezanın hazırlanabileceği hakkında işaretler vardır. Kur'an'da yer alan, Hz. Nûh sonrası birçok topluluk, deprem, tûfan, yıldırım, kasırga gibi felaketlerle helâka uğradığı bilgisi, buna örnek olarak gösterilebilir (En'âm 6/65; Çelebi, 2010: 38/159-160).

Kur'an'da insanoğluna tecrübe edebilmesi için gözü kapalı iman etmeyi değil gözlerini gökyüzüne çevirip bizatihi ilimle, gözlemlerle muhakeme yaparak evrendeki kusursuz düzenin insan tarafından aklıyla bulması, yeryüzündeki ilahi yasaların insan tarafından araştırılıp incelenmesi istenmiştir (Mülk, 67/3-4).

Evrenin veya olayların bir bölümünü konu olarak seçen, deneye dayanan yöntemler ve gerçeklikten yararlanılarak sonuç çıkarmaya çalışan düzenli bilgi anlamına gelen bilim ile (TDK, 2020) İslam birbirleriyle çatışmadığı gibi vahiyle inen bilginin akılla ve gözlem yaparak kimi zaman doğrulanmasını ister. Kur'an, insanları aklıyla Allah'ı bulmaya, kendi iç âleminde ve tabiatta gözlem ve deney yaparak sürekli aklını çalıştırmaya, düşünmeye, araştırmaya hatta derin düşünme anlamına gelen tefekkür etmeye davet eder (Bakara, 2/164; 16/12; 22/46). Aynı zamanda Kur'an aklını kullanmayanları kınayarak, onların üzerlerine pislik yağdırılacağına dair tehditte bulunur (Enfâl, 8/22; Yunus, 10/100).

Kâinata yaratıcı olmasa veya birden fazla yaratıcı olsa her biri kendi otoritesini gösterme ve gücünü ispat etme adına yaratma ve sistemleri planlama, ilişkileri düzenleme konusunda işe girişselerdi; evrende böyle kusursuz bir düzen olmazdı. Nitekim ayette akli önermeler üzerinden karşılaştırma yapılarak, Allah'ın dışında bazı tanrılar bulunmuş olmasıyla kat'i surette yeryüzünde ve gökyüzünde düzenin bozulacağı ifade edilmektedir. Ancak eşi ve benzeri olmayan tek bir ilahın varlığı neticesinde düzenin korunabileceği vurgulanmaktadır (Enbiyâ, 21/22). Böylece ilgili ayet, evrendeki mükemmel düzenin yegâne yaratıcısının yalnız Allah olduğunu tüm insanlığa deklare etmektedir.

Nitekim İslam tarihinde tıp alanında İbn Sînâ, er-Râzî, astronomi alanında el-Battânî, matematikte Hârizmî, felsefede Farabi ve İbn Rüşd gibi alimlerin dünyada bilime yön veren çalışmalarda bulunması din-bilim çatışması iddiasını temelsiz kılmaktadır.

1.2.1. Musibetlerin Oluşumunda Tabiattaki Dengenin Bozulması

Evrendeki mükemmel işleyen düzenin bozulması yine insan eliyle olmuştur. Toprağın havanın ve suyun kirlenmesi sonucunda canlıların yaşam alanlarının da daralmasına sebebiyet vermektedir. Her bir sistemin birbirine yardımlaşarak dengenin ve düzenin zincirleme sağlandığı kâinata zincirin bir halkasının bozulmasıyla evrende bozulma ve yaşamı tehdit eden krizler baş göstermiştir.

Kur'an'da; “İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu; böylece Allah -dönüş yapsınlar diye- işlediklerinin bir kısmını onlara tattırıyor” (Rum, 30/41) şeklinde buyrulmaktadır. Bugün dünyada havada ve karada düzenin bozulması neticesinde küresel krizler yaşanmaktadır. Günümüzde yaşanan olumsuz gelişmelerin neticesinde felaketlere neden olan böylece insanlığın yaşam alanını tehdit eden tahribatlar, insanoğlunun yapıp ettiklerinin bir sonucu olarak ortadadır. Materyalist düşüncenin temellerine dayanarak geliştirilen teknolojik ilerlemeler, hayali mümkün olmayan sonuçları da beraberinde getirmiş, ekolojik felaketlerin doğmasına sebebiyet vermiştir. Canlıların yaşam alanı olan arazilerin, hayat kaynağı olan hava ve suyun, teknolojik/sanayi atıkların gün geçtikçe çoğaldığı gözlemlenmektedir. Üretilen sanayi ilaçların kullanımı nedeniyle başta insanlar olmak üzere canlılarda genetik bozukluklar oluşturmakta, bazı canlı türlerinin, nesillerinin tükenmesine neden olmaktadır. Sosyal yaşam; hız, haz ve ayartı üzerinde planlanan kapitalizm alanlarına dönüşmüş, üretilen eğlence endüstri alternatiflerle cinsel istismarların, suç çeşitliliğin ve şiddetin önü açılmıştır. Silah endüstrisinin taşeron baronları gücü fırsata çevirmiş, mazlum toplumların yaşam haklarını ellerinden alınmasına hatta ölümlerine neden olduğuna dikkat çeken Muhammed Esed, sosyal çürüme ve insanlığı tehdit eden bozulmalar Allah'ın istediği mânevî/ahlâkî değerlerin ciddiye alınmaması, maddî ilerlemeyi hayatın yegane gayesi kabul eden inançlara tutsaklıktan başka bir şey olmadığını ifade etmiştir (Esed, 1999: 2/828-829).

California Üniversitesinden Sherwood Rowland ve Mario Molina tarafından hazırlanan 1974 tarihli bir araştırma makalesi, ozon tabakasının delinmekte olduğunu ortaya koyan ilk bilimsel verileri ortaya koymuştu. Söz konusu bilim insanları çalışmasında, ilerleyen yıllarda yaygın olarak buzdolaplarında, klimalarda ve aerosol sprey kutularında kullanılan kloroflorokarbonlar (CFC) adı verilen bir sentetik kimyasal sınıfının nasıl çalıştığını anlatmıştı. Modern insanların hayatının ayrılmaz parçaları haline gelen “beyaz eşya” sınıfındaki bu elektronik aletlerin, insan yaşamı için kilit öneme sahip stratosferde delikler oluşmasına yol açtığını vurgulayan bilim insanları, incelen ozon tabakasının güneşten daha yüksek dünyanın yüzey konumuna UV ışınının ulaşabilme imkânından bahsetmektedir. Dikkate alınmadığında katarakt, cilt kanseri gibi hastalıkların oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Sadece bununla kalmayıp bitki ve hayvan neslinin üzerinde ciddi hasarlar oluşturabileceği gündeme getirilmektedir (Durul, 2018).

Daha çok tüketim ve sürekli insan hayatına kolaylık getirme arzusuyla insanları harcamaya ve yenilerini almaya tahrik eden ekonomik rekabetlerin baskısı altında kalan insanlık çağın gerisinde kalmama adına yaptığı çılgınca tüketim sonucu yaşadığımız dünyayı koruyan ozon tabakasına zarar verilmesi, bir nevi insanın kendi eliyle havada ve karada çıkardığı fesatları göstermektedir.

Nitekim A'raf Suresi 7/56-57. ayetler dikkate alındığında; düzeltilmişken ifsad yapılmaması hususu ön plana çıkmaktadır. Ayette “düzeltme/ıslah etme” vurgulanırken, insanların da kendilerine sağlam, düzgün ve işlevselliği mükemmel bir dünya emanet edildiği ve söz konusu bu düzenin bozulmaması gerektiği dikkat çekilmektedir. Burada ifsadın zıddı olan “ıslah” aslında hem doğada hem de insanların iç dünyasındaki düzelmedir. Ayrıca ayette; insanların, daha çok kazanma ve daha fazla alana hâkim olma hırsı ile ürettiği teknolojinin, yeryüzündeki düzeni bozmak gibi bir gayesinin olmaması gerektiği hakkında uyarıldığını söylemek mümkündür.

1.3. Orta Çağ Skolâstik Düşüncesi ve İslam’la Bağdaştırma Çabaları

Modern kültür, insanlığın binlerce yıldır süregeldiği din, gelenek, adet, ritüel ve inançlara olan bağlılığını, istediği formatta alternatif sunumlarla cazibeli hale getirerek farklılaşmayı öngörmüştür. Bununla kalmayıp, insanların dini/inanç olgularını öteleyerek kutsal kabul edilenleri yok saymıştır. Alternatif olarak “aklı” tabulaştırmış, toplumları öngördüğü sosyal alanda hayat sürmeye mecbur hale getirmiştir (Kirman, 2005: 20).

Orta Çağ Hristiyan dünyasında kilisenin ve skolastik öğretilerinin güçlü hâkimiyeti ön planda olmasına rağmen, kilise ve öğretilerine karşı yürütülen kritik yaklaşımlar rağbet görmüştür. Özellikle bazı bilim insanları tarafından yürütülmesi dikkat çekmektedir. Yaklaşımların genel fotoğrafı dikkate alındığında bilim-din çatışması görünümündedir. Yapılan ilk hareket, kilisenin sorgulanmasıdır. Bu süreç, deist fikirlerin oluşmasına neden olmuştur. Böylece çağın aydın ve bilim insanları, Yaraticının varlığına inanmanın yanında kilisenin baskın politikasından kurtulmanın bir zorunluluk olduğunu savunmuşlardır. Kendilerinin öngördüğü özgür bir yaşama ve düşünmeye müdahil olmayan Tanrı tasavvurunun ancak kabul edilebilen bir inanç olabileceğini benimsemişlerdir. Çağın bilim adamları ve aydınları, Tanrı’nın varlığını kabul etseler de kilisenin baskısından kurtulmak, özgürce yaşamak ve düşünebilmek için evrene müdahale etmeyen bir Tanrı tasavvurunu savunmuşlardır. Böylece “Tanrı’ya evet, kurumsal dine hayır” sloganıyla deistlik bir inanç sistemi belirginleşmeye başlamıştır (Ergezen, 2004: 20).

Modernleşmeyle birlikte günlük hayatın ve küresel dünyada geleneksel yapılar terk edilirken yerine “seküler” bir anlayışla rasyonel yapılar önem kazanmaya başlamış yeni ideolojiler ve farklı ortak anlayışlar geliştirilmiştir. Maddi çıkarlar üzerinde yoğunlaşan “biçimsel akılcılık” çerçevesinde bilim ve teknolojik atılımlar, rasyonalist yaklaşımları beraberinde getirmiş, dinin son bulduğu hakkında ciddi felsefi akımlar türetilmiştir (Turner, 2012: 143). Dini ötelemek için çeşitli argümanlar ileri sürülmüştür. Özellikle ön plana çıkan genel yaklaşım, aydınlanma felsefesinin öngördüğü inançları/değerleri savunanlar üzerinde şekillenmiştir. Mevcut dinlerin/inançların “modern dünyanın gerisinde kaldığı” yaklaşımıyla savunma atakları geliştirilmiştir. Bununla yetinilmeyip asıl amaçlarını teşkil eden ve adım adım dünya toplumlarını kendisine yaklaşılması öngörülen “çağın ruhu” ve “zamana uyulması” gerektiği söylemleri rağbet görmüştür. Geliştirilen aydınlanma düşüncesine karşıt olan birey veya toplumlar, “gerici” ve “çağdışı” söylemlerle yaftalanmıştır. Böylece bu etkileşim, dinden, otorite merkezli şekillenen inançlardan ve Tanrı’dan soyutlanmış seküler hayata geçmenin hızlanmasına neden olmuştur (Gülfil, 2019: 69).

Kendilerini ateist veya dine karşı olduğu ifade eden insanlar dinlerin bilim dışı ve irrasyonel olduğunu savunarak insan aklının, insanı yönlendirip yönetmede hayatı anlamlandırmada yegâne araç olduğunu iddia ederek modernliğin ve çağdaşlığın tek ölçütü olarak dinden uzaklaşmak ve bilim ve akla güvenmek olarak açıklamışlardır. Özellikle Türkiye’de dinine bağlı olan insan algısı; kırsal alanlarda hayatını sürdüren, eğitim yoksunu, modern olmaktan uzak şeklinde görülmesine rağmen, çağdaş/seküler algısı; şehir hayatını benimsemiş, yüksek tahsilli, modern ve entelektüel özelliklerle eşitlenmektedir (Gülfil, 2019: 187)

Batıda kendini gösteren Rönesans ve Reform hareketleri ve büyük çapta gerçekleşen coğrafi keşifler, teknik ilerlemeler, sosyokültürel değişimler, teknolojinin ve bilimsel ilerlemenin paralelinde ivme kazanmıştır. Söz konusu bu değişimler, skolastik/dogmatik Hristiyan yaklaşımların rağbet gördüğü ortamda çatışma yaşasa da bir reaksiyon neticesinde gelişmiştir. Haliyle gelenekçi Hristiyanlığın dünya görüşünün yanında, buna karşıt olarak yeni bir anlayışı beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu iki farklı yaklaşımı ortaya koyan bilimsel çatışma, gelenekçi Hristiyanlığın din öngörüsünü köksel olarak sarsıntı geçirmesine neden olmuş, “modern toplum hayat”

baskın gelerek Hristiyan anlayışının içini boşaltarak sekülerleşmesine neden olmuştur. Bu değişim, epidemik etkilerle başlasa da zamanla pandemik etkileşimini beraberinde getirmiştir. Yüzyıllar boyunca tarihe yön vermiş İslam Medeniyetinin topraklarına kadar uzanarak, sarsıntıya neden olmuştur. Yaklaşık yüz elli yıldır İslam topraklarında gözlemlenen bu gelişme, “eski-yeni” ve “modern” kavramları üzerinde oluşan çatışmaları beraberinde getirmiştir. Temel sebebi de burada gizlidir (Coşkun, 2016: 217).

Din-bilim çatışmasının tarihi iddia edildiği kadar eski değildir. İslam düşüncesinin tarihi seyrinde, Batı'da meydana gelen din-bilim çatışması söz konusu olmamıştır. Modern bilimle tetiklenerek, Hristiyan Batı dünyasında ortaya çıkmıştır. Bazı pozitivistlere göre çatışmanın sorumlusu din ve onun egemenlik iddiasıdır. Bu iddia Skolastik Hristiyan teolojisi için doğru kabul edilse de İslami teoloji ve İslam Kelamı için iddia etmek asılsızdır (Yaran, 1997: 57).

Fuat Sezgin, Batı'da ortaya çıkan bu çatışma modelinin İslam'a taşınmasının, bilinçli bir çarpıtma olduğunu vurgular. Ona göre, İslam medeniyetinde VIII. –XIII. yüzyıllar arasında ortaya çıkan bilimsel çalışmalar, bilimi engellemek şöyle dursun bilakis bilimi teşvik eden bir zihniyetin ürünüdür. Nitekim Cebir'in kurucusu Hârizmî, optik alanında İbnü'l-Heysem, tıp ve felsefede İbn Sînâ, astronomide el-Bîrûnî gibi bilim adamları, iddia edilen İslam'daki din-bilim çatışmasının temelden yoksun olduğunu göstermiştir. Müslüman bilim adamları bu faaliyetleriyle aynı zamanda Avrupa'da rönesansın doğuşuna zemin hazırlamışlardır (Sezgin, 2008: 15-27). Sezgin'e göre, Batılı birtakım düşünürlerin kendi tarihsel tecrübelerindeki “Kilise–bilim çatışması”nı İslam'a aktararak İslam'ı da kendi dinleri gibi bilim karşıtı göstermelerini, İslam'a düşmanlık besleyenlerin tercihli bir kastı olarak yorumlamıştır (Sezgin, 2014: 45).

1.3.1. Bilim Karşıtı Kilise'nin Salgın Hastalıkta Yetersizliği

14. yüzyılda görülen ve “Kara Ölüm” olarak adlandırılan veba salgınında Avrupa'da 25 milyon insan ölmüş bu süre içerisinde insanlar kutsal gördükleri Kilise ve din adamlarından salgın hastalıktan kurtulmak için tedavide gerekli ilaç ve aşı beklentisi karşısında onların çözüm bulamadıklarını görünce hayal kırıklığına uğramışlardır.

Karşılaşılan tıbbi yetersizlikler sonucu ortaya çıkan salgın hastalıklar boy gösterince, bu dönemin insanları yardım almak ve rehberlik etmek için kiliseye başvurmuşlardır. Bu yolu tercih etmelerinin sebebi mevcut devletlerinin meşrutiyetlerinde tek merci olan otorite sağlayıcının kilise olmasıdır. Orta çağ Batı dünyasında bilim-kilise taraftarları karşıt durumlar yaşasa da otoritenin kilise elinde olması, baskınlık her zaman kilise taraftarlarının elindeydi. Bundan dolayı kilise ve din adamları, kendilerinin vermiş olduğu izin dahilinde tıp uygulamaları kontrol ediyor ve ona göre şekilleniyordu. Haliyle tedavi yöntemleri veya tıp uygulamaları kilise merkezli öğretilerin sınırlarıyla kuşatılmıştı. Kilise, öğretilerine ters düşen teoloji saldırılarının önüne geçme politikası görünümünde hareket ediyor fakat ilerlemelere karşıt bir durum sergiliyordu. Halkın sağlığına katkı sağlayan gelişmeler olsa da reddetmeye ve yasaklamaya öncelik tanıyordu. Çünkü kilise, tıbbi yöntemlere başvurmayı, Tanrı'nın isteğine başkaldırı teşebbüsü olarak değerlendiriyordu (Demir, 2020).

Bu süreçte kilisenin veba salgını karşısında tavır takınması, çok büyük ağır kayıpları beraberinde getirmiştir. Diğer taraftan dönemin Hristiyan halkı, kiliseye çok bağış yapmasına rağmen niçin Tanrı'nın vaadinden kurtulamadıklarını sorgulamaya başladılar. Görünen fotoğraf aslında çarpıklığı gözler önüne sermekteydi. Halk hastalık ve kıtlığın pençesinde kıvrılırken, kilise tebaası lüksün hat safhaya ulaştığı yaşamda tabir yerindeyse sefalarını sürüyorlardı. Üstelik kilisenin halka yüklediği ağır vergiler de cabasıydı. Burada şunu söylemek yerinde olacaktır. Halkın yaşadığı bu travma, iki boyut üzerinde şekillendi. Bir taraftan halk, vebanın

verdiği ağır yıkımlar karşısındaki acziyeti yaşarken diğer taraftan kilise inancına karşı oluşan tepki, dalga etkisiyle Batı'nın sosyalitesinde ve inanç değerlerinde deprem etkisine neden oldu. Teleoloji uzmanı John Wycliffe'in bu dönemde Reformun yolunu açması, tesadüfi değildir. Böylece kademeli bir şekilde kilisenin itibarı, zedelenmeye/zayıflamaya başladı. Kilisenin bu tutumu, gücünü kaybetmeye doğru yöneltti. Halka baskınlığı, sömürü yaklaşımları, lüks yaşamı ile kilise halk nezdinde büyük itibar kaybetmeye başladığı gibi bu politikaları gören halk topluluğu kiliseyi sorgulamaya başladığı gibi kilise ve din adamlarına karşı da büyük nefret dalgaları oluşturmaya başlamıştır. (Demir, 2022)

Orta çağ Avrupa'sında skolastik düşüncenin her alanda olduğu gibi sağlık alanında da toplumları çağın modern tıbbî tedavi yöntemlerinden uzak tutması, bilimsel çalışmaları engellemesi; bir kültür olarak gelenekselliği seçmesinden değil bilakis bozulmuş ve tahrif edilmiş Hristiyanlığın insan fitratına yabancılaşması ve Tanrı'nın indirdiği dinin temel ilkelerinden vazgeçmesinden kaynaklanmaktadır. Aklını kullanmaya, tefekkür etmeye, sorgulamaya, evren hakkında gözlem yapmaya kapıları kapatan Kilise insanlığın ihtiyaçlarına cevap verememesi, yapısal olarak içinde bulunduğu dogma anlayışının esiri olmasından dolayıdır.

Bilimsel araştırmaların yasaklanması, hastalığa tedavi bulmak için yapılan çalışmaların engellenmesi gibi konuların dayandığı akıl ve mantık aranmaksızın inanılan mitolojik, unsurlar, Yahudilik ve Hristiyanlığın kutsal metinlerine nüfuz ederken Kur'an'da böyle bir tahrifat söz konusu değildir. İslam toplumlarında rastlanılan mitolojik unsurlar Kur'an'ın kendisinde olmayıp halkın İslam'ı algılamasından kaynaklanmaktadır (Albayrak, 2017: 953). Dolayısıyla Müslüman toplumlarda görülen efsanevi mitolojik unsurlar İslam'ın ontolojik yapısından değil, halkın cehalet içerisinde kalmasından veya farklı uygarlıkları kendilerine örnek almasından kaynaklanmaktadır.

2. Salgın Hastalıklar Bağlamında Kötülük Problemi

İnsan hoşuna gitmeyen hayalini kurduğu hayatın içinde yolunda gitmeyen ve olumsuz olarak kabul ettiği kendi dışında yaşanan gelişmelere kötülük adını vermişlerdir. Materyalist ve pozitivist bakış açısıyla bir anlam taşıyan bu isim imtihan dünyasında Allah'ın yarattığı dünya ve ahiret düzleminde böyle bir karşılık bulmaz. Zira insana ilk verilmiş hayat dünya hayatıdır. Bu hayat ise fanidir ve Yaratıcının imtihan ettiği bir dünyadır. Bu dünya hayatında insanın başına gelebilecek hayır ve şer Allah tarafından gönderilmiştir. İslam inancında da “hayrın ve şerrin Allah'tan geldiğine iman etmek esastır. Zira yeryüzünde yaratılan her şeyi Allah yaratmıştır. Kur'an'ın buyruğuyla yaratılan hadiseleri insanoğlunun kötü veya şer olarak analiz etmesini ilahi iradenin öyle görmediğini, Allah tarafından yaratılan insana göre beğenilmese, hoş gitmese bile Allah'ın ilim, kudret, hikmet sıfatları gereği her birinin bir anlam taşıdığını öğrenmiş oluyoruz (Bakara, 2/216)

2.1. Kötülük Problemi

Kuraklık, küresel ısınma ve açlık gibi çeşitli varyasyonlarda meydana gelen olaylar, “kötülük problemi” olarak adlandırılmakta ve insanlığın hayatını tehdit etmektedir. Psikososyal ve sosyokültürel perspektifinde onarılması mümkün olmayan acılar ve yıkımlar oluşturmaktadır. Batı düşünce tarihinde kötülük genellikle ahlaki ve fiziki/doğal olarak kategorize edilmekle birlikte zihinsel ve ruhsal problemler de kötülük problemi çerçevesinde olarak değerlendirilmiştir (Yaran, 1997: 25).

Yeryüzünde görülen salgın hastalıklar ve toplu ölümler karşısında çaresiz kalan insanlık bu durumu fiziksel bir kötülük olarak nitelendirip kötülük problemi başlığı altında değerlendirmiştir. Yaşanan acılar ve ıstırapları kötülük problemleri başlığı altında inceleyen birtakım felsefeciler konuyla ilgili Tanrı'nın yokluğuna giden önermeler geliştirerek ateizme kapı aralamışlardır. Evrendeki kötülüklerin iyi bir tanrı anlayışı ile bağdaşmadığını

iddiası çok eskilere dayanmaktadır. Kötülüğü bir problem olarak ilk defa ortaya atan ve onu kendine göre gerekçeleri ile felsefi bir çıkarım haline getiren Antik Yunan düşünürlerinden Epikuros (ö. M.Ö. 270)'dur.

Epikuros bu âlemin Tanrı'nın bir eseri olabileceğini kabul etmez. O'na göre mükemmel olup sahip oldukları kendi kendine yetme vasıflarıyla Tanrı'nın veya Tanrıların bu âlemi yaratmış olmaları mümkün değildir. Bu âlemin Tanrı'nın eseri olabilmesi için içerisinde kötülüklerin olmaması gerektiğini söyleyen bunca kötülükle birlikte Tanrı'nın mükemmelliğini bir araya getirmek mümkün değildir. Epikuros'un düşüncesinde Tanrı tarafından âlemin yaratılmasının ihtimal dairesinden çıkarılmasını şu ifadelerden daha net anlıyoruz: "Mükemmel ve kendi kendine yeten, mutlu hiçbir şeye ihtiyacı olmayan varlıklar neden bu dünyayı yaratma zahmetine katlansınlar, her türlü kötülüklerle dolu bu dünya nasıl Tanrıların bir eseri olabilir" (Weber, 1998: 89) ifadeleriyle dünyanın bilinçli bir Tanrı tarafından yaratılmadığı ifade edilmiştir.

18. yüzyılda yaşayan İngiliz düşünür David Hume (ö. 1776), probleme dikkat çekerek farklı sorular üzerinden sorgulamıştır. Hume; "O (Tanrı) kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? Öyleyse O, güçsüzdür. Önleyebiliyor ama önlemek mi istemiyor? Öyleyse O, kötü niyetlidir. Hem önleyebiliyor hem de önlemek mi istiyor? Öyleyse kötülük nereden geliyor?" (Hume, 1995: 209).

Bu düşüncenin doğduğu antik çağdan günümüze esasında din karşıtı ideoloji, fikirlerini bu felsefi temel üzerinden devam ettirmiştir. Bugün ateist düşüncede olanlar olduğu gibi Tanrının varlığına iman etse de yeryüzündeki kötülük ve düzensizliklerin varlığını ileri sürerek kendine göre Tanrı'nın dünyayı yaratmadığını söz konusu çıkarımlarla ispat etmeye çalışmıştır.

2.2. İslam'ın Kötülük Problemine Yaklaşımı

İnsan gücünü aşan, tüm toplumu olumsuz yönde etkileyen, insanlar arasında panik oluşturan hastalığa yakalanın sağlığını ciddi şekilde tahrip eden ve kimi zaman hastalığın isabet ettiği kişileri öldüren bu salgın hastalık insanlar tarafından bir kötülük olarak kabul edilmiştir. Tarih boyunca bu kötülüğün varlığı tartışılmış, insanlar bu olumsuz gidişata kafa yormuştur. Epikuros'un da ifadesi ile Tanrı varsa ve bu kötülükler de devam ediyorsa Tanrı kötü niyetlidir. Yok Tanrı iyi niyetli ise o zaman kötülükleri kaldırmaya gücü yetmiyor gibi ifadelerle Allah'ın yokluğuna götürecek bir ateizm fikrine kapı aralamıştır. Oysaki Allah insanlığı yarattığı ilk günden itibaren yarattığı insanlara kendini tanıtan, uyacakları kuralları bildiren peygamberler ve sahife veya kitaplar göndererek onlara yaratılış gayelerini anlatmıştır (Bakara, 2/155, 177; Âli İmrân, 3/191).

Tüm dinler kötülüğün varlığını kabul etmektedirler. İslam dininde kötülüğün bizatihi varlığı inkâr edilmemiş, kötülüğün varlığı ile onun izafe edilişi arasında mantıksal formüllerle çıkarımlarda bulunmuşlardır. Allah'ın varlığı ile O'nun yarattığı nesne ve eşyalar arasında meydana gelen kötülük hakkındaki uyumsuzluk, sınırlar korunarak anlamlı bir şekilde izah edilmiştir.

İlahi vahyin anlaşılma biçimlerinin kurumsallaşmış hali olan mezhepler özellikle akli düşünceyi vahiyle buluşturan Hanefi-Mâtürîdî gelenek içerisinde inanca dair insanların zihinlerinde oluşan istifhamları gidermek, insanları bidat, hurafe ve sapkın fikirlerden korumak için erken dönemlerde devlet eliyle itikat kitapları yazdırıldığı görülmektedir (Keskin- Teber, 2024: 234-262).

İslam mezheplerinde kötülüklerin sorumlusu olarak Tanrı gösterilmez. Bundan dolayı kötülükleri doğal ve ahlaki olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Birincisi doğanın iradesinin Allah'a bağlı olması, ikincisi ise insanların sorumluluk alanlarıyla ilgili olmasıdır. Aynı zamanda yeryüzünde iyiliğin ortaya çıkabilmesi, güzelliğin ölçü ve değerinin takdir edilebilmesi için kötülüğün gerekliliği ifade edilmiştir (Aydın, 1987: 120-126).

Kötülük problemi kelim ilminde daha çok salah-aslah meselesi içinde tartışılmıştır. Salah; iyi, aslah ise en iyi anlamlarına gelir. “Allah’ın kullarına en iyisini, en faydalı ve en iyisini yaratması” konusu mezheplerin kendi belirledikleri kurallar bütünü içerisinde anlamını bulmuştur (İlhan, 1991: 495).

İlahi adalet ilkesine önem veren Mu‘tezile kötülük problemi konusunu aslah meselesi üzerinden kendi metodolojisine uygun olarak izah eder. Onlar düşüncelerini Allah’ın adalet sahibi olması, akılla iyi ve kötünün bilinmesi ve insanda özgür iradenin varlığı üzerine kurgulamıştır. Bu bakış açısıyla Mu‘tezile Allah’ın adil ve hikmet sahibi olması yönüyle insanlar için kötülük/şer yaratmayacağını, bütün fiillerinde sahip olduğu bu sıfatlar dolayısıyla iyi ve güzel olanı yaratmak zorunda olduğunu ifade etmişlerdir (Kâdî Abdülcebbar, 1998:132-133).

Mâturîdî aslah “en güzeli yaratma” konusunda Mu‘tezile’yi eleştirerek, Allah’ın bir insan için zarar getirecek bir şeyi yaratmasının mümkün olmadığını, insan için en güzelini yaratmasının vacip olduğunu söylemelerini yanlış görmüş, fayda veya zararlı bir konuda kendisine zorunluluk atfedilmesinden Allah’ın münezzeh olduğunu ifade etmiştir. Mâturîdî Allah’ın zatında hâkim, ganî ve alîm sıfatlarına sahip yarattığı her konuda hikmet sahibi olduğunu, dolayısıyla insanların Allah’ın hikmetsiz iş yaptığını düşüncelerini bilgisizlikleri nedeniyle olduğunu söylemiştir. (Mâturîdî, 2013: 331, 333)

Eş’arî’ye göre Allah Teâlâ, Mutezilenin iddia ettiği gibi aslah olanı yaratmak zorunda değildir. Onun uyacağı bir kanun olmadığı gibi iyi ve kötü olanı Allah belirler. Dolayısıyla iyi-kötü, helal-haram kılma yetkisi Allah’a aittir. İyi ve güzel olanlar Allah’ın emir ve yasakları iken kötü olanlar ise Allah’ın haram kıldığı yasaklardır (Şehristânî 1975: 102).

İslâm kelâmında kötülük problemi işlenirken, Allah’ın sahip olduğu vasıflar ve O’nun kainatla ve yaratılışla ilgisi netliğe kavuşturulmalıdır. İbn Sînâ kötülüğü amaç olarak değil madde olarak kabul eder kötülüğün olmadığı bir dünya yaklaşımını ontolojik olarak doğru bulmaz. O’na göre kötülük olmasaydı bambaşka bir dünya olması gerekirdi. İbn Sînâ’nın düşüncesinde kötülüğün varlığı bir amaç değildir. Çünkü bazı iyiliklerin ortaya çıkabilmesi için nisbî bir kötülüğün olması gerekiyorsa kötülük bulunması gerekir. Aksi durumda kötülüğe izin vermemek iyiliği istememek anlamına gelir hatta ondan daha kötü bir durumun olmasını gerektirir (İbn Sînâ, ts.: 418).

Gazzâlî, Allah’ın ilim, irâde, kudret vb. sıfatlarından yola çıkarak âlemin, mümkünlük açısından âlemler içerisinde en mükemmeli olarak yorumlamıştır. “Yaratılmış olandan daha iyisi mümkün değildir” (Leyse fi’l-İmkân ebde‘ min-mâ kân) ifadesiyle Eş’arî’nin düşüncesi istikametinde Gazzâlî’nin bu formülü Ehl-i Sünnet düşüncesindeki kötülük probleminde söylenebilecek en başat cümle haline gelmiştir (Gazzâlî, 1981: 91). Aslında bu ifade ile Gazzâlî yeryüzünde ontolojik olarak bir zulmün ve kötülüğün olmadığı insanların bakış açılarında iyiliğin ve kötülüğün oluştuğunu dile getirmiştir.

Mutezilî ve Mâturîdî âlimler yeryüzünde meydana gelen acılar ve ıstıraplar konusunu, hayır ve iyiliklerin ortaya çıkması olarak yorumlamışlardır. Eş’arîler ise Allah’ın her şeye kadir mülkünde dilediğini yapabileceği anlayışını ön plana çıkarmış, yaratılan her şeyin iyilik ve güzellik üzerinde devam ettiğini ifade etmişlerdir (Gazzâlî, 1983: 103-108).

Kötülük problemi insan için iki ayrı dünyanın varlığı kabul edilmeden ve Allah’ın yaratmasındaki hikmet ve ibretlerin değerlendirilmeye alınmadan konunun analiz edilmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Dünya cihetinden bakıldığı zaman bir eksiklik ve mahrumiyetin görünmesi itibarıyla kötülük probleminden bahsedilebilir. Ancak Allah’ın yaratması olup bitmiş değil, her daim devam etmektedir. Kendi mülkünde insanları dünya aleminde farklı konularda imtihan edeceğini ifade eden Allah Teala (Bakara, 2/155) merhametli davranmayı kendine ilke olarak yazdığını ve rahmetinin tüm âlemi kuşattığını (Bakara, 2/54) ifade etmiştir.

İslam'a göre hayat sadece bu dünyadan ibaret değildir. Asıl yurdun ahiret hayatı olduğu (Ankebût, 29/64) gerçeği görülmeden dünyada insan hayatını etkileyen felaketlerin kötülük olarak nitelendirilmesi doğru bir yaklaşım değildir.

2.2.1. İslam'ın Bela ve Musibetlere Yaklaşımı

İnsan hayatı, sevinçler ve zorlukların beraberce yaşandığı bir imtihan süreci olarak görülmüştür. Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde musibet ve sıkıntıların kaçınılmaz olduğu ifade edilmiştir. Ancak yaşanan hadiselerin acı ve sıkıntılar yaşatsa da kötülük ve ceza olarak adlandırılması İslam'ın bütüncül düşüncesiyle bağdaşmaz. Yaşanan felaketlerin imtihan vesilesi, günahların affedilmesi, derecelerinin yükseltilmesi gibi sabır ve tahammül eden kişiler için mükafatlara erişmesi çıkarımı, Batı düşünce sisteminden ayrılan İslam'ın kendine özgü yaklaşımını gösterir.

İmam Mâturîdî kötülüğün mutlak bir varlık değil, göreceli bir durum olduğunu, Allah'ın yarattıklarında insanoğlu anlamasa da hikmet bulunduğunu savunur (Mâturîdî, 2002: 313).

İnsan fiillerinde kesb teorisini geliştiren Eş'arî, Allah'ın kudretini mutlak kabul ederek yaratılan her şeyi Allah'a izafe etmiştir. (Eş'arî, 1953:45) Teftâzânî (ö. 792/1390), Şerhu'l-Makâsîd'da "Allah'ın fiillerinde hiçbir şer olmadığını, kullara bakan yönüyle şer gibi görünse de içerisinde nice hayırlar barındırdığını dile getirmiştir (Teftâzânî, 1859: 2/35)

Adalet ilkesine büyük önem atfeden Mu'tezile ise kötülüğü Allah'a nispet etmeyi imkânsız bulmuş ve insan iradesini merkeze aldığı düşünce yapısında bela ve musibetleri insanın yanlış tercih ve eylemlerinin sonucu olarak görmüştür (Kâdî Abdülcebbar, 1965: 5/124).

Şîî düşüncede musibetlerin imtihanın sonucu olduğu ve manen yükselme aracı olduğu ifade edilmiştir. Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Evâilü'l-Makâlât'da musibetlerin sabır ve kulluğun derinleşmesine sebebiyet verdiğini ifade ederken (Şeyh Müfid, 1993:67), Şîî alim Allâme Hillî (ö. 726/1325) ise ilâhî adaletin tecellisinin insanın sabır ve tevekkülünde açığa çıkacağını ifade ederek diyerek bela ve musibetlerle insanın olgunlaşmasına atıfta bulunmuştur (Hillî, 1982:124).

Bela ve musibetlerin varlığında Kur'an'ın üzerinde durduğu en önemli madde imtihandır. Yarattığı kulları üzerinde dilediği tasarruf hakkına sahip olan Allah Teâlâ insanları farklı şekillerde imtihan edileceği bildirilmektedir (Bakara, 2/155). Ayetin sonunda başlarına gelecek sıkıntı veya zarar konusunda sabır ve teslimiyetle geçirmeleri karşılığında kötü gibi görünen birçok hadisenin içinde nice hayırların ve güzelliklerin açığa çıkacağından bahsetmektedir. Diğer bir ayette hayır ve şer hakkında insanoğlunun aciz olduğu ifade edilmekte ve yalnızca kendisinin bildiğini vurgulamaktadır (Bakara, 2/216). Böylece olayları yalnızca dünya gözüyle karara bağlamanın eksik bir bakış açısıyla değerlendirileceği ifade edilmektedir.

İnsanın karşılaştığı felaketler kimi zaman müminlerin günahlarının affına vesiledir. Nitekim Allah Teala; "Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizin kazandığı (günahlar) sebebiyledir; (Allah) çoğunu da affeder" (Şûrâ, 42/30) buyurmuştur.

Ayrıca karşılaştığı bela ve musibetlere sabırla karşılık verdiği zaman çekilen her çile kazanca dönüşür. Hatta en ağır belalar peygamberlere gelmiştir. Nitekim Hz. Peygamber; Yüce Allah'ın, iyiliği veya cezayı dilerse dünyada ya da ahirette verebileceğini, mükafatı ise gelen musibetlerin büyüklüğüne göre tayin edebileceğini ifade eder. Ayrıca mümin, başında musibet eksik olmayandır. Çünkü yaşadığı musibetler hikmetin neticeleriyle insanlığın hayrına sevk eden sonuçlarla doludur ve kulu temizleyerek Allah Teâlâ'ya kavuşturur (İbn Mâce, 1992). Mü'minlere gelen musibet ve sıkıntılar, kulluktaki noksanlıklarına, günah ve hatalarına kefarete olacaktır. Başka

bir hadiste Hz. Peygamber; fiziksel ve ruhsal sıkıntılar başta olmak üzere hatta bir dikenin ayağa batmasına kadar başa gelen tüm musibetlerin kulun hatalarına vesile kılındığını vurgular (Buhârî, Merdâ, 1; Müslim, Birr, 49). Allah'ın rızâsı için çalışıp-çalayan kimsenin karşılaştığı problemler, onun sadece günahlarına kefarete olmakla kalmaz, Allah indindeki derecesini de yükseltir.

Mâturîdî'ye göre, Allah kullarına bela ve musibetleri zulmetmek ve cezalandırmak için değil, onların kemale ermeleri ve günahlarının bağışlanması için takdir edildiğini ifade etmiştir (Mâturîdî, 2005: 9/412). Gazzâlî ise musibetlerin, kulun sabır ve rıza makamında imtihan edilmesi olarak değerlendirirken, mümin için ya günahlarının affına vesile olacağını ya da sabretmesiyle derecesinin yükseltileceğini vurgulamıştır (Gazzâlî, 2004: 4/67).

Kur'an-ı Kerim'de tarihte helâk olmuş kavimlerin kıssalarını kıyamete kadar gelecek insanları ikâz etmek ve onlara bir ibret göstermek için tekrar tekrar anlatıldığı dikkat çekilmektedir. Allah Teala yeryüzünün dengesinin bozulmasını insanların elleriyle yaptıklarından dolayı gerçekleştiğini bildirdikten sonra belki vazgeçerler diye onlara yaptıklarının bir kısmını tattıracağına vurgu yapan (Rûm, 30/41) Allah Teala bir başka ayette peygamberler gönderdiği ümmetlere, gönderdiği vahiyden sapmalarından dolayı belki dönerler diye darlık ve hastalık verdiğine (En'âm, 6/42-43) dikkat çekmiştir. Bunlardan da anlaşılıyor ki Allah Teala insanların yapmış oldukları azgınlıkları yüzünden onlara merhametinden dolayı bela ve musibet gibi görünen ancak insanın toparlanması ve muhasebe yapması için uyarı niteliğinde süre tanıdığını göstermektedir.

Hayat serüveninde tabiat ve ictimâî şartlar neticesinde gerçekleşen pişmanlık, dengesizlik gibi durumlar, aslında insanoğlunun kendi elinin eseridir. Başka bir tabirle şehvetin (aşırılık), riyasetin, servetin veya şöhretin vermiş olduğu sarhoşlukla ahlâk yoksunluğunun, nefsin yönlendirme eylemlerinin neticesinde kazandıklarının yansımasıdır. Yüce Allah başta şirk olmak üzere kulunun temizlenmesi (tövbe) için fitratlarına uygun olan hakikat yoluna girmeleri niyetiyle dilerse cezasını hayat sürecinde tattırmakta ya da ahirete ertelemektedir. Ayette, çok kimsenin affedildiği bildirilmektedir. (Şûra, 42/30) Bunun yanında yeryüzünde insanlığın müdahalesi sonucunda düzenin bozulduğu zamanlarda işlenen suçlardan dolayı terettüp eden cezanın tamamı verilmediği belki dönerler diyerek bir kısmının tattırılması ile Allah Teala insanların ders çıkarmasını istemiştir. (Rûm, 30/41). Bu da Allah'ın kullarına bir merhamet tecellisi olarak insanoğlunun yararına bir muamele tarzıdır.

3. İslam'ın Sağlık Bilimine Katkısı: Tıbb-ı Nebevi

İslam Peygamberi Hz. Muhammed (sas), İslam toplumuna sadece dini öğretiler sunmakla kalmamış, aynı zamanda insan ve toplum sağlığını koruyucu ilkeler de ortaya koymuştur. Bu ilkeler, çağının tıbbi bilgisiyle uyumlu olup, akla fenne ve mantığa uygun şekilde açıklanmıştır. Peygamberimizin sağlık anlayışı, koruyucu hekimlik ve akılcı tedavi yöntemlerinden oluşmaktadır. Peygamberimiz ümmetini hastalıklara yakalanmamak için gerekli sıhhi tedbirleri aldıracağı gibi hastalığa yakalanan insanlar için de aklî ve mantıkî yollarla hastaların şifa bulması için gayret etmiştir. Peygamberimiz zamanın hekimlerinden ve çağın tedavi şekillerinden istifade etmiş, O Arapların uyguladıkları tıbbî yöntemleri tashih ederek ferdi ve toplumsal sağlığa dikkat edilmesi hususunda kesin prensipler koymuş, yeni bir tıbbî başlatmış, birçok konuda da bugünkü tıbbın önemli bulduğu tavsiyelerde bulunmuştur. Peygamberimiz insan fitratına uymayan ve tamamen hurafe barındıran tedavi şekillerini de ortadan kaldırmıştır (Denizkuşları, 1981: 57). Hz. Peygamberin temizlik, beslenme, uyku ve bulaşıcı hastalıklar gibi koruyucu hekimlik ile ilgili sözleri/hadisleri bugünkü modern tıbbın tüm analiz ve çalışmalarıyla ortaya koyduğu ve önerdiği tavsiye ve tedbirler birbiriyle örtüşmektedir. Bulaşıcı hastalıklardan korunmada en büyük etkenin temizlik, beslenme ve izolasyon kuralları olduğu o dönemde bilinmekteydi.

Mikropların meydana gelmesi ve üremesinin en önemli sebeplerinden başında temizliğe riayet etmemek gelir. Temizlik ve hijyen kurallarının bilinmediği çöl ikliminde Hz. Peygamber insanlara dişten tırnağa, temiz olmalarını emrediyordu. O, bütün vücudu yıkamayı, dişleri temizlemeyi, koltuk altlarını, kasıkların tıraş edilmesini, tırnakları kesmeyi, saç ve sakalı düzenlemeyi ve sünnet olmayı lüzumlu görerek emretmiştir. (Buhârî, Libâs, 63, 64; Müslim, Tahâret, 49-56) “Temizlik İmanın yarısıdır.” (Dârimî, Vuğû, 2; Müslim, Tahâret, 1) buyurarak temizliği imanla ilişkilendirmiş, temizliğin de dini bir vazife olduğunu ifade etmiştir.

Hiz. Peygamber temiz olmayı öngörür, etrafındaki insanlara teşvik ederdi. Bazı hadislerinde temizliğin önemine dikkat çekmektedir (Muvatta, Şa‘r, 7; Ebû Dâvûd, Libâs, 17). Hatta bir hadisinde o dönemin ağız sağlığı için kullanılan misvağın ne derece önemli olduğunu vurgulayarak, namaz öncesinde kullanılması gerektiğini teşvik etmiş “insanlara zor gelmeseydi misvakla diş temizlemeyi kesinlikle emrederdim” şeklindeki ifadesi, temizliğe verdiği önemi ön plana çıkarmaktadır (Buhârî, Cum‘a, 8; Müslim, Tahâret, 42).

Bir diğler hadisinde Hiz. Peygamberin; “Yemeğin bereketi yemekten önce elleri, yemekten sonra da elleri ve ağız yıkamaktır” (Tirmizî, Et‘ime 39; Ahmed b. Hanbel, 1/ 441). şeklinde buyurması Peygamberimizin beslenme ve gıdada temizliği ne kadar önemseydiğini göstermesi açısından çarpıcı bir örnektir.

Günlerden cuma olan bir vakitte, elbisesi tozlanmış ve terlemiş olarak huzuruna gelen bir kimse için; “Keşke böyle bir günde temizlik yapsaydın” (Buhârî, Cum‘a, 15; Müslim, Cum‘a, 6) önerisinde bulunması, yine temizliğe gösterdiği ihtimamdan kaynaklanmaktadır.

Hiz. Peygamber sadece bunlarla yetinmeyip insanların ortak yaşam alanlarının ve tabiat temizliğine de dikkat ettiği bilinmektedir. Bundan dolayı insanların yaşadığı, oturup kalktığı, yürüdüğü mekanların temiz tutulması gerektiğini vurgular ve önerilerde bulunurdu. Bunları ifade ederken bir gün “Allah güzeldir, güzeli sever; temizdir, temizi sever” sözlerini sarf etmiştir (Tirmizî, Edeb, 41).

Hiz. Peygamberin temizliğe göstermiş olduğu bu tavrı, İslâmiyet’in beden-ruh ilişkisinin neticesi olarak yansıdığının göstergesidir. Bundan dolayı ayet ve hadislerde, İslam kaynaklarında çokça zikredilmektedir. Böylece İslam toplumlarında temizlik kültürü neşet etmiştir. İslam Medeniyetinin oluştuğu her beldede sarnıç, hamam, çeşme gibi mimari yapılar inşa edilerek gelenek halini almıştır. Temizlik ve hijyene dair Müslümanların ortaya koyduğu mimari eserler İslâm medeniyetinin en belirleyici unsurları olmuşlardır.

Sağlıklı yaşamda ve hastalıklardan korunmada en iyi tedbir beslenmektir. Hastalıklara karşı vücudu dirençli hale getiren bağışıklık sistemini güçlü tutabilmek de doğru beslenmeden geçmektedir.

Peygamberimiz döneminde hükümdarlardan birisi Hiz. Peygamber’e hizmet için bir tabip göndermişti. Bu tabip Peygamberimizin yanında bir müddet kalarak sahabe ve ehl-i beyt’ten hasta olanların tedavileriyle ilgilenmiş, hastaların sayısındaki azalmayı düşünerek memleketine dönmek için izin isteyince Hiz. Peygamber “Ashabının iyice acıkmadıkça, yemek yemediklerini ve yemekten iyice doymadan ayrıldıklarını” söylemiştir (İbn Mâce, Tıbb 17; Ebû Dâvûd, Tıbb 14). Bugünkü modern tıp da aynı şekilde sağlıklı yaşam için mideyi tam doldurmadan sofradan kalkmayı önermekte hatta bu konuda diyeti tavsiye etmektedirler.

Allah Teâlâ insanlara besin maddesi olarak her yiyeceği yemeyeceklerini, seçici davranarak insana yakışan temiz ve güzel olanları yemelerini tavsiye etmiştir. Nitekim Kur’an’da; “Ey insanlar, yeryüzündeki nimetlerimin helâlinden, temizinden, (sağlıklılarından) yiyin.” (Bakara, 2/168) buyrulmuştur. Burada temiz ve sağlıklı diye çevirdiğimiz kelime Kur’an’da “Tayyibe” olarak ifade edilmiştir. Tayyibe; insan tabiatına uygun, zevki selime münasip, temiz ve lezzetli anlamlarında kullanılmıştır. İnsan sağlığına zarar verdiği anlaşılan domuz, kan ve ölmüş hayvanın eti yasaklanmış (Bakara, 2/173), Alkol ve uyuşturucu da aynı şekilde haram kılınmıştır (Bakara, 2/219).

İnsan sağlığına zarar veren uyuşturucu özelliği taşıyan her türlü madde ve yiyecekler yasaklandığı gibi insan fitrat ve doğasının kabul etmediği hayvanlar helal kılınmamıştır.

3.1. Hz. Peygamber'in Bulaşıcı Hastalıklara Karşı Aldığı Tedbirler

Gözle görünmeyen mikrobun insanların yakınlaşmasıyla öksürme, hapşıрма ve konuşmaları sırasında etrafa saçılan virüs sebebiyle birbirlerine mikropları bulaştıracakları bilenen gerçeklerdendir. Hastalığın bulaşması hususunda Hz. Peygamber birçok tedbir almıştır. Peygamberimiz aksırdığı zaman ağzını kapayarak sesini kırmıştır (Ebû Dâvûd, Edeb, 89). Tuvalet gittiği zaman su kabını götürüp insan vücudundan çıkan dışkı, idrar, kan irin gibi şeyleri pis saymıştır (Buhârî, Vudû', 63; Müslim, Tahâret, 94).

Bulaşıcı hastalığı olan kimseye yaklaşmamayı emreden Hz. Peygamber o zaman yaygın olan cüzzam (lepra) hastasından uzak durmasını, cüzzamlının da sağlıklı insanlar arasına karışmamasını emretmiştir. "Cüzzamlıdan aslandan kaçır gibi kaçın" (Buhârî, Tıbb, 19) buyurarak bugün sosyal mesafe kuralı olarak bilinen yakınlaşma mesafesinin ne kadar gerekli olduğunu vurgulamıştır. Bir başka bir zaman da elleriyle musafaha yaparak bey'at aldığı Sakîf heyeti içinde cüzzamlı bir kimsenin olduğunu öğrenince "Biz seninle bey'atlaştık, artık sen geri dön" diye ona haber gönderdi (Müslim, Selâm, 126; İbn Mâce, Tıbb, 44).

Bugünün tıbbında bulaşıcı hastalıklardan korunma için virüslü hastalara izolasyon, sosyal mesafe ve karantina uygulaması mutlak surette yapılması gerekmektedir. Hz. Peygamber o dönemde sıkça karşılaşılan veba (taun) hastalığından korunma hususunda şöyle buyurur: "Bir yerde veba (taun)'nın bulunduğunu duyarsanız oraya gitmeyiniz. Bulunduğunuz yerde veba varsa oradan da ayrılmayınız (Buhari, Tıbb, 168, 169; Müslim, Selâm, 92). Bugün modern tıbbın karantina diye bulaşıcı hastalığın kuluçka süresi boyunca hastaların özel bir yerde tutulması hadisesi Hz. Peygamber tarafından insanlığa emredilerek virüslü hastanın toplumdan izolasyonunun sağlanması gerçekleştirilmiştir. Hz. Peygamber aynı şekilde hasta olan ve olmayan şeklinde ayırım yaparak hayvanların da farklı mekanlarda durması gerektiğini tavsiye etmiştir (Müslim, Selâm, 104-105).

Suriye'ye gitmek üzere yola çıkan halife Hz. Ömer'e veba salgını bilgisi iletildiğinde gitmekten vazgeçmiştir. Bunun üzerine bazı kimseler; "Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsunuz?" karşılığını verince; "Allah'ın kaderinden yine O'nun kaderine sığınıyorum." (Buhârî, Tıbb, 30; Müslim, Selâm, 98-100) cevabını vererek Hz. Peygamberden öğrendiği İslam'daki kader ve tevekkül anlayışını en güzel bir şekilde insanlara anlatmıştır.

3.2. Hz. Peygamber'in Tedaviye Bakışı

Peygamberimiz Müminlerin sağlığını koruma konusunda ferdi ve umumi sağlığa dikkat ve itina gösterilmesi konusunda kesin prensipler koymuştur. Hastalıkta tedaviden daha önemli koruyucu hekimlik dediğimiz hastalık gelmezden önce ona karşı tedbirli olmayı Peygamberimiz tuvalet temizliği, vücut temizliği, tırnak temizliği, diş temizliği başta olmak üzere yiyeceklerin temiz ve helal olmalarına dikkat etmelerini istemiştir. Ayrıca "Yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz. Allah israf edenleri sevmez." (A'raf, 7/31) ayeti doğrultusunda yemekte ve içmekte hırs ve ifrata kaçmadan dengeli bir biçimde beslenmeyi kendisine şiar edinmiştir. Peygamberimiz: "İnsanoğlu karnından daha zararlı bir kap doldurmamıştır. İnsanoğluna kendini ayakta tutacak birkaç lokma yeter. Şayet bu miktarın aşılması kaçınılmazsa bu durumda midenin üçte biri içmeye ayrılmalı, diğer üçte biri de nefes için bırakılmalıdır." (Tirmizî, Zühd 47; İbn Mâce, Et'ime 50) buyurarak karınların tıka basa doldurulmasını emretmiştir.

Hz. Peygamber, ashâbı hastalandıkları zaman onlara tedavi olmaları konusunda emirler vermiş ve kendileri de hastalandıkları zaman tedavi olmuştur. Bir hadisinde; "Allah Teâlâ Hazretleri hastalığı da ilacı da indirmiştir. Ve her hastalığa bir ilaç var etmiştir. Öyleyse tedavi olun. Ancak haram olan şeyle tedavi olmayın." (Ebu Dâvûd,

Tıbb 11) buyurarak hastalıktan kurtulma konusunda insanların umutlu olması gerektiğini, insanlığın ortak aklı, tarihsel tecrübe ile her hastalığın bir ilacı ve çözümü olduğunu ifade ederek insanların tedavi olmaları için çözüm aramaya, tıp alanında uzman kişilere Allah'ın kâinata koyduğu yasalar çerçevesinde hastalığın tedavisinde gerekli tıbbi formülü bulabilmeleri için teşvik edici olmuştur.

Peygamberimiz insanları tedavi olmaya çağırmış hatta Hz. Peygamber ağır ve önemli hastalığa tutulanlara Haris B. Kelede es-Sakafi isimli tabibe tedavi olmalarını tavsiye ederdi. Örneğin Sa'd b. Ebi Vakkas (v.55/674) hastalandığında onu ziyarete gitmiş ve Haris vasıtasıyla tedavi olmasını tavsiye etmiştir (İbn Sa'd, 1968: 3/146). Hz. Aişe Peygamberimizin hayatının sonunda hastalandığını, kendisinin de bazı otlardan ilaç yaparak onu tedavi ettiğini söylemiştir (Ahmet b. Hanbel, 1313: 6/67).

Allah Teâlâ “Eğer bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun” (Nahl, 16/43; Enbiyâ 21/7) ayetinde vurguladığı üzere; bir konu hakkında ehli olmayan insanların ehli olanlara, yeterli bilgiye sahip yetkin insanlara sormasının önemli olduğunu, doğruluğu netleşmeyen yeterli bilgiye sahip olmadan görüş beyan etmenin ya da herhangi bir eylem gerçekleştirmenin çok yanlış bir tavır olduğu (Karaman vd., 2007: 3/400-401) gerçeğinden hareketle Peygamberimiz her zaman alanında uzman kişilerden istifade etmemiz gerektiğini bizlere beyan etmiştir.

3.2.1. Çalışma ve Yardım Dileme

İslam dini çalışmaya büyük önem vermiş, ulaşmak istediği bir amaç ve hedefe varmak için önce çalışmayı gerçekleştirdikten sonra dua ederek Allah'a tevekkül etmeyi esas almıştır. Dua Yüce Yaratıcı karşısında acziyetini itiraf etmesi için kulun, sevgi-ta'zim hissiyatıyla yaklaşarak sınırlı, aciz ve sonlu olanın, sonsuz ve sınırsız kudrete karşı kurulan köprüyle yardımını dilemesidir (Cilacı, 1994: 9/529-530). Dua, sebep-sonuç ilişkisine bakmadan, ilgili alanda çalışmadan Allah'tan yardım istemek değildir. Sözlü duadan önce fiili dua yapmak şarttır. Fiili dua ise çalışmaktır. Gazzâlî hadiselerin bazı sebeplere bağlandığını izah eder. Örneğin kalkanın atılacak oka karşı korumaya neden olması gibi yapılan münâcâtın da dert ve belaya karşı kalkan görevini üstlendiğini, onları defettiğini ve böylece Yüce Rabbimizin rahmetini celp etmek için bir sebep teşkil ettiğini vurgular. Fakat duanın neticesinde oluşabilecek değişiklik, Gazzâlî'nin izahına göre yine tabii sebep-sonuç ilişkisi içinde ortaya çıkar. Allah, “Savaş için gereken hazırlığı yapın” (Nisâ, 4/71) emri dikkate alındığında, gerekli olan savunma aletlerini hazırlamadan, nasıl olsa Allah'ın takdiri elbette çıkacaktır, takdir etmediyse çıkmayacaktır, şeklinde yaklaşıldığında bu durumu, tohum saçılmasına rağmen toprağın sulanmamasına benzeterek Allah'ın takdirine uymak olmadığını ifade eder (Gazzâlî, 1982: 328-329).

Toplumun yaşadığı acılar ve felaketler döneminde dualar yapılır. Ancak dua ile birlikte o sıkıttan kurtulmak için gerekli olan sebeplere sarılmak, gereken tedbirleri almak gerekir. Zira Allah Teala; “Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez.” (Ra'd, 13/11) buyurmaktadır. İlgili ayette vurgulanan konu, içinde bulunulan durumdan kurtulmak için, maddi-manevi çalışma gayretinin ve kurtuluş mücadelesine girişme eylemiyle desteklenmesidir. İnsanlığı tehdit eden virüs hastalığına karşı yapılan dualarda kaderci anlayışla beklemek değil onun tedbirlerini alıp insanlığa faydalı olacak tıp bilimlerindeki çalışmalara katkı sağlamak da duanın fiili bölümü olarak kabul edilmiştir. Zira Allah Teâlâ: “İnsan için ancak çalıştığının karşılığı vardır.” (Necm, 53/39) buyurarak başarıya ulaşmanın anahtarını çalışmak olarak belirlemiştir. Aynı şekilde “Uğrumuzda çalışıp mücadele edenlere yollarımızı göstereceğiz” (Ankebût, 29/39) ayetiyle Allah yolunda çarpışan, İslam'ın izzeti ve şerefi için keşif ve buluşlarda bulunan insanlara da başarıya giden yolların gösterileceği ifade edilmektedir. Bu çağrıya kulak verildiği, İslam'ın yeryüzünde güçlü olduğu dönemlerde Tıp'da, Astronomi'de, Fizik'de, Geometri'de, Matematik'de devrimler gerçekleştiren Müslüman bilim adamları çıkaran

İslam toplumları, son iki asırdır zihni ve fiili sömürge dönemine girip, İslam'ın özündeki özgür düşünme, akletme ve çalışmayı terk ettikten sonra bilimsel çalışmalarda geri kaldığı görülmektedir. Müslümanlar toparlanıp kendi öz kaynaklarını keşfettikten sonra tarihte olduğu gibi çalışması, cehd ve gayretleriyle büyük başarı ve atılımlar göstereceklerdir.

Sonuç

2020 yılında tüm dünyayı etkisi altına alan Koronavirüs salgını sürecinde bazı çevreler, Müslüman toplumlara ve İslam'a yönelttikleri eleştirilerde, dinin bilime katkı sunmadığını, kaderci anlayış içerisinde çağın ihtiyaçlarına cevap veremediğini ileri sürmüşlerdir. Oysa İslam inancında mülkün gerçek sahibi Allah'tır ve O, kâinata koyduğu yasalarla evreni belirli bir düzen, ölçü ve denge içinde tasarrufu altında tutmaktadır. Bu bakış açısı, bilimsel araştırmaları ve tabiat kanunlarını anlamayı teşvik eden bir zemini oluşturur.

İslam medeniyeti, ilim ve hikmet arayışına büyük değer atfetmiştir. Kur'ân-ı Kerîm insanı düşünmeye, aklını kullanmaya ve kâinatı gözlemlemeye çağırması İslam'ın bilime ne denli önem verdiğinin en büyük göstergesidir. İlk emri "oku" olan (Alak, 96/1) İslam dini bilgi sahibi olanlarla olmayanları bir tutmamıştır (Zümer, 39/9). Avrupa'da Orta Çağ skolastik düşüncesinde Kilisenin bilimle çatışması ve bilimsel çalışmaları engellemesi sürecindeki dinî bağnazlığı İslam'a taşıma gayretlerinin nesnel değil kasıtlı bir tercih olduğu ortaya çıkmaktadır. İslam Medeniyetinde bilimsel çalışmaların önü kesilmesi şöyle dursun bilakis teşvik edilmiştir. Tarih boyunca yaptığı çalışmalarla bilim tarihine yön veren İbn Sînâ, Hârizmî ve İbn Rüşd gibi alimlerin varlığı da İslam dininin sadece inanç sisteminde değil, aynı zamanda bilimsel çalışma ve araştırmalarda da akla ve tecrübeye dayalı bir yaklaşımı esas aldığını göstermektedir.

İslam düşüncesinde bela ve musibetler Batı'daki kötülük problemi anlayışından farklı olarak, ilahî hikmet, bilgi ve iradenin tecellisi olarak görülür. Yaşanan felaketleri kendi metodolojileri içerisinde farklı yorumlayan mezhep ekolleri en nihayetinde hiçbir hadisenin tesadüf olmadığını, bir hikmete mebni olarak adaletli ve merhametli bir yaratıcı tarafından yaratıldığı konusunda hemfikirdirler. Müslümanlar için musibetler yalnızca kötülük veya bir ceza değil, aynı zamanda bir imtihan, arınma vesilesi ve derecelerin yükseltilmesine imkân tanıyan ilahî bir süreçtir. Böylece İslam, insanı umutsuzluğa değil, sabır ve teslimiyet içinde anlam arayışına yönlendirir.

Peygamberimiz Hz. Muhammed'in sağlık ve tıp alanındaki sözleri ve uygulamaları, günümüz modern tıp anlayışıyla örtüşen sağlık tedbirleri olduğu görülmektedir. İslam'ın temizliğe, korunmaya, tedavi olmaya verdiği önem ile onun ne kadar dinamik ve evrensel hakikatlere sahip olduğu görmekteyiz. Bu durum, İslam'ın bilime karşı olmadığı gibi, aksine bilimi teşvik eden ve çağın sorunlarına karşı cevap üretebilecek kapasiteye sahip bir din olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, İslam dini, insanın karşılaştığı bela ve musibetleri anlamlandırmada güçlü bir teolojik zemin sunmakta, aynı zamanda sağlık bilimleri başta olmak üzere çağın revaçta olduğu her ilimle uyumlu bir perspektif geliştirmektedir. Bu yönüyle İslam hem bireysel hem de toplumsal düzeyde çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek evrensel bir ufka sahip olduğunu hem kelâmî mezhep ekolleri, hem de bilim adamları ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Albayrak, A. (2017) Mitolojinin Dini Hayattaki Yeri ve Önemi. *The Journal of International Social Research*, 10 (54), 952-958,
- Aydın, M. S. (1987). *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Bâkîllânî, E.M. (1957) *Kitâbü't-Temhîd*. Kahire: Mektebetü'l-Halebî.
- Cezviyye, İbn Kayyım. (ts.), *et-Tıbbu'n-Nebevi*. Beyrut: yy.
- Cilacı, O. (1994). "Dua" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (9). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Coşkun, A. (2016). Din, Bilim ve Felsefe İlişkisi. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18 (1), 217
- Choudhury, A. N. (2021) COVID-19 and Religion. *Journal of Religion and Health*.
- Çelebi, İ. (2010). "Sünnetullah", *TDV İslam Ansiklopedisi* (38). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Dârimî, A. B. A. (1992). *Sünenü'd-Dârimî*. (Thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî). Riyad: Dâru'l-Muğnî.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*, Bantam Press.
- Dâvûd, E. (1981). *Sünenü Ebî Dâvûd*. Garas li'n- Neşr
- Denizkuşları, M. (1981). *Peygamberimiz ve Tıp*. Marifet Yayınları.
- Demir, H. (2020, 01 Nisan). "Koronavirüs inanç dünyamıza nasıl etki edecek" Fikir Turu. <https://fikirturu.com/toplum/koronavirus-inanc-dunyamiza-nasil-etki-edecek/>
- Durul, T. (2018, 15 Eylül). "Ozan tabakasının korunması dünyanın ortak tutumuna bağlı", Anadolu Ajansı. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/ozon-tabakasinin-korunmasi-dunyanin-ortak-tutumuna-bagli/1255350>
- Ergezen, E. (2004). *Günümüz Ateistlerinde Hayatı Anlamlandırma*. [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Esposito, J. (2011) *Islam and the West after. 9/11*, Oxford University Press.
- Esed, M. (1999). *Kur'an Mesajı* (Meal Tefsir, 8. baskı), İşaret Yayınları.
- Eş'arî, Ebu'l- H. (1952). *El-Luma*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hillî, H. (1982) *Nevmânü'l-İtikâd*, Kum: Dârü'l-Âlem.
- Gazzâlî, Ebu. H. (1981). *Kimyâ-yı Saâdet*. (Çev. M.A. Müftüoğlu). Çile Yayınevi.
- Gazzâlî, Ebû H. (1983). *El-İktisâd fî'l-İ'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Gazzâlî, Ebû H. (1982). *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife.
- Gazzâlî, Ebû H. (2005). *Tehâfütü'l-Felâsife*. (Çev. Mahmut Kaya). Klasik Yayınları.
- Gülfil, D. (2019). *Ateizmin Psikolojisi*. Maarif Mektepleri yayınları.
- İbn Rüşd, (2015) *Tehâfütü't-Tehâfüt*. (Çev. Mahmut Kaya). Klasik Yay.
- Haklı, Ş. (2002). Kötülük Problemi Yaklaşımlar ve Eleştiriler. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (2), 197.
- Hume, D. (1995). *Din Üstüne*, (Çev. Mete Tunçay). İmge Yayınları.
- İbn Sa'd, Ebû A. (1968) *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*, 1-8, (Tah. İhsân Abbâs) Dâru sâdir Beyrut.
- İbn Sînâ. (ts). eş-Şifâ: *el-İlâhiyyât* (nşr. G. C. Anawati & S. Zâyed). Kahire: al-Hay'a al-'Āmma li Shu'ün al-Maṭābi' al-Amīriyya.
- Kâdî A. (1960). *El-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye.
- Kâdî A. (1988) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Thk. Abdülkerîm Osmân). Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Karaman H., Dönmez, İ. K., Çağrı, M., & Gümü, S. (2007). *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Keskin, M.-Teber, H. (2024) "Hicrî Dördüncü Asırda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at'ın Vasıflarının Belirlenmesinde Hanefî-Mâtürîdîliğin Etkisi: (Hakîm Es-Semerkandî Es-Sevâdü'l-A'zam Örneği)", *el-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 17 (1), 234-262.

Kirman, M. A. (2005). *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Karahan Kitabevi.

Mâlik B. E. (1951) *El-Muvafta*. nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- Arabî.

Mâtürîdî, E. M. (2002) *Kitâbü't-Tevhîd*, (Çev. Bekir Topaloğlu). İSAM Yayınları.

Mâtürîdî, (2005) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, (Thk. Ahmet Vanlıoğlu). Dâru'l-Mîzân.

Mücevher, M. H. (2020). Anlatı ve Hayat Hikâyesi Araştırmaları, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 25(3), 277–295.

Nesefî, Ebu M. (1991) *Tabsiratü'l-Edille*, (Thk. Hüseyin Atay). DİB Yayınları.

Şahyar, A. (2023). Tedvin ve Öncesi Süreçlerde Müçtehidin Bazı Hadislere Muttali Olamaması Üzerine. *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 22(2), 207–231.

Sezgin, F. (2008) *İslam'da Bilim ve Teknik*, (Çev. Abdurrahman Ali) Timaş Yayınları.

Sezgin, F. (2014) *Bilim Tarihi Sohbetleri*. Timaş Yayınları.

Şehristani, A. (1975) *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk. Muhammed S. Kiylani) 2.cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn

Şengör, C. (2020) "Günün Birinde İnsanlık Aç Kalırsa, İnsanlığı Din Değil, Bilim Kurtaracak", Twitter. <https://twitter.com/tekyolbilim/status/1103757636619694084>

Şeyh Müfid, (1993) *Evâilü'l-Makâlât*, (Thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî). Kum: Mektebetü'l-Müfid.

Turan, R. (2020). Bilim mi? Din mi? Sözcü. <https://www.sozcu.com.tr/2020/yazarlar/rahmi-turan/bilim-mi-din-mi-5694249/>

Turner, B. S. (2012). *Max Weber'e göre İslam ve Konfüçyanizm: Kantçı sekülerleşme kuramı*. Alfa Yayınları.

Özdil, Y. (2020). Yıllarca dine çalıştık sorular Biyolojiden geldi. Facebook <https://www.facebook.com/686900614710800/posts/2976561055744733/>

Peter B. Clarke (drl.) (2012). *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem*. (Çev. İhsan Çapcıoğlu). İmge Kitabevi.

Teber, Ö. F. (2017). İslam'ın Bir Din Olarak Benimsenmesi ve Yayılmasında Mâtürîdî'den Hoca Ahmet Yesevî'ye: Vasat Bir Ümmet Projesi. *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdîlik* (pp.246-255), Kastamonu.

Teftâzânî, S. M. (1859) *Şerhu'l-Makâsîd* (2 cilt), İstanbul: Dârü't-Tıba'a.

Türk Dil Kurumu (ts). *Güncel Türkçe Sözlük*. <http://sozluk.gov.tr> (Erişim: 15 Mayıs 2020).

Weber, A. (1998) *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul: Sosyal Yayınları.

Yaran, C. S. (1997). *Kötülük ve Theodise*, Ankara: Vadi Yayınları.

Yaran, C. S. (1997). *Din ve Bilim*, Samsun: Sidre Yayınları.

Mâtürîdî’de Mükâfat ve Cezanın Ontolojik Temelleri: İnsanın Yaratılışındaki Hikmetler Bağlamında Bir Değerlendirme**

Ontological Foundations of Reward and Punishment in Mâtürîdî: An Evaluation in the Context of the Wisdom in Human Creation

Osman Verim^{1*}

¹ Uzman Vaiz, Denizli Müftülüğü, Denizli, Türkiye.

Expert Preacher, Denizli Provincial Directorate of Religious Affairs, Denizli, Türkiye, <https://ror.org/007x4cq57>, <https://orcid.org/0000-0001-5623-5712>, osmanverim@mail.com

* Corresponding author

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 03.07.2025

Kabul Tarihi: 11.09.2025

Yayın Tarihi: 30.09.2025

Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Değerlendirme

Ön İnceleme: İki hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

Telif Hakkı & Lisans

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

Etik Beyan

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Osman Verim

Yapay Zeka Kullanımı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Osman Verim

Etik Bildirim

turkisharr@gmail.com

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Atıf

Verim, O. (2025). Mâtürîdî’de mükâfat ve cezanın ontolojik temelleri: insanın yaratılışındaki hikmetler bağlamında bir değerlendirme. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 800-815, <https://doi.org/10.30622/tarr.1733711>

** Bu makale, Prof. Dr. İbrahim Kaplan danışmanlığında 2025 yılında tamamlanan “Allah-İnsan İlişkisi Bağlamında Mâtürîdî Kelâmında Mükâfat ve Ceza” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Doktora Tezi, Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, Türkiye, 2025)

Öz

Bu makale, İmam Mâtürîdî’nin mükâfat ve cezanın ontolojik temellerini, insanın yaratılışındaki hikmetler bağlamında nasıl ele aldığını incelemektedir. Makale, Mâtürîdî’nin Allah-insan ilişkisini ontolojik boyutta nasıl temellendirdiğini ortaya koymayı hedeflemektedir. İnsanın yaratılışındaki hikmetler, onun diğer varlıklardan farklı olarak akıl, özgür irade ve sorumluluk gibi özel yeteneklerle donatıldığını vurgulamaktadır. Bu yetenekler, insanın Allah ile olan ilişkisini belirlerken ödül ve cezanın da bu ilişkinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir. Çalışma, öncelikle "hikmet" kavramını ele alarak Mâtürîdî’nin bu kavramı nasıl tanımladığını ve insanın yaratılışındaki hikmetleri nasıl açıkladığını incelemektedir. Hikmet, insanın fizyolojik ve biyolojik yapısındaki mükemmellikten, akıl ve özgür irade gibi yeteneklere kadar uzanan bir dizi özellikle ilişkilendirilmektedir. Mâtürîdî, insanın bu özel donanımları sayesinde Allah’ın emir ve yasaklarına uygun bir şekilde yaşayabileceğini ve bu yaşam tarzının sonucunda mükâfat veya ceza ile karşılaşacağını belirtmektedir. Mâtürîdî, insana bahsedilen akıl ve zihinsel yeteneğin din ya da peygamber gelmesi bile doğruyu bilebilecek yeterlilikte olduğunu söylemekte böylece akla büyük bir değer vermektedir. İnsanın akıl ve özgür irade gibi yetenekleri, onu sorumlu bir varlık haline getirmekte ve bu sorumluluk ödüllendirme veya cezalandırma ile ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda, insanın yaratılışındaki hikmetler, onun imtihan edilmesi ve bu imtihanın sonucunda ödül veya ceza almasıyla tamamlanmaktadır. İnsanın sorumluluk sahibi bir varlık oluşu, onun düşünen ve tercih eden bir varlık oluşuyla birebir ilişkilidir. Sonuç olarak Mâtürîdî’nin düşüncesinde mükâfat ve ceza, insanın yaratılışındaki hikmetlerle doğrudan ilişkilidir. İnsan, Allah’ın kendisine verdiği özel yetenekler sayesinde sorumlu bir varlık olarak yaratılmıştır ve bu sorumluluğun gereğini yerine getirip getirmemesi, onun mükâfat veya ceza ile karşılaşmasını belirlemektedir. Bu süreç, adalet ve hikmet açısından ontolojik bir zorunluluk olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, Mükâfat, Ceza, Hikmet, İnsan, Yaratılış.

Research Article

History

Received: 03.07.2025

Accepted: 11.09.2025

Date Published: 30.09.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, and the data used were obtained from literature reviews/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all studies used are cited in the references. Osman Verim

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Osman Verim

Complaints

turkisharr@gmail.com

Conflicts of Interest

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

Grant Support

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

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Verim, O. (2025). Ontological foundations of reward and punishment in mâtürîdî: an evaluation in the context of the wisdom in human creation. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 800-815, <https://doi.org/10.30622/tarr.1733711>

** This article is based on the doctoral thesis titled “Reward and Punishment in Maturidi Theology in the Context of the Relationship Between God and Humans,” completed in 2025 under the supervision of Prof. Dr. İbrahim Kaplan. (Doctoral Thesis, Katip Celebi University, Institute of Social Sciences, Izmir, Turkey, 2025)

Abstract

This article examines how Imam Mâtürîdî addresses the ontological foundations of reward and punishment within the context of the wisdom behind human creation. The article aims to reveal how Mâtürîdî grounds the relationship between God and humanity on an ontological level. It emphasizes that the wisdom behind human creation lies in the fact that humans are endowed with unique faculties such as intellect, free will, and responsibility, distinguishing them from other beings. These faculties determine the relationship between humans and God, and reward and punishment emerge as a consequence of this relationship. The study first explores the concept of "wisdom" (hikmah), examining how Mâtürîdî defines this concept and explains the wisdom behind human creation. Wisdom is associated with a range of features, from the perfection of human physiological and biological structure to faculties such as intellect and free will. Mâtürîdî asserts that, thanks to these special endowments, humans are capable of living in accordance with God's commands and prohibitions, and their lifestyle will result in either reward or punishment. Mâtürîdî also emphasizes the value of intellect, stating that the human mind, even in the absence of religion or prophets, is sufficiently capable of discerning truth. The faculties of intellect and free will render humans accountable beings, and this accountability is linked to reward and punishment. In this context, the wisdom behind human creation is fulfilled through the testing of humans, with reward or punishment being the outcome of this test. The accountability of humans is directly tied to their capacity for thought and choice. In conclusion in Mâtürîdî's thought reward and punishment are directly related to the wisdom behind human creation. Humans are created as accountable beings due to the special faculties granted to them by God, and whether they fulfill this responsibility determines whether they will face reward or punishment. This process is regarded as an ontological necessity from the perspective of justice and wisdom.

Keywords: Kalām, Mâtürîdî, Reward, Punishment, Wisdom, Human Being, Creation.

Giriş

Dini en genel anlamda “Allah ile insan arasındaki ilişkidir” şeklinde tanımlamak mümkündür. İmam Mâtürîdî’nin, Allah-insan arasındaki ilişki ve bu ilişkinin sonuçlarına dair değerlendirmeleri onun kelâm yöntemini daha iyi anlamamıza yardımcı olabileceği gibi kelâm araştırmalarına farklı bir boyut ve zenginlik katabilecek niteliktedir. Onun, imtihan için yeryüzüne gönderilen insanın varoluşu ve âkıbetiyle (sonsuzluk/ölümsüzlük arzusuyla) ilişkisi açısından mükâfat ve ceza konusundaki görüşleri ontolojik, epistemolojik ve ahlâkî boyutlarda kayda değer bir öneme sahiptir.

Mükâfat ve ceza, insanın Allah’la ve diğer varlıklarla ilişkisinin iki farklı sonucudur. Bu ilişkinin Allah’tan insana doğru olanı, birtakım ilkelere bağlıdır. Allah, diğer varlıklardan farklı olarak insana özel donanımlar bahşederek önünü açmış ve özgürce eylemlerde bulunmasına imkân sunmuştur. İnsan da kendisine yaratıcısı tarafından bahşedilen akıl, özgür irade gibi kapasitelerini kullanarak ortaya koyduğu eylemleriyle Allah ile ilişkisinin seyrini kendisi belirlemiş, sorumlu tutulduğu eylemlerinin mükâfat ya da ceza olarak karşılık bulacağı bilinciyle hareket etmiştir.

İnsanın mükâfat veya ceza görmesiyle neticelenen Allah-insan ilişkisi ontolojik (varlıksal), epistemolojik (iletişimsel) ve ahlâkî açıdan değerlendirilebilir. Bu ilişkinin neliğine dair düşünce tarihimizde pek çok değerlendirme yapılmıştır. Bu çalışma, düşünce tarihimizin en sistemli düşünürlerinden biri olan İmam Mâtürîdî’nin Allah-insan ilişkisinin mükâfat veya ceza ile sonuçlanışını, insanın yaratılışındaki hikmetler bağlamında nasıl temellendirdiğini ve bu ontolojik zemini insanın yaratılışındaki hikmetlerle nasıl ilişkilendirdiğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu anlamda çalışmamızın problem alanını İmam Mâtürîdî’nin insanın yaratılış hikmeti bağlamında mükâfat ve ceza meselesine yaklaşımı oluşturmaktadır. Çalışmamızın sınırlarını belirleme açısından burada söz konusu edilen mükâfat ve cezanın kelâm ilminin ilgi alanına giren uhrevî mükâfat ve ceza olduğunu belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla fıkıhın konusu olan dünyevî cezalar bizim ilgi alanımızın dışındadır. Diğer taraftan ele aldığımız konu, Allah ile insan arasındaki diğer ilişki tarzlarını ilgilendirse de bu çalışmada meseleyi sadece ontolojik ilişki açısından ele almaya çalışacağız. Zira insanın yaratılış hikmeti bağlamında mükâfat ve ceza aynı zamanda Allah ile insan arasındaki epistemik ve ahlâkî ilişki tarzlarıyla da yakından ilgilidir. Ancak meseleyi bütün yönleriyle ele almak bir makalenin sınırlarını aşacak niteliktedir. Belirlediğimiz problem alanı çerçevesinde şu soruların cevabını arayacağız: İnsanın yaratılışı bağlamında mükâfat ve cezaya ilişkin Mâtürîdî’nin temellendirmeleri, nasıl bir Allah ve insan tasavvuru ortaya koymaktadır? Allah’ın kullarını mükâfat veya ceza olarak karşılık göreceği eylemlerinden sorumlu tutması, O’nun adil ve hakîm aynı zamanda da merhametli oluşuyla nasıl izah edilmektedir? Mâtürîdî’nin kelâm sisteminde merkezî öneme sahip olan Allah’ın hakîm oluşuyla insanın sorumlu bir varlık oluşu, yaratan-yaratılan ilişkisinde gündeme gelebilecek olan kelâmî problemlerin çözümüne katkı sağlayabilecek nitelikte midir? Son olarak Mâtürîdî’nin ele aldığımız konuya dair yaklaşımı ve yöntemi güncel dinî-toplumsal problemlerin çözümüne katkı sağlayabilir mi?

Özellikle son zamanlarda Mâtürîdî’nin düşünce dünyasını anlamaya yönelik kıymetli çalışmalar yapılırsa da insanın yaratılış hikmeti bağlamında mükâfat ve ceza meselesine yaklaşımını ortaya koyan akademik bir çalışmanın yapılmamış olması bizi böyle bir çalışma yapmaya sevk etti. Yukarıda belirlediğimiz problem alanlarına dair Mâtürîdî’nin yaklaşımlarının tespitin kelâm araştırmalarına katkı sağlamasını ümit ediyoruz. Belirtilen amaç ve beklentilere ulaşabilmek için ilk olarak hikmet kavramı üzerinde durulacak, akabinde insanın

fizyolojik ve biyolojik yapısındaki hikmetlerin insanı diğer varlıklardan özel kılan niteliklerini vurgulamak suretiyle, bu ontolojik yeterlilik ve yetkinliğin onu sorumlu kıldığına ve birtakım yükümlülükleri yerine getirmesinin kendisinden beklendiğine işaret edilecektir. Ayrıca Mâtürîdî’nin, din olmasa bile insanın düşünsel kapasitesinin onu sorumlu kılacak bir ontolojik değer olduğu tezini nasıl temellendirdiği ortaya konmaya çalışılacaktır. İnsana yaratılıştan bahsedilen özgür iradenin, mükâfat ve ceza bağlamında ne denli önem taşıdığı da değerlendirilecektir.

1. Ana Hatlarıyla Mâtürîdî’de Hikmet Kavramı

Hikmet, “hüküm vermek, sağlam yapmak, anlamak, bilmek, adaletle yargılamak” gibi anlamlara gelen hüküm masterından türetilmiş bir kelimedir. Hikmet, en üstün şeyleri en üstün bilgilerle bilmektir. Sanatın inceliklerini bilip onu sağlam ve güzel yapan kimseye hakîm denir. Yargılamada adalet, eşyanın hakikatini olduğu gibi bilip işi onun gereğine uygun olarak yapmak, bilgide ve işte doğruya isabet etmek, sakin ve öfkesiz hareket etmek demektir. (İbn Manzûr, 1414/1993: 12/140-143). Hikmet, her hak sahibine hakkını vermek, her şeyi yerli yerine koymak (Mâtürîdî, 2015: 2/597), gerçeklerin bilinmesi yoluyla insan nefsinin mükemmelleştirilmesi, yaratıcının varlığını bilmek, ifrat ve tefrit arasında orta yol demektir. Hikmet kavramı, sahip olduğu geniş anlam alanını ontolojik boyutta Allah, âlem, insan ve genel olarak varlık, bilgi ve değer konularını ilgilendiren geniş bir içeriğe sahip olmasından almaktadır (Öğük, 2013:153). İsabetsiz fikir, akıllı kıt olmak, cehalet gibi anlamlara gelen sefeh, hikmetin zıddı olarak kabul edilir ve her şeyi uygun olduğu yerin dışında bir yere koymak olarak tanımlanır (Mâtürîdî, 2003: 176,192; Mâtürîdî, 2005: 1/574; Mâtürîdî, 2015: 1/275). Neyi nereye koyacağını bilmeyen ve işleri karışık ve düzensiz olan kişi sefihtir, sefeh halinde hikmetin dışına çıkmıştır (Mâtürîdî, 2003: 192; Mâtürîdî, 2002: 158).

Hikmet, Allah için söz konusu olduğunda eşyayı bilmek, onu sağlam bir şekilde yaratmak anlamında; insan için kullanıldığında Allah’ı ve varlıkları bilmek ve hayırlı işler yapmak anlamında kullanılır (İsfahânî, t.y: 127). Bu tanımdan hareketle hikmeti, ilahî ve beşeri olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Bu ayrımı Mâtürîdî’de de görülmektedir (Öğük, 2013: 159). Nitekim O, Allah’ın fiillerinin duyulur âlemdeki hâkimlerin fiilleriyle kıyas edilmesini doğru bulmaz. Çünkü duyulur âlemde hâkimlerin hikmetsiz iş yapma olasılığı her zaman vardır. İnsan, önceden eksik niteliğe sahipken sonradan hikmet sahibi olabilir ya da hikmetin bilgisine her zaman sahip olmayabilir (Mâtürîdî, 2003: 349-350; Mâtürîdî, 2002: 279-280).

Hikmet, kelâm ekollerinde Allah-insan ilişkisini belirleyen anahtar bir kavramdır. Bu bağlamda ekollerin hikmet anlayışları, onların evrene ve hayata bakışlarını da belirlemektedir. Allah’ın hakîm olduğu ve bütün fiillerinin hikmetli olduğu konusunda kelâm ekolleri arasında bir ihtilaf söz konusu değildir (Özervarlı, 1998, 17/512). Ancak mezheplerin hikmeti açıklama şekilleri ve hikmetin tespit edilebilirliğine ilişkin görüşleri kelâm yöntemleri doğrultusunda şekillenmekte ve birbirinden farklılaşmaktadır. Mu‘tezile, hikmet mefhumunu şahide kıyas ederek faydalılık bağlamında açıklamakta ve ilahî fiillerde bu faydayı tespit etmeye çalışmaktadır. Eş‘arîler bu tavrın tam karşısına konumlanmıştır. Onlar, ilahî fiillerin salt Allah’ın fiilleri olduğu için hikmetli olduğunu savunur ve bu fiillerde fayda ya da başka bir açıklayıcı rasyonel unsur aramaz. Bu iki mezhebin diyalektik karşılaşmasının kısmen dışında kalmayı başaran Mâtürîdîler ise her iki kaygıyı da gözetken bir çözüm denemesi gerçekleştirmiştir. Onlara göre ilahî fiiller akılla anlaşılacak bir boyuta sahiptir ama akıl bu konuda kesin çözüm üretme mercii değildir (Cansız, 2023: 1-20).

Mu‘tezile’ye göre hikmet, failine veya bir başkasına fayda sağlayan fiildir; yani insanın faydasına olan fiiller hikmettir. Mu‘tezile’nin hikmet teorisi adl meselesine yaklaşımı ile yakından ilgilidir. Adalet ilkesi,

Allah'ın hiçbir kabih fiili yapmayacağı iddiasını savunmaktadır. Bu iddia, tüm ilahî fiillerin hikmetli olduğu düşüncesini de içerir (Kâdî Abdülcebbâr, 1958: 48-51). Hikmet, Mu'tezililerce hasen bir yön içeren faydalı ya da zararlı fiil olarak tanımlanmaktadır (Kâdî Abdülcebbâr, 1958: 48). Eş'ariler de tüm ilahî fiillerin hasen ve hikmetli olduğunu kabul eder (Cansız, 2023: 8). Onlara göre hikmet, failin maksadına uygun olarak gerçekleşen fiildir; yani insanın faydasına veya zararına olup olmadığına bakılmaksızın, Allah'ın iradesine uygun olarak gerçekleşen fiil hikmettir (İbn Fûrek, 2005:142).

Mâtürîdî düşüncede hikmet, övülmeye değer sonuç üreten fiildir ve ilâhî fiillerin tümü hikmetlidir (Nesefî, 2004: 2/505; Sâbûnî, 1979: 133-134; Yüksel, 1988: 47). Mâtürîdî, düşünce sistemini neredeyse bütünüyle hikmet kavramı üzerine oturtmuştur diyebiliriz. Ona göre hikmet, isabettir; yani her şeyi yerli yerine koymak, her hak sahibine hakkını vermek ve hiç kimseye haksızlık yapmamak demektir (Mâtürîdî, 2003: 61). Allah, kendisini hakîm olarak tanıtmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın eylemleri hikmetsiz olamaz. Çünkü hikmete aykırı bir iş, ya öznenin hikmeti bilmeyişi ya da bir ihtiyacını gidermeye çalışması nedeniyle meydana gelir. Allah bilgisiz ve muhtaç olmayacağına göre, Allah'ın eylemleri hikmetsizlikle nitelenemez (Mâtürîdî, 2003: 151, 175). Mâtürîdî'ye göre, istidlal yöntemiyle hikmetleri anlamak mümkündür (Mâtürîdî, 2003: 17). Dolayısıyla, hikmeti kavramak için çaba göstermek gerekir. Her ne kadar insan aklının hikmeti kavramada aciz kaldığı durumlar olsa da (Mâtürîdî, 2003: 179) eğitim kabul eden, yararı-zararı bilen, delillerden hareketle duyu ötesi ile ilgili konularda akıl yürütebilen bir varlık olan insanın (Mâtürîdî, 2003: 156) Allah'ın yarattığı her şeyde mutlaka bir hikmet bulunduğu bilgisinden ve bir fiili hikmetli kılan niteliklerden hareketle bazı sonuçlara varması mümkündür (Mâtürîdî, 2003: 579, 581, 583, 584). Allah, emir ve yasaklarını zatının yüceltilmesine teşvik ve onun hafife alınmasından uzaklaştırma hikmetiyle vaz etmiştir ve bu yolla nimete teşekkür edilmesini istemiştir (Mâtürîdî, 2003: 156-157). Öte yandan, Allah, kendisi, hikmete uygun davranır; O'nun hikmete uygun davranması demek, hiçbir şeyi boşuna yaratmaması, her şeyi yerli yerine koyarak, sağlam, adaletli, yararlı ve güzel bir şekilde yaratmasıdır (Pessagno, 1996: 431).

Mâtürîdî'ye göre, kâinatı ve insanı yaratan Allah'ın emir ve yasaklarının, mükâfat ve cezasının olmadığı bir durumda yaratılışın hiçbir amacı kalmaz. Bu durumda kâinat boş yere yaratılmış olur. Oysaki fiillerinin sonucu bu şekilde amaçsız olan bir varlık "hakîm" niteliğinden yoksun demektir. Fakat Allah hakîmdir. Allah'ın hakîm oluşunun delilleri ise âlemin kendisinde vardır. Nitekim Allah Teâlâ kendi birliğini, kudret ve otoritesinin büyüklüğünü ortaya koyan delilleri yarattığı âleme yerleştirmiştir. Bu deliller O'nun hakîm bir Tanrı olduğunu kanıtlamaktadır. Hakîm niteliğine sahip olanın hikmetsiz bir iş yapması düşünülemez (Mâtürîdî, 2003: 152; Mâtürîdî, 2002: 123).

Mâtürîdî'nin hikmet anlayışı açısından baktığımızda, evrenin yaratılış hikmeti ile insanın yaratılış hikmeti arasında doğrudan bir ilişki olduğunu görüyoruz. O, evrenin yaratılış hikmetini beyan eden “O, yeryüzündeki her şeyi sizin için yaratmıştır” (Bakara 2/29) ayetini, “sizi imtihan etme aracı olarak yaratmıştır”, şeklinde tevil ederek insanın yaratılış hikmetine işaret eder (Mâtürîdî, 2015: 1/98) ve konuyu değişik açılardan ele alarak düşüncesini temellendirmeye çalışır. Şöyle ki: İnsanın sırf yok edilmek üzere yaratılmış olması anlamsız ve saçmadır; yaratılmasında mutlaka bir âkıbet amaçlanmış olmalıdır. Mâtürîdî, “Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?” (Mü'minûn 23/115) ayetini yorumlarken bina örneğini verir. Ona göre bir binanın herhangi bir fayda amaçlanmadan, sırf yıkılmak üzere yapılması ne kadar anlamsız ve saçmaysa, Allah'ın da insanları hedeflenen bir netice ve amaçlanan çeşitli faydalar gözetmeksizin, sırf yok etmek amacıyla yaratması o kadar anlamsız ve saçmadır. Yine, “O (Allah) ki, göklerde ve yerde bulunan

her şeyi kendi katından (bir lütuf olmak üzere) size boyun eğdirmiştir” (Câsiye 45/13) ayetini izah ederken; Allah’ın bütün bu nimetleri insan için yaratıp da ardından buna karşı şükretmeleri için insanları imtihan etmemesinin ve onlara birtakım emir ve yasaklar yükleyerek sorumlu tutmamasının düşünülemeyeceğini söyler (Arslan, 2009: 11). O halde, en güzel şekilde yaratılan insanoğlunun yeryüzünde var oluş sebebi imtihandır. İnsanın dışındaki varlıkların yaratılış sebebi ise insandır. Çünkü Allah yeryüzündeki canlı ve cansız her şeyi insanın hizmetine vermiştir (Mâtürîdî, 2003: 222-224; Mâtürîdî, 2002: 272-274; Mâtürîdî, 2005: 5/370; Mâtürîdî, 2015: 5/398). Yani insan dışındaki yaratılmışlar, insan için var edilmiştir (Mâtürîdî, 2005: 2/513; Mâtürîdî, 2015: 2/568). Onların varlığının anlamı insanın varlığıyla bağlantılı olmakta, insanın yaratılışı da imtihanla anlam kazanmaktadır. Zira Allah bütün insanları imtihan edilmek üzere yaratmıştır.

Görüldüğü gibi imtihan, Mâtürîdî’nin düşünce bütünlüğünü şekillendiren ve ona yön veren en önemli kavramlardan biridir. Öyle ki, imtihan kâinattaki her varlığa anlamını vermekte ve bu açıdan varoluşsal bir değer taşımaktadır. Mâtürîdî’nin kendi ifadesine göre imtihan, içinde yaşadığımız bu dünyanın bir adıdır; dünya, "dârü'l-mihne"dir. Çünkü dünya üzerinde yaşayan insanlar bu dünyada imtihan edilmektedirler (Alper, 2009: 151-152). İmtihan birtakım emirler ve yasaklarla olur. Yani, emir ve yasaklara bağlı olarak özendirme (tergîb) ve sakındırma (terhîb) amacıyla va'd ve va'id devreye girer. Emirler ve yasaklara göre bir hayat sürme konusunda va'd ve va'idin önemli bir fonksiyonu bulunmaktadır. Hatta insanın bu dünyadaki yaptıklarına karşılık âhirette göreceği mükâfat ve ceza olmadığı bir durumda, insanoğlunu söz konusu emirlere ve yasaklara uymaya yöneltecek bir teşvik bulunamaz. Nitekim âhirette mükâfat ve ceza olmasaydı nihaî planda emre uymanın uyana bir faydası, isyanın da isyan edene bir zararı bulunmayacağından emir ve nehyin anlamı kalmazdı (Mâtürîdî, 2003: 157-158; Mâtürîdî, 2002: 127-128). Böylece, imtihandan bahsetmek söz konusu olmazdı. Emir ve yasaklar, insanlara emredilen şeylere teşvik, yasaklanan şeylerden kaçınmayı sağlamak amacıyla da mükâfat ve cezayı getirmektedir. Elbette mükâfat ve cezanın varlığını sadece özendirme ve sakındırma ilkeleriyle açıklamak yeterli değildir. Emir ve yasakların teşvik ve caydırıcılık etkisi bulunmakla birlikte hem akıl hem de hikmet açısından, dost ve düşmanın, iyi ve kötünün birbirinden ayrılması bir gerekliliktir. Çünkü akıl ve hikmet, iyiye ve kötüye ayrı karşılık vermeyi gerektirir. Bu durumda âhîret hayatı ve ona bağlı olarak mükâfat ve ceza gerekli olmaktadır (Alper, 2009: 155).

Öyle anlaşıyor ki Mâtürîdî’nin hikmet felsefesi çerçevesinde insan, mutlu bir akıbet için bu dünyada imtihan edilecek, bu imtihan bir kısım emir ve yasaklar ile gerçekleşecektir. İmtihan, doğası gereği mükâfat ya da ceza ile sonuçlanacaktır. Sonucu bir yandan teşvik edici, bir yandan da sakındırıcı olan imtihan dünyasında insan, emir ve yasaklar uyarınca yaşamaya gayret ederse hem bu dünyada hem de ahîret yurdunda mutlu olacaktır. Hülâsa Mâtürîdî, mükâfat ve cezayı hikmet ve imtihan olgusuyla temellendirmektedir. Onun mükâfat veya cezayı kaçınılmaz âkıbet olarak ortaya koymasına dayanak olarak gördüğü temel noktalardan biri insanın yaratılışındaki hikmetlerdir. İnsanın gerek fiziksel ve biyolojik yapısı gerekse düşünsel bir kapasiteyle yaratılmış olması, bunlara bağlı olarak sorumlu ve eylemlerinde özgür bir varlık oluşu, nihâî olarak mükâfat veya ceza açısından bazı hikmetler barındırmaktadır. Aşağıda, Mâtürîdî açısından bu hikmetlere değinilecektir.

2. İnsanın Fiziksel ve Biyolojik Yapısındaki Hikmetler

Mâtürîdî’ye göre evrenin bir parçası olan insanın, tıpkı evren gibi, sırf yok edilmek üzere yaratılmış olmasının anlamsız olduğunu, bu nedenle insanın yaratılışında kesinlikle bir son (âkıbet) amaçlanmış olması gerektiğini yukarıda belirtmiştik. Elbette Mâtürîdî’nin insanın yaratılışıyla ilgili olarak yaptığı bu değerlendirmeler nihaî hikmettir. Ancak insanın yaratılışında daha pek çok hikmetten bahsedilebilir (Arslan,

2017: 559). İnsanın sahip olduğu bir takım fizyolojik ve biyolojik yetenek ve donanımların da birtakım hikmetler gözetilerek verildiğini görüyoruz.

Mâtürîdî'nin açıklamalarına göre, insan bedeninin güzel, sağlam ve eşyayı kullanım açısından uygun ve yerinde yaratılmasının birtakım hikmetleri vardır. Nitekim O, “Biz insanı en güzel bir biçimde yaratmışızdır” (Tîn 95/4) ayetinin birkaç şekilde yorumlanabileceğini dile getirir ve şöyle açıklar: İlk olarak, Allah insanı duyularla algıladığımız, baş gözüyle gördüğümüz en güzel şekilde yaratmıştır. İkincisi, ahsen-i takvîm, “ahkem-i takvîm ve etkanehû”, yani tüm organları yerli yerinde ve sağlam şekilde yaratılmıştır. Allah, insanları kendilerine öğrettiği bilgi yolları ve çareler sayesinde nesnelerin tamamını faydaları için kullanabilecekleri imkân ve kabiliyette yaratmıştır. Üçüncü olarak, Allah insanı kendi vahdaniyetine ve ilahlığına delil olmak üzere en güzel bir biçimde ve kusursuz bir şekilde yaratmıştır. Onları temyiz ehli ve bilgi sahibi kılmıştır ki böylece her türlü itaat yolunda hayırlı işlerde başarılı olabilirler ve bu yolla sonsuz sevap kazanırlar ve başka varlıkların sahip olmadığı büyük saygınlığı hak edebilirler (Mâtürîdî, 2005: 17/264-265; Mâtürîdî, 2015: 17/285-286). İnsan, estetik açıdan kendi yaratılışının ne kadar güzel olduğunu farkındadır. Dolayısıyla hiçbir insan başka bir şekilde yaratılmış olmayı istemez. Bu da gösteriyor ki onun yaratılışı en güzel şekildedir. Ayrıca Allah, insanı güzellikleri ve çirkinlikleri bilebilecek bir yetenekle yaratmıştır; böylece o, neyin hikmet neyin sefihlik olduğunu bilir, aralarını ayırt edebilir, yararlıyı zararlıdan ayırabilir. Allah, gökleri ve yerleri insanın emrine boyun eğdirmiştir, onu başka varlıkların hizmetine vermemiştir (Mâtürîdî, 2005: 17/92; Mâtürîdî, 2015: 17/103-104).

Mâtürîdî'ye göre, Allah insana dünyadayken hayatı ve ahireti idrak etmeleri için göz ve kulak gibi organlar vermiştir. Nitekim Allah, yaşarken bu organları kullanarak hayatı idrak etmeye gayret etmeyen kişilere vermiş olduğu kulak ve gözü yok saymış, yani onları körler ve sağırlar olarak nitelendirmiştir. Kulak, göz ve hayat insanlara hem dünya hem de ahiret hayatları için verilmiştir. Dünyada ihtiyaçlarını dile getirmeleri ve birbirlerinin ihtiyaçlarını anlamaları için onlara dil de verilmiştir. Kulak ve göz de onların hem dünyada birbirlerinin ihtiyaçlarını anlamaları ve hem de ezeli varlığı idrak etmeleri içindir. İşte onlar bu organlardan gereği gibi yararlanmayınca, Allah da bu organları yok saymakta ve onları kör, sağır ve dilsiz diye isimlendirmektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî'ye göre, hayat iki çeşittir; biri mükteseb hayat ki bu hayatı kişi hidayet ve itaatleriyle kazanır. Diğer yaratılmış (münşe'et) hayattır ki bu cesetlerin hayatıdır. İnkâr edenlerin mükteseb hayatı yoktur, onlar ceset hayatı yaşarlar. Müminler ise her iki hayata da sahiptirler. Allah, herkese kendi kazandıklarına göre isim verir; mümin temiz işler yapmış ve bu ismi almıştır, kâfir de çirkin fiileri karşılığında bu ismi almıştır (Mâtürîdî, 2005: 5/56-57; Mâtürîdî, 2015: 5/70-71).

Allah insanı bütün organlarını kullanabilecek şekilde yaratmıştır. İnsan, hareket kabiliyeti olan eklemeleriyle eşyayı tutar, bırakır, alır, verir; farklı hallere bürünür ve çeşitli eylemlerde bulunur. İnsanın fiziksel donanımı, bütün bu organlar ibadette (ve itaatte) kullanılması için olmasaydı, fizyolojik yapısındaki yapabilme ve faydalanma gücü dört ayaklı hayvanlardaki ve kuşlardaki gibi sınırlı kalırdı. Buradan anlaşıyor ki, insanın bu şekilde özel yaratılmış olmasının hikmeti, Allah'a kulluk etmektir. (Mâtürîdî, 2021: 200).

“O Rabb'in ki seni yarattı, seni insan olarak şekillendirdi ve seni dengeledi” (İnfîrâr 82/7) ayetinde Mâtürîdî'ye göre, Allah insana şükür görevini yerine getirmesi için nasıl bir nimet verdiğini hatırlatıyor. Allah, insanı iki el, iki ayak, işitme ve görme duyularıyla yaratmak suretiyle düzenleyip şekillendirdi. Ellerinin birbirine eşit olması demek birini diğerinden daha uzun kılmaması, aynı şekilde ayaklarını da birbirine eşit yaratması demektir. Bütün bunları beyan etmekteki gayesi, yaratmasının boş ve anlamsız olmadığını göstermektir. Allah, insanlara birtakım emirler ve yasaklar getirmek, peygamberler göndermek, kitaplar

indirmek için onları yarattı ve bunların gereği ile de onları ilzam edip itaat etmelerini gerekli kıldı, itaatten yüz çevirmeleri halinde de cezalandırılmalarını takdir etti (Mâtürîdî, 2005: 17/91; Mâtürîdî, 2015: 17/102). Mâtürîdî’ye göre, insanın bu şekilde yaratılması, çeşitli itaatler/ibadetler vasıtasıyla hayırlara; bu hayırlar vasıtasıyla da büyük bir mükâfata ve başka varlıklarda bulunmayan kıymet ve değerlere kavuşması içindir (Arslan, 2017: 559). Böylece, Mâtürîdî’nin de ifade ettiği gibi, insanın kendisinin de memnun kaldığı bir beden ve görünüşle yaratılmış ve pek çok yetenekle donatılmış olması onun özel bir varlık olduğunu göstermektedir. Bu özel varlığın yaratılışı da özeldir. İnsan varlığının özel olması, onun imtihan edilmek suretiyle sorumlu (teklif) kılınması anlamına gelmektedir. İnsana sorumluluk yükleyebilmek için, daha doğrusu, insanı sınava tabi tutarak ondan bir şeyler yapmasını bekleyebilmek için, bu sorumluluğu yerine getirebileceği birtakım imkânların verilmiş olması gerekir. Bir kişiden şu noktadan bu noktaya yürümesini isteyebilmeniz için o kişinin ayağının olması gerekir; ayağı olmayan kişiden bunu isteyemezsiniz. Mükellef olmayı ve fiil yapabilmeyi mümkün kılan akıl, kudret ve alet gibi insanın eylemde bulunabilmesini sağlayacak her şey Mu’tezile terminolojisinde temkin olarak ifade edilir. Mükellefin kendisine teklif edileni yapmasına imkân tanıyacak her şey temkindir (Maraz, 2017: 86). Bir bütün olarak bakıldığında insanın iradesine bağlı gerçekleşen bir fiilin oluşumunda üç unsurun/aşamanın bulunduğunu görmek mümkündür. Bu üç unsurun birincisi insanın istemesi yani iradesini ortaya koyması, ikincisi insanın gücünün yeterli olması (istitaat/kudret), üçüncüsü ise Allah’ın o fiili yaratmasıdır (Karadağ, 2018: 410). Bu başlık altında bizim odaklanacağımız husus ikinci aşamadır; yani mükellefe sorumluluk verebilmek için ve mükelleften bir fiili gerçekleştirmesini istemek için fiili gerçekleştirecek imkân ve şartların insanda önceden hazır olması gerekir. Bu imkân ve şartlar Mâtürîdî ve takipçileri tarafından istitaat olarak ifade edilmektedir. Mâtürîdî’ye göre, istitaat fiili yapmaya gücü yetmektir. Bundan maksat, vücut organlarının sağlıklı olmasına (selâmetü’l-esbâb) bağlı olan kudrettir (Mâtürîdî, 2005: 2/371; Mâtürîdî, 2015: 2/410-411). Kelâm ilminde istitaat, hem insanın fiil işleme yeterliliği ve nesne ve hadiselerle ilişkin şartların uygun olması anlamında hem de fiilin kendisiyle gerçekleştirildiği güç manasında kullanılır. Mâtürîdî kelimelerine göre, insanın fiili yapma veya terk etme imkanına sahip olması, fiile yönelik güce sahip olduğunun delilidir. Çünkü fiil ancak kudret vasıtası ile gerçekleştirilebilir (Ünverdi, 2009: 429-430). İnsanın organlarının ve duyularının Allah’ın kendisinden istediği eylemleri yapabilecek nitelik ve yeterlilikte, dengeli ve düzenli bir şekilde yaratılmış olması (kudret/selâmetü’l-esbâb ve’l-âlât) ona teklifte bulunulmasının ontolojik gerekçesini oluşturmakta; bu teklifin neticesine göre insanın mükâfat veya cezaya muhatap olmasını sağlamaktadır.

İnsanın, fiillerinden sorumlu ve yükümlü olabilmesi için bedensel ve zihinsel açıdan gelişmiş olması gerekir. Zihinsel donanımı bir sonraki başlıkta ele alacağız. Ancak burada zihinsel yeterliliğin bedensel yeterliliğe bağlı olduğunu da söylememiz gerekir. Bedensel gelişme veya yeterlilik, teklif nesnelerinin yerine getirilmesi ve zihinsel gelişmenin kendine bağlı olması, dolayısıyla sorumluluk açısından gereklidir. Çünkü şer’î teklifler içerisinde bedenin kullanılması sonucu yerine getirilmesi gerekli ibadetler yer almaktadır. Örneğin, namaz, oruç gibi pratik içeren teklifler, bedenin organlarının bu ibadetlere özgü birtakım hareketleri ile yerine getirilebilir (Yar, 2017: 131).

3. Akıllı ve Düşünen Bir Varlık Olmasındaki Hikmetler

Mâtürîdî’ye göre akıl, insana verilen büyük bir ilahî lütuf olup aynı zamanda insanda bulunan “en aziz şey”dir (Oral, 2015: 152). Mâtürîdî’ye göre, akıl gerek dinin anlaşılmasında gerekse günlük hayatta çok önemli görevler üstlenir (Arslan, 2017: 560). Nitekim O, Kitâbu’t-tevhîd’in başında din hakkında bilgi edinmenin iki yolunun nakil ve akıl olduğunu ifade etmektedir (Mâtürîdî, 2021: 22). Mâtürîdî, aklın birinci ve en önemli

görevinin Allah'ı tanımak olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca akıl, evrendeki hikmetleri araştırmak, dinin gerekliliğini kavramak, bilgi elde etmek ve elde edilen bilginin doğruluğunu denetlemek, eşyayı yönetmek ve tasnif etmek, problem ve şüpheleri çözüme kavuşturmak, iyi ve kötüyü ayırt etmek gibi dinî ve dünyevî işlevleri yürütür (Arslan, 2017: 560).

Akıl, olayları anlayıp yorumlamak, onlardan ders çıkarmak, varlıklar arasındaki ilişki ve ilintileri tefekkür etmek hikmetiyle yaratılmıştır. Diğer bir deyişle, aklın yaratılış hikmeti dünya ve âhiret ile alakalı şeyleri düşünüp anlamaktır. Allah'ı, O'nun fiillerini ve âlemdeki hikmetini anlamaya çalışmak ve onları şükretmeye vesile yapmaktır. Allah, akli yalnızca insana verdiği için, insanın varlıklar üzerinde tefekkür etmesini ve bu yolla kendisini tanımasını da sadece ona emretmiştir. Mâtürîdî, aklın gerçek bilgiyi veremeyeceğini iddia edenlerin bile akli kullanmadan kendi düşüncelerini ispatlayamadıklarını söylemektedir (Oral, 2015: 152). Akıl, insana, gerçeği ve ebedî olanı anlaması için verilmiştir. Akıl insana mükâfat ya da cezanın gerçekleşeceği akıbeti anlaması için değil de sadece bu dünyayı anlaması için verilmiş olsaydı bu kadarı hayvanlarda da vardır. Nitekim hayvanlar, tabiatları gereği, kendilerine zararlı veya faydalı olanı, alınması veya sakınılması gereken şeyleri bilirler. Dolayısıyla kendisine akıl nimeti verilen kişiye bu nimet, sadece hayvanların da idrak ettiği şeyi anlaması için verilmiş olamaz (Mâtürîdî, 2005: 5/57; Mâtürîdî, 2015: 5/70-71).

Mâtürîdî'ye göre akıl, sadece müşahade ve habere dayalı bilgi elde etmede söz sahibi değil aynı zamanda duyu ötesi âlemde de etkindir. Ancak burada duyulur âlemde elde edilen veriler akla daha ötesi hakkında bilgi üretebilmesi için yardımcı olmaktadır. Akıl, algılanan ve anlaşılabilen müşâhede âleminden edinilen verileri kullanarak, anlamakta âciz kaldığı, kendisini aşan konularda istidlâl etmektedir. Meselâ, âhiretteki mükâfat ve azap aslında aklın idrak alanı dışındadır. Ancak akıl, orada yaşanacakları, bu dünyadaki lezzetler ve eziyetlerle karşılaştırarak anlaşılır kılabilir (Alper, 2009: 79).

İslâm kelâm düşüncesinde akıl, insanı diğer varlıklardan üstün kılan onun ayırt edici özelliğidir. Akıl, din karşısında insanı sorumlu kılan yeteneğidir. Bu özelliğiyle akıl, insanın iradesini ve özgürlüğünü anlamlı kılar ve onu sorumluluk altına sokar (Evkuran, 2019: 114). Mâtürîdî, akli dinin anlaşılması için vazgeçilmez bir araç olarak görmektedir. O gerek inanç esaslarını temellendirmede gerekse hayatın diğer alanlarında akla büyük değer vermekte, bu noktada aklın üstlendiği görevleri her fırsatta ele almaktadır. Hemen Kitabı't-Tevhîd'in başında, dinin öğrenilmesinde başvurulacak temel araçlardan birinin nakil, diğerinin akıl olduğunu belirtmektedir. Mâtürîdî, aklın, her iyi ve güzel olanı iyi ve güzel olarak; her kötü ve çirkin olanı kötü ve çirkin olarak algılama yeteneğine sahip olduğunu ifade etmektedir (Mâtürîdî, 2003: 157). O, yaratıcıyı tanımak, yaratılmış tüm varlıkların yaratılış hikmetini ve dinin gerekliliğini kavramak, bilgilerin doğruluğunu test etmek, nesneleri sınıflandırmak ve eşyayı yönetmek, şüpheleri yok etmek ve problemleri çözmek, iyi-kötü arasında ayırım yapmak gibi aklın görev ve etki alanının ne kadar geniş olduğunu her vesileyle açıklama gereği duymaktadır (Arslan, 2024: 98-106).

Kelâm ekollerinin akla tanıdıkları yetki konusunda durdukları yeri görmek, kendisine din/tebliğ ulaşmamış bir bireyin sorumluluğu üzerinde ortaya koydukları görüşler üzerinden mümkün olabilir. Sözü uzatmadan, Mâtürîdî geleneğin, İmam Ebu Hanîfe ve İmam Mâtürîdî'den beri bu konudaki genel yaklaşımlarını koruya geldiklerini söyleyebiliriz (Evkuran, 2019: 115). Nedir onların hakim düşüncesi? Kendisine bir peygamber ya da din ulaşmamış bir kimse, tevhîd inancına ulaşmakla sorumludur. Bu sav, aklın başka bir yardımcı olmaksızın evrenin yaratıldığı ve bir Yaratıcı'nın bulunduğu inancına ulaşabilecek bir yeteneğe sahip olduğu ilkesiyle temellendirilmiştir (Nesefî, 2000: 64-65). Bu ilke gereği insan, içinde yaşadığı evreni, varlıkları,

çevresini ve kendisini gözlemlediğinde bir takım temel bilgilere ulaşır. Bu bilgiler üzerinde düşünür ve çıkarımlarda bulunur, böylece evreni yoktan var eden, kudret, irade ve bilgi sahibi bir yaratıcının varlığına ulaşır. Bu sonuç, insanın sorumluluğunu doğurur. Yani akıl varsa, din olmasa bile sorumluluk vardır; akıl yoksa, din olsa bile sorumluluk yoktur. Kısacası Mâtürîdî’ye göre, insanın akıllı ve düşünen bir varlık olması, bunun yanında imtihan için yaratılmış olması ile sorumlu tutulmuş olması, dolayısıyla da mükâfat ve cezaya muhatap kılınışı arasında hikmetli bir ilişki vardır. O halde insanın sorumlu bir varlık olarak yaratılmasındaki hikmetlerin neler olduğu da ortaya konulmalıdır.

4. Sorumlu Bir Varlık Olarak Yaratılmasındaki Hikmetler

İnsan, diğer varlıklardan farklı olarak, birtakım sorumluluklar yüklenmiş bir varlıktır. En başta insanın yaratılış amacı, ayette (Zâriyât 51/56) de belirtildiği üzere, Allah’a kulluk etmektir. En başat sorumluluk kulluktur. Nitekim Mâtürîdî, söz konusu ayeti yorumlarken buna işaret etmektedir. Allah, insana iyinin iyi, kötünün kötü olduğunu bilme; bünyesine yerleştirilen temyiz gücü ve bilgi elde etme araçları sayesinde yapması ya da sakınması gereken fiilleri ayırt edebilme yeteneği vermiştir. Bütün bunların karşılığında Allah, insanı başıboş bırakmak ve kendi haline terk etmek için yaratmamıştır. Bilakis kulluk etmesi ve verdiği nimetlere karşı şükür görevini yerine getirip getirmedigini imtihan etmek için yaratmıştır. Çünkü hikmet bunu gerektirir. Zira insanın başıboş bırakılmaması gerekir. Mâtürîdî’ye göre, söz konusu ayet şöyle de anlaşılabilir: Allah insanı, ancak emir ve yasakla, vâ’d ve va’idle ve bunların gereği olan fiilleri yapmak üzere imtihan edilmeye uygun şekilde yaratmıştır. Çünkü Allah, diğer yaratılanlardan farklı olarak insanın bünyesinde aklı var etmiş; rükû, sücûd, kıyâm ve kuûd gibi her türlü harekete kabiliyetli eklemeler yerleştirmiştir. Bütün bunları insanın yaratılışına, sadece imtihana uygun tarzda olsun diye değil, imtihan edilen insanın menfaatine elverişli olması için de koymuştur (Mâtürîdî, 2005: 14/156-157; Mâtürîdî, 2015: 14/180).

İnsana yüklenen sorumluluğun sağlam bir temelini/gereğinin olması gerekir. Çünkü sorumluluğun ortaya çıkaracağı sonuç her iki taraf açısından bağlayıcı olacaktır. Mâtürîdî’ye göre, insanın sorumluluğunun (teklîf) temeli, bir eylemi yapma (iktisâb) gücü değil aksine o eylemi özgürce seçme (ihtiyâr) ve yapma (iktisâb) gücüne sahip oluşudur. Bu iki yeti, rasyonel bir varlık olması hasebiyle insana bahşedilen yetilerdir. Aynı zamanda bu yetiler insanın sorumlu ve sorgulanabilir varlık olmasını sağlayan yetilerdir (Düzgün, 2018: 38). İnsan, irade sahibi olduğu için mükelleftir. Bu irade ona yaratılıştan verilmiştir. İnsan bu iradesiyle fiil işler. Kısaca ifade etmek gerekirse, Mâtürîdî’nin teklif teolojisinin özü “kesb teorisi”dir. İnsan fiillerinde “iki yön” kabul eden Mâtürîdî’ye göre, fiil yaratma açısından Allah’a, kesb açısından insana aittir. Kesb, insanın aklını ve iradesini kullanarak gerçekleştirdiği bir süreçtir. İnsanın fiil işleme kararı kesinleşip geri dönülmez bir aşamaya gelince Allah fiili yaratır (Mâtürîdî, 2002: 287-288; Pezdevî, 1980: 153-159). İşte insan, aklının rehberliğiyle iradesini devreye sokarak fiili yapmaya yönelmesi süreci olan “kesb” ile teklife muhatap olmaktadır ve bu teklifin gereğini yerine getirip getirmediginden hesaba çekilecektir.

Mâtürîdî’nin de ifade ettiği üzere, Allah insanı sorumluluk hissedecek şekilde yaratmış, bu sorumluluğun referansı olmak üzere, onu iyiyi kötünden ayırma kapasitesine sahip (temyîz ehli) kılmış, aklı yeteneğine kötü davranışı (mâ yüzem) çirkin, iyi davranışı (mâ yuhmed) da güzel göstermiş, yine çirkinini güzele tercih etmeyi, yergiye lâyık olanı övülmeye değer bulunana üstün tutmayı kabul edilmez bir davranış olarak insanın aklı donanımına yerleştirmiştir. Bu sebeptendir ki Allah, insanın yapısına yerleştirilen özelliklere ve kendisine lütfedilen özelliklere paralel olarak bir davranışı diğerine tercih etmeye çağırmış ve bunun dışındakilere meyletmeyi bu yapıdaki bilinçli bir varlığın aklın benimseyemeyeceği kadar çirkin göstermiştir. Böylece Allah,

insanı tabiatına zor gelen şeye zevk verici sonucu uğruna tahammül gösteren ve yine aynı amaçla onun külfetlerine katlanan bir konuma getirmiştir. İnsan aklının zorluklara göğüs germeye karşı direneceği gerçeğine bağlı olarak, Cenab-ı Hak mükellefi imtihana tabi tutmuş, bu amaçla güzel davranışlara ve iyi ahlâka teşvik ederek meşru amelleri tercih etmeyi ve meşru olmayanlarından sakınmayı emretmiştir (Mâtürîdî, 2002: 282).

Mâtürîdî düşünce, insanın ihtiyârî eylemlerini ontolojik bir kesin gerçeklik olarak kabul etmektedir. Mâtürîdîler, insanın fiilleri ve sorumluluğu meselesini bu çerçevede çözümlemeye çalışmaktadırlar. Mâtürîdî'ye göre, kula gerçek anlamda irâdî fiil nispet etmek gerekir, çünkü insan eylemlerinin gerçek sahibidir. Bu, akıl, nakil ve inkâr edenin gerçeğe karşı bile bile direnen kimse durumuna düşeceği zaruri bilgi ile sabittir (Mâtürîdî, 2002: 287). Allah, insana bundan dolayı görev ve sorumluluklar yüklemiş ve karşılığında mükâfat ve ceza koymuştur. Eylemde bulunabilmesi için eylem öncesinde ve eylem sırasında insana güç vermiştir. İnsanın eylemi, ona verilmiş olan bu gücün ve yaratılmamış olan cüz'î iradesinin bir sonucudur ve bu insanın sorumluluğunun temelidir (Mâtürîdî, 2002: 288-296). Eyleme yönelen onu seçen ve işleyen insandır. Bu eylemi yaratan ise Allah'tır. Dolayısıyla yaratma açısından fiile etki eden güç Allah'a aittir. Fiil, gerçekleşme (kesb) açısından insana; yaratma açısından Allah'a aittir. Fiildeki bu ortaklık, ayrı ayrı şeylerin sahipliğini kendinde barındıran ve insanın sorumluluğunu ortadan kaldırmayan bir ortaklıktır (Nesefî, 1987: 67-68).

Bunlara ilave olarak insanın halife misyonuyla yaratılmış olması (Bakar 2/30) onun bireysel sorumluluğu yanında toplumsal ve evrensel çapta sorumluluklar taşıdığını da göstermektedir. Nitekim Mâtürîdî, ilgili ayeti yorumlarken "halife" kavramının art arda gelme manasından daha çok bir görev yüklenme anlamının verilmesini tercih etmektedir. Buna göre, yeryüzü insan için bir yerleşim, yaşam ve tekrar dirilme yeri olarak yaratılmıştır. İnsan yeryüzüne yerleşmek ve orayı imar etmekle görevlendirilmiştir. Bu durumda insan, yeryüzünde Allah'ın hükümlerini ve dinini ortaya koymak, yaşamak ve yaşatmak üzere halife tayin edilmiş olabilir (Arslan, 2009: 560).

Öyle anlaşıyor ki Mâtürîdî'nin düşüncesinde, insan kulluk ve imtihan edilme sorumluluğunu yüklenilecek ön donanımlarla yaratılmıştır. Allah, başka varlıklarda bulunmayan bu sorumluluğu insana yüklerken ona özel bir değer verdiğini göstermekte ve bu özel değerın kıymetinin bilinip bilinmemesine göre mükâfat veya ceza ile karşılaşacağını da kendisine sık sık hatırlatmaktadır. Esasen, insanın sorumluluk sahibi bir varlık oluşu, onun irade sahibi oluşuyla birebir ilişkilidir. İradesi olan insan özgürdür; kesbiyle yaptığı bütün eylemlerini özgür bir şekilde yapmaktadır.

5. Özgür Bir Varlık Olarak Yaratılmasındaki Hikmetler

İnsanın özgür bir varlık olmasından kastımız, onun özgür bir iradeye sahip olmasıdır. İnsan iradesi ile ilgili tartışmalar antik Yunan'a kadar gitmekte, tartışmanın temelinde insanın tercih ve eylem özgürlüğünün bulunup bulunmadığı, dolayısıyla eylemlerinin neticesinden sorumlu olup olmadığı yer almaktadır (Işık, 2019: 35). İrade sözlükte istek, dilek, talep, arzu, buyruk, emir, arzulamak, tercih etmek, salıvermek, otlatmak gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak irade, "karşılaşılan seçeneklerden herhangi birini yapma veya yapmamaya karar verme gücü; seçenekler üzerinde düşünme ve belirlenen hedef doğrultusunda birini diğerine/diğerlerine tercih ve tayin etme gücü" şeklinde tanımlanmaktadır (Yeprem, 1984: 27-31).

Evrende meydana gelen her türlü olay ve olguyu Tanrı'ya bağlı yasaların zorunlu bir sonucu olarak gören salt determinizmin kökleri Thales (M.Ö. 546)'e kadar uzanır. Bu cebri anlayış İslâm düşünce geleneği içinde hicri birinci asırda yeniden dillendirilmiştir. Cebriyye'nin bakış açısına göre insan, hayatının herhangi bir anına şu veya bu şekilde gerçekten etki edememekte ve değişimin aktif bir parçası olamamaktadır. Böyle bir

yaklaşımın nihaî sonucu, insanın akıl, irade ve kudretinin, peygamber gönderilmesinin, emir ve yasaklar bildirilmesinin ve muhatap kılınmasının ve sonuçta fiilin karşılığında mükafat ve ceza verilmesinin anlamsızlığıdır (Işık, 2019: 35) Bu mutlak kaderci bakışın tam karşısında insanı eylemleri konusunda tam yetkin bir tercih ve eylem özgürlüğü sunan Mutezile’ye göre Allah, yegane yaratıcı olmakla birlikte daha doğuştan insana belli bir zaman ve mekân sınırları içinde kendi iradeli fiillerini yaratma imkanı vermiştir. Zira eğer insana bir sorumluluk yükleniyorsa, adalet ve hakkaniyet gereği, ona yüklenen sorumluluğu yerine getirebilecek kapasite verilmiş olmalıdır. Onları insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğu fikrine götüren ikinci önemli saik, Allah’ın sıfatları konusundaki tenzîh anlayışlarıdır. Bu yaklaşım gereği onlar, evren içinde gerçekleşen her olayı sonradan yaratılmış (hâdis) olarak değerlendirdikleri için ilâhî sıfatların zihin dışında gerçekliklerini reddederler. Bu noktadan bakıldığında evren içinde gerçekleşen ve gözlemlerimizle insana ait olduğu görülen bir fiilin Allah’a değil, insana nispet edilmesi gerekir (Karadaş, 2018: 383-384).

Mâtürîdî, bir yandan kula gerçek anlamda tercih (irade) ve eylem (kudret) özgürlüğü tanımış diğer yandan fiilin varlık kazanmasını Allah’ın yaratmasına (halk) bağlamıştır. Böylece bir fiile iki failin gerçek tesiri bulunduğunu (yönler teorisi) söyleyerek özgün bir tutum belirlemiştir (Işık, 2019: 35-36). O’na göre, insan gerçek anlamda fiilin sahibidir. Bu konu nakil ve akılla sabittir ve inkârı mümkün değildir (Mâtürîdî, 2002: 287). Mâtürîdî, seçme ve eyleme özgürlüğünü temellendirirken aklî ve naklî kanıtlar sunmaktadır. Müşahede ve tecrübeye dayalı psikolojik farkındalık önemli bir aklî delildir. İnsan gerek kendini gerekse başkalarını gözlemlediğinde akıl, nefis, irade ve kudret gibi yetilerinin zorunlu fiillerde hiçbir etkisinin bulunmadığını; bununla birlikte ihtiyarî fiillerinde bunların tümünün etkin olduğunu müşahade ve tecrübe etmektedir. Örneğin, hangi anne ve babadan dünyaya geleceğimiz, saçımızın ve tırnağımızın uzaması, cinsiyetimiz gibi konularda bir seçeneğimiz veya duruma göre hareket etme imkânımız yoktur. Sağlıklı veya sağlıksız olmak, çalışkan veya tembel olmak, iman veya inkâr etmek, iyiye veya kötüye, yararlıya veya zararlıya, güzele veya çirkine yönelmek gibi konularda ise dileme/seçme ve bu seçimimizi eyleme dönüştürme gücüne sahibiz. Nitekim her mükellef, karşısına çıkan alternatif eylemler arasında baskı ve zorlama olmaksızın tercih yaptığını, eylemini buna göre gerçekleştirdiğini yanılma ihtimali olmayacak şekilde benliğinde hissetmektedir. Kaldı ki insanlar gerçekleştiren eylemin bir yansıması olarak sevinç, memnuniyet, üzüntü, keder, pişmanlık, kendini beğenme, öfkelenme, suçlama, takdir etme, ayıplama gibi psikolojik ve duygusal haller yaşamaktadır. Eğer bireyin fiile gerçek bir etkisi söz konusu olmasaydı böyle bir ruh haline bürünmesi anlamsız olurdu (Işık, 2019:40).

Mâtürîdî’ye göre, kaza ve kader insan özgürlüğü fikri ile uyumsuz değildir. Yine kaza ve kader sadece Allah’ın önbilgisindeki kayda dayandığı için ve Allah’ın bilgisi, nesnesini zorunlu olarak belirlemediği için insana bir zorunluluk ve zorlama getirmez. Allah’ın ezelde bildiği şey, insanın söz konusu eylemi özgürce seçip yapacağıdır. İnsanın yapacağı bu eylemi Tanrı’nın biliyor olması, insandan sorumluluğu kaldıracak bir bilgi değildir. Mâtürîdî’ye göre, Allah’ın fizikî dünyaya taalluk eden ilim ve iradesi ile insana taalluk eden ilim ve iradesi aynı değildir. Allah’ın ilminin iradeli bir varlık olan insana taalluku, mahrum edici/engelleyici bir bilgi ve irade değildir (Düzgün, 2018: 38).

Mâtürîdî, Allah Teâlâ’nın insana emir ve yasaklar yöneltmesini onun özgür oluşu bağlamında değerlendirir. Ona göre insanoğluna emir ve yasakların yöneltilmesi, insanın gerçekleştirdiği fiillerin, işlenme ve elde etme açısından bizzat kendisine ait olduğunun delilidir. Çünkü kendisine ait fiilleri olmayan bir varlığa, emir ve yasakların yöneltilmesi, teklifte bulunulması akıl nazarında çelişkili bir durumdur ve hikmetsiz işler yapmaktan uzak olan Yüce Allah’tan böyle bir şeyin meydana gelmesi imkânsızdır. Aynı şekilde kendi

iradesiyle özgürce karar veremeyen bir varlığa, onun iyi eylemlerinin karşılığında mükâfat, kötü fiillerinin neticesinde ise ceza alacağının bildirilmesinin akıl ve hikmet nazarında abes kabul edileceği açıktır. Zira hakikî manada fiil işleme yetki ve yeteneği olmayan bir kimsenin emir ya da yasağa muhatap olması ve buna bağlı olarak mükâfat veya ceza ile karşılaşması anlamsız ve hikmetten yoksun bir tavidir (Demir, 2019: 182).

İnsana irade (seçme ve yapma/yapmama özgürlüğü) verilmesinin hikmeti, imtihan dünyasında her bir insanın kendi tercihleriyle iman veya küfrü serbest bir şekilde tercih etmesidir. Böylece o, kendi özgür seçimine bağlı olarak mükâfat veya cezayla karşılaşacaktır. İnsanın özgür bir varlık olması ilâhî hikmetin gereğidir. Şayet insan, dileyip seçme ve bu seçime bağlı olarak eyleme özgürlüğüne sahip olmasaydı, teklife muhatap olup sınava tabi tutulamazdı; bu sınavın neticesinde insana, mümin ya da münkir hükmü verilemez ve buna bağlı olarak insan âhirette mükâfât veya ceza ile karşılaşmazdı. Kısacası teklif ve imtihan, insanın özgür oluşuyla anlam kazanmaktadır.

Sonuç

İmam Mâtürîdî'nin mükâfat ve cezanın ontolojik temellerine dair görüşleri, insanın yaratılışındaki bazı hikmetler çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bağlamda, insanın diğer varlıklardan farklı olarak sahip olduğu özel niteliklerin kendisine bir amaç gözetilerek verildiği görülmektedir. Mâtürîdî'nin hikmet kavramıyla ilişkilendirdiği insanın ontolojik yetkinliği, onu diğer varlıklardan ayrı kılarken, yüklendiği sorumluluk hayatının anlamını ortaya koymaktadır. Mâtürîdî'nin hikmet felsefesi çerçevesinde insan, mutlu bir akıbet için bu dünyada imtihan edilecek, bu imtihan bir takım emir ve yasaklar ile gerçekleşecektir. İmtihan, doğası gereği mükâfat ya da ceza ile sonuçlanacaktır. Sonucu bir yandan teşvik edici, bir yandan da sakındırıcı olan imtihan dünyasında insan, emir ve yasaklar uyarınca yaşamaya gayret ederse hem bu dünyada hem de ahiret yurdunda mutlu olacaktır.

Mâtürîdî'ye göre, fizyolojik ve biyolojik imkânlarıyla, aklını ve iradesini kullanarak özgürce tercihlî eylemler yapabilen insan, amaçsız ve anlamsız yaratılmış olamaz. O, yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkiyi ontolojik bir zemine yerleştirirken, insanın anlam ve amaç bakımından özel konumunu "hikmet"le anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Mâtürîdî'ye göre insan, Allah'ın kendisine yüklediği sorumluluğun gereğini yerine getirebilecek bütün yetkinlik ve yeterliliğe sahiptir. Böylece insan gerek bireysel gerekse toplumsal açıdan sorumluluklarını yerine getirmesi beklenen biri olarak, kendisini bekleyen akıbetin mükâfat veya ceza olacağının bilincinde olmalıdır. Bu sonuç, adalet ve hikmet açısından ontolojik bir zorunluluktur.

İnsan, fiillerinden sorumlu ve yükümlü olabilmesi için bedensel ve zihinsel açıdan gelişmiş olmalıdır. Bedensel gelişme veya yeterlilik, teklif nesnelerinin yerine getirilmesi ve zihinsel gelişmenin kendine bağlı olması dolayısıyla sorumluluk açısından gereklidir. Nitekim Mâtürîdî, aklın her iyi ve güzel olanı iyi ve güzel olarak; her kötü ve çirkin olanı kötü ve çirkin olarak algılama yeteneğine sahip olduğunu ifade ettikten sonra şu önemli ilkeyi tespit etmektedir: Akıl varsa, din olmasa bile sorumluluk vardır; akıl yoksa, din olsa bile sorumluluk yoktur.

Mâtürîdî'ye göre, insanın sorumluluğunun (teklîf) temeli, bir eylemi yapma (iktisâb) gücü değil, aksine o eylemi özgürce seçme (ihtiyâr) ve yapma (iktisâb) gücüne sahip oluşudur. Bu iki yeti, rasyonel bir varlık olması hasebiyle insana bahşedilen yetilerdir ve sorumlu ve sorgulanabilir varlık olmasını sağlayan da bunlardır. İnsana irade (seçme ve yapma/yapmama özgürlüğü) verilmesinin hikmeti, imtihan dünyasında her bir insanın kendi tercihleriyle inanmayı ya da inanmamayı serbest bir şekilde tercih etmesidir. Böylece o, kendi özgür seçimine bağlı olarak mükâfat veya cezayla karşılaşacaktır. İnsanın özgür bir varlık olması ilâhî hikmetin gereğidir. Şayet

insan, dileyip seçme ve bu seçime bağlı olarak eyleme özgürlüğüne sahip olmasaydı, teklife muhatap olup sınava tabi tutulamazdı; bu sınavın neticesinde insana, mümin ya da münkir hükmü verilemez ve buna bağlı olarak insan âhirette mükâfât veya ceza ile karşılaşmazdı. Teklif ve imtihan, insanın özgür oluşuyla anlam kazanmaktadır.

Sonuç olarak, Mâtürîdî’ye göre, yaratılışın anlam ve amacı hikmet kavramıyla açığa çıkmaktadır. İnsan, hikmetli yaratılışına bağlı olarak bu dünyada imtihana tabi tutulmakta ve bu imtihanın sonucuna göre mükâfât veya ceza ile karşılaşmaktadır. Ayrıca, mükâfât ya da ceza salt teşvik ve sakındırma aracı olmayıp, varoluşun anlamını tamamlayan ve insanın yaratılış gayesini gerçekleştirme imkânı sağlayan nihâî hakikattir.

Kaynakça | References

- Alper, H. (2009). *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Arslan, H. (2009). Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti. *Hikmet Yurdu, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı* 2(4), 71-90. <http://dx.doi.org/10.17540/hy.v2i4.64>
- Arslan, H. (2024). *Mâtürîdî'nin Hikmet Tasavvurunda Evren, İnsan ve Din*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Cansız, H. (2023). Kelâmda Hikmet Teorileri ve Hikmet-İlahî Fiil İlişkisi. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53(1), 1-15. <https://doi.org/10.51121/akif.2023.29>
- Demir, O.N. (2019). Mâtürîdî'de insan tasavvuru [*Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*]. <https://doi.org/10.15370/maruifd.1196785>
- Düzgün, Ş.A. (2018). Mâtürîdî'de Bireysel Ahlakî Otonomi. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(14), 1-10.
- Evkuran, M. (2019). *İslâm Kelâmında Zihniyetler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Işık, H. (2019). *Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İrade Özgürlüğünün Temellendirilmesi*. (Ed.), *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü içinde*. (35-57. ss.). Ankara: Fecr Yayınları. <http://hdl.handle.net/11469/458>
- İbn Fûrek, E. B.M. (2005). *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. (thk. Ahmed Abdurrahîm es-Seyyâh). Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.
- İbn Manzûr, E.C.M. (1414). *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Kâdî Abdülcebâr, E. (1958). *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl 6 (et-Ta'dîl ve't-tecvîr)*. (thk. Mahmud Muhammed Kasım). Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme.
- Karadaş, C. (2018). *İnsan Fiilleri*. (Ed.), *Kelâm içinde* (381-392. ss.). (7. Baskı). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Maraz, H. (2017). *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed. (2003). *Kitâbü't-Tevhîd*. (nşr. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed. (2005-2011). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. (nşr. Ahmet Vanlıoğlu & Bekir Topaloğlu vd.) (C. 1-17). İstanbul: Mizan Yayınevi.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed. (2002). *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*. (çev. Bekir Topaloğlu). Ankara: İSAM Yay.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed. (2021). *Kitâbu't-Tevhîd Tevhid İnancının Aklî Temelleri*. (çev. Tahir Uluç). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed. (2015-2019). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. (çev. Bekir Topaloğlu & Kemal Sandıkçı). (Ed. Yusuf Şevki Yavuz). İstanbul: Ensar Yayınları.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. (2004). *Tabsıratu'l-edille*. (C. 1-2). (thk. Hüsyin Atay). Ankara: DİB Yayınları.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. (1407/1987). *et-Tevhîd fî usûli'd-dîn*. (thk. Abdülhayy Kâbil). Kahire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî'.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. (2000). *Bahru'l-Kelâm*. (2. Baskı). (thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr). Dımaşk: Mektebetü Dâr-ı Farfûr.
- Oral, O. (2015). Mâtürîdî'de Akıl ve Yaratılış Hikmeti. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 139-158. <https://hdl.handle.net/20.500.12452/8894>
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/19721/210811>

- Öğük, E. (2013). *Mâtürîdî’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. (2. Baskı). Ankara: TDV Yayınları.
- Özervarlı, M. S. (1998). *Hikmet (Kelâm)*. TDV İslâm Ansiklopedisi (Cilt 17) 511-514. İstanbul: TDV Yayınları.
- Pessagno, J.M. (1996). *Mâtürîdî’ye Göre Akıl ve Dini Tasdik*. (çev. İlhami Güler). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 35, 425-435.
- Pezdevî, Ebu’l-Yüsr. (1980). *Ehl-i Sünnet Akâidi*. (çev. Şerafeddin Gölcük). İstanbul: Kayıhan Yay.
- İsfahânî, R. (t.y). *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*. (thk. Muhammed Seyyid Keylânî). Beyrut: Dâru’l-Marife.
- Sâbûnî, Nûruddin b. Ebu Bekr. (1979). *Mâtürîdiyye Akaidi*. (çev. Bekir Topaloğlu). Ankara: DİB Yayınları.
- Ünverdi, V. (2029). *Kelâmda Kesb Teorileri. Sistematik Kelâm içinde (Ed.)* Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları.
- Yar, E. (2017). *Müslüman Kelâmında Teklif ve Sorumluluk* (2. Baskı). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yeprem, M. S. (1984). *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*. İstanbul: Marmara Üniveristesi İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Yüksel, E. (1988). İlâhî Fiillerde Hikmet. *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 43-76.

Kur'an ve Sahih Hadislerde Ehl-i Beyt'in Konumu**

The Position of the Ahl al-Bayt in the Qur'an and Authentic Hadiths

Yusuf Açikel^{1*}

¹ Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye.

Assoc. Prof. Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Hadith Division, Isparta, Türkiye, <https://ror.org/04fjtte88>, <https://orcid.org/0000-0001-5444-4641>, yusufacikel@sdu.edu.tr

* Corresponding author

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 18.07.2025

Kabul Tarihi: 04.09.2025

Yayın Tarihi: 15.09.2025

Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

Telif Hakkı & Lisans

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

Etik Beyan

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Yusuf Açikel

Yapay Zeka Kullanımı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Yusuf Açikel

Etik Bildirim

turkisharr@gmail.com

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Atıf

Açikel, Y. (2025). Kur'an ve Sahih hadislerde ehl-i beyt'in konumu. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 816-835, <https://doi.org/10.30622/tarr.1745372>

** Bu makale, 24-25.12.2010 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "Uluslararası Kur'an, Sünnet ve İslam Geleneğinde Ehl-i Beyt" Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak metni yayımlanmayan "Hadislerle Göre Ehl-i Beyt'in Konumu" adlı tebliğin içeriğinin geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. Ayrıca, Hadislerle İslâm'da Ehl-i Beyt adlı kitabımızdan da yararlanılmıştır.

Öz

Ehl-i Beyt, İslam kültür tarihinde derin bir anlama sahip olan bir kavramdır. Kur'an ve hadislerde sözlük anlamıyla kullanılan bu kavram Hz. Muhammed'in ev halkını yani ailesini kapsar. Onların vefatı ile de son bulur. Onların çocukları ve torunları Ehl-i Beyt'in neslidir. Ehl-i Beyt, İslam dininin temel unsurlarından biri olarak hem dini hem de sosyal açıdan önemli bir yer tutmaktadır. Ehl-i Beyt'in önemi, Kur'an-ı Kerim ve sahih hadislerde özellikle vurgulanmaktadır. Kur'an'da Ehl-i Beyt hakkında çeşitli ayetlerde övülmeleri, onların İslam toplumundaki merkezî rollerini gözler önüne serer. Sahih hadislerde de Ehl-i Beyt'in yüceltilmesi, onların dini öğretinin köklerine ve toplumsal hayata olan katkılarını pekiştirir. Ehl-i Beyt, sadece dini meseleler değil, sosyal adalet ve ahlaki değerler alanında da önemli bir role sahiptir. Bu anlamda, Ehl-i Beyt, toplumsal sorunlara duyarlı bir yaklaşım sergileyerek, sadece kendi çevrelerinde değil, tüm İslam toplumunda etkinlik gösteren bir irade olarak öne çıkmaktadır. Onların öğretileri, İslam'ın özünü anlamak için de vazgeçilmez bir rehber niteliğindedir. Böylelikle, Ehl-i Beyt, dinin temel ilkeleri ile toplumun sosyal adalet anlayışı arasında köprü vazifesi görür. Ehl-i Beyt'in öğretilerinin, Müslüman toplulukların bir arada bulunması ve manevi değerlerin korunmasında büyük etkisi olmuştur. Tanıma ve saygı, Ehl-i Beyt'in İslam dinindeki yerinin anlaşılmasında göz ardı edilmemesi gereken unsurlardır. İslam'ın ilk dönemlerinde, Ehl-i Beyt'in durumu, Müslüman toplum içinde kıymetli bir yere sahip olmuştur. Ancak zaman içinde, bu konum çeşitli siyasi ve toplumsal zorluklarla sınanmıştır. Özellikle Ehl-i Beyt'in temsilcileri, İslam toplumundaki adalet ve eşitlik prensiplerine vurgu yaparak daha sonraları birçok ihtilafın merkezinde yer almışlardır. Ehl-i Beyt'in varlığı, Müslüman toplumu içerisinde hem dini hem de sosyal bir kimlik oluşturarak iz bırakmıştır. Kur'an'daki ayetler ve hadislerde Ehl-i Beyt'e olan saygı, onların İslam üzerindeki etkisinin ne denli büyük olduğunu gösterir. Ehl-i Beyt'in adalet anlayışı ve bu konudaki vurguları, İslam'ın adalet ilkeleriyle bütünleşerek, onları örnek almayı teşvik eder. Günümüzde Ehl-i Beyt'in etkisi ise hem modern İslam düşüncesinde hem de toplumsal ve kültürel alanlarda hissedilmektedir. Ehl-i Beyt'in yaşamları ve öğretileri, toplumlar arası ilişkilerde de önemli bir yapı taşı olurken, mezheplerin birbirleriyle olan ilişkilerinde de bir köprü işlevi üstlenmiştir. Ehl-i Beyt'in değeri, sadece tarihsel bir mercekten değil, aynı zamanda günümüzdeki Müslümanların yaşam tarzları ve inançları üzerinden de devam etmektedir. İnsanların moral ve etik değerleri üzerinde de belirleyici bir rol oynamaktadırlar. Ehl-i Beyt, İslam'ın özünü oluşturan evrensel değerlerin yaşatılmasında ve uygulanmasında bir kaynak teşkil ederek, inananlar için yol gösterici bir konumda durmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kur'an, Hz. Peygamber, Ehl-i Beyt, Aile

Research Article**History**

Recieved: 18.07.2025

Accepted: 04.09.2025

Date Published: 15.09.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, and the data used were obtained from literature reviews/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all studies used are cited in the references. Yusuf Açıkel

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Yusuf Açıkel

Complaints

turkisharr@gmail.com

Conflicts of Interest

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

Grant Support

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

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Açıkel, Y. (2025). The position of the ahl al-bayt in the Qur'an and Authentic Hadiths. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 816-835, <https://doi.org/10.30622/tarr.1745372>

** This article is based on the paper titled "The Position of Ahl al-Bayt According to Hadith," which was presented orally at the "International Symposium on Ahl al-Bayt in the Qur'an, Sunnah, and Islamic Tradition" held in Istanbul on December 24-25, 2010, but whose text was not published. and whose text was not published. It also draws on our book Hadislerle İslâm'da Ehl-i Beyt (The Ahl al-Bayt in Islam According to the Hadith).

Abstract

The Ahl al-Bayt is a concept with profound significance in Islamic cultural history. This term, used in its literal sense in the Quran and hadiths, refers to the household of the Prophet Muhammad, that is, his family. It concludes with their passing. Their children and grandchildren constitute the lineage of the Ahl al-Bayt. The Ahl al-Bayt holds an important place both religiously and socially as one of the fundamental elements of the Islamic religion. The importance of the Ahl al-Bayt is particularly emphasized in the Qur'an and authentic hadiths. Various verses in the Qur'an praising the Ahl al-Bayt reveal their central roles in Islamic society. The exaltation of the Ahl al-Bayt in authentic hadiths reinforces their roots in religious teaching and their contribution to social life. The Ahl al-Bayt play an important role not only in religious matters but also in the areas of social justice and moral values. In this sense, the Ahl al-Bayt stand out as a force that is active not only in their own circles but throughout the entire Islamic community, demonstrating a sensitive approach to social issues. Their teachings are also an indispensable guide for understanding the essence of Islam. Thus, the Ahl al-Bayt acts as a bridge between the fundamental principles of religion and the community's understanding of social justice. The teachings of the Ahl al-Bayt have had a significant impact on the unity of Muslim communities and the preservation of spiritual values. Recognition and respect are elements that should not be overlooked in understanding the place of the Ahl al-Bayt in Islam. In the early days of Islam, the Ahl al-Bayt held a valuable place within the Muslim community. However, over time, this position was tested by various political and social difficulties. In particular, the representatives of the Ahl al-Bayt, emphasizing the principles of justice and equality in Islamic society, later became the center of many disputes. The existence of the Ahl al-Bayt has left its mark by forming both a religious and social identity within the Muslim community. The respect for the Ahl al-Bayt in the verses of the Qur'an and the hadiths shows how great their influence on Islam is. The Ahl al-Bayt's understanding of justice and their emphasis on this issue, integrated with the principles of justice in Islam, encourages others to follow their example. Today, the influence of the Ahl al-Bayt is felt both in modern Islamic thought and in social and cultural spheres. The lives and teachings of the Ahl al-Bayt serve as an important building block in inter-community relations, while also acting as a bridge between different sects. The value of the Ahl al-Bayt continues not only through a historical lens, but also through the lifestyles and beliefs of Muslims today. They also play a decisive role in people's moral and ethical values. The Ahl al-Bayt serve as a source for preserving and applying the universal values that constitute the essence of Islam, standing as a guiding light for believers.

Keywords: Hadith, Quran, Prophet Muhammad, Ahl al-Bayt, Family

Giriş

Kur'an ve sünnette Ehl-i Beyt'in konumu, âyet ve hadisler ışığında büyük bir önem taşımakta ve çok boyutlu bir anlam kazanmaktadır. Kur'an'da Ehl-i Beyt'e dair açık ifadeler yer verilmiş olup, özellikle Hz. Muhammed'in (s.a.s) ailesine gösterilen hürmet ve muhabbet, onların ictimâî rollerini pekiştirmekte ve bu durumun ne kadar önemli olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda, Ehl-i Beyt'in hem dini hem de sosyal anlamda taşıdığı sorumluluklar, toplumu birliğe, saygı ve sevgiye teşvik etmekte, bu değerlerin güçlenmesine yardımcı olmaktadır. Ehl-i Beyt'in, İslam toplumunda sadece tarihî değil, güncel anlamda da birlik ve barışa katkı sağlayan bir güç olduğu oldukça açıktır. Kısaca, Kur'an ve Sünnet'in ışığında Ehl-i Beyt'in yeri, onların ahlakî ve ictimâî boyutlarıyla her dönem önemini koruyan bir konumda olup, Müslümanlar arasındaki hürmet, muhabbet ve kardeşliğin temel kaynağını oluşturmaktadır.

Sahabeden günümüze kadar Kur'an ile sünnet, ümmetin müşterek referansları olmasına rağmen, ilk nesillerden itibaren farklı anlayışlar bazen ifrata, bazen tefrite dönüşmüştür. Gerçekten sağlıklı, tutarlı ve doğru bir İslâm anlayışı, İslam'ın temel kaynaklarının doğru anlaşılmasına bağlıdır.

Bu kavram kargaşasına paralel olarak, “fitne” olayı diye adlandırılan Hz. Osman'ın şehid edilmesinin hemen ardından cereyan eden siyasi ve dini sebeplerle meydana gelen bölünmeler ve insanların sevgi ve asabiyet duygusunda aşırılığa gitmeleri sonucunda, her grup kendi düşünce veya mezhebini desteklemek ve taraftarlarının sayısını artırmak maksadıyla hadis uydurmuşlardır. Özellikle Muhtar es-Sekafi (74/693) zamanında uydurmaların yaygınlaştığı bilinmektedir (Yücel, 1996: 18). Hatta Irak'ta hadis uyduranlar için “Gece basıyorlar, gündüz harcıyorlar” sözü meşhur olmuştur. Ancak hicri birinci asırda sahâbe ve büyük tâbiilerin hayatta olması en mühim güven âmili ve uydurma faaliyetlerinin en önemli engeli olmuştur (Yücel, 1996: 19).

Şimdi de yine konumuzun anlaşılmasına temel teşkil edecek önemli bir husus olan Ehl-i Beyt kavramı ve mahiyeti üzerinde kısaca duralım. Bilindiği gibi Cahiliye dönemi sonrasında İslâm, her bir ferdinin hak ve sorumluluklarını belirterek ailenin toplumda ne kadar önemli bir müessese olduğunu ortaya koymuştur. İslâm'ın getirdiği esaslar, baba otoriteli aile modelini (Bardakoğlu, 1996: 11) öngörür ki bu model Cahiliye döneminde de bulunmakta olup ailede reis babadır (Uğur, 1980: 130. Örnek âyetler için bkz. el-Bakara 2/228; en-Nisâ 4/34; et-Tahrîm 66/6. Örnek hadisler için bkz. el-Buhârî, 1992: “Cum'a” 11, “Ahkâm” 1; Müslim, 1992: “İmâre” 20). Geleneksel ve geniş aile tipi olarak da nitelendirilen bu aile modelinde fertlerin aileye bağlılık bilinci ve babanın aile kurumunun fertleri üzerindeki kontrol gücü yüksektir (Erkal, 1991: 79).

1. Ehl-i Beyt Kavramı ve Mahiyeti

Ehl-i Beyt terimi, “ehl” ve “beyt” kelimelerinden oluşmaktadır. “Ehl” kelimesi Arapça (e-h-l) kökünden gelmekte olup masdardır. Evlenmek, ahab edinmek, alışmak, cana yakın olmak” (Halîl b. Ahmed, 1988: 4/89-90; er-Râğib el-İsfahânî, ts.: 1/29; İbn Manzûr, 1994: 1/163-164) anlamlarını kapsamaktadır.

Terim olarak kişinin ehli; bir çatının topladığı ve bir araya getirdiği kimselerdir. Daha sonraları bu kelime, anlamı genişleyerek neseb, din, sanat, ev, belde veya buna benzer unsurların bir araya getirdiği kimselere ad olarak verilmiştir (Ebû'l-Bekâ, 1993: 210-211). Yani “Ehl” kelimesi terim olarak, önceleri “hane halkı” daha sonra ise, bir yerde veya bir işte bulunanlar manasında bir ad olarak kullanılmıştır. O halde Hz. Peygamber ve Cahiliye döneminde şimdilik tesbit edilen en eski kullanımlardan biri olarak “hane halkı” manasının tercih edilmesi gerekir. Bu anlamın tercih edilmesinin sebeplerinden birisi de, hadislerdeki kullanıma uygun düşmesidir.

İslâmî dönemden itibaren günümüze kadar ıstılahî olarak ilk akla “Hz. Peygamber'in ailesi” gelse de İslâm öncesinde kullanılan “kişinin ailesi” anlamını içerdği Ebû Hüreyre'den gelen şu rivayetten anlaşılmaktadır:

“Kasten oruç bozup keffaret ödemesi istenilen kişi Hz. Peygamber’e: Allah’a yemin ederim ki, Medine (hurmalarını) almaya lâıyk benim ehl-i beytimden daha fakir bir ehl-i beyt yoktur.” (Buhârî, 1992: “Savm” 30-31) demiştir (et-Tirmizî, 1992: “Fedâilü’l-Kur’an” 13; İbn Mâce, 1992: “Mukaddime” 16; Ahmed b. Hanbel, 1992: 5/89). Yine Ebû Zer (r.a), Hz. Peygamber’in kendisine: “Çorba pişirdiğin vakit suyunu çok koy, sonra komşulardan bir ehl-i beyte bak ve kendilerine iyilik yaparak ver” diye tavsiyede bulunduğunu ifade etmiştir (Müslim, 1992: “Birr” 143). Tabii ki hadiste geçen ehl-i beytin içine baba, eşi ve çocukları dâhil olmaktadır.

Ehl-i Beyt kavramının Cahiliyede siyasî bir fonksiyon olarak kullanıldığı şeklinde bir iddia da bulunmaktadır (Varol, ts.: 86-87). Ancak yaptığımız araştırmada o dönemlerde kullanılan “ehl-i beyt” ifadesi sözlük anlamında yani “Kâbe’nin meskûnları” manasında kullanılmıştır. Hatta İbn Hişâm’ın “es-Sîretü’n-Nebeviyye” adlı eserinde geçen ifade, bu görüşümüzü kanıtlamaktadır. Kusayy b. Kilâb her hac mevsiminde Kureyşlileri toplayarak onlara:

يا معشر قريش انكم جيران الله واهل بيته واهل الحرم و ان الحجاج ضيف الله (و اهله) وزوار بيته وهم اهل البيت بالكرامة

Ey Kureyş topluluğu, siz Allah’ın komşuları, **O’nun Beyt’inin (Kâbe) ve Harem’inin ehlinisiz.** Gerçekten hac ibadetini yapanlar Allah’ın misafirleridir. (O’nun ehlidir) ve O’nun Beyt’inin (Kâbe) ziyaretçileridir. Onlar misafire ikrama daha hak sahibidir.” (İbn Hişâm, 1981: 1/141) Buradaki “ehl-i beyt” ifadesi; dinî, siyasî ve ekonomiyi içeren bir anlamda (Kutlu, 2000: 102; Varol, ts.: 87) değil, sözlükteki “Kâbe’nin meskûnları” manasındadır. Dolayısıyla o vakitte istilâhî anlamını kazanmamış ifadenin, kelime anlamı olarak değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. Ancak sonradan Abbasiler, siyasi menfaatleri uğruna kendilerinin gerek İslâm’dan önce gerekse İslâm’dan sonra Kâbe’de uygulayageldikleri sîkâye ve rifâde görevleri sebebiyle Ehl-i Beyt’ten olduklarını iddia etmişlerdir (Varol, ts.: 91-92).

Sonuçta Ehl-i Beyt ifadesi Cahiliye ve Hz. Peygamber dönemlerinde zorlama yorumlara sapmadan lügatta geçtiği şekilde “Ev halkı, hane halkı” anlamında kullanıldığı, ilgili âyetler (Hûd 11/73; el-Kasas 28/12; el-Ahzâb 33/33) ve hadislerden (el-Buhârî, 1992: “Megazi” 83, “Eymân” 22; “Rikâk” 17; “Merdâ” 17, “İ’tisam” 26; Müslim, 1992: “Müsâfirin” 215; “Zühd” 18-20, 25-26; “Fedâilü’s-Sahabe” 66; en-Nesâî, 1992: “el-Fer’u ve’l-atîre” 1; “Tahrim” 9; “Dahâyâ” 37) anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Ehl-i Beyt’in muhtevasına aile reisi başta olmak üzere evin hanımı, çocukları ve evde oturanların girdiği ifade edilmektedir. Maalesef bu terkibe, farklı anlamlar yüklenmesinin ve siyasî amaçlar için kullanılmasının başlangıcı Hz. Hüseyin’in şehid edilmesinden sonradır. Kavramın anlam ve fonksiyon açısından değişiminin belki tek sebebi değil ama en önemli sebebi Hz. Hüseyin’in şehid edilmesi olmuştur (Varol, ts.: 288). Ancak ehl-i beyt kavramı siyasî olarak, Hz. Hüseyin ve çevresindeki insanlarca kullanılmamıştır. Böyle bir kullanım olsa idi, bu sahîh rivayetlere yansır ve ondan sonraki olaylar içinde ciddi bir dayanak oluştururdu (Varol, ts.: 277-278).

2. Ehl-i Beyt Terkibinin Kur’ân-ı Kerîm’de Kullanımı

Kur’ân-ı Kerîm’de ehl-i beyt terkibi Hz. İbrahim, Hz. Mûsâ ve konumuzun temelini oluşturan Hz. Muhammed’in (s.a.s) ailesi ile ilgili zikredilmiştir.

2.1. Hz. Peygamber ile İlgili Kullanımı

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً

“Ancak Allah siz Ehl-i Beyt’ten özellikle ricisi gidermek ve sizi tertemiz yapmak diler” (Ahzâb, 33/33).

Âyette geçen Ehl-i Beyt ile ilgili çoğunluğun görüşü; “Hz. Peygamber’in ev halkı” (el-Mâtürîdî, ts.: 527a; et-Tabersî, 1994: 9/356; el-Kurtubî, 1952: 14/182) olup âyeti tâkip eden “evlerinizde okunanı hatırlayın” (el-

Ahzâb, 33/34) ifadesi (el-Mâtürîdî, ts.: 527a; el-Kurtubî, 1952: 14/182; İbn Kesîr, 1966: 5/458) buna delâlet etmektedir. Ancak **ehl** kelimesinin muhtevasına kimlerin girdiği hususu ihtilaflıdır (et-Tabersî, 1994: 9/356; el-Kurtubî, 1952: 14/182; İbn Kesîr, 1966: 5/458).

2.2. Hz. İbrahim’le İlgili Kullanımı

قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ

“(Melekler ona) dediler ki: Sen Allah’ın emrine mi şaşıyorsun? Allah’ın rahmeti ve bereketleri siz Ehl-i Beyt’in üzerine olsun. Şüphe yok **ki Allah nimet** vermesiyle hamde lâyıktır, lütuf ve ihsanıyla yücedir” (Hûd, 11/73) meâlindeki âyette yer alan Hz. İbrahim’in Ehl-i Beyti’nin muhtevasına Hz. İbrahim’in hanımı girmektedir.

2.3. Hz. Mûsâ İle İlgili Kullanımı

وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ

“Biz daha önce (annesini gelmeden) bütün sütannelerinin sütünü ona haram etmiştik (kimsenin sütünü emmiyordu). Bunun üzerine Mûsâ’nın kız kardeşi, Firavun ailesine şöyle dedi: “Sizin için onun bakımını yapacak ve ona nasihat edecek bir Ehl-i Beyt’i (ev halkını) size göstereyim mi?” (el-Kasas, 28/12) âyeti Hz. Mûsâ’nın Ehl-i Beyt’ini konu edinmektedir. (Mâtürîdî, ts.: 484a.) Bizi ilgilendiren asıl konu da âyette geçen ehl-i beyt ifadesidir. Hz. Mûsâ’nın evdeki kız kardeşi ile Firavun ve hanımı arasında geçen konuşmadan (el-Kurtubî, 1952: 13/ 257) anlaşıldığına göre ehl-i beyt ifadesi ile sadece Hz. Mûsâ’nın annesi kastedilmemektedir. Nitekim Firavun’un hanımı Âsiye, çocuğun sarayda emzirilmesini istediğinde Mûsâ’nın annesi: “Benim kocam ve çocuklarım bulunmaktadır. Bu sebeple çocuğu ancak evimde emzirebilirim” demesi üzerine Âsiye de olumlu cevap vermiştir (İbn Kesîr, 1966: 5/267). Âyette Mûsâ’nın kız kardeşinin, çocuğun bakımını üstlenecek ve ona nasihat edecek bir Ehl-i Beyt’i zikretmesi ve Firavun’un, bakıcının kim olacağı şeklindeki sorusuna “annem” diye cevap vermesi (İbnü’l-Cevzî, 1965: 6/206) çocuğun bakımını üstlenecek Ehl-i Beyt’in direği olan ev hanımının,”evde bir kocam ve çocuklarım var” açıklamasını yapması koca, hanım ve evdeki çocukların ehl-i beyt kavramına dâhil olduğunu göstermektedir. Bu durumun Hz. Peygamber için de geçerli olduğu ve tathîr âyetindeki (el-Ahzâb, 33/33) Hz. Muhammed’in (s.a.s) Ehl-i Beyti’nin muhtevasına da hanımları ve evdeki çocuklarının girdiği anlaşılmaktadır.

Târîhî süreç içinde Ehl-i Beyt konusundaki farklı anlayışlar günümüzde de temsilcilerini bulabilmekte, söz konusu tartışmalar güncelliğini korumaktadır. Nitekim Ehl-i Beyt’in kimliği ile ilgili olarak; sadece Hz. Peygamber’in eşleri, Âl-i abâ yani Hz. Peygamber’le birlikte Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin şeklinde görüşler olduğu gibi (Öz, 1994: 10/501) âl-i abâ ile birlikte Hz. Peygamber’in hanımları, zekât almaları haram olanlar, Ehl-i Beyt deyimini geniş anlamda tutarak bütün ev halkı, yakın akraba, uzak akraba, hatta bütün ümmet için kullanan, Ali-Fâtıma soyundan gelen İmamlar zinciri (Öztürk, 1997: 111) Hz. Ali’nin soyu (Öz, 1997: 14), müttakî olanlar, âl-i abâ ve On iki imam (Üçer, 2004: 255, 399-401), On iki imamla beraber eşleri (Üçer, 2004: 255, 400), On iki imam ve nesli (Üçer, 2004: 255, 399), Allah’ın iradesini tutanlar, Hz. Muhammed’in bedenlen çocukları ile birlikte mânevî çocuklarının da Hânedân-ı Ehl-i Beyt’i teşkil ettiği (Varlık, 1993: 5) şeklinde görüşler vardır.

Hz. Peygamber’in Ehl-i Beyt’i ile ilgili olan ve tathîr adıyla anılan âyetin (el-Ahzâb, 33/33) tefsiri esnasında, müfessirlerin beyanına göre bu âyetin içerisinde bulunduğu Ahzâb sûresi, hicri 5-7 yılları arasında nâzil olmuştur (Esed, 1996: 2/849; Ateş, ts.: 417). Bu âyet nâzil olduğunda Hz. Peygamber’in evinde ve himayesi altında kimler vardı? Bilindiği gibi Hz. Peygamber’in evi (Beyt) odalardan (hucûrât) meydana gelmekte, her odada bir eşi bulunmaktaydı. Bedir savaşından sonra müşrik kocası Ebü’l-Âs b. Rabi’den ayrılıp Mekke’den Medine’ye hicret eden kızı Hz. Zeyneb ile onun kızı Ümâme ise Rasûlullah’ın hücre-i saadetine bitişik bir odada, Hz. Peygamber’in

himayesinde barınmaktaydı (ez-Zehebî, 1987: Meğâzî 69). Bu durum Ebû'l-Âs b. Rabi'nin müslüman olup hicri 7. yılında Medine'ye gelmesine kadar devam etmiştir (İbn Sa'd, ts.: 8/33; Muhibbuddin et-Taberî, ts.: 186) Hz. Peygamber'in diğer çocukları Hz. Rukiyye hicretin 2. senesinde vefat etmişti (İbn Sa'd, ts.: 8/36). Hz. Ümmü Gülsüm Hz. Osman'la (İbn Asâkir, 1990: 16/120), Hz. Fâtıma da Ali ile evli olup ayrı evlerde yaşamaktaydılar (İbn Sa'd, ts.: 8/19; et-Taberî, ts.: 171-173) Her ne kadar Fâtıma'nın evi Hz. Âişe'nin odasına bitişik olsa da (Bozkurt, 1991: 55) o ev bir odadan müteşekkil değildi. Onlar âyetin nâzil olduğu sırada Hz. Ali reisliğinde ayrı bir evde oturmaktaydılar. Hz. Osman'ın evi ise, Hz. Peygamber'in evlerinden uzakta idi (İbn Asâkir, 1990: 16/121-122). Hz. Peygamber'in evi denildiğinde odalardan meydana gelen yerlerin hepsi anlaşılmaktadır. Hz. Zeyneb ve kızı Ümame de bu odalardan birinde kalmaktaydı. Âyette geçen "Beyt" kelimesi ile bu odalar; "Ehl" kelimesi ile de Hz. Peygamber'in eşleri, kızı ve torunu Ümame kastedilmiştir.

Şimdi burada Ehl-i Beyt kavramının hadislerde kullanıldığını gösteren önemli birkaç misale de yer verelim.

Hz. Âişe, "*Rasûlullah biz Ehl-i Beyt'e kabaktan yapılmış kap olan Dubba' ve ziftli kap olan Müzeffette¹ sıra kurmamızı yasakladı*" demiştir (el-Buhârî, 1992: "Eşribe", 8; Müslim, 1992: "Eşribe" 6). Burada Hz. Âişe, biz Ehl-i Beyt'e derken başta kendileri olmak üzere ev halkını kastetmiştir.

Yine Enes b. Mâlik rivâyetinde Rasûl-i Ekrem (s.a.s), Hz. Zeyneb ile evlendiği gün, başta Âişe olmak üzere bütün hanımlarının odalarını dolaşmış, her birine "*Allah'ın selâmı ve rahmeti siz Ehl-i Beyt'in üzerine olsun*" diye hitap ederek, onların Ehl-i Beyt'inin mensupları olduğunu vurgulamıştır (el-Buhârî, 1992: "Tefsîr", 33/8).

Öte yandan Hz. Âişe rivâyetinde; Hz. Peygamber bir sabah üzerinde siyah kıldan dokunmuş mırt/abâ (İbnü'l-Esir, 1972: 9/157) olduğu halde dışarı çıktı. Hz. Hasan, Hüseyin, Fâtıma ve Ali yanına geldiklerinde onları abâsının altına aldı. Sonra da bu âyeti (el-Ahzâb, 33/33) okudu" (Müslim, 1992: "Fedâilü's-Sahâbe", 61; Ahmed b. Hanbel, 1992: 6/162) ifadesi vardır (et-Tirmizî, 1992: "Menâkıb" 31; en-Nesâî, 1969: 8; el-Mübârekfûrî, ts.: 10/228-229).

Diğer taraftan Hz. Fatıma'nın Ehl-i Beyt'ten olduğunun delillerinden birisi de şu hadistir: Hz. Peygamber kızı Fâtıma'ya: "*Her sene Kur'an-ı Kerim'i Cebrail'e bir kere arz ederdim. Bu sene iki kere arz oldu. Bu durumdan ecelimin yaklaştığını görüyorum. Ehl-i Beyt'imden ilkin sen bana kavuşacaksın*" (el-Buhari, 1992: "Fedâilü's-Sahabe", 12) buyurmuştur.

Konuyla ilgili Ebû Cemile rivayeti de şöyledir: Hz. Ali öldürülüp yerine Hz. Hasan halife seçilince o da namaz kılarken Esed kabilesinden birisi tarafından yaralandı, yarası iyi olunca minbere çıkıp şöyle hitap etti: "Ey Irak halkı, bizim için Allah'tan korkun. İçinizde bulunan emirleriniz ve misafirleriniz. Biz Allah'ın Ahzâb sûresinin 33. âyetinde buyurduğu Ehl-i Beyt'iz." Ebû Cemile'nin ifadesine göre Hz. Hasan bu âyeti o kadar çok tekrarlardı ki mesciddeki herkes hüngür hüngür ağlamıştı." (Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, 1988: 10; el-Hatîb, 1931: 1/138).

Kanaatimize göre; ilkin, tathîr âyetinin (el-Ahzâb, 33/33) muhtevasına Hz. Peygamber'in eşleri başta olmak üzere, âyetin nâzil olduğu sırada Hz. Peygamber'in himayesinde bulunan kızı Hz. Zeyneb ile torunu Ümame girmektedir. İkinci olarak rivayet edilen hadislerin delâletinden, aynı âyetin nâzil olduğu anda hayatta bulunan Hz. Peygamber'in eşleri başta olmak üzere çocukları, torunları, damadı Hz. Ali ve ayrıca Hz. Peygamber'in teveccüh gösterip iltifat ederek mecâzen Ehl-i Beyt'ine dâhil ettiği Hz. Abbas (et-Tirmizî, 1992: "Menâkıb" 28; ts.: 3/598), Selmân (İbn Hişâm, 1981: 3/241; el-Hâkim en-Nisâbü'rî, ts.: 3/598), Vâsile b. Eskâ, Ebû Râfi', Cerir, Sevbân, Sefîne, Zeyneb bint Seleme (Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, 1988: 9) ve Ebû Süfyan'ın girdiği anlaşılmaktadır.

¹ Abdullah b. Ömer, dübbâ'nın kabak, müzeffet'in de ziftli kap anlamına geldiğini açıklamıştır. Müslim, "Eşribe", 6.

Ehl-i Beyt de, fertlerinin hayatı ile sınırlı olup onların ölmesi ile sona ermiştir. Dolayısıyla onların zürriyetleri, meselâ seyyid ve şerifler Ehl-i Beyt'ten değil, ancak onların neslidir (Açık, 2023: 153).

3. Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ini Ümmetine Emanet Etmesi ve Sekaleyn hadisi

Hz. Peygamber, ümmetine Ehl-i Beyt'ini emanet etmiştir. Bu bağlamda, Zeyd b. Erkâm'ın naklettiği Sekaleyn hadisinde Hz. Peygamber'in üç defa, "... *Ehl-i Beyt'im konusunda size Allah'ı hatırlatırım*" (Müslim, 1992: "Fedâilü's-Sahâbe" 36-37; Ahmed b. Hanbel, 1992: 4/366-367) buyruğu da burada zikredilmesi gereken önemli sahîh bir hadistir. Nitekim Hz. Peygamber Veda Haccı'ndan dönerken Gadir-i Hum denilen bir göletin (Fığlalı, 1996: 13/279-280) yanında durdu. Ağaçların altında yer hazırlanmasını emredip hazır olanlara şöyle buyurdu: "Ey insanlar ben de ancak bir beşerim. Rabbimiz'in elçisinin (Azrâil) gelmesi ve onun davetine icabet etmem yakındır. Ben size şu iki paha biçilmez sekaleyn/ağırlığı bırakıyorum: Birisi, Allah'ın Kitabı olup, onda hidayet ve nur vardır. Allah'ın Kitabı'nı alın ve ona sıkı sarılın." Hz. Peygamber, Allah'ın Kitabı'na uymayı bir hayli teşvik ettikten sonra "diğeri ise, Ehl-i Beyt'imdir. Ehl-i Beyti'im hakkında size Allah'ı hatırlatıyorum" buyurdu ve bunu üç defa tekrar etti..."²

Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in sahih rivayetinde bu hadisin devamında şu ifadeler geçmektedir. "Husayn ona: Onun Ehl-i Beyt'i kimlerdir ey Zeyd? Kadınları Ehl-i Beyt'inden değil midir? diye sordu. Zeyd; kadınları Ehl-i Beyt'indendir, lâkin onun Ehl-i Beyt'i ondan sonra sadaka/zekâtta mahrum olanlardır, cevabını verdi. Husayn, onların kim olduğunu sordu. O da: "Onlar âl-i Ali, âl-i Akîl, âl-i Ca'fer ve âl-i Abbas'tır deyince Husayn; bunların hepsi Sadakadan mahrumlar mıdır? sorusuna Zeyd: "Evet" cevabını vermiştir." (Müslim, 1992: "Fedâilü's-Sahâbe" 36-37) Burada lâkin kelimesini âlimler "Ayrıca" diye açıklamışlardır (İbn Hişâm, 1992: 1/322).

"Sekaleyn" kelimesi tesniye olup lügatta hafifin zıddı, kıymetli, değerli, şerefli, korunmuş (İbn Manzûr, 1994: 11/85-88) gibi anlamlara gelmektedir. Hz. Peygamber'in Kitabullah ile Ehl-i Beyt'i hakkında iki ağır yük tabirini kullanması, bunların şanı ve önemi büyük olduğu içindir (Davudoğlu, 1980: 10/254). Ayrıca Sekaleyn hadisi Ehl-i Sünnet ve Şia kaynaklarına göre incelenmiş (Zirek, 1998: 1-276) ve incelenmeye devam edecektir.

Bazı araştırmacıların ifade ettiği gibi, sadece Kur'ân-ı Kerîm'in tavsiye edilip ikinci kısımdaki sünnet veya Ehl-i Beyt ifadesinin idrac olma düşüncesi (Erul, 1999: 29-30) kabul edilebilir değil, belki hadisdeki Zeyd b. Erkâm diyalogu idrac olabilir.

Zeyd b. Erkâm vefat ettiği zaman siyâsi hava oldukça karışık olup hilafet meseleleriyle ilgili çeşitli görüşler ortaya atılmış, Hz. Ali ile alakalı birçok hadisin uydurulması da bu dönemlerde başlamıştı. Dolayısıyla böyle bir ortamda bile o günün Müslümanları bu hadisten hilafetin Ehl-i Beyt'e ait olduğunu söylememişlerdir (Sofuoğlu, 1983: 469).

Hz. Peygamber'in konu ile ilgili hadisler gözönünde bulundurulduğunda, Ehl-i Beyt'ini ümmetine emanet etmesi tabiidir. Zira vefatından sonra Ehl-i Beyt'i yaşayacak ve onların birçok ihtiyaçları olacaktır. Bir Peygamber'in ümmetinden Ehl-i Beyt'ine ihtimam göstermelerini istemesi ve o şekilde vasiyet etmesi doğaldır. Çünkü insanlarda genel olarak bir unutmaya hastalığı vardır. Hz. Peygamber'e ve sünnetine hayatta iken gösterilen duyarlılık bile, vefatından sonra genelde gittikçe zayıflama meyline girmiştir. Bu hadiste Hz. Peygamber'in Hz. Aişe, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin gibi Ehl-i Beyt fertlerinin başlarına gelebilecek belâ, musîbet, eziyet hatta şehid

² Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 36-37. Dârimî, *Fedâilü'l-Kur'an* 1; Sekaleyn hadislerinden Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in tahrîc ettiği Zeyd b. Erkâm rivayeti hem sened hem de metin bakımından aynı olması, senedindeki râvilerin sika olmaları dolayısıyla sahihtir. Zeyd b. Erkâm'ın diğer tarikları gerek senedinde zayıf râvilerin bulunması, gerek metinlerin birbirine uymaması sebebiyle zayıftır. Geniş bilgi için bkz. Açık, *Hadislerle İslâm'da Ehl-i Beyt*, s.182-205.

edilme vb. olayları sanki sezmişcesine Ehl-i Beyti'ni ümmetine hatırlatmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in göz bebeği Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi bunun bir isbatı olsa gerek. İşte bunları göz önünde bulunduran Hz. Peygamber'in; Ehl-i Beyt'i unutulmasın, hoş olmayan sözler söylenmesin, çirkin hareketler yapılmasın diye kavli sünnet olarak ümmetine emanet ve vasiyet etmiş olduğu kanaatindeyiz.

Tüm bu uyarı ve tavsiyelerden hareketle Hz. Ebû Bekir (r.a) de, "Muhammed'e (s.a.s) hürmetinizi, onun Ehl-i Beyt'i hususunda da gözetip ihtiram ve ikram ediniz" (el-Buhârî, 1992: Fedâilü's-Sahâbe", 12, 22; Müslim, 1992: "İman" 205; en-Nevevî, ts.: 171) buyurarak Ehl-i Beyt'e ezâ edilmemesini tavsiye etmiştir. Kendi iktidarı döneminde de Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ini korumuş, Rasûlullah'ı (s.a.s) aratmayacak şekilde onun izinde yürümüş, Ehl-i Beyt'i ile ilgili bütün uygulamalarını da aynen devam ettirmiştir (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8/388). Hatta Hz. Ebû Bekir Fedek arazisini Hz. Peygamber'in mirası olarak kabul etmiş, ancak Ehl-i Beyt'in ferdi olan Hz. Fâtıma'ya, "Biz Peygamberler topluluğu miras bırakmayız" merfû hadisine binâen bu araziye vermemiştir. (el-Buhârî, 1992: "Ferâiz", 3, "İ'tisam", 5, "Meğâzî", 14, 38; "Humus", 1, "Fedâilü's-Sahâbe", 12; Müslim, 1992: "Cihad" 51, 52, 54, 56).

4. Sefine Hadisi

Sefine, gemi anlamında olup "Nuh'un gemisi", ilk devirlerden itibaren "kurtuluş vesilesi" olarak sunulan bir sembol durumundadır. Bu benzetmenin kaynağı Hz.Nuh ile kavmi arasında geçen hâdiselerdir. İşte bu olaya benzetilerek Ebû Zer Hz. Peygamber'den, "*Haberiniz olsun ki içinde Ehl-i Beyt'imın misali Nûh'un gemisi gibidir, ona binen kurtulur binmeyen ise helâk olur*" (et-Taberânî, 1984: 3/45-46; el-Hâkim en-Nisâbü'rî, ts.: 2/343, 3/150-151) buyurduğunu rivayet etmektedir. Şia'ya göre meşhur olan bu hadisin sahih olduğu konusunda onların âlimleri icma etmişlerdir. Şia'nın bu konuda böyle iddialı konuşmasının nedeni, kendi âlimlerine ek olarak pek çok Sünnî müellifin de rivayete kaynaklarında bu hadise yer vermesi olmalıdır. Nitekim Bezzar, Taberânî, Hâkim en-Nisaburî gibi Sünnî âlimlere atıfta bulundukları görülmektedir. (Kahraman, 2004: 177-179). Dolayısıyla Sefine hadisi, *Kütüb-i Tis'a'yı* oluşturan temel hadis kitaplarında bulunmamaktadır.

Hadis ile ilgili yapılan incelemede Şia'nın tâbi olup fikirlerine temel yaptığı Sefine hadisinin zayıf olduğu söylenebilir (Kahraman, 2004: 175-187).

5. Ehl-i Beyt'in Hadislerdeki Yeri ve Önemi

Şüphesiz ki Rasûlullah'ın (s.a.s) ihtimâm gösterdiklerinin başında Ehl-i Beyt'i gelir. Zira kendi yakınlarına önem verme duygusu insanoğlunun fitratında vardır. Bir babanın eşine, ciğerpare yavrularına ve torunlarına duyduğu şefkat ve merhametin sonradan kazanılmayıp Yüce Allah tarafından yaratılıştan verilmiş olduğu inkâr edilemez. Hz. Peygamber de bir baba ve hane reisi olmasıyla evindekilere bu duyguyu herkesten çok gösterecektir. Burada genel olarak Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine verdiği önemi konu alan hadisler değerlendirilecektir.

5.1. Hz. Peygamber Nezdinde Ehl-i Beyt

Hz. Peygamber'in katında Ehl-i Beyt'in değeri oldukça önemlidir. Dolayısıyla Rasûlullah (s.a.s) dünya ve ahiret saadetini kazanmaları için onları ibadete teşvik etmiş ve ahdini yerine getirmeleri için önemli görevler vermiştir.

5.1.1. Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ini İbadete Teşviki

Bir ev reisinin yapacağı işlerden ilki, evin sâkinlerini ibadete teşvik etmesidir. Bunların başında namaz gelir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulmaktadır:

وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا

“*Ehline namazı emret. Kendin de ona sebat ile devam eyle...*” (Tâhâ, 20/132) âyetinde Hz. Peygamber’e, öncelikle Ehl-i Beyt’ine namaz kılmasını emretmiştir.

H. Enes’ten gelen rivayette, Rasûlullah, tathîr âyeti (el-Ahzâb 33/33) indiği zaman, namaza çıktığında altı ay süresince Hz. Fâtıma’nın kapısının yanından geçerken her seferinde: “*Ey Ehl-i Beyt namaza.*” der ve “*tathîr âyetini okurdu.*” (et-Tirmizî, 1992: “Tefsîr” 33; Ahmed b. Hanbel, 1992: 3/259. ifadesi vardır.

5.1.2. Ehl-i Beyt’in Hz. Peygamber’in Ahdini Yerine Getirmesi

Zeyd b. Yüsey’den gelen rivayete göre Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir’i Berâe sûresini tebliğ etmek üzere Mekke’ye göndermişti. Sonra da Hz. Ali’yi, aynı vazifeyi yerine getirmesi için görevlendirmiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir de geri geldiğinde: “Yâ Rasûlâllah, benim hakkımda bir ayet mi indirildi?” diye sormuş Hz. Peygamber de: “*Hayır, fakat sûreyi ya kendim veya Ehl-i Beyt’imden birinin tebliğ etmesi ile emrolundum* (en-Nesâî, 1992: “Hasâis”, 63 No: 73); et-Tirmizî, 1992: “Tefsîru’l-Kur’an” 9; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1992: 3/212) şeklinde karşılık vermiştir.

Sonuç olarak bu vakıa; gerek hadis gerekse İslâm tarihi kitaplarında anlatılmış ancak daha sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’e kıyas ederek Hz. Ali’yi üstün göstermek isteyenler tarafından çarpıtılıp nakledilmeye, bazı fazlalık veya eksiklikler rivayet edilmeye çalışılmıştır. Her üç halifenin de şahsına münhasır bazı özellikleri olduğu gibi, Hz. Peygamber’in yanında da faziletli yönleri bulunmaktadır.³

5.2. Ehl-i Beyt’in Rızık Konusundaki Rivayetler

Rızık konusu ile zühd birbirlerini ilgilendiren kavramlardır. Nitekim zühd kavramı, genellikle dünyayı sevmemek ve ondan yüz çevirmek, ahiret rahatını isteyerek dünya rahatını terketmek anlamlarını ifade eder.

Ebû Hüreyre rivayetinde de Rasûlullah (s.a.s); “*Allah’ım, Âl-i Muhammed’in rızıkını yetecek kadar ver*” diye dua etmiş (el-Buhârî, “Rikâk” 17; Müslim, 1992: “Zühd” 18-19; et-Tirmizî, 1992: “Zühd” 38; İbn Mâce, 1992: “Zühd” 9), Hz. Âişe de “*Biz Âl-i Muhammed bir ay evde otururduk da ateş yanmaz, günümüzü sadece hurma ve su ile geçirirdik*” (Müslim, 1992: “Zühd” 26; İbn Mâce, 1992: “Zühd” 10); “*Rasûlullah (s.a.s) Allah’a kavuşuncaya kadar Âl-i Muhammed üç gün üst üste katıkl buğday ekmeğinden doymadılar*” (el-Buhârî, 1992: “Eymân” 21; “Rikâk” 17, “Et’ime”, 22, 25, 36; Müslim, 1992: “Zühd” 20-25; en-Nesâî, 1992: “Dahâyâ” 37) demiştir. Dolayısıyla Ehl-i Beyt zühd hayatını tercih etmiştir.

Ehl-i Beytin fazileti ve üstünlüğü konusunda özellikle Hz. Âişe hakkında Hz. Peygamber’in söylediği şu hadis önemlidir. “*Âişe’nin diğer kadınlara üstünlüğü, tirit yemeğinin diğer yemeklere üstünlüğü gibidir.*” (el-Buhârî, 1992: “Fedâilü’s-Sahâbe” 30; Müslim, 1992: “Fedâilü’s-Sahâbe” 89). Bu şekilde Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hasan ve Hüseyin hakkında da hadisler rivayet edilmiştir. (Açık, 2023: 127- 142).

5.3. Ehl-i Beyt’e Dair Ahlâk ve Ahkâm

İnsanoğlu fitratı gereği az ya da çok sevgi ve merhamete sahiptir. Ailesi başta olmak üzere yakınlarına muhabbet duyan insanın bu davranışını Yüce Rabbimiz onun kalbine koymuştur. Kaldı ki insandaki sevgi ve merhamet sadece ailesi ile sınırlı değildir. Arasında kan bağı olmasa da insan, kendisine yakın hissettiği dostlarına karşı da sevgi duyar. Aynı şekilde mü’min, imanı sebebiyle en çok yaratanını sevdiği gibi ona iyiyi, doğruyu gösteren peygamberine de sevgi duyacaktır. Allah Rasûlü’ne duyulan sevgi, şüphesiz onun aile efradını da

³ Geniş bilgi için bkz. Mehmed Rami (Gülman) Efendi, *Dört Halife ve Ehl-i Beytin Faziletine Dair Hadisler*, haz. Abdullah Taha İmamoglu, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2021, 1-96.

sevmeyi gerektirir. Çünkü Hz. Peygamber'in ailesini ifade eden Ehl-i Beyt'i sevmek Allah Rasûlü'nü de sevmek anlamına gelir. Ayrıca önemi sebebiyle Ümmetin Ehl-i Beyt'e karşı ahlâkî görevleri de önemlidir.

5.3.1. Ümmetin Ehl-i Beyt'e Karşı Ahlâkî Görevleri

Sahabenin Ehl-i Beyt'e olan sevgileri, Hz. Peygamber'i sevmelerinden dolayıdır. Geçmişte ve günümüzde çocuklara koyulan Ali, Hasan, Hüseyin, Fatıma, Ayşe ve Hafsa gibi isimler, bu sevginin birer tezahürleridir.

5.3.1.1. Ehl-i Beyt'e Hürmet ve Muhabbet

Muhabbet, iyi gördüğün yahut zannettiğin şeyi istemektir. Yüce Allah'ın muhabbeti kulu nimetlerle donatması; kulun onu sevmesi ise, onun katında kurtuluşu istemesidir (er-Râğıb el-İsfahânî, ts.: 1/105).

Bu bağlamda Hz. Peygamber, Allah'a ve yaratıklarına muhabbet duyma konusunda ölçüyü koymuştur. Allah'ı sevmek ve Allah için sevmek çok önem arz etmektedir. Hz. Peygamber'in Ali'yi sevdiğine dair pek çok rivayet vardır. Bunlardan birkaçını zikrederim: Rasûllah (s.a.s) Ali'ye: *"Harun'un Musa katındaki derecesi gibi, benim de katımda o derecede olmaya razı değil misin? Ancak benden sonra peygamber yoktur."* (el-Buhârî, 1992: "Fedâilü's-Sahabe" 9; "Megazî", 78; Müslim, 1992: "Fedâilü's-Sahabe" 31-32). Hayber'in fethedileceği sabahın gecesinde Hz. Peygamber, *"Yarın sancağı, Allah ve Rasûlü'nün sevdiği bir adama vereceğim"* buyurmuş. Ali çıkagelmış. (Ashab): *"Geleceğini beklemiyorduk, bu gelen Ali'dir."* demişler. Rasûllullah (s.a.s) sancağı ona vermiş, (Hayber) onun eliyle fethedilmiştir (el-Buhârî, 1992: "Vesâyâ" 3; "Fedâilü's-Sahabe", 9, 25; Müslim, 1992: "Fedâilü's-Sahabe", 34-35). Yine Hz. Peygamber Ali'ye, *"Seni ancak mü'min olan sever, münafık olan da sana buğz eder."* (et-Tirmizî, 1992: "Menakıb", 20; en-Nesâî, 1992: "İman", 19-20; İbn Mâce, 1992: "Fedâilü Ashab" 11; Ahmed b. Hanbel, 1992: 2/71, 136, 316) buyurmuştur.⁴ Ayrıca sevgi zinciri olarak adlandırabileceğimiz şu hadisinde Hz. Peygamber: *"Allah'ı, sizi nimetleriyle rızıklandığından dolayı seviniz, Allah'ı sevdiğiniz için beni seviniz, beni sevdiğinizden dolayı da Ehl-i Beyt'imi seviniz"* (et-Tirmizî, 1992: "Menâkıb" 31; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, 1988: 6; el-Münâvî: 1958, 1/177) buyurmuştur.⁵ Ebû Hüreyre'nin rivayetinde ise Hz. Peygamber: *"Sizin en hayırlınız benden sonra ehline en hayırlı olanınızdır"* (el-Hâkim en-Nisâburî, 1990: 3/311)⁶; *"Nice kavimler vardır ki Ehl-i Beyt'imden bir kimse onlarla oturduğu zaman sözlerini keserler. Allah'a yemin ederim ki, bir kimsenin kalbine, Allah'ı ve yakınlarını sevmekçe îmân girmez"* (et-Tirmizî, "Menâkıb", 28; İbn Mâce, 1992: "Mukaddime", 11; Ahmed b. Hanbel, 1992: 1/207-208, 4/165) buyurmuştur.⁷ Bir başka hadiste de Ehl-i Beyt'e iyilik etmek, güler yüz göstermek ve sohbet etmek emredilmiştir (İbn Mâce, 1992: "Mukaddime", 11)⁸.

Öte yandan Hz. Peygamber çok sevdiği kızı Fatıma ile ilgili: *"Fatıma, cennet ehli kadınlarının hanım efendisidir."* (el-Buhârî, 1992: "Fedâilü's-Sahabe" 12) demiştir. Başka bir rivayette, Hz. Peygamber Huzeife b. Yemân'a, *"Yanıdaki melek olduğunu ve bu geceden önce yeryüzüne hiç inmediğini, bana selam vermek ve Fatıma'nın cennet ehli kadınlarının hanım efendisi, Hasan ve Hüseyin'in de cennet gençlerinin efendileri"*

⁴ et-Tirmizî'ye göre hasen sahihtir. el-Begavî de sahih olduğunu belirtmiştir. el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb Arnavut, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 14/113.

⁵ et-Tirmizî hasen garîb; el-Hâkim, el-Münâvî ve el-Azîzî sahih olduğunu belirtmişlerdir. el-Hâkim en-Nisâburî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, thk. Mustafâ Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 3/162; el-Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürreâuf b. Tâcil'ârifîn b. Nûreddîn Ali el-Münâvî, *et-Teysîr bi-Şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr*, (Riyâd: Mektebetü İmâmî's-Şâfiî, 1408/1988), 1/41; el-Azîzî, Ali b. Ahmed b. Nûreddîn Muhammed b. İbrâhîm el-Bûlâkî, *es-Sirâcü'l-Münîr bi-Şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr*, (y.y.: Matbaatü'l-İsâ el-Halebî, ts.), 1/52.

⁶ el-Hâkim'e göre Müslim'in şartlarına göre sahihtir. el-Hâkim en-Nisâburî, *el-Müstedrek*, 3/352. el-Münâvî, *et-Teysîr*'de sahih olduğunu belirtmiştir. el-Münâvî, *et-Teysîr*, 1/533.

⁷ el-Hâkim'e göre sahih hadistir. el-Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/185.

⁸ el-Münâvî ve el-Azîzî'ye göre isnadı sahihtir. el-Münâvî, *et-Teysîr*, 2/388; el-Azîzî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, 4/252.

olduklarını müjdelemek için Rabbi'nden izin istediğini" (et-Tirmizî, 1992: "Menakıb", 30; en-Nesâî, 2001: 10/429) söylemiştir.⁹

Yine Ebû Saïd el-Hudrî rivâyetinde, Rasûlullah (s.a.s) şöyle buyurmuştur: "*Hasan ve Hüseyin cennet gençlerinin efendileridir.*" (et-Tirmizî, 1992: "Menâkıb" 99; en-Nesâî, 1992: "Menakıb" 7, 53; İbn Mâce, 1992: "Fedâilü Ashab" 11)¹⁰; "*Onlar (Hasan ve Hüseyin) dünyadaki reyhanlarımdır.*" (el-Buhârî, 1992: "Fedâilü's-Sahâbe" 12; en-Nesâî, 1992: "Menakıb" 7; Ahmed b. Hanbel, 2001: 9/402; İbnü'l-Esir, ts.: 2/288.; "*Her kim Hasan ve Hüseyin'i severse, beni sevmiş olur. Her kim onlara buğzederse, bana buğzetmiş olur.*" (el-Buhârî, 1989: 133; İbn Mâce, 1992: "Fedâilü Ashab" 11; en-Nesâî, "Menakıb" 7). Üsâme, kendisi ve Hasan için de: "*Allah'ım ben bunlara rahmetle davranıyorum, Sen de onlara rahmet eyle.*" (el-Buhârî, 1992: "Edeb" 22; en-Nesâî, 1992: "Menakıb", 7, 12) duasını rivayet etmiştir.

Haz. Hasan ile ilgili Bera b. Âzib rivayetinde Rasûlullah (s.a.s): "*Allah'ım ben onu seviyorum, Sen de onu sev.*" (el-Buhârî, 1992: "Fedâilü's-Sahabe", 22; Müslim, 1992: "Fedâilü's-Sahabe", 58-59). Ebû Hüreyre rivayetinde ise: "*Allah'ım ben onu seviyorum, Sen de onu sev ve onu seveni de sev*" (el-Buhârî, 1992: "Libas" 60; Müslim, 1992: "Fedâilü's-Sahabe", 56-57) buyurmuştur.

Yine Hz. Âişe rivâyetinde, Rasûlullah'a (s.a.s) altın boncuk işlemeli bir gerdanlık hediye edilmişti. Buyurdu ki: "*Bunu (gerdanlığı), Ehl-i Beyt'imden en sevdiğim kimsenin boynuna takacağım.*" Eşlerinden herkes onun başına üşüştü. Nihayet o (s.a.s) onu, Ebû'l-Âs'ın kızı, torunu Ümâme'nin boynuna takmıştır (Ahmed b. Hanbel, 1992: 6/101, 261)¹¹.

Demek oluyor ki, Hz. Peygamber'in ailesine karşı gösterilen sevgi, dini vecibe ve insanî borçtur. Bu sevgi, İslam toplumunun birlik ve beraberliğinin güçlenmesine katkıda bulunur, insanlar arasında müsamaha ve sevgi ortamının oluşmasını sağlar. Kişi, onların yüksek ahlaki örneklerini kendine rehber edinerek, daha doğru ve güzel davranışlar sergileme yolunda ilerler. Kur'an'da ve hadislerde Ehl-i Beyt'e gösterilen sevgi ve saygının önemi defalarca vurgulanmıştır. Sevgi ve hoşgörünün yaygınlaşması, insanların birbirine anlayış ve saygı ile yaklaşmasını sağlar, kin ve düşmanlıkları ortadan kaldırır. Böylece, ahlaki değerlerin geliştiği, sevgi ve barış ortamının güçlendiği bir ictimâî yapıya ulaşmak mümkün olur. Ehl-i Beyt'e gösterilen hürmet, onların saygı ve sevgiyle anılmasını, kıymetli değerler ve erdemler üzerinde inşa edilen bir mirasın korunmasını sağlar. Bu yaklaşım, ictimâî barış ve ahenk ortamının geliştirilmesine katkıda bulunur. Aynı zamanda, Ehl-i Beyt'e sevgi, hoşgörü ve tahammül gibi insanî değerlerin de gelişimini teşvik eder. Bu bağlamda, Ehl-i Beyt'e duyulan hürmet, sadece bireysel bir bağlılık değil; aynı zamanda toplumun genelinde ahlaki bir yükselişe zemin hazırlayan bir davranıştır. Ehl-i Beyt'e gösterilen samimi hürmet, insanları daha merhametli, adaletli ve hoşgörülü olmaya teşvik eder. Kısaca, Ehl-i Beyt'e hürmet ve sevgi, hem ferdî hem de ictimâî seviyede iyileşmeyi ve ilerlemeyi sağlayan temel değerlerdir. Bu değerlerin yaşatılması ve yaygınlaştırılması ise, sürdürülebilir bir barış ve saadetin anahtarıdır.

5.3.1.2. Ehl-i Beyt'e Sıla-i Rahim Yapılması

Sıla-yı rahim neseb ve evlilik yoluyla sahip olunan akrabaya iyilik, şefkat, ihsan ve onların durumlarını gözetmeden kinaye olarak kullanılır (İbnü'l-Esir, ts.: 5/191-192). Hz. Peygamber'in sahabesi, Allah'ın Rasûlü'ne

⁹ et-Tirmizî'ye göre hasen sahihtir. el-Hâkim de sahih olduğunu belirtmiştir. el-Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/164.

¹⁰ et-Tirmizî'ye göre hasen sahihtir. el-Hâkim, el-Münâvî ve el-Azîzî sahih olduğunu ifade etmişlerdir. el-Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/182; el-Münâvî, *et-Teyisîr*, 1/507; el-Azîzî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, 3/106.

¹¹ Ahmed b. Hanbel'in muhakkiki Şuayb el-Arnâvût isnadının hasen olduğunu belirtmiştir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/373.

saygı ve yakınlıkları sebebiyle her fırsatta hem kendisinin hem de Ehl-i Beyt'inin gönlünü almasını bilmiş, hatalı olan Cemel ve Sıffın savaşlarının dışında onlara gereken sevgi, saygı ve önemi göstererek sıla-i rahim yapmışlardır.

قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ

“De ki: Ben tebliğimden dolayı sizden Allah’a ibadet ve yakınlıkta, sevgiden başka bir ücret istemiyorum...” Öncelikle Ehl-i Beyt sevgisi ile ilgili bu âyetin (eş-Şûrâ, 42/23) nüzul sebebi üzerinde durmak yerinde olacaktır. Âyetin nüzul sebebi hakkında muhtelif rivayetler vardır.

Meveddet âyetinin Allah’a yakınlık ve O’nu sevmek olduğu görüşü: “**el-Kurbâ**” kelimesini Allah’a yakınlık ve onu sevmek olduğu görüşünü savunanlar âyete şöyle anlam vermişlerdir: “Sizden tebliğime karşılık sadece itaat edip sâlih amel işleyerek Allah’a yaklaşmanız suretiyle Allah’a (et-Taberî, 1954: 25/25-26; Tabersî, 1994: 9/28; İbn Kesîr, 1966: 6/198) ve Resûlü’ne sevgi beslemenizi istiyorum.” (et-Taberî, 1954: 25/25-26; el-Kurtubî, 1995: 7/70).

Meveddet âyetinin karabette sevgi ve sıla-yı rahim yapmak olduğu görüşü: İbn Abbas (et-Taberî, 1954: 25/23; et-Tabersî, 1994: 9/28; el-Kurtubî, 1995: 16/21), Mucâhid b. Cebr (ö. 104/722), Şa’bî (103/721), İkrime (105/723), gibi âlimlere göre âyetteki hitap Kureyş’edir (et-Tabersî, 1994: 9/28; el-Kurtubî, 1995: 16/21). Bunlar “**el-kurbâ**” kelimesini neseb yakınlığı manasında anlamışlardır (Yazır, ts.: 6/4241). Buna göre âyetin manası “Akrobam olmanız sebebiyle beni sevmenizi” veya “akrobamı sevmenizi” (el-Mâtürîdî, ts.: 611 b). şeklinde anlaşılmaktadır.

Nitekim İbn Abbas, “De ki: Sizden akrabalık sevgisinden başka bir karşılık istemiyorum” (eş-Şûrâ 42/23) âyetinin manası hakkında Hz. Peygamber’in, “Ancak Benimle sizin aranızda akrabalığı devam ettirin (sıla-i rahim yapın)” (Buhârî, 1992: “Tefsir, eş-Şûrâ Sûresi” 23; Ahmed b. Hanbel, 1992: 1/229) tavsiyesini nakletmiştir. Birinci halife Hz. Ebû Bekir (r.a), “Nefsım yedi kudretinde olan Allah’a yemin ederim ki Rasulullah’ın akrabalarına sıla yapmam, kendi akrabalarıma sıla yapmamdan bana daha sevimlidir.” (Buhârî, 1992: “Megazî” 38; Müslim, 1992: “Cihad” 52). Başka bir ifadesinde, “Muhammed’i Ehl-i Beyt’i konusunda gözetiniz” (Buhârî, 1992: “Fedâilü’s-Sahâbe” 12, 22) demiştir.

5.3.1.3. Ehl-i Beyt’e Salavât

Salâvat, salât sözcüğünün çoğulu olup sözlük âlimlerinden birçoğuna göre dua, özel ibadet, ta’zîm, tekrîm, tebrik (İbnü’l-Esîr, ts.: 3/50) manalarındaadır.

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

“Şüphesiz ki Allah ve melekleri O Peygamber’e salât ederler. Ey İmân edenler, siz de ona salât edin, tam bir teslimiyetle de selâm verin” (Ahzâb, 33/56) meâlindeki âyet Hz. Muhammed’e (s.a.s) salât ü selâm getirmeyi emretmektedir.

Kâb b. Ucre’den gelen rivayette Hz. Peygamber: “Allah’ım salâtını ve bereketini İbrahim’e ve Âl-i İbrahim’e kıldığın gibi, Muhammed (s.a.s) ve Âl-i Muhammed’e de kıl. Sen çok hamdedilen ve yücesin” (el-Buhârî, 1992: “Enbiyâ” 10, “Deavât” 32; Müslim, 1992: “Salât” 65-66; Ebû Dâvûd, 1992: “Salât” 179; en-Nesâî, 1992: “Sehv” 49, 50-53; 1992: İbn Mâce, “İkamet” 25) buyurmuştur. Ebû Humeyd es-Saîd’in rivayetinde Rasûl-i Ekrem nasıl salât getirelim sorusuna şöyle cevap vermiştir: “Allah’ım İbrahim’in âline salât eylediğin gibi Muhammed’e,

zevcelerine ve zürriyetine salât eyle. İbrahim'in âlini bereketli kıldığı gibi, Muhammed'i, zevcelerini ve zürriyetini de bereketli kıl..." (el-Buhârî, 1992: "Enbiyâ" 10; Müslim, 1992: "Salât" 69; Ebû Dâvûd, 1992: "Salât" 179; en-Nesâî, 1992: "Sehv" 54; İbn Mâce, 1992: "İkamet" 25; Ahmed b. Hanbel, 1992: 5/374, 424).

Bütün bu rivayetler; her Müslümanın başta Hz. Peygamber olmak üzere, Ehl-i Beyt ve Âl-i Muhammed'e salât getirmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

5.3.1.4. Ehl-i Beyt'i İncitme

Ehl-i Beyt'i incitme, üzme, eziyet etme vb. konularda Hz. Peygamber'den hadisler rivayet edilmiştir. Kızı Hz. Fatıma ile ilgili Rasûl-i Ekrem: "*Fâtıma benden bir parçadır. Ona eziyet veren şey bana da eziyet verir.*" (Müslim, 1992: "Fedâilü's-Sahabe", 93-94) buyurmuştur. Başka bir tarikte, "*Fâtıma benden bir parçadır. Onu kızdıran beni kızdırmış olur.*" (el-Buhari, "Fedâilü's-Sahabe" 29) ifadesi vardır. Hz. Ali ile ilgili Ümmü Seleme'nin rivayetinde Hz. Peygamber: "*Ali'ye söven bana sövmüş olur*" (en-Nesâî, "Hasâis" 20, 7/441; Ahmed b. Hanbel, 1992: 44/328-329) buyurmuştur.

Hz. Peygamber'in Fâtıma'ya olan sevgisini gösteren önemli bir hâdise, Mekke'nin fethinden sonra Hz. Ali'nin Ebû Cehil'in kızı Cüveyriye ile evlenmek istemesi üzerine onun gösterdiği tepkidir. Bu vesile ile yaptığı konuşmalarda Fâtıma'nın kendisinin bir parçası olduğunu, onun üzülmesini istemediğini, Rasûlullah'ın (s.a.s) kızı ile Allah düşmanının kızının bir araya gelemeyeceğini, Cenâb-ı Hakk'ın helâl kıldığı bir şeyi haram kılmamakla beraber bu evliliğe izin vermeyeceğini, ancak Hz. Ali'nin Fâtıma'yı boşadıktan sonra bir başka kadınla evlenebileceğini söylemiştir (el-Buhârî, 1992: "Fedailü aşhâbi'n-nebi", 16, "Nikâh", 109; Kandemir, 1995: 12/220).

6. Ehl-i Beyt'le İlgili Fikhî Hükümler

Ehl-i Beyt'le ilgili ahkâm konusu da hem Kur'an'da hem de hadislerde çokça zikredilmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'inden olan eşleri ile ilgili hükümleri İslâm'ın koyduğu esaslar çerçevesinde ele alınmalıdır.

Hz. Peygamber'in eşlerine Kur'an'ın emriyle "mü'minlerin anneleri" (el-Ahzâb, 33/6) olup evlenemeyecek olmaları (el-Ahzâb, 33/53), açık bir günah işlediklerinde azaplarının iki kat artırılması (el-Ahzâb, 33/30), yabancı erkeklere karşı yumuşak konuşmamak (el-Ahzâb, 33/32) gibi sorumluluklar yüklenmiştir. Hz. Peygamber'in onları muhayyer bıraktığında onlar da dünya süslerini terketmişler, boşanmayı tercih etmeyerek Allah'ın Peygamber'ini seçmişlerdir (el-Ahzâb 33/28-29). Aynı zamanda Hz. Peygamber'in de eşlerini boşayarak veya boşamadan, bir başka hür kadınla evlenmesinin yasak olması (el-Ahzâb 33/52), şeref ve fazilet bakımından (İbnü'l-Arabî, 1988: 3/1534-1535; el-Kurtubî, 1952: 14/177; İbn Kesîr, 1987: 5/451) onların diğer mü'min kadınlar gibi olmadıkları (el-Ahzâb 33/32), onların Allah'a ve Peygamber'e itaat edip salih amel işleyenlerine iki kat mükâfat verileceği (el-Ahzâb 33/31) hatırlatılmış, ayrıca evlerinde onların Allah'ın âyetlerini ve hikmeti okuyabildikleri nimeti zikredilerek (el-Ahzâb, 33/34) hamdedip şükrettiklerinde Allah'ın rızasını kazanacakları da belirtilmiştir (Nasr b. Ali, 1995: 1/337-338).

Hadislere göre Ehl-i Beyt'in zekât ve sadaka almaları haramdır. Nitekim zekât, İslâm'a göre zengin olanların şartlarına uygun olarak mallarının kırkta birini Kur'an'da gösterilen yerlere (Tevbe, 9/60) vermeleridir. Sadaka ise farz olan zekâtın dışındaki vâcip ve nâfile şeklinde fakirlere yapılan bağıştır (Tevbe, 9/60).

Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'inden olan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e farklı zamanlarda ve durumlarda söylediği; "*Onu (sadaka hurmasını) at, şüphesiz Allah'ın Rasûlü'ne ve Ehl-i Beyt'inden hiçbir kimseye sadaka helâl değildir*" (Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, 1988: 35), "*Gerçekten biz Âl-i Muhammed'e (s.a.s) sadaka helâl*

olmaz” (Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, 1988: 36) ifadesi, zekât ve sadakanın sadece Hz. Peygamber döneminde Rasûlullah'ın Ehl-i Beyt'i ve Âli'ne haram olduğunu göstermektedir.

Bu rivayetlerden ve değişik tarihlerden zekât ve sadakanın, Hz. Peygamber'e ve Âli'ne helâl olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Ebû Hanife, İmam Mâlik ve muasır ilim adamlarından Kardâvî, Hz. Muhammed'in (s.a.s) ailesi ile ilgili bu hükmün Hz. Peygamber'in hayatı ile sınırlı olduğunu zikretmişlerdir. Dolayısıyla zekât ve sadaka yasağı, Hz. Peygamber'in dönemi ile sınırlıdır. Zaten onlar ganîmet¹² ve fey¹³ mallarından, ilgili âyetlerin (el-Enfal, 8/41; el-Haşr, 59/7) emri gereği yararlanmaktadırlar Ancak Hz. Peygamber'in döneminden sonra ganîmet ve fey malları bulunmaması durumunda zekât ve sadakadan yararlanabilirler (Şeyhîzâde, Damad Efendi, 1319/224; Açikel, 2023: 80-86; 280-284).

7. Ehl-i Beyt ve Velâyet

Velâyet kelimesi ile Hz. Peygamber'den sonra devlet başkanlığı üstlenmek ve yönetmek (Râğîb el-İsfahanî, 1992: 1/885) kastedilmektedir. Aslında velâyet konusu hadislerde Ehl-i Beyt'ten bir fert olarak geçen Hz. Ali ile doğrudan ilgili olup, konu ile alakalı hadislerde onun adı çokça geçmektedir. Özellikle Gadîr-i Hum meselesinde Hz. Peygamber'in Ali (r.a) için “**mevlâ**” ifadesini kullanması önem arz eder. Bu rivayet Hz. Peygamber'in Vedâ Haccında Mekke-Medine yolunda Gadîr-i Hum denilen yerde yaptığı konuşmadan ibarettir. Hz. Ali bu meselede Hz. Peygamber'in Gadîr-i Hum günü “*Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır*” (et-Tirmizî, 1992: “Menâkıb” 19; İbn Mâce, 1992: “Mukaddime” 11; Ahmed b. Hanbel, 1992: 1/118, 119, 152, 331; 4/281, 368, 372; 5/366, 419) dediğini, ancak daha sonra insanların “*ona dost olana dost, düşman olana düşman ol*” (Ahmed b. Hanbel, 1992: 1/152) kısmını eklediklerini bildirmiştir.¹⁴ Ancak hadisin, Şiîlerin anladığı biçimde anlaşılmasının delillerinden birisi şu rivayettir: Hz. Ali'nin torunu Hasan el-Müsennâ'ya, “Hz. Peygamber, “*Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır*” dedi mi? diye sorulmuş. Hasan, “Evet, fakat vallahi Rasûlullah (s.a.s) bununla emirlik veya sultanlık gibi anlamları kasdetmemiştir. Onun kastı bu olsaydı daha aşikâr biçimde söylerdi. Zira Hz. Peygamber, insanların en fasîh olanıydı. Eğer mesele ifade edildiği gibi olsaydı, Rasûlullah (s.a.s): “*Ey insanlar, bu (Ali), işinizin velisi ve benden sonra size hükmedecek kimsedir. Onu dinleyin ve itaat edin*” derdi. Vallahi, eğer Allah ve Rasûlü halifelik konusunda Ali'yi seçip onu Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların başına idareci yapsalardı, Ali de Allah'ın ve Rasûlü'nün emrini yerine getirmeseydi, o Allah'ın ve Rasûlü'nün emrini ilk terkeden kimse olurdu.” (İbn Sa'd, ts.: 5/320) demiştir.

Yine Hz. Ali'ye Hz. Peygamber'in kendilerine diğer insanlardan farklı olarak bir hak tanıyıp tanımadığı sorulduğunda o: “Allah'ın Rasûlü (s.a.s), bize bütün insanların genelini kapsamayan bir hak tanımamıştır” şeklinde cevaplamıştır (Ahmed b. Hanbel, 1992: 1/118,151-152). Hz. Ali, kendisini hilâfete lâîk olarak görmekle birlikte, Sünnî eserlere göre ne ilk halife seçiminde ne de başka bir yerde Hz. Peygamber'in Gadîr-i Hum'da onu halife olarak seçtiğine dair bir delil ortaya koymamıştır. Hz. Ali'nin bazı hitâbe ve mektuplarının Şerîf Radî tarafından toplandığı *Nehcü'l-Belâğa* adlı eserinde (Kandemir, 1989: 2/375) Gadîr-i Hum vâkiası konu olarak bile ele alınmamıştır.

¹² **Ganîmet**, kâfirlerin harbi olanlarından savaş yapmak suretiyle alınan mallar olup Allah Teâlâ'nın müslümanlara ikram ettiği bir hibesidir. Abdürrezzak, 5/310; Yazır, *Hak Dini*, 4/2405, 7/4820-4821.

¹³ **Fey**; kâfirlerin harbi olanlarından savaştan at sürmeden, deve koşturmadan sulh yoluyla elde edilen her türlü maldır. Abdürrezzak, 5/310; Yazır, *Hak Dini*, 7/4820.

¹⁴ Taberânî, hadisi Mis'ar'dan sadece İsmail b. Amr'ın rivayet ettiğini, Heysemî de hadisin leyyin olduğunu ifade etmiştir. Taberânî, aynı lafızla Ebû Hüreyre tarikı hakkında İkrime'nin sadece İdris'ten naklettiğini, Nüfeylî'nin de teferrüd ettiğini belirtmiş, dipnotta da hadisin zayıf olduğuna hükmedilmiştir ifadesini kullanmıştır. Taberânî, (1985). Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Mahmûd Tâhân, I.XI, Riyad, 3/133; el-Heysemî, (1967). Nureddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî. *Mecmâu'z-zevâid ve Menbeu'l-fevâid*. Beyrut, 9/108.

Sonuç

Netice itibariyle Yüce dinimiz cahiliye devrinden aldığı ailenin içtimai hayattaki yerini belirterek kişilerden her birinin haklarını ve sorumluluklarını ortaya koymuştur. İslam'ın getirdiği esaslar baba otoriteli aileyi öngörür. Bu aile çeşidi geleneksel olarak veya geniş aile isimlendirilmesi ile nitelendirilir.

Ehl-i beyt'i iyi kavrayabilmek, içeriğini tam anlamıyla ortaya koyabilmek için önce Kur'an'daki Ehl-i beyt tabirini iyi kavrayıp doğru bir şekilde yorumlamak icab eder. Ehl-i beyt kavramı Kur'an'da; Hz. Muhammed, Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın Ehl-i beyt'i ile alakalı üç yerde zikredilmiştir. Bu ayetlerin işaretinden Ehl-i beyt sözcüğünün muhtevasına evin hanımının girdiği kesin olup aynı ayetlerde evdeki baba, hanım ve çocukların Ehl-i beyt tabirine dâhil olduğuna delil bulunmaktadır. Söz konusu bu ayetlerden bu hâlin Hz. Peygamber için de geçerli bulunduğu ve onun Ehl-i beyt'inin de içeriğine hanımları ve çocuklarının dâhil olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla konuyu Kur'an'dan ve Sünnet'ten gerekli deliller göstererek temellendirmeye, özellikle de konumuz itibarıyla Sünnet'ten çokça örnekler vererek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalıştık. Yine âyetlerde bulunan Ehl-i beyt'in içeriğine ise Kur'an'dakilerle beraber, incelemiş bulunduğumuz rivayetlerde ortaya koyduğumuz üzere Allah Rasülü'nün (s.a.s.) teveccühüne mazhar olan Hz. Ali ile Fatıma, Ebü'l As ve Zeynep, Ehl-i beyti ve Allah Rasülü'nün kıymetlileri olarak Ehl-i beyti'ne soktuğu Hz. Abbas, Selman, Ebu Râf'i, Sevban, Zeynep bnt. Seleme gibi kişiler dâhil olmaktadır.

Ev halkı, aile bireyleri anlamında olan Ehl-i Beyt; Kur'an'a ve Sünnete bağlı, bu iki kaynağı hayatına yansıtan, onların birer canlı örneği olan seçkin insanları ve Hz. Peygamber'in hayat biçimini temsil etmektedir. Ehl-i beyt kavramı; sözlük manası ile temelleri atılan Kur'an ve hadis yorumlamasından uzak kalıp bir zümrenin itikadî ve siyasî temeline oturtulmuş bir anlayış durumuna gelmiş ve bu zümre dâhilinde tartışmaya kapatılmıştır. Nitekim sosyal olayları tek bir sebeple açıklamak ilmi değildir. Bu olayları izah etmek için pek çok sebep saymak mümkündür. Ancak bunlar arasında kavram kargaşasını zikretmeden geçmek imkânsızdır. Maalesef birinin doğru kabul ettiğine diğeri rahatlıkla yanlış diyebilmektedir. Bu kadar zıt fikirlerin ifade edildiği bir ortamda her türlü spekülasyondan uzak, ilmi değerlere dayalı olarak kavramların anlaşılmasının ve tanımlanmasının ne kadar elzem olduğu apaçık ortadadır.

Öte yandan Hz. Peygamber'in sağlığında Ehl-i beyt'ini ashabına emanet etmesi, onlara dua etmesi, ibadete çağırması, şefaatte bulunması üstünlük değil normal bir durumdur. Sekaleyn hadisinde Hz. Peygamber'in, ümmetine Ehl-i beyt'i hususunda Allah'ı hatırlatması çokça önemlidir. Hz. Peygamber'in şefâatî da Allah'ın izniyle sadece Ehl-i Beyt'ine değil, İslam'ın şartlarını yerine getiren bütün mü'minleredir. Zaten sıla-i rahim yapma, yardım etme, sevgi, hürmet ve saygı gösterme, zulüm yapmama vb. hususiyetler sadece Ehl-i Beyt'e gösterilecek bir durum değildir. Bu tür ahlâkî davranışların bütün mü'minlere yapılacağını belirten pek çok âyet ve sahîh hadis vardır. Nitekim Ehl-i Beyt'e yapılan zulümle ilgili olarak Hz. Hüseyin'in feci şekilde şehid edilmesi yalnız Hâşimoğullarını değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'in bir emaneti durumunda olan Ehl-i Beyt'e azami sevgi, saygı ve bağlılık hisleriyle dolu samîmî müslümanları da derinden sarsmış ve kalplerinde kapanmaz bir yara açmıştır. Müslümanlara düşen görev, bu tür müessif olayların tekrarlanmasını önleyecek bir bilinç ve anlayışa sahip olmak; kardeşlik, birlik ve beraberliğimizi korumaktır.

Geçmişte ve günümüzde Şiîler ve Sünnîler arasında itikadî ve amelî mezheb farklılıkları bulunmasına rağmen ülkemizde Ehl-i Beyt sevgisi; Caferî, Alevî ve Sünnîsiyle milletimizin gönlünde kök salan ve toplum olarak bizleri birleştiren bir çınardır. Ehl-i Beyt, Hz. Peygamber'in ilim kaynağından faydalanmış, risalet evinde

büyümüş insanlık örnekleridir. Onlar ilimle ameli, hayatla ahlâkı, hikmetle irfanı buluşturmuş; sevgi, rahmet ve bağışlamanın adresi olmuşlardır. Onları ve onların taşıdığı güzel nitelikleri sevenler, onları örnek alanlardır (Menekşe, 2006: 7-8).

Müslümanlar Alevî'siyle Sünnî'siyle Ehl-i Beyt'i ve Oniki İmam'ı sevmektedirler. Türkiye açısından da çok yararlı bir reçete ortaya çıkmıştır. Zira Kur'an, hem Hz. Peygamber ve sünnetinde, hem de bir kısım sahabeyi içine alan Ehl-i Beyt'in sevgisinde birleştirmektedir. Ancak Şîa'da Ehl-i Beyt sevgisi, İslâm erkânından bir rükün olmuş, bu sevgi onlarda inanç esası haline gelmiştir (Dehlevî, 1976:153). Ancak Ehl-i Beyt'i yüceltiyoruz diye İslâm'ın verdiği değerleri sadece bir gruba hasredek olursak bu, İslâm'ı eksik yorumlama olur. O zaman da Kur'ân'ı tetkik ettiğimiz zaman herhangi bir ailenin, ister erkek, ister kadın olsun hiçbir ferdin, hangi sülâleden, hangi tarikattan olursa olsun, hiçbir kişinin ve grubun imtiyaz hakkı olmadığı görülmektedir. En şerefli ve itibarlı olmak ancak ve ancak takvâ ileidir. Hadislerde de Ehl-i Beyt'in dinî, siyâsî, hukûkî konularda otorite ve üstün olduğuna dair sahîh derecesinde bir hadis mevcut değildir. Nitekim Allah katındaki üstünlük soyda, nesebde ve ırkta değil sadece ve sadece takvâlî olmaktadır.

Sonuçta; on dört asırlık bir İslam kültürünün mirasçısı olarak, bütün İslâm araştırmacılarının görevi; öncelikle kendi kaynaklarında bulunan haberlerin ilmî tahlilini ve tenkidini yapabilmek olmalıdır. Bu husus yapıldığı takdirde, problemlerin çözümüne önemli ölçüde yardımcı olacaktır.

Kaynakça

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, (1988). Ebû Abdîrrahman Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsnedü Ehli'l-Beyt*. thk. Abdullah el-Leyse'l-Ensârî, Beyrut.
- Açikel, Y. (2023). *Hadislerle İslâm'da Ehl-i Beyt*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Ahmed b. Hanbel, (1992). Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ateş, S. (ts.). *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*. İstanbul.
- el-Azîzî, (ts.). Alî b. Ahmed b. Nûruddîn Muhammed b. İbrâhîm el-Bûlâkî. *es-Sirâcü'l-Münîr bi-Şerhi'l-Câmîi's-Sağîr*. y.y.: Matbaatü'l-İsâ el-Halebî.
- Bardakoğlu, A. (1996). *Sosyal Hayatta Kadın*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- el-Beğavî, (1983). Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Şerhu's-Sünne*. thk. Şuayb Arnavut, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- Bozkurt, N. (1991). *Hadiste Folklor Mesken*. Basılmamış Doktora Tezi, [Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- el-Buhârî, (1992). Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- el-Buhârî, (1989). *el-Edebü'l-Müfred*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Davudoğlu, A. (1980). *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul: Sönmez Neşriyat.
- ed-Dehlevî, (1976). Şah Abdülazîz Gulâm Hakîm ed-Dehlevî. *Muhtasaru't-Tuhfeti'l-İsnâ Aşeriyye*. İstanbul.
- Ebü'l-Bekâ, (1993). Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, *el-Küllîyyat (Küllîyyatü Ebi'l-Bekâ)*. nşr, Adnan Derviş. Beyrut.
- el-Elbânî, (1983). Muhammed Nâsîrüddîn. *es-Silsiletü'l-Ehâdisi's-sahîha ve Şey'min Fıkhihâ ve Fevâidihâ*. Amman.
- Erkal. M. E. (1991). *Sosyoloji*. İstanbul: Der Yayınları.
- Erul, B. (1999). *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Esed, M. (1996). *Kur'an Mesajı*, İstanbul.
- Fığlalı, E. R. (1996). "Gadîr-i Hum". İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- el-Hâkim, (1990). Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrut.
- Halîl b. Ahmed, (1988). Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. Beyrut.
- el-Hatîb, (1931). Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdad*. Kahire.
- el-Heysemî, (1967). Nureddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî. *Mecmâu'z-zevâid ve Menbeu'l-fevâid*. Beyrut.
- İbnü'l-Arabî, (1988). Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Beyrut.
- İbn Asâkir, (1990). Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan eş-Şâfî ed-Dimeşkî. *Muhtasar-ı Târîh-i Dimeşk*. Dimaşk.
- İbnü'l-Cevzî, (1965). Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. Beyrut.
- İbn Hişâm, (1992). Abdullah b. Hişâm, *Muğni'l-Lebib an Kütübi'l-Eârib*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut.
- İbn Hişâm, (1981). Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm. *Sîretü'n-Nebiyyi*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Kesîr, (1966). Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimaşkî. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. Beyrut.

- İbn Kesîr, (1987). Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. İstanbul.
- İbn Mâce, (1992). Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Manzûr, (1994). Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut.
- İbn Sa'd, (ts.). Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut.
- İbnü'l-Esîr, (1972). Mecdüddîn Ebü's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Esîr el-Cezerî. *el-Câmiu'l-Usûl li Ehâdisi'r-Rasûl*. y.y.
- İbnü'l-Esîr, (ts.). Mecdüddîn Ebü's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Esîr el-Cezerî. *en-Nihâye fi Garibi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tenâhî. Beyrut.
- Kahraman, H. (2004). “Şia'da Bir Hidâyet Rehberi Olarak Ehl-i beyt ve “Nuh'un Gemisi” Benzetmesi”, *Marife* 4/3, 177-179.
- Kandemir, M. Y. (1989). “Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kandemir, M. Y. (1995). “Fâtıma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kur'an Yolu* (Erişim Tarihi: 22 Mart 2024).
- el-Kurtubî, (1952). Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*. Kahire.
- Kutlu, S. (2000). “Ehl-i beyt Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreci İçinde Semerelendirilmesi”. *İslâmiyat* 3/3, 99-120.
- el-Mâtürîdî, (ts.). Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. 1a-814b, Topkapı/Medine, no: 180, 527a.
- Mehmed Rami, (2021). (Gülman) Efendi. *Dört Halife ve Ehl-i Beytin Faziletine Dair Hadisler*. haz. Abdullah Taha İmamoğlu, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Menekşe, Ö. (2006). *Ehl-i Beyt Sevgisi*. Ankara.
- el-Mübârekfûrî, (1934). Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim el-Mübârekfûrî. *Tuhfetü'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut.
- el-Mübârekfûrî, (ts.). Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim el-Mübârekfûrî. *Tuhfetü'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut.
- el-Münâvî, (1958). Muhammed Abdürraûf. *Feyzü'l-kadîr Şerhu câmi's-sagîr*. Kahire.
- el-Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî. *et-Teyzîr bi-Şerhi'l-Câmi'i's-Sagîr*. Riyâd: Mektebetü İmâmi's-Şâfiî, 1408/1988.
- Müslim, (1992). Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- el-Müttakî el-Hindî, (1993). Alâüddîn Ali b. Hüsâmiddîn el-Müttakî el-Hindî. *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. Beyrut.
- Nasr b. Ali, (1995). Hasan eş-Şeyh. *Akîdetü Ehli's-sünne ve'l-Cemâa fi's-sahâbeti'l-kirâm*. Riyad.
- en-Nesâî, (2001). *es-Sünenü'l-kübra*, “Melâike”. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.

- en-Nesâî, (1969). Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî. *Kitâbü Hasâisi Emîri 'l-mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*. Bağdat.
- en-Nesâî, (1992). Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- en-Nevevî, (ts.). Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref Nevevî. *Riyâzü's-sâlihîn*. y.y.
- Öz, M. (1994). "Ehl-i Beyt", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul.
- Öz, B. (1997). *Alevilik Tarihinden İzler*. İstanbul.
- Öztürk, Y. N. (1997). *Hiz. Fâtıma*. İstanbul.
- er-Râğîb el-İsfahânî. (ts.). *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- er-Râğîb el-İsfahânî. (1992). *el-Müfredât*, Beyrut.
- Sofuoğlu, M. C. (1983). "Gadîr-i Hum Meselesi", AÜİFD, C.XXVI, 461-470, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- es-Süyûtî, (ts.). Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî. *el-Câmiu's-Sagîr*. Beyrut.
- Şeyhîzâde, (1319). Damad Efendi, Abdurrahman b. Şeyh Muhammed b. Süleyman. *Mecmau'l-enhur Şerhu Mülteka'l-ebhur*. İstanbul.
- eş-Şinkîfî, (1995). Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir. *Advâü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*. Beyrut.
- et-Taberânî, (1984). Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et Taberânî. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefî. y.y.
- et-Taberânî, (1985). Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et Taberânî. *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Mahmûd Tahhân, Riyad.
- et-Taberî, (1954). Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-eser ve'l-Kur'an (Taberî Tefsîri)*. Kahire.
- et-Taberî, (ts.). Ebû'l-Abbâs Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh et-Taberî. *es-Simtü's-Semîn*, Halep.
- et-Tabersî, (1994). Ebû Ali Fadl b. Hasan et-Tabersî. *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an* thk. Seyyid Hâşim Resûlî ve Tabâtabâî. Beyrut.
- et-Tirmizî, (1992). Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Uğur, M. (1980). *Hicrî Birinci Asırda İslâm Toplumu*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Üçer, C. (2004). "Geleneksel Alevilikte Ehl-i Beyt Anlayışı 'Tokat Yöresi Örneği'", *Marife*, yıl. 4, sayı. 3, kış. s. 257-272.
- Varol, M. B. (ts.). *Ehl-i beyt Gerçeği*. İstanbul.
- Varlık, A. A. (1993). *Hânedân-ı Ehl-i Beyt Neden Hor Görüldü?*, İstanbul.
- Yazır, (ts.). Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: y.y.
- Yücel, A. (1996). *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınevi.
- ez-Zehabî, (1987). Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtı'l-meşâhir ve'l-A'lâm, Hulefa-yı Râşidîn ve Emeviler Dönemi*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. Beyrut.
- ez-Zehabî, (1963). Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî. *Mîzânü'l-İ'tidâl*. Kahire.

Zirek, M. (1998). *Sekaleyn Hadisi (Tahlil ve Tenkidi)*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, [Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü], İstanbul.

Z Kuşağıyla Dinî İletişim: Din Görevlilerinin Dil ve Söylemi*Religious Communication with Generation Z: The Language and Discourse of Religious Officials***Zahide Yılmaz^{1*}**¹ Dr., Bağımsız Araştırmacı, Antalya, Türkiye.Dr., Independent Researcher, Antalya Türkiye, <https://orcid.org/0000-0002-9516-7924>, zzhdylmz@gmail.com

* Corresponding author

Araştırma Makalesi**Süreç**

Geliş Tarihi: 15.07.2025

Kabul Tarihi: 31.08.2025

Yayın Tarihi: 30.09.2025

Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

Telif Hakkı & LisansYazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.**Etik Beyan**

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Zahide Yılmaz

Yapay Zeka Kullanımı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Zahide Yılmaz

Etik Bildirimturkisharr@gmail.com**Çıkar Çatışması**

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

AtıfYılmaz, Z. (2025). Z kuşağıyla dinî iletişim: din görevlilerinin dil ve söylemi. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 836-855
<https://doi.org/10.30622/tarr.1743202>**Öz**

Günümüz dünyasının yenilikleri ve dijital gelişmeleri geçmiş çağlar ile içinde bulunduğumuz yüzyıl insanları arasında iletişim biçimleri ve dilleri açısından büyük farklılıklar meydana getirmiştir. Teknolojik ürünler gençlerin daima ellerinin altında bulunan ve sık kullandıkları araçlar olmuşlardır. Bu cihazlar vasıtasıyla küresel sınırlar belirsizleşmeye başlamış, gündelik sohbetler yerini sanal iletişime bırakmıştır. Küresel ve dijital çağın etkisiyle birlikte Z kuşağı olarak adlandırılan nesil, daha yalnız, bireysel ve özgürlükçü bir gençlik profili oluşturmuştur. Bu durum bir önceki neslin değerlerini aktarabilmesi için geleneksel anlayışın dışında yeni bir iletişim dili oluşturmasını zorunlu hale getirmiştir. Her alanda olduğu gibi dini bilgi ve değerlerin aktarılmasında da yeni bir dil tasarlamak gerekmektedir. Bu çalışmanın amacı, gençlere dini değerlerin aktarılmasında din görevlilerinin nasıl iletişim metodları kullanmaları gerektiğini belirlemektir. Çalışmada, literatür taramasına başvurulmuş Z kuşağının özellikleri ve dine bakış açıları ele alınmış, din görevlilerinin iletişim yeterlikleri tespit edilmiş, bu hususta din görevlilerini bekleyen zorluklar ve çözüm önerileri tartışılmıştır. Araştırma sonucunda dijital çağın içerisinde dünyaya gelen günümüz gençliğinin önceki nesillere kıyasla görsel algısının daha fazla geliştiği, yaşamlarının yoğun bölümünü internette geçirdikleri, manevi doyum ve ahlak odaklı bir dini paradigmaya sahip oldukları belirlenmiştir. Bu çerçevede din görevlilerinin tek taraflı vaaz ve nasihat üslubu yerine söyleşi kültürünü benimsemelerinin, dini dogmaları katı biçimde dayatmaktansa Z kuşağının kendi dini anlayışlarını geliştirmelerinde rehberlik misyonu üstlenmelerinin, dini içerikleri çekici ve cazip formatta sunarak sosyal medyayı aktif biçimde kullanmalarının daha doğru olacağı sonucuna ulaşılmıştır. Din görevlilerinin iletişimde dinleme becerilerinin geliştirilmesi ve kendilik bilinci yüksek düzeyde gelişmiş Z kuşağının soru ve sorunlarını yargılanma endişesi taşımadan ifade etmesi için zemin hazırlamaları ve cevap verebilecek yeterliklere sahip olmaları gerektiğinin altı çizilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Görevlisi, Gençlik, Z Kuşağı, İletişim

Research Article

History

Received: 15.07.2025

Accepted: 31.08.2025

Date Published: 30.09.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, and the data used were obtained from literature reviews/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all studies used are cited in the references. Zahide Yılmaz

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Zahide Yılmaz

Complaints

turkisharr@gmail.com

Conflicts of Interest

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

Grant Support

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

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Yılmaz, Z. (2025). Religious communication with generation z: the language and discourse of religious officials. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 836-855, <https://doi.org/10.30622/tarr.1743202>

Abstract

The rapid technological and digital advancements of our era have fundamentally altered communication styles and languages, creating a significant divide between past generations and those of the 21st century. Today's youth, often termed Generation Z, have grown up immersed in digital tools, which have blurred global boundaries and shifted daily interactions towards virtual communication. This global and digital influence has shaped Gen Z into a more solitary, individualistic, and liberal demographic. Consequently, transmitting the values of previous generations necessitates a novel communication approach, distinct from traditional methods, especially in the context of religious knowledge and values. This study aims to identify effective communication methods for religious officials in conveying religious values to young people. It explores the characteristics of Generation Z and their perspectives on religion, drawing on existing literature. Furthermore, the research assesses the communication competencies required of religious officials, addresses the challenges they face, and explores potential solutions. The findings indicate that contemporary youth, as digital natives, possess a more developed visual perception than previous generations, spend a significant portion of their lives online, and hold a religious paradigm centered on spiritual satisfaction and morality. Given these characteristics, the study concludes that religious officials should adopt a conversational culture rather than a one-sided preaching style. Their role should evolve to guide Generation Z in developing their own understanding of religious, rather than strictly imposing dogma. Moreover, actively utilizing social media to present religious content in engaging and appealing ways is crucial. The research also underscores the importance of religious officials developing strong listening skills to create a safe space for Gen Z, who have a highly developed self-awareness, to voice their questions and concerns without fear of judgment. Ultimately, it underscores the need for religious officials to possess the competence to effectively address these inquiries.

Keywords: Religious Education, Religious Official, Youth, Generation Z, Communication

Giriş

Gençlik, insan hayatının ergenliğe girdiği günden itibaren orta yaşa kadar devam eden dönemdir (Türk Dil Kurumu [TDK], t.y.). Gençlik döneminin başlangıcı ve sonu hakkında kesin sınırlar çizmek zordur zira bu dönem bireysel farklılıklardan etkilendiği gibi, kişinin doğup büyüdüğü coğrafyadan, beslenme biçimlerinden hatta sosyo-ekonomik düzeyinden dahi etkilenmektedir. Sert, hızlı, coşkulu inişlere ve çıkışlara sahip olması nedeniyle fırtına ve stres dönemi olarak da tanımlanan gençlik dönemi insanoğlunun fiziksel, zihinsel, duygusal ve sosyal yönlerden çalkantılardan geçtiği gelişim çağıdır (Alisinanoğlu, 2002, s. 62). İnsanlar karakteristik özellikleri şekillenirken akranlarından etkilendikleri gibi içinde bulundukları çağın özelliklerinin ve toplumsal olayların da tesiri altında kalmaktadır. Kuşak değişimi olarak tanımlanan bu durum ise her 20-25 yılda bir gerçekleşen bir vakıa olup belirli bir dönemin özelliklerine göre aynı yaş grubu insanların gösterdiği benzer eğilim ve davranış kalıplarına vurgu yapar (Akduman & Hatipoğlu, 2021, s. 204). Yeni bir kuşak oluşurken içine doğduğu çağın özelliklerinin ve toplumun yapısının tesirinde kaldığı gibi topluma tesir etmekte ve çağın özelliklerini belirli bir ölçüde değiştirmektedir. Söz konusu etkileşimin sonucu olarak kuşak farklılıkları ortaya çıkmaktadır (Altuntuğ, 2012, s. 204). Her kuşağın kendine özgü algı biçimleri, değer yargıları ve davranış kalıpları, tanıklık ettikleri tarihsel ve sosyo-kültürel dönemlerin bir yansıması olarak farklılaşmaktadır. Bu durum, kuşaklar arası anlamlandırma süreçleri ve toplumsal adaptasyon mekanizmalarında belirgin ayrımlara yol açmaktadır (Topuz, 2023, s. 128).

Alanyazında kuşak gruplandırmasına tabi tutulan ve hakkında araştırmalar yapılan kuşaklar; sessiz kuşak, bebek patlaması kuşağı (büyük nesil), X kuşağı, Y kuşağı, Z kuşağı ve alfa kuşağı (Demirel, 2021, s. 1796) olmak üzere altı kuşaktır (Akduman & Hatipoğlu, 2021, s. 206; Demirel, 2021, s. 1796; Generations Working Together, 2007; Mixing and Managing Four Generations of Employees, Erişim: 22.05.2025). Günümüzün gençleri Z kuşağı ismiyle kimliklendirilmektedir ve genel geçer gençlik dönemi özelliklerine ek olarak kendi çağlarının karakteristik özelliklerini taşımaktadır. TÜİK verilerine göre 2024 yılı sonu itibarıyla Türkiye’de Z kuşağı, 12.763.159 kişi ile nüfusun %14,9’unu oluşturmaktadır (TÜİK Kurumsal, 2025). Z kuşağı, bugünün üniversite nüfusunun büyük çoğunluğudur ve yakın gelecekte iş dünyasında yüksek bir sayıya ulaşmaları beklenmektedir. Bu bağlamda, Z kuşağının sosyal, politik ve demografik yapılarda değişimleri tetikleme potansiyeli taşıyan bir nüfus grubu olduğu ifade edilebilir. Türkiye nüfusunda da oldukça büyük bir paya sahip olan bu kuşağın en küçükleri, çocukluk evresinden çıkıp yetişkinliğe adım atmaya başlamış bireylerdir. İstatistikler Z kuşağı olarak adlandırılan bu jenerasyonun genç, dinamik ve oldukça geniş bir demografik grubu temsil ettiğini göstermektedir (Topuz, 2023, ss. 131-132).

Z kuşağının en benzersiz yönü Y kuşağının büyürken varlığına ve gelişimine tanıklık ettiği televizyon, mobil cihazlar ve internet patlaması hadiselerinin halihazırda mevcut bulunduğu bir çağda dünyaya gelmeleridir. Sosyal medya kullanımı, kesintisiz bağlantı ve isteğe bağlı eğlence ve iletişim, Y kuşağının reşit olduklarında adapte oldukları yenilikler olmasına rağmen Z kuşağı bunların olmadığı bir dünyayı hiç tanımamıştır (Dimock, 2019). Günümüzün gençlerini temsil eden Z kuşağı, teknolojik gelişmelerin ve modern çağın hızla dönüşen sosyo-politik ile etik değerlerinin birleşimiyle, bireyselleşme, iletişim sorunları, depresif eğilimler, güvensizlik ve mutsuzluk gibi küresel ölçekteki olumsuzluklardan en fazla etkilenen nesil olarak tanımlanmaktadır. Bu durum, söz konusu kuşağın psiko-sosyal iyi oluşları üzerinde belirgin bir baskı oluşturmaktadır (Topuz, 2023, s. 129). Söz konusu neslin sosyal medya öncülleri önünde öz-saygılarını, şahsiyetlerini korumak ve güçlendirmek için harcadığı yoğun çaba göz önünde bulundurulduğunda, Z kuşağına özel stratejiler geliştirmek, onların taleplerine

cevap verebilmek için hem özelliklerini hem de davranışlarını belirleyen motivasyonlarını araştırmak önemli hale gelmektedir (Kahawandala vd., 2020, s. 159).

Din anlayışında Z kuşağının önemli bir dönüşüm geçirdiği gözlemlenmektedir. Geleneksel olarak yaşamın anlamlandırılması ve şekillendirilmesinde merkezi bir ölçüt olarak konumlanan din, günümüzde daha ziyade psikolojik ve duygusal tatmin sağlayan bir faktör haline gelmektedir. Algılama biçimindeki bu kayma, bireylerin dini inançlarını sürdürmelerine rağmen, ibadetlerden uzaklaşmalarına ve hatta dinin temel değerleriyle belirli noktalarda çatışmalar yaşamalarına sebep olmaktadır. Söz konusu dönüşüm, dinin toplumsal ve bireysel işlevindeki değişimlere işaret etmektedir. Din, Z kuşağında kapsamlı bir yaşam rehberi olmaktan ziyade, iç huzuru, ruhsal dinginlik ve psikolojik rahatlama için bir araç olarak algılanmaktadır (Zavalsız, 2023, ss. 17-18). Özellikle dinin ahlaki yönüyle yoğun olarak ilgilenen Z kuşağının ibadetlerle araya mesafe koymasında bilgi eksikliklerinin, vakit ayırmamanın ve tembel davranışlarının tesiri yüksektir. Bir başka deyişle ibadetler bakımından zayıf olan Z kuşağı; dürüstlük, hoşgörü, faydalı/başarılı bireyler olmak, zenginlik/statü sahibi olmak, oldukları gibi kabul edilmek, insan ve hayvan haklarını korumak gibi değerlerin etrafında yoğunlaşmaktadır (Acar, 2022, s. 34).

Kuşaklar bağlamında din algısındaki söz konusu paradigma kayması her dönemin kendisine ait problemlerinin oluşmasını beraberinde getirmektedir. Bu değişime, teknolojik gelişmelerle birlikte iletişim ve etkileşim araçlarının çeşitlenmesinin de ilave edilmesiyle (Koçoğlu, 2025, s. 56) din görevlilerinin yeterliklerinin yeni neslin dünyasına göre revize edilmesi, din eğitimi ve rehberliğinin ihtiyaçlara göre güncellenmesi, dönüştürülmesi, ilgili hususta yenilikçi adımlar atılması kaçınılmaz olmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti'nde yaygın din eğitimi faaliyetleri Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) çatısı altında çeşitli şekillerde yürütülmektedir (DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü). Kurulduğu ilk günden itibaren imkânları nispetinde kitlelere dini tebliğ ve irşat etme sorumluluğunu yerine getiren kurum bu görevi; camilerde, Kur'an kurslarında, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığına bağlı çeşitli kuruluşlarda ve kitle iletişim araçları vasıtasıyla gerçekleştirmektedir (Göküş, 2019, s. 286; Göküş & Yılmaz, 2024, s.285-286; Kocaman & Özkaplan, 2023, s. 202-205). 2012'den bu yana sosyal medya platformlarını da etkili biçimde kullanan DİB, bu vesileyle geniş kitlelere ulaşabilmeyi hedeflemektedir (Diyanet, Sosyal Medyada, 2012; Kocaman & Özkaplan, 2021, s. 5576). Başkanlığın sosyal medyayı etkin olarak kullanma girişimi, internette yoğun olarak vakit geçiren Z kuşağıyla dini etkileşimlerde bulunabilmesi adına önemli bir atılımdır. Ayrıca DİB, ülkenin geleceğini inşa edecek gençlerin milli ve manevi değerlere bağlı, yüksek ahlaklı ve vatansever bireyler olarak yetişmelerine destek olmak amacıyla kapsamlı bir program hayata geçirmiştir. Bu girişimle, gençlerin kişisel ve toplumsal gelişimlerine katkıda bulunulması hedeflenmektedir (Diyanet Gençlik Çalışması, 2018). Bahsi geçen hususta toplumun tüm kesimlerindeki gençlere yönelik hizmetler hakkında bir yönerge de yayımlanmıştır (Diyanet İşleri Başkanlığı Gençlik Çalışmaları Yönergesi, 2018).

Yöntem

Günümüz dünyasının Z kuşağı olarak bilinen genç nesli teknolojinin geliştiği ve internet kullanımının gitgide yaygınlaştığı bir çağda dünyaya gözlerini açmıştır. Bu çağın gelişi dışarda sosyalleşen bir toplumdaki evinde bilgisayarda, tablette ve telefonda sanal ağlar üzerinden sosyalleşen bir topluma doğru kayma yaşanmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bahsi geçen ortam içerisinde dijital çağın yerlileri olma vasıflarıyla Z kuşağı, yeni yaşam stiliyle ve küreselleşmeyle paralel kendine has özellikler geliştirmişlerdir. İnsanlık tarihi için dönüm niteliğinde olan teknolojik gelişmeler ve söz konusu gelişmelerin bireyleri dönüştürücü etkisi pek çok alanda olduğu gibi eğitim, öğretim, iletişim ve etkileşimde de yenilenme hareketlerini zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda

manevi yapılanmanın mimarı ve kültürün önemli bir ögesi olan dinin, Z kuşağına nasıl öğretilip aktarılacağı da tartışılması gereken bir konu haline gelmiştir. Bahsi geçen nedenler ışığında bu çalışmada; Z kuşağının özellikleri, dine bakış açıları, din görevlilerinin iletişim becerileri ve din görevlilerinin Z kuşağıyla iletişim zorlukları ele alınmıştır. Meselenin derinlemesine anlaşılması ve mevcut bilginin keşfedilmesi için araştırmada literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Literatür taraması, mevcut kaynak ve belgeleri sistemli bir şekilde inceleyerek ilgili verileri toplama sürecidir (Tunalı, t.y.). Literatür incelenerek alanyazında konu hakkında dağınık halde bulunan makalelerden elde edilen verilerinin bir araya getirilmesiyle hem araştırmacılara kolaylık sağlanması hem de politika yapıcılara kaynaklık edilmesi hedeflenmiştir. Ayrıca meselenin derinlemesine inceleme gerektiren yönleri tespit edilerek gelecekte yapılacak olan araştırmalara yol göstermek de amaçlanmıştır.

1. Z Kuşağının Özellikleri

Z kuşağı olarak da adlandırılan ve kendilerine has özelliklere sahip olan günümüz gençleri, bir çok açıdan gündem olmaktadır. Bilimsel kaynaklarda farklı tarihlendirmeler olmasına rağmen genel olarak Z kuşağı 1995, 1996'dan itibaren başlayarak 2010, 2012 yıllarına kadar doğan bireyleri tanımlamaktadır (Dimock, 2019; Generation Z characteristics and its implications for companies | McKinsey, t.y.; Topuz, 2023, s. 131). Türkiye'de bilgisayar, telefon ve internet gibi teknolojik araçların Batı'ya kıyasla daha geç erişilebilir hale gelmesi ve yaygınlaşma sürecinin yavaş ilerlemesi nedeniyle, bu unsurların etkili olduğu dönemler için farklı zaman aralıkları önerilmektedir. Ülke koşulları göz önüne alındığında, 2000 yılı ve sonrasında bu bağlamda daha uygun bir başlangıç noktası olduğu değerlendirilmektedir. Bununla birlikte tüm nüfusu belirli tarihlerle kategorize ederek demografik grupları kesin yargılarla tanımlamanın ve kalıplar oluşturmaya çalışmanın hem mümkün olmadığı hem de geçerli sonuçlar vermeyecek bir yaklaşım olduğu da unutulmamalıdır (Topuz, 2023, s. 131). Bu nedenle Z kuşağına dair belirtilen özellikler neslin geneline bakıldığında gözlemlenebilir ama birey bazında değerlendirildiğinde herkes de görülmeyebilir. Bir başka deyişle kuşak özellikleri son derece esnektir, bazı kişilerde olmayabilir.

İnternet çağının ortasında hayata başlayan Z kuşağı, bilgi ve iletişim imkânı sunan teknolojik cihazlarla yoğun etkileşimler gerçekleştiren ilk nesildir. Onların zihinsel yetenekleri, duyuşsal oluşumları ve sosyal hayatları; içinde dünyaya gelip yaşam sürdükleri bu çağdan büyük oranda etkilenmektedir (Akdoğan, 2008, ss. 206-207). Sosyal ağlar nedeniyle tek tıkla dünyanın her yerinden farklı insanlarla etkileşime girebildikleri için Z kuşağı etnik olarak çeşitlilikten en fazla nasibini alma ve teknolojik açıdan en sofistike nesil olma özelliğini taşımaktadır. Teknoloji, kimliklerinin bir parçasıdır ve bu hususta oldukça bilgilidirler, fakat sorunlara çözüm bulma becerilerinden yoksundurlar. Z kuşağı bir duruma bakma, bağlamını oluşturma, analiz etme ve karar verme yetenekleri bakımından zayıftır. Z kuşağı daha evvelki jenerasyona göre daha sabırsız, anlık düşünen, güçlü hırsların güdümünde olmayan, dikkat eksikliği/bozukluğu geliştirmiş, teknolojiye yüksek bağımlılık ve düşük dikkat süresine sahip, bireyci, öz-yönetim becerisi kazanmış, en talepkâr, edinimci, materyalist ve şimdije kadarki nesiller içinde en fazla haklarının peşine düşen kuşaktır (Singh & Dangmei, 2016, ss. 2-3).

Z kuşağı, sosyokültürel ve teknolojik dönüşümlerin hızla yaşandığı, değişim dinamiklerinin belirleyici olduğu bir çağa tanıklık etmiş olmalarıyla önceki nesillerden ayrışmaktadır. Bu kuşağın ayırt edici niteliklerinden biri de demografik ve davranışsal profilinin doğumlarından çok önce akademik ve sektörel analizlerle tanımlanabilen ilk nesil olma özelliğidir. Küresel ölçekte kolayca bağlantı kurabilme yeteneğine sahip olan Z kuşağı, teknolojiye entegre bir yaşam biçimi sergilemektedir. Bu durum, onların anlık tatmin arayışı, yüksek dijital yetkinlik, yenilikçiliğe yatkınlık ve çoklu dikkat becerisi gibi karakteristik özellikler geliştirmelerine zemin

hazırlamıştır (Altıntuğ, 2012, s. 206). Parayla motive olma eğilimleri görece düşük olan bu nesil, bir önceki jenerasyona göre daha girişimci, hoşgörülü, güvenilir, iş beklentilerinde gerçekçi, yüksek çevre duyarlılığına sahip ve gelecek hakkında iyimserdir (Singh & Dangmei, 2016, s. 3).

Hayatlarının bir parçası olarak buldukları sosyal ağların etkisi nedeniyle Z kuşağı, daha gayri resmi, daha doğrudan ve kendilik merkezli bir iletişim diline sahiptir. Z kuşağı genç yaşlarından bağımsız olarak duyulmak ve farkına varılmak ihtiyacını kuvvetli biçimde yaşar (Singh & Dangmei, 2016, s. 3). Genetikten bağımsız biçimde, yaşam şartları nedeniyle Z kuşağının beyin yapısının önceki nesillerden farklı olduğunu gösteren çalışmalar vardır (Small & Vorgan, 2008; Rosen, 2011). Dijital yerliler olarak da tanımlanan bu kuşağın beyin yapısının karmaşık görsel imgelere göre programlandığı söylenebilir. Z kuşağının beyinlerinin görsel yeteneklerden sorumlu kısmı daha fazla gelişmiştir ve görsel öğrenme biçimlerine karşı daha duyarlıdır. Bu nedenle anlatım metodu ile verimli eğitim sunulamayan söz konusu nesil, görsel içeriklerle zenginleştirilen öğretim metodlarından etkilenmekte, interaktif katılım sağlayabilecekleri çalışmalarda, oyunla öğrenmede, iş birlikli projelerde başarılı olmaktadır (Çiçek & Ünlü, 2019, s. 449; Rothman, 2016).

Z kuşağı dijital medyayı yoğun bir biçimde benimsemektedir. Alanyazındaki araştırmalar, bu kuşağın çevrimiçi etkileşim ve kişiselleştirilmiş öğrenme deneyimlerine güçlü eğilim gösterdiklerine vurgu yapmaktadır (Dede, 2005, ss. 20-35; Cuneo, 2005, ss. 50-65; Prensky, 2001, s. 1-6). Öğrenme süreçlerinde ağırlıklı olarak aktif katılımı ve yaratıcılığı ön planda tutan Z kuşağı, pasif öğrenme yaklaşımlarına karşı mesafelidir. Bilgiyi ezberlemek yerine hikayeleştirme ve hayal gücü aracılığıyla kalıcı bir öğrenme gerçekleştirmeyi tercih etmektedir. Teknolojiye yatkın olmaları ve yüksek seviyede internet okuryazarlıklarıyla küresel çapta kolayca iletişim kurabilen Z kuşağı, hızlı bilgi edinme ve birden fazla şeye aynı anda odaklanmalarını sağlayan çoklu görev yönetimi becerileriyle öne çıkmaktadır. Görsel içeriğe yazılı metinlerden daha fazla önem veren bu neslin duyuşsal algıları oldukça gelişmiştir. Gereksiz bulduğu detaylardan çabuk sıkılan Z kuşağının, hızlı geri dönüşler almayı bekleyen sabırsız bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Bahsi geçen bu yapılarına rağmen söz konusu nesil ilgi alanlarına yönelik konularda kısa sürede derinlemesine bilgi edinebilme yeteneğine sahiptir (Köktener & Algül, 2020, s. 421).

Kendilerine has özelliklerinden doğan yeni kişilik tarzlarının Z kuşağında birtakım çarpıklıklar oluşturduğu söylenebilir. Örneğin bu kuşak düşünme becerileri bakımından gelişmiş kimseler olmalarına rağmen bireysellikten öteye gidememektedir. Ya da Z kuşağının özgüven duyguları yüksek seyrete de sosyal, ekonomik ve politik aktivitelere karşı mesafelidirler. Toplum içerisinde sanal ortamlarda yaşam süren asosyal bireyler olarak algılanan Z kuşağı, sosyal medyada aktif, ancak olağan hayat akışı içerisinde bir önceki kuşağın aksine kendileri odaklı yaşamlarıyla karakterize edilen bireylerdir. Problemin yüksek düzeyde özgüvene sahip gençlerde bu duruma eşlik eden güçlü duyuşsal bir yapının bulunmamasına bağlı gelişmesi muhtemeldir. Zira güçlü duyuşsal yapıların inşa edilmesi egoist bir tavrın ivme kazanmasının önünde büyük bir engeldir. Yoğun bireysel ve egoist bir karakter inşa edildiğinde kişinin kendisini hata yapmayan, süper insan biçiminde kodlaması, düzelmeye ve gelişmeye kapalı hale gelmesi olasılık dahilindedir. Tüm bunların yanı sıra sosyal medyada hızla tüketilen içeriklere uzun süreler maruz kalma, teknolojinin avantajlarını iyi kullanarak istediklerine hızla erişme gibi faktörler Z kuşağının daha sabırsız kimseler olmasına zemin hazırlar. Dolayısıyla Z kuşağının her şeye sızlanan, sürekli şikâyet eden, kolaya kaçan, disiplin açısından zayıf ve hızlı motivasyon kaybı yaşayan bireylere dönüşmesi beklenir (Algur, 2024, ss. 34-37).

Günümüzde Z kuşağının değer sistemleri, kökten bir dönüşüm geçirmiştir. Teknoloji çağının getirdiği bu değişim sürecinde, genç kuşaklar yerel değerlerin egemen olduğu kültürel iklimden uzaklaşarak küresel değerlerin çekim alanına girmiştir. Dolayısıyla bu yeni nesil geleneksel değerlerle ve dinî inanç formlarıyla sınırlı bir ilişki kurmakta, hatta inanç ve değer merkezli dayatmalara karşı belirgin bir tepkisellik sergilemektedir. Z kuşağı artık geleneksel dinî, ailevi ve akrabalık bağlarından uzaklaşarak, popüler kültürün üreticisi ve taşıyıcısı konumundaki akıllı telefonlar ve dijital platformları referans almaya başlamıştır. Bu durum, kuşağın içinde şekillendiği dünyanın ve karşılaştığı sorunların farklılaşmasıyla ilişkilidir. 21. yüzyılda hızlanan küreselleşme ve kesintisiz teknolojik ilerlemeler, bu yeni neslin değer ve davranış kalıplarını doğrudan etkilemiştir. Ayrıca küresel iklim değişikliği, otonom sistemler, yapay zekâ ve sosyal medya ağları da bu değişimin kritik unsurları arasında yer almaktadır. Söz konusu dinamik çevrede yetişen Z kuşağının temel değerleri ise aşırı bireysel özgürlük düşkünlüğü, benmerkezci bir perspektif ve inovatif düşünce kapasitesi olarak kendini göstermektedir (Demir, 2022, s. 131).

2. Z Kuşağının Din Algısı

Dijital küreselleşme kültüründe büyüyen genç nesiller, dini inançların artık büyük kitleler tarafından sorgulanabilen, itiraz edilebilen ve hatta reddedilebilen bir seçenek olarak algılandığına tanık olmaktadır (Aslan, 2024, s. 513). Söz konusu durum, dinin toplumdaki rolü ve bireysel kabulü konusunda önemli bir değişimi işaret etmektedir. Bu bağlamda netlik kazanmamış olmasına rağmen Z kuşağı hakkında dini anlayışlarının değiştiğine dair yorumlar yapılmaktadır. Bahsi geçen meseleyi araştırmak üzere de alanyazında çeşitli çalışmalar yürütülmüştür. Demir (Demir, 2022) araştırmasında Z kuşağının üzerinde, fikirsel ve pratik düzeyde dini referansları devre dışı bırakarak yeni bir değerler sistemi veya kutsallar inşa etme potansiyeli barındıran seküler bir girişim olan transhümanizmin tesirlerini araştırmıştır. Transhümanizm, benimsemiş olduğu değerleri sosyal medya ve sanal platformlar aracılığıyla genç nesillere örtük veya endirekt aktarım mekanizmaları vasıtasıyla yaymakta ve etki sahasını genişletmektedir. Transhümanizm, cinsiyet özgürlüğü, rasyonel düşünce, sekülerlik, ırkçılık karşıtlığı, bireysel özgürlük, eleştirel düşünme, insan doğasının sürekli değişime açık olduğu anlayışı ve yeni teknolojilere adaptasyon gibi değerlerle doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilidir. İlgili değerler, insan kapasitesini artırma ve mevcut sınırlılıkları aşma hedefiyle örtüşerek transhümanist düşüncenin değere dayalı temelini oluşturur. Bu bağlamda, teknolojik gelişmeler aracılığıyla insan potansiyelini maksimize etme arayışı, belirtilen bu değerlerin hem bir sonucu hem de destekleyicisi konumundadır. Z kuşağı teknolojik aletleri yoğun kullanarak bahsi geçen değerleri bilinçli veya bilinçsiz olarak benimsemektedir. İnançlara bağlı kalmak yerine meydan okuyarak yenilenmeyi vurgulayan yapısıyla transhümanizm kutsal olan değerlerin silinmesine neden olmaktadır. Toplumsal yaşamda söz konusu değer dönüşümünün etkileri Z kuşağında gözlenmektedir (Demir, 2022, ss. 125-126).

Yılmaz ve Yıldırım, Z kuşağının tanrı anlayışını araştırdıkları çalışmalarında gençlerin %83'ünün teist, %13'ünün deist, %4'ünün ateist ve agnostik olduğu sonucuna ulaşmıştır (Yılmaz & Yıldırım, 2025, s. 107). Bu oranlara bakıldığında tek bir tanrının var olduğu dini bir anlayış geliştirenlerin çoğunlukta olduğu görülmektedir. Dolayısıyla %83'lük teist kesimin dinini en doğru biçimiyle öğrenmesi için çalışmalar yapmak gerekmektedir. Buna %13'lük deist grup da eklendiğinde hayli yüksek bir orana sahip olan tanrıya inanan gençlerin din eğitimlerinin ihmal edilemeyeceği aşıkardır. Ancak Z kuşağının kendi çağlarının özelliklerinden etkilendikleri ve bu etkinin dini anlayışlarını da tesiri altına aldığı unutulmamalıdır. Bazı araştırmalar, Z kuşağının bireysel özgürlüklerini kısıtlamaya yönelik her türlü girişime karşı belirgin bir direnç sergilediğini ortaya koymaktadır. Bu kuşak, sınırlamalara ve engellere karşı bir tür isyan eğilimi gösterebilir. Ayrıca, Z kuşağının toplumsal ve

geleneksel değerlere karşı daha kayıtsız bir tutum sergilediği ve dini inanç biçimlerine yönelik eleştirel bir yaklaşım benimsediği de gözlemlenmiştir. Söz konusu durum, önceki kuşaklara kıyasla daha bireyci, sorgulayıcı ve normlara daha az bağlı bir duruşa işaret etmektedir (Demir, 2022, s. 127).

Z kuşağının dini yönelimlerinde önceki nesillerden belirgin bir ayrışma sergilediği gözlemlenmektedir. Bu ayrışma, özellikle bireyselleşme eğilimi, özgürlük ve eşitliğin benimsenmesi, özerklik vurgusu ve dini inançların akla uygun, bilimsel bir zeminde temellendirilmesi arayışı gibi hususlarda kendini göstermektedir. Z kuşağının tanrı inancına sahip olanları, toplumsal kabul ve entegrasyon süreçleri içerisinde kendi dini kimliklerini iki temel ekseninde konumlandırma potansiyeline sahiptirler. Birincil yaklaşım, köklü dini pratiklerin, inanç sistemlerinin, doğrudan alınarak benimsenmesi ve sürdürülmesidir. Bu durum, mevcut dini yapıların ve otoritelerin sürekliliğini temin eden bir adaptasyon sürecini ifade eder. İkinci ve daha dönüştürücü yaklaşım ise, din algısının bireysel ihtiyaçlar ve modern dünya koşulları ekseninde yeniden kurgulanmasıdır. Bu bağlamda, bireylerin kendi dini anlayışlarını, kişisel yorumlarını ve deneyimlerini merkeze alarak özgün bir dini kimlik inşa etmeleri söz konusudur. Bahsi geçen süreç, dini normların ve ritüellerin sorgulanmasına, esnekleştirilmesine ve kişiselleştirilmiş bir maneviyat arayışına kapı aralamaktadır. Söz konusu farklılaşmalar, Z kuşağının dini yelpazedeki çeşitliliğini ve modern toplumun sekülerleşme ile gelenekselcilik arasındaki karmaşık etkileşimini gözler önüne sermektedir (Aydın, 2020, ss. 29-30).

İslam'dan mutlak bir uzaklaşma veya kopuştan ziyade, Z kuşağının gözlemlenen dini tutumu, kendine özgü bir din yorumu ve bu yoruma dayalı bir yaşam biçimi geliştirme çabası olarak nitelendirilebilir. Söz konusu yaklaşım, katı geleneksel normlara bağlı kalmak yerine, bireysel inanç deneyimlerini ve modern dünya ile dini değerleri uzlaştırma arayışını yansıtmaktadır. Bu tavrın olumlu yönlerinin göz ardı edilmemesi önemlidir. Zira bahsi geçen durum, bireylerin kendilerini arafta hissederek riyakârca davranmaları ve rol yapmaları yerine, samimi bir içsel sorgulama ve kişisel bir maneviyat inşası sürecine girmelerini sağlamaktadır. Bu bağlamda, Z kuşağının dini anlayışı, değişen toplumsal dinamiklere adaptasyonun ve otantik bir dini yaşantı arayışının göstergesi olarak okunabilir. Çünkü Z kuşağının gözlemlenen temel özelliklerinden biri, kendilerine özgü bir yaşam tarzı ve dini anlayış biçimi geliştirmeleridir. Bu durum, onların geleneksel kalıplara bağlı kalmak yerine, bireysel deneyimlerini ve modern dünyanın sunduğu perspektifleri, dini inançlarıyla harmanlama eğiliminde olduklarını gösterir (Akkurt, 2020).

Gökçe ve Tekin, gençlerin dindarlık eğilimleri üzerine yaptıkları araştırmalarının sonucunda Z kuşağının dinin hayat üzerindeki etki boyutuna ilişkin algılarının, büyük ölçüde ibadetlerin yerine getirilip getirilmemesi üzerinden şekillendiği sonucuna ulaşmışlardır. Bu durum, Z kuşağının din hususunda ibadet merkezli indirgemeci bir algıya sahip olduklarını göstermektedir. Ayrıca Z kuşağına mensup katılımcıların dindarlık algılamalarında ve eğilimlerinde büyük benzerlikler ve ortak paydalar sergilediğine işaret etmektedir. Özellikle dinin bilişsel, duyuşsal ve sosyal boyutlarına ilişkin algıları arasında belirgin bir örtüşme gözlemlenirken, dinin ibadet ve değer boyutlarında farklılaşan anlayışlar geliştirdikleri tespit edilmiştir. Söz konusu ayrışma, kuşağın dine yönelik daha bireysel ve deneyimsel bir yaklaşım sergilediğine işaret etmektedir. Bahsi geçen analizden hareketle; Z kuşağının dini yönelimlerini daha iyi anlamak ve desteklemek amacıyla çeşitli medya platformları aracılığıyla yürütülen din eğitimi faaliyetlerinde, dinin sadece ibadet yönüne odaklanmaktan kaçınılmalıdır. Bunun yerine, dinin duygusal derinliği, toplumsal bütünleştirici rolü, bilişsel içeriği ve etik-değer etkileri gibi farklı boyutları güçlü bir vurguyla ele alınmalıdır. Söz konusu yaklaşım, toplumda daha bütüncül ve kapsayıcı bir din anlayışının gelişimine katkıda bulunacaktır. Hem formal hem de informal din eğitimi programlarında, din ve ahlak arasındaki inkâr edilemez

korelasyon daha belirgin bir şekilde ifade edilmelidir. Bu yaklaşım, bireylerin dini yaşantılarında ahlaki değerlerin merkezi rolünü kavramalarına ve toplumda din ile ahlakın ayrılmaz bir bütün olduğu konusunda farkındalık düzeyinin artırılmasına hizmet edebilir (Gökçe & Tekin, 2021, ss. 202-204).

Z kuşağında derin bir dini inanıştan ziyade aile ve toplum yaşantısı içerisinde elde edilmiş geleneksel, taklidî bir inancın hâkim olduğu söylenebilir. Diğer yandan öğrendiklerini içselleştirerek kendi dini anlayışını şekillendiren gençler de vardır. Genç yetişkinlerin algısında din, bazı önemli niteliklerle yer almaktadır. Onlar için din; güven veren, güçlü bir aidiyet kaynağı, önemli bir kültürel unsur olan, toplumsal platformda bütünleştirici bir işlev gören değerli bir fenomen, yaşama anlam katan ve zor zamanlarda sığınak görevi üstlenen bir olgudur. Bazılarına göre tüm hayatı kapsayan din bazılarının nazarında belirli alanlara hapsedilmektedir. Bir önceki kuşağı şekilci olmakla eleştiren Z kuşağı, genel olarak ahlaki dinin özü kabul etmekte ve ön plana çıkarmakta, aynı zamanda bireysel sekülerleşme eğilimleri göstermektedir (Aslan, 2024, s. 514). Konu genel kapsamda değerlendirildiğinde Z kuşağının manevi doyum ve ahlak bazlı bir din anlayışı geliştirdikleri ve ibadet yönlerinin zayıf kaldığı aşikardır. Bu yönü geliştirmeye hizmet etmek üzere DİB’in cami-gençlik merkezi iş birliğine dayalı çalışmaları bulunmaktadır. Günler ve Zengin, gençlerin bu faaliyetlere bakış açılarını inceleyen bir araştırma yürütmüşlerdir. DİB’in söz konusu girişiminin, Z kuşağının dini bir çevrede sosyalleşmesine olanak sağladığı ve ibadet yönünü güçlendirdiği bulgusuna ulaşmışlardır (Günler & Zengin, 2024, ss. 652-653).

3. Din Görevlilerinin Etkili İletişim Yaklaşımları

İletişim “duygu, düşünce veya bilgilerin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarılması, bildirişim, haberleşme, iletişim” ve “telefon, telgraf, televizyon, radyo vb. araçlardan yararlanarak yürütülen bilgi alışverişi, bildirişim, haberleşme, muhabere, iletişim” anlamlarına gelmektedir (TDK, t.y.). İletişimde en çok kullanılan araç söz dilidir. Kelimelerimizi genellikle sesli olarak ifade etmemizin yanı sıra günümüzde yazı ile iletişim de ihtiyaç halinde oldukça sık kullanılmaktadır. Ancak iletişim bütünüyle bununla sınırlı değildir; el kol hareketleriyle, bir duruş, bir bakış ve bir tavırla hatta tercih edilen kıyafetle dahi verilen mesajın anlamı zenginleşen bir sistemdir. Bu yüzden iletişimde kullanılan aracın özelliklerine ve meydana getirdiği etkiye bakarak, sözlü, yazılı, nesnel ve duygusal iletişim türlerinin var olduğu söylenebilir. Günümüzde teknolojiyle beraber insan insana kurulan ancak yüz yüze olmayan bir iletişim şeklinin bulunması ve yaygın olarak kullanılmasıyla birlikte beşinci bir iletişim türü sosyal medya üzerinden gerçekleşmektedir (Cebeci, 2018, s. 129).

Hem bireysel hem de toplumsal yönden önemli bir gereklilik olan iletişim, planlı ve hedefli bir bildirişim olmasından dolayı öğretim açısından önem taşımaktadır. Çünkü direnç gösterme durumu göz önünde bulundurulduğunda yalnızca hassasiyetle inşa edilmiş bir iletişimle ve buna eşlik eden bir sabırla öğreten konumundaki bireyin öğrenen konumundaki insanlara bilgiyi empoze edebileceği ve davranış değişikliği sağlayabileceği sonucuna ulaşılır (Ege, 2015, s. 65; Köylü, 2022, s. 9-16). Aslında, insanlara sunulan bütün hizmetlerden başarı ve takdir elde edebilmek, bu hizmetlerin iletişim üzerine bina edilmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Yani hangi alanda yapılırsa yapılsın hizmeti sunan kişinin iletişim becerisi, sunulan hizmet ve çekilen emek hakkında farkındalık meydana getirir ve bu sayede olumlu karşılık bulma oranı artar. Bilhassa, eğitime ve öğretme işleri, birini herhangi bir hususta ikna etme, danışmanlık ya da rehberlik gerektiren çalışmalarda başarı tamamen iletişim becerisine bağlıdır. Din eğitiminde ise; her nesilden, her statüden ve her eğitim seviyesinden, kadın ya da erkek, evli ya da bekar fark etmeksizin herkese hizmet sunulmaktadır. Bu geniş yelpazede başarı elde edebilmek büyük oranda din görevlisinin iletişim becerisine bağlıdır (Cebeci, 2018, s. 124; Koç, 2016, s. 13-15).

Çünkü iletişim ile tutum ve davranış değişikliği olarak izah ettiğimiz öğrenme arasında çok yakın bir ilişki vardır (Kaya, 1998, s. 75).

Din görevlilerinin sahip olduğu kişisel nitelikler, alan bilgisi ve metodolojik yetkinlikler kadar, gençlerle kurdukları iletişim de kritik bir öneme sahiptir. Din görevlileri ile gençler arasında etkili ve doğru bir iletişim mekanizması tesis edilemediğinde, öğretim faaliyetlerinin hedeflerine ulaşması ve öğrenme sürecinin verimli bir şekilde tamamlanması ciddi biçimde güçleşmektedir (Sertbaş & Akyürek, 2024, s. 626). Din hizmetleri ve iletişim alanlarının kesişen ortak kümesi, devamlı gelişen ve çeşitli değişimlerden geçen insan ve yöntem meseleleridir. Dinin asıl ve esasının sabit olmasıyla birlikte din hizmetlerinin bu değişim ve gelişimlere açık olması, uyum sağlaması gerekir. Yani din görevlileri, cemaatin içinde bulunduğu sosyolojik, kültürel, psikolojik, ekonomik vb. farklılıkları, algı düzeylerini ve eğitim seviyelerini dikkate almalı, muhatabına uygun bir iletişim dili benimsemeli, neyi kime nasıl anlatacağını ölçüp tartmalıdır. Bu hususta bir din görevlisin ilk ve en önemli örneği Hz. Muhammed'dir. O'nun insanları İslam'a davet ederken kullandığı iletişim metotlarını iyi anlamak, Kur'an-ı Kerim'de öğüt niteliği taşıyan, insanlara nasıl davranılması, onlarla nasıl konuşulması gerektiğiyle ilgili izahat getiren ayetlerin yol göstericiliğinden faydalanmak gerekir. Bu uygulamalar genel iletişim kurallarıyla çelişmemektedir. Mesela din görevlisi hizmet verirken Z kuşağının ihtiyacına yönelik konular seçmeli, konuyu fazla dağıtmadan yalnızca gerekli bilgileri vermeli ve anlaşılabilir sözcükler ve başı sonu net olmayan karmaşık ifadeler kullanmaktan sakınmalıdır. Ayrıca interaktif bir iletişim ortamı oluşturarak hem konunun doğru anlaşılmasını sağlamalı hem de pekiştirilmesine yardımcı olmalıdır. Bunun yanı sıra din görevlisi muhatabının güvenini elde edebilmek için; anlattığı konunun muhtevasına hâkim olmalı, gelecek sorulara mümkün mertebe cevap verebilmeli, ilgili hususta bulanıklığa mahal vermeden netliği sağlamalıdır. Z kuşağı ile iletişimde din görevlilerinin katı ve kalıplaşmış görüşleri dayatmaları hoş görülmecektir bir hatadır. Aksine bir din görevlisi çeşitli bakış açılarını alternatif olarak sunabilmeli, bireylerin anlayışlarına ve seçimlerine saygı göstermelidir. Zira İslam dininin kanatları altında mevcut bulunan farklılıklar dinin sahip olduğu zenginliktir ve ortak paydalarda birleşebilmek ancak saygı, sevgi ve kabul edişin sonucunda vuku bulabilir. Tüm bunların yanı sıra din görevlisinin benimsediği konuşma tarzı, gençlerin hoşlanmayacağı, otoriter, dikte edici ve azarlayıcı bir üslupta olmamalıdır. Çünkü ilk olarak muhatabın kendi aklı, fikri, düşünceleri ve tecrübeleri olan saygın bir birey olduğu kabul edilmeli, sözlerine önem verilmeli ve dikkatle dinlenmelidir. Mütevazı bir üslupla bilgilerini ve duygularını paylaşmak, tepeden bakan bir çehreyle zorlayıcı ve emredici bir anlatma biçiminden daha etkilidir ve Z kuşağının kalbine dokunabilir. Bu yüzden emirler yerini rehberliğe bırakmalıdır. Z kuşağı ile iletişim kurarken dinin öğretilerini kabul ettirmek için dayatma yoluna gitmek istenmedik sonuçların ortaya çıkmasına sebebiyet verebilir. Bu tarz bir davranışın yerine mesele hakkında çeşitli yönlerden açıklamalarda bulunarak konuyu etrafıca izah etmek tercih edilmelidir. Zira bu metotla genç kendisini dışlanmış hissetmez, din görevlisine cephe almaz, sürecin bir parçası, aynı yolu yürümeye çalışan bir yoldaş olarak görür ve iletişime açık tutar (Ege, 2015, ss. 73-76).

İnsanlarla ikili ya da çoklu ilişkiler kurmada ve kişilerin fikirlerine ve duygularına yön vermede kullanılan en etkili aracın dil olduğu unutulmamalıdır. İletişimi kuran kişi bilhassa ses tonu ve vurguların sözün manasını derinleştireceğini ve başkalaştırabileceğini, muhatabın dikkatini aktif tutacağını ve verilen mesajın etkililiğini artıracığını hatırlamalıdır. Din görevlisinin verdiği hizmetin ötesinde kendi şahsi yaşamında da dürüst olması, Z kuşağının güvenini kazanması oldukça önemlidir. Zira gençler sözü söyleyene güvenmedikleri takdirde anlatılanı da ciddiye almama eğilimindedir. Bunun yanı sıra iletişimin başarı sağlamasında altın kurallardan biri de kendini karşıdakiyle özdeşleştirmek, onun duygularını, neler hissedebileceğini anlamaya çalışmak, kısaca

kendini onun yerine koymak yani empati yapabilmektir (Tetik, 1998, ss. 101-102). Din görevlisi Z kuşağı ile empati kurduğu takdirde, onların önceliklerini, ihtiyaçlarını, önem verdikleri ve bilgi açlığı duydukları hususları belirleyebilir ve bu sayede iletişimini bu konular üzerine bina edebilir. Hz. Peygamber'in dini tebliğ noktasında sevgi, anlayış ve hoşgörü ekseninden çıkmadığı bilinmektedir. Bu hususa Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde işaret edilmiştir: "Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah'tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever" (Al-i İmran, 3/159). Görüldüğü üzere Z kuşağı ile iletişimi sevgi ve anlayış üzerine kurmak Kur'an'a dayanan bir metottur. Bununla beraber din görevlisi, Hz. Muhammed'in örnek alınması gereken karakter özellikleri arasında yer alan tevazu ve alçak gönüllüğe sahip olmalıdır. Bilindiği üzere tevazunun zıddı kibirdir ve İslam dininde tasvip edilmeyen hatta yerilen bir özelliktir. Dini anlatma görevini üstlenmiş bir kimsenin nefisini kibirden arındırması, Z kuşağının haysiyet ve şerefine saygı duyması, gençleri küçük görmemesi gerekmektedir (Taşpınar, 2008, s. 59; Göküş, 2019, s. 143).

Kur'an Allah'ın kelamı olması hasebiyle sözlerin en güzelidir ve kendi güzelliğine yakışır bir güzellikle izah edilmelidir. Tıpkı Hz. Muhammed gibi daha evvel gönderilmiş peygamberlerde ümmetleri ile olan iletişimlerini güzel sözler üzerine inşa etmişlerdir. "Allah, zulme uğrayanın dile getirmesi dışında, çirkin sözün açıklanmasını sevmez" (Nisa, 4/148). ayeti de Allah'ın, kaba, kırıncı ve kötü sözler kullanılmasını hoş karşılamadığını göstermektedir. İslam'ın insanlara öğretilmesinin bir bakıma peygamber mesleği olmasından dolayı, bu görevi üstlenmiş din görevlileri Hz. Muhammed'in üslubunu benimseyerek Z kuşağı ile iletişimde çirkin ve azarlayıcı sözlerden kaçınmalı, ifadelerini yumuşaklık ve zarafetle seçmelidir. Karşısındaki genç kimse kabalaşsa ve sert bir tavır hak etse bile, din görevlisi İslam'ın kendi doğası gereği sevgi, saygı ve kardeşlikte birleştirecek tarzda konuşmalı, gerektiğinde kendi nefisinden fedakârlık etmekten kaçınmamalıdır. Bunun yanı sıra İslam'ı gençlere anlatmakla mükellef olanlar, onun evrensel bir din olduğunu hatırlardan çıkarmamalı, kişi ayırımı yapmaksızın ilahi mesajı almak isteyen herkese iletmelidir. Çok önemli bir husus da şudur ki; Z kuşağına kendilerine izin verilmiş şeylerden takva adına fedakârlık etmeleri hususunda fazlaca yüklenilmemelidir. İnsanların dini mükellefiyetleri, haramlara ve helallere uymak, farzları yerine getirmek şeklindedir. Takvada ise herkes özgürdür, istediği kadar ilerler. Gençlerin fitratlarına ağır gelecek şekilde onlara yüklenmek, İslam'ı o kimseler için yaşanmaz hale getirebilir ve bu yüzden dinden soğumalara neden olabilir (Cebeci, 2015, ss. 278-283).

Değer algıları ve yaşam şartları sürekli değişen, yeniliklerle beraber yeni problemlerinde gündeme geldiği bu çağda sorular, sorunlar ve ihtiyaçlara her geçen gün bir yenisi eklenmektedir. Bir din görevlisi bu yeni gündeme gelen sorunlara ve ihtiyaçlara cevap verebilmek için, çağın gerisinde kalmamalı sürekli kendini güncellemelidir (Mert, 2018, s. 180). Küreselleşmeyle beraber sınırların şeffaflaşması ve modern araçlarla iletişim ve ulaşımın kolaylaşması "farklı kültürlerle görelilik" konusunu da gündeme getirmiştir. Dini anlatmakla görevli bir kimse hizmet vereceği Z kuşağının kültürüne ve onlara özgü problemlere de hâkim olmalıdır. Ayrıca din görevlisi gerek genel bir vaaz esnasında gerekse gençlerle ikili iletişiminde özel yorum ve kanaatleri kullanmaktan kaçınmalı, dinin aslını ve esasını yansıtan kapsayıcı bir dil kullanmalıdır (Uçkan, 2015, s. 375).

Bir din görevlisinin Z kuşağıyla iletişim kurarken mütebessim bir çehreye sahip olması önemlidir. Zira güler yüz ve hissettirdiği sıcaklık insanlar arasında bulaşıcıdır. Bu bir sonraki iletişime davet ve sürekliliğin anahtarıdır. Aksine devamlı kaşları çatık ve yüzü düşük olan kimseler sevilmez, o kimselerle görüşmek ve

onlardan faydalanmak için can atılmaz. Bunun yanı sıra gençlere isimleriyle hitap edilmesi onlara değer verildiğinin göstergesidir ve itibar hissi uyandırır. Bu yüzden din görevlisi birebir iletişimlerde muhataplarıyla ismen tanışmalı bu sayede karşılıklı bir iletişimi başlatarak insanlarla sosyal bağlar kurmalı ve bu bağları korumalıdır. Ayrıca din görevlisi konuşmada iyi olduğu kadar dinlemede de iyi olmalıdır. Çünkü dinlemek anlamaya olanak sağlar, saygıyı hissettirir ve dolayısıyla güven telkin eder. Başkalarını dinlemeyen kimselerin sözleri ise dinlenmez böylece iletişim kopar (Tetik, 2009, ss. 174-175).

Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterliklerinde bir din görevlisinin iletişiminin iyi olması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Ayrıca bu vurgu yurtdışına gönderilecek personelde aranan şartlar arasında da yer almaktadır (2024 Yılı Yurt Dışı Uzun Süreli Din Görevlisi Sınav Duyurusu, 2024). Görevliler sosyal iletişim becerilerini geliştirerek bu dini hem güzel temsil etmeli hem de verdikleri cevaplarla gençleri tatmin etmede yeterli olmalıdırlar. Görgü kurallarını hayatlarına indirgemeleriyle ve örnek teşkil eden aile yaşantılarıyla toplumun takdirini kazanmalıdırlar. Anlattıkları konulara hakimiyetleri, izah etmedeki kabiliyetleri, ses tonunu ayarlayabilmeleri ve beden diliyle iletişim becerileri sayesinde kendilerini insanlara dinlettirebilmeli, İslam’la bütünleşmiş karakteristik özellikleri ile güven telkin etmelidirler (Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri, 2014, s. 22). Bir din görevlisinin hatırından asla çıkarmaması gereken en önemli şey, yaşantısının, söylediği her sözün ve gösterdiği her davranışın Z kuşağı tarafından kendisinden ziyade dinine mâl edileceğidir. Bu yüzden bir din görevlisi İslam’a gölge düşürmemek ve laf getirmemek için Kur’an ve Sünnet ahlakıyla ahlaklanmalı, özünde ve sözünde doğru olmalıdır.

Yaygın din eğitiminin yürütüldüğü Kur’an kursları ve camilerde milyonlarca insana din eğitimi verilmektedir. Yaygın din eğitimi kurumları örgün eğitimin dışında kalan geniş kitlelere dinî bilgi ve değerleri ulaştırma konusunda merkezi bir rol üstlendiği için önemlidir (Göküş & Yılmazkurt, 2022, s. 276-277; Kocaman, 2013, s. 739). Ancak, din öğretiminde teknolojinin kullanımı genellikle örgün eğitim kurumlarında daha belirgin bir şekilde karşımıza çıkar. Okullar ve üniversiteler, müfredatlarına entegre ettikleri dijital araçlar, çevrimiçi platformlar ve interaktif materyallerle teknolojik olanaklardan daha yoğun bir şekilde faydalanmaktadır. Bununla birlikte, yaygın din eğitimi kurumları örgün eğitimdeki kadar kapsamlı olmasa da teknolojinin sunduğu imkânlardan giderek daha fazla yararlanmaktadır. Günümüz dünyasında teknolojiyle iç içe büyüyen yeni nesillerin yaygın din eğitimi kurumlarına ilgisini çekmek ve devamlılıklarını sağlamak, önemli bir zorluktur. Z kuşağının kendi istekleriyle bu kurumlara yönelmeleri için teknoloji temelli yeni öğretim ilke ve yöntemlerinin benimsenmesi kritik bir rol oynamaktadır. Bu noktada, din öğretim teknolojileri devreye girerek bu dönüşümü mümkün kılabilir. Eğitim-öğretim sürecinde öğretim teknolojilerinden faydalanarak çeşitli materyaller kullanmak, öğrenmeyi daha anlamlı hale getirir ve belirlenen hedeflere ulaşmada büyük katkı sağlar. Görsel ve işitsel materyaller, interaktif uygulamalar ve dijital platformlar, gençlerin dikkatini çekerek öğrenme motivasyonlarını artırabilir. Bu nedenle, cami ve Kur’an kursları gibi yaygın din eğitimi kurumlarında öğretim teknolojilerinin daha fazla tercih edilmesi, günümüzün kaçınılmaz bir gerekliliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Teknolojiyi etkin bir şekilde kullanmak, bu kurumların genç nesillerle daha güçlü bir bağ kurmasına ve din eğitimini daha ilgi çekici ve erişilebilir kılmasına yardımcı olacaktır (Erpay, 2019, s. 1322). Bahsi geçenler ışığında din görevlilerinin teknolojiyi etkili, verimli kullanabilme yeterliği kazanması ve kendilerini sürekli geliştirerek dijitalleşme çağına uyum sağlamaları gerekmektedir. Bununla birlikte Erpay’ın çalışmasında din görevlilerine teknoloji kullanım yeterlikleri sorulmuş, personelin %57’sinin kendisini yetersiz ya da kısmen yeterli bulduğu bilgisine

ulaşılmıştır. Ayrıca bu araştırmada 35 yaş altı din görevlilerinin yarısından fazlası teknolojiyi kullandıklarını belirtmişlerdir (Erpay, 2019, ss. 1328-1335).

4. Din Görevlilerinin Z Kuşağı ile Mevcut İletişim Zorlukları

İnternet, zamanın ve mekanın kısıtlamalarının ötesine geçen, bilgiye erişimi kolaylaştıran, esnek etkileşim platformları oluşturan ve ilişki biçimlerini değiştiren güçlü bir yapıdır. Bilhassa mobil bağlantı sisteminin kurulmasından sonra sosyal medya platformlarının oluşturulması sanal iletişimi tercih edilir hale getirmiştir (Aşlamacı, 2023, s. 61). We are Social'ın 2025 yılında hazırladığı dijital dünyanın küresel ölçekte kullanım detaylarını sunan rapora göre, mevcut nüfus 8,20 milyardır ve bunun 5,56 milyarı internet kullanıcısıdır. Sosyal medya kullanıcıları ise 5,24 milyar olup bu rakam genel nüfusun %63,9'una tekabül etmektedir. 2025 verilerine göre yetişkin internet kullanıcıları her gün ortalama 6 saat 38 dakikayı çevrimiçi geçirmekte, ortalama bir internet kullanıcısı günlük 2 saat 21 dakika sosyal medya kullanmaktadır (Digital 2025, 2025). Bahsi geçen veriler gerek internetin gerekse sosyal medyanın günlük yaşantımızın ne kadar büyük bir bölümünü kapladığını göstermektedir. Bununla birlikte günümüzde yaygın din eğitiminde teknoloji kullanımının yeterli düzeyde olduğu söylenemez. Her ne kadar DİB'in aktif hizmet sunan sosyal medya hesapları mevcutsa da sahada verilen hizmetlerde teknoloji kullanımı oldukça zayıftır. Bu durumun temelinde öncelikle yaygın din eğitimi kurumlarının mevcut altyapısının öğretim teknolojisi entegrasyonuna yeterince elverişli olmadığı düşüncesi ve geleneksel eğitim metodunun yoğun olarak tercih edilmesi yatmaktadır. İkinci olarak, din eğitimi veren din görevlilerinin öğretim teknolojilerini kullanma konusundaki yeterlilik düzeylerinin düşük olması önemli bir kısıtlayıcı faktör olarak öne çıkmaktadır. Din görevlilerinin bu alandaki bilgi, beceri ve deneyim eksiklikleri, teknolojik araçların eğitim sürecine dahil edilmesini engellemekte veya sınırlamaktadır. Nitekim, halka dinî bilgi aktarımından sorumlu olan din görevlilerinin öğretim teknolojileri konusundaki yetkinlik düzeyleri, yaygın din eğitiminde teknoloji kullanımının mevcut durumunu doğrudan etkileyen bir unsurdur. Üçüncü olarak, ekonomik kısıtlamalar nedeniyle yaygın din eğitimi kurumlarının yeterli öğretim teknolojisi altyapısıyla donatılamaması da önemli bir engel teşkil etmektedir. Zira yeterli bütçenin ayrılamaması modern teknolojik araçların temin edilmesini ve sürdürülebilir kullanımını zorlaştırmaktadır. Son olarak, yönetim kademelerinin öğretim teknolojilerine yeterli önceliği vermemesi de bu sorunun bir parçasıdır. Yönetimsel destek ve stratejik planlama eksikliği, teknoloji entegrasyonuna yönelik politikaların geliştirilmesini ve uygulanmasını aksatabilir. Bu faktörlerin birleşimi, yaygın din eğitiminde teknoloji kullanımının örgün eğitime göre daha geri planda kalmasına yol açan karmaşık bir tablo ortaya koymaktadır (Erpay, 2019, s. 1322).

Özdemir ve Gıynaş, hutbelerin Z kuşağına etkisini araştırdıkları bir çalışma yürütmüşlerdir. Bu çalışmada gençlerin dine ilgi duyduklarını ve hutbe esnasında huzur bulduklarını ifade ettikleri bulgusuna ulaşmışlardır. Ayrıca katılımcıların çoğunluğu hutbelere bağlı olumlu yönde tutum değiştirdiklerini belirtmişlerdir. Bahsi geçen pozitif sonuçların aksine Z kuşağının büyük bölümünün hutbelerde dinlediklerini hatırlamadıkları tespit edilmiştir. Anlatılan içeriklerin dini ihtiyaçlarına denk düşmediğini vurgulayan, her sene aynı konuların tekrar etmesinden rahatsızlık duyduğunu belirten, hatibin konuşmasını sıkıcı bulan (Özdemir & Gıynaş, 2024, ss. 71-72) gençlerin görüşleri de hutbelerin güncellenme, gelişme ve yeniden yapılanma süreci için değerlidir. O halde Z kuşağının ihtiyaçlarına denk düşen yeni nesil hutbeler ve anlatım metodlarının yaygın din eğitime entegre edilmesi gerekmektedir. Nihayetinde bu sonuçlar gençlerin dine değer verdiklerine ve manevi doyuma duydukları ihtiyaca dikkat çekmektedir.

Aksoy'un Z kuşağı üzerinde yaptığı araştırmasında gençlerin dini öğrenmek için en fazla başvurduğu kaynağın internet olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Bu çalışmada ayrıca hocalar 5. sırada Diyanet ise 6. sırada başvuru kaynağı olarak belirlenmiştir. Dinin ana kaynağı olan kutsal kitaplar ise 3. sırada yer almıştır. Z kuşağının dini bilgi edinmek için başvurma tercihinde Diyanet'i ya da kuruma bağlı din görevlilerini düşük oranda tercih etmelerinde gençlerin DİB hakkındaki olumsuz görüşlerinin payı yüksektir. Yine Aksoy'un bu çalışmasında gençler Diyanet'in İslam dinini temsil gücünü yetersiz bulduklarını beyan etmişlerdir (Aksoy, 2024, ss. 55-56). Araştırmacının elde ettiği bu bulgular din görevlilerinin Z kuşağına tebliğ yapma noktasında önlerinde önemli bir zorluk olarak durmaktadır. Zira karşılarında algı dünyasında olmasa bile pratikte bilgiye ulaşma noktasında interneti kutsal kitapların dahi önüne koyan ve din görevlileriyle iletişimi öncelikli olarak tercih etmeyen bir kuşak vardır. Bu noktada yeni nesillere dini bilgilerin aktarılması için sanal ortamlarda dini içeriklerin üretilmesine ivme kazandırılması kaçınılmazdır. Yine aynı çalışmada gençlerin büyük bölümünün paylaşılan içerikleri ilgi çekici ve samimi bulmadığı için sosyal medyada dini kurumları takip etmedikleri tespit edilmiştir. Z kuşağının dini kurumları sosyal medya platformlarında etkin bir şekilde takip etmelerini sağlamak için, sunulan içeriklerin eğlendirici, kapsayıcı, yenilikçi ve çevreye duyarlı nitelikler taşıması gerekmektedir. Bu bağlamda, hedef kitlenin bilgilenirken eğlenmesini, eğlenirken de düşünmesini teşvik eden içerik stratejileri benimsenmelidir (Aksoy, 2024, ss. 78-79).

Günümüzde bazı yetişkinler, gençleri kendi davranış kalıpları, uygulamaları ve düşünceleri üzerinden değerlendirme eğilimindedir. Bu durum, yetişkinlerin normlarına uymayan genç davranışlarının, uygulamalarının ve düşüncelerinin neredeyse tamamının "öteki" olarak nitelendirilmesine yol açmaktadır. Söz konusu bakış açısı, kuşaklararası iletişimi olumsuz etkileyebilecek bir potansiyel taşımaktadır. Önceki kuşaklardan farklı olan her şeyi bozulma ve yozlaşma olarak yorumlama eğilimi, aslında her dönem için geçerli olabilen bir değerlendirme biçimidir ve kendi içinde çelişkilidir. Bu bakış açısı, değişimi doğal bir süreç olarak görmek yerine, idealize edilmiş bir geçmişe referansla olumsuz bir durum olarak etiketleme yanlılığına sahiptir. Bu durumda din görevlilerinin gerçekten dini yükümlülük olan olgularla dini yükümlülükmüş gibi değerlendirilen olguların arasını net çizgilerle ayırması icap etmektedir. Zira her değişimi bozulma olarak değerlendirmek mümkün değildir ve gençlerin üst kuşak eleştirilerinde kendi doğrularıyla bir dini hayat yaşama istekleri belirgin şekilde gözlenmektedir (İnce, 2024).

Gençlerin inanç gelişimini desteklemek ve beslemek isteyen din görevlilerinin anlayışlı ve sabırlı bir yaklaşımı benimsemesi gerekmektedir. Bu doğrultuda din görevlileri, gençlerle sevecen konuşmalı, söylediklerini delil ve kaynaklara dayandırmalı, eylem ve söylemlerinin sebebini açıklamalıdır. En önemlisi, dışlayıcı ve ötekileştirici bir dil kullanmaktan kaçınmak, dayatma içermemek ve gençlerin fikirleri ile özgür tercihlerine değer verildiğini hissettirmektir. Z kuşağının inanç konularında zihinlerini meşgul eden soruları, yetkili ve uzman olarak gördükleri din görevlilerine yönelttiklerinde, tatmin edici yanıtlar alamamaları, sorularının geçiştirilmesi ve hatta sorgulama eylemlerinin kınanması gençleri derinden olumsuz etkilemektedir ve bazılarını dine karşı umursamaz bir tavır almaya iterken, kimilerini ise dinden kademeli olarak uzaklaşmaya sevk etmektedir (Kalfa, 2019, s. 136).

Din görevlilerinden bağımsız olarak Z kuşağının din kavramına mesafe koymasına neden olan başka hususlar da mevcuttur. Bu hususların başını gençlerin bilimsel akıl yürütmelerle dinin bilinemeyecek konularına karşı şüphe beslemelerinin çektiğini söylenebilir. Ya da bazı gençlerin modern dünya yaşantısının büyümesinde dinin anlamını kayb ettikleri bir gerçektir. Ayrıca inanç temelli olarak lanse edilen savaşlar, kadın hakları, sosyal ve ekonomik haklar gibi hususlarda dinlerin yaklaşım biçimlerini onaylamamak da bazı gençlerin dinden

uzaklaşmalarına neden olabilir. Bütün bunların yanı sıra bireyde travmaya neden olan şiddet görme, istismar, doğal afetler, acılar ve kayıplar gibi kişisel yaşanmışlıklar Z kuşağının din algısını etkilemektedir. Ailede veya dinî çevrede dinî normlar üzerinden katı bir baskıya maruz kalmak dinden soğutma potansiyeline sahip bir başka faktördür. Hatta toplumun içinden geçtiği kültürel ve sosyal değişiklikler bile başlı başına Z kuşağının dinden kopmasına neden olabilir. Burada belirtilen ve belirtilmeyen birçok nedenden anlaşılmaktadır ki; gençleri dinden uzaklaştıran kişisel, gelişimsel, toplumsal sayısız neden olabilir (Su, 2025, ss. 29-33). Söz konusu gerçeklik din görevlilerinin kapsamlı ve donanımlı yetişmesini mecbur kılar. Zira Z kuşağı ile iletişimde karşılaştığı sorular ve sorunların geniş bir yelpazenin belirsiz bir aralığından gelebilme niteliğinde olması, din görevlisi için bir zorluktur. Bu durum aynı zamanda güçlü bir pratik zekâ, psikolojik ve sosyolojik bağlamları anlamlandırabilme yetisi, sağlam kritik ve analitik düşünme becerisi ile ileri derecede alan bilgisi gerektirir.

Sonuç

Dijital çağın yerlileri olarak da tanımlanan Z kuşağı, teknolojinin içinde doğmuş, internetin var olmadığı bir dünyayı hiç tanımamış günümüz genç neslidir. Söz konusu nesil içinde bulunduğu çağın ve sosyal ortamın özelliklerine bağlı karakteristik özellikler geliştirmiştir. Onlar, hayatlarının içinde büyük bir yer kaplayan sanal ağlar ve tüm kişisel dinamiklerine etki eden internet ortamı nedeniyle; bireyselci, hazzı, görsel algısı güçlü, çabuk tüketen, sabırsız, dijital iletişimde rahat, küreselleşme ve kültür erozyonu içerisinde yaşam süren insanlar olmuşlardır. Farklı sosyal ve kültürel bağlamlarda yaşam sürüp ortamlarına uygun kişiliklere dönüşen önceki nesiller her değişimin bozulma manasına gelmediğini kabul etmeli ve Z kuşağını kendi dinamikleri içinde anlama eğiliminde olmalıdır. Bu hususta din görevlileri ve dinî kurumlar da kendi paylarına düşeni alarak yetişen nesillerin özelliklerine uygun iletişim metotları ve din eğitimi yolları geliştirmelidir. İlk olarak bahsi geçen kuşağın yoğun bireyselci yapıları nedeniyle pasif alıcı konumunda tutulamayacakları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yeni nesil din görevlilerinin Z kuşağı ile iletişimde tek taraflı vaaz ve nasihat üslubu yerine dinleme becerilerini geliştirerek söyleşi kültürünü benimsemesi faydalı olabilir. İnteraktif bir iletişim yolunun tercih edilmesi Z kuşağının fikirlerini ortaya koymasına olanak sağlayabilir, yanlış öğrenmelerini, zihnine yerleşmiş çarpık anlayışları, tek taraflı baktığı ve kapsamlı düşünemediği meseleleri net olarak ortaya çıkarabilir. Böylece din görevlileri Sokratik sorgulamalarla Z kuşağına doğruyu buldurma yoluna gidebilir, hatalarını düzeltebilir ve yönü belli, kişisel bir rehberlik hizmeti verebilir.

İkinci husus da Z kuşağının doğduğu dünyada katı pozitivist düşüncelerin yayıldığı, seküler yaşam tarzlarının benimsendiği, akıl ve bilimin yegâne ekol olarak kabul edildiği gerçeğidir. Günümüz gençleri, yetiştikleri bu atmosfer içerisinde dini dogmalar ve metafizik alemler de dahil olmak üzere her şeyi sorgulama eğilimindedirler. Din görevlileri ilgili durumun farkında olmalı ve Z kuşağı ile iletişimi sürdürürken dinî dogmaları katı bir biçimde dayatma yoluna girmemelidir. Onlardan beklenen bilimin ve bilimsel anlayışların değişkenliği, bazı durumları anlamada aklın yetersiz kalacağı ve bilme ve anlama noktasında insanın yetemeyeceği meselelerde Kur'an'a ve sünnete başvurulduğunu izah etmede ufuk açıcı bir üslupta olmalarıdır. Bu minvalde din görevlileri kusursuz itaat beklentisi içerisinde olmamalı, hırçın ve reddedici yaklaşımlara karşı sevgi ve sabır temelli bir iletişimle, Z kuşağının kendi dini anlayışlarını geliştirmelerinde rehberlik misyonu üstlenmelidir.

Bir diğer husus yeni neslin iletişim dilinin internet temelinde yoğunlaşmasıdır. Onlara ulaşmak, tebliğ ve irşat vazifesini yerine getirmek isteyen din görevlilerinin mesleki yeterliklerinin ve görev tanımlarının yeniden yapılmasını gerekmektedir. Bu noktada gerekli kadrolar oluşturularak yeni atamalara sosyal medya din görevlileri eklenebilir. Söz konusu pozisyonunda hizmet verecek olan din görevlileri camide, Kur'an kurslarında ve çeşitli

mecralarda halka din hizmeti sunan Diyanet personelinin sanal modelleri olarak dini bilgi aktarımı sağlayan ilgi çekici içerikler üretebilir. İlgili çalışmalar kapsamında Diyanet çatısı altında pek çok farklı isimde sayfa ve kanal oluşturularak daha yoğun ve geniş yelpazede sosyal medyada dini bilgileri aktaran paylaşımlar yapılabilir ve gençlere ulaşma oranı arttırılabilir. İnternet temelli farklı hizmetlerin tasarlanması ve gerekli donanımlara sahip din görevlilerinin yetiştirilmesi Z kuşağına dini değerlerin doğru bir biçimde aktarılmasında hayati öneme sahiptir. Zira “gelmeyene biz gideriz” düşüncesini temele alan hareket yapısıyla internet vasıtasıyla her eve girilebilir, gençlerin çok büyük bölümüne ulaşılabilir ve en rahat en mahrem anlarında dahi soru sorup cevap almalarına imkân sağlanabilir. Ayrıca bilgi kirliliğinin yoğun olarak sürdüğü sanal mecralarda yanlış öğrenmelerle mücadele edebilmek için tutarlı ve doğru dini bilgiler aktaran kanalların sayısının artırılması da oldukça elzemdir. Diyanet İşleri Başkanlığının sosyal medyada görev alacak personel seçimi ise titizlikle yürütülmelidir. Bu kulvarda hizmet yürütecek din görevlisi adayları arasından; alan bilgisi yeterliğinin yanı sıra en zeki, en sevecan, pratik zekâsını en iyi şekilde kullanabilen, iletişimi güçlü ve görsel olarak albenisi yüksek kimseler seçilmelidir. Zira internet ortamı birbirinden ilgi çekici içeriklerle doludur ve Z kuşağının pek çok takip arasından dini içeriklerle dolu olan sayfa ve kanalları takip etmesi için cazip bulması gerekmektedir.

Çalışma esnasında meselenin bazı yönlerden araştırılması hususunda yetersizlikler tespit edilmiştir. Bu noktada öncelikle din görevlilerinin Z kuşağı ile iletişimde nesil farkından kaynaklanan problemlerin neler olduğunun belirlenebilmesi için yarı yapılandırılmış çalışmalara ihtiyaç vardır. Zira araştırma bulgularımız dijitalleşme ile birlikte kuşaklar arasında belirgin farklılıkların oluştuğunu göstermektedir ve yalnızca Y kuşağı değil aynı zamanda X kuşağı hatta kısmen bebek patlaması kuşağı da halen sahada hizmet vermektedir. Bu nedenle kuşaklar arasındaki fark açıldıkça öğrenen ve öğreten arasında meydana gelen iletişim problemleri ve anlayış farklılıkları tespit edilerek çözüm önerileri getirilmesi elzemdir. Bununla beraber din görevlilerinin Z kuşağına ve Z kuşağının din görevlilerine karşı taşıdığı ön yargıları baz alan herhangi bir çalışmaya da rastlanmamıştır. Oysa iletişimden evvel iletişim engellerinin neler olduğunu belirlemek ve ön yargı gibi spesifik konular hakkında derinlemesine araştırmalar yapmak gerekmektedir. Bir başka husus da Alfa kuşağının ilk neferleri artık gençlik dönemine adım atmaya başlamış ve 2025 yılı ile birlikte Beta kuşağı doğmaya başlamıştır. Dolayısıyla bu kuşak bireylerinin içinde doğdukları sosyal bağlamın erken okunması ve onlara din eğitimi ve öğretiminin nasıl verilebileceğinin tanımlanması için geç kalınmamalıdır. Son olarak din görevlilerinin bugünün olduğu kadar geleceğin dünyasındaki hizmet politikalarının belirlenmesi, uygun yeterliklerin tespit edilmesi ve yeni nesil din görevlilerinin yetiştirilmesi üzerine kapsamlı çalışmalara ihtiyaç vardır.

Kaynakça | References

- 2024 Yılı Yurt Dışı Uzun Süreli Din Görevlisi Sınav Duyurusu. (2024). <https://disiliskiler.diyaret.gov.tr/Detay/599/2024-yılı-yurt-dışı-uzun-süreli-din-görevlisi-sınav-duyurusu>
- Acar, A. K. (2022). İmkân ve Zorluklarıyla Gençlik Dönemi Din Eğitimi. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 13, Article 13. <https://doi.org/10.53112/tudear.1054146>
- Akdoğan, A. (2008). Dini Hayat Açısından İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet Teşkilatı'nın Fonksiyonu. *Diyanet İlmi Dergi*, 44(3), Article 3.
- Akduman, G., & Hatipoğlu, Z. (2021). Kim Bu Z Kuşağı? *International Journal of Entrepreneurship and Management Inquiries*, 5(9), Article 9.
- Aksoy, A. (2024). Z Kuşağı ve Din (Trabzon İli Örneği) [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Trabzon Üniversitesi.
- Algur, H. (2024). *Nesiller Arası Farklaşma ve Din Eğitimi* (3. bs). Pegem Akademi.
- Alisinanoğlu, F. (2002). Gençlik Dönemi Özellikleri ve Genç Anne-Baba İletişimi. *Eğitim ve Bilim*, 27(123), Article 123. DOI: 10.15390/ES.2002.495
- Altuntuğ, N. (2012). Kuşaktan Kuşağa Tüketim Olgusu ve Geleceğin Tüketici Profili. *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 4(1), Article 1.
- Aslan, A. (2024). Genç Yetişkinlerin Din ve Dindarlık Anlayışları Üzerine Nitel Bir Araştırma. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(1), Article 1. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1456155>
- Aşlamacı, İ. (2023). *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi Eleştirel Bir Yaklaşım*. Dem Yayınları.
- Aydın, N. (2020). Z Kuşağı ve Din [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Cebeci, S. (2015). *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim* (3. bs). İz Yayıncılık.
- Cebeci, S. (2018). *Din hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim*. Bilay Yayınları.
- Cuneo, P. V. (2005). *Listening to the Learners*. In D. G. Oblinger & J. L. Oblinger (Eds.), *Educating the Net Generation* (ss. 50-65). Educause.
- Çiçek, H., & Ünlü, G. (2019). Z Kuşağının Kariyer Beklentileri: Lise Öğrencileri Üzerinde Bir Uygulama. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi*, 22(2), Article 2. <https://doi.org/10.29249/selcuksbmyd.542996>
- Dede, C. D. (2005). *The Net Generation in the Classroom*. In D. G. Oblinger & J. L. Oblinger (Eds.), *Educating the Net Generation* (ss. 20-35). Educause.
- Demir, T. (2022). Kutsal Olan Her Şey Buharlaşıyor mu? Z Kuşağının Değer Yöneliminde Transhümanist İzler. *Marifetname*, 9(1), Article 1. <https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1013163>
- Demirel, Z. H. (2021). Çalışma Hayatında Geleceğin İnsan Kaynağı: Alfa Kuşağı. *OPUS International Journal of Society Researches*, 18 (Yönetim ve Organizasyon Özel Sayısı), Article Yönetim ve Organizasyon Özel Sayısı. <https://doi.org/10.26466/opus.895924>
- DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü. (t.y.). Geliş tarihi 25 Haziran 2025, gönderen <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/>
- Digital 2025: The essential guide to the global state of digital. (2025, Şubat 5). We Are Social UK. <https://wearesocial.com/uk/blog/2025/02/digital-2025-the-essential-guide-to-the-global-state-of-digital/>

Dimock, M. (2019, Ocak 17). Defining generations: Where Millennials end and Generation Z begins. Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2019/01/17/where-millennials-end-and-generation-z-begins/>

Diyanet Gençlik Çalışması. (2018). <https://www.diyaret.tv/diyaret-genclik-calismasi/>

Diyanet İşleri Başkanlığı. (2011). Kur'an-ı Kerim ve Meali. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. Ankara.

Diyanet İşleri Başkanlığı Gençlik Çalışmaları Yönergesi (2018).

Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri. (2014). <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/Detay/285/diyaret-i%C5%9Fleri-ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1-personel-yeterlikleri>

Diyanet, Sosyal Medyada. (2012). <https://diyaret.gov.tr/TR/Kurumsal/Detay/514/diyaret-sosyal-medyada>

Ege, R. (2015). *Din Hizmetlerinde İletişim*. İçinde R. Ege & R. Doğan (Ed.), *Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim*. Grafiker Yayınları.

Ercan, İ. (2019). Yaygın Din Eğitim Kurumlarında Teknolojinin Önemi ve Kullanımı. *Şarkiyat*, 11(3), Article 3. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.629520>

Generation Z characteristics and its implications for companies | McKinsey. (t.y.). Geliş tarihi 21 Mayıs 2025, gönderen <https://www.mckinsey.com/industries/consumer-packaged-goods/our-insights/true-generation-z-and-its-implications-for-companies>

Generations Working Together. (2007, Eylül 6). Entrepreneur. <https://www.entrepreneur.com/leadership/generations-working-together/183720>

Gökçe, S., & Tekin, İ. (2021). Z Kuşağının Dindarlık Eğilimleri. *Talim*, 5(2), Article 2. DOI: <http://dx.doi.org/10.37344/talim.2022.25>

Göküş, Ş. (2019). Din Görevlilerinin Örgütsel Güven Düzeyleri ile Mesleki Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Mediterranean Journal of Humanities*, 9(2), 285-309. <https://doi.org/10.13114/MJH.2019.491>

Göküş, Ş., & Yılmazkurt A. (2022). Dokuzuncu Diyanet İşleri Başkanı Ali Rıza Haksen (1892-1983) ve Döneminde Gerçekleştirilen Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 63/1, 275-320. <https://doi.org/10.33227/auifd.1078300>

Göküş, Ş. (2019). Gençlerde Ahlakî Değerlerin İnşasında Akran Rol Modeliğinin Önemi, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi Bildiriler*, 18-20 Ekim, Saraybosna, Otto Yayınları, Ed. Mehmet Şahin, Ankara, s. 139-150.

Göküş, Ş., & Yılmaz, Z. (2024). Eski Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Hamdi Mert'in Yaygın Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri, *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 18, 281-310. <https://doi.org/10.47502/mizan.1447661>

Günler, S., & Zengin, M. (2024). Gençlerin Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Yönetilen Cami Gençlik Merkezi İşbirliğine Dayalı Hizmetlere Bakışları ve Beklentileri: İstanbul Örneği. *Eskiye*, 53, Article 53. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1412611>

H. Caner Akkurt | Z Kuşağını nasıl bilirsiniz? (3). (2020, Temmuz 30). Independent Türkçe. <https://www.indyturk.com/node/219661/turkiyeden-sesler/z-kuşagini-nasil-bilirsiniz-3>

- İnce, A. (2024, Ocak 18). *Değişen Türkiye’de Gençliğin İnançlarına Nasıl Bakalım?* Cihannüma. <https://www.cihannuma.org>
- Kahawandala, N., Peter, S., & Niwunhella, H. (2020). Profiling purchasing behavior of Generation Z. *2020 International Research Conference on Smart Computing and Systems Engineering (SCSE)*, 155-160. <https://doi.org/10.1109/SCSE49731.2020.9313038>
- Kalfa, N. T. (2019). Gençlik Dönemi İnanç Gelişimi ve Eğitiminde Etkili Olan Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kaya, M. (1998). *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Etüt Yayınları.
- Kocaman, K. (2021). Yaygın Din Eğitimi İletişimi Sürecinde Hedef Kitlenin Özelliklerini Bilmenin Önemi. *Journal of Turkish Studies*, 8(12), 737-749. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6054>
- Kocaman, K. (2021). Covid-19 Salgın Sürecinde Din Görevlilerinin Görüşlerine Göre Diyanet İşleri Başkanlığının Uzaktan Din Eğitimi Uygulamaları: Manisa İl Örneği. *International Social Sciences Studies Journal*, 7(92), 5574-5585. <http://dx.doi.org/10.26449/sssj.3722>
- Kocaman, K. (2023). Paydaş Görüşlerine Göre Hafızlık Eğitim Veren Kur’an Kurslarında PDR Hizmetleri. *Talim*, 7(2), 200-226. <https://doi.org/10.37344/talim.2023.48>
- Koç. A. *Din Eğitiminde Etkili İletişim*. Rağbet Yayınları, 4. Bsk., İstanbul.
- Koçoğlu, B. (2025). İletişim-Ortam Temelli Dijital Araçların Din Eğitimindeki Fonksiyonu ve Sınıflandırılması, *EKEV Akademi Dergisi*, (102), 55-77. <https://doi.org/10.17753/sosekev.1623688>
- Köktener, A., & Algül, A. (2020). YouTube Use Motivations of Generation Z. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(4), Article 4. <https://doi.org/10.18026/cbayarsos.679505>
- Köylü, M. (2022). *Psiko-Sosyal Açından Dinî İletişim*. Ankara Okulu Yayınları, 5. Bsk., Ankara.
- Mert, M. (2018). Cunda Toplantıları 1 Din Dili Çalıştayı (05-06 Mayıs 2018). *İçinde Çocuklarla ve Gençlerle İletişimde Din Dili—Yeni Yaklaşımlar ve Öneriler*.
- Mixing and Managing Four Generations of Employees. (t.y.). Geliş tarihi 22 Mayıs 2025, gönderen <https://portal.fdu.edu/newspubs/magazine/05ws/generations.htm>
- Özdemir, S., & Gıynaş, A. Y. (2024). Yaygın Din Eğitiminin Z Kuşağına Katkısı: Cuma Hutbeleri Örneği. *ATEBE*, 12, Article 12. <https://doi.org/10.51575/atebe.1544267>
- Özkan, F. Z. (2023). X ve Z Kuşaklarının Din Algısı: Kadınhanı Merkez Örneği [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Prensky, M. (2001). *"Digital Natives, Digital Immigrants."* On the Horizon, 9(5), 1-6.
- Rosen, L. (2010). *Rewired: Understanding the iGeneration and the way they learn*. Macmillan+ ORM.
- Rothman, D. (2016). A Tsunami of Learners Called Generation Z. A Tsunami of Learners Called Generation Z. https://ce.wvu.edu/media/15624/needs-different_learning_styles.pdf
- Sertbaş, M., & Akyürek, S. (2024). Diyanet İşleri Başkanlığı Bünyesinde Genç Kızlara Yönelik Faaliyetler Düzenleyen Din Görevlilerinin Özellikleri. *Eskiyeni*, 53, Article 53. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1412619>
- Singh, D. A. P., & Dangmei, J. (2016). Understanding The Generation Z: The Future Workforce. *South - Asian Journal of Multidisciplinary Studies (SAJMS)*, 3(3), 1-6.
- Small, G. & Vorgan, G. (2008). *iBrain: Surviving the Technological Alteration of the Modern Mind*. Harper Collins.

- Su, M. (2025). *Gençlik ve Din Eğitimi Din Dışı Kimliklerle Karşılaşma ve Dönüşüm*. İlâhiyât Yayınları.
- Taşpınar, H. (2008). Din Görevlilerinin İşlevsel Açıdan İletişim Metotları. *Diyanet İlmi Dergi*, XLIV(1), Article 1. <https://doi.org/10.53112/tudear.1645446>
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). *Gençlik. Güncel Türkçe Sözlük*. (Erişim tarihi: 15.07.2025) <https://sozluk.gov.tr/>
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). *İletişim, Güncel Türkçe Sözlük*. (Erişim tarihi: 16.07.2025) <https://sozluk.gov.tr/>
- Tetik, H. (1998). Yaygın Din Eğitiminde Cami Görevlileri-Cemaat İletişiminin Önemi. *Diyanet İlmi Dergi*, XXXIV(2), Article 2.
- Tetik, H. (2009). Din Hizmetlerinde İletişim Becerileri ve Empati. *EKEV Akademi Dergisi*, XIII(41), Article 41.
- Topuz, A. (2023). Yaygın Din Eğitimi Faaliyetlerinin Z Kuşağının İlgi ve İhtiyaçları Açısından Değerlendirilmesi (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği). *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 46, Article 46.
- Tunalı, B. (t.y.). Literatür Taraması Nedir? [Slayt].
- TÜİK Kurumsal. (2025, Mayıs 26). <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Genclik-2024-54077>
- Uçkan, L. (2015). Dinî Eğitimde Etkili İletişim: Caminin “Câmi” Olabilmesi ve Din Dili. *Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu (Yecder)*, 372-386.
- Yılmaz, E., & Yıldırım, R. (2025). *Z Kuşağı'nın Tanrı İnanc Biçimi*. Palet Yayınları.
- Zavalsız, M. (2023). Gençlerin Dine Bakışı: Üniversite Örnekleme Üzerine Bir Saha Araştırması. *Türk Din Psikolojisi Dergisi*, 8, Article 8. <https://doi.org/10.59379/tdpd.1274362>

Gençlerin Deizme Yönelmelerinin Sebeplerine Dair Felsefi Bir Değerlendirme***A Philosophical Evaluation of the Reasons Behind the Youth's Inclination Toward Deism***İbrahim Halil Bilen^{1*} Ömer Bozkurt²**

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye.
Master's Student, Mardin Artuklu University, Graduate School of Education, Department of Philosophy and Religious Studies, Mardin, Türkiye,
<https://ror.org/0396cd675>, <https://orcid.org/0009-0003-7440-9159>, ihbilenn@gmail.com

² Prof. Dr., Mardin Artuklu University, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye
Prof. Dr., Mardin Artuklu University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Division of Islamic Philosophy,
Mardin, Türkiye, <https://ror.org/0396cd675>, <https://orcid.org/0000-0001-5317-1012>, omerbozkurt@artuklu.edu.tr

* Corresponding author

Araştırma Makalesi**Süreç**

Geliş Tarihi: 21.08.2025

Kabul Tarihi: 27.09.2025

Yayın Tarihi: 30.09.2025

Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Değerlendirme

Ön İnceleme: İki hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

Telif Hakkı & Lisans

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

Etik Beyan

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. İbrahim Halil Bilen-Ömer Bozkurt

Yapay Zeka Kullanımı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. İbrahim Halil Bilen-Ömer Bozkurt

Etik Bildirimturkishharr@gmail.com**Çıkar Çatışması**

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

AtıfYılmaz, Z. (2025). Z kuşağıyla dini iletişim: din görevlilerinin dil ve söylemi. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 856-871
<https://doi.org/10.30622/tarr.1770087>

** Bu çalışma 15-16 Mayıs 2025 tarihlerinde Dicle Üniversitesi tarafından düzenlenen "1. Uluslararası Din, Kültür ve Medeniyet Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu"nda sözlü olarak sunulan bildirinin genişletilmiş ve geliştirilmiş halidir.

Öz

Gençlik dönemi ile ilgili farklı tanımlamalar olsa da genel olarak kabul edilen bu dönemin yaş aralığı 12-25 olarak ifade edilir. Bu dönem, bireylerin bedensel, cinsel, duygusal, sosyal ve kişisel gelişimlerine bağlı olarak değişimlerin yoğun yaşandığı, sorun ve çatışmaların en üst düzeye çıktığı ve bireyin benlik kavramını oluşturduğu bir dönemdir. Bu dönemde gençler, ilgi ve yeteneklerini keşfedip duygusal bağımsızlıklarını kazanarak birey olma yolunda ilerler, aynı zamanda kültürel ve dinî değerlerini keşfederler. Kimlik arayışındaki gençler, bu dönemde dine dair şuur veya şüpheleri de yaşamaktadır. Bu şüphe ve çatışmalar, bireyi inanç konusunda farklı akımlara yönleltebilmektedir. Deizm de bu akımlardan birisidir. Deizm, bir Tanrı algısı olarak Antik Yunan düşüncesine kadar tarihlense de süreç içerisinde farklı yorum ve değerlendirmelerle şekillenmiştir. Deizm, Tanrı'nın varlığını kabul edip bu Tanrı'nın evrene ve insana müdahale etmeyen, onu yönlendirmeyen, dolayısıyla da peygamber göndermeyen bir Tanrı algısı olarak özetlenebilir. Yine deizm, dinî konularda akli yöntemlere vurgu yapan, katı akılcılığı savunan, dindeki doğaüstü, esrareniz ve akıl dışı uygulamalara karşı çıkan dinî-felsefi bir akım olarak ifade edilebilir. Deizm, ülkemizde de son dönemlerde ana tartışma konularından birisi olup gençler arasında yaygınlaşmaktadır. Bunun nedenlerinin araştırılması ve irdelenmesi ise büyük önem arz etmektedir. Literatürden de istifade ederek bu nedenleri dünyevileşme arzusu, din ve bilim ilişkisinden kaynaklı problemler, din öğretiminin yüzeysel verilmesi, dinî metinlere lafızcı metotla yaklaşan radikal grupların olması, bazı din temsilcilerinin din dışı uygulamaları ve halka bunu dinin kendisiymiş gibi empoze etmeleri, kötülüğün kaynağının tarif edilmesinden kaynaklı problemler ve kadının toplum içindeki konumuna dair farklı değerlendirmeler şeklinde sıralamak mümkündür. Kapsamlı izah ve tartışmaları gerektiren bu konu başlıkları, burada deizmin kabulü ve yaygınlaşmasındaki etkileri bağlamında incelenecektir. Böyle bir bağlam içerisinde bu çalışmada gençleri deizme yönlendiren nedenler ele alınıp irdelenmiş ve bunlara dair çözüm önerilerinde bulunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Din, Din Felsefesi, Deizm, Gençlik.

Research Article**History**

Received: 21.08.2025

Accepted: 27.09.2025

Date Published: 30.09.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board), Double anonymized-Two external.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, and the data used were obtained from literature reviews/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all studies used are cited in the references. İbrahim Halil Bilen-Ömer Bozkurt

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. İbrahim Halil Bilen-Ömer Bozkurt

Complaints

turkisharr@gmail.com

Conflicts of Interest

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

Grant Support

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

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Yılmaz, Z. (2025). Religious communication with generation z: the language and discourse of religious officials. *Turkish Academic Research Review*, 10/3, 856-871, <https://doi.org/10.30622/tarr.1770087>

**This work is an expanded and revised version of a paper presented orally at the "1st International Symposium on Religion, Culture, and Civilization for Graduate Students" organized by Dicle University on May 15-16, 2025.

Abstract

Although there are different definitions regarding the period of youth, it is generally accepted that this stage covers the ages between 12 and 25. This is a period in which individuals undergo intense changes in their physical, sexual, emotional, social, and personal development, where problems and conflicts peak, and where the individual forms their sense of self. During this period, young people discover their interests and talents, gain emotional independence, and progress toward becoming individuals while also exploring their cultural and religious values. Young people in search of identity may also experience awareness of or doubts about religion during this time. Such doubts and conflicts can lead the individual toward different currents of thought regarding faith, one of which is deism. Although deism, as a conception of God, can be traced back to Ancient Greek thought, it has been shaped over time through various interpretations and evaluations. Deism can be summarized as a conception of God that accepts the existence of God but considers Him as one who does not intervene in the universe or in human life, does not guide humanity, and therefore does not send prophets. Deism can also be described as a religious-philosophical movement that emphasizes rational methods in religious matters, defends strict rationalism, and rejects the supernatural, mysterious, and irrational practices found in religion. In recent times, deism has become one of the main topics of discussion in our country and is becoming increasingly common among young people. Investigating and analyzing the reasons behind this phenomenon is of great importance. Drawing on the literature, these reasons can be listed as follows: the desire for secularization; problems arising from the relationship between religion and science; the superficial manner in which religious education is provided; the existence of radical groups that approach religious texts with a purely literalist method; certain religious representatives' non-religious practices being imposed on the public as if they were religion itself; problems related to defining the source of evil; and differing evaluations of women's position in society. These issues, which require comprehensive explanation and discussion, will be examined here within the context of their impact on the acceptance and spread of deism. Within this framework, this study investigates and analyzes the reasons that lead young people toward deism and attempts to offer possible solutions.

Keywords: Philosophy, Religion, Philosophy of Religion, Deism, Youth, Deism.

Giriş

Son dönemlerde gerçek ve sanal dünyada en çok tartışılan konulardan biri olan deizm, gençler arasında popülerlik kazanan bir akım olarak dile getirilmektedir. Aydınlanma dönemi sonucu klasik Hristiyan dogmalarına, kilise ve din adamlarının sert tutumuna karşı ilk örneklerini Batı dünyasında gördüğümüz deizm, zamanla etki alanını genişleterek ülkemizde de adından sıkça söz ettirmeye başlamıştır. Ancak Türkiye’deki deizm düşüncesi Batı’da kabul edildiğinden farklı bir temele dayanmaktadır. Ülkemizde gençlerin araştırıp sorgulayarak, tüm inanç biçimlerini tartışarak deizmi tercih ettiğini söylemek güçtür. Gençlerin bir kesiminin deizmi benimsemesinde tepkisel bir tavrın etkili olduğu görülürken bir diğer kesimin ise dinî sorunlardan kaçış ya da alternatif bir inanç sistemi arayışıyla bu yönelimi tercih ettiği düşünülmektedir. Ancak en önemli sebeplerden biri olarak bazı din temsilcilerinin din dışı uygulamalarının din olarak yansıtılması ve bunun sonucunda İslam dininin gerçek anlamda öğrenilmeden farklı bir şekilde anlaşılmasına yol açılmış olmasıdır. Bu durumla benzer bir şekilde, ceza temelli din dili, İslam ve bilimin çatıştığına dair iddialar, dinin insana sorumluluk yüklemesi, sosyal medya platformları üzerinden gençlerin dini anlamlandırma çabaları, dini temsil eden bazı grupların söz ve eylemlerinin tutarsızlığı, bazı radikal grupların din adı altında işkence, tehdit ve hatta ölümle sonuçlanan şiddet eylemleri, sosyal medya aracılığı ile yapılan deizm propagandaları, gençlerin deizme yönelme sebepleri olarak gösterilmektedir. Bunlara ek olarak kötülük problemi, kadının konumuna dair değerlendirmeler, ölümden sonraki yaşamın varlığı ya da yokluğu konusundaki sorulara net cevap alamamaları da gençleri deizme yönlendiren sebepler olarak ifade edilebilir. Bunun yanı sıra dinin bağlayıcılığından kurtularak özgür ve bağımsız olma istekleri ile dünyevileşme arzuları da gençler için deizmi çekici kılan sebepler arasında sayılabilir. Bu çalışmada Türkiye’deki gençleri deizme iten belli başlı nedenler ve bunların mahiyeti üzerine bir felsefi değerlendirme ve inceleme yapılmaktadır.

Deizm konusunda literatürde önemli çalışmalar yapılmıştır. Kuramsal olarak daha ziyade din felsefesi ve kelam ilmi alanında yapılan çalışmalara ilave olarak Türkiye’de deizmin farklı yayılma alanları ve bunların sebeplerine dair araştırmalar da göze çarpmaktadır. Bu çalışmamızda ise gençlerin deizme yönelmelerinin sebeplerini kısmen veya belli açılardan ele alan araştırmalardan da yararlanarak meseleyi daha ziyade felsefi bir bağlam ve bakışla ele alıp tartışmak amaçlanmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve: Gençlik Dönemi ve Deizm

Çocukluk ve yetişkinlik dönemleri arasında yer alan gençlik evresi, insan yaşamının en önemli evrelerinden biridir. Bu evrede genç, yavaş yavaş bireysel ve toplumsal sorumluluklar üstlenmekle beraber dinî açıdan da artık mükellef olarak kabul edilmektedir (Hökelekli, 2008, s. 266).

Gençlik kavramıyla ilgili farklı görüşler olsa da biyolojik olarak kabul edilen gençlik dönemi 12-25 yaş arasındır (Yörükoğlu, 2007, s. 13). Ergenlik, çocuklukla yetişkinlik arasında kalan bir “ara dönem”dir (Kulaksızoğlu, 1998, s. 29). Gençlik kavramı, kesin sınırlarla belirlenemeyen bir hayat evresini ifade etmekle birlikte zaman zaman ergenlik dönemiyle eşanlamlı olarak da kullanılmaktadır. Millî Eğitim Bakanlığı, gençlik yaş aralığını 12-24 olarak tanımlarken UNESCO, bu aralığı 15-25 yaş, Birleşmiş Milletler Örgütü ise 12-25 yaş olarak belirlemektedir (T. Gündüz, 2010, s. 1093).

Ergenlik dönemi, çoğunlukla fırtınalarla geçen bir dönem olarak nitelendirilmektedir. Ergenlik döneminde yaşanan sorun ve çatışmaların nedeni farklı olabilmektedir. Ama genellikle bu sorunların bir kısmının ergenlik sırasında meydana gelen bedensel, cinsel, duygusal, sosyal ve kişisel gelişimlerin gençte yarattığı farklılaşmaya bağlı olduğu söylenilebilir (Kulaksızoğlu, 1998, s. 17). Bu değişimlere bağlı olarak

gençlerin dinî inanç ve tutumlarında da gelişmeler olduğunu söylemek mümkündür. Genel olarak bu dönem, cinsellik duygusunun uyandığı ve geliştiği, kimlik arayışının yaşandığı, kişinin benlik oluşumunun yaşandığı, bağımsızlık duygusunun geliştiği, sosyalleşmenin gerçekleştiği, dinî şuurun oluştuğu, dinî şüphe ve çatışmaların yaşandığı bir dönem olarak açıklanabilir (M. M. Gündüz, 2020, ss. 1096-1102). Gençlik döneminin bütün özellikleri önemli olmakla birlikte ele aldığımız konu bakımından bizi ilgilendiren esas noktalar gençliğin dinî şuurun yaşandığı ve dinî şüphe ve çatışmaların olduğu bir dönem olmasıdır.

Bu dönemde bireyin, çocukluk döneminde öğrendiği geleneksel bilgiler ve yetişkinlerin otoritesine bağlı olarak gerçekleşen din algısı, ergenlik dönemiyle beraber tekrar şekillenmektedir. Bu dönemde, bilişsel gelişime bağlı olarak gelişen soyut düşünme becerisi sayesinde birey, çevresindeki olayları anlamlandırma, problemleri analiz etme ve daha üst düzeyde genellemeler yapabilme yetisine kavuşmaktadır (Kula, 2006, s. 41). Soyut düşünme becerisinin gelişmesiyle beraber gençlerde entelektüel ilginin de farklılaştığı söylenilebilir. Bu dönemde bireyde entelektüel merak hiç olmadığı kadar artış göstermektedir. Bu meraktan din de nasibini almaktadır. Yine bu dönemde din daha bilinçli bir şekilde anlaşılmakta ve araştırılmaktadır. Dolayısıyla bu yaşlar, psikolojide “dinî uyanış” veya “dinî gelişim çağı” olarak nitelendirilmektedir (Hökelekli, 2008, s. 268).

Gençlik döneminin gelişim özellikleri dikkate alındığında, inanç anlamında bir diğer önemli özelliği de bu dönemde dinî şüphe ve çatışmaların yaşanmasıdır. Soyut düşünme becerisinin ergenlik döneminde gelişmesiyle beraber birey, aileden ve çevreden edindiği çeşitli dinî değer ve ahlaki değerleri sorgulamaya başlar (T. Gündüz, 2010, s. 93). Bu durum da bireyin iç dünyasında iniş ve çıkışlar, inanç bakımından bunalım ve çelişkiler yaşanmasına neden olabilmektedir.

Gençlerde dinî şüphelerin uyanmasında, bireyin kişisel özellikleri, bilişsel gelişimi ve içinde yetiştiği dinî ve kültürel ortam, eğitim durumu ve sosyal çevre ile ilişkileri farklı oranda etki göstermektedir. Gencin çevresinde gördüğü dinî inançların uygulamadaki tutarsızlığı, okulda öğrendiği bilimsel teorilerin dinî inancıyla ilişki kurmasında yaşadığı zorluklar ve diğer ders öğretmenlerinin dine karşı olan tutumları gençlerde dinî şüphelerin yaşanmasına sebep olmaktadır (Hökelekli, 2008, s. 271). Bu tür şüphelerin, gençleri dinî inanç ve düşünce alanında farklı arayışlara sevk ettiğini ifade etmek mümkündür. Bu arayışlar neticesinde gençlerin yöneldiği düşünsel akımlardan biri de deizmdir.

2018 yılında gerçekleştirilen bir çalıştayda (*Gençlik ve İnanç Çalıştayı Sonuç Bildirisi*, 2018) liseli gençler arasında inançla ilgili sapmaların gözlemlendiği kamuoyunun gündemine taşınmıştır. Bu durum, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından da önemsenmiş ve konuya ilişkin çeşitli araştırmalar ve çalışmalar başlatılmıştır. Nitekim *Diyanet Aylık Dergisi*'nin Ağustos 2017 sayısında “Deizm, Ateizm, Nihilizm Kısacasında İnsanlık” başlığıyla hazırlanan dosyada, son yıllarda inanç alanında sapmaların yaşandığına dikkat çekilmiştir. Yine bu konu Diyanet İşleri Başkanlığının dinî konularda en yüksek karar ve danışma organı olan Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından ele alınmış ve bu kapsamda 11-13 Eylül 2018 tarihlerinde yapılan IX. Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısında ateizm, deizm, nihilizm ve agnostisizm gibi güncel inanç problemleri ele alınmıştır (Akdoğan, 2018).

Deizm kavramına baktığımızda, onun Latince “Tanrı” anlamına gelen “deus” sözcüğünden türediğini, ilk ortaya çıktığında Tanrı’nın varlığına inanma anlamında kullanıldığını, ancak zamanla Batı dillerinin çoğunda yaratıcı ulûhiyet anlayışını ifade etmek üzere “teizm” teriminin kullanılmaya başladığını görmekteyiz. Böylece deizm, zaman içinde kendine özgü felsefi bir kimlik kazanmıştır denebilir (Aydın, 2021, s. 173).

Deizm, kökeni itibarıyla Hristiyanlık içinde bir tartışma ve ayrışmadan doğmuştur. Batı düşüncesindeki deizm, Hristiyanlığın temel inançlarındaki bozulma ve kilisenin dogmalarına karşı ortaya çıkmış bir akımdır. Dolayısıyla deizm, bir günlük bir tepki değil, tarihsel arka planı olan bir harekettir (Onay, 2022, s. 111). Ama ülkemizdeki deizm düşüncesinin bu düşünceden farklı olduğunu söyleyebiliriz. Ülkemizdeki deizm anlayışı, daha çok bir tepkisellik, dinî ve felsefi problemlerden kaçış olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Dorman'ın "Hristiyanlıktaki deizm, Hristiyanlığı bilmekten, İslam'daki deizm ise, İslam'ı bilmemekten kaynaklanır." ifadesi bu durumu özetler niteliktedir (Dorman, 2022, s. 50).

Deizm, insan aklına ve tecrübeye gereken değeri vermeyen, diğer inanç sistemlerine hoşgörü göstermeyen ve kendi içindeki farklı görüşlere bile tahammül edemeyen Hristiyanlık anlayışına karşı bir tepki olarak doğmuş, teolojik ve felsefi nitelik taşıyan bir hareket olarak ortaya çıkmıştır (Düzgün, 2017, s. 9).

Deizm, dinî meselelere akli yöntemleri uygulayan, buna bağlı olarak da geçmiş Hristiyanlığa, esrarengiz din anlayışına, dindeki doğaüstü olaylarla ilgili inanışlara ve Kilise'nin otoritesine karşı çıkan, bütün bunlardan dolayı da Hristiyan âleminde bağnazlığın, baskının kırılmasına yardımcı olan yarı-dinî, yarı-felsefi bir akımdır (Aydın, 2021, s. 189). Bu bağlamda deizm, aslında inançsızlıktan ziyade din içerisindeki bazı dinamikleri eleştirerek özellikle Kilise'nin otoritesini sorgulayan ve sarsmaya çalışan bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Deist düşünce, Tanrı inancını reddetmek yerine, halkın Tanrı'yı daha akılcı ve rasyonel yollarla kabul etmesini ve benimsemesini savunur. Bu çerçevede, deizmin en önemli katkılarından biri, akıl ve mantık ilkelerine yaptığı vurgudur.

Deizmin ortaya çıkışında ve yaygınlık kazanmasında, pozitif bilimlerin yükselişi, astronomi ve coğrafi keşiflerin kazandırdığı yeni dünya tasavvuru, Descartes'ın felsefi şüpheciliği ve akıl temelli yöntemi, Bacon ile onun izinden giden düşünürlerin deneyciliği ile 17. yüzyılda meydana gelen siyasi dönüşümler belirleyici rol oynamıştır (Çetin, 2018, s. 15).

Dolayısıyla deizmle ilgili yapılan tanımlar ve bu konu etrafında yürütülen tartışmalar incelendiğinde, deizmin tarihsel süreç içerisinde farklı biçimlerde yorumlandığı ve çeşitli evrelerden geçerek değişim gösterdiği görülmektedir.

2. Gençlerin Deizme Yönelmelerinin Sebepleri

Ülkemizde son dönemlerde gündemdeki akımlardan birisi olan deizm, gençler arasında popülerlik kazanmaktadır. Ancak Türkiye'deki deizm düşüncesinin Batı'da kabul edildiğinden farklı bir temele dayandığını söylememiz de gerekmektedir. Ülkemizde gençlerin teferruatlı bir şekilde deizmi incelediğini söylememiz mümkün değildir. Ülkemizde gençlerin deizme yöneliminin asıl sebebi büyük oranda tepkisel yaklaşımlardır denebilir.

Son yıllarda yapılan araştırmalar, ülkemizdeki Müslüman oranının azaldığını, buna karşılık ateizm ve deizme bir yöneliş olduğunu ortaya koymaktadır. "Allah'ın varlığına ve birliğine, bizi yaratıp yaşattığına inanıyor musunuz?" şeklinde sorulan sorulara yüzde %4 "hayır"; "evet Allah'ın bizi yarattığını düşünüyorum ama her şeye karıştığını düşünmüyorum" diyenlerin ise %6 oranına çıktığını görmekteyiz (Mak Danışmanlık Şirketi, 2017, s. 4). Bu veriler ışığında, özellikle gençler arasında deizme yönelik ilgi ve yönelimde belirgin bir artış olduğu görülmektedir.

2017 yılında Van'da düzenlenen "Din Karşıtı Akımlar ve Deizm Sempozyumu"nda sunulan bir bildiride, genç bireyler arasında deizme yönelişin genel olarak üç temel nedeni olduğu ifade edilmiştir. İlk olarak İslam dini hakkındaki bilgi eksikliği öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, İslam'ın bilimle çeliştiği, akıl dışı ilkelere sahip

olduğu, dünyayı ihmal ettiği ve Müslüman toplumları bilimsel ve teknolojik gelişmelerde geri bıraktığı yönündeki iddialar, bu konudaki bilgisizliğin yansımaları olarak değerlendirilmektedir. İkinci neden olarak dini literal düzeyde yorumlayan yaklaşımların şiddet ve yasakları ön plana çıkarması; bireysel özgürlük alanlarını daraltan ve dini istismar eden bazı yasa dışı yapılanmaların faaliyetleri sonucu oluşan din karşıtı eğilimler gösterilmektedir. Bu tür yapılar, gençler arasında dinî kimlikten uzaklaşma eğilimini tetiklemektedir. Üçüncü ve son neden ise sekülerleşme arzusunun toplumda giderek daha fazla yer bulması ve dünyevi değerlerin öncelenmesidir (Baloğlu, 2023, s. 281).

Deizmin hem küresel ölçekte hem de ülkemizde giderek daha fazla ilgi görmesini bir veya birkaç nedene veya olguya indirgemek doğru değildir. Bu bağlamda, özellikle genç bireylerin deist eğilimler göstermelerine zemin hazırlayan etkenlerin tespiti, bu olgunun anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır. Burada her ne kadar pek çok spesifik neden gençlerin deizme yönelmesinde etkili olarak gösterilebilse de bu etkenleri genel hatlarıyla aşağıdaki başlıklar çerçevesinde ele almak ve incelemek mümkündür:

2.1. Dünyevileşme Arzusu

Modern çağda “seküler hayat” veya “sekülerleşme” olarak karşımıza çıkan kavramın, dünyevileşme olarak ifade edilmesi mümkündür. Bu kavram daha önce Kur’ân’da “dünyevî hayat” ve “dünyevileşme” kavramları olarak yer almıştır (El-Attas, 2018, s. 65). Sekülerleşme, insan aklının ve dilinin önce dinin, ardından metafiziğin otoritesinden bağımsız hâle gelmesi olarak tanımlanır. Bu da insanın dikkatini yalnızca bu dünyayla ve bu zamanla sınırlaması demektir (El-Attas, 2018, s. 41).

Müslümanlar arasında belli bir servete, şöhrete, makam ve mevkiye ulaşan bazı kimseler gerek maddi gerekse manevi, arzu ettiği şeylere sınır koyduğunu düşündüğü dine ve ahlaki değerlere önce duyarsızlaşmakta, daha sonra da yaşadığı gibi inanmaya başlamaktadır (Coşkun, 2017, s. 12). Onlar için de deizm özellikle yaşadıkları bu dünyevi yaşam formunda kendilerince mantıklı sebepler sunmuş olmaktadır. Deizmle beraber yaşadıkları şeyleri veya hissetmeleri gereken sorumluluğu unutmaktadır. Çünkü dünyevileşmenin en temel işlevlerinden biri olan “unutturma” mekanizması burada hayata geçmektedir.

Dünyevileşme durumu, dünya ve ahiret arasındaki dengenin giderek dünya eksenli bir anlayış lehine bozulmasına yol açmakta, bu da gençleri samimi ve derinlikli bir dindarlık anlayışından uzaklaştırarak daha yüzeysel ve biçimsel bir dini tutuma yöneltmektedir (Çağrı, 2011, s. 7). Böylece gençler dünyevileşmenin etkisiyle Tanrı’nın insanları mutluluğa ulaştırmak için gönderdiği peygamberleri, dinleri ve hükümleri göz ardı ederek Tanrı alanı ile dünya alanını birbirinden ayıran bir eğilim olarak deizmi kendilerine daha yakın görebilmektedir.

Modern çağda kimlik arayışına giren gençler, Batı ruhu ve kültürü, teknolojik ve bilimsel ilerlemeler, bazı felsefi eserler ve medyanın etkisiyle daha fazla küreselleşmiş ve giderek daha fazla rasyonel bir zihniyet ve bakış açısına bürünmüşlerdir. Bunun sonucu olarak daha fazla faydacı olmuş ve özgürleşmişlerdir (Çetin, 2018, s. 27). Faydacı bir bakış açısına sahip olan gençlik; kullandığı, hissettiği, aldığı ve verdiği her şeyi eğer kendisine bir fayda sağlıyorsa kabul etmekte, özümsemekte; yaramıyorsa da ya reddetmekte yahut da bunlardan uzak durmayı tercih etmektedir.

Gençler arasında deizmin yayılmasını ele alan bir araştırmada, katılımcılar deizmin yayılmasındaki artışın nedenlerine değinmiş; deizmin yalnızca bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda daha özgür, kuralı ve rahat bir yaşam tarzı sunduğu için de tercih edildiğini vurgulamıştır (Hafizoğlu, 2025, s. 77). Bu durumun dünyevileşme arzularıyla paralellik arz ettiği görülmektedir.

Deizmin dünyevileşme üzerinden bu yayılımının İslam'ın dünya-ahiret dengesine dair yaklaşımının bilinmesiyle giderilmeye çalışılması önem arz edecektir. Elbette Kur'an'da öteki âlemin dünya hayatına kıyasla daha üstün, kalıcı ve süreklilik arz eden bir nitelik taşıdığı belirtilmektedir. Fakat bu, dünyanın değersiz görüldüğü anlamına gelmemektedir. Kur'an, bir yandan dünyanın olağanüstü yönleri üzerine düşünmeye ve onları anlamaya kapı aralarken diğer yandan dünya hayatının aldatıcı ve oyalayıcı yanına karşı insanları uyarmaktadır (El-Attas, 2018, ss. 65-66). Kitap ve Sünnet'te dünyaya yönelik eleştiriler bulunmakla birlikte, eleştirilen dünya değil, ahireti ihmal eden dünyevileşmedir. Toplumda bazen dünyevileşme eleştirilirken, yanlışlıkla dünya küçümsenebilmektedir. Oysa Kur'an'da veya Hz. Peygamberin sözlerinde, dünyanın yalnızca "dünya" olduğu için küçümsendiğine dair herhangi bir ifade yer almamaktadır (Görmez, 2021, s. 10).

Dolayısıyla İslâm, dengeyi yalnızca dünyevî hazzardan uzak durmak olarak değil, aynı zamanda dünya hayatını ahiret için bir hazırlık süreci olarak görmeyi önerir. Bu nedenle gençlerin inançlarını sorgularken dinin ahlaki ve manevi boyutlarını göz ardı etmemeleri, geçici zevkler yerine sorumluluk bilinci ve ahiret düşüncesini ön planda tutmaları, İslâm'ın sunduğu anlamlı ve dengeli perspektifi yeniden keşfetmeleri gerekmektedir (Hafızoğlu, 2025, ss. 81-82).

2.2. Din-Bilim İlişkisiyle İlgili Olumsuz Tutum ve Bilgiler

Bilim ve dinin karşıtlığı algısının temelinde dinin dogmatik, bilimin ise gelişime ve yeniliğe kapı aralayan pozitivist anlayışa sahip olması yatmaktadır (Malkoç, 2019, s. 255). Günümüzde yaşanan hızlı teknolojik değişimlerle beraber toplumların daha somut verilere dayanarak hareket etme düşüncesi gençlerin arasında daha hızlı yayılmaktadır. Gençlerin ancak kanıtlanabilir ve deneylebilir olguları kabul etmeleri birçok din ya da metafizik konuya karşı mesafeli davranmalarına sebep olmaktadır.

Geçmişte Batı'da yaşanan din-bilim çatışması ve özellikle bazı Batılı bilim adamlarının Hristiyanlığa karşı ortaya koydukları tepkisel duruşları okuyan bazı gençler bu yapılan eleştiri ve tepkinin İslam dini için de yapılmış olduğu yanılgısına kapılarak dini eleştirmeye başlamışlardır. Hem Hristiyanlığın hem de İslam dininin vahiy merkezli dinler olmasından kaynaklanan ortak özellikleri, gençlerin bu görüşleri ya da eleştirileri zaman içinde İslam dinine yönlendirmelerinin ana etkenlerden biri olmuştur. Buradaki temel sorun, Türkiye'deki gençler arasında İslamiyet'in, Hristiyanlıkla eş tutulmasının etkisi de bulunmaktadır (Malkoç, 2019, s. 256).

İslam'ın, diğer dinler gibi bilimle çeliştiği, akıl ve mantıkla bağdaşmayan düşünceler içerdiği ve bu durumun İslam dünyasının geri kalmasına yol açtığı yönündeki iddialar, genellikle İslam dini hakkında derinlemesine bilgi sahibi olmayan ve çoğunlukla din karşıtı çevrelerde yetişmiş bireyler tarafından dile getirilmektedir.

Kur'an-ı Kerim, aklın önemine diğer kutsal metinlerle kıyaslanamayacak derecede güçlü ve sürekli bir vurgu yapmaktadır. Kur'an ayetleri hem Allah'ın vahiy yoluyla bildirdiği ayetler üzerinde hem de evrende yaratmış olduğu varlık ve olaylar üzerinde tefekkür edilmesini ısrarla teşvik etmektedir. Bu bağlamda, Allah'ın vahiy yoluyla gönderdiği hakikatlerle, insanın yaratılışında var olan akıl melekesi arasında bir çatışma söz konusu değildir. Zira vahiy, akli dışlayan ya da onunla çelişen bir gerçeklik sunmaz; bilakis, aklın doğru kullanımıyla kavranabilecek derinlikte anlamlar içermektedir. Her ne kadar vahiy, aklın ötesine geçen bazı metafizik hakikatleri barındırsa da bu hakikatler akla aykırı değildir (Dorman, 2022, s. 55).

Dolayısıyla İslam dünyasında yaşanan bilimsel ve teknolojik geri kalmışlık çok boyutlu sebeplere dayanmakta olup bu durumun temel nedeni olarak İslam dinini göstermek, tarihsel ve kuramsal verilerle

örtüşmemektedir. Dolayısıyla İslam dini bağlamında din ve bilim arasında varmış gibi düşünülen çelişki nedeniyle gençler deizme yönelebilmekte ancak bu durumun nedeninin bilgi eksikliği olduğu görülmektedir.

2.3. Din Öğretiminin Yüzeysel Verilmesi

Ergenlik döneminde bireyde ortaya çıkan dini şüpheler, bir yandan onun dinî olgunluğa erişim sürecinde önemli bir gelişim fırsatı sunarken diğer yandan da dinî inançtan uzaklaşma riskini de beraberinde getirebilmektedir. Bu dönemde ergenin, hayatın anlamı, hastalık, ölüm, savaş, adalet sorunu ve olağanüstü olaylar gibi birçok konuya dair makul, tatmin edici ve zihinsel olarak sağlıklı açıklamalara ulaşabilmesi, büyük ölçüde bilişsel gelişim düzeyiyle ilişkilidir. Ergenin, zihnini meşgul eden bu konulara ve sorulara rasyonel ve mantıklı yanıtlar bulamaması ise gencin inançla ilgili şüpheler ve içsel çatışmalar yaşamasına neden olabilmektedir (Çayır, 2014, s. 68).

Ergenlik dönemiyle beraber gelişen soyut düşünme ve muhakeme yeteneğinin artması ile birlikte gençlere ilmiyal düzeyinde verilen bilgiler yetersiz kalmakta ve gençleri çağdaş inanç problemleri ile başa çıkmada yetersiz bırakmaktadır (Bozkurt, 2022, s. 19; Malkoç, 2019, s. 259). Dinî bilgilerin öğretiminde ezber düzeyiyle yetinilmesi, gençlerin sonraki gelişim dönemlerinde muhakeme yeteneğinin gelişmesiyle birlikte, maruz kaldıkları dinî bilgi kirliliğine karşı bir cevap bulma konusunda kafa karışıklığına neden olmaktadır.

Gençlik döneminde gençlerde oluşan dinî şüphe, ya yetersiz ya da yanlış bilgilerden kaynaklanmaktadır. Yapılan bazı araştırmalarda demokratik bir ortamda yeterli ve doğru dinî bilgi verilen gençlerde dinî şüphe oranının diğerlerine oranla anlamlı bir şekilde düşük çıktığı görülmüştür (Günaydın, 2017, ss. 330-331).

Gençlerin inanç dünyasını şekillendiren unsurlar arasında, inanç konularının aktarımında kullanılan üslup, akla ve mantığa uygunluk, tercih edilen yöntem ve verilen örneklerin niteliği önemli bir yer tutmaktadır. Bu faktörler, gençleri imana yöneltebileceği gibi inkâra da sürükleyebilir. Dinî meselelerin aktarımında, anlatıcı ne kadar donanımlı olursa olsun, muhatap kitlenin anlama kapasitesini, sahip olduğu genel ve dinî bilgi düzeyini yeterince dikkate almadığında, zihinlerde karmaşaya yol açabilmektedir.

Nitekim bazı araştırmalarda, bireylerin öğrenci oldukları dönemde dinî içerikli sorularına öğretmenleri tarafından yeterli ilgi gösterilmemesi ya da tatmin edici yanıtlar verilmemesi nedeniyle dinî inançlarına yönelik şüphe geliştirdikleri, hatta zamanla dine karşı ilgilerini yitirdikleri ortaya konmuştur (Onay, 2022, s. 124). Bu durumun, bazı bireylerde varoluşsal sorgulamaları artırdığı ve hayatın anlamına dair ciddi bunalımlar yaşamalarına neden olduğu, kimi örneklerde ise bu sürecin intiharı düşünmeye varacak kadar ağır bir psikolojik etki doğurduğu görülmektedir. Söz konusu bulgular, dinî eğitimin pedagojik yeterlilik ve iletişim dili açısından ne kadar hassas bir alan olduğunu ve genç bireylerin inançla ilgili sorgulamalarının sağlıklı bir şekilde karşılanmaması durumunda, bu durumun genç bireylerin üzerinde ciddi sonuçlara yol açabileceğini göstermektedir (Sayan & Günel, 2022, s. 1080).

Günümüz modern toplumlarında gençlerin deizme yönelme sebeplerinden biri de dinî konuları aktaran kişilerin, çağın zihniyet ve ihtiyaçlarına hitap etmeyen, geleneksel kalıplar içinde kalmış anlatım biçimlerini sürdürmeleridir. Bu anlatımlar, günümüz gençliğinin sorgulayıcı, eleştirel düşünen ve bireysel bilinç düzeyi gelişmiş yapısına hitap etmekte yetersiz kalmaktadır. Sonuç olarak aklını, iradesini ve duygusal bağımsızlığını ön plana çıkaran modern birey, dinî meselelerde tatmin edici ve rasyonel açıklamalara ulaşamadığında, dine karşı mesafeli bir tutum geliştirebilmekte ya da alternatif inanç yaklaşımlarına yönelmektedir (Okumuş, 2017, ss. 184-185).

2.4. Dinî Metinlere Lafızcı Metotla Yaklaşan Radikal Gruplar

Gençleri deizme yönelten sebeplerden biri de dinî metinlere lafızcı yöntemle yaklaşan, şiddeti ve yasakları öne çıkaran, insana hiçbir özgürlük tanımayan selefilik gibi aşırı gruplardır. Gençler bu din yorumlarını örnek göstererek din karşıtı görüşleri akla ve mantığa daha yakın görmektedir (Coşkun, 2017, s. 12). Yapılan bir araştırmada, bazı Müslüman ülkelerde yaşanan iç savaşlar ve radikal/aşırı bazı örgütlerin din adına yaptığı katliamlar başta olmak üzere dinin kötü temsillerinin gençlerin dinî tutumları üzerinde olumsuz yansımaları olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Kandemir, 2022, ss. 129-130).

Kendi teolojik ve siyasi amaçları doğrultusunda İslam'ı özünde şiddeti teşvik eden bir din olarak göstermeye çalışanlar, Kur'an'dan bazı ayetleri seçip bağlamından kopararak toplumsal ve siyasal şiddet olaylarıyla ilişkilendirmektedir. Böylelikle, Kur'anî öğretilerin aslında reddettiği haksız şiddeti meşrulaştırdığı iddiasını ortaya atmakta ve bu iddiayı kendi ideolojik hedeflerine hizmet edecek şekilde kullanmaktadırlar (Kalın, 2013, s. 190).

Nitekim günümüzde bazı dinî grupların, kendilerinden farklı düşünenleri kolaylıkla tekfir etmeleri, temel insani haklardan olan can ve mal güvenliğini ihlal eden tutumlar sergilemeleri, dinî metinleri kendi ideolojik ya da çıkar temelli yaklaşımları doğrultusunda yorumlamaları, genç bireylerde dinî metin ve uygulamalara karşı önyargı gelişmesine zemin hazırlamaktadır. Oysa barış ve kardeşlik, İslam dininin temel ilkelerindendir. Din, meşru müdafaa halleri dışında şiddete kesinlikle izin vermez (Nisa 4/93-94; Maide 5/32) (Tirmizî, Birr, 25/18 (IV, 325); Tirmizî, Diyât, 14/8 (IV, 17)). Ancak tarihsel süreçte, zaman zaman dış unsurların da etkisiyle, sınırlı ve marjinal bazı dinî yapılar şiddeti ön plana çıkaran söylem ve eylemler geliştirmiştir. Buna karşın, bu tür yapıların yöntem ve uygulamaları, İslam toplumlarının büyük bir bölümü ile birlikte ilmi ve ahlaki otoriteye sahip din âlimleri tarafından da hiçbir zaman meşru görülmemiş ve kabul edilmemiştir (Coşkun, 2017, s. 12).

Dolayısıyla bu tür radikal yaklaşımlar, tarih boyunca farklı dönemlerde de ortaya çıkmış olmakla birlikte bu grupların din adına ortaya koydukları yöntem ve uygulamaların İslam'ın öz değerleriyle bağdaştırılması hem ilmî hem ahlakî açıdan problemli bir tutum olarak gözükmektedir. Bu bağlamda bu tür şiddet merkezli eğilimlerin İslam diniyle özdeşleştirilmesi hem tarihsel gerçekliklerle hem de İslam'ın evrensel ilke ve amaçlarıyla açık bir şekilde çelişmektedir.

İslam'ın nihai hedefi, ahlaki değerlere dayalı ve adaletin hâkim olduğu bir toplum inşa etmektir. Böyle bir toplumsal düzen içerisinde bireyler manevi bir hayat sürme imkânına sahip olurken, ekonomik sömürden siyasi iktidarın kötüye kullanılmasına kadar farklı alanlarda karşılaşılan toplumsal sorunlar asgari düzeye indirilebilir. Bu büyük resmi dikkate almadan İslam'ın, basitçe negatif bir tasavvurun ötesinde, pozitif anlamda nasıl bir barış tasavvuru önerdiğini tam olarak göremeyiz (Kalın, 2013, s. 191).

Görüldüğü üzere dini metinlere lafızcı yaklaşmak gibi marjinal tutumların ortaya çıkardığı aşırı durumlar, insanlarda ve özellikle de gençlerde genel manada dine, özel manada İslam dinine karşı tutum geliştirmeye neden olmakta ve bu da deizm gibi tasavvurlara yönelmeye yol açmaktadır. Oysa İslam dini bu tür radikal ve uç yaklaşımlara karşı her zaman orta/vasat yolu önererek bu durumların önünü kesmeye çalışmaktadır.

2.5. Din Temsilcilerinin Din Dışı Uygulamaları

Din temsilcilerinin bazı din dışı uygulamaları ve bunu dinin kendisiymiş gibi gençlere ve topluma dayatmaları doğal olarak dinin akıl dışı ve akıl üstü bir olgu olduğu algısını güçlendirmektedir. Dolayısıyla bu durum gençlerin mantığına ters düşmekte ve dinle aralarına mesafe koymaktadır.

Bir araştırma sonucuna göre gençlerin %29,2'si dindar bireylerin tutum ve davranışlarından olumsuz etkilendiklerini belirtirken %35,5'i olumlu etkilendiklerini ifade etmiştir. Etkilenmediğini belirtenlerin oranı ise %35,3'tür. Bu veriler, gençlerin önemli bir kısmının dindarların tutum ve davranışlarından ya olumlu ya da olumsuz şekilde etkilendiğini, yani bu tutumların gençler üzerinde kayda değer bir etki oluşturduğunu göstermektedir (Kandemir, 2022, s. 132).

Din temsilcilerinin din dışı uygulamalarından biri de insanların imanları hakkında kendilerini karar mercii görmeleridir (Öztürk, 2015, s. 247). Bu durum, Batı'da Orta Çağ Kilisesi'nin aforoz (dinden çıkarma) ya da endüljans (belli bir kefarete karşılığında affetme) gibi uygulamalarını çağrıştırmakta; benzer yaklaşımlar günümüzde bazı cemaat veya tarikatların söylem ve davranışlarında da görülmektedir. Bu tür uygulamalar, din adına hareket eden kişi ya da yapılara yönelik tepkiye yol açmakta, bu tepki zaman zaman doğrudan dine yönelmekte ve özellikle gençlerin dinden uzaklaşmasına neden olabilmektedir.

Gençlerin, bazı din temsilcileriyle aralarına mesafe koymalarının ve dolayısıyla dinden uzaklaşmalarının sebeplerinden biri de din temsilcilerinin dünya-ahiret dengesini kuramamaları, ahiret bağlamında dünya hayatını adeta yok saymaları ve dini tamamen inzivadan, çileden ibaret görmeleridir (Kirman, 2019, s. 142). Bu durum aynı zamanda din-dünya ilişkisi konusuyla da ilgili olup bu husustaki yanlış dini söylemler, dini ve dünyayı karşı karşıya getirerek bir çatışma alanı oluşturmakta, dünyayı değersizleştirmekte ve insana yeryüzünü imar etme sorumluluğunu unutturmaktadır. Nitekim söylem sahipleri bir hadisi bağlamından kopararak “dünya mümine zindan, kâfire cennet” şeklinde bir sloganla bu anlayışı beslemektedir. Böyle bir tablo karşısında gençler ise çoğunlukla tercihlerini hayattan ve içinde yaşadıkları dünyadan yana yapmaktadır (Görmez, 2021, s. 10). Dünyadan tamamen kopuk bir din tablosu, enerjik ve hareketli dönemler geçiren çoğu gencin mantığına uzak kalmakta, kendilerine daha yakın ve yaşanabilir hayata daha fazla sığınmalarına ya da sarılmalarına yol açmakta ve böylece gençleri deizm ve benzeri yaklaşımlara yönlendirmektedir.

Bazı din temsilcilerinin ise belirtilenlerden farklı olarak dünya-ahiret dengesinde dünyevileşmeyi, şatafat ve lükse dayalı yaşam biçimini tercih etmeleri, maddiyata dayalı söz ve davranışları sergilemeleri, neredeyse bağışların ancak kendilerine yapılırsa kabul edileceği algısını vermeleri, gençlerin dinî grup ya da tarikatlara bakışını olumsuz etkilemeye ve menfaate dayalı din izleniminden dolayı dine karşı mesafeli bir tutum sergilemeye yönelmektedir. Ancak burada sözü geçen her iki tutum da ifrat-tefrit sınırlarında kalmaktadır ki İslam dini “Sana verdikleri içinde ahiret yurdunu ara, dünyadan da nasibini unutma!” (Kassas Suresi, s. 77) ayeti gereğince dünya-ahiret dengesinde itidalli davranılmasını teşvik etmekte ve aşırıya gidilmesini eleştirmektedir.

Ayrıca din temsilcilerini ilahlaştırıp mezhepleri de dinleştirmek, gençlerin dine karşı mesafeli davranmalarına hatta dinden soğumalarına ve yeri geldiğinde radikal eleştiriler yapmalarına neden olmaktadır (Öztürk, 2015, s. 306). Din sınıfı ve din temsilcilerinin ilham ticareti ve ilim düşmanlığı da gençlerde bu durumun sorgulanmasına ve böylesine bir din anlayışının reddedilmesine sebep olmaktadır (Öztürk, 2015, ss. 269-270). Nitekim bu tür din adamları kendilerine özel bir ilhamın geldiğini ifade etmekte ve bu ilham ile insanların imanını ya da manevi duygularını sömürmelerine kapı aralamakta ve bu da gençlerin deizme yönelmelerine yol açmaktadır.

Unutulmamalıdır ki burada sayılan hususlar, deizme olan yönelimde din temsilcilerinin, gruplarının ve tarikatların etkisi ile ilgilidir. Ancak bu grupların ya da kişilerin uygulamalarını İslam dini ile özdeşleştirmek elbette doğru değildir.

2.6. Dinî Bazı Temel Konuların Tartışılmasındaki Sorunlar

Sadece İslam dini değil bütün dinler ile ilgili olarak tarihsel süreç içerisinde pek çok tartışma konusu bulunmaktadır. İslam dini ile ilgili de bazı konular sürekli bir şekilde gündeme getirilmektedir. Bunların önde gelenleri, kadının konumuna ve kötülük probleminin temel sorunu olan kötülüğün kaynağına dair değerlendirmelerdir. Bunların yanı sıra gerek genel gerekse de İslam özelinde Allah'ın varlığı ile ilgili teolojik ve felsefi problem ve tartışmalar, Peygamber'in konumu ve uygulamaları (küçük yaştakilerle evlilik ve çok evlilik gibi), Peygamber'e atfedilen hadisler ve bunların kabulü sorunu, İslam'ın savaşçı bir din olduğu iddiaları, sahabeler ile ilgili tarihsel bazı anlatılar, dinî hükümlerin keskinliği ve evrensel olup olmadığı gibi konular örnek verilebilir. Elbette ki bu konuların hepsini burada ele almak ve tartışmak imkân dâhilinde değildir. Ancak bunlardan gençleri deizme yönlendirmede en çok etkide bulunanlardan olan kadının konumu ve kötülüğün kaynağına dair değerlendirmelerin içerdiği sorunlara değinerek dinî bazı temel konuların tartışılmasındaki problemlerin gençleri deizme nasıl yönlendirdiğini göstermeye çalışacağız:

2.6.1. Kadının Konumuna Dair Değerlendirmeler

Türkiye'de gerçekleştirilen araştırmalarda elde edilen bulgulara göre, gençlerin dinî konularda en fazla zihinsel sorgulama yaşadıkları meselelerden biri de kadın ve erkek arasındaki eşitsizlik algısıdır (Karaoğlu, 2022, s. 295). Bu algının temelinde Cahiliye döneminin ataerkil aile yapısının rolü büyüktür. O dönemden bu döneme birçok toplumda bu anlayış, dinî hükümlerin aksine devam ederken kadının toplumdaki yerinin sürekli sorgulanacak şekilde gündemde olması, gençleri özellikle eşitlik bakımından etkilemektedir. Kadının toplumdaki yerini sadece cinsiyete dayalı bir mesele olarak ele alan toplumlarda, gençlik ortada bulunan adaletsizliği ya da eşitsizliği, dinî metinlere ya da dinî temsil eden çevrelere bağlamaktadır.

İslam'da kadının alt bir statüsü olduğuna dair değerlendirme ve yorumlar, bazı din karşıtı çevreler tarafından sıkça kullanılmaktadır. Bu değerlendirmelerde özellikle mirasın dağıtılmasındaki eşitsizlik, kadınların şahitliği konusunda erkekle bir tutulmamaları, dinî metinlerde geçen kadını dövme vb. ifadeler, erkeklerin çok evliliğine müsaade edilmesi, erkeklerin kadınlar üzerinde egemen olduğunu belirten dinî kavram ve metinler, özellikle savaşlardan sonra kadınların cariye edinilmesi gibi konular kadınların değerinin düşürüldüğüne yönelik atıflar olarak değerlendirilmektedir (Alper, 2001, s. 169). Bu gibi soru ve sorunlar gençler arasında sorgulanmakta ve bunların nedeni dinî metinlere bağlanmaktadır.

Günümüzde bazı çevrelerin, kadına yönelik şiddeti meşrulaştırmak amacıyla dinî metin/nasları referans gösterdikleri görülmektedir. Oysa bu yaklaşım, İslâm'ın temel kaynakları ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla açıkça çelişmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, hayatı boyunca hiçbir eşine karşı sözlü veya fiziksel şiddete başvurmamış; bilakis tutum ve davranışlarıyla Müslümanlara örnek olmuştur. Buna rağmen, kadını dövmenin dinî bir hüküm olarak sunulması ve hatta haz verici bir durum gibi takdim edilmesi, İslâm'ın özünde ve Hz. Peygamber'in sünnetinde herhangi bir karşılığa sahip değildir. Dolayısıyla kadına yönelik şiddetin yaygınlaştığı günümüzde, bu şiddetin meşruiyet kaynağı olarak dini göstermek, Kur'an-ı Kerim'in öğretileri ve Hz. Peygamber'in örneğiyle dikkate alındığında kabul edilebilir bir yaklaşım değildir (Köse, 2023, s. 110).

Bu soru ve sorunlara bazı Müslüman ülkelerde kadın haklarını kısıtlayan kural ve uygulamalar da eklenince İslam dini, başta kızlar olmak üzere gençler tarafından sorgulanmakta ve bu durum dine bakış açısını olumsuz yönde etkilemektedir (Alper, 2001, s. 169).

Oysaki İslam dinine göre kadın ve erkekler cinsiyet olarak birbirinden üstün sayılmamaktadır. Durum ve farklılıklar sadece toplumsal normlardan ve beşeri fitrattan kaynaklanmaktadır (Bu konuda ayrıntılı tartışmalar

için bkz. Tuksal, 2020). Bunların bir zenginlik ve renklilik formu içinde ele alınmayıp sadece üstünlük açısından değerlendirilmesi, konuyu dar bir çerçeveye sıkıştırmaktadır. Hz. Peygamber döneminde hanımlarının istişarelerde yer alması, Hz. Peygamber'in ilim öğretme konusunda kadınlara gün ayırması, Hz. Peygamber'in cenneti annelerin ayaklarının altında olarak sembolleştirmesi, en çok hadis rivayet eden sahabelerinden bazılarının kadın olması, Kur'an'da eşler arasında sevgi ve merhametin oluşmasının Allah'ın varlığının delillerden sayılması ve iki cinsin birbirleri için elbise olarak kabul edilmesi, yine dini metinlerde bulunan örneklerdir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, kadının alt tabaka bireyi değil, en az erkek kadar veya bazı yerlerde onlardan daha üst bir konumda toplum içinde yerinin olduğudur.

Sonuç olarak İslam, kadın hakları konusunda fitratlarına göre İslam öncesi döneme göre çok geniş yenilikler ve haklar getirmiştir. Kadına yapılan muamelede, mali ilişkilerde, evlilikte, toplumsal hayatın her alanında kadın, arka planda kalmamakta, kadının kişiliğine, düşüncelerine ve haklarına saygı duyulmaktadır. İslam, insanları cinsiyet, ırk, sosyal statü gibi konularda herhangi bir sebeple ayırma tabi tutmamış, üstünlüğün sadece takvada olduğunu ilan etmiş ve kadını İslam öncesi döneme göre bulunduğu aşağı konumdan çıkarıp hak ettiği yere yerleştirmiştir (Kazıcı, 2020, s. 71).

2.6.2. Kötülüğün Kaynağı Konusundaki Değerlendirmeler

Bazı çağdaş araştırmalar, özellikle gençler arasında ateizm ve daha iyimser bir formu olan deizmin giderek artan bir ilgi gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu eğilimin arkasındaki temel nedenlerden biri ise kötülük problemidir (Özdemir, 2017, s. 36).

Geçmişte daha çok ilim ve düşünce insanları arasında tartışılan kötülük problemi, günümüzde iletişim teknolojilerinin ve özellikle sosyal medyanın etkisiyle çok daha geniş kitlelerin gündemine girmektedir. Bu durum, özellikle dinî bilgi düzeyi sınırlı olan gençler üzerinde inanç açısından sarsıcı ve yönlendirici etkiler oluşturabilmektedir (Arslan, 2023, s. 19).

Kötü ve kötülük kavramlarının doğru bir şekilde analiz edilebilmesi ve konunun daha iyi anlaşılması açısından, söz konusu kavramları netleştirmek yerinde olacaktır. Kötülük kavramı çerçevesinde genellikle üç temel türden söz edilmektedir ki bunlar metafiziksel, ahlaki ve fiziksel (doğal) kötülüklerdir (Kiriş, 2008, s. 83). Deprem, sel, yangın, fırtına ve hastalık gibi doğa olayları sonucunda ortaya çıkan, insanın acı, ıstırap ve hatta ölümüne yol açabilen olumsuz durumlara fiziksel kötülük; bireylerin özgür iradeleriyle gerçekleştirdikleri zulüm, haksızlık, yalan, iftira, cinsel saldırı ve cinayet gibi etik açıdan yanlış davranışlara ise ahlaki kötülük denilmektedir (Arslan, 2023, s. 19). Metafiziksel kötülüğe ise bir varlığın yapısal bütünlüğünde eksiklik bulunması ya da sahip olması gereken yetkinliğe tam anlamıyla ulaşamaması durumu örnek verilebilir (Kiriş, 2008, ss. 83-84). Ayrıntılarıyla ele alınması gereken bu hususla ilgili olarak kötülük konusunu yanlış yorumlayarak kötülüğün türlerini birbirinden ayırt edemeyen genç bireyler, konuya dair sağlıklı bir değerlendirme yapamamakta; bu durum da onları çeşitli zihinsel karışıklıklara ve inanç temelli şüphelere sürükleyebilmektedir.

Bilinmektedir ki kötülük probleminin temelinde “eğer Tanrı mutlak anlamda iyi ve adil ise, dünyada karşılaşılan ahlaki kötülüklerin varlığı nasıl izah edilebilir” sorusu yatmaktadır. Bu temel soru, felsefe literatüründe "teodise sorunu" olarak bilinen, Tanrı'nın adaleti ile kötülüğün varlığı arasındaki ilişkiyi sorgulayan tartışmalara kapı aralamaktadır (Aydın, 2021, s. 148).

Genç bireyler, genellikle dinlerin özellikle de İslam dininin adil ve merhametli bir yaratıcının varlığını savunmakla birlikte dünyada meydana gelen büyük acılar ve kötülükler karşısında bu yaratıcıdan neden

doğrudan bir müdahale gelmediği ya da insanların neden eşit koşullarda sınanmadığı gibi sorulara tatmin edici ve rasyonel açıklamalar sunamadığını düşünmektedir. Bu sorgulamalar neticesinde bazı gençler ya Tanrı'nın varlığını tümüyle reddeden ateizme yönelmekte ya da Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte vahyi ve dinî kurumları reddeden deist bir tutum benimsemektedir (Özdemir, 2017, s. 36).

Kötülük problemini açıklamak amacıyla tarih boyunca farklı teodise anlayışları geliştirilmiştir. İslam düşünürlerinden İhvân-ı Safa (10. yüzyıl) (Taş, 2021, ss. 71-72, 117-118) ardından Gazâlî (ö. 1111), Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarına dayanarak mevcut evrenin, mümkün dünyalar arasında en iyi, en güzel ve en yetkin olanı olduğunu belirtmektedir. Batı felsefesinde Leibniz (ö. 1716) de Gazâlî'nin ifadeleriyle benzerlik gösteren ifadeler kullanarak konuyu ele almış ve “teodise” terimini felsefî bir kavram olarak sistemleştirmiştir. Leibniz, kötülüklerin varlığına rağmen bu âlemin Tanrı tarafından seçilen en iyi mümkün dünya olduğunu savunmaktadır. Ona göre Tanrı'nın adaleti, mevcut düzen içinde insan aklının bütünüyle kavrayamayacağı derin bir hikmete dayanmakta ve teodise de bu adaletin akılcı bir zeminde açıklanmasıdır (Ayдын, 2021, s. 161).

Leibniz, Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğunu ve bu nedenle mümkün olan her dünyayı yaratabileceğini belirtmektedir. Ona göre Tanrı, kemal sıfatına sahip olduğundan, yaratacağı dünya zorunlu olarak mümkün dünyaların en iyisi olacaktır. Bu nedenle içinde kötülükler bulunsun da yaşadığımız dünya yine de olabilecek en iyi dünyadır. Daha az kötülük barındıran başka ihtimaller düşünülebilir; ancak Leibniz'e göre esas olan, en iyi dünyanın iyilik ve kötülüğün en uygun dengesi üzerine kurulmuş olmasıdır (Peterson vd., 2015, s. 299).

Leibniz, mümkün olan en iyi dünyanın, kötülüğün tamamen olmadığı bir dünya olmadığını savunmaktadır. Ona göre iyiliğin anlam kazanabilmesi ve ortaya çıkabilmesi için kötülüğün varlığı gereklidir. Eğer bu dünyada, kendi iradesiyle eylemlerini seçen ve bu yolla mükemmelliğe doğru ilerleyen bir insan bulunmazsa daha büyük kötülükler ortaya çıkacak ve birçok iyilik kaybedilecektir. Bu nedenle Leibniz'e göre bazı kötülüklerin varlığı, daha büyük iyiliklerin gerçekleşmesi açısından zorunlu kabul edilmektedir (S. Ali Ekber Hüseyinî Kal'abehmen, 2022, s. 172).

Kötülük problemine karşı geliştirilen savunmalardan biri de Alvin Plantinga'nın özgür irade savunmasıdır. Bu savunmaya göre Tanrı'nın insanlara özgür irade vermesi, kötülük içermeyen bir evrenden daha üstün bir iyiliği temsil etmektedir. Plantinga, Tanrı'nın daha büyük bir iyilik adına kötülüklerin varlığına izin vermesinin, ilahi iyilikle çelişmediğini savunmaktadır. Kötülüklerin varlığı, Tanrı'nın özgür iradeye dayalı bir dünya yaratmayı tercih etmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Plantinga, özgür bireylerin iradelerini kötüye kullanmaları sonucu ortaya çıkan ahlaki kötülüklerden Tanrı'nın değil, insanın sorumlu olduğunu ifade etmektedir (Yüce, 2016, s. 186).

Kötülük problemine karşı çeşitli savunmalar geliştirilmiş olmasına rağmen, konu hâlâ felsefî tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Özellikle genç bireyler, kötülüğün kaynağını yanlış yorumlamaktan kaynaklı sorunlar yaşayabilmektedir. Dolayısıyla bu yanlış yorumlamalar, hatalı bir Tanrı tasavvuruna yol açmakta ve dinî düşüncenin temel ilkeleriyle çelişmektedir. Dolayısıyla, dünyada kötülüğün varlığından hareketle Tanrı'nın varlığını reddetmek, insanın akıl ve özgür irade sahibi bir varlık oluşuyla çelişmekte ve bu nedenle mantıksal açıdan geçerli bir çıkarım niteliğini taşımamaktadır. Zira ahlaki kötülüğün asıl kaynağı, özgür iradesiyle hareket eden insandır. Bu bakış açısı, insanın sorumluluğunu ve iradesini göz ardı eden indirgemeci bir yaklaşımdır. Bu nedenle de sorumluluğu tümüyle Tanrı'ya yükleyen yanlış algının gençlerin zihinlerinden çıkarılması ve bu

durumun olabildiğince en kapsamlı bir şekilde izah edilmesi, gençlerin deizme mesafeli durmaları için büyük bir öneme sahiptir.

Sonuç

Deizm, Orta Çağ'da kilisenin dayatmalarına ve akıldışı uygulamalarına karşı akli ve mantığı savunanlarca felsefi açıdan evreni yaratan ama evrene müdahale etmeyen bir Tanrı tasavvuru olarak karşımıza çıkmıştır. Hristiyanlıktaki deizm, kilisenin doğmalarına karşı bir hareket iken ülkemizdeki deizm anlayışı, İslam dininin yanlış anlaşılması ve bilgi kirliliğinden kaynaklı tepkisel bir tutum olarak görünmektedir. Aslında sorunun temelinde din değil din algısı ve anlayışı yatmaktadır. Son yıllarda ülkemizdeki deizme ilgi ve yönelimin, bilinçli ve derinlemesine bir araştırmaya dayanmadığını söyleyebiliriz. Bugün ülkemizde deist olduğunu ifade eden gençlerin deizmin ne olduğu konusunda yeterli bir teorik bilgiye sahip olmadığı söylenebilir. Hatta deizm, bazı gençler tarafından dinin reddedilmesi şeklinde bile yanlış anlaşılabilir.

Gençlerin deizme yönelmelerinin temelinde yer alan ve yukarıda sıralanan ana nedenler incelendiğinde bunların büyük çoğunluğunun bilgi eksikliğine dayalı yalan ve yanlış din algılarına dayandığı görülür. Din-bilim, vahiy-akıl arasında görülen çatışma, dinî metinlerin usulsüz ve bilgisizce yorumlanması, dinî konulardaki temel meselelerin tek boyutlu incelenmesi ve irdelenmesi, bu bilgisizlik durumunu gösteren en bariz hususlardır. Deizmin gençler arasında yaygınlaşmasının sebeplerinden bazıları da uygulamaya ve örneklige dönük hatalar ve yanlışlardır ki bunlar dinî kurumların din algısını oluşturmadaki olumsuz etkileri ile din alanında öne çıkan şahsiyetlerin yanıltıcı bilgi ve kötü örnek davranışları olarak ifade edilebilir. Bunlara gençlerin biyolojik ve psikolojik yapıları ile insanın doğasının dünyaya meyiletme ve dünyevileşme arzusu da eklenince deizmin yaygınlaşması veya bir ilgi haline gelmesi söz konusu olmaktadır. Bu sorunun önüne geçmek için sorunun kaynağı olan bilgisizlik ve kötü örneğin giderilmesi önem arz etmektedir. Din eğitimi, sorgulama ve araştırma isteği, din istismarının mahiyetine yönelik örneklerin ifşası ve bunlardan uzak durulması vb. gibi konularda eğitici ve geliştirici çalışmalar yapılarak gençlerin bu tür tehlikeli tutum ve davranışlara karşı korunmaları mümkün olabilir. Ancak bu hususun hassas ve çok boyutlu çalışmalarla sağlanması büyük önem arz etmektedir ki buna dair çalışmaların yapılması bir gereklilik olarak karşımızda durmaktadır.

Yazar Katkıları

Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	İHB (%60) – ÖB (%40)
Veri Toplanması (CRediT 2)	İHB (%70) – ÖB (%30)
Araştırma- Veri Analizi - Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	İHB (%50)- ÖB (%50)
Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	İHB (%65)- ÖB (%35)
Metnin Geliştirilmesi ve Tashihi (CRediT 14)	İHB (%45)- ÖB (%55)

Author Contributions

Conceptualization (CRediT 1)	İHB (%60)- ÖB (%40)
Data Curation (CRediT 2)	İHB (%70)- ÖB (%30)
Investigation- Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	İHB (%50)- ÖB (%50)
Writing (CRediT 12-13)	İHB (%65)- ÖB (%35)
Writing – Review & Editing (CRediT 14)	İHB (%45)- ÖB (%55)

Kaynakça

- Akdoğan, M. N. (Ed.). (2018). Güncel İnanç Problemleri (Deizm, Ateizm, Agnostisizm ve Nihilizm). *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-IX*. DİB Yayınları.
- Alper, H. (2001). *Sanal Alemde İnanç Problemleri*. İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu.
- Arslan, H. (2023). Kelam İlminde Kötülük Probleminin Yeniden Yorumlanması. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(28), 17-23.
- Aydın, M. (2021). *Din Felsefesi*. İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Baloğlu, A. B. (2023). *Son Hurafe Deizm*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Bozkurt, M. (2022). Günümüz Müslüman İncancını Tehdit Eden Bazı Fikri Akımlar. M. Bozkurt, H. Onay, E. Güzel (Ed.), *Gençliğin İnanç Problemleri*, Ensar Neşriyat.
- Coşkun, İ. (2017). Günümüzde Deizm, Ateizm ve Nihilizmi Doğuran Sebepler. *Diyanet Aylık Dergi*, 320, 10-13.
- Çağrı, M. (2011). Din ve Hayat. *Türkiye Diyanet Vakfı İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 13, 4-7.
- Çayır, C. (2014). Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma. *Bilimname Düşünce Platformu*, XXVII, 59-88. <https://bilimname.erciyes.edu.tr/sayilar/201402/20140203.pdf>
- Çetin, E. (2018). *İncancın İman Hayatına Yansıması Bağlamında Deizm Eleştirisi*. İksad Yayınevi.
- Dorman, E. (2022). Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi. *Misbah Dergisi*, 18, 33-58.
- Düzgün, Ş. A. (2017). Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin. *Diyanet Aylık Dergi*, 320, 6-9.
- El-Attas, M. N. (2018). *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. İnsan Yayınları.
- Gençlik ve İnanç Çalıştay Sonuç Bildirisi*. (2018). <https://iktibasdergisi.com/2018/04/03/genclik-ve-inanc-calistayi-sonuc-bildirgesi/>
- Görmez, M. (2021). *Gençliğin Anlam Arayışı*. Otto Yayınları.
- Günaydın, F. (2017). İmam Hatip Liselerinde Gençlik Soru(n)ları. *Din Karşıtı Akımlar ve Deizm*. Ensar Neşriyat.
- Gündüz, M. M. (2020). Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi. *Şarkiyat*, 12(4), 1092-1117.
- Gündüz, T. (2010). *Ergenlik Dönemi Din Eğitimi*. Tıdef.
- Hafızoğlu, Y. (2025). Gençlerde Deizm ve Seküler Yaşam İlişkisi: Tanrı İncancının Dönüşümüne Dair Tespitler ve Öneriler. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45, 68-66.
- Hökelekli, H. (2008). *Din Psikolojisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kalın, İ. (2013). *Akıllık ve Erdem*. Küre Yayınları.
- Kandemir, S. (2022). *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma Konya Örneği* [Doktora Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Karaoğlu, A. (2022). Kur'an'a Göre Erdemli Gençliğin Yetiştirilmesi. *Uluslararası 21. Yüzyılda Gençlik ve İnanç Eğilimleri-I* (ss. 289-336). ilâhiyât.
- Kazıcı, Z. (2020). İslam'da Kadın: (Bir Mukayese). *İlahiyat Akademi Dergisi*, 11, 57-72.
- Kiriş, N. (2008). Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, 81-96.

- Kirman, M. A. (2019). Yeni Usûllerle İslami Tebliğ ve Temsil. *Davet ve Deizm Arasında Gençlik*, 129-148.
- Köse, F. B. (2023). *H. Peygamber ve Kadınlar*. Beyan Yayınları.
- Kula, M. N. (2006). *Gençlik Döneminde Kimlik ve Din*. Dem Yayınları.
- Kulaksızoğlu, A. (1998). *Ergenlik Psikolojisi*. Remzi Kitabevi.
- Mak Danışmanlık Şirketi. (2017). *Türkiye’de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı*. Mak Danışmanlık Şirketi.
- Malkoç, M. (2019). Gençliği Dini Değerlerden Uzaklaştıran Sebepler. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(16), 252-268.
- Okumuş, N. K. (2017). Yetersiz Bakiye: Deizm’in Tanrı Tasavvuru ya da Sünnetullah Yasaları ve Deizm İlişkisi Üzerine Bazı Tespitler. *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. Ensar Neşriyat.
- Onay, H. (2022). Gençliğin İnanç Evrenine Yönelen Tehditler: Deizm. M. Bozkurt, H. Onay, E. Güzel (Ed.), *Gençliğin İnanç Problemleri*, Ensar Neşriyat.
- Özdemir, M. (2017). İlahî Adalet ve Kötülük. *Diyanet Aylık Dergi*, 320, 36-39.
- Öztürk, Y. N. (2015). *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç: Deizm*. Yeni Boyut.
- Peterson, M., William, H., Bruce, R., & David, B. (2015). *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş* (R. Acar, Çev.). Küre Yayınları.
- S. Ali Ekber Hüseyinî Kal’abehmen. (2022). Şer Meselesi: Din Karşıtı Bir Söylem Olarak Kötülük Problemi ve Eleştirisi. *Misbah Dergisi*, 18, 155-186.
- Sayan, Y. E., & Günel, M. E. (2022). Son Zamanlarda Gündeme Gelen İnanç Problemlerine Dair Din Eğitimi Açısından Bir Değerlendirme. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26(3), 1071-1089.
- Taş, N. (2021). *İhvân-ı Safâ Gözüyle Kötülük Problemi*. KDY Akademi.
- Tuksal, H. Ş. (2020). *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İz düşümleri*. Kitabiyat Yayınları.
- Yörükoğlu, A. (2007). *Gençlik Çağı*. Özgür Yayınları.
- Yüce, F. (2016). Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise: Algısal Kötülük Kavramıyla Yeni Bir Perspektif. *Felsefe Dünyası*, 63, 179-202.