

# **bilimname**

---

yıl: 2020/3

sayı: XLIII



**ilahiyat fakültesi dekanlığı adına / in the name of the dean of theology faculty**  
Temel YEŞİLYURT



**editör / editor**  
Osman BAYDER



**editör yardımcıları / editor assistants**  
Nesrin DURSUN  
Hayriye GENÇEL



**yayın kurulu / editorial board**

Temel YEŞİLYURT (*Başkan*) (Erciyes Üniversitesi)  
Salih YALIN (*Başkan Yardımcısı*) (Erciyes Üniversitesi)  
Ahmet Kamil CİHAN (Erciyes Üniversitesi)  
Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi)  
Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üniversitesi)  
Celal TÜREK (Ankara Üniversitesi)  
Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)  
Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)  
M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU (Ankara Üniversitesi)  
Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Üniversitesi)  
Cenan KUVANCI (Erciyes Üniversitesi)



**danışma kurulu / advisory board**

Ömer ÖZSOY (Universität Frankfurt)  
Turan KOÇ (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)  
Michael NIELSEN (Georgia Southern University)  
Lütfullah CEBECİ (Erciyes Üniversitesi)  
Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Üniversitesi)  
Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)  
Muharrem AKOĞLU (Erciyes Üniversitesi)  
Muammer SARIKAYA (Gazi Üniversitesi)  
Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi)  
John WALBRIDGE (Indiana University)



**öncü kontrol ve redaksiyon / precontrol and redaction**  
Abdullah AKGÜL

**Mizanpaj / layout**  
Nesrin DURSUN

**tanıtım ve sosyal medya / promotion and social media**  
Temel YEŞİLYURT

**arşiv / archive**  
Abdullah TANRIVERDİ

**irtibat / contacts**

web sitesi: [www.bilimname.com.tr](http://www.bilimname.com.tr) e-posta: [bilimname@gmail.com](mailto:bilimname@gmail.com)

ISSN: 1304-1878 e-ISSN: 2148-5860 DOI: 10.28949

*bilimname* uluslararası, alan indekslerinde taranan ve hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayınlanır.  
*bilimname*'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kayseri - 2020

***uluslararası indeksler/international indexes***

1.	<b>ESCI</b> (Emerging Sources Citation Index)	01.01.2016
2.	<b>Ebsco</b> (Religion & Philosophy Collection, Academic Search Ultimate, Academic Search Premier, Academic Search Elite, Academic Search Complete)	01.01.2011
3.	<b>ATLA Religion Database</b>	11.09.2018
4.	<b>Index Copernicus</b>	01.01.2013
5.	<b>Index Islamicus</b>	01.01.2013
6.	<b>DOAJ</b> (Directory of Open Access Journals)	25.01.2017
7.	<b>OCLC Worldcat</b>	01.01.2012
8.	<b>ErihPlus</b> (European Reference Index for Humanities and Social Sciences)	12.01.2017
9.	<b>J-Gate</b>	17.11.2017
10.	<b>Sherpa/Romeo</b>	26.01.2016
11.	<b>MLA</b> (Modern Language Association)	02.11.2017
12.	<b>DRJI</b> (Directory of Research Journals Indexing)	01.01.2012
13.	<b>ESJI</b> (Eurasian Scientific Journal Index)	14.05.2016
14.	<b>Science Library Index</b>	26.06.2016
15.	<b>OpenAIRE</b>	18.05.2016
16.	<b>International Scientific Index</b>	14.01.2017
17.	<b>Global Impact Factor</b>	14.01.2017
18.	<b>Root Indexing</b> (Journals Abstracting and Indexing Service)	14.01.2017
19.	<b>CiteFactor Academic Scientific Index</b>	26.06.2016
20.	<b>International Society of Universal Research in Sciences</b>	14.01.2017
21.	<b>Sparc Indexing</b>	09.03.2017
22.	<b>Scientific Indexing Services</b>	01.01.2016
23.	<b>Open Access Library</b>	26.01.2016

***ulusal indeksler/national indexes***

1.	<b>TR Dizin</b> (Ulakbim)	15.05.2016
2.	<b>İSAM</b> (Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi)	01.01.2003
3.	<b>Türk Eğitim İndeksi</b>	01.01.2015
4.	<b>Sobiad</b>	26.01.2017
5.	<b>Akademik Dizin</b>	01.01.2015
6.	<b>Arastirmax</b>	26.05.2017

## İçindekiler / contents

### Makaleler / Articles

- 7-27 Tarih yoluyla teoloji: 19. Yüzyılda tarihsel teolojinin doğası sorunu  
28-30 Theology through history: the problem of the nature of historical  
theology in the 19<sup>th</sup> century  
**Asim DURAN**
- 31-67 Modern görsel kültürde m nesli'nin online inanç pratikleri  
68-71 Online belief practices of generation m in modern visual culture  
**Metin EKEN**
- 73-90 Nurettin Topçu'ya göre ahlâkî bir arketip: millet mistiği  
91-93 According to Nurettin Topcu a moral archetype: millat mystic  
**Cenan KUVANCI**
- 95-125 Justice from the ummah to the organization: the analysis of the Qur'an  
and sunnah  
126-128 Ümmetten örgüte adalet: Kur'an-ı Kerîm ve sünnet çözümlemesi  
**Berrin GÜZEL & Recep Emin GÜL**
- 129-166 İbnü'l-Cevzî'nin nezâir anlayışının sorunları  
167-168 The problems of ibn al-jawzî's conception of nazâir  
**Mustafa KARAGÖZ**
- 169-210 Geçici koruma altına alınan suriyelilerde göç, kültürleşme/kültürel  
uyum ve din ilişkisi: Kayseri örneği  
211-212 The relationships between migration, acculturation, and religion among  
syrians under temporary protection: a case study of Kayseri  
**Abdullah TANRIVERDİ & Mustafa ULU**
- 213-243 İlk fransızca Kur'an tercümesi: André du Ryer ve L'Acoran de Mahomet  
adlı eseri  
244-245 The first french qur'an translation: André du Ryer and his L'Alcoran de  
Mahomet  
**Ramazan ADIBELLİ**
- 247-283 Dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumlar ölçeğinin geliştirilmesi ve  
bazı değişkenlere göre karşılaştırılması  
284-286 Developing the scale of psychosocial attitudes toward religious symbols  
and comparison according to several variables  
**Çiğdem GÜLMEZ & Fatma Zehra PATTABANOĞLU**
- 287-313 Üç kavram, tek terim ve bir öneri: Kur'an'ın cem'i  
314-315 Three concepts, one term, and a proposal: jam' al-Qur'an  
**Hüseyin ORAL**
- 317-344 İbnü't-tıktakâ'nın el-fahrî'sinde abbâsî sosyal hayatından izler: bir sosyal  
tarih denemesi  
345-347 Traces of abbasid social life in al-Fahri by Ibn Tiktaka: an essay of social  
history  
**Esra ATMACA**

- 349-361 *Ahlaki olgunluk ölçeğinin geliştirilmesi: geçerlik ve güvenilirlik çalışması*  
362-364 *The development moral maturity scale: validity and reliability study*  
**Mustafa Fatih AY**
- 365-376 *Müslüman düşünür Fârâbî'nin İbn Meymûn'a etkisi: metin karşılaştırma*  
377-379 *The influence of muslim-thinker al-Fârâbî on Maimonides: a textual comparision*  
**Özcan AKDAĞ**
- 381-404 *Almanya (krv) alevilik din dersi öğretim programı ile islam din dersi öğretim programının karşılaştırılması*  
405-408 *The comparison of alevi religion curriculum and islam religion curriculum in germany (nrv)*  
**Hasan SÖZEN**
- 409-432 *Dindar insan algısı ölçeğinin geliştirilmesi: geçerlilik ve güvenilirlik çalışması*  
433-435 *The development of religious person perception scale: validity and reliability study*  
**Emine Dilşad AKÇA & Mualla YILDIZ**
- 437-457 *Cinsiyete göre dindarlık: bir meta-analiz çalışması*  
458-460 *Religosity and gender: a meta-analysis study*  
**Sezai KORKMAZ**
- 461-493 *اتجاهات مدارس التفسير العثمانية في مقارنة السنة وعلوم الرواية: البورصوي والكوراني أمودجا*  
494-496 *Rivayet ilimleri bağlamında osmanlı tefsirindeki farklı yönelişler: Bursevî ve Gürânî örneği*  
497-499 *Approaches in ottoman tafsîr schools in the context of hadith and narration sciences: Bursawî and Gurânî as a case study*  
**Mohamad Anas SARMINI & Muhammed SIDDIK**

## TARİH YOLUYLA TEOLOJİ: 19. YÜZYILDA TARİHSEL TEOLOJİNİN DOĞASI SORUNU

 Asim DURAN<sup>a</sup>

### Öz

Bu çalışma, modern kutsal kitap araştırmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan *tarihsel teolojinin* 19. Yüzyıl tarihselciliği içindeki yerini konu edinmektedir. Bu anlamda tarih ile teoloji arasındaki ilişki sorununun, modern Hıristiyan ilahiyatında bir tarihsel teolojinin oluşumuna etkisi ele alınmaktadır. Kuşkusuz, tarihsel bilginin kutsal metnin yorum sürecine etkisi, Hıristiyan ilahiyatında teoloji geleneğini dönüştürmesi ve nihayet genel olarak modern kültür üzerinde uyandırdığı kapsamlı etki, Avrupa entelektüel yaşamının en önemli ve şaşırtıcı yönleri arasındadır. Hıristiyan dünyada bu tür sorunlar, daha çok tarihsel-eleştirel çalışmaların yükselişe geçtiği kabaca 18. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve bilhassa 19. Yüzyılda *tarihselcilik* tartışmaları bağlamında ele alınmıştır. Bu çalışmayla biz, 19. Yüzyılda tarihsel teolojinin doğası tartışmalarına ışık tutmayı amaçlıyoruz. Ancak bunu yapmaya çalışırken, tarihselcilik tartışmalarının ilahiyat dışındaki felsefi arka planına girmeyeceğiz. Daha çok kutsal kitap araştırmaları bağlamında ortaya çıkan tartışmalarla yetineceğiz. Bu çerçevede, 19. Yüzyılda tarihselleşme süreci ile teolojinin bir bilim olarak gelişimi arasındaki ilişkinin, modern tarihsel teolojinin gelişimine ve yükselişine katkı sağlayan ana damar olduğunu iddia edeceğiz. Ayrıca bunun dinin gerçek özünü ortaya çıkarmak ve böylece rasyonel yorumuna hizmet etmek amacıyla kullanıldığını savunacağız. F. C. Baur ve A. Harnack gibi dönemin önemli bazı ilahiyatçıları/tarihçileri üzerinden tarihsel teolojinin, geleneksel dogmatik teoloji karşısında pratik olarak nasıl kullanıldığını göstermeye çalışacağız. Zira Baur ve Harnack'ın çalışmaları, tarihsel teolojinin 19. Yüzyılın sonunda geldiği yeri göstermesi açısından önem arz etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Dinler Tarihi, Tarihsel teoloji, Kutsal kitap teolojisi, Tarihselcilik, Tarihsel eleştiri.



---

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, [asimduran@odu.edu.tr](mailto:asimduran@odu.edu.tr)

## THEOLOGY THROUGH HISTORY: THE PROBLEM OF THE NATURE OF HISTORICAL THEOLOGY IN THE 19<sup>th</sup> CENTURY

This paper focuses on the place of 'historical theology' that emerged as a result of modern biblical researches in nineteenth-century historicism. The paper considers the impact of the relationship problem between history and theology on the emergence of historical theology in modern Christian theology. In the Christian world, such problems were mostly discussed in the context of discussions of "historicism" in the nineteenth century when historical-critical studies were on the rise. Therefore, the article aims to shed light on the discussions of the nature of historical theology in the nineteenth century. However, we will not participate in the philosophical background of the debates of historicism. Rather, we will treat the discussions that arise in the context of biblical researches. We will limit the issue to the formation of historical theology. In this context, we will argue that the relationship between the process of historicalization and the development of theology as a science in the nineteenth century is the main ground that contributes to the development and rise of modern historical theology. We will try to show this through some important theologians/historians (F. C. Baur and A. Harnack) in the nineteenth century. Because the works of Baur and Harnack are important for showing the place where historical theology came at the end of the nineteenth century.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Batı dünyasında tarih ile teoloji arasındaki ilişki sorunu, kutsal kitap araştırmalarında tarihsel-eleştirel çalışmaların yükselişe geçtiği kabaca 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve bilhassa 19. yüzyılda *tarihselcilik* tartışmaları bağlamında ele alınmıştır. Kuşkusuz, tarihsel bilginin kutsal metnin yorum sürecine etkisi, Hıristiyan ilahiyatında teoloji geleneğini dönüştürmesi ve nihayet genel olarak modern kültür üzerinde uyandırdığı kapsamlı etki, Avrupa entelektüel yaşamının en önemli ve şaşırtıcı yönleri arasındadır. Bir yüzyıl önce rasyonel/felsefi/edebi muhakemelerle başlayan tarihsel-eleştirel çalışmalar ile dini hakikat ve kutsal metin arasındaki otorite tartışması, 19. yüzyılın başlarında entelektüeller tarafından derin bir biçimde hissedilmişti. Bu süreçte, Avrupa'da geleneksel din anlayışının düşüşü ile tarihsel araştırmaların yükselişi arasındaki süregiden gerilim, 19. yüzyılın ilahiyatçılarına ve tarihçilerine yüzleşmek zorunda oldukları kötü bir miras olarak kaldı.

Söz konusu mirasın bir parçası olarak, seküler tarih yazımının eleştirel



kuşkuculuk yoluyla kutsal metnin yorumuna olan etkisine dair tartışmalar, kutsal kitap teolojisinde derin sorgulamaları ve tartışmaları da beraberinde getirmiştir. W. Dilthey'dan (öl. 1911) beri birçok araştırmacı bu dönemi, eleştirel çalışmaların yükselişi ve Protestan karakterli "kanonun birliği prensibi"nin dağılması yoluyla tarihin, teolojinin boyunduruğundan kurtuluşu olarak resmetti.<sup>1</sup> Buna göre, 17. yüzyıldan itibaren geleneksel dogmatik teoloji ile kutsal kitabın eleştirel yorumları arasındaki uçurum iyice açılmıştır. Söz gelimi J. A. Ernesti (öl. 1781), J. D. Michaelis (öl. 1791) ve J. S. Semler (öl. 1791) gibi Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerinin çalışmalarıyla geleneksel dogmatik teolojinin altı kazınmıştır.<sup>2</sup> Böylece nakli devre dışı bırakan, mantıksal ve bilişsel temelli teolojiler, Tanrı merkezli kültür sistemlerinin yerine, insanın değerini kendi *beninde* arayan antroposentrik kültür sistemleri öne çıkmaya başlamıştır.<sup>3</sup> Fakat kimi tarihçiler de söz konusu süreci, farklı anlayışlar ve pratikler içinde ortaya çıkan yeni tarih bilimi vasıtasıyla, teolojinin (bilhassa Protestan teolojisinin) geleneksel-dogmatik formlarından kurtularak bir "bilim" (Alm. *Wissenschaft*) olarak yükselişinin başlangıcı olarak betimlediler. Buna göre, teolojik düşünce Avrupa entelektüel yaşamının tarihselleşmesinde arka plandaki en etkin güçlerden biriydi.<sup>4</sup> Bu hususta bir yandan özellikle yeni üniversite idealine dikkat çekilmiştir.<sup>5</sup> Diğer yandan ise yüzyılın başlarında Almanya'da F. Schleiermacher'ın (öl. 1834) teolojiiyi bir *bilim* olarak yeniden tanımlamasının ve sınıflandırmasının etkisi vurgulanmıştır.<sup>6</sup> Teolojinin,

<sup>1</sup> Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2011), 104-106; Konrad Jarausch, "The Institutionalization of History in Eighteenth-Century Germany", *Aufklärung und Geschichte*, ed. Howard C. Kee (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 30-32.

<sup>2</sup> Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 104-105.

<sup>3</sup> Hasan Tanrıverdi, "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2018), 597.

<sup>4</sup> Thomas Albert Howard, *Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 1-12.

<sup>5</sup> Bu hususa dikkat çeken ilk isimlerden biri İngiltere'de Katolik J. H. Newman (1801-1890) idi. O, üniversitelerin temelde ahlaki değil entelektüel bir amaca hizmet ettiğini; bu anlamda teoloji ile bilimin karşılıklı ilişkisini savunmuştur. Bu ilişki dolayısıyla Newman'da teoloji, üniversitelerde merkezi bir öneme sahipti. J. Henry Newman, *The Idea of University* (London: Aeterna Press, 2015), 1-9. Ayrıca Alman üniversiteleri bağlamında bk. Friedrich Paulsen, *The German Universities and University Study*, çev. Frank Thilly - William W. Elwang (New York: Charles Scribner's Sons, 1906), 384-390; Thomas Albert Howard, *Protestant Theology and the Making of the German University* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 155-177.

<sup>6</sup> Johannes Zschuber, "Wissenschaft", *The Oxford Handbook of Theology and Modern European Thought*, ed. Nicholas Adams vd. (Oxford: Oxford University Press, 2013), 479-498.

Kilise'nin kontrolünden ziyade üniversite kürsülerinde organize edilen profesyonel bir faaliyet alanına dönüşmesi süreci de bunun bir parçası olarak anlaşılmıştır. Artık üniversite kürsülerinde organize edilen yeni-modern teoloji projesi, Hıristiyan dogmalarının farklı bir gözle, dönemin sosyo-kültürel-tarihsel bağlamı içinde yeniden yorumlanmasının yolunu ilahiyatçılara açtı. Böylece (J. Zachhuber'in ifadesiyle söylersek) dinin rasyonelleşmesinin bir enstrümanı olarak kullanıldı.<sup>7</sup>

19. yüzyıl boyunca, spekülatif felsefe, modern tarih yazımı, kutsal kitap araştırmaları ve teoloji gibi farklı alanların birbiriyle ilişkilerinin organize edilmesi sürecinde tarihe yönelik tutumların belirleyici rol oynadığı söylenebilir. İleriki satırlarda gösterilmeye çalışılacağı üzere yüzyılın sonunda bilimsel tarih yazımının ve bilhassa tarihsel pozitivizmin etkisi altında sadece kutsal metinlerin tarihi gerçeklerle bağı sorgulanmadı. Aynı zamanda Teslis, inkarnasyon gibi temel Hıristiyan inançlarının tarihsel süreç içindeki anlaşılma ve yorumlanma biçimlerini ortaya çıkarmaya çalışan bir "tarihsel teoloji" (*historical theology*) faaliyeti, özellikle liberal Protestan araştırmacılar tarafından bir *bilim* olarak desteklendi. Tarihsel teolojinin doğası sorunu tartışmaya açıldı.<sup>8</sup> W. M. L. de Wette (öl. 1849), D. F. Strauss (öl. 1874), F. C. Baur (öl. 1860), A. Ritschl (öl. 1889), A. Harnack (öl. 1930) gibi isimlerin çalışmaları bunun tipik örneğidir. Bu sürece *Kilise Tarihi* çalışmaları da dâhil edilebilir. Bu tartışmaları yönlendiren sorunlardan en önemlisi, yeni tarihsel sonuçların Hıristiyan teolojisine nasıl entegre edileceği ve teolojik çalışmaların nasıl konumlandırılacağıydı.<sup>9</sup> Daha açık bir ifadeyle tarihsel teolojinin, geleneksel/resmi Hıristiyan dogmalarının tarihsel ortam ve bağlamlarını ortaya koymaya çalışırken ne tür bir arka plandan hareket ettiğiydi. Dahası bunun, geleneksel Hıristiyan ilahiyatını yerinden edip etmediği idi. Yani tarihsel teolojinin doğası sorunu idi.

<sup>7</sup> Zachhuber, bu sürecin ardındaki politik-felsefi ilişkilerini göstererek iddiasını desteklemeye çalışmıştır. Bk. Johannes Zachhuber, "Christian Theology as a Rationalization of Religion: The Case of the Nineteenth-Century Research University", *Rationalization in Religions: Judaism, Christianity and Islam*, ed. Yohanan Friedmann - Christoph Marksches (Berlin - Boston: De Gruyter, 2018), 156-177.

<sup>8</sup> Tarihsel teoloji kavramına dair tanımlayıcı açıklamalar için bk. Jaroslav Pelikan, *Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine* (Eugene, OR: WIPF & STOCK, 2014), xiii-xvi; Gregg R. Allison, *Historical Theology: An Introduction to Christian Doctrine* (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2011), 23-24; Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, (Oxford: Wiley-Blackwell, 2. Basım, 2013), 8-10.

<sup>9</sup> Bu sorun sadece Protestan Almanya'da değil, aynı zamanda Katolik-Anglikan İngiltere'de de ilahiyatçıların temel sorunlarından biriydi. Bk. S. W. Sykes, "Modern İngiliz Teologları: Tarih Aracılığıyla Teoloji", *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Mehmet Şahin, 16 (Güz 2003): 203-230.

Bu çalışma, çizmeye çalıştığımız bu genel tablodan hareketle, modern kutsal kitap araştırmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan tarihsel teolojinin 19. yüzyıl tarihselciliği içindeki yerini konu edinmektedir. Bu bağlamda biz, *klasik tarihselcilik* ve bilimsel bir tarih yazımı ideali içinde ortaya çıkan tarih ile teoloji arasındaki ilişki sorununun Hıristiyan ilahiyatına etkisini sorgulamaya çalışacağız. Bunu yaparken, tarihselcilik tartışmalarının felsefi arka planına mümkün olduğunca girmeyeceğiz. Daha ziyade, sadece kutsal kitap araştırmalarıyla ortaya çıkan tartışmaların izini süreceğiz. Araştırmamızı, söz konusu tartışmaların tarihsel teolojinin oluşumuna katkısıyla sınırlandıracağız. Bu çerçevede, (Zachhuber'in genellemesiyle) "Avrupa entelektüel yaşamının tarihselleşmesi"<sup>10</sup> süreci ile teolojinin bir bilim olarak gelişimi arasındaki ilişkinin, modern tarihsel teolojinin yükselişine katkı sağlayan ana damar olduğunu iddia edeceğiz. Bu durumun, dinin rasyonel yorumuna hizmet etmek amacıyla kullanıldığını savunacağız. Baur ve Harnack gibi dönemin önemli iki teoloğunun/tarihçisinin görüşleri üzerinden bu iddiamızı somutlaştırmaya çalışacağız. Zira Baur ve Harnack'ın çalışmaları, tarihsel teolojinin 19. yüzyılın sonunda geldiği yeri göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Bunun için öncelikle 19. yüzyıl'da Avrupa'da tarih bilimi ile teolojinin birer bilimsel disiplin olarak kendi yerlerini nasıl belirlediklerine bakmalıyız. Böylece, her ikisi arasındaki ilişkinin zamanla bir tarihsel teolojinin gelişimine nasıl katkı sağladığını gösterebiliriz.

### **A. Tarihle Teoloji Arasında: Avrupa Entelektüel Yaşamının Tarihselleşmesi**

Kimi araştırmacılar tarafından dile getirildiği üzere 18. yüzyılda Avrupa'da teoloji, daha çok felsefi/edebi muhakemeler üzerinden yürütülmüştür. Buna karşın, 19. yüzyılda ise tarihsel araştırmalar bu hususta önemli hale gelmiştir.<sup>11</sup> Aydınlanma'nın temel prensiplerine duyulan aşırı inanç, hem geçmiş milletlere dair tarihsel araştırmaları hem de kutsal metin araştırmalarını yönlendirmiştir. Bilhassa insanlığın birçok alanda tarihsel süreç içinde mütemediyen ilerlediğine dair belli ölçüde idealist tutum, daha önce edebi metinlerde olduğu gibi kutsal metinlerin kaynağına dair tarihsel

<sup>10</sup> Johannes Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F. C. Baur to Ernst Troeltsch* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 4.

<sup>11</sup> Gunter Scholtz, "The Phenomenon of 'Historicism' as a Backcloth of Biblical Scholarship", *Hebrew Bible, Old Testament: The History of Its Interpretation, III/1: Nineteenth Century*, ed. Magne Sæbø (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 66.

incelemelerde belirgin bir şekilde hissedilmiştir.<sup>12</sup> Bu anlamda *ilerleme* kavramı, söz konusu dönemlerde tarih ile teoloji arasındaki ilişkinin anlaşılmasında da anahtar kavramlardan biriydi. Bu hususta yapılan tartışmalar, ileriki satırlarda gösterilmeye çalışılacağı üzere, zamanla bir tür tarih metafiziğine doğru genişlemiştir. Gerçi, dini-ahlaki alanda Hıristiyanlık, (Herder’de, Hegel’de ve yüzyılın sonunda Troeltsch’ta da görüldüğü şekliyle) bu ilerlemede önemli bir aşama olarak kabul edilmiştir. Fakat (aşağıda değinileceği üzere) dönemin ilahiyatçıları, geleneksel Hıristiyanlık teolojisi ile vahiy doktrinini modern dönemin tarihsel şartlarına uygun olarak rasyonel açıdan revize etmeye çalışmışlardır. Bu yüzden Aydınlanma’nın temel dinamiklerine uygun olarak kutsal kitap araştırmalarında “kaynak eleştirisi” (*source criticism*) yoluyla varılan birtakım sonuçlar, önce geleneksel vahiy anlayışının yeniden düzenlenmesine dair ortak bir bilinç yaratmıştır. Ardından ise bu sonuçlar, topyekûn Hıristiyan teolojisine uygulanmaya çalışılmıştır.

19. yüzyıl tarihselcilik düşüncesine geçişte filolog C. G. Heyne (öl. 1812) ve öğrencilerinin çalışmaları bunun tipik örneğidir. Heyne, bir ilerlemeci tarih anlayışı içinde genel olarak mitolojiyi, insanlığın çocukluk evresinin düşünme ve ifade tarzı içinde kabul etmiştir. Bu yüzden o, mitleri *tarihsel mitler* ve *felsefi mitler* olarak ikiye ayırmıştır. Buna göre tarihsel mitler gerçek olaylar üzerine kuruludur. Felsefi mitler ise teolojik ve kozmolojik spekülasyonlar içerir. Ona göre araştırmacının görevi, söz konusu mitsel anlatıların ardındaki tarihsel gerçekleri bulmaktır.<sup>13</sup> Öğrencisi J. G. Eichhorn (öl. 1827) (ve sonradan J. P. Gabler (öl. 1826)), hocasının bu yöntemini Kitab-ı Mukaddes’in *Yaratılış 1-3* bölümlerini açıklamak için kullanmıştır. Bu araştırmada varılan en önemli sonuç, söz konusu bölümlerin tarihsel gerçekleri kapsamadığıydı. Dahası, genel olarak bakıldığında Kitab-ı Mukaddes, bir primitif aklın dünya görüşüne uygun olarak tarih ile mitin bir karışımıydı.<sup>14</sup> Böyle bir açıklama, kutsal kitaptaki mitsel anlatıların ardındaki tarihsel gerçekleri ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda bu izah, söz konusu metinlerdeki doğaüstü unsurları bütünüyle reddetmeksizin yeniden yorumlamanın imkânını tartışmaya açmaktadır.

Esasında hem klasik metinlerin hem de kutsal kitabın bu tarz kategorik ayrımlara tabi tutularak yorumlanması, bir yüzyıl önce İngiliz

<sup>12</sup> Bu konuda tarafımızca yazılan şu eser bakılabilir: Asim Duran, *Aydınlanma ve Kutsal Kitap* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2017), 102-124.

<sup>13</sup> Howard, *Religion and the Rise of Historicism*, 36.

<sup>14</sup> Howard, *Religion and the Rise of Historicism*, 37; J. W. Rogerson, *Myth in the Old Testament Interpretation* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1974), 6-8.

deistlerin<sup>15</sup> ve Alman pietistlerin hâlihazırda belli farklılıklarla kullandıkları bir yöntemdi. Onlar da kutsal metni, *kabuk* ve *öz* diye iki genel kategoriye ayırdılar. Söz gelimi İngiltere’de M. Tindal (öl. 1733), asli Hıristiyanlık-geleneksel Hıristiyanlık şeklindeki meşhur ayrımını, Hıristiyanlık eleştirisinde kullanmıştır. Yine Almanya’da August H. Francke’nin (öl. 1727) Hıristiyan kutsal kitabını *kabuk* ve *öz* diye ikiye ayırması burada hatırlanabilir. Bu yüzden Heyne ve öğrencilerinin mitler arasında tarihsel-felsefi mitler şeklinde ayırma gitmeleri, tarih bilimi ile teoloji arasındaki ilişkide belli açılardan karşılaştırmaya imkân tanıyacak benzerliklere sahiptir. Bu yolla onlar, (bazı istisnalar hariç tutulacak olursa) Kitab-ı Mukaddes’i bütünüyle reddetmeden eleştirel süreci yönetebilmeyi belli dereceye kadar başarabilmişlerdir. Ayrıca burada *öz* diye nitelendirilen ve yorumun amacı haline getirilen şey, kutsal metni kendi asli anlamlarına götürmeyi amaçlamaktadır. Yani bu metinlerin ardındaki yazarların/derleyenlerin amaçlarını ortaya koyma niyetini ihtiva eden idealist ve tarihselci tavrı yansıtmaktadır. Bu yüzden Heyne ve öğrencilerinin yaptığı gibi, kutsal kitaptaki mitsel unsurların ardındaki tarihsel gerçekleri ortaya çıkarmaya çalışmak, dönemin ilahiyatçıları arasında gittikçe önem kazanan bir araştırma alanı haline gelmiştir. Buna paralel olarak, Hıristiyan dogmalarının tarihsel süreç içindeki gelişimlerini ortaya koymaya amaçlayan bir teoloji geliştirmek, bu dönemde popüler teolojik araştırma alanlarından biriydi.

Heyne ve öğrencilerinin tarihsel mitler-felsefi mitler ayrımı, kutsal kitap alanında ortaya atılan kabuk-öz ayrımıyla birlikte daha iyi anlaşılabilir. Bu ayrım, 19. yüzyılın başlarında W. M. L. de Wette’nin Eski Ahit çalışmalarında belirgin bir şekilde görülür. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Harnack’ın Yeni Ahit çalışmalarına kadar gelişen ve daha radikal bir çizgiye doğru evrilen bir süreç izler. Hatta yakın tarihlerde Rudolf Bultmann’ın (öl. 1976) “form eleştirisi” (*form criticism*) bağlamında *mitolojiden arındırma* yöntemi de bu sürece belli ölçüde dâhil edilebilir. Her ne kadar Bultmann, Harnack’ın kabuk-öz ayrımını imanın varoluşsal boyutunu ihmal ettiği için fazlasıyla indirgeyici bulsa da, genel olarak değerlendirildiğinde Bultmann’ın yönteminde, nihai olarak İsa’nın gerçek mesajını yani vaazını (*kerygma*) açığa çıkarmayı hedefleyen ve bu yüzden öze yönelik bir varoluşsal çaba yatmaktadır.<sup>16</sup> De Wette, D. F. Strauss, Baur ve Harnack gibi dönemin birçok ilahiyatçısı ve tarihçisi, (aralarındaki önemli fikir ayrılıklarına karşın) bu

<sup>15</sup> İngiliz deistlerin vahiy anlayışı için bk. Mehmet Akif Altunışık, “İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 615-642.

<sup>16</sup> Rudolf Bultmann, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, çev. Schubert M. Ogden (Minneapolis: Fortress Press, 1989), 16-17.

özün ancak tarihsel araştırmalarla açığa çıkarılabileceğine inanmış gözükürler.

Şu hâlde, (Gabler örneğinde belirgin olduğu üzere) bu çabaların, teoloji alanında geleneksel dogmatik teoloji karşısında modern-eleştirel bir hareket olarak “kutsal kitap teolojisi”ni (*biblical theology*) doğurması tesadüf değildir. Ayrıca bunun, bir tarihsel teolojiye doğru genişlemesi de anlaşılabilir bir durumdur.<sup>17</sup> Gabler’e göre kutsal kitap teolojisi, tarihsel bir girişim olarak dogmatik teolojiden ayrılır. Bu anlamda onun amacı, tarihsel koşulları dikkate alarak kutsal metnin ardındaki yazarların niyetlerindeki benzerlikleri ve farklılıkları eleştirel bir yolla ortaya koymaktır.<sup>18</sup> Kümmel’e bakılırsa böyle bir teoloji, kutsal metinlerde ifade edilen bazı inanç konularını, tarihsel süreç içinde sınıflandırarak anlamayı öngörmektedir. Bu anlamda söz konusu ifadeler, yalnızca tarihsel yaklaşımla ele alındığı zaman kanıt olabilir.<sup>19</sup>

Peki, 19. yüzyılda tarih ile teoloji arasındaki ilişkinin açıklanmasında ilerleme fikrine bu kadar önem atfetmek doğru mudur?

Yukarıda kabaca değindiğimiz bazı gelişmelere ve Hıristiyan teolojisindeki etkilerine rağmen tarihsel ilerleme fikri, (söz gelimi özgürlük ve ahlak gibi hususlarda olduğu üzere) herkes tarafından tarihsel düşüncenin mükemmel bir formu olarak kabul edilmemiştir. Bu yüzden, bazı Aydınlanma dönemi entelektüellerinin çalışmalarında ve bilhassa sonraki süreçte Romantizm akımı etkisi altında yazılan kimi eserlerde, insan yaşamında ve kültüründe tüm alanlarda daima müspet yönde seyreden

<sup>17</sup> Biblikal teolojinin 19. yüzyılda kutsal kitap araştırmalarıyla ilişkisi hakkında bk. Joachim Schaper, “The Question of a ‘Biblical Theology’ and the Growing Tension between ‘Biblical Theology’ and a ‘History of the Religion of Israel’: from Johann Philipp Gabler to Rudolf Smend, Sen.”, *Hebrew Bible, Old Testament: The History of Its Interpretation, III/1: Nineteenth Century*, ed. Magne Sæbø (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 625-650. Ayrıca Kutsal Kitap Teolojisi ile ilgili son dönem tartışmaların seyri için bk. Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 11-29; Gerhard F. Hasel, “The Nature of Biblical Theology: Recent Trends and Issues”, *Andrews University Studies* 32/3 (Sonbahar 1994), 203-215; Charles H. Scobie, “New Directions in Biblical Theology”, *Themelios* 17/2 (Ocak 1992), 4-8.

<sup>18</sup> Johann Philipp Gabler, “An Oration on the Proper Distinction between Biblical and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each (March 30, 1787)”, *The Flowering of Old Testament Theology: A Reader in Twentieth-Century Old Testament Theology, 1930-1990*, ed. Ben C. Ollenburger vd., çev. John Sandys-Wunsch - Laurence Eldredge (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1992), 134-144.

<sup>19</sup> Kümmel’e göre tüm bunlara rağmen Gabler’in kendisi bu tür bir *kutsal kitap teolojisi*ne girişmemiştir. Werner Georg Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, çev. S. McLean Gilmour - Howard C. Kee (Nashville: Abingdon Press, 1972), 100-101.

topyekûn bir ilerleme fikrinin gerçek durumu açıklamayacağı ileri sürülmüştür. Yine bu eserlerde, söz konusu iptidai ilerleme fikrine dair rasyonel kanıtlar gösterilemeyeceği de ileri sürülmüştür.<sup>20</sup> Bu hususa dikkat çeken en etkili isimlerden bir J. G. Herder'di (öl. 1803). Herder, insanlığın tüm çağlarını belli yasalar etrafında topladığı varsayılan bu tarz bir katı ilerlemeci anlayışı eleştirmiştir. Kendi döneminin düşünme tarzına uygun olarak o, tarihteki farklılıklara ve çeşitliliğe vurgu yaparak her millet özelinde özgün yönleri savunmuştur.<sup>21</sup> O, kendi tarih anlayışını da bu çeşitliliğin, bir bütün içinde organize olduğu ve ilerlediği düşüncesi üzerine kurmuştur. Bu bakımdan onun salt ilerlemeci tarih yorumunu bütünüyle reddettiğini söylemek acelecilik olur. O, daha ziyade, *ilerleme* kavramını millet ve kültür mefhumları özelinde ele alıp yorumlamaktadır.<sup>22</sup>

G. Scholtz'a bakılırsa, 19. yüzyılın başlarında tarihselcilik, tam da bu şekilde farklı milletlerin, kuşakların, kültürlerin ve geleneklerin kendi özgün yönlerini kabul etmekle başlar.<sup>23</sup> Bu durum, geleneklerin kendine özgü yapılarının ardındaki (sonradan L. von Ranke (öl. 1886) ismiyle sembolleştiği üzere) tarihsel gerçeklerin ne olduğunu bulmaya yönelik bir eleştirel tarih yazımı ile devam eder. Fakat buradaki kritik nokta şudur: Elde edilen sonuçların yorumlanması, her dönemin kendi tarihsel şartları dikkate alınarak yapılmalıdır. Bu son nokta, teoloji alanına yönelik tarihsel çalışmaların zaruretini belirtmek için gerekli görülmüştür. Bu anlamda tarihsel bilgiye ne kadar çok ulaşırsa, geçmiş hakkındaki tarihsel değişimler ve farklılıklar da o kadar az reddedilebilir diye düşünülmüştür.<sup>24</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, 19. yüzyılda Avrupa'da tarihselcilik, geçmiş kuşakların düşüncelerine, eylemlerine ve değerlerine dair yeni bir farkındalık bilinci içinde gelişmiştir. Esasında bu bilinç, o dönemde tarih biliminin ne olduğuna yönelik farklı tutumların ve farklı tarih anlayışlarının

<sup>20</sup> Bu hususta bazı örnekler için bk. Scholtz, "The Phenomenon of 'Historicism' as a Backcloth of Biblical Scholarship", 68-69.

<sup>21</sup> J. G. Herder, "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", *Tarih Felsefesi*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004), 277-283.

<sup>22</sup> Herder, "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", 282-283.

<sup>23</sup> Scholtz, "The Phenomenon of 'Historicism' as a Backcloth of Biblical Scholarship", 69.

<sup>24</sup> Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, 6. Klasik tarihselcilik döneminde eleştirel bir tarih yazımı içinde tarihsel bağlama yönelik bu aşırı vurgu, esas itibarıyla 20. yüzyılın ilk başlarında Ernst Troeltsch'un (öl. 1923) "tarihselcilik krizi" diye tanımladığı tartışmaların da ana zeminini oluşturmaktadır. Çünkü yüzyılın sonlarında felsefi bir yönelim olarak tarihselcilik, teolojik alanda ve kutsal kitap araştırmalarında büyük oranda eleştirel anlamda yaygınlaştı. Sonraları bu pozisyon tarihsel pozitivizm olarak isimlendirilmiştir. Scholtz'a göre tarihsel pozitivizmin bu yolundan tarihsel rölativizme geçiş kısadır. Bk. Scholtz, "The Phenomenon of 'Historicism' as a Backcloth of Biblical Scholarship", 80.

da temeliydi.<sup>25</sup> Tarihsel düşünce, ilerlemeci ve kendine özgü yaklaşımın arasında kendi alanını belirginleştirirken, ilahiyat alanında da ciddi tesirler yaptı. Böylece vahiy kavramının ve genel olarak Hıristiyanlığın yeni tarihsel yorumu, ilahiyatçılara ve din felsefecilerine uygun alanlar açtı. Zira vahiy kavramının bu tarz bir tarihsel anlamı sadece Herder'e mahsus değildir. Esasında bu, dönemin romantik ve idealist felsefeleri içinde üretilen bir spekülative tarih metafiziğinin de temel hususiyetiydi. Aynı zamanda Hıristiyan teolojisinin bir tarih disiplini olarak yeniden inşasının da ana zeminlerinden biriydi. P. Hamilton'un aktardığına bakılırsa, söz gelimi Troeltsch, Romantizm akımını "bireysellik, çoğulculuk ve panteizmin kombine edildiği bir metafizik" olarak özetler.<sup>26</sup> Ayrıca Troeltsch'a göre, Almanya'da Romantizm akımı; genel olarak bireysellik anlayışından, yeni bir gerçeklik, ahlak ve tarih ilkesinden neşet etmiştir. Burada belirleyici nokta, bireysellik fikrinin Kutsal Ruh tarafından organize edilen bir şey olarak görülmesidir. Dolayısıyla bu, yarı mistik ve yarı metafiziksel bir duygudur.<sup>27</sup> Bu yüzden dönemin birçok entelektüeli, tarih ile teolojii birleştiren bir maya olarak vahyin bu tarz yorumunu kullanmıştır.

Örneğin F. W. J. Schelling (öl. 1854), *Transzendental İdealizm Sistemi* (1800) isimli çalışmasında bir bütün olarak tarihin, aşama aşama gelişen bir vahiy olduğunu iddia ederek böyle bir senteze kapı aralamıştır.<sup>28</sup> Ardından G. W. F. Hegel (öl. 1831), Mutlak Ruh'un kendini tarihte açığa çıkardığı şeklindeki düşüncesiyle bunu, daha spekülative/felsefi zemine taşımıştır. Tarihin bu tarz metafiziksel ve teolojik yorumu, Schelling'i 19. yüzyılda Almanya'da tarihsel teolojisinin ortaya çıkmasında en önemli düşünürlerinden birisi yapmıştır.<sup>29</sup> Tarihe yönelik Romantizm ve İdealizm'in bu genel tutumu, dönemin tarihçileri ve ilahiyatçıları tarafından tarih yazımına ve kutsal metin araştırmalarına da uygulanmıştır. Bu hususta belki de en önemli sonuç, Kitab-ı Mukaddes'in kendine özgü metinsel durumunu kabul etmektir. Bu yüzden (bazı istisnalar dikkate alınmazsa eğer) dönemin eleştirmenleri, tıpkı bir yüzyıl önceki selefleri gibi Hıristiyan kutsal metnini

<sup>25</sup> Bu yüzyılda farklı tarih anlayışları için bk. Scholtz, "The Phenomenon of 'Historicism' as a Backcloth of Biblical Scholarship", 70-72.

<sup>26</sup> Bk. Paul Hamilton, *Historicism* (London, New York, 1996), 3.

<sup>27</sup> Ernst Troeltsch, "The Idea of Natural Law and Humanity in World Politics". *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*, *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*, ed. Otto Gierge, çev. Ernest Barker (Cambridge: Cambridge University Press, 1934), 211.

<sup>28</sup> Johannes Zachhuber, "F.W.J. Schelling and the Rise of Historical Theology", *International Journal of Philosophy and Theology* 80/1-2 (2019), 24. Zachhuber'in atıf yaptığı İngilizce metin için bk. F. W. J. Schelling, *System of Transcendental Idealism*, çev. Peter Heath (Charlottesville, VA: University Press of Virginia, 1978), 211.

<sup>29</sup> Zachhuber, "F.W.J. Schelling and the Rise of Historical Theology", 23-25.



bütünüyle reddetme yoluna gitmemişlerdir. Daha ziyade onun *Tanrı Kelamı* olarak kendine özgülüğünü vurgulamayı tercih etmişlerdir.

Avrupa entelektüel yaşamının tarihselleşmesi serüveninde kabaca aktarılan ve birbirine paralel ilerleyen bu süreçler, teoloji alanında ilahiyatçılara ne tür fırsatlar açmıştır?

Belki de bu hususta en öncelikli yenilik, geleneksel teoloji yapma tarzlarının yeterli olmadığı fark edilmesiydi. Bu dönemde birçok ilahiyatçı, geleneksel yöntemlerin eleştirisini yapmanın, yeni bir Hıristiyanlık teolojisi geliştirmek için acı verici ama gerekli bir adım olduğuna inanıyordu. Geçmişin mirasının şimdiye mal edilmesinin geleneksel yolları, acınası bir biçimde yetersiz olarak görüldü. Hıristiyanlık tarihinde ufuk açan şahsiyetler ve Kilise gibi büyük kurumlar hakkında yapılan muhakemeler, uygun tarihsel bağlamı göz ardı ettikleri gerekçesiyle yüzeysel ve sığ kabul edildi. Bu kimselerin büyük bir kısmı, geleneksel inançlara savaş açan ikon kırıcılar veya tamamen inançsız kimseler değildi. Daha ziyade onlar, yeni tarihsel ve filolojik yöntemlerin, geleneksel dogmatik teolojinin aksine daha iyi bir teolojiye fırsat vereceğine dair bir idealden ilham almışlardı.<sup>30</sup> Bu tutumlar, 19. yüzyılda *bilim olarak teoloji* projesinin de ana motivasyonuydu. Tarihsel teoloji, böyle bir ortam içinde kendi mecrasını bulmuştur. O zaman tüm bu gelişmelerin ortasında Schleiermacher'ın teolojiyi üniversite kürsülerinde bir bilim olarak inşa etme teşebbüsü tesadüf değildir. Yine, Gabler'in kutsal kitap teolojisi hareketinin bu dönemde ortaya çıkmış olması da anlaşılabilir bir durumdur. Öyle anlaşılıyor ki Schleiermacher ve Gabler'in projeleri, modern kutsal kitap araştırmalarında uzun zamandır sorulan, teolojinin yerinin neresi olduğuna dair o temel soruya bir cevap niteliğindedir.

Geldiğimiz bu noktada, bu projelerin ve birbirine paralel ilerleyen süreçlerin tarihsel teolojiye etkisi kabaca nasıl ele alınabilir? Bunun, dinin rasyonel yorumuyla ilişkisi nedir? Ayrıca, Baur ve Harnack gibi dönemin önemli iki tarihçisinin/teoloğunun fikirleri ve çalışmaları üzerinden bu süreç nasıl somutlaştırabilir?

## **B. Bilim Olarak Teoloji Projesi ve Tarihsel Teolojinin Yükselişi**

Teolojinin bir bilimsel disiplin olarak öne çıkarılmasında belki de en

<sup>30</sup> Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, 5. Tarihsel ve filolojik yöntemlere atıf göremesek de felsefenin, teolojinin daha sağlam temeller üzerine inşasında göz ardı edilemeyecek olumlu katkısının olduğu fikri kimi Müslüman akademisyenler tarafından da işlenmektedir. Örnek bir çalışma için bk. Ahmet Selman Baktı, "Felsefenin 'Hakikati' Konu Edinmesi 'Caiz' mi?", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 1/2 (30 Aralık 2018), 157-182.

önemli isimlerden biri Schleiermacher'di. İlk basımı 1830 yılında yayınlanan *Teoloji Bilimi Hakkında Kısa Bir Taslak* isimli eserin girişinde o, teolojiiyi bir "pozitif bilim" (*positive wissenschaft*) olarak tanımlar.<sup>31</sup> M. Bruce'un da belirttiği üzere aslında bu, bir tür pratik bilim inşa etme teşebbüsüdür.<sup>32</sup> Zachhuber'e göre ayrıca, Schleiermacher'ın bu projesi, Kilise'nin doktrinleri hakkında rasyonel düşünme ihtiyacının bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Zira Orta Çağ'dan beri genel olarak teoloji, varlığını bu pratik ihtiyaca borçludur. Meselenin üniversite ile olan ilişkisi ise eleştirel düşünmenin yeri olmasıyla ilgilidir. Bu anlamda teoloji üniversitede öğretilenektir. Üniversite dışındaki halk da burada üretilen ve belli ölçüde rasyonel olarak izaha kavuşturulan din anlayışından faydalanacaktır. Schleiermacher düşüncesinde böyle bir pratik gereksinim içinde anlam kazanan teoloji, kendi iç birliğini *bilim* sistemi içindeki yerinden almaz, bilakis Kilise'nin pratik ihtiyaçlarından alır.<sup>33</sup> Haddizatında bu, üniversite ile Kilise ihtiyaçları arasında rasyonel bir arabuluculuk teklifini de içermektedir. Bu yüzden Zachhuber, Schleiermacher'ın teolojiye yaklaşımını pragmatik ve hatta neredeyse oportünist bulur.<sup>34</sup> Fakat bu proje, en nihayetinde akademide teoloji biliminin konumunu güçlendirmeyi hedefler.

19. yüzyılın ilk yarısında teolojinin yerine dair bu kısa değerlendirmelerin yazımızın ana bağlamına katkısı şu şekilde açıklanabilir: Aydınlanma döneminde pragmatik tarih yazımı, 19. yüzyıl tarihselciliği içinde bir tarih metafiziğine dönüşmüştür. Elbette, bilim olarak teoloji projesi, bu sürece belli ölçüde katkı sağlamıştır. Buna göre, bir taraftan filologlar ve eleştirmenler, Kitab-ı Mukaddes'i tarihsel-eleştirel bir sürece tabi tuttular.<sup>35</sup> Diğer taraftan ise din felsefecileri, Hıristiyanlığın insanlık tarihindeki yerini ve önemini göstermek için sözü edilen tarih metafiziğinden faydalandılar. Pratik teşebbüs olarak yeni teoloji bilimi ise, bu iki yönelim arasındaki birlikteliği sağlamak için Hıristiyan dogmalarının daha rasyonel yorumlarını getirmek amacıyla ilahiyatçılar tarafından

<sup>31</sup> Friedrich Schleiermacher, *Brief Outline of the Study of Theology*, çev. William Farrer (Edinburg: T. & T. Clark, 1850), 91.

<sup>32</sup> Bruce'a göre Schleiermacher, teoloji için kullandığı *pozitif bilim* ifadesini Schelling'ten ödünç almıştır. Bk. Matthew J. Aragon Bruce, "Schleiermacher and Barth: On Theology as the Science of the Divine Word", *Karl Barth in Conversation*, ed. W. Travis McMaken - David W. Congdon (Eugene, OR: Pickwick Publ., 2014), 26-27.

<sup>33</sup> Schleiermacher, *Brief Outline of the Study of Theology*, 93; Zachhuber, "Christian Theology as a Rationalization of Religion", 162-164.

<sup>34</sup> Zachhuber, "Christian Theology as a Rationalization of Religion", 164.

<sup>35</sup> Bu hususta derli toplu açıklamalar için bk. Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri: Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 92-186.

kullanılmıştır. O nedenle sürecin, 18. yüzyıldaki dinin rasyonel açıdan yorumlanması çabalarıyla güçlü bağı vardır. Bir farkla ki kutsal metinlerin anlaşılmasında ve dini/doktriner geleneklerin değerlendirilmesinde artık, sadece salt aklın muhakemeleri yeterli görülmedi. Aynı zamanda ve bilhassa bu metinlerin ortaya çıktıkları tarihsel bağlamlara ve ortamlara inmeye çalışmak, bunların anlaşılması için temel koşul olarak ilan edildi. Bu yüzden klasik tarihselcilik döneminde teolojik anlayışların, geçmişteki olayların aslını ortaya çıkarmayı amaçlayan Ranke'ci tarih yazımı ile de derin bağları vardır. Howard'ın dikkat çektiği üzere tarih ile teoloji, ortak belirlenen sorunların çözümünde yine ortak hareket etmiştir.<sup>36</sup> En azından kutsal metinlerdeki anlatıların araştırılmasında metodolojik bir araştırma biçimi olarak bu uzlaşa belirgindir.

Şu hâlde, dönemin entelektüelleri, tarihçileri ve ilahiyatçıları arasında popüler olan bu yönelimin, Hıristiyanlığın gerçek özünü keşfetmenin ancak tarihsel-eleştirel çabayla mümkün olacağını kabul eden bir ideale yaslandığını savunabiliriz. Onlar, Hıristiyan dogmalarının kendi tarihsel bağlamları içindeki daha saf bilgisini elde etmeyi amaçladılar. Böylece gerçek dini özü, birike gelen dini ve kültürel *kabuktan* ayıracaklarına inandılar.<sup>37</sup> Söz gelimi sonradan birikimsel gelenek olarak isimlendirilen dinin kültürel boyutunun Tanrı tarafından değil de, insanlar tarafından şekillendirildiği kabul edilmiştir.<sup>38</sup> Bu nedenle, (elbette, yine bazı istisnalar hariç tutulursa) tıpkı 18. yüzyıldaki kimi selefleri gibi onlar da Hıristiyanlığı toptan reddetmeye istekli olmadılar. Daha ziyade tarihsel araştırmanın, dini metinler ile temel dogmaların daha makul yorumunu getirmenin önemli bir yolu olduğunu kabul ettiler. Hıristiyan kutsal metinlerinin ardındaki tarihsel/objektif gerçeklerin peşine düştüler.<sup>39</sup> Tarihsel teoloji, geleneksel formlardan ayrı olarak bu süreç içinde kendi kimliğini bulmuştur.

19. yüzyılın birçok ilahiyatçısı ve tarihçisi, araştırma alanlarına göre tarihsel teolojinin gelişiminde belli ölçülerde katkılara sahiptirler. Onların temel sorunu, teoloji çalışmalarının bulunduğu yerin neresi olduğuydu. Yukarıda da genel olarak bahsedildiği üzere Gabler ve öğrencileri, bu sorun bağlamında belki yarı tarihsel denebilecek bir kutsal kitap teolojisi

<sup>36</sup> Howard, *Religion and the Rise of Historicism*, 5-8.

<sup>37</sup> Bu süreç aynı zamanda yüzyılın sonlarında, bir görecelik ve tarihselcilik krizi tartışmalarının da ana zeminiydi. Howard, *Religion and the Rise of Historicism*, 8-14.

<sup>38</sup> Hasan Tanrıverdi, "Dini Çoğulculukta Din Tasavvuru (W. Cantwell Smith ve John Hick'in Görüşleri Bağlamında)", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/7 (2013), 1047.

<sup>39</sup> T. A. Noble, "Historical Theology", *New Dictionary of Theology: Historical and Systematic*, ed. Martin Davie vd. (Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 2. Basım, 2016), 413.

hareketini de başlatmışlardı. Bilhassa Schleiermacher'den beri, tarihsel-eleştirel çalışmalarla ilgilenen bir liberal ve Protestan çevre, Hıristiyan dogmalarının ortaya çıktıkları tarihsel bağlamlar içinde anlaşılmasına olanak sağlayacak bir teoloji ihtiyacını her zaman vurgulamıştır. Yine de burada yazımızın ana temasına katkısı ve tarihsel önemleri dolayısıyla iki ismin öne çıkarılması konunun somutlaştırılması açısından yeterli olacaktır. Bu isimlerden ilki *Tübingen İlahiyat Okulu*'nun kurucusu Ferdinand Christian Baur'du. Diğeri ise yine Baur'un etkisi altında tarihsel bir okul olarak gelişen Albrecht Ritschl'in önemli takipçilerinden Adolf von Harnack'tı. Baur ve Harnack'ın önemi, diğerleri gibi geleneksel teoloji yapma biçimleri karşısında tarihsel bir teolojiyi önermeleri değildi sadece. Aynı zamanda bu hususta müstakil çalışma yayınlamış olmalarıydı. Her ikisi de Hıristiyan teolojisine dair fikirlerini, tarihsel araştırmaları üzerine kurdular. Ayrıca onlar, bu fikirleri kutsal kitap eleştirisine dair çalışmalarıyla uyumlu bir şekilde yürütmeyi de belli ölçüde başarabilmişlerdir. Troeltsch'a bakılırsa Baur ve Harnack, bu yönleri dolayısıyla Batı medeniyetinin yapısı ve kökeniyle tarihsel olarak ilgilenen bilimlerde merkezi konuma gelmişlerdir. Ona göre, teolojinin hakiki bilimsel karakteri ne kadar tarihsel teolojiyle sınırlandırılırsa, bu iki isim de o kadar bu teolojinin en yüksek noktaları olarak kabul edilmeye devam edecektir. Çünkü her ikisi de tarih ile Hıristiyan dogmalarını bir araya getirmiş, hatta onları hayati bir birliğe dönüştürmüştür.<sup>40</sup>

Esasında Harnack ile kıyaslandığında Baur'un stratejisi, yüzyılın başlarındaki spekülative tarih felsefesinden ve dolayısıyla idealistik tarih metafiziğinden ciddi bir biçimde beslenir. Bu anlamda onun genel olarak Hıristiyanlık tarihine, özeldir ise dogma tarihine yönelik teolojik ilgisi, Hegelci diyalektiğin yorumlanması üzerine kuruluydu. O nedenle erken Hıristiyanlık tarihini *tez-antitez-sentez* diyalektiği içinde ele alan bir tarihsel araştırmaya girişti.<sup>41</sup> Benzer şekilde, Harnack da tarihsel araştırmanın dogmaların gerçek özünü çıkarabileceğini düşünüyordu. Fakat o, (Baur'un aksine) tarihin bu tarz diyalektik yorumuna ve metafiziksel spekülasyonlara meydan okumuştur.<sup>42</sup> Bu yüzden her ikisinin teoloji yapma tarzları

<sup>40</sup> Ernst Troeltsch, "Adolf von Harnack and Ferdinand Christian von Baur 1921: A Contribution to a Festschrift Dedicated to Harnack on the Occasion of His 70th Birthday", *Harnack and Troeltsch: Two Historical Theologians*, çev. Wilhelm Pauck (Eugene, OR: WIPF & STOCK, 1968), 97-98.

<sup>41</sup> Bu konuda bk. Duran, *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*, 81-86.

<sup>42</sup> Daniel Geese, "The Similarity of the Two Masters: Ferdinand Christian Baur and Adolf von Harnack", *Ferdinand Christian Baur and the History of Early Christianity*, ed. Martin Bauspiess vd., çev. Robert F. Brown - Peter Crafts Hodgson (Oxford: Oxford University

arasındaki belki de en temel farklardan biri şuydu: Baur, Hıristiyan dogmalarını, bu dinin kendi iç gelişim sürecinin bütünlüğü içerisinde ele almıştır. Oysa Harnack, bilhassa Helen kültürü olmak üzere birçok dış dini ve kültürel faktörün temel Hıristiyan doktrinleri üzerindeki etkisine odaklanmıştır. Yine de her ikisi hem genel olarak Hıristiyan dogmalarının hem de bir kutsal kitap teolojisinin tarih bilimiyle ilişkili olması gerektiğinde mutabıktır.<sup>43</sup>

Baur'un ilk baskısı 1847 yılında genişletilmiş ikinci baskısı 1858 yılında yayınlanan *Hıristiyan Dogma Tarihi* isimli müstakil eseri burada hatırlanabilir. Eser, Hıristiyan dogmalarının ve temel doktrinlerinin tarihsel çalışmayla nasıl ele alınması gerektiğini göstermesi açısından önem arz eder. Aslına bakılırsa Baur, eserin giriş kısmında da belirttiği üzere, dogma tarihinin geleneksel teoloji yapma biçimleriyle olan bağı bütünüyle reddetmemiştir. Buna karşın bir bilimsel disiplin olarak dogma tarihi, ilk elde Hıristiyan doktrininin tarihsel gelişimine odaklandığı için geleneksel teoloji biçiminden ayrılır. Bu anlamda dogma tarihinin vazifesi, Hıristiyan dogma ve doktrinlerinin tarihsel süreç içindeki gelişiminin dâhili devamlılığını tasvir etmektir. Bu yüzden temel ilgi alanı öncelikle Kilise tarihi ve Hıristiyan dogmalarıdır. Yöntem olarak ise, bunlar arasındaki ilişkileri açığa çıkarabilecek bir yöntem izlenmelidir.<sup>44</sup>

Bu bakış açısı, açıkça Hıristiyan dogmalarının kaynağı ve içeriği hakkındaki gerçek bilginin bir gelişim süreci içinde tarihsel bağlamın gözetilmesi suretiyle elde edilebileceğini ima etmektedir. Bu yönüyle Baur'un teolojisi, 19. yüzyılın tarihselci yönelimleriyle uyumludur. Ayrıca bu, temel Hıristiyan dogmalarının bütünlüğünü ve özünü açığa çıkarmaya yönelik bir amacı da içermektedir.<sup>45</sup> Bu yönüyle ise Baur'un teolojisinin, 18. yüzyıldan beri kutsal kitap araştırmacıları arasında devam edegelen kabuk-öz ayrımında özü açığa çıkarmaya yönelik teşebbüslerle uyumlu olduğu da söylenebilir. Bu sebeple Baur, Hıristiyanlığın ortaya çıktığı ve temel dogmaların şekillendiği ilk üç yüzyıllık Hıristiyanlık tarihinin yazımına

Press, 2017), 356-357; Troeltsch, "Adolf von Harnack and Ferdinand Christian von Baur 1921: A Contribution to a Festschrift Dedicated to Harnack on the Occasion of His 70th Birthday", 101.

<sup>43</sup> Ferdinand Christian Baur, *Lectures on New Testament Theology*, ed. Peter Crafts Hodgson, çev. Robert F. Brown (Oxford: Oxford University Press, 2016), 63. Ayrıca bk. David Lincicum, "Ferdinand Christian Baur and Biblical Theology", *ASE* 30/1 (2013), 80-81.

<sup>44</sup> Ferdinand Christian Baur, *History of Christian Dogma*, ed. Peter Crafts Hodgson, çev. Robert F. Brown - Peter Crafts Hodgson (Oxford: Oxford University Press, 2014), 47-53.

<sup>45</sup> Baur, *History of Christian Dogma*, 52.

girişmiştir. D. Geese'in de dikkat çektiği üzere Baur için Hıristiyanlık dogmasını anlamak için Hıristiyanlığın ortaya çıkışından sonraki sürece odaklanmak gerekmektedir. Dahası dogmanın gelişimi, özgün Hıristiyanlık anlayışının, bu dinin erken yüzyıllarındaki tarihsel serüveni içindeki iç dinamiklerini incelemek suretiyle ortaya çıkarılabileceği anlamına gelmektedir. Gelenek içinde Hıristiyanlığın anlaşılma biçimleri, yalnızca önceki gelişimin bir sonucudur.<sup>46</sup> Bu yüzden Baur, hem dogmaların hem de genel anlamda Hıristiyanlık anlayışının açıklanmasında felsefi bir prensip olarak Hegel diyalektiğine bağlı kalmıştır. Bu yüzden Hıristiyan dogmasının kendi iç tarihsel gelişim süreçlerini takip etmiştir.

Hâlbuki Harnack, *Dogma Tarihi* (1886-1889) isimli kapsamlı çalışmasında Hıristiyan doktrinlerinin ve Kilise tarihinin araştırmasını bilhassa Helen kültürünün içinde olduğu daha geniş bir yelpazede aramıştır. Daha ileriki aşamada büyük kredoların (Havariler, İznik ve Kadıköy) nasıl oluştuğunu; ne kadarının ilahi inayetin rehberliğinde gerçekleştiğini; ne kadarının da insan tutkusuna ve beşeri sınırlara bağlı olduğunu göstermeye çalışmıştır.<sup>47</sup> Tıpkı önceki bazı kutsal kitap araştırmacıları ve Baur gibi o da Hıristiyanlığın, gelenek tarafından çevrelenmiş *kabuğundan* ayrılabilmesine ve gerçek özünün ortaya çıkartılabileceğine dair bir ideal tarafından motive edilmişti. Yine Baur gibi Harnack da, bunun ancak doktrinlerin tarihsel gelişim süreçlerinin dikkate alınmasıyla fark edilebileceğine de inanıyordu. O nedenle Harnack için Dogma Tarihi, bir genel Kilise Tarihi disiplindir.<sup>48</sup> Fakat kendi araştırmasını Baur'un yaptığına aksine Hıristiyanlığın kendi iç gelişimiyle sınırlamamıştır.

Bu bakış açısı, Hıristiyanlığın ortaya çıktığı ve geliştiği dönemde temel doktrinler üzerinde Hıristiyanlık dışı kültürel çevrenin etkisini görmesi için Harnack'a bazı olanaklar vermişe benziyor. Zira Hıristiyan doktrinlerinin incelemesinde onun tüm araştırmasını yönlendiren temel tezi şuydu: Helen kültürü ve dolayısıyla Greko-Romen dünya ile Hıristiyan doktrinleri ve Kilise kurumu arasında güçlü bir bağ bulunmaktadır. Bu gerçek, ancak saf bilimsel tarihsel-eleştirel bir araştırmayla açığa çıkarılabilir. O dönemlerde Hıristiyan doktrini, Helenistik kültür çerçevesinde yorumlandığı için gerçek kimliğini Yunan kültürüne borçludur.<sup>49</sup> Tillich'e bakılırsa, Harnack için Helenizasyon

<sup>46</sup> Geese, "The Similarity of the Two Masters", 370.

<sup>47</sup> Paul Tillich, *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origin to Existentialism*, ed. Carl E. Braaten (New York: Touchstone Book, 1968), 516.

<sup>48</sup> Adolph Harnack, "Prolegomena to the Discipline of the History of Dogma", *History of Dogma*, çev. Neil Buchanan (Boston: Roberts Brothers, 1895), 1/1.

<sup>49</sup> Geese, "The Similarity of the Two Masters", 361.

süreci, esasında Kilise yoluyla Hristiyanlığın entelektüelleştirilmesini ifade etmektedir. Bu yüzden Kilise tarihi içinde Hristiyan dogmalarının formüle edilmesinde Grek felsefesi ve kavramları önemli ölçüde etkili olmuştur. Harnack bu etkiyi tarihsel olarak iki dalga şeklinde açıklar. İlk dalga Gnostisizm idi. İkinci dalga ise antik dogmanın formülasyonuydu. İlk Kilise tarafından reddedildi. İkincisi ise Kilise tarafından kabul edildi ve uygulandı.<sup>50</sup>

Özetle Harnack'ın araştırma tarzı, 18. yüzyılda söz gelimi Michaelis ve Semler gibi isimlerin tarihsel-eleştirel çalışmalarının bir devamıdır. Dahası onun araştırmaları, 19. yüzyılda romantik ve idealist felsefelerin/teolojilerin etkisi altında dönüşerek Baur ve Ritschl'e kadar gelen tarihsel-eleştirel geleneğin tarihsel pozitivizm ile birleştiği yerdir. Bu anlamda Harnack'ın çalışmaları, liberal Protestan tarih yazıcılığının önemli bir aşaması olarak kabul edilir. Dolayısıyla onun Hristiyan doktrinleri hakkında vardığı sonuçlar, kendinden öncekilerden daha radikaldir. Yine de gaye bakımından Reformasyon sonrası kutsal kitap araştırmacılarının amaçlarıyla ve liberal teolojinin klasik formülasyonu ile uyumludur. Yani selefleri gibi o da tüm bu tarihsel araştırma süreçlerinin, nihayetinde geleneğin inşa ettiği kabuğun içinden Hristiyanlığın gerçek özünü açığa çıkaracağına inanmıştır. Onun meşhur *Hristiyanlık Nedir?* (1900) isimli eseri, özellikle bu amaca adanmıştır.

### Sonuç

19. yüzyılda Avrupa'da bilimsel bir araştırma alanı olarak *tarihe* yönelik algılar ve bu bağlamda ortaya çıkan tarih yazımı, yalnızca geçmiş milletlerin, kültürlerin ve dini geleneklerin araştırılmasında bir çığır açmamıştır. Aynı zamanda, Hristiyan ilahiyatında geleneksel teoloji yapma tarzlarına alternatif olarak yeni bir teolojinin geliştirilmesi hususunda da kayda değer bir bilinç oluşturmuştur. Öyle anlaşılıyor ki, tarihsel ilerleme fikri, bu dönemde kutsal kitap araştırmalarında dikkate alınan anahtar kavramlardan biriydi. Ancak geçmiş milletlerin ve geleneklerin kendine özgü durumlarını kabul etmeye yönelik bir ilginin, bu dönemde tarihsel ilerleme fikrine eşlik ettiğini söylenebilir. Bilhassa romantik ve idealist felsefelerin yeniden biçimlendirdiği tarih biliminin gözetimi altında, bir *bilim* olarak teoloji projesi, üniversite kürsülerinde organize edilmiştir. *Tarihsel teoloji* olarak isimlendirilen söz konusu teoloji projesi, dönemin önemli bazı liberal Protestan ilahiyatçıları tarafından Hristiyanlığın daha rasyonel yorumunu geliştirmek için kullanılmıştır. Bu yüzden Schleiermacher'dan itibaren kutsal

<sup>50</sup> Tillich, *A History of Christian Thought*, 516.

kitap araştırmalarıyla ilgilenen ve yeni bilimin verilerine saygı duyan ilahiyatçılar, teolojinin Kilise merkezli eski formlarını takip etmediler. Böylece onlar, bu gelişmeler karşısında teolojinin yerinin neresi olması gerektiği konusunda geleneksel anlayışlarından büyük oranda ayrılarak bir tarihsel teolojiye işaret ettiler.

Esas itibariyle tarih alanında ortaya çıkan yeni paradigmaların verileri ile geleneksel Hıristiyan dogmalarının önemi arasındaki çatışma, tarihsel teolojinin ana zeminini oluşturmaktadır. O nedenle tarihsel teoloji, bir taraftan geleneksel dogmaların, ortaya çıktıkları tarihsel bağlamları ve ortamları içindeki oluşum süreçlerine odaklanmayı salık vermektedir. Diğer taraftan ise o, *kabuk-öz* diyalektiği bağlamında Hıristiyanlığın gerçek özünü yeniden tesis etme gibi Reformasyon sonrası geleneksel Protestan idealine yaslanmaktadır. Bazı istisnalar hariç tutulacak olursa, dönemin önemli birçok ilahiyatçısı, bu özü keşfetmenin dinin rasyonel bir yorumunu geliştirmenin en uygun yolu olduğu konusunda belli ölçülerde ortak kanaate sahip olmuşlardır. Ancak onların her biri hem farklı tarih anlayışlarından hem de farklı din anlayışlarından ilham aldılar. Böylece onlar, Hıristiyan geleneğinin bazı unsurlarını, dinin özüne aykırı bularak reddederken, bazı unsurlarını vurgulamaya devam ettiler. 19. yüzyılın ortalarında Baur'un, sonlarında ise Harnack'ın Hıristiyan dogma tarihine yönelik çalışmaları, belki de süreci özetleyen en tipik örneklerdir. Bu yüzden onların fikirleri ve çalışmaları, tarihsel teolojinin 19. yüzyıldaki yeri ve doğası konusunda önemli bilgiler vermektedir.



#### KAYNAKÇA

- ALLISON, Gregg R. *Historical Theology: An Introduction to Christian Doctrine*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2011.
- ALTINTAŞ, Fatma Betül. *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri: Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- ALTUNIŞIK, Mehmet Akif. "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 615-642.
- BAKTI, Ahmet Selman. "Felsefenin 'Hakikati' Konu Edinmesi 'Caiz' mi?" *Din ve Felsefe Araştırmaları* 1/2 (30 Aralık 2018), 157-182.
- BAUR, Ferdinand Christian. *History of Christian Dogma*. ed. Peter Crafts Hodgson. çev. Robert F. Brown - Peter Crafts Hodgson. Oxford: Oxford University Press, 2014.
-



- BAUR, Ferdinand Christian. *Lectures on New Testament Theology*. ed. Peter Crafts Hodgson. çev. Robert F. Brown. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- BRUCE, Matthew J. Aragon. "Schleiermacher and Barth: On Theology as the Science of the Divine Word". *Karl Barth in Conversation*. ed. W. Travis McMaken - David W. Congdon. 26-38. Eugene, OR: Pickwick Publ., 2014.
- BULTMANN, Rudolf. *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*. çev. Schubert M. Ogden. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- CHILDS, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- DILTHEY, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2011.
- DURAN, Asim. *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2017.
- GABLER, Johann Philipp. "An Oration on the Proper Distinction between Biblical and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each (March 30, 1787)". çev. John Sandys-Wunsch - Laurence Eldredge. *The Flowering of Old Testament Theology: A Reader in Twentieth-Century Old Testament Theology, 1930-1990*. ed. Ben C. Ollenburger vd. 492-502. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1992.
- GEESE, Daniel. "The Similarity of the Two Masters: Ferdinand Christian Baur and Adolf von Harnack". çev. Robert F. Brown - Peter Crafts Hodgson. *Ferdinand Christian Baur and the History of Early Christianity*. ed. Martin Bauspiess vd. 355-371. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- HAMILTON, Paul. *Historicism*. London, New York, 1996.
- HARNACK, Adolph. "Prolegomena to the Discipline of the History of Dogma". çev. Neil Buchanan. *History of Dogma*. 1/1-40. Boston: Roberts Brothers, 1895.
- HASEL, Gerhard F. "The Nature of Biblical Theology: Recent Trends and Issues". *Andrews University Studies* 32/3 (Sonbahar 1994), 203-215.
- HERDER, J. G. "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler". çev. Doğan Özlem. *Tarih Felsefesi*. 277-283. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004.
- HOWARD, Thomas Albert. *Protestant Theology and the Making of the German University*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HOWARD, Thomas Albert. *Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. de*

Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

JARAUSCH, Konrad. "The Institutionalization of History in Eighteenth-Century Germany". *Aufklärung und Geschichte*. ed. Howard C. Kee. 36-41. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

KÜMMEL, Werner Georg. *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*. çev. S. McLean Gilmour - Howard C. Kee. Nashville: Abingdon Press, 1972.

LINCICUM, David. "Ferdinand Christian Baur and Biblical Theology". *ASE* 30/1 (2013), 79-92.

McGRATH, Alister E. *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2. Basım, 2013.

NEWMAN, J. Henry. *The Idea of University*. London: Aeterna Press, 2015.

NOBLE, T. A. "Historical Theology". *New Dictionary of Theology: Historical and Systematic*. ed. Martin Davie vd. 43-44. Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 2. Basım, 2016.

PAULSEN, Friedrich. *The German Universities and University Study*. çev. Frank Thilly - William W. Elwang. New York: Charles Scribner's Sons, 1906.

PELIKAN, Jaroslav. *Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine*. Eugene, OR: WIPF & STOCK, 2014.

ROGERSON, J. W. *Myth in the Old Testament Interpretation*. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1974.

SCHAPER, Joachim. "The Question of a 'Biblical Theology' and the Growing Tension between 'Biblical Theology' and a 'History of the Religion of Israel': from Johann Philipp Gabler to Rudolf Smend, Sen." *Hebrew Bible, Old Testament: The History of Its Interpretation, III/1: Nineteenth Century*. ed. Magne Sæbø. 625-650. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

SCHELLING, F. W. J. *System of Transcendental Idealism*. çev. Peter Heath. Charlottesville, VA: University Press of Virginia, 1978.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Brief Outline of the Study of Theology*. çev. William Farrer. Edinburg: T. & T. Clark, 1850.

SCHOLTZ, Gunter. "The Phenomenon of 'Historicism' as a Backcloth of Biblical Scholarship". *Hebrew Bible, Old Testament: The History of Its Interpretation, III/1: Nineteenth Century*. ed. Magne Sæbø. 64-89. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

---

- SCOBIE, Charles H. "New Directions in Biblical Theology". *Themelios* 17/2 (Ocak 1992), 4-8.
- SYKES, S. W. "Modern İngiliz Teologları: Tarih Aracılığıyla Teoloji". çev. Mehmet Şahin. *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Güz 2003), 203-230.
- TANRIVERDİ, Hasan. "Dini Çoğulculukta Din Tasavvuru (W. Cantwell Smith ve John Hick'in Görüşleri Bağlamında)". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/7 (2013), 1039-1067.
- TANRIVERDİ, Hasan. "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2018), 595-601.
- TILLICH, Paul. *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origin to Existentialism*. ed. Carl E. Braaten. New York: Touchstone Book, 1968.
- TROETLSCH, Ernst. "Adolf von Harnack and Ferdinand Christian von Baur 1921: A Contribution to a Festschrift Dedicated to Harnack on the Occasion of His 70th Birthday". çev. Wilhelm Pauck. *Harnack and Troeltsch: Two Historical Theologians*. 97-116. Eugene, OR: WIPF & STOCK, 1968.
- TROETLSCH, Ernst. "The Idea of Natural Law and Humanity in World Politics". *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*. çev. Ernest Barker. *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*. ed. Otto Gierge. 201-222. Cambridge: Cambridge University Press, 1934.
- ZACHHUBER, Johannes. "Christian Theology as a Rationalization of Religion: The Case of the Nineteenth-Century Research University". *Rationalization in Religions: Judaism, Christianity and Islam*. ed. Yohanan Friedmann - Christoph Marksches. 156-177. Berlin - Boston: De Gruyter, 2018.
- ZACHHUBER, Johannes. "F.W.J. Schelling and the Rise of Historical Theology". *International Journal of Philosophy and Theology* 80/1-2 (2019), 23-38.
- ZACHHUBER, Johannes. *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F. C. Baur to Ernst Troeltsch*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- ZACHHUBER, Johannes. "Wissenschaft". *The Oxford Handbook of Theology and Modern European Thought*. ed. Nicholas Adams vd. 479-498. Oxford: Oxford University Press, 2013.



## **THEOLOGY THROUGH HISTORY: THE PROBLEM OF THE NATURE OF HISTORICAL THEOLOGY IN THE 19<sup>th</sup> CENTURY**

 Asim DURAN<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

In the Christian world, the problem of the relationship between history and theology has been one of the main problems that have been dealt with since the second half of the eighteenth-century when the historical-critical method begun to rise in the biblical studies. Especially, this problem has been discussed in detail by many theologians and historians in the context of the discussions of historicism in the nineteenth century.

Since W. Dilthey (1833-1911), many researchers have been describing this period as the emancipation of 'history' from the yoke of 'theology' through the rise of critical studies and the dissolution of the unity principle of Protestant canon. However, some contemporary historians and theologians have recently been describing this process as the beginning of the rise of theology (especially Protestant) as a 'science' (Wissenschaft) by getting rid of its traditional-dogmatic forms in the new historiography. According to this, new theological thought was one of the most effective powers in the background of the historicalization of European intellectual life. Also, the transformation of theology into a professional research activity organized at universities rather than the Church had been understood as a part of this process. In this context, the new-modern theology project that organized in the universities was give to theologians an opportunity to re-interpret the Christian dogmatics in a different eye within the socio-cultural-historical context of the time and thus, (as J. Zachhuber said) it was used as an instrument of rationalization of religion.

In this study, we discussed the place of historical theology in the nineteenth-

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Ordu University, [asimduran@odu.edu.tr](mailto:asimduran@odu.edu.tr)

century historicism based on this general framework that we tried to draw. In this context, we questioned the effect of the relationship between history and theology on nineteenth-century Christian theology and argued that the relationship between nineteenth-century historicism and the development of theology as a science is the main ground contributing to the rise of modern historical theology. We also claimed that this process was used to serve the rational interpretation of Christian Scripture (Bible). Both liberal critics and conservative theologians contributed more or less to this process.

As we try to show in the paper, the new historical consciousness in nineteenth-century Europe and the historiography that emerged in this context did not only break new ground in the research of past nations, cultures and religious traditions but also revealed the necessity of developing a new theology as an alternative to the traditional understanding of theology in Christianity. Especially, the idea of historical progress was one of the key concepts taken into account in Bible research at this period. Thus, on the one hand, under the influence of scientific historiography, the connection of the scriptures with the historical facts was seriously questioned by theologians and historians. On the other hand, a 'historical theology' activity, which attempted to reveal the historical relationships of Christian dogma and doctrines, including the history of the Church, was particularly supported as a science by liberal Protestant researchers. Perhaps, in this matter, the most important change was the development of common awareness that traditional styles of theology are not sufficient. During this period, many theologians believed that criticizing traditional theological thoughts and methods was a necessary step to develop a Christian theology that is suitable for the historical conditions of the modern age. The qua-historical "biblical theology" movement of C. G. Heyne (1729-1812), J. G. Eichhorn (1752-1827), J. P. Gabler (1753-1826) and G. L. Bauer (1755-1806) at "the mythical school" is the typical example of this. Historical theology has found its road in such a historical context.


Consequently, the conflict between the data of new paradigms that have been emerged in the field of new historiography and the importance of traditional Christian dogmatics and doctrines constitutes the main discussion area of historical theology. Therefore, historical theology, on the one hand, recommends focusing on the formation processes of traditional dogmatics and doctrines in their historical contexts and settings. On the other hand, it rests on the post-Reformation traditional Protestant ideal, such as re-establishing the true essence of Christianity in the context of the "husk"- "essence" dialectic. In this century, Many theologians such as some

Enlightenment predecessors ve pietist critics divided the Bible into two main categories, namely husk, and essence. They devoted all their historical-critical works to discover this essence. In this way, they were able to manage the critical process without completely rejecting the Bible. This distinction can be seen more or less in the work of popular theologians as W. M. L. de Wette (1780-1849), D. F. Strauss (1808-1874), F. C. Baur (1792-1860) and A. Harnack (1851-1930) throughout the nineteenth century. Despite these common aspects among them, each of these historians/theologians was inspired by both distinct ideas of history and different religious understandings. So, they rejected some elements of the Christian tradition in contradiction with the essence of religion; but they continued to emphasize some historical elements. Baur and Harnack's works on the history of Christian dogma are perhaps the most typical examples that summarize this process. Therefore, their ideas and works provide important pieces of information about the place and nature of historical theology in the nineteenth century.

**Keywords:** History of religions, Historical theology, Biblical theology, Historicism, Historical criticism.



## MODERN GÖRSEL KÜLTÜRDE M NESLİ'NİN ONLİNE İNANÇ PRATİKLERİ

 Metin EKEN<sup>a</sup>

### Öz

M Nesli'nin online inanç pratiklerine dair düşüncelerinin, motivasyonlarının ve yaklaşımlarının modern görsel kültür ve teknik iletişim araçları çerçevesinde incelenmesi, çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Çalışmada modern görsel kültürde internetin ve sosyal medyanın, M Nesli'nin online inanç pratiklerine nasıl etki ettiği temel problem olarak ele alınmıştır. Bu çerçevede M Nesli özelinde, genç Müslümanların kendilerini ve inançlarını internet ve sosyal medya aracılığıyla nasıl ifade ettikleri ve yine söz konusu nesil özelinde medya alanının simgesel kaynaklarının inanç, maneviyat, din ve aşkın olana yönelik anlamlarla ve pratiklerle nasıl ilişkilendiği sorgulanmıştır. M Nesli'nin algılarını ve deneyimlerini birinci ağızdan elde edilen anlatılar çerçevesinde anlamlandırmak amacıyla nitel anlatı analizi yöntemine başvurulmuştur. Yarı-yapılandırılmış mülakat veri toplama tekniğinin yanında destekleyici bir unsur olarak siber etnografik gözlemin de kullanıldığı araştırma, hazırlanan soru formunun amaçlı tipik durum ve kartopu örnekleme tekniğiyle seçilen 20 katılımcı tarafından cevaplanması yoluyla gerçekleştirilmiştir. Sonuç olarak çalışma, hem kültürel belirlemeleri hem de teknik özellikleri gereği değer yüklü araçlar olarak nitelenebilecek internetin ve sosyal medyanın, genç Müslümanların online inanç pratiklerinin şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu etkinin, dini görünümlü pratiklerin muhtevasını/özünü modern görsel kültürün seküler(leştirici) doğasına tabi kılması sebebiyle sekülerleştirici bir karaktere sahip olduğu ifade edilebilir. Bu durum genç Müslümanların online inanç pratiklerinin bir kısmının her ne kadar dini bir görünüm arz etse de seküler bir anlayışa içkin olabileceğini göstermektedir.

**Anahtar kelimeler:** Din Sosyolojisi, Görsel Kültür, M Nesli, Medya ve Din, Online Din.



---

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, mtneken@gmail.com

## ONLINE BELIEF PRACTICES OF GENERATION M IN MODERN VISUAL CULTURE

The aim of the study was to examine the Generation M's opinions, motivations and approaches on online belief practices within the frame of modern visual cultural and media. How the Internet and social media in the modern visual culture affect the online belief practices of Generation M as the main problem was addressed in the study. Accordingly, how young Muslims especially Generation M express themselves and their beliefs through the Internet and social media, and how symbolic sources of media space are associated with the meanings and practices of belief, spirituality, religion and transcendentalism were discussed. The qualitative narrative analysis method was used to interpret the first-hand narratives about Generation M's perceptions and experiences. Semi-structured interview data collection techniques as well as a cyber-ethnographic observation as a supportive element were used and the questionnaire was answered by 20 participants who were selected through purposive typical case and snowball sampling technique. In conclusion, it has been revealed that the Internet and social media which can be described as value-laden tools due to both their cultural determinations and technical features has a significant effect on the formation of young Muslims' online belief practices. It can be stated that this effect has a secularizing feature since it subjects the content/principle of religious-like practices to the secular (secularizing) nature of modern visual culture. This indicates that although a part of the online belief practices of young Muslims presents a religious image, it may be inherent to a secular understanding.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Modernliğin göz merkezci paradigma ile somutlaşan görsel kültürü, günümüzde bireysel etkinliği merkeze alan, görsel materyalleri multimedya biçimselliğinde ses ve metinlerle dokuyarak küre çapında yaygınlaştıran ağlarla örülmüş bir dijital dünyaya evrilmiştir. Bu dünyada sosyokültürel durum, yaşamın artan ölçüde ağ tabanlı görselliğin dolayımında deneyimlenmesiyle somutlaşmaktadır. Özellikle dijital yerliler olarak da bilinen genç kuşaklar bu gerçekliğin merkezinde yer almaktadır. Gençlerin kimliklerini çerçeveleyen bu unsurlar, onların ağa katılımlarına sınır tayin etmenin yanında orada gerçekleştirdikleri eylemlerle kimliklerini de an be a şekillendirmektedir. M Nesli işte bu gençlik grubu içerisinde kimlikleri, dini inançlarının ve modern yaşam koşullarının sarkacında şekillenen Müslüman gençleri ifade etmektedir. Bu doğrultuda M Nesli'nin online inanç



pratiklerine dair düşüncelerinin, motivasyonlarının ve yaklaşımlarının modern görsel kültür ve teknik iletişim araçları çerçevesinde incelenmesi bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu çerçevede çalışmanın temel sorusu şu şekilde ifade edilebilir: Modern görsel kültürde internet ve sosyal medya, M Nesli'nin online inanç pratiklerine nasıl etki etmektedir?

Problemin detaylı bir biçimde açıklanması amacıyla oluşturulan alt sorular ise şunlardır:

- M Nesli'nin kimliğini şekillendiren temel unsurlar, onların online inanç pratiklerini nasıl etkilemektedir?
- Modern görsel kültüre dair temel belirlenimler M Nesli'nin online inanç pratiklerini nasıl etkilemektedir? Bu doğrultuda görünür hale gelen online inanç pratiklerinin sekülerleşmeyle ilişkisi nedir?
- M Nesli'nin online inanç pratikleri, online topluluk, otorite, kimlik ve ritüel bağlamlarında ne şekilde yansıma bulmaktadır?

Çalışma en temelde, M Nesli olarak da ifade ettiğimiz genç Müslümanların kendilerini nasıl tanımladıklarını, online inanç pratiklerine dair deneyimlerini ve bu deneyimleri nasıl anlamlandırdıklarını, modern görsel kültür ve medya bağlamında ele almayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, M Nesli özelinde genç Müslümanların, kendilerini ve inançlarını internet ve sosyal medya aracılığıyla nasıl ifade ettiğini ortaya koymak ve medya alanının simgesel kaynaklarının inanç, maneviyat, din ve aşkın olana yönelik anlamlarla nasıl ilişkilendiğini anlamak, çalışmanın temel amacını destekleyen alt amaçlar olarak ifade edilebilir.

Modern görsel kültürde medya ve din ilişkisine bir gençlik grubu özelinde odaklanmak, kapsam ve sınırlılıklara dair önemli kararların verilmesini gerekli kılmıştır. Görsel kültürün Sanat Tarihi ve diğer tarih disiplinleri içerisinde ele alındığı geniş külliyat, Klasik ve Çağdaş Felsefeyle Sosyal Teorinin alana dair zengin birikimi, sekülerleşme tartışmalarını kapsayan geniş sosyolojik yazın, medya çalışmaları ile medya ve din araştırmaları alanlarındaki kapsamlı akademik üretimler, veri toplama sürecinde kullanılan soruların belirlenmesine dair önemli sınırlandırmaların yapılmasını zorunlu kılan temel hususlardır. Bu doğrultuda görsel kültür, Barnard'ın (2002, s. 35) "bir toplumun kendi değerlerini, inanışlarını ve deneyimlerini göstergeler ve kodlar gibi çeşitli yollarla görünür hale getirmesi" şeklinde ifade ettiği geniş bağlamından ziyade, iletişimsel düzlemde bilişsel ve normatif düzeydeki etkisi üzerinden ele alınmıştır. Modern görsel kültüre gelindiğinde ise sosyal teoride, modern dünyada görsel kültürün doğası ve özellikleriyle ilişkilendirilebilecek pek çok çalışma

olmasına rağmen ortaya çıkış şartlarına dair detaylı bir açıklama sunması bakımından göz merkezilik (Jay, 1993); görsel temsil biçimlerinin nasıl bir toplumsal ilişkiler ağı ortaya çıkardığına dair kapsayıcı açıklamalar sunması bakımından da gösteri (Debord, 1996; Kellner, 2013), gözetim (Foucault, 2000; Lyon, 2013; Lyon & Bauman, 2016), söylen (Barthes, 2011) ve simülasyon (Baudrillard, 2010) kavramlarının işlevselleştirilmesi uygun görülmüştür. Ancak yapısalcı, postyapısalcı ve postmodern perspektiflerle ilişkilendirilen bu kavramlar çalışmanın özgün kurgusu içerisinde failliğin imkânları da göz önünde bulundurularak değerlendirilmiştir.

Bu bağlam, araştırma sahasının, medya ve din araştırmalarında imtiyaz kazanan iki temel yaklaşım çerçevesinde değerlendirilmesine de zemin hazırlamıştır. Bunlar “medyatikleşme” ve “eklemlenme” yaklaşımlarıdır. Hjarvard’dan (2011) hareketle medyatikleşme, medyanın neredeyse tüm toplumsal kurumların işleyişine entegre olmasına gönderme yapar. Medyayı etkileri bakımından ele alan ve ona sekülerleştirici bir rol biçen bu yaklaşıma göre medyatik dini kurgu, dini anlamları özgün bağlamlarından ayırarak farklı yollarla yeniden canlandırabilmektedir. Bu çerçevede modern kültürün ve medyanın sekülerleştirici etkisini göz önünde bulundurmakla birlikte sekülerleşmenin, farklı etkilerle insan-din ilişkiselliğinde gündelik pratiklere yansıyan bir zihniyet durumu olarak ortaya çıktığı da ifade edilmesi gereken bir diğer husustur. Belirtilen zihni durum ve bu doğrultuda hayat alanına yansıyan gündelik pratikler kültürün yapısal etkilerine açık olmakla birlikte failliğin imkânlarıyla da şekillendirilmektedir. Bu bakımdan medya ve din ilişkisinde medyatikleşme tezinin sunduğu açılımlardan yararlanmakla birlikte eylemin ve niyet bağlamlarının de göz önünde bulundurulduğu farklı yaklaşımlara ulaşmak önem arz eder. Eklemlenme (articulation) bahsi geçen yaklaşımları somutlaştırması bakımından önemli bir uğrak olarak değerlendirilebilir. Bu kavram, insanların kültürel formları kendi amaçlarına uygun bir biçimde ele almasına atıfta bulunan oldukça genel bir ifade olarak karşımıza çıkar (van Zoonen, 2012). Hoover’a göre medyaya dair geleneksel yaklaşımlar medyanın gücü ve ayrıcalıkları hakkında pek çok varsayım üretmiştir. Bu aynı zamanda pek çok kültürel medya araştırmasında da sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Ancak bu çalışmaların ortak problemi insanların bu medya metinleriyle ve diğer kaynaklarla karşılaştıklarında neler yaptıklarına dair çok az şeyden bahsetmeleridir. Eklemlenme yaklaşımı işte tam da bu yapıp etmelere, en temel düzeyde gündelik hayat bağlamında insanların medya ile kendi dini ve manevi yaşamlarına dair nasıl bir etkileşime girdiklerine

odaklanır (2006, s. 86).<sup>1</sup> Bu bağlam, aynı zamanda modernlik ve din ilişkisine dair önemli bir tartışma alanı olarak ortaya çıkan sekülerleşme meselesinin, modern görsel kültürün temel özellikleri ve medya çerçevesinde düşünülmesi gerekliliğini de gün yüzüne çıkarmıştır. Nitekim çalışmanın sonuç bölümünde, araştırma sahasının bu bağlamda bir değerlendirmesine yönelik bazı verilere rastlanabilir.

Dinin internet ortamındaki görünürlüğüne dair literatüre gelindiğinde ise özellikle Avrupa ve Amerika'da gelişen dijital din, sanal din, siber din vb. gibi kavramlardan ziyade ağ tabanlı dini yapılanmaya dair kapsamlı bir teknik ve sosyolojik açıklama getirmesi sebebiyle online din ifadesi tercih edilmiş ve bu ifade özgün bir yaklaşımla yeniden içeriklendirilmiştir. Buna göre online din; online mecralarda tek yönlü veya etkileşimli karakterlerde ortaya çıkan tüm dinselilikleri kapsayan, online ifadesinin zıddı olması bakımından da offline ortamlarla ilişkiselliğe vurgu yapan, her an bağlantı halinde olan insan topluluklarının ortaya koyduğu sosyal realiteyle uyumlu, eklemleme süreçlerine göndermede bulunan ve aynı zamanda bağlantılarla oluşan ağ kültürünü göz önünde bulunduran genel bir ifade olarak kullanılmıştır. Online dine dair analizlerin somutlaştırılması ve genel ifadelerden ziyade detaylı analizlerin gerçekleştirilmesi amacıyla da son dönem medya ve din araştırmalarında önemli bir ayrıcalık kazanan topluluk/cemaat (Campbell, 2013), otorite ve doktrin (Campbell, 2007; Cheong, 2013), aidiyet ve kimlik (Lövheim, 2013) ile ritüel (Radde-Antweiler, 2006) bağlamları göz önünde bulundurulmuştur.

Eric Maigret eleştiri ve övgünün aşırı biçimleri olarak ifade ettiği kehanetçi ve ütopyacı yaklaşımların, medya çalışmalarını sınırlı bir bakış açısına sevk eden önemli engeller olduğunu ifade eder (2012, s. 34-35). Gerçekten de medyanın olumsuz etkileri hem bazı gündelik tartışmalarda hem de akademik çalışmaların bir kısmında abartılı ve insan faillliğini yok eden bir düzeyde ele alınmaktadır. Aynı şekilde birtakım medya araştırmalarında özellikle gelişen iletişim araçlarının insani zaaf ve kısıtlamaların aşılmasına imkân sağlayarak ütopyik bir evren ortaya çıkartacağına, insanlığa herkesin kendini ifade etmesine olanak sağlayan demokratik ve katılımcı bir dünya armağan edeceğine dair pek çok güzellemeye rastlamak mümkündür. Araştırmayı önemli kılan hususlardan ilki, bu çalışmanın modern görsel kültürü ve medyayı etkileri bakımından

<sup>1</sup> Buraya kadar tartışılan medyatikleşme ve eklemleme yaklaşımları, sosyal teoride geçen yüzyılın özellikle metodoloji tartışmalarında merkezi bir rol oynayan faillik problemi ile ilgilidir. Faillik kavramının alternatif teorileri ayrıştırılmamızı mümkün kılacak tarzda işlevselleştirildiği özgün bir yorum için bkz. (Doğan, 2019)

değerlendirmekle birlikte onları zikredilen indirgemeci bakış açılarıyla ele almamasıdır. Bu doğrultuda çalışma, modern görsel kültürde medya ve din etkileşimine yönelik anlama süreçlerinde doğrudan kültür ve medya etkinliğine odaklanmamakta, eklemleme süreçleri olarak da ifade edebileceğimiz insan-medya etkileşiminde ortaya çıkan anlamları da göz önünde bulundurmaktadır. Çalışmayı önemli kılan hususlardan bir diğeri ise medyatikleşme ve eklemleme süreçlerini M Nesli olarak da ifade edebileceğimiz bir gençlik grubu özelinde ele almasıdır. Nitekim tutumlarını ve dini kimliklerini ifade etme biçimleriyle dünya Müslüman nüfusunun en etkin üyelerinden oluşan ve bu etkinlikleri internet alanında da önemli ölçüde yansıma bulan M Nesli, bu süreçlere dair fikirlerin derinleştirilmesine yönelik önemli bir veri kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca yeni Müslüman gençliğe dair kapsayıcı bir ifade girişimi olarak ilk defa Shelina Janmohamed (2016) tarafından kullanılan M Nesli kavramsallaştırmasını akademik bir çalışmanın konusu haline getirmesi ve çeşitli içerimleriyle birlikte akademik tartışmaya açması da çalışmayı önemli kılan bir diğer husustur. Janmohamed tarafından gerçekleştirilen geniş bir saha araştırmasıyla şekillenen M Nesli kavramsallaştırması bu gençlik grubu hakkında önemli açılımlar sağlaması bakımından tercih edilmiştir. Bununla birlikte çalışmada M Nesli, Janmohamed'in çok yönlü açıklamalarının aksine online inanç pratikleri çerçevesinde ele alınmıştır.

### **A. Araştırmanın Metodolojisi**

Çalışmada insanların dünyalarını nasıl kurduklarına, deneyimlerini nasıl yorumladıklarına ve onlara nasıl bir anlam yüklediklerine odaklanan nitel araştırma metodolojisi tercih edilmiş (Merriam, 2015, s. 5), araştırma anlatı analizi yaklaşımı çerçevesinde kurgulanmıştır.

#### **1. Yorumsamacı Yönelimli Anlatı Araştırması**

Anlatı ya da hikâyeler deneyimlerimizi nasıl algıladığımızın, başkalarıyla nasıl iletişim kurduğumuzun ifadesidir ve bu sebeple de etrafımızdaki dünyayı anlamlandırmak açısından önemlidir. Televizyon haberleri izlemek, işte geçen bir günümüzü hikâye etmek, bir metin ya da film yoluyla insanların hikâyelerini okumak ya da seyretmek bu doğrultuda gündelik hayatımızın en temel edimleri arasındadır. Ancak bir nitel araştırma için anahtar olan hikâyeler/anlatılar daha özel olarak başı, ortası ve sonu olan ve ilk ağızdan anlatılan deneyimlere dayanır. Birinci ağızdan elde edilen deneyimler bu yaklaşımın öykü metnini oluşturur. Hikâye otobiyografi, hayat hikâyesi, görüşme, günlük, mektuplar ya da topladığımız diğer materyaller, hangi biçimde olursa olsun, metin yazarı için sahip olduğu

anlama göre analiz edilir (Merriam, 2015, s. 31). Bu yönüyle anlatı araştırmaları, araştırmaya katılanlar ile yazar arasındaki işbirliğinin bir sonucu olarak yepyeni bir anlatı ortaya koyar.

Söz konusu yaklaşımın uygulanması; bir veya birden fazla bireyin deneyimlerini araştırmayı, bu bireylerin yaşam öykülerini derleyerek veri toplamayı, kişisel deneyimleri rapor etmeyi ve bu deneyimlerin içerdiği anlamları sıralamayı içermektedir (Creswell, 2018, s. 70). Anlatı araştırmaları birtakım karakteristik özelliklere sahiptir. Bu çalışmada benimsenen anlatı yaklaşımı da özellikle Creswell'in sunduğu temel karakteristik özellikler göz önünde bulundurularak şekillendirilmiştir. En temelde anlatı araştırmalarının bireylerin deneyimlerini konu edinmesi, kimliklerine ve kendilerini nasıl gördüklerine ışık tutabilme özelliği, çalışmanın amaçlarıyla örtüşmesi bakımından anlatı araştırmasını ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmektedir (2018, ss. 71-72).

Tüm bunlarla birlikte anlatı yaklaşımı bu çalışmada, Stewart Hoover'ın *Religion in the Media Age* adlı çalışmasında kullandığı anlatı yaklaşımının arka planında somutlaşan felsefi yönelimi göz önünde bulundurmaktadır. Hoover, Ricoeur'nun (1991) dolaylılamanın kişisel kimlik için temel bir unsur olduğu; kendimize dair anlayışımızın zorunlu olarak semboller, işaretler, dil, metin ve karşılaştığımız bir dizi kültürel-sembolik kaynaklar tarafından dolaymlandığı iddiasından hareketle medya ürünlerinin de bu kültürel kaynaklar arasında sayılabileceğini ifade etmektedir (2006, s. 91). Ricoeur'nun kimlik ve anlatıya dair söz konusu yaklaşımı araştırma kapsamında kendileriyle mülakat gerçekleştirilen görüşmecilerin kimliklerini çözümleyebilmek bakımından önemli bir perspektif sunmaktadır. "Bu perspektiften anlatılar, bazen hayatın birbirinden ayrı ya da rastlantısal gözükken unsurlarını, en azından tutarlılık arz eden bir öyküye dönüştürdüğümüz bir süreç olarak okunabilir. Kimlik anlatıları, kendimizi anlattığımız ve kendimizden bahsettiğimiz hikâyelerdir. Yaşam deneyimini, sembolik kaynakları, diğer kişileri ve onlarla olan ilişkilerimizi de kapsayan çeşitli unsurları içerir. Olmak istediğimiz doğrultusunda kim olduğumuzu anlattığımızdan normatif ya da değer yüklü bir boyuta sahiptir. Aynı zamanda mutlaka zorunludur, çünkü bazı seviyelerde gerçek kişiler, gerçek deneyimler, gerçek diller, metinler ve semboller içerir. Bu yönüyle anlatı yaklaşımı insanların -bu çalışma özelinde M Nesli'nin- medya çağında nasıl anlamlar ürettiğini ve medya alanının simgesel kaynaklarının inanç, maneviyat, din ve aşkın olana yönelik anlamlarla nasıl ilişkilendiğini anlamak açısından önemli bir yöntem olarak somutlaşmaktadır (Hoover, 2006, s. 92)."

## 2. Veri Toplama Tekniği ve Soruların Belirlenmesi

Çalışmada temel olarak yarı yapılandırılmış mülakat ve destekleyici bir unsur olarak siber etnografik gözlem teknikleri kullanılmıştır. Seçilen örneklemin özellikleri sebebiyle farklı görüşme seçenekleri aktif bir biçimde kullanılmıştır. Mülakat formu, yüz yüze görüşmelerle alınan cevapların yanında e-mail, Twitter ve WhatsApp gibi çeşitli sosyal medya uygulamaları aracılığıyla görüşmecilere iletilmiş ve cevaplar yine aynı yollarla alınmıştır. Ayrıca, sesli-görüntülü WhatsApp ve telefon görüşmeleri aracılığıyla birtakım mülakatlar hem doğrudan gerçekleştirilmiş hem de eksik yanıtlanan yahut tam olarak anlaşılmayan sorularla ilgili sondaj sorularının iletilmesi ya da gerekli açıklamaların yapılması sağlanmıştır. Gözlem ise hem görüşmecilerle yapılan mülakatlar öncesinde araştırma sorularının oluşturulması hem de gerçekleştirilen mülakatların güvenilirliğinin desteklenmesi amacıyla kullanılmış, özellikle M Nesli rutinlerinin internet ve sosyal medya özelinde anlamlandırılması bakımından etkin bir araç olarak işlevselleştirilmiştir. Bu doğrultuda görüşmeciler, siber uzamda, kişisel sosyal medya hesapları aracılığıyla gözlemlenmiş, davranış pratikleri ve motivasyonlarına dair izlenimler notlandırılarak detaylı anlatımlar, tasvirler ve doğrudan alıntılar şeklinde tasnif edilmiştir. Aşağdaki tabloda da görüleceği üzere sorular, 3 ana tema ve bu temalar etrafında şekillenen toplam 11 alt kategori çerçevesinde oluşturulmuştur.

**Tablo 1.** Soruların Belirlenmesinde Esas Alınan Tema ve Kategoriler

<b>1. M Nesli'nin Genel Özellikleri</b>	<b>i. Kimlik</b> <b>ii. İnternet ile ilişki</b>
<b>2. Modern Görsel Kültür, Teknik İletişim Araçları ve Din</b>	i. Göz Merkezcilik ii. Gösteri iii. Gözetim iv. Söylen (Mit) v. Simülasyon
<b>3. Online İnanç Pratikleri</b>	i. Topluluk ii. Otorite iii. Kimlik iv. Ritüel

## 3. Araştırma Sahası

Evren ya da araştırma sahası araştırma kapsamına giren olgu, nesne ve bireylerin tümünün oluşturduğu yapıyı ifade eder. Ancak nitel araştırmalarda evren, araştırma sonuçlarının genellendiği bir bütün olarak

kabul edilmez (Sönmez & Alacapınar, 2011, ss. 193-194). Araştırmanın kendisine yöneldiği hedefi, soruları cevaplamak için ihtiyaç duyulan verilerin elde edildiği grubu ifade eder (Büyüköztürk vd., 2008, s. 78). Bu doğrultuda çalışmanın sahası giriş bölümünde de ifade edilen ve M Nesli olarak tanımlanan Müslüman gençliktir.

*M Nesli: Yeni Müslüman Gençlik* isimli kitabın Yazarı Shelina Janmohamed'in açıklamalarıyla ifade edildiği üzere M Nesli, inancı ve modernliği birbirini besleyen iki alan olarak gören ve kimliğini bu alanların sunduğu içeriklerle şekillendirmek hususunda aktif, istekli ve heyecanlı olan genç Müslümanlara gönderme yapar. Söz konusu gençler tüm dünyada sürekli büyüyen bir orta sınıfı teşkil eden; modadan sanat ve edebiyata, eğitimden ticarete, teknolojiden gündelik hayata yaşam tarzlarıyla hemen her sosyal alanda geleneksel Müslüman kimliğinden farklılaşan kimlik yapılarıyla somutlaşan geniş bir sosyal grubu oluşturur. Bu grubun en temel niteliği interneti ve sosyal medyayı gündelik yaşamlarında etkin bir biçimde kullanmalarıdır. Halkının büyük çoğunluğu Müslüman olan ülkelerden Avrupa ve Amerika'ya göç eden Müslümanların başını çektiği, ancak küreselleşmenin etkileriyle birlikte tüm dünyada benzer özellikler göstermeye başlayan gençlerden oluşan M Nesli, en temelde modernliğin tüm kurumlarıyla etkin olduğu bir tarihsel süreçte yaşayan Müslüman gençlere gönderme yapmaktadır. Yazarın değinilerinin aksine bu nesli ifade eden en temel husus, söz konusu gençlerin modernlikle barışık bir Müslüman kimliğine sahip olmalarından ziyade modern yaşam koşullarının hâkim olduğu bir dönemde, modernlikle iç içe bir yaşamı sürdürmeleridir denilebilir. Bu durum söz konusu edilen geniş sosyal grup içerisinde modernliği ve dindarlığı bir arada kendi kimliklerini şekillendiren unsurlar olarak benimseyen bireylerin olmadığı anlamına da gelmemektedir. Söz konusu grup, genç olarak ifade edilmekle birlikte yukarıda belirtilen temel özellikleri bünyesinde barındıran, geniş bir yaş aralığındaki bireyleri ihtiva etmektedir ki M Nesli, her ne kadar genç Müslümanların ağırlıkta olduğu bir grup olsa da temelde yukarıda bahsi geçen tutumlarıyla tanımlanmaktadır.

#### 4. Araştırma Grubu

Bu çalışmada örneklem seçimi sürecinde tipik durum ve kartopu örnekleme türleri birbirini destekleyen stratejiler olarak tercih edilmiştir. Tipik durum stratejisi, temsil edici özelliklere sahip olan bireylerin araştırma kapsamına dâhil edilmesi yoluyla uygulanmış; kartopu stratejisi ise seçilen bu tipik durumdaki kişilerin önerilerini alıp uygun kişi ya da kişilere ulaşarak örneklemin genişletildiği bir araç olarak işlevselleştirilmiştir (Sönmez ve

Alacapınar, 2011, s. 98). Araştırma M Nesli olarak ifade edilen bir gençlik grubuna odaklandığından, M Nesli'ni karakterize edecek tipik örneklerin belirlenmesine azami düzeyde dikkat edilmiştir. Bunun için özellikle internet ve sosyal medyayı aktif bir biçimde kullanan ve bu doğrultuda geniş bir izleyici kitlesine sahip olan bireyler tercih edilmiştir. Bu bakımdan örneklem grubu, çeşitli online davet topluluklarını yöneten gençlerden medyatik vaizlere, moda ikonlarından diğer sosyal medya fenomenlerine, bloggerlardan sosyal medyayı etkin kullanan aktivistlere kadar geniş bir yelpazede genç Müslümanlardan oluşturulmuştur. Araştırma toplamda 20 katılımcıyla gerçekleştirilmiştir. Bunlardan 6'sı dünyanın çeşitli ülkelerinden Avrupa'ya ve Amerika'ya göç eden ailelerin çocukları olan Müslüman göçmenlerden ve sonradan din değiştirerek İslam'a giren kişilerden oluşmaktadır. Diğer 14 kişi ise Türkiye'de yaşayan gençlerden oluşmaktadır. Görüşmecilerle yapılan protokol gereği araştırma bulgularının aktarıldığı bölümde görüşmecilerin gerçek ad ve soyadlarına yer verilmemiş, bunun yerine rastgele seçilen müstear isimler kullanılmıştır. Görüşmeciler aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere 21-44 yaş aralığındaki bireylerden seçilmiştir. M Nesli yaştan ziyade tutumlarıyla tanımlanan bir nesil olarak değerlendirildiğinden, 44 yaşındaki bir bireyin de örneklem içerisinde yer almasında herhangi bir sorun görülmemiştir. Eğitim durumuna gelindiğinde ise görüşmecilerin büyük bir çoğunluğunu lisans öğrencileri ve mezunları oluşturmaktadır. Bunun dışında 4 lisansüstü öğrencisi ve bir de ortaöğretim mezunu yer almaktadır.

### 5. Veri Analizi

Verilerin analizi sürecinde Creswell'in (2018, s. 183) veri analiz sarmalı çerçevesinde aşağıdaki süreçler işletilmiştir: Verileri düzenleme aşamasında sahadan elde edilen görüşme verileri bilgisayar dosyaları şeklinde düzenlenmiştir. Aynı zamanda araştırma sürecinde elde edilen gözlem notları da benzer bir biçimde dosyalanmıştır. Böylelikle de geniş bir veri tabanı elde edilmiştir. Mülakatları bir bütün olarak anlamak amacı güden okuma ve hatırlatıcı notlar alma aşamasında ise elde edilen transkriptler detaylı bir okumaya tabi tutulmuş, temalar şeklinde parçalara ayrılmadan önce anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Okuma sürecinde de kısa ifade, fikir ya da anahtar kavramları içeren hatırlatıcı notlar alınmıştır. Ayrıca bir anlatı araştırması için önem arz eden kişisel deneyimlerin saptanması, dönüm noktalarına dair notların alınması ve bağlamsal materyallerin temini de bu aşamada gerçekleştirilmiştir. Temalandırma, Sınıflama ve Yorumlama aşamasına gelindiğinde, soru hazırlama sürecinde kurgulanan ana temalar okunan metinlerin sınıflandırılması için işlevsel bir araç olarak



kullanılmıştır. Belirlenen her bir tema ile ilişkili olarak hazırlanan ve tüm görüşmecilere iletilen soruların cevapları bu temalar altında tasnif edilmiştir. Tasnif aşaması, herhangi bir temaya karşılık gelen cevaplar içerisinde bir diğer temaya uygun olduğu gerekçesiyle seçilen ve bu tema altına eklenen metinlerle geliştirilmiştir. Böylelikle araştırma sorularına yönelik yetkin veriler sunabilecek bir tasnife ulaşılmıştır. Sonraki aşama olan yorumlama aşamasında ise söz konusu tasnif bir ileri safhaya taşınmış, verilerin daha kapsamlı anlamlarına olanak sağlayan soyutlamalara geçilmiştir. Son olarak da bulgular sistematik bir biçimde sunulmuştur.

## 6. Etik Kurul İzni

Bu çalışma Erciyes Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu tarafından, 28/04/2020 tarihli ve 59 başvuru numaralı onay formu ile etik açıdan uygun bulunmuştur.

## B. Araştırma Bulguları ve Yorum

Araştırma bulguları, katılımcılara sorulacak soruların hazırlanması sürecinde oluşturulan 3 ana tema ve her bir tema altında sıralanan alt kategoriler doğrultusunda sunulacaktır. Bu çerçevede öncelikle *M Nesli'nin genel özellikleri*; kendilerini nasıl tanımladıkları ve internetle kurdukları ilişkiye dair temel belirlemeler çerçevesinde takdim edilecektir. Hemen ardından *modern görsel kültür, teknik iletişim araçları ve din* başlıklı tema çerçevesinde; göz merkezilik, gösteri, gözetim, söylen ve simülasyon kavramlarına dair içerimler katılımcıların online tecrübeleri çerçevesinde ele alınacaktır. Son olarak da online inanç pratikleri teması altında topluluk, otorite, kimlik ve ritüele dair bulgular sunulacaktır.

### 1. M Nesli'nin Genel Özellikleri

Bu tema çerçevesinde katılımcılara iki alt kategori dâhilinde toplam altı soru sorulmuştur. Katılımcıların kimlikleriyle ilgili ilk kategori kapsamındaki sorular M Nesli'nin yaşamlarını çerçeveyeleyen modern kültürel şartlara, bu şartlar içerisinde dindarlığın nasıl (hangi şekillerde) deneyimlendiğine ve son olarak da söz konusu neslin kimliğinin biçimlenmesinde önemli bir etkiye sahip olan İslamofobik algıya odaklanmaktadır. M Nesli'nin internetle kurduğu ilişkiye odaklanan ikinci kategori altında sorulan sorular ise internetin söz konusu neslin gündelik yaşamında nasıl bir anlam ifade ettiğini ve dini amaçlarla nasıl kullanıldığını kavramaya yöneliktir.

*Modern Çağda Müslüman Olmak*: Janmohamed, bu çalışmanın ortaya çıkışında önemli bir etkisi olan *M Nesli: Yeni Müslüman Gençlik* isimli kitabında M Nesli'ni sıklıkla, hayatlarına yön veren ilkelerin temelini inanç

ve modernliğin oluşturduğu bir nesil olarak tanımlar. Ona göre söz konusu nesil dini ve modernliği birbirinin zıttı değil aynı hayatın farklı yüzleri olarak anlamlandırmakta ve modernliği benimsemenin yanında onunla barışık bir yaşam sürmektedir (2018, ss. 13-29). Avrupa ve Amerika’da yaşayan göçmen ailelerin çocukları ve sonradan İslam’a giren gençlerin en karakteristik örnekler olarak ön plana çıktığı; bunlarla birlikte dünyanın hemen her köşesinde küreselleşmenin ve modern kültürel koşulların etkisiyle benzer özellikler sergileyen ve temelde gençlerden oluşan bu nesil, yaşlarından ziyade kendilerini dünyanın en aktif sosyal gruplarından biri haline getiren tutumlarıyla tanımlanmaktadır. Eğitim düzeylerinin ebeveynlerine göre artması, inançlarını ve yaşam koşullarını ciddi bir biçimde sorgulamaları, kendilerine olan güvenleri, internet ve sosyal medyayı çok etkin bir biçimde kullanmaları, gündelik hayatın hemen her alanında aktif ve enerjik olmaları, tutumlarının çerçevesini çizen ana eksenler olarak somutlaşmaktadır. Ancak gerek araştırma sahası üzerine gözlemlerimiz gerekse de sahadan elde ettiğimiz bulgular, tutumları benzerlik gösteren söz konu neslin tamamının modernlikle kendi inançlarını bağdaştırmadığını göstermektedir. Yazarın M Nesli’nin modernlikle ilişkisini tanımlarken kullandığı; “modernliği reddetmekten ziyade şekillendirmeyi amaçlamaları (2018, ss. 44-45)”, “inançlarının modern dünyayı daha iyi bir yer haline getireceğine inanmaları (2018, ss. 13-16)” ve “modern hayata iyice adapte olmaları” gibi ifadeler pek çok yönden bu neslin genel özelliklerini yansıtmakla birlikte modernliğin M Nesli’ni oluşturan geniş bir nüfusun tamamı tarafından benimsendiğini de göstermemektedir. Çünkü M Nesli yukarıda zikredilen tutumlar bakımından benzeşmenin yanı sıra dünyanın dört bir yanında yaşayan ve inançları noktasında birbirinden farklılaşan anlayışlara sahip olan insanların oluşturduğu zengin bir çeşitliliği içermektedir. Bu durumda modernliği ve inancı, kimliğinin temel unsuru olarak benimseyen kişiler M Nesli içerisinde yalnızca bu çeşitliliğin bir parçasını oluşturmaktadır denilebilir. Nitekim sahadan elde ettiğimiz veriler bu düşünceye sahip olan gençlerin de bulunduğunu göstermektedir: “kendimi, kendisinden ve kimliğinden zevk alan genç ve modern bir Müslüman olarak tanımlıyorum (Nancy, 32, Editör, İngiltere).”

Aslına bakılırsa burada üzerinde dikkatle durulması gereken temel husus, katılımcıların modernliği anlamlandırma biçimlerinin inançlarıyla modernlik arasındaki ilişkiyi kurmalarında belirleyici olduğudur. Örneğin Hollie’nin (38, Aktivist, Fenomen, İngiltere) modernliği, içinde yaşadığımız dönemleri geleneksel süreçlerden ayıran salt zamanla ilgili bir husus olarak anlamlandırması, onu inançla modernliğin birbirine zıtlık oluşturmayacağı

---

sonucuna götürmektedir. Ona göre modern dindarlık veya eski moda dindarlık diye bir şeyden bahsetmek pek de mümkün değildir. Hasan (25, Aktivist, Editör, Türkiye) da Hollie'nin cevabına benzer bir biçimde kendisine yöneltilen, “modern çağda yaşayan genç bir Müslüman olarak kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz?” şeklindeki soruya; “kastedilen soruyu ‘tarihte/geçmişte’ Müslüman olmak ile ‘bugün’ Müslüman olmak arasında kendinizi nereye oturtuyorsunuz diye anlıyorum” şeklinde başlayan bir cevap vermiştir.

Bununla birlikte katılımcıların önemli bir kısmı aynı soruya, modernlikle ilgili öyle veya böyle olumsuz bir algıya sahip olduklarından olsa gerek öncelikle dini kimliklerini ön plana çıkartarak cevap vermişler ve modern çağda, dini kurallara uymak şartıyla yaşadıklarına değinmişlerdir (Ayşe, 24, Aktivist, Türkiye; Rumeysa, 29, Etkin Sosyal Medya Kullanıcısı, Türkiye; Mehmet, 30, Fenomen, Türkiye).

Modernliğe temkinli yaklaşarak öncelikle dini kimliklerini ön plana çıkaran görüşmecilerle beraber modern çağı, insanların yaşama gayelerini unuttuğu ahir zaman ve bir Müslüman olarak yaşam sürmenin hayli zor olduğu bağımlılıklar dönemi şeklinde tanımlayarak modernliğe doğrudan olumsuz bir algıyla yaklaşan görüşmecilerin de olduğunu ifade etmek gerekir (Ercan, 33, Twitter Fenomeni, Türkiye; Mustafa, 37, Eğitimci, Aktivist, Türkiye).

Görüldüğü üzere kimi katılımcılar modernliği benimserken kimileri ona mesafeli durmakta ve hatta olumsuz bir bakmaktadır. Tüm bu yaklaşım biçimlerinin temelinde modernliğin nasıl anlamlandırıldığına dair genel kabuller önemli bir rol oynamaktadır. O halde bu durum modernliği benimsemekle modernlikle iç içe bir yaşam sürmek arasında bir ayırım yapmayı gerekli kılmaktadır.

Görüşmecilerin, içinde yaşadıkları çağda kendilerini bir Müslüman olarak tanımlama biçimlerinde modernliğe dair algılarının önemli bir yer tuttuğunu belirtmiştik. Bu doğrultuda modernliğe ve dine bakış açılarını net bir biçimde ortaya koymak bakımından görüşmecilere modern dindar tabirinin ne ifade ettiğini sorduk. Bu sorulara verilen cevaplar değerlendirildiğinde görüşmecilerin bir kısmı modernliği zamansal bir perspektiften algılayıp modern olmakla birlikte dindar biri de olunabileceğini ifade ederken geri kalan büyük bir kısmının ise modern dindarlık tabirini olumsuzladığı görülmektedir.

M Nesli'nin modern koşullarla İslami ilkeler arasında ve modernlik ile dindarlığa bakışları çerçevesinde ürettikleri kimlik politikalarına ve bu doğrultuda kendilerini anlamlandırma biçimlerine dair saha verilerini

sunduktan sonra, bu neslin kimliğini şekillendiren önemli unsurlardan biri olan İslamofobiye ya da daha doğru bir ifadeyle İslam karşıtlığına değinmek yerinde olacaktır. İslamofobi ya da İslam karşıtlığı her ne kadar özellikle batı toplumlarında 11 Eylül 2001'den sonra medyanın da etkisiyle artan bir görünüm kazansa da tarihsel temellerini çok daha eskilere götürebileceğimiz sistematik bir çaba olarak okunabilir. Ancak burada çalışmanın sınırlılıkları gereği İslamofobinin tarihsel kökenlerine dair çıkarımlardan ziyade özellikle M Nesli'nin içine doğduğu, küreselleşmenin etkilerinin çok daha yoğun hissedildiği son 30-40 yıllık periyodun 11 Eylül sonrası dönemine rastlayan süreçlerde nasıl bir görünüm aldığına ve saha verilerinden hareketle bu görünümlerin genç Müslümanların kimliklerinin şekillenmesinde ne gibi etkiler oluşturduğuna odaklanılacaktır.

11 Eylül olayları küresel siyasi ve ekonomik meselelerde önemli bir dönüm noktası olmakla birlikte Batı toplumlarının sosyo-psikolojik düzlemde yeniden şekillenmesinde önemli bir etki oluşturmuştur. Batı toplumlarındaki bireylerin tarih ve siyaset kitaplarında karşılaşabildiği, bilinçli olarak inşa edilmiş hikâyelere dayanan İslam tehdidinin bu kadar açık, net ve dramatik bir gerçeklik olarak somutlaşması, temelde kendi ülkelerinde yaşayan her bir Müslümanın potansiyel bir tehdit olarak görülmesine sebep olmuştur. İslam'ın terörle özdeşleştirildiği ve bu algının küresel medya organları aracılığıyla önemli ölçüde yaygınlaştırıldığı bu süreç özellikle Amerika ve Avrupa'daki genç Müslümanlar için de zorlu bir kimlik mücadelesinin başlamasına sebebiyet vermiştir. Şirin ve Fine'in (2015, ss. 1-15), Amerikalı Müslüman gençlerin kimliklerine dair araştırmalarında net bir biçimde ortaya koydukları üzere bu genç insanlar 11 Eylül 2001'den itibaren bir gecede kendi uluslarında öteki olarak gösterilir hale gelmişler, toplumsal ve psikolojik açılardan pek çok dışlanmaya maruz kalmışlardır.

Yine Şirin ve Fine'in (2015, ss. 1-15) ortaya koyduğu gibi bu gençlerin çok büyük bir kısmı Amerika'da doğup büyümüş ve Amerikan kültürüyle derin etkileşimlere girmiştir. Yaşam tarzları bakımından muazzam bir çeşitliliğe sahip olan bu grup özellikle 11 Eylül'den sonra Müslüman ve Amerikalı kimliklerinin kesişiminde benliklerini yeniden müzakere etmeye başlamıştır. 11 Eylül'ün Amerika sınırlarını aşan algısı, benzer bir durumu Avrupa'daki genç Müslümanlar için de geçerli kılmış, Suriye'deki savaş ortamını takiben IŞİD'in Avrupa ülkelerinde gerçekleştirdiği kanlı saldırılar bu durumu pekiştirmiştir. Janmohamed'e göre yaşanan bütün bu süreçler M Nesli'ni İslam karşıtlığıyla İslam kisvesi altında gerçekleştirilen terör eylemleri arasında bırakmış; genç Müslümanları içinde yaşadıkları toplumda

---

sürekli kendilerini kanıtlama, bir terörist olmadıklarını ifade etme ve İslam'ın terörle bağdaşmayacağını anlatma çabası içerisine itmiştir (2018, ss. 9-42). Tüm bu anlatılanlar özellikle Batı'da etkisini ciddi bir biçimde hissettiren İslamofobinin M Nesli'nin kimliğinin şekillenmesinde en önemli hususlardan biri olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında özel bir şekilde ele alınacağı üzere söz konusu durum M Nesli'nin online pratiklerini de temelden etkilemektedir. Bu doğrultuda M Nesli'nin online inanç pratiklerini anlamlandırmamıza katkı sağlayacağı gerekçesiyle görüşmecilere "İslamofobinin küresel çağda yaygınlaştığı bir dönemde Müslüman olmak sizin için ne ifade ediyor?" şeklinde bir soru yöneltilmiş ve bu çerçevede kimliklerinin nasıl şekillendiği, kendi düşünce ve görüşleri üzerinden müzakere edilmiştir.

İslamiyet'i sonradan kabul eden Raphael (24, Aktivist, Editör, ABD) ve Hollie (38, Aktivist, Fenomen, İngiltere) İslamofobi'nin olumsuz etkilerine dair görüşlerini bu ciddi değişim serüvenleri üzerinden okumaktadırlar. Raphael ve Hollie'nin İslam ile ilgili klişelere ve önyargılara dikkat çekmesi medyanın bu alandaki etkinliğini kanıtlar niteliktedir. Ancak bu cevaplar içerisinde asıl ilginç olan husus Hollie'nin "Ben çocukken, ailemden hiç kimsenin İslam hakkında olumsuz görüşleri yoktu" ifadesidir. Bu ifade İslamofobi'nin özellikle 11 Eylül sonrasında Batı'daki tüm toplumsal katmanlara yayıldığına açık bir göstergesi niteliğindedir. Raphael ve Hollie'ye benzer bir biçimde araştırmaya yurtdışından katılan diğer görüşmeciler de önyargılarla birlikte katı bir düzeyde ayrımcılığa ve İslam'a yönelik yanlış kanıları açıklama ihtiyacına vurgu yapmışlardır.

Şu ana kadar görüşlerine yer verilen katılımcıların İslamofobinin etkin olduğu Batılı ülkelerde yaşamalarının, verdikleri cevapları önemli ölçüde şekillendirdiği ifade edilebilir. Ancak katılımcıların büyük bir kısmını oluşturan M Nesline dâhil edilebilecek Türk katılımcıların görüşleri ve İslamofobinin kimlikleri üzerinde ne gibi bir etki oluşturduğu da bu noktada üzerinde durulması gereken bir diğer önemli meseledir. Bu doğrultuda katılımcıların bir kısmı İslamofobiyi öncelikle ve en temelde Batılı ülkelerde yaşayan Müslümanların karşı karşıya kaldıkları bir problem olarak nitelemişler ve onların üzüntülerini paylaştıklarını ifade etmişlerdir (Ahmet, 35, Editör, Türkiye; Hasan, 25, Aktivist, Türkiye).

Bununla birlikte Türkiye'den araştırmaya katılan görüşmecilerin önemli bir çoğunluğu Batı'daki şekliyle olmasa da yaşadıkları bazı problemleri İslamofobi ile ilişkilendirmişler, bu doğrultuda mücadele ettiklerine ve yaşadıkları bu tür olumsuz durumların mücadele güçlerini

artırdığına değinmişlerdir. Özellikle Ayşe'nin maruz kaldığı bu sıkıntılara sekülerleşmemek adına direndiğini ifade etmesi ve İslamofobiyi toplumsal yaşamın dini temelde inşa edilmesine karşı çıkan kesimlerin propagandaları ile ilişkili bir kavram olarak kodlaması, bu noktada üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Diğer görüşmecilerin de bu minvaldeki cevapları incelendiğinde Türkiye'deki görüşmecilerin İslamofobik fiillerin kaynağı olarak seküler çevrelere işaret ettikleri anlaşılmaktadır. Bu durumu self oryantalizmin bir yansıması olarak da okumak mümkündür. Osmanlı Devletinin son dönemlerinden itibaren gelişmeye başlayan ve Cumhuriyet ile daha sistematik bir hale gelen Türkiye'ye özgü modernleşme serüveninin özellikle toplumsal yapı içerisinde bir kutuplaşmayı doğurduğu ifade edilebilir. Bu kutuplaşmanın önemli sonuçlarından biri Batı'daki algıya benzer bir biçimde Türkiye'de de belli kesimler tarafından İslam'ın bir korku unsuru olarak görülmesidir ki görüşmecilerin ifadeleri bu duruma işaret etmektedir (Ayşe, 24, Aktivist, Türkiye; Hasan, 25, Aktivist, Türkiye).

Bu ifadelerle birlikte görüşmecilerden bir tanesinin İslamofobinin küresel çağda yaygınlaşmasının sebepleri üzerine konuşurken sosyal medyanın etkisine dikkat çekmesi de not edilmelidir: "Sosyal medyanın etkilerinin farkında olan biri olarak söyleyebilirim ki; İslamofobinin küresel çağda yaygınlaşması, Müslümanların fikirlerini ve bilinçaltını olumsuz etkiliyor. Biri bir yorumda veya görüşte bulunduğu sosyal medyada paylaşılan içeriklerden etkilenmemek bu çağda mümkün bile değil" (Enes, 21, Twitter Fenomeni, Türkiye).

Sonuç olarak özellikle medya tarafından üretilen klişelerin İslam'a ve Müslümanlara yönelik önyargılara temel oluşturduğu ve M Nesli üyelerinin bu önyargılardan önemli ölçüde rahatsız oldukları görülmektedir. Ancak M Nesli'ni asıl rahatsız eden husus bu önyargıların pek çok toplumsal alanda ayrımcılığı ve ötekileştirmeyi beraberinde getirmesidir. Tüm bu sorunlar aynı zamanda M Nesli'nin kimliğini şekillendirmekte, kendilerine, inançlarına ve başkalarına karşı sorumluluklarını hatırlatmaktadır. M Nesli üyelerinin interneti etkin bir araç olarak kullanmalarının temelinde yatan hususlardan biri de bu sorumluluk bilincidir denilebilir. O halde M Nesli'nin internetle ilişkisine biraz daha yakından bakmak gerekmektedir.

*Gündelik Yaşamın Vazgeçilmezi: İnternet ve Sosyal Medya: We Are Social ve Hootsuite (2018) şirketleri tarafından gerçekleştirilen internet, sosyal medya ve mobil kullanım istatistikleri dünya çapında 4,02 milyar kişinin internet kullanıcısı olduğunu, 3,19 milyar kişinin sosyal medya kullanıcısı olduğunu ve 5,13 milyar kişinin de akıllı telefon kullanıcısı*

olduğunu ortaya koymaktadır. Bu veriler tüm dünyada internet ve sosyal medya kullanımlarının çok yaygın bir düzeye ulaştığını göstermektedir. Bununla birlikte bu oranın büyük bir bölümünü genç nüfus oluşturmaktadır. Türkiye’de TÜİK (2018) tarafından gerçekleştirilen 2018 yılı Hane Halkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması’na göre de % 90,7 oranla 16-24 yaş, % 90,1 oranla da 25-34 yaş arası genç nüfus bilgisayar ve internet kullanım oranlarının en yaygın olduğu gruptur. Dünya üzerinde yaşayan genç nüfusun önemli bir parçası olarak da ifade edebileceğimiz M Nesli için de internet gündelik yaşamın vazgeçilmezlerindedir. Kimliklerini çerçeveleyen unsurlar internet kullanımlarının sınırlarını çizmekle birlikte internet kullanım pratikleri kimliklerini sürekli şekillendirmektedir. İnternet bu nesil için kendilerini her yönüyle ifade etmenin, küresel bir dünya ile her an bağlantı halinde olmanın, kendilerini gerçekleştirmenin ve bir yaşam tarzı ortaya koymanın en etkin yoludur. O halde M Nesli’nin online inanç pratiklerine odaklanan bu çalışmanın öncelikle söz konusu neslin internet ve sosyal medya ile kurduğu ilişkiyi ele alması önem arz eder. Bu doğrultuda öncelikle görüşmecilerin internet ve sosyal medya ile olan ilişkilerini somutlaştıran ilk deneyim hikâyeleri üzerinde durulacaktır. Sonrasında da internet ve sosyal medyanın kendileri için nasıl bir anlam ifade ettiğine ve İslamofobinin günümüzdeki olumsuz etkilerine karşı bu mecraları ne şekilde kullandıklarına odaklanılacaktır. Katılımcılara yöneltilen “İnternet ve sosyal medya ile ilişkiniz ne zaman ve nasıl başladı?” şeklindeki soruya verilen cevaplar içerisinde ilk dikkat çeken husus tüm görüşmecilerin online ortamlarla oldukça erken yaşlarda tanışmalarıdır.

Görüşmecilerden hemen hepsinin bir online arkadaşlık/sosyalleşme geçmişinin olması, Hollie’nin (38, Aktivist, Fenomen, İngiltere) “...kocamla Twitter üzerinden tanıştım”, Enes’in ise (21, Fenomen, Türkiye) “...her geçen gün büyüyen takipçi kitleme kendimi bu ortamda var ediyorum...” şeklindeki ifadeleri bu hususta zikredilebilecek diğer ilginç örneklerdir. Bunlardan hareketle internet ve sosyal medyanın M Nesli için nasıl bir anlam ifade ettiğine dair daha detaylı bir açıklamaya gidilebilir. Yaşlılarıyla benzer bir biçimde M Nesli için de internet bilgi edinme, eğlenme, multimedya imkânlarından yararlanma, mesaj gönderip alma, sosyal ağlarda profiller oluşturma, mal veya hizmet satışı gibi pek çok alanda vazgeçilmez bir araçtır.

Görüşmecilerin ifadelerinde dikkat çeken önemli hususlardan bir diğeri de internet ve sosyal medyayı iş hayatları için bir fırsatlar alanı olarak görmeleridir. İnternet özellikle giyimleri ve yaşam tarzları sebebiyle gündelik hayatta karşılaştıkları ayrımcılıkların üstesinden gelmek, kendi değerleri ve yaşam tarzları çerçevesinde iş ve alışveriş koşulları oluşturmak

için önemli bir fırsat olarak görülmektedir. Bu noktada özellikle Avrupa ve Amerika'da yaşayan bazı kadın görüşmecilerimiz interneti kendi kıyafet tercihleri için çok geniş ve kolay ulaşılabilir bir pazar olarak gördüklerini belirtmişlerdir. Sahadaki gözlemlerimiz de bu pazarın gün geçtikçe genişlediğini göstermektedir. Janmohamed'in (2018) ifadeleriyle, dijital ümmetin gelişimi ve M Nesli'nin tüketim mallarına olan ilgisinin tüm yaşam kategorilerinde sürekli gelişen bir çevrim içi ekonomi üretmesi hiç de şaşırtıcı değildir.

İnternet aynı zamanda M Nesli'nin kendini ifade edebildiği, fikirlerini özgürce paylaşabildiği bir alan olması bakımından da kritik bir öneme sahip. Bu çerçevede görüşmecilerin, özellikle yeni medyanın geleneksel medyayı gölgede bırakan yönleri üzerinden kendi etkinliklerine yaptığı vurgu dikkat çekicidir. Her ne kadar mahremiyet ile ilgili bölümde detaylı bir biçimde ele alınacak olsa da görüşmecilerin online ortamlardaki etkinliklerine, özgürlüklerine ve ulaşabildikleri potansiyele yaptıkları bu vurgu kendilerine dair bir özgüvene işaret etmektedir; ancak bu etkinliği sağlamak için uydukları temel kültürel ve araçsal (teknomedyatik) belirlenimler bu etkinliğin bir yanlısamaya dönüşebilme ihtimalini de gündeme getirmektedir. Bu çıkarıma dair tartışmayı çalışmanın ileriki safhalarına bırakarak, M Nesli'nin internet kullanım motivasyonlarına ilişkin bir diğer soruya geçebiliriz.

Daha önce de belirtildiği üzere İslamofobi M Nesli'nin kimliğini şekillendiren temel hususlardan biridir ve internet bahsi geçen motivasyonları derinden etkileyen bir husus olarak ön plana çıkmaktadır. Bu doğrultuda M Nesli'nin internet ve sosyal medyayla ilişkisine odaklanırken bu hususun da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu amaçla görüşmecilere İslamofobinin olumsuz etkilerine karşı internetin ve sosyal medyanın gücünün ne olduğu sorulmuş ve bu doğrultudaki düşünce ve pratiklerine odaklanılmıştır. Görüşmecilerin büyük bir çoğunluğunun üzerinde durduğu hususlardan ilki medyanın çift yönlü etkisidir. Onlara göre medya, İslamofobinin yaygınlaşmasında olduğu kadar karşı mücadelenin de en etkin araçlarından biridir (Elyas, 44, Aktivist, Editor, ABD; Nancy, 32, Editör, İngiltere).

İnternet ve sosyal medyanın İslamofobinin olumsuz etkilerine karşı bir mücadele alanı olarak anlamlandırılmasına yönelik yukarıdaki ifadelerden en dikkat çekici olanı hiç şüphesiz Ercan'a aittir. Ercan'ın sosyal medyayı bir silahla hatta etki gücü bakımından çok kuvvetli olan atom bombasıyla özdeşleştirilmesi bu mücadele biçiminin altında yatan



motivasyonlara dair ilginç veriler sunmaktadır. İslami terminolojide “düşmanın silahıyla silahlanmak” şeklinde de ifade edebileceğimiz bu yaklaşım, hemen her kesimden Müslümanların medya ile ilişkilerini şekillendiren hususların başında gelmektedir. İlk bakışta gayet etkili bir yaklaşım olarak görünse de bu anlayışın özellikle de medya ile ilişkilerde pek çok sorun ürettiği üzerinde dikkatle durmak gerekmektedir. Bu yaklaşım öncelikle medyanın nötr yani değerden bağımsız bir araç olarak kodlanması anlamına gelmektedir. Hâlbuki her türlü teknik araçta olduğu gibi medya ve özelde internet değerden bağımsız değildir. İçine doğduğu kültür ve değerler sistemiyle şekillenir. Doğası ve özellikleri kendine özgüdür ve bu durum kullanım biçimlerini doğrudan belirleme gücüne sahiptir. Ancak bu durumun genele yaygınlaştırılamayacağını da ifade etmek gerekir. Nitekim görüşmecilerden bir kısmı İslamofobiye karşı online mücadelenin makul ve tutarlı bir üslupla yapılması gerektiğine de dikkat çekmektedir (Rumeysa, 29, Etkin Sosyal Medya Kullanıcısı, Türkiye) .

## 2. Modern Görsel Kültür, Teknik İletişim Araçları ve Din

Saha araştırması için kurgulanan ana temalardan ikincisinin sunulacağı bu bölümde modern görsel kültür, teknik iletişim araçları çerçevesinde M Nesli'nin online inanç pratiklerine dair düşünce ve motivasyonlarına odaklanılacaktır.

*Göz Merkezci Kültürde Görünürlüğün Cazibesi:* Modern görsel kültürün göz merkezci pratiklerinin en temel yansıma alanlarından biri de internettir. Yeni medyanın dijitalleşmeyle karakterize olan yönü görsel materyallerin çok daha kolay ve seri bir biçimde üretilmesine olanak tanır. Üretilen bu görsel materyaller multimedya biçimselliği içerisinde ses ve metinlerle birleşir; hipermetinsellik ve yayılım ise ortaya çıkan görselliğin hızla yaygınlaşmasına sebebiyet verir. Bireyselliğin ön plana çıktığı kullanıcı merkezli tecrübe, söz konusu görselliği göz merkezci kültürün sınırları çerçevesinde an be an yeniden üretir. Tüm bu ifadeler internete özgü bir görsellik nosyonunun çerçevesini çizer. Online ortamda sanallıkla ilgili bu yeniden üretim süreci aslında bir inşa sürecidir. Yeni ve farklılaşan bir kimliğin ve dolayısıyla benliğin inşasıdır. Söz konusu inşa sürecinde kimliği belirleyen temel hususlardan biri görünürlüktür. Görünürlük kendini ifade etmenin, başkalarıyla iletişim kurmanın ve belki de var olabilmenin bir kanıtı haline gelir. Gündelik gerçeklik zaman zaman bazı zihinlerde online ortamlarda var olmakla eşitlenir. Buradaki temel husus bakışı ve beni merkeze alan var olma biçiminin internete özgü bir görsellik nosyonuyla şekillenmesidir. Bu doğrultuda görüşmecilere öncelikle “sosyal medya

ortamlarında görünür olmak Müslüman kimliğinizin tanıtımı ve temsili açısından ne ifade ediyor?” şeklinde bir soru yöneltilmiş, internet ortamında nasıl var olduklarına geçmeden önce neden orada var olmak istediklerine yani motivasyonlarına dair verilere ulaşmak amaçlanmıştır. Bu doğrultuda görüşmecilerin bir kısmının internet ve sosyal medyayı bir temsiliyet ve ifade alanı olarak gördüğü kaydedilmiştir (Mariam, 27, Blogger, Kanada).

Mariam’in internet ve sosyal medyayı kendini ifade edeceği bir araç olarak görmekle birlikte aynı zamanda yeni ilişkiler kurmak, ağlar oluşturmak ve bilgiye erişmek için de vazgeçilmez bir zemin olarak kullandığına yönelik bu açıklamaları, online dünyayı bir yaşam alanı olarak kodladığı anlamına gelir. Ancak bu, gerçek dünyadan kopuk yüksek düzeyli simülatif bir tecrübe değildir. Online ortamlarda var olma saikleri her ne kadar offline dünyada karşılaşılan birtakım sorunlar ve eksikliklerle ilgili olsa bu yeni ortamın sunduğu imkânlar offline yaşamın sınırlarını daraltan bir düzeye de ulaşabilmektedir.

Görüşmecilerden elde edilen veriler her birinin interneti ve sosyal medyayı bir temsiliyet ve ifade alanı olarak görürken belli gerekçeleri ön plana çıkardığını göstermektedir. Örneğin Hasan (25, Aktivist, Editör, Türkiye) insanın olduğu her yerde Müslümanların da bir şekilde olmaları gerektiğini ifade ederken, Aykut (23, Etkin Sosyal Medya Kullanıcısı, Türkiye) sosyal medyanın bir vitrin olduğunu ve Müslümanların da burada bulunarak kötü örnekler karşısında olumlu örnekler olarak temsil edilmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Salih (26, Editör, Türkiye) ve Mustafa (37, Eğitimci, Aktivist, Türkiye) ise benzer bir gerekçeyi biraz daha öteye taşıyarak online ortamdaki mevcudiyetlerinin Müslümanları cesaretlendirecek ve onlara yalnız olmadıklarını hissettirecek bir fiil olduğuna dikkat çekerken Elyas (44, Aktivist, Editor, ABD) bu mecralarda bulunmayı bir meydan okuma olarak kodlamıştır.

Görüşmecilerin sunduğu cevaplar içerisinde belki de en ilginç Ahmet’e (35, Editör, Türkiye) aittir. Sosyal medyanın görünürlüğü önceleyen yapısına vurgu yapan Ahmet bu durumun İslami hassasiyetlerin kaybına yol açacak sonuçlar ürettiğine işaret etmiştir. Ahmet’in bu ifadeleri, sahadan verilerle desteklediğimiz, online ortamların değerden bağımsız olmadığı ve kendi kültürel gerçekliğini dayattığı şeklindeki ifadelerimizle örtüşmektedir. Yine, Ahmet’in “görünür olmanın benim için bir anlamı yok. Ancak nefsin bunu arzuladığını eklemem gerek” şeklindeki ifadesi sosyal medyada görünürlüğün cazibesini ortaya koyan bir tecrübeyi yansıtması bakımından önemlidir.

---

Öte yandan sosyal medyada bir Müslüman olarak yer almanın aslında bir benlik inşası süreci olduğunu ve söz konusu inşa sürecinin kişisel niyetlerle internet kaynaklı belirlenimler arasında şekillendiğini ortaya koyan birtakım ifadeler de değinmek önem arz eder. Ayşe'nin (24, Aktivist, Türkiye) "Müslüman ve dinin belirli ölçütlerine dikkat etmeye çalışan bir sosyal medya profili çizmeye çalışıyorum. Bu önemli. Hatta başı açık arkadaşlarımdan bazı dini/ahlaki paylaşımlarıma beğeni geldiğinde çok mutlu hissediyorum" şeklindeki ifadesi kimliğini ortaya koyma çabasının gelen beğenilerle teşvik edildiğine dair ilginç bir örnektir. Ayrıca Ahmad'ın (36, Aktivist, Blogger, Almanya) "öteki yandan daha çok dava sahibi bir Müslüman olarak algılanmak istiyorum. Bunu başarıyor muyum, şu an bilmiyorum" şeklindeki ifadeleri de sosyal medyada algılanmak istediği şekliyle bir kimlik inşa etme çabasında olduğunu ortaya koymaktadır.

*Eğlence, Şöhret ve Tüketim Kısacasında Gösteri ve İnternet:* Gösteri, modern dünyada gündelik hayatın tüm katmanlarına sirayet eden, sekülerleştirici potansiyele sahip bir ideoloji olarak işlev görür. Debord'un (1996) çok daha soyut ve genel bir kavram olarak ortaya koyduğu gösteri; görüntülerin, ürünlerin ve sahnelenmiş olayların üretimi ve tüketimi çerçevesinde şekillenmiş bir medya ve tüketim toplumunu tasvir etmektedir. Kellner ise medya gösterisine dair örneklerle odaklandığı çalışmasında Debord'un mirasından hareketle gösterinin günümüzde nasıl üretildiğini, yayıldığını ve işlediğini somut örnekler üzerinden ortaya koymaktadır (2013, s. 21). Ancak Kellner'in bu çalışması temelde geleneksel medyada yoğunlaşan gösteri mantığına odaklanmaktadır. İnternete gelindiğinde ise, henüz bu doğrultudaki çalışmaların yeni yeni şekillendiği görülmektedir. İnternet teknolojik olarak her ne kadar pek çok yeniliği içerisinde barındırsa da taşıdığı ve içinde işlediği kültür ile geleneksel medyadan devraldığı mirası devam ettirmektedir (Çakır, 2015, s. 99). Popüler niteliğe sahip ürün ve içeriklerin yaygınlaştırılması; eğlenceye dayalı yayıncılığın, tarihsizleştirici, belleksizleştirici bir içerik ve haber anlayışının etkinliği; şöhreti ön plana çıkartan ve magazinden beslenen bir yaşam algısının yoğunluğu internetin geleneksel medyadan devraldığı temel gösteri niteliklerinden yalnızca birkaçıdır (Çakır, 2015, s. 110). İnternetin ayırıcı özelliği ise söz konusu mantığı küre çapında benzeri görülmemiş bir biçimde yaygınlaştırmasıdır. Bu doğrultuda çalışmamızın bu başlığında M Nesli'nin online inanç pratiklerine dair saha verileri, gösteri mantığının temel niteliklerinden eğlence, şöhret/magazinellik ve tüketim çerçevesinde ele alınacaktır.

Bu çerçevede katılımcılara öncelikle izlenmek ve takip edilmek için ne gibi hususları göz önünde bulundurdıkları sorulmuştur. Bu soruya

görüşmecilerin önemli bir kısmı gösteriyi ve gösteriş kültürünü destekleyen, popülariteyi öne çıkartan cevaplar vermişlerdir. Katılımcı görüşlerinin hemen hepsi, içerik üretiminde izlenmenin, takip edilmenin ve bunun getirdiği popülaritenin ne kadar etkili olduğunu gözler önüne sermektedir. Renk, kalite, fotoğraf, ilgi çekicilik ve eğlendirici içeriklerle birlikte gelen popülaritenin, özü yani mesajı (bu dini bir mesaj da olabilir) belli ölçülerde aşması ve sönükleştirmesi ise bu durumun çoğu kez fark edilmeyen sonuçları arasındadır. Nitekim Çamdereli'nin (2018, s. 25) medyada yer alan dinin daha başlangıçta medyatik bir din olmak bakımından (ya da medyatik kurguya adapte olmak bakımından) yüzeyselleştiği savı bu durumu tespit etmesi bakımından önemlidir.

Süleyman'ın (33, Eğitimci, Aktivist, Türkiye) “alışılmışın dışında, kısa içeriklerle bilgi aktarımına dikkat ederim” şeklindeki ifadesi ise sosyal medya kültürünün bir diğer özelliğine işaret etmektedir. Başta üretilecek içeriklere karakter sınırı çizen Twitter olmak üzere sosyal medya araçlarının çoğunda paylaşılan içeriklerin kısa olması çok sık rastlanan bir durumdur. Haberlerin yalnızca başlıklar şeklinde yer alması; uzunca okunması gereken yazılarla film, belgesel, ders vb. gibi video içeriklerinin en vurucu ve dikkat çekici yerlerinin kırpılarak sunulması ilk anda akla gelen örnekler arasındadır. Bu durum sosyal medyanın her türlü içeriğin hızla tüketilmesi şeklinde işleyen ve bu yolla çok geniş bir içerik arzına sebebiyet veren; derinliği, özgünlüğü ve zihinsel çabayı gerektirmeyen mantığını yansıtmaması bakımından ilginçtir. Burada belirleyici olan husus içerikten ziyade söz konusu içeriğin nasıl sunulduğudur.

Görüşmecilere yönelttiğimiz, sosyal medyada paylaşımında bulunurken nelere dikkat ediyorsunuz şeklindeki sorunun hemen ardından bu soruyu biraz daha ileri taşıyarak ürettikleri içeriklerin eğlendirici ve neşeli olmasını ne kadar önemsediklerini öğrenmek istedik. Bu doğrultuda görüşmecilerin bir kısmı üretilen içeriklerin neşeli ve eğlendirici olmasının çok önemli olduğuna dikkat çekmiş, internet ortamının doğası gereği eğlenceyi ön plana aldığını vurgulamıştır. Aynı zamanda takip edilmenin ve popülarlığın eğlenceli olmaktan geçtiğine işaret eden bazı görüşmeciler, bu noktada takipçilerinin beklentilerini önemsediklerini ifade etmişlerdir (Hasan, 24, Aktivist, Editör, Türkiye; Enes, 21, Twitter Fenomeni, Türkiye).

Yukarıda ifadelerine başvurduğumuz katılımcılardan bir kısmı, diğer katılımcıların da içeriğin eğlendirici olması yönündeki ifadelerine benzer bir biçimde eğlendirici içeriği önemsediklerini belirtmiş; ancak bunun gerekçesi olarak İslam'la ve Müslümanlarla ilgili olumsuz algıya işaret etmişlerdir

(Hollie, 38, Aktivist, Fenomen, İngiltere; Mustafa, 37, Eğitimci, Aktivist, Türkiye). Bu ifadeler özellikle diasporada yaşayan genç Müslümanların veya sonradan Müslüman olan gençlerin kendilerini ifade ederken İslam'a ve Müslümanlara yönelik toplumsal algıyı ne kadar önemsediklerini gözler önüne sermektedir. Bu durum söz konusu paylaşımlarda, komplekse dayalı kendini kanıtlama çabasının ön plana çıkmasına, dışlanmamak adına mevcut kültürel kodların belli ölçülerde kabullenilmesine sebebiyet vermektedir.

Görüşmecilerimizden Mehmet (30, Fenomen, Türkiye) ise insanların eğlendiği, streslerinden uzaklaştığı bir ortam olarak tanımladığı sosyal medyanın eğlenceyi merkeze alan yapısına işaret etmiş, İsmail (26, Etkin Sosyal Medya Kullanıcısı, Türkiye) de gerçek olduktan sonra içeriğin ne şekilde sunulduğunun önemli olmadığına dikkat çekmiştir.

Görüşmecilerin dini müzikle uğraşan isimlere ve moda ikonlarına dair yorumlarına gelindiğinde, M Nesli'nin kendi içindeki çeşitliliğiyle paralel bir tablo ortaya çıkmaktadır. Abartılı övgüden çok sert eleştiriye kadar çeşitlilik gösteren ifadelerin ilginç yönü M Nesli'nin sosyokültürel gerçekliğine ve gündelik yaşamlarına dair önemli ipuçları sunmasıdır. Örneğin Raphael (24, Aktivist, Editör, ABD) söz konusu şöhretleri harika bulduğunu ifade etmiş ve onları İslamofobi ile mücadelenin önemli bir unsuru olarak değerlendirmiştir.

Görüşmecilerin diğer bir kısmı ise başta İslami moda olmak üzere sorunlu gördükleri sosyal medya fiillerini özellikle genç nesiller çerçevesinde ele almışlar; söz konusu gençlerin bu olumsuzluklardan en çok etkilenen grup olduğuna vurgu yapmışlardır. Örneğin sosyal medyanın sahip olduğu etki gücüyle özellikle gençler arasında şöhretin kolay erişilebilecek bir şey olarak değerlendirilmesine vurgu yapan Sevinç (25, Grafiker, Editör, Türkiye) Instagram ile birlikte yayılan muhafazakâr modacların (görüşmecinin ifadesi) gençler arasında bir furya oluşturduğuna işaret etmektedir. Şevinç'e benzer bir biçimde sosyal medyanın rolüne vurgu yapan Ahmet (Editör, 35, Türkiye) ise meseleyi arz talep çerçevesinde ele almış ve son kertede ortaya çıkan durumun, dini motifler taşıyan seküler bir olguya dönüştüğüne vurgu yapmıştır.

Sevinç'in, özellikle fenomenlerin tüketim pratiklerinin takipçilerinde oluşturduğu yetersizlik/eksiklik hissine ve çeşitli ortamlarda dile getirilen "şu blogger giymiş ben de aldım" şeklindeki ifadelerle yaptığı vurgu, rol modellerin M Nesli'nin ürün ve hizmetlere yönelik motivasyon ve tutumlarının belirlenmesinde ne kadar etkin olduğunu ortaya koymaktadır. Yine kendi ifadesiyle modern muhafazakâr ve radikal olarak tanımladığı

bireylerin tüketim pratikleri bakımından benzer özelliklere sahip olduğuna dair vurgu da sosyal medya kültürünün farklılıkları kendi potasında eritebilme veya sosyal medyanın tüm farklılıkları kendi kültürel zeminine çekerek izafileştirebilme potansiyeline işaret etmesi bakımından önemlidir.

*Özgürlük ve Mahremiyet Algısı Çerçevesinde Gözetimin Değişen Boyutları:* Bu doğrultuda görüşmecilere öncelikle İslami etkinlikleri çerçevesinde sosyal medyayı nasıl yorumladıklarına, bu mecraları bir fırsat olarak görüp görmediklerine, sosyal medyanın bu etkinliği kısıtlayan yönlerine ve değişen mahremiyet anlayışlarına dair sorular yöneltilmiştir. Görüşmecilerimizden Mariam (27, Aktivist, Editör, Blogger, Kanada) sosyal medyayı İslam'ın ve Müslümanların imajı açısından bir fırsat olarak değerlendirmiş ve bunu birtakım gerekçelere dayanarak ifade etmiştir.

Mariam'ın bu ifadeleri kullanıcı etkinliğine vurgu yapması bakımından önemlidir. Ancak bu etkinliğin hangi çerçevede gerçekleştiği hususu, üzerinde durulması gereken bir problemdir. Gerek bireysel gerekse de kurumsal benliklerin inşası sürecinde idealize edilmiş performansların sunulduğu görünürlükler alanına gönüllü bir biçimde dâhil olmak, gözetimin sınırlarını genişleten bir durum olmanın yanında sunulmak istenen mesajı da etkileme potansiyeline sahiptir. Nitekim Müslümanların sosyal medyada aktif şekilde yer almasını bir fırsat olarak gören Rumeysa (29, Etkin Sosyal Medya Kullanıcısı, Türkiye) öte yandan bu fırsatı olumsuz yönde değerlendirenlerin de var olduğuna dikkat çekmektedir.

Sevinç (25, Grafiker, Editör, Türkiye) de Rumeysa'ya benzer bir biçimde sosyal medyanın Müslümanların imajı için etkin bir araç olarak kullanılabileceğini vurgularken İslam'ı ve Müslümanları temsil eden genç Müslümanların olumsuz fiilleri üzerinden bir sosyal medya fıkına duyulan ihtiyacı ortaya koymuştur. Bu ifade özellikle genç Müslümanların kendilerini ne şekilde yönlendireceğini bilmedikleri bir ortamda bulduklarına, klasik bir fıkıh tanımından hareketle sosyal medyada "lehlerine ve aleyhlerine olacak durumlar hakkında bilgi sahibi olmadıklarına" dair kaygıya işaret etmektedir. Nitekim bu kaygı, devam eden cümlelerde sosyal medyanın tarafsız olmadığına yapılan vurgu ile pekiştirilmiştir.

Yukarıdaki ifadeler görüşmecilerin büyük bir kısmının kendi inançlarını ifade etmek ve olumlu bir Müslüman imajı oluşturmak bakımından sosyal medyayı bir fırsatlar dünyası olarak gördüklerine işaret etmekle birlikte bu mecralardaki mevcut durumdan pek de memnun olmadıklarını göstermektedir. Ancak online ortamlar tam da görüşmecilerin olumsuz olarak ifade ettiği tutum ve davranışları besleyen bir ortam olarak

işlev görmektedir. Bu durum sosyal medyanın içinde barındırdığı belirlenimlerin kullanıcıları kendi niyetlerinin ötesine taşıyabilecek bir biçimde etkileme potansiyelini açığa çıkartmaktadır.

Kullanıcı etkinliği ve özgürlük algısına dair soruların hemen ardından gözetim olgusuyla ilişkilendirilen mahremiyete ilişkin düşünce ve izlenimlerini öğrenmek amacıyla katılımcılara; “dini yaşantınıza dair fotoğraf, video ve benzeri paylaşımlarda bulunmanın bir mahremiyet sorunu olduğunu düşünüyor musunuz?” şeklinde bir soru yönelttik. Çalışmanın teorik kısmında da ifade edildiği üzere sosyal medyada var olabilmenin bedeli olarak kişisel birtakım bilgilerin gönüllü olarak görünür hale getirilmesi, görünürlük kültürüne adapte olmak adına kimlik ve bedene dair mahremelerin aşikâr edilmesi, artan görünürlüğün eşanlı bir şekilde online dikizleme kültürünü meydana getirmesi ve kişisel bilgilerin tüketim kurgusuna veri sağlayacak şekilde kullanılabilmesi, online ortamlardaki mahremiyet algısına dair önemli soru(n)ların gündeme gelmesine sebebiyet veren durumlardan yalnızca birkaçıdır. M Nesli özelinde ise özellikle beden gösterilmesine dair İslami ilkelerin sınırlayıcılığı ile gösteriş, riya ve benzeri kavramlarla somutlaşan İslami değerlerin bağlayıcılığı çerçevesinde mahremiyet algısının online ortamlarda nasıl bir dönüşüme uğradığı bir başka önemli soru olarak gündeme gelmektedir. Ancak çalışmanın bu bölümünde özellikle dini yaşantının alenileştirilmesi çerçevesinde M Nesli'nin mahremiyet algısına odaklanılacaktır. Bu bağlamda görüşmecilerin bir kısmı dini yaşantıya ve özellikle ibadetlere dair paylaşılan içerikleri riya yapmakla ilişkilendirmişlerdir (Ahmad, 36, Aktivist, Blogger, Almanya).

Ayrıca yaygın şekilde rastlandığı üzere görüşmeciler online ortamlarda karşılaştıkları sorunlu örneklerin eleştirisi üzerinden kendi mahremiyet görüşlerini ifade etme yoluna gitmektedir. Bu durum ise sosyal medyanın mahremiyet algısını dönüştürücü etkisi hakkında yaygın bir olumsuz kanaatin olduğunu göstermektedir.

Online ortamlarda mahremiyete dair sorunlu örnekler üzerinden izlenimlerini paylaşan, dini yaşantılarına dair birtakım fillerin alenileştirilmesini; gösteriş, riya ve ihsan kavramları üzerinden sorgulayan görüşmecilerin yanı sıra, söz konusu fillerin mahremiyet sorunu oluşturmadığını ifade eden ya da gösterişe mahal vermediği müddetçe bunların paylaşılmasının bir sorun oluşturmayacağını, hatta tam aksine teşvik edici bile olabileceğini düşünen katılımcılar da bulunmaktadır (Tarık, 26, Twitter Fenomeni, Türkiye; Elyas, 44, Aktivist, Editor, ABD).

Tüm bu açıklamalar M Nesli'nin çeşitli niyetlerle online ortamlara

eklemlendiğini, bu süreçte niyetlerin önemli ölçüde belirleyici olduğunu; ancak aynı zamanda sosyal medya kültürünün bazı durumlarda niyeti aşan bir noktada söz konusu içerikleri M Nesli için bir mahremiyet problemi haline getirdiğini göstermektedir.

*M Nesli'nin Din Algısı ve Temsil İle Gerçeklik Arasında Popülerleşen Müslüman İmajı*: Bu çerçevede görüşmecilerin büyük bir bölümü internet ve sosyal medya aracılığıyla popülerleşen kişilerin rol model olarak alındığına ve bu durumun özellikle gençleri, dini konularda popülerleşen bir algının sınırları içerisine ittiğine değinmiştir. Nancy (32, Editör, İngiltere) de özellikle küçük çocukların ve gençlerin sosyal medyada popülerleşen rol modellerle benzerlik kurma girişimlerinin psikolojileri üzerinde olumsuz etkiler oluşturduğuna vurgu yapmıştır. Görüşmecilerin önemli bir kısmı da sosyal medyada popüler olan kişilerle birlikte popülerleşen birtakım algılara ve davranış tarzlarına da vurgu yapmışlardır. Örneğin Ayşe (24, Aktivist, Türkiye) sosyal medya fenomenlerinin kolay yoldan şöhret olmanın yollarını sunmak bakımından gençleri etkilediklerini vurgulamış; Sevinç (25, Grafiker, Editör, Türkiye) de rol modellerin konuşma tarzlarının ve hatta kendini ifade etme biçimlerinin gençleri önemli ölçüde etkilediğine işaret etmiştir.

Genç Müslümanların yaşam tarzları ve din algıları üzerinde etkili olduğu görüşmeciler tarafından vurgulanan bir diğer husus ise helal romantizmdir. Özellikle genç Müslümanların akran iletişimlerini ve karşı cinsle etkileşimlerini önemli ölçüde şekillendiren ve aynı zamanda belirli tüketim pratiklerini de üreten helal romantizm kavramı, sosyal medyada yaygınlaşan seküler ilişki biçimlerinin dini semboller yoluyla helal bir daireye taşınabileceğine dair inancı barındıran sosyallikleri imlemektedir. Dini içerikli kavramlarla ya da “helal aşk” imalı görsellerle bezenmiş bu paylaşım türünü, “M Nesli üyelerinin dini temalarla çerçevelenmiş romantizmlerini kamuya açma ihtiyacı olarak okumak mümkündür” (Dereli, 2020, s. 194).

Diğer taraftan görüşmeci ifadeleri sosyal medyada üretilen popüler dindarlık anlayışlarının M nesli içerisinden de önemli tepkiler gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu tepkiler ise temelde İslam'ın özünün zedelendiği noktasında düğümlenmektedir.

### **3. Topluluk, Otorite, Kimlik ve Ritüel Özelinde Online İnanç Pratikleri**

Çalışmanın üçüncü ana temasının alt kategorilerle birlikte ele alınacağı bu bölümde öncelikle M Nesli'nin online topluluğa/cemaate dair fikirleri ümmet tasavvurları çerçevesinde ele alınacak, sonrasında ise otorite,



kimlik ve ritüeller bağlamında online inanç pratiklerine odaklanılacaktır.

*M Nesli'nin Ümmet Tasavvuru: Online/Dijital Ümmet:* Çalışmanın bu başlığında M Nesli'nin online topluluk fikrine dair düşünceleri ve motivasyonları online ümmet ya da dijital ümmet olarak da ifade edilebilecek ümmet fikri çerçevesinde ele alınacaktır. Nitekim Janmohamed'e göre M Nesli üyelerini ön plana çıkartan en temel hususlardan biri, küresel Müslüman ulus olarak da tanımlanabilecek ümmet nosyonunu çok ileri bir noktaya taşımalarıdır ve tarih boyunca her ne kadar ümmet kavramının çok güçlü bir etkisi olsa da internet çağına kadar Müslümanların birbirleriyle gerçek bağ kurduğu bir ümmet hayali gerçekleşmemiştir (2018, ss. 58-60). Özellikle M Nesli'nin Batılı ülkelerde yaşayan mensuplarının online ortamlardaki etkinliği göz önünde bulundurularak ortaya konan bu iddiayla birlikte söz konusu Müslümanların içerisinde yaşadıkları sosyolojik gerçekliği de göz önünde bulundurmak önem arz etmektedir. Özellikle Avrupa ve Amerika'da yaşayan göçmen ailelerin çocuklarının ya da sonradan Müslüman olan gençlerin interneti ümmet fikri çerçevesinde kullandıklarına dair pek çok görüşmeci ifadesine rastlamak mümkündür (Nancy, 32, Editör, İngiltere; Rumeysa, 29, Etkin Sosyal Medya Kullanıcısı, Türkiye).

Ayrıca internet ve sosyal medya, marjinal olduklarını hissedilen Müslümanlar için de kendilerini ifade edebilecekleri bir alan sunmakta ve onlar gibi düşünen Müslümanlarla bir bağ kurabilmenin imkânlarını genişletmektedir. Nitekim görüşmecilerimizden Raphael (24, Aktivist, Editör, ABD) interneti kendi marjinal kimliğini ifade etmek ve bu çerçevede topluluklar kurmak için önemli bir fırsat olarak görmektedir.

Sonuç olarak internetin ve sosyal medyanın sunduğu bazı imkânlar sebebiyle araçsallaştırılmasının ümmet fikrini belli ölçülerde destekleyecek plan, proje, yardım, etkileşim, haberdar olma ve benzeri faaliyetlerin gerçekleşmesi bakımından faydalı olduğu görülmekle birlikte; ümmet olma bilincinin çok daha fazlasını gerektirdiği düşüncesinin vurgulandığı da ifade edilmelidir (İsmail, 26, Etkin Sosyal Medya Kullanıcısı, Türkiye; Süleyman, 33, Eğitimci, Aktivist, Türkiye)

*M Nesli'nin Online Bilgi Edinme Süreçleri ve Otoritenin Değişen Görünümleri:* Bu bağlamda çalışmanın bu başlığı altında görüşmecilerin, dini bilgi arama/edinme sürecinde interneti ve sosyal medyayı ne ölçüde kullandıklarına ve söz konusu kaynaklara ne kadar güvendiklerine yönelik yanıtları üzerinden online dini otoriteye dair deneyimlerine ve izlenimlerine yer verilecektir. "Dini bilgi arama/edinme süreçlerinde internetten ve sosyal medyadan ne ölçüde faydalaniyorsunuz?" şeklindeki ilk soruya verilen

cevaplar genel hatlarıyla incelendiğinde görüşmecilerin dini bilgi arama süreçlerinde arama motorlarını kullandıklarına yönelik vurguları dikkate değer görülmektedir. Bu durum görüşmecilerin söz konusu süreçlerde sosyal medya platformlarından ziyade arama motorlarının yönlendirdiği internet kaynaklarından faydalandıklarını ortaya koymaktadır.

Görüşmecilerin büyük bir çoğunluğu bilgi arama/edinme sürecinde interneti yoğun şekilde kullandığını belirtirken, onun belli özelliklerine vurgu yapmıştır. Örneğin Mustafa (37, Eğitimci, Aktivist, Türkiye), arama motorlarının ihtiyaç duyduğu bilgiyi bir tıkla önüne getirmesi üzerinden enformasyonun hızlı ve kolay erişilebilirliğine işaret etmiştir ki görüşmecilerin önemli bir bölümü benzer görüşler öne sürerken aslında aynı zamanda kendi kullanım pratiklerinin ardında yatan temel saikleri de ortaya koymaktadır.

Görüşmecilerin bir kısmının bahsi geçen internete dair nitelikler sayesinde artık kitaplara ihtiyaç duymadığını ifade etmesi bu noktada not edilmesi gereken önemli bir diğer husustur. Kitapların temel geleneksel bilgi kaynaklarından ve otoritelerden biri olduğu düşünüldüğünde internetin otoriteleri aşındıran bu yapısına yapılan vurgu ayrı bir önem kazanmaktadır.

Diğer taraftan internet, geleneksel bilgi kaynakları olarak somutlaşan otoritelerin de kendi bünyesine aktarılmasına olanak tanıyan yapısıyla geleneksel otoriteleri online ortamlarda yeniden inşa etme potansiyeline sahiptir. Nitekim görüşmecilerimizden Ahmad (36, Aktivist, Blogger, Almanya) ve Ayşe (24, Aktivist, Türkiye) online ortamlara aktarılan e-kitaplar üzerinden internet kaynaklarını bilgi arama/edinme süreçlerinde yoğun bir biçimde kullandıklarını belirtmektedir. Bu ifadeler alanında otorite olarak kabul edilen kitaplar gibi geleneksel bilgi kaynaklarının da online ortamlara yaygın bir biçimde aktarıldığına vurgu yapması bakımından önemlidir.

Online ortamlarda otoritenin dönüşümüne dair ipuçları sunan en ilginç örnekler Hasan (25, Aktivist, Editör, Türkiye) ve Salih'e (Salih, 26, Editör, Türkiye) aittir. İslami içerikli paylaşımlarıyla ön plana çıkan ve büyük takipçi kitlesine ulaşan görüşmecilerimiz, takipçileri tarafından kendilerine ilmihalden inançla ilgili/akidevi meselelere kadar her türden İslami sorunun yöneltildiğini ifade etmektedirler. Bu ifadeler söz konusu sayfa sahiplerinin geleneksel otoritelerle birlikte yeni mikro otorite biçimleri olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Özellikle gençlerin neden bu sayfa yöneticilerine başvurduğu sorusuna gelindiğinde ise Hasan'ın "İnsanlar bizimle bir bağ kuruyorlar" ve "Kendilerini bize hem uzak hem yakın gördükleri için bu

soruları rahat soruyorlar” şeklindeki cümleleri ön plana çıkmaktadır. Bu durum ayrıca mesafeli karşılıksız yakınlık fikrine gönderme yapması bakımından da önemlidir.

*M Nesli'nin Kimlik Havuzu: İnternet ve Sosyal Medya:* Bu bölümde görüşmecilere öncelikle “İnternet ve sosyal medya dini yaşamınız için ne ifade ediyor?” şeklinde bir soru yöneltilmiş, bu soru üzerinden dini kimlikleri çerçevesinde interneti araçsallaştırma biçimleri sorgulanmıştır. Bu sorunun hemen ardından ise, internette ve sosyal medyada ortaya çıkan farklı anlayışlara dayanan dini çeşitliliğin M Nesli'nin dini kimliğine etkisine odaklanan katılımcı görüşlerine yer verilmiştir.

Görüşmecilerin dini kimlikleri çerçevesinde interneti ve sosyal medyayı araçsallaştırma eğilimlerine dair dikkat çeken hususlardan ilki dini kimlikleri çerçevesinde karşılaştıkları birtakım sorunları aşmak amacıyla online mecraları kullanmalarıdır (Raphael, 24, Aktivist, Editör, ABD). Katılımcıların internetin ve sosyal medyanın olumsuz etkilerine yönelik gözlemleriyle destekledikleri kaygıları bu araçları dini niyetlerle araçsallaştırmalarının yanında dini kimliği olumsuz anlamda etkileyen bir araç olarak da gördüklerine işaret etmektedir. Bu çerçevede görüşmeciler dini kimliklerinin gerektirdiği birtakım sorumlulukların aksatılmasına sebep olacak hususlarda internete eleştirel bir bakışla da yaklaşmaktadırlar. Söz konusu ifadeler görüşmecilerin genel hatlarıyla kendilerine ve diğer bireylere yönelik gözlemleriyle şekillendiğinden, internetin M Nesli tarafından zaman zaman dini kimliği tehdit eden bir araç olarak da görüldüğü öne sürülebilir.

Görüşmecilerin ifadelerinde ayrıca özellikle gençleri ve yetersiz din eğitimine sahip olan kişileri daha çok etkileyeceği düşünülen olumsuz yansımaların neler olduğuna dair cevaplar da bulmak mümkündür. Bu doğrultuda İsmail (26, Etkin Sosyal Medya Kullanıcısı, Türkiye) “bu durumun insanları şüpheye düşürdüğüne inanıyorum”, Süleyman (33, Eğitimci, Aktivist, Türkiye) “zihinlerde kirliliğe sebep oluyor”, Ercan ise (33, Twitter Fenomeni, Türkiye) “tutarlı bir din anlayışına engel oluyor” şeklinde ifadeler kullanmıştır. Hasan (25, Aktivist, Editör, Türkiye) ise dışarıdan böyle olumsuz bir durumu müşahede eden bazı kişilerin dinden soğuduklarına ve hatta ateizme, deizme ya da agnostisizme kayabildiklerine işaret etmiştir.

Tüm bu ifadeler özellikle gençlerin interneti ve sosyal medyayı dini niyetlerle araçsallaştırma süreçlerinde söz konusu mecraların etkisine açık olduklarını ve bu durumun gençlerin dini kimliği üzerinde önemli etkiler uyandırdığını göstermektedir. Bu etkilerin belki de en önemlisi dini

kimliklerin akışkan bir karaktere bürünmesidir. “Buradaki akışkanlık, offline hayatla online dünya arasında sürekli gelgitler yaşayan bireylerin her iki uzamdaki geçişken dünyasına atıfta bulunduğu kadar siber uzamın zaman, mekân ve bedene dair getirdiği yeni boyutların, gündelik hayattaki dinî kimliklerle büyük ölçüde örtüşen ama ondan bir nebze de farklılaşan dinî kimlikleri açığa çıkarttığına işaret etmektedir (Dereli, 2019, s. 108).

*M Nesli ve Dolayımlanmış Ritüeller: Pratik, Duygu ve Motivasyon:* Bu bölümde görüşmecilerimize öncelikle “sosyal medya araçları, mobil uygulamalar ve genel olarak internetin hatim, zikir, dua gibi ibadetlerinizi gerçekleştirmenizdeki rolü nedir?” şeklinde bir soru yönelttik. Soruyu cevaplayan görüşmecilerimizin neredeyse tamamı yukarıdaki ifadelerimizi destekler bir biçimde ibadetleriyle ilişkili en az bir mobil uygulama kullandığını ifade etmiştir. Görüşmecilerin büyük bir kısmı online ritüelleri deneyimlerken diğer bazı katılımcıların, her ne kadar yaygın bir kullanıma sahip olduğunu gözlemleseler de pek kullanmadıklarını ifade etmeleri, bu davranış biçimlerinin ardında yatan motivasyonları merak konusu haline getirmektedir. İlk görüşmecilerin zikrettikleri uygulamaları kullanma gerekçelerine bakıldığında özellikle ibadetler için gerekli olan birtakım materyallere daha kolay erişebilmek ya da ibadeti daha kolay bir biçimde gerçekleştirebilmek gibi somut bir faydaya dikkat çektikleri görülmektedir. Bununla birlikte Hollie’nin (38, Aktivist, İngiltere) bir ibadeti deneyimlemek noktasında yaşadığı bazı sınırlamaları aşmasına imkan sağlaması bakımından online ibadetlere dikkat çekmesi de not edilmelidir.

Temelde görüşmecilerin pratiklerine odaklanan tüm bu ifadelerin yanı sıra online ritüellere dair duygu ve motivasyonlarını daha iyi anlamak açısından görüşmecilerimize “Dini duygu ve motivasyonunuz açısından geleneksel ibadet biçimleri ile online dini pratikler arasında ne gibi farklılıklar görüyorsunuz?” şeklinde bir soru yönelttik. Bu noktada görüşmecilerimizin önemli bir kısmı özellikle mobil uygulamalar yoluyla gerçekleştirdikleri ritüelleri kolaylık bakımından sıklıkla deneyimlediklerine; ama hissiyat noktasında daha zayıf bir duygusal deneyim yaşadıklarına vurgu yapmışlardır (Nancy, 32, Editör, İngiltere; Elyas, 44, Aktivist, Editör, ABD; Sevinç, 25, Grafiker, Editör, Türkiye).

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Araştırma sahasına yönelik gözlemler ve 20 katılımcıyla gerçekleştirilen mülakatlar sonucunda M Nesli’nin kendi inançları çerçevesinde, medya alanının simgesel kaynaklarıyla nasıl ilişkilendikleri ve bu ilişkinin inanç pratikleriyle ilgili motivasyon ve düşüncelerini nasıl

etkilediğine dair önemli birtakım sonuçlara ulaşılmıştır.

Çalışmanın önemli sorularından biri olan M Nesli'nin kimliğini şekillendiren temel unsurların neler olduğu ve bu unsurların onların online inanç pratiklerinin şekillenmesine etkisi, elde edilen sonuçlar arasında önemli bir yer tutmaktadır. Buna göre ailelerinden edindikleri ve sosyal etkileşimler yoluyla sürekli geliştirdikleri farklılaşan İslam anlayışlarıyla modern toplumsal koşullarda yaşamlarını devam ettirmeleri, M Nesli üyelerinin kimliklerini şekillendiren en temel husustur. Bu temel çıkarımı, Batı toplumlarında yaşam süren genç Müslümanlarla, Türkiye özelinde ele aldığımız, halkının büyük bir çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde yaşayan gençleri ayrı ayrı değerlendirerek somutlaştırmak yerinde olacaktır.

Bulgular M Nesli'nin Batı toplumlarında yaşam süren üyelerinin büyük bir çoğunluğunun göçmen ailelerin çocukları olduğunu; bununla birlikte İslam'ı sonradan kabul edenlerin de bu grup içerisinde önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. İnançları bakımından muazzam çeşitliliğe sahip olan bu gençlerin paylaştığı ortak özelliklerden biri diasporada yaşama tecrübesidir ve İslamofobinin, bu süreçte karşılaştıkları en önemli sorunlardan olduğu görülmektedir. Görüşmecilerin ifadeleri ayrıca İslamofobik söylemlerin önceleri daha sınırlı bir dolaşıma sahipken, özellikle 11 Eylül 2001 sonrasında tüm toplumsal katmanlara yayıldığını gözler önüne sermektedir. Bu durumda genç Müslümanların karşı karşıya kaldıkları önemli bir açmaz, sürekli terörle bağdaştırılmalarının üzerlerinde oluşturduğu baskıdır. Türkiye özelinde ele aldığımız M Nesli üyelerinin önemli bir kısmı ise çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde doğan gençlerden oluşmaktadır. İnançları, temelde ailelerinden edindikleri geleneksel dini anlayışlarla beraber çeşitli İslami organizasyonlara katılım sürecinde kazandıkları anlayışlarla şekillenmektedir. Ayrıca İslamofobiyi her ne kadar Batılı ülkelerdeki Müslümanların karşı karşıya kaldığı bir problem olarak niteleseler de gündelik hayatta İslami yaşam tarzlarıyla ilgili bazı sorunlar yaşadıkları ve bu sorunları İslamofobiyle ilişkilendirdikleri görülmektedir.

Modern toplumsal koşullarda yaşamakla birlikte modernliğe karşı tutumları da M Nesli'nin kimliğini şekillendiren bir diğer husustur. Bu doğrultuda görüşmecilerden bir kısmının modernliği, içinde yaşadığımız zamanları geçmiş dönemlerden ayıran salt zamanla ilgili bir mefhum olarak görerek ona olumsuz bir anlam yüklediği, bir kısmının kendi kimliğinin bir parçası olarak görüp olumladığı, önemli bir diğer kısmının ise dini kimlikleri üzerinde olumsuz etkiler oluşturan bir unsur olarak modernliğe olumsuz bir yaklaşım geliştirdiği görülmüştür. Söz konusu gençlerin

kimlikleri üzerinde etkili olan bir diğer önemli husus ise teknolojiyle ve özellikle de internetle kurdukları ilişkidir. Dünyanın her yerindeki yaşlılarına benzer bir biçimde bilgisayar ve internet teknolojisinin içine doğan M Nesli, dijital yerliler ve dijital melezler olarak da ifade edilen gruplar içerisinde yer almaktadır.

M Nesli'nin kimliğini şekillendiren temel hususların bu şekilde ifade edilmesinin nedeni online inanç pratiklerini doğrudan belirleyici bir konumda yer almalarıdır. Diasporada yaşama tecrübesinin getirdiği problemler ve özelde İslamofobi, inançlarına ve modernliğe dair görüşlerindeki çeşitlilik ve teknolojiye erişim imkânları, interneti, bu nesil için kendilerini her yönüyle ifade etmenin, kendilerini gerçekleştirmenin ve bir yaşam tarzı ortaya koymanın en etkili yolu haline getirmektedir. İnternet onlar için ötekileştirmelere, klişelere, hayatlarının her alanındaki kısıtlamalara ve ayrımcılıkla birlikte yaşam tarzlarına yönelik her türlü müdahaleye cevap vermenin ve bunları aşmanın, karşılaştıkları bu tür problemler sonucunda daha iyi bir biçimde fark ettiklerini düşündükleri sorumluluklarını yerine getirmenin, ümmetle bağlantı kurarak seslerini daha da yükseltmenin önemli bir aracı niteliğindedir. Bu doğrultuda M Nesli'nin interneti ve sosyal medyayı İslamofobik söylemlerin yayılmasında olduğu kadar bu söylemlere karşı mücadele yürütmek için de etkin bir araç hatta silah olarak gördüğü ifade edilmelidir. İnternetin ve sosyal medyanın nötr bir araç olarak görülmesi ön kabulüyle somutlaşan bu yaklaşım, İslami terminolojide yer alan düşmanın silahıyla silahlanmak şeklindeki bir motivasyonu da içerisinde barındırmaktadır. Ancak bu durum her teknik araç gibi internetin ve sosyal medyanın da doğası ve özellikleri gereği içerisine doğduğu ve sürekli ikame ettiği değerler sistemi bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini gözden kaçırmaya sebebiyet vermekte ve genç Müslümanların bu araçların etkileri hususunda daha savunmasız kalması sonucunu üretmektedir. Nitekim sahaya yönelik gözlemlerimiz ve görüşmecilerin ifadeleri bu durumu net bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu noktada görüşmecilerin kendilerinden ziyade başkalarının kullanım pratiklerine yönelik gözlemleri önemli veriler sunmaktadır. Bu durum Hoover'ın (2006, ss. 88-89) eklemlenme düzeyleriyle ilgili saptamasını doğrular bir biçimde, görüşmecilerin medya hakkındaki inançlarıyla medyadaki davranış pratikleri arasında karşıtlıklar olduğunu göstermekte ve kendileri dışındakilerin medyanın olumsuz etkileri hususunda daha savunmasız olduğunu düşündükleri izlenimini vermektedir.

Bu doğrultuda katılımcıların kendi durumlarına, motivasyonlarına ve özellikle de kendi dışındaki somut örneklerle dair gözlemleriyle şekillenen

---

ifadeleri çerçevesinde çalışmanın diğer temel sorusu olan modern görsel kültüre dair temel belirlenimlerin M Nesli'nin online inanç pratiklerini nasıl etkilediği hususuna cevap olabilecek sonuçlara geçilebilir. Yukarıda da ifade edildiği üzere görüşmecilerin önemli bir kısmı, her ne kadar kendilerini de eleştirilerinin sınırları içerisine dâhil etseler de bu hususu, olumsuz olarak gördükleri örnekler üzerinden değerlendirmişlerdir. Bu ifadeler ise sosyal medyanın görünürlüğü önceleyen yapısının İslami hassasiyetlerin kaybına yol açacak sonuçlar ürettiği noktasında düğümlenmektedir. Görüşmecilerin dini içerikli mesaj üretiminde izlenmenin, takip edilmenin ve bunun getirdiği popülaritenin/görünürlüğün ne kadar önemli olduğunu ve bunu sağlamak için pek çok yola ve yöntemlere başvurduklarını ifade etmeleri bu durumu açıklar niteliktedir. Dini içeriklerin daha çok izlenmek ya da takip edilmek adına ilgi çekici, neşeli ve eğlendirici tonlarda sunulması ve internet şöhretleri olarak da ifade edebileceğimiz fenomenlerin online şöhret kültürünü ikame eden üretim biçimleri, dini söylemin popüler medyatik kurguya adapte edilmesinin genel örneklerinden yalnızca birkaçıdır. Bu durumun en önemli sonucu ise yine görüşmecilerin ifadelerinden hareketle dindarlığın medyatik görünümünün özellikle İslam'a uygun olmayan bazı davranış kalıplarını özendirme olarak ifade edilebilir.

Bu doğrultuda ön plana çıkan başka bir husus görüşmecilerin özellikle yeni medyanın geleneksel medyayı gölgede bırakan yönleri üzerinden kendi etkinliklerine yaptığı vurgudur. Görüşmecilerin online ortamlardaki etkinliklerine, özgürlüklerine ve ulaşabildikleri potansiyele yaptıkları bu vurgu, kendilerine dair bir özgüvene işaret etmektedir; ancak bu etkinliği sağlamak için uydukları temel kültürel ve teknomedyatik belirlenimler bu etkinliğin bir yanlısamaya dönüşebilme ihtimalini de gündeme getirmektedir. Örneğin mahremiyet çerçevesinde ele alındığında bu durum, sosyal medyada var olabilmenin bedeli olarak kişisel birtakım bilgilerin gönüllü bir biçimde görünür hale getirilmesi, görünürlük kültürüne adapte olmak adına kimlik ve bedene dair mahremelerin aşıkâr edilmesi, artan görünürlüğün aynı zamanda bir dikizleme kültürünü beraberinde getirmesi ve kişisel bilgilerin tüketim kurgusuna veri sağlayacak şekilde kullanılabilmesi gibi sorunlar üretebilmektedir.

Çalışmanın sonuçlarını ifade edebileceğimiz önemli bir diğer çerçeve de M Nesli'nin online inanç pratiklerinin online topluluk, otorite, kimlik ve ritüel bağlamlarında ne şekilde yansıma bulduğuna dair diğer sorudur. M Nesli'nin online topluluklar bağlamında ele alınabileceği hususların başında online ümmet fikri gelmektedir. Sahaya dair gözlemler ve bulgular özellikle diasporadaki Müslümanların sanal bir ümmet oluşturmak noktasında ciddi

bir çaba içerisinde olduğunu göstermektedir. Bunun en temel sebebi ise Roy'un (2016, ss. 154-160) da ifade ettiği gibi Müslüman bireylerin yaygın sosyokültürel gerçekliğin dinsel kimliklerini yadsıdığı ya da dışladığı bir noktada sanal bir cemaat alanını yeniden oluşturmaya çalışmalarıdır denilebilir. Bu sebeple özellikle Avrupa ve Amerika'da yaşayan genç Müslümanlar için online ümmet fikri kimlik temelli bir arayışı yansıtmaktadır. Ayrıca yine söz konusu gençler içerisinde yaygın dini anlayışlara göre marjinal bir konumda olduğunu hisseden bireyler için internet, kendileriyle aynı konumda bulunan diğer Müslümanlarla bağ kurabilmenin imkanlarını genişleten bir araç hüviyetindedir. Görüşmecilerin ifadeleri ayrıca internetin ve sosyal medyanın ümmet fikrini destekleyecek plan, proje, yardım, etkileşim, haberdar olma ve benzeri faaliyetlerin gerçekleştirilmesi bakımından faydalı bir araç olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bununla birlikte ümmet olma bilincinin çok daha fazlasını gerektirdiği de ayrıca vurgulanmakta ve bu sahadaki etkinliğin offline ortamdaki etkinliği kısıtlamaması gerektiği ifade edilmektedir. Bu durum M Nesli'nin interneti, ümmet fikrini destekleyen bir araç olarak gördüğünü ortaya koymakla birlikte zaman zaman bu alandaki etkinliğin ümmet fikrini desteklemenin tek yolu olarak amaca dönüştüğüne işaret etmektedir.

Online otoriteye dair sonuçlar, M Nesli'nin online ortamları dini bilgi arama/edinme süreçlerinde etkin bir araç olarak kullandığını, ancak buradan elde ettiği bilgileri offline dini otoritelere de teyit ettirmeye özen gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bu durum geleneksel otorite yapılarının M Nesli tarafından hala önemli bir kaynak olarak görüldüğünü ima etmektedir. Bunun yanında bazı görüşmeci ifadeleri, online ortamların geleneksel otorite biçimleriyle birlikte yeni mikro otorite biçimlerine de ev sahipliği yaptığını göstermektedir. İslami içerikli paylaşımlarıyla ön plana çıkan ve büyük takipçi kitlesine ulaşan web sayfalarını ve sosyal medya hesaplarını yöneten görüşmecilerin, takipçileri tarafından ilmi ve manevi hususlarda destek sağlayacak otoriteler olarak görüldüklerini ve bu doğrultuda ilmihalden inançla ilgili/akidevi meselelere kadar pek çok soruya muhatap kaldıklarını ifade etmeleri, bu durumu somut bir biçimde örneklemektedir. Meseleyi daha da ilginç bir hale getiren husus, içerik editörlerinin büyük bir çoğunluğunun dini hassasiyetleri dışında herhangi bir ilmi müktesebata sahip olmamalarıdır. Bu doğrultuda özellikle sosyal medyada önemli bir görünürlüğe sahip olan popülerleşmiş medyatik hesapların, M Nesli'nin din algısının şekillenmesine etken eden unsurlardan biri haline geldiği ifade edilebilir.

Kimliğe gelindiğinde, saha verilerinin tamamından elde edilen

---



sonuçlardan hareketle, M Nesli üyelerinin kimliklerini çerçeveleyen offline unsurların internet kullanımına önemli ölçüde sirayet ettiği ve bu kullanım pratiklerinin de kimliklerini an be an şekillendirdiği ifade edilebilir. Bu çıkarsama M Nesli'nin kimliğine dair açıklama girişimlerinin online-offline yaşamların etkileşimini göz önünde bulundurması gerektiğini ortaya koymaktadır. Görüşmecilerin ifadeleri, bu durumu açıkça örneklemekte; ayrıca gençlerin ve eğitim seviyesi düşük olan bireylerin interneti ve sosyal medyayı dini niyetlerle araçsallaştırma süreçlerinde söz konusu mecraların olumsuz etkilerine daha açık olduklarına yönelik bir vurguyu da içinde barındırmaktadır.

Son olarak ritüel bağlamına geçildiğinde ise M Nesli'nin genellikle offline bağlamlarda deneyimledikleri ibadet biçimlerini daha kolay ve rahat bir biçimde gerçekleştirmek amacıyla mobil ritüel uygulamalarını sıklıkla kullandığı görülmektedir. Örneğin mobil Kur'an okuma uygulamalarını Kur'an-ı Kerim'i her an erişilebilir kılmayı amacıyla kullandıklarına yönelik ifadeleri buna bir örnek teşkil etmektedir. Bununla birlikte görüşmecilerin bir kısmı, aracılı ritüel uygulamalarının duygusal/manevi deneyimi belli ölçüde sınırladığına da dikkat çekmiştir. Ayrıca katılımcıların ifadeleri yüksek düzeyli simülatif karaktere sahip online ritüel uygulamalarının M Nesli tarafından pek de benimsenmediğini göstermektedir.

Çalışmanın temel problemi ve alt araştırma soruları çerçevesinde ortaya çıkan sonuçlar, hem kültürel belirlenimleri hem de teknik özellikleri gereği değer yüklü araçlar olarak nitelenebilecek internetin ve sosyal medyanın, genç Müslümanların online inanç pratiklerinin şekillenmesinde ciddi bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu etki, dini görünümlü pratiklerin muhtevasını/özünü modern görsel kültürün seküler(leştirici) doğasına tabi kılması sebebiyle sekülerleştirici bir karaktere sahiptir. Bu durum genç Müslümanların online inanç pratiklerinin bir kısmının her ne kadar dini bir görünüm arz etse de seküler bir anlayışa içkin olabileceğini göstermektedir. Bu noktada ifade edilmesi gereken en temel husus, çoğu kez farkında olunmayan sekülerleştirici etkinin kullanıcıları niyetlerinin ötesinde bir noktaya ulaştırabilme potansiyelidir. Sahadan elde ettiğimiz temel bir sonuç olarak; görüşmecilerin modern görsel kültürün sekülerleştirici doğasının online ortamları nasıl belirlediğine ve bu belirlenimlerin kendilerini ifade etme biçimlerine ne şekilde sirayet ettiğine yönelik yeterli bir bilince ve eğitim düzeyine sahip olmamaları, bunun en temel sebebi olarak görülmektedir. Bu durum modern kültürel koşulların ve teknik iletişim araçlarının doğasını ve özelliklerini de göz önünde bulunduran bir okuryazarlık eğitiminin geliştirilmesi ihtiyacını gözler önüne

sermektedir.




#### KAYNAKÇA

- BARNARD, M. (2002). *Sanat, tasarım ve görsel kültür* (G. Korkmaz, Çev.). Ütopya Yayınları.
- BARTHES, R. (2011). *Çağdaş söylenler* (T. Yücel, Çev.). Metis Yayınları.
- BAUDRILLARD, J. (2010). *Simülakrlar ve simülasyon*. Doğu Batı Yayınları.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Ş., AKGÜN, Ö., KARADENİZ, Ş., & DEMİREL, F. (2008). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Pegem Akademi.
- CAMPBELL, H. (2007). Who's got the power? Religious authority and the internet. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12(3), 1043-1062. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00362.x>
- CAMPBELL, H. (2013). *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds*. Routledge.
- CHEONG, P. (2013). Authority. İçinde *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (ss. 72-87). Routledge.
- CRESWELL, J. W. (2018). *Nitel araştırma yöntemleri: Beş yaklaşıma göre nitel araştırma ve araştırma deseni*. Siyasal Kitabevi.
- ÇAKIR, M. (2015). *İnternette gösteri ve gözetim*. Ütopya Yayınları.
- ÇAMDERELİ, M. (2018). *Din ekranda nasıl durur*. Ketebe Yayınları.
- DEBORD, G. (1996). *Gösteri toplumu ve yorumlar* (O. Taşkent & A. Ekmekçi, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- DERELİ, M. D. (2019). Dinî kimliklerin siber uzamda akışkanlaşması. *Journal of Humanity and Society (İnsan & Toplum Dergisi)*, 9, 1-32. <https://doi.org/10.12658/M0301>
- DERELİ, M. D. (2020). *Sanala veda: Sosyal medya ve dönüşen dindarlık*. Nobel Yayınları.
- DOĞAN, S. (2019). Aristoteles ve Kant'ta faillik problemi. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 10, 77-90.
- FOUCAULT, M. (2000). *Hapishanenin doğuşu* (M. A. Kılıçbay, Çev.). İmge Yayınları.
- HJARVARD, S. (2011). The mediatisation of religion: Theorising religion, media and social change. *Culture and Religion*, 12(2), 119-135. <https://doi.org/10.1080/14755610.2011.579719>
- HOOVER, S. M. (2006). *Religion in the media age*. Taylor & Francis.
- <https://wearesocial.com/>. (2018). *Digital in 2018: World's internet users pass*
-

- the 4 billion mark. <https://wearesocial.com/>.  
<https://wearesocial.com/blog/2018/01/global-digital-report-2018>  
<http://www.tuik.gov.tr/>. (2018). *Hane halkı bilişim teknolojileri kullanım araştırması*.  
<http://www.tuik.gov.tr/>.  
[http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt\\_id=1028](http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1028)
- JANMOHAMED, S. (2016). *Generation M: Young Muslims changing the world*. I.B.Tauris & Co. Ltd.
- JANMOHAMED, S. (2018). *M Nesli: Yeni Müslüman gençlik*. Kaknüs Yayınları.
- JAY, M. (1993). *Downcast eyes: The denigration of vision in twentieth-century French thought*. University of California Press.
- KELLNER, D. (2013). *Medya gösterisi*. Açılım Kitap.
- LÖVHEİM, M. (2013). Identity. İçinde *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds* (ss. 41-56). Routledge.
- LYON, D. (2013). *Gözetim çalışmaları*. Kalkedon Yayınları.
- LYON, D., & BAUMAN, Z. (2016). *Akışkan gözetim*. Ayrıntı Yayınları.
- MAIGRET, E. (2012). *Medya ve iletişim sosyolojisi*. İletişim Yayınları.
- MERRIAM, S. B. (2015). *Nitel araştırma: Desen ve uygulama için bir rehber*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- RADDE-ANTWEİLER, K. (2006). Rituals online: Transferring and designing rituals. *Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet: Volume 02.1 Special Issue on Rituals on the Internet*, ed. by Kerstin Radde-Antweiler. <https://doi.org/10.11588/rel.2006.1.376>
- RICØEUR, P. (1991). *From text to action: Essays in hermeneutics II*. Athlone Press.
- ROY, O. (2016). *Küreselleşen İslam*. Metis Yayınları.
- SÖNMEZ, V., & ALACAPINAR, F. G. (2011). *Örneklendirilmiş bilimsel araştırma yöntemleri*. Anı Yayıncılık.
- ŞİRİN, S. R., & FİNE, M. (2015). *Amerikalı Müslüman gençler: Çoklu yöntemlerle çoklu kimlik araştırmaları* (N. Biçer, Çev.). Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları.
- VAN ZONEN, L. (2012). *Four approaches to the study of media and religion*. <https://www.kent.ac.uk>



## **ONLINE BELIEF PRACTICES OF GENERATION M IN MODERN VISUAL CULTURE**

 Metin EKEN<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

The modern visual culture that is objectified with the eye-centric paradigm has evolved into a digital world intertwined with networks that centers personal activity in today's world and generalizes visual materials by weaving them with sounds and text in multimedia formality. In this world, sociocultural status is objectified by the increasing experience of life mediated to the network-based visuality. Young generations named digital natives are in the center of this reality. These elements framing the identities of youngsters limit their participation to the network as well as shaping their identities based on the activities they realized. Generation M defines young Muslims whose identities are shaped around their religious beliefs and modern living conditions in this youth group. Accordingly, the aim of the study is to examine the Generation M's opinions, motivations and approaches on online belief practices within the frame of modern visual culture and media. The main question of the study in this regard can be stated as follows: How the Internet and social media in modern visual culture affect the online practices of Generation M?

The sub-questions formed to detail the problem are as follows:

- How the main elements forming the identity of Generation M affect their online belief practices?
- How main determinations about modern visual culture affect the online belief practices of Generation M? What is the relationship between online belief practices that became visible in this regard with secularization?
- How the online belief practices of Generation M reflect in the online

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Erciyes University, [mtneken@gmail.com](mailto:mtneken@gmail.com)

community, authority, identity and ritual contexts?

This study aims to address the way young Muslims called Generation M define themselves, their experiences about online belief practices and the way they interpret these experiences in the context of modern visual culture and media. The study also aims to reveal how young Muslims especially Generation M express themselves and their beliefs through the Internet and social media, and how symbolic sources of media space are associated with the meanings of belief, spirituality, religion and transcendentality.

Emphasizing the relationship between media and religion in the modern visual culture in a youth group requires making significant decisions on the scope and limitations. The extensive corpus where visual culture is addressed within the Art History and other history disciplines, rich accumulation of Social Theory with Classical and Contemporary Philosophy in this field, broad sociological literature including secularization discussions, and comprehensive academic productions on media studies and media and religion researches are the main factors that require making important limitations on the determination of the questions used during the data collection process. In this regard, visual culture was addressed over its effect on cognitive and normative levels in the communicative plane rather than the wide context that Barnard (2002, p. 35) defined as “how society makes its values, beliefs and experiences visible in various ways such as indicators and codes.” Although various studies can be associated with the nature and features of visual culture in the modern world in social theory regarding the modern visual culture, the functionalism of concepts of ocularcentrism (Jay, 1993) in terms of presenting an explanation about occurrence conditions, and spectacle (Debord, 1996; Kellner, 2013), surveillance (Foucault, 2000; Lyon, 2013; Lyon & Bauman, 2016), myth (Barthes, 2011) and simulation (Baudrillard, 2010) in terms of presenting comprehensive explanations about what kind of a social relations network creating visual representations was considered appropriate. However, these concepts associated with structuralist, post-structuralist and postmodern perspectives were evaluated considering the possibilities of agency in the original setup of the study.

This context also formed a basis for the evaluation of the study in the frame of two main approaches that obtained concessions in media and religion studies. These approaches are “mediatization” and “articulation.” According to Hjarvard (2011), mediatization refers to the integration of media to the functioning of almost all social institutions. According to these approaches

addressing media in terms of its effects and secularizing role, mediatic fiction of religion can revive religious meanings in different ways by separating them from their original contexts. Considering the secularizing effect of modern culture and media in this framework, it should be stated that secularization is another factor that emerged as a mindset reflecting on daily practices in the human-religion relationality with different effects. The abovementioned mindset and daily practices that reflect on living space in this regard are open to the structural effects of culture and they are also shaped with the possibilities of agency. It is important to benefit from the insights offered by the thesis of mediatization in the relationship between media and religion as well as reaching different approaches considering the contexts of action and intent. Articulation can be regarded as an important stamping ground in terms of objectifying such approaches. This concept appears as a general statement referring to people addressing cultural forms in line with their purposes (van Zoonen, 2012). Hoover states that traditional approaches on media produced various hypotheses about the power and privileges of media. Additionally, this situation is often encountered in numerous cultural media studies. However, the common problem of these studies is that people rarely highlight what they do when they encounter these media texts and other sources. The articulation approach focuses on people's interactions regarding media and their own religious and spiritual lives in the context of daily life at the most basic level (2006, s. 86). This context uncovers the necessity of considering the secularization issue seen as an important discussion area about the relationship between modernism and secularization within the frame of modern visual culture's main features and media. Thus, some data on the evaluation of the study site in this context can be found in the conclusion section of the study.

Considering the literature on the religion and the Internet, the phrase of online religion was preferred since it offered a comprehensive technical and sociological explanation about network-based religious restructuring rather than the concepts developed in Europe and USA such as digital religion, virtual religion, cyber religion, etc.. This phrase was re-given an insight through an authentic approach. Accordingly, online religion is used as a general statement and includes all religiosity in one-way or interactive characters in online channels. It emphasizes the relationality with offline environments in terms of being opposite to the phrase of online and complies with the social reality presented by human communities constantly connected, referring to the articulation processes and considering the network culture formed with connections at the same time. The contexts of

---

community (Campbell, 2013), authority and doctrine (Campbell, 2007; Cheong, 2013), identity (Lövheim, 2013), and ritual which gained significant privileges in the latest media and religion studies were taken into consideration to objectify analyses on online religion and to realize the detailed analyses rather than general statements.

The results obtained within the frame of the main problem and sub-questions of the study reveal that the Internet and social media which can be described as value-laden tools due to both their cultural determinations and technical features has a significant effect on the formation of young Muslims' online belief practices. This effect has a secularizing feature since it subjects the content/principle of religious-like practices to the secular (secularizing) nature of modern visual culture. This indicates that although a part of the online belief practices of young Muslims presents a religious image, it may be inherent to a secular understanding. The main factor that needs to be stated at this point is the potential of secularizing effect, which is often unrecognized, to transmit the users to a point beyond their intentions. The fact that the interviewers do not have sufficient awareness and education level about how secularizing nature of modern visual culture determines online environments, and how these determinations affect their way of expression can be the main reason. This situation reveals the need for developing a literacy education considering the nature and features of modern cultural conditions and the media.

**Keywords:** Sociology of Religion, Visual Culture, Generation M, Media and Religion, Online Religion.







## NURETTİN TOPÇU'YA GÖRE AHLÂKÎ BİR ARKETİP: MİLLET MİSTİĞİ

 Cenan KUVANCI<sup>a</sup>

### Öz

Millet mistiği, milletin varlığı için hayatını feda eden mesuliyet adamıdır. Onun olduğu şeyle düşündüklerini, yani, eylemleriyle sözlerini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bağlı bulunduğu öğretiyi, onun düşünce, söz ve hareketlerinde donup biçim almış, yaşayış haline gelmiş ve hatta varoluş şartı olmuştur. Başka bir ifadeyle, düşünce ve inançları ona, ateşin demire nüfuz etmesi gibi nüfuz etmiş ve onu dönüştürmüştür. Bu yüzden, onun hareketleri doğru bildiği şeyin gerçekleşmesi içindir ve sonsuza ayarlıdır; dünyevî bir menfaatin teminine yönelik değil. O, evrensel iyiyi, güzeli ve doğruyu umursadığından, çıkarlarını korumak için kurnazca hesaplar yapan bir realist gibi hareket etmez. Çünkü bir millet mistiği, menfaat ve çıkarı hayatının merkezine koyan realistlerin aksine, bağlandığı öğretiyi hayatının merkezine koyar.

Ayrıca, millet mistiği cemiyet adamı gibi, hayatın tüm ayrıntılarıyla tespit edilmiş olmasını istemez. Çünkü bu durum, hayatta yaratıcılığa ve yeniliğe olanak tanımaz. Millet mistiğinin, sözgelimi, haksızlık ya da zulme uğrayan her varlık karşısında duyduğu merhamet, onu kendisini yok etmeye varan hareketlere sürükler. Bu tür bir ahlâk hareketi, varoluşuna uysallığın hâkim olduğu cemiyet adamlarında bulunmaz. Cemiyet adamının en büyük ideali, hâdiselerden ve tesadüflerden faydalanabilme kabiliyetini geliştirmektir. Oysa, millet mistiği için hayat gayesi, kendi yaratıcı güç ve yetilerini kullanarak, manevî kaynaklarından uzaklaşmadan kendi kendini aşmak ve daima kendi menfaat ve ihtiraslarını tatmin etmeye çalışan insanlara isyan ederek sonsuza doğru ilerlemek ve bu süreçte bilgelik, adalet, merhamet, kudret, mesuliyet, fedakârlık, diğerkâmlık... gibi numenal gerçekleri fenomenal bağlamda somutlaştırmaktır.

**Anahtar kelimeler:** Din felsefesi, millet mistiği, irade, yaratıcılık.



---

<sup>a</sup> Doç. Dr., Ordu Üniversitesi, [cenankuvanci@hotmail.com](mailto:cenankuvanci@hotmail.com)

### ACCORDING TO NURETTIN TOPCU A MORAL ARCHETYPE: MILLAT MYSTIC

The millat/nation mystic is the man of responsibility who sacrifices his life for the existence of his/her millat. It is not possible to distinguish between what s/he is and what s/he thinks, this is to disconnect his/her actions from his/her words. The doctrine s/he adhered to, had been frozen and took shape in his/her thoughts, words and movements, and had become a way of living and even a condition of existence. In other words, his/her thoughts and beliefs permeated and transformed him/her like the fire penetrating iron. So his/her actions that adjusted to infinity are for the realization of what s/he knows right and not directed to provide a worldly interest. Due to the fact that s/he cares about the universal good, beauty and truth, does not act like a realist making subtle calculations to protect his interests. Because a millat mystic puts the doctrine to which s/he is attached at the center of his/her life, unlike realists who put benefit and self-interest at the center of life.

In addition, a millat mystic, like the community man, does not want life to be determined in all its details. Because this situation does not allow creativity and innovation in life. The mercy of the millat mystic, for example, against every being exposed to injustice or persecution, drags him/her to the movements that destroy him/her. This kind of moral movement is not found in the community men that submissiveness prevails over their existence. The greatest ideal of the community man is to develop the ability to benefit from events and coincidences. Whereas, for the millat mystic the goal of life is to surpass himself/herself, using his/her own creative powers and abilities, without moving away from its spiritual resources, to move towards infinity by rebelling against people who always try to satisfy their own interests and ambitions and in this process to embody the numenal realities such as wisdom, justice, compassion, qudrat/power, responsibility, self sacrifice, altruism in a phenomenal context.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Ahlâkî bir arketip, düşüncelerini etkileyici bir dille ifade eden, fiiliyata döken ve sonraki nesilleri derinden etkileyen özgün bir modeldir. Arketipik şahıs, zenginlik, yoksulluk, korku, kaygı, başarı, başarısızlık, aşk, ölüm. . . gibi yaygın insanî durumları sıra dışı bir şekilde yorumlar ve varoluş bilgeliğini somut durumlara uygular. Ahlâkî bir arketip olan millet mistiğinin, Nurettin Topçu felsefesinde, düşünce ve ifadeyi açıklığa kavuşturan ve bunların yaşanan hayatla bağını kuran bir insan olarak tavsif edildiğini görüyoruz. O bunu, entelektüel ufkumuzu genişleterek ve yeni varoluş imkânları ya da insanların yürüyebileceği yeni hayat yolları keşfederek yapar. Millet mistiği,

mevcut koşullar çerçevesinde, hem doğru bir bilgi dünyasına hem de doğru bir hareket planına sahip olan insandır. Ona göre, bilgece bir hayat, sadece bilgi düzeninde değil, varlık düzeninde de konumlanır. Nitekim, bilgelik soyut bir söylemin öğretiminden ve hatta tefsirinden ibaret değildir; çünkü o, varoluşun bütününe işin içine katan somut bir tutuma ve belli bir hayat tarzına dayanır.

### A. Millet Mistiği Kime Denir?

Nurettin Topçu millî “hayat hamle”sini gerçekleştiren ve millet vücuduna “kuvvet veren” büyük ruhları “millet mistiği” olarak adlandırmaktadır. Millet mistiği, zekâ ve mahareti aşk ve heyecanla, kafayı gönülle birleştiren ve günlük hayata ilişkin hesaplara girişmeyen, bir hakikate kendini bağlayan, şuuruları harekete geçirici iradesiyle değer hükümleri ortaya koyan ve eylemleriyle onları fiiliyata döken mesuliyet sahibi bir kişidir. Hakikî mesuliyet adamı, kendi hareketlerinden ve şuurunun eriştiği her şeyden sorumlu olduğunu bilen, bu amaçla kişisel güç ve yetilerini harekete geçiren ve nâmütenâhî varlığa bağlı bir insandır. Nâmütenâhî varlığa karşı mesul oldukları bilinç ve duyarlılığı ile hayatlarını yaşayan insanlar, hem âlemşümül hareket kaidelerine bağlıdırlar hem de vukû bulan hâdiseleri kendi vicdanları ile karşılaşmasını bilirler. Yani, Millet mistiği, hareketlerinin hangi gaye ve kim için olduğunu bilen, ideallerini hayatının amacı yapan ve sadece kendi kurtuluşu değil, diğer insanların kurtuluşu için de çalışıp didinmeyi vazife bilendir. Millet mistiği, bu hizmetleri karşılığında millettten bir karşılık beklemeden bütün hayatını toplumun selameti yolunda feda etmekten çekinmez; zira, bunu bir şehitlik mertebesi olarak telakki eder. Bundan dolayı, o kendisini çevreleyen şartları iradesinin buyruğu altına alır ve maziden gelen ruhsal değer birikimlerini, metafiziksel bir tavırla, geleceğe yönelik bir atılıma dönüştürür.<sup>1</sup> Millet mistiği, bu süreçte (insan varlığının tabii sınırlarını aşan hikmet, adalet, merhamet, mesuliyet, fedakârlık, diğerkâmlık gibi) numenal gerçekleri fenomenal bağlamda somutlaştırır. O, bu hareketleriyle, âlemdeki ilahî harekete katıldığını ve böylece varoluş amacını gerçekleştirdiğini düşünür.

Topçu'ya göre, millet mistiği için hareketin öncelikli amacı, uzvî ihtiyaç ve istekleri karşılamak değil, millet varlığını ve erdemleri muhafaza etmektir. O, kaba isteklerini milletin ruhuna kâbus ve bela haline getirmeden,

<sup>1</sup> Nurettin Topçu, *Yarıncı Türkiye* (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1961), 104,109; Mustafa Şahin, “Evet İsyân Ahlâkî Ya Da Merd-i Mü'minin İsyânı”, *Hece: Nurettin Topçu Özel Sayısı*, 2006, 74; Süleyman Seyfi Ögün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 151; Hüseyin Karaman, *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000), 51-52.

“ruhumuzda barınan ve onu kendinden çıkararak Allah`a doğru ilerleten kuvvetlerin bizim dışımızda varlık bulmuş hali olan” millet mukaddesatını incitmeden ömrünü çile çekerek geçirmeyi tercih eder. Bundan dolayı, “millet mistiği” maaş baremi yüksek olanlara ve en geniş idare cihazına emirler verebilenlere değil, mesuliyet ve fedakârlık duygularıyla nefsinin milletine vakfeden; insanı yücelten değerleri ona duyumsatan; şöhret, servet ve kuvvetten uzak duran insanlara denir. O, kişisel menfaatlerine önem ve öncelik veren, kendilerini milletin istikbali ve mukaddesatı üstüne çıkarmak isteyen ve başarılarının hissesini tahakkümle toplamayı hak bilenlere karşı dik bir duruş sergileyen; hasis menfaatlerinin peşinde koşanlara karşı *hamiyet*, *namus* ve *cesaretle* milletin varlığını ve mukaddesatını savunan; ideallerinin dünyasında ve mukaddes davanın adamı olarak, hem haşin ve mustarip hem uzun düşünelere ve derin sezgilere kabiliyetli hem de milletin derin rabitaları olan, kalbinde millet sevgisi ve mesuliyeti taşıyan bir kişidir.<sup>2</sup> Ayrıca, millet mistiği, insanın kanaat ve karakter sahibi olmasını isteyen ve insanî zaafırlara neşter vuran irade sahibi bir vatanperverdir. Antrparantez, bütün mesele irade sahibi olup olmamakta düğümlenmektedir. Çünkü irade sahibi olmak beşer aşamasından insan aşamasına çıkarak (yani, hikmet, adalet, merhamet. . . gibi niteliklerin somutlaştığı hareketler başlatarak) ve cüz`i iradeyi küllî iradenin hareket halindeki yörüngesine katarak mümkün olur. Millet mistiği bunu başardığı için onun hareketleri “büyük” hareketlerdir.

### B. Millet Mistiği İçin Varoluşun Amacı

Millet mistiğinin öncelikli gayesinin, âlemşümül değerlere bağlı irade sahibi bir fert olmak ve “millet varlık ve gerçeğinin ham maddesini oluşturan basit bir kütle halindeki kalabalığı millet yapmak” ve “tarih ve coğrafyadan meydana gelen millet vücuduna kendine has hayatı vermektir”, diyebiliriz. Topçu`ya göre, bu hayat hamlesinin kaynağı, İslâm dininin âleme yayılma idealidir. Medeniyet hamlesi olarak somutlaşan bu ideal, “insanoğlunun asıl amacını gerçekleştirme çalışmalarından, ona varma arayışlarından, onu bulmuşsa kaybetmeme çabasından, onu süsleyip püslemesinden, o yöndeki duygularını ve düşüncelerini ifade etme isteğinden doğan, kaynaklanan ve beslenen niyet ve faaliyetlerinin, teori ve pratiğinin, tasarım ve eserlerinin, reel ve potansiyel güçlerinin tümü demektir.” Kısaca, bu hamleyi “insanın fizikötesi amacına varmak, (yani, Tanrı`nın istediği yaratık olmak) için

<sup>2</sup> Nurettin Topçu, *Millet Mistikleri*, ed. Ezel Erverdi ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 16; Nurettin Topçu, *Türkiye`nin Maarif Dâvası* (İstanbul: Hareket Yayınları, 1970), 139; Nurettin Topçu, *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*, ed. Ezel Erverdi ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 30.

kurduğu yaşam tarzı, gerçekleştirdiği tüm çevre ve anlama faaliyeti” olarak da tanımlayabiliriz. Millet mistiği, insanın bu amacını en üst düzeyde gerçekleştirmesi, onu sürekli ve kalıcı kılmayı, anıtların ve kurumların için birçok değeri coğrafya ve tarih çemberi içinde toplayarak, geniş insan kitlesinde bir şuur oluşturur ve irade hareketi başlatır. Bu şuur ve irade hareketi kitleyi millete dönüştürür.<sup>3</sup>

Bu hamle, bir ideali olan insanın büyük fedakârlıklarla gerçekleştirebileceği bir harekettir. “İdeal”, “fedakârlık” ve “özveri” maddî çıkarılara aykırı ve karşıt terim ve olgulardır. Nitekim, millet mistiği, bu hizmetlerinden dolayı millettten karşılık beklemez ve alkış istemez; aksine, millet hayatına durmadan eser vermek ve hep kendisinden vermek arzusundadır. Topçu, “millet mistiği, devlet veznesi etrafında kaynaşan cerahat çeşmesi haline gelmiş küçük mahlûklara; millet için çalışır gözükrken kendi menfaatlerinin saltanatını kuran sahtekârlara dur diyendir”, diyor. Ondan bize kalan hatıra, huzurunda eğilinecek taşın anıtları değil, ruh için ölmez âyetlerdir. Zira o, ölüncüye kadar aynı fikre ve imana sadakatle bağlı; devirlere, zaruretlere, cemiyetlere göre değişmeyen; muhitine uymayan, onu kendisine uyduran, uyduramazsa da onunla mücadele edendir.<sup>4</sup> Daha da ileride, hayatları ile öğretileri arasında emniyet mesafesi bulunan sıradan öğretmenlerin aksine, arketipik bir şahsiyet olan millet mistiğinin hayatı ile öğretisi arasında bir bütünlük ve ahenk vardır. O, hayatını öğretisi için mücadele etmekle geçirir; hatta davası uğruna başını vermekten çekinmez. Çünkü büyük insan bir davayı “günlük kahramanlar” gibi körü körüne değil, duyulmuş, düşünülmüş bir fikir gibi görür; ve onu kitap sayfalarında bırakmayıp kendi hayatına indirir. O, insanları cesaret ve açık yüreklilikle ahlâkî ilkelere uyararak yaşamaya teşvik ve hayatları ile öğretileri arasındaki mesafeyi kapatmaya davet eder.<sup>5</sup> Nitekim, düşündüğü gibi hareket etmeyen insan, düşüncelerinden zamanla uzaklaşır ve bir süre sonra, onun düşüncelerinin keskinliği körelir. Zira, iş ve eylemlerin haricen doğru olması yeterli değildir; iç düşünce ve tutumlar bu dış etkinlikte kesin bir biçimde uyumlu olmalıdır. İnsanların düşündükleriyle yaptıkları arasında veya oldukları şey ile düşündükleri arasında asla çelişki bulunmamalıdır. Düşünce ve sözleri ile hayatları örtüşen hareket adamı olan

<sup>3</sup> Sezai Karakoç, *Düşünceler I: Kavramlar* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2005), 9-11; Topçu, *Yarıncı Türkiye*, 135,140.

<sup>4</sup> Karakoç, *Düşünceler I: Kavramlar*, 8; Topçu, *Millet Mistikleri*, 16.

<sup>5</sup> Douglas J. Soccio, *Archetypes of Wisdom: An Introduction to Philosophy* (Belmont: Wadsworth, 2010), 93; Hilmi Ziya Ülken, *İnsanî Vatandaşlık* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1998), 217.

millet mistiğinin varoluş amacı, düşünceyi söz ve yazı ile inkişaf; hareketi irade ile tekâmül ettirmektir.

Bilindiği gibi, hakikat duyulduğu, düşünüldüğü, samimî olarak yaşandığı yer ve zamanda insanı harekete sürükler ve onun hareketinin önüne geçilemez. Hakikat için kendisini feda edenlerin fikirlerini, samimî duyularından ve iradî hareketlerinden ayırmak mümkün değildir. Gerçekten büyük bir adam, hayatının bir safhasında namuslu ve duygulu, başka bir safhasında ise asla namussuz ve vicdansız olmamıştır. Bunun aksine, biçimsel olarak insan görünümlü adeta yamalı bohçaya benzeyen sefil yaratıklar ise, halka başka türlü görünmekten her zaman haz duyarlar.<sup>6</sup> O “ben hakikati bilirim ama hayatın icaplarına da uyarım” diyen hakikatle teması hiç mesabesinde olan bir sahtekârdır. Hakikati umursayan ve onun uğruna kendini feda eden büyüklerden Sokrat, Hallaç ya da Gandi'den hangisi hayatının bir anında nefisini korumak için kurnazca hesaplar yaparak hareket etmiştir? Onlardan hangisinin fikirlerini hayatından ayırmak mümkündür? Millet mistiği, dimağımızda kaynaşan düşünce denilen mukaddes cevherin insanı mutlaka harekete geçireceğine, tepeden tırnağa bütün varlığımızı sürükleyeceğine inanmaktadır. Bir millet mistiği “böyle düşünüyorum ama yapmıyorum” diyenlere öfkelenir ve bu tür samimiyetsizlikten nefret eder. O, dinin, ahlâkın ve hatta küfrün bile vecdli, içten ve sahici olması gerektiğine inanır.<sup>7</sup> Sahici olmanın tek yolu düşüncelerimizle sözlerimizin, sözlerimizle eylemlerimizin uyumlu olmasıdır. Yani, bunlar bütün boyutlarıyla bize ait olacak; kalbin inandığını dil söyleyecek, el de yapacaktır.

Var olanların (düşünce, söz ve eylemler de dahil) birbirine bağlı olduğunu düşünen millet mistiği akıl ile kalp, dünya ile ukbâ, dış ile iç arasında altın oranı kurmuş olduğu için cemiyetten daha kuvvetlidir ve onu sürükler. Değer yaratıcısı olan bu insanların bir kısmı zekâsıyla, bir kısmı kalbi ve hisleriyle, bir kısmı da iradesiyle başka insanlara ve cemiyete karşı üstündür. Bu üç tür kabiliyetin aynı seviyede yüksek ve keskin oluşu ile insanoğlu hilkatin harikulade bir eseri haline gelir. Esasen insan ruhunda sırasıyla gelişen ve bütün gelişimi esnasında birbiriyle kaynaşan üç yeti bulunmaktadır. Önce hislerin hayatı varlığımıza yayılır. Bu devrede insan duygulandığı için var olduğuna inanır. İkinci aşamada düşünce başlar. Aklın rolü bu safhada kendini gösterir. Fikirler, kararlar, idealler ve bütün bir kâinat görüşü demek olan felsefe, hisleri takip eden bu devrenin mahsulüdür.

<sup>6</sup> Topçu, *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*, 91.

<sup>7</sup> Topçu, *Millet Mistikleri*, 17; Ülken, *İnsanî Vatanseverlik*, 160.

Bu devrede varlığımızın şahidi düşüncemizdir. İnsan “düşünen bir canlıdır”, fakat bundan ibaret değildir. O, üçüncü olarak, ayrıca, hareket etme ihtiyacındadır. Düşünceler insanları harekete zorlar. Düşünce iç dünyamızda aşk olur, ıstırap olur, sonunda kökleri yerde, dalları sonsuzluğa uzanan ağaç gibi, hareket iradesi halini alır. Böylece, insan bir damla uzviyetten çıkarak Allah'a uzanan hareket iradesine dönüşür.<sup>8</sup>

Millet mistiği Allah'a uzanan iradî hareketleri sayesinde ne duygu, ne düşünce, ne de maddî ve pratik yaşama gereklerinin basit evrenine sıkışıp kalır. Eğer böyle olmuş olursa, insan somut hayatın olsa olsa edilgen bir unsuru olur.<sup>9</sup> Bu durumda, büyük ruhlar yetişmez; ve dıştan gelen tesirlerle çarpışmayı göze alamayan, kadere sığınan, kendi küçük dünyalarına mahkûm realist insanlar zuhur eder. Topçu diyor ki:

Bir millet içinde onun mistikleri bulunmadı mı, bu buhran, bu çürüyüş hayatımıza mutlaka girer ve madde ibadeti, fertlerimizi birer fetiş yaparak mukadderatımızı ona bağlamak gafleti kendini gösterir. Böyle devirlere imansızlık, idealsizlik devri denir.<sup>10</sup>

Nitekim, realist insanlar, kapıları daima aralık tutan, her halükârda şartları kendi lehine çeviren ve yenilmemesini bilen kurnazlardır. Millet mistiği ise, zaferi aldatmakta arayan hayat siyasîsi değildir. O, hileli zaferleri değil, iradeyi ister ve iradesizlikle muvaffak olmasını bilen sinsi ruhlarla mücadele eder; kişisel çıkarlarını hareketlerinin tek amacı olarak görmez, öteden beri sürüp gelen düşünme ve yaşama biçimini savunanları tedirgin eden mücadelelere girer ve dıştan gelen ve her an değişmekte olan tesirlerin bütünü manasına gelen hayatla uzlaşma yoluna gitmez.<sup>11</sup> Hatta, o, menfaate dayalı realist ahlâka karşı çıkar; hayatı olduğu gibi kabul eden, onunla mücadele etmeyen, hareketlerini değişmez kaidelere uydurmayan, başkalarını kendi menfaatleri için kullanan kurnaz realistlere hiç benzemez. Çünkü realistlerin ahlâkının odağında menfaat bulunur. Bu ahlâkta, her türlü menfaat, hayata kurnaz bir şekilde uyarak elde edildiği için, hayat şartı haline getirilmiştir. Bu yaklaşımı benimseyenler, hakikati “menfaat için elverişli” ve “başarı getirici” olma kavramlarıyla anlamlandırmaya çalışmaktadırlar. Bunların akli, nefsin maddi ihtiyaçlarını ve arzularını tatmin etmekle sınırlanan ve o sınır içinde hesap-kitap yapan ve hâkimiyet kurmayı neredeyse yegâne amaç sayan bir akıldır.

<sup>8</sup> Nurettin Topçu, *Mehmet Âkif* (İstanbul: Hareket Yayınları, 1970), 19-20.

<sup>9</sup> Öğün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, 151-52.

<sup>10</sup> Topçu, *Yarınki Türkiye*, 139.

<sup>11</sup> Topçu, *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*, 19.

Millet mistiği bilir ki, bütün tatmini “dünyevî hayat”ta aramak, insanı evvela harap ve nihayet yok eder. Topçu’ya göre, bedensel hazların peşini onulmaz bir pişmanlık takip eder. Sözelimi, şehvet içeren (yani, tensel hazlara ulaştırır) fiillerin çokça yapılması devasız bir kederle sonuçlanır. Tensel hazlar çoğu kere irade kudretini zayıflatır. Hazzın etkisiyle hareket imkânlarından epey bir kısmını yitiren insan, ya kendi üzerine döner ve kendi cevheriyle gıdalanır ya da başkalarını taklit ederek onların kişiliği içinde kaybolmak suretiyle tufeyli (parazit) bir yaratığa dönüşür. Tufeyli, kişilik kazanabilmek için kendinde olmayan vasıfları güçlü ve gerçek bir kişiden kopya etmeye çalışır. Oysa, hakikî hareket, sonsuza ayarlı fikirlerin tahakkuku ya da tecessümü ile gerçekleşir. Bundan dolayı, bir konuda iradenin oluşması için önce niyet daha sonra karar aşaması gelir. Akıl bütün unsurlarıyla, niyetten karara geçişte etkindir. Belli bir cehdin neticesi olan tamlık arz eden bir karar, olgun bir meyvenin ağaçtan kendiliğinden kopması gibi hareket haline gelir.<sup>12</sup> Realistlerin yaptığı gibi, fikre kıymet vermemek, insanî, yani, iradî hareketi fiilen inkâr etmek ve onun kıymetini tanımamak ve herhangi bir görüş ve inanca topyekûn bağlanıp onu yaşayış haline getirmemektir.

Öyle anlaşılmaktadır ki, hayat realistlerinin aksine, erimiş bir madenin kalıba dökülerek biçim alması gibi, belli bir görüş ya da anlayış millet mistiğinin söz ve fiillerinde donup biçim almıştır. Bu, onların bir ideale bağlanmış halidir. Bu bağlanmış halinde başarı, öbür şartlar dışında, millet mistiğinin bu bağlantısının, aynı zamanda şahsî ve samimî dünya görüşü olması şartıyla mümkündür. Yani bu görüşler, onda yaşayış haline gelebilmeli, ruhunun derinliklerine kök salabilmeli, yani onun varoluş şartı olmalıdır. Dahası, bu olmadı mı, o var olamamalıdır. Çünkü bir dâvanın önderi olacak şahsın, her şeyden önce kendi şahsiyetiyle örnek olması gerekmektedir. Bunun için, o, milletin duyarlılığını sonuna kadar işlemeli; dinî, ahlâkî, bediî değerlerin milletle kaynaşması için gayret göstermelidir. Çünkü şahsiyetler yoğurma ihtirasıyla yaşayan millet mistiği gibi bir iç dünya idealistinden, milletin çocuklarının istikbaline hem müşfik hem de haşin bir baba gibi eğilmesi, başkalarının acılarını umursaması ve onlara aldırması, menfaat emellerini ruh potasında eritmiş, hayırla hakikati güçlük çekmeden birleştirmiş vicdanlı, dost bir zekâ ve kendilerini milletin selâmetine adanmış bir fedakâr olması beklenir.<sup>13</sup> O, ancak böylece milliyeti kan, kemik ve

<sup>12</sup> Topçu, *Yarınki Türkiye*, 83; Topçu, *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*, 34; Ülken, *İnsanî Vatandaşlık*, 164.

<sup>13</sup> Sezai Karakoç, *Yunus Emre* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2006), 54; Topçu, *Mehmet Âkif*, 20; Topçu, *Millet Mistikleri*, 142,144-145.



iskeletten kurtarıp bir insan ve ahlâk davası haline getirebilir.

### C. Millet Mistiği İçin İsyân ve Yaratıcılığın Anlamı

Topçu'ya göre, yalnız başına yaşamasını bilmekle birlikte, millet mistiği isyana da aşıktır; zira hakkın çiğnendiği yerde, haykırmak ister. Onun bakış açısından, halka sevimli görünmesini bilen zalime karşı dik durmak hakikî cihattır. Çünkü o, haksızlığa karşı isyan ettiğinde Allah'a yaklaştığını hisseder, benliğinde ilahî bir tamahın varlığını duyar. Hakka hürmet edilmeyen yerde dünyevî menfaat, kibir ve istiğnalar sözkonusu olurken, isyan sayesinde ise, ahlâk hâdisesi ortaya çıkar. İnsanın tarifi, "isyân eden varlık" diye yapılsaydı, fert olarak yaşayan insanın en doğru tarifi bu olurdu. Çünkü Topçu'ya göre, "isyân bizi hayat koşullarının tazyikinden kurtararak, ulûhiyete teslim eden bir hamle"dir. Bu hamle, insanın kendi dışına çıkma gayretinden ve sonradan kazandığı tüm eğilimlerine ve uzvî alışkanlıklarına karşı mücadele etmesinden ibarettir. Hakikat sevgisi gibi, sanat ve ahlâk da bu hamlenin basamaklarını teşkil eder. Hakikat aşkı, dünyevî hazlar içinde avlanmaktan hoşlanan nebatî tabiatımıza isyan; sanat, fânî tasavvurlar arasında bulunan hayvanî tabiatımıza isyan; ahlâk ise, Allah ile birlikte yapılan isyandır ki, sahip olduklarıyla öğünen insanî tabiatımızın üstüne bizi ancak o yükseltir.<sup>14</sup>

"Ahlâk insan hareketlerinin metafiziğidir", diyor Topçu. Prensipleri ne olursa olsun, her çeşit ahlâk bir değer sistemine bağlanır ve metafizik de mahiyetini buradan alır. Hiçbir ahlâk bütünüyle deneylerin mahsulü olamaz. Merhamet ve adalet gibi, deneyin dışında kalan ahlâkî ilk prensipler, metafizik inancın mahsulü evrensel değerlerdir ki bunlar, deney ve deneyimle elde edilen birbirinden farklı pek çok unsuru dizge halinde birleştirmeye yarayan tözsel bağ vazifesi görür ve ahlâkın özünü teşkil eder. Her ahlâk sisteminin ilk ve zarurî temeli ve şartı olan ve duyusal deneyim sahasını aşan hürriyet ve mesuliyet de yine metafiziğin konularıdır.<sup>15</sup>

İnsan hayatının ruhsal cephesinin en ince değerlerini kendilerinde toplamış olan millet mistiğinin önündeki en büyük engel, maddî yaşayışın getirdiği haz fetişizmine sahip olan vatansızlar, vatan coğrafyasına bağlı bir vicdana sahip olmayan ve tarih şuuru tanımayan soysuz zorbalar, maddenin ruh üzerinde saltanat kurmasına çalışan teknik adamlar/maddeciler ve fert olmanın hakkını veremeyen cemiyet adamlarıdır.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Topçu, *Yarıncı Türkiye*, 61-62; Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, çev. Mustafa Kök ve Musa Doğan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995), 25.

<sup>15</sup> Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Hareket Yayınları, 1970), 49.

<sup>16</sup> Öğün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, 153.

Sözgelimi, maddeciler maddî hayatı ve ekonomik ihtiyaçları tüm insanî ve içtimaî hâdiselerin kaynağı olarak görürler; ruhî varlığı ve inançları reddederler. Bunlara göre, âlemdeki tek cevher madde olduğu için, varlık topyekûn maddî bir nitelik taşır ve ruhî bir cevherin varlığından bahsedilemez. Cemiyet adamı ise, bütün teferruatıyla tespit edilmiş kaideler ister, huzuru asırlardır var olan alışkanlıkları tekrarlamakta bulur. Örflerini değiştirmeye kalkmak, onun bir uzvunu kesmek gibidir. Örflerle yaşayan ve uysallığın hâkim olduğu cemiyet şahsiyetsiz, taklitçi, maddeci, kaderci, efsaneci, kuvvet ve korkunun esiridir. Cemiyet adamı için fazilet, iyi geçinmekten ibarettir. Onun iyi geçinmesi, *hakkın* cemaat içinde yerleşmesi içinse, fazilet sayılabilir. Fakat cemiyet adamı, dik durmaktan, izzetinefsini müdafaa etmekten aciz, asabiyet yoksunu ölü ruhlarda fazilet arar. Onun açısından, cemiyet içinde ahlâk, insanları “suya sabuna dokunmadan” idare etmekten ibaret bir siyasettir. Nitekim, uysallık canlı varlığı idare eden, kendini çevreye uydurma kanununun cemiyetteki uzantısıdır. Örflerle yaşayan cemiyet mensupları uysallığa hayrandır. İnsanlığın hayatında en uzun süren ve en hâkim müesseseler, insanlara teferruatlı ve kat’î alışkanlıklar aşlayan müesseselerdir. Cemiyet adamının hayatı, bu bakımdan, bitkileri ve hayvanları idare eden nizamın dışına çıkamaz. O da, incir ağaçları ve karıncalar gibi sadece bir canlıdır ve yeryüzü seviyesindedir; hayvanlara, nebatlara hem-cinslerinden daha yakın daha fazla akrabadır. Onun bunlardan fazlası, zekâ kazanmış bir canlı olmasıdır. Ve sanki, onun ruhu eşyanın dış yüzeyiyle diyalogda olmakla sınırlıdır. Eşyanın içi ve ötesi bir sürpriz saklıyor mu bize, bundan habersiz ve buna ilgisizdir. Onun zekâsı yalnız reel hayatın emrindedir; ona hayatın ilerlediği istikamette serbest yayılma imkânı bağışlayan bir hizmetkârdır ve sadece bir alettir. Böyle durumlarda, millet aylak bir sürü haline gelir; mukaddesatın yaratıcısı olan fertler ortadan kalkar. Dahası, fertler büyük bir iç sıkıntısıyla herkesin toplandığı yere koşar, herkesin alkışladığı kâbusu alkışlar. Kuvvet ve iradenin timsali olması lazım gelen gençler de, müze ve mabetlere değil, vücutlarındaki rehaveti gidermek amacıyla stadyumlara koşar. Sonuç, beden ruhun zevklerine tahammül edemez; ruh ihtiyarladıkça ihtiyarlar, yaratıcılığını kaybeder ve hatta bunar.<sup>17</sup>

Açıkça anlaşılacağı üzere, sırf istekleri yerine gelsin diye, bir kimsenin cemiyetle iyi geçinmesi ahlâken doğru değildir. Gözlerini kapayıp, cemiyete uymayı tavsiye eden bir cemiyetçilik son derece zararlıdır. Çünkü ahlâkî-

<sup>17</sup> Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II: Diriliş Şoku* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1998), 33; Topçu, *Yarınki Türkiye*, 61; Topçu, *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*, 35.

vicdanî hareket hürriyet ve yaratıcılığın eseridir, uysallığın değil. Hürriyet, ahlâkî ilkeleri daima dikkate alarak, vazifemizi yapabilme erki, harekete atılma cesareti, insiyaklarımıza karşı gelebilme kudreti ve bizdeki yaratıcılıktır.<sup>18</sup> Bundan dolayı, insanın üstün yaratıcılık gerektiren bir iyilik hareketi ortaya koyması, bir matematik probleminin çözülmesine benzemez. Matematik probleminin çözülmesinde herkes zorunlu olarak aynı yöntemi kullanmak, aynı zihnî hareketi gerçekleştirmek zorundadır; zira, ucu açık bir yolla bu sahada sonuca ulaşamaz. Hâlbuki ahlâkî hareketlerini seçmede herkes serbesttir. Topçu'ya göre, insanı düşük ve bayağı davranış kalıplarının baskısından kurtaran ahlâkî hareketleri önceden büsbütün tespit etmek ve ahlâklı olmak için böyle davranmanın zorunlu olduğunu söylemek mümkün değildir; zira, bunlar hür ve yaratıcı iradenin eserleridir. Ferdî ruhun mahsulü olan yaratıcılık, her fertte değişiktir. Ahlâk sahasında olduğu gibi sanat sahasında da yaratıcılık kişiye özel biricik bir niteliktir. Çünkü hem ahlâkta hem de sanatta, yaratmaya konu olan şey, nicelik değil niteliktir. Niteliğe erişim, onunla ancak şahsî temas kurularak mümkündür. Yaratım olarak bir sanat eseri, bir ruhun ürünüdür ve bu vasfı ile bölünmez bir fiildir. Çünkü burada emsalsiz, sade ve bölündüğü takdirde yaşaması mümkün olmayan bir şey mevzubahistir. Bundan dolayı, değil devirler arasında, aynı devirde ve aynı okulun sanatkârları arasında dahî, sanat eserleri derin başkalıklar taşır. İki şiir ya da müzik parçası birbirine benzemez. Aynı mevzunun işlenmesinde bile pek derin farklılıklar bulunabilir. Felsefe sistemlerinde göze çarpan her filozofun kâinat görüşündeki başkalığın sebebi de aynıdır. Zira, felsefe cemiyetin değil, hür ve yaratıcı olan ferdî benliğin mahsulüdür. İctimaî benlik hür ve yaratıcı olan ferdî benliğin törpüsü ve düşmanıdır. Çünkü cemiyet düşünmekten nefret eder, taklitlere ve alışkanlıklara ise can atar. Ahlâk ideali önünde eğilen fert ise, her zaman isyan edicidir. Varlığımızın bizden taşıyıp, başkalarına uzanmadığı yerde ahlâktan zaten bahsedilemez. Verimli bir ağaç gibi meyve vermek, kendi varlığından başkalarına sunmak ve onlar için yaşamak, erdemli olmanın şartıdır. Halk için erdem iyi geçinmektir. Fakat her çeşit gayeyi gerçekleştirmek için, iyi geçinmek ahlâkî bir prensip olamaz.<sup>19</sup> Topçu, diyor ki:

Bütün hakkında sahip olduğumuz mesuliyet iradesi, her yıkılan

<sup>18</sup> Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizamı*, ed. Ezel Erverdi ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997), 42-43.

<sup>19</sup> Topçu, *Yarınki Türkiye*, 60,67; Nurettin Topçu, *Ahlâk*, ed. Ezel Erverdi ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 26-28; Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban (İstanbul: Yarın Yayınları, 2013), 125-27.

varlık karşısında bizi merhametle dolduruyor ve merhamet bizi, nefsimizin bile istihkar ve telefi sınırlarına kadar götüren hareketlere sürüklüyor. Bu hal, bu ahlâk hamlesine doğru gidiş, ruh yapısında taklidin hâkim bulunduğu insanlarda meydana gelmiyor. Bu, taklitten kurtularak bilgileri itikat karakterini kazanmış insanların ruhî gidişidir.<sup>20</sup>

Doğrusu, hem kişisel menfaatleri gerçekleştirme arzusunun hem de içtimaî yeknesaklığın hâkim olduğu bir cemiyetten büyük irade adamları çıkmaz. Böyle bir cemiyette, her şey orta veya orta seviyenin tam üzerindedir. Hep ortada ilerleyen, hüviyeti belirsiz iradelerin ortalaması ile hangi hedefe doğru gidileceğini kolayca tahmin etmek mümkündür. Bu toplu yürüyüşte insanların tek gayesi, olaylardan ve tesadüflerden faydalanma kabiliyetlerini hakkıyla kullanabilmektir. Böyle bir vasatta, fertler yüksekte bulunan mesul bir iradeden değil, aşağılarda barınan ve hüviyetini belli etmeyen çoğunluğun isteklerinden kuvvet ve ilham alır, ve büyük fertleri örnek alma yerine, topluluğu taklit yetisi gelişir; keyfiyetin yerini kemiyet, ruhun yerini de madde alır. Çoğunluğun sözünün geçmesi, keyfiyetin yerine kemiyetin hâkimiyetini; merhamet, sadakat, hamiyetperverlik, fedakârlık gibi ahlâkî ilke ve fikirlerin ferdî ruhtaki yansımalarının yerini cemiyetin maddî kütesinin alması da, ruhun yerine maddeyi geçirir.<sup>21</sup>

Durum böyle olmakla birlikte, hayata her zaman uymasını bilen, kendi yaşayışına uygun fikirleri her an benimsemeye ve hakikat diye tanımaya kabiliyetli olan realist ruhları bir tarafa bırakırsak, iradenin fırtınasına tutularak hem içlerindeki hem de cemiyetteki nizamın sarsıldığını hisseden mustaripler, olması gereken ile olan arasındaki korkunç nispetsizlikten tedirgin olmaktadırlar. Çünkü millet mistiği olan mustaripler her zaman hareketleriyle, olanı geçmek, kendi yaratıcılıklarını kullanarak daha üstün bir nizama yükselmek isterler. Onlar için hayatın gayesi budur. “İnsan, aşmak zorundadır kendi kendini: kendi kendini öldürmeye, bir çukura düşmeye karar verebilen insan, niçin, kendi kendini aşmaya, doruklara çıkmaya karar vermesin? İnsan manevî kaynaklardan uzaklaştıkça parça parça öldürmüş olur kendini. . .” Şu halde, ahlâkî-varoluşsal tekâmül mevcut nizamın ötesine geçen iradelerin eseridir ve bu irade, mevcut nizam içindeki tüm imkânları kullanıp her zaman menfaat ve ihtiraslarının tatminine doğru koşan insanlığa karşı gelerek, yani isyan ederek yeni ve daima daha üstün nizamlar yarata yarata Allah`a doğru ilerlemektedir. Çünkü cemiyet hayatında en

<sup>20</sup> Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 97-98.

<sup>21</sup> Topçu, *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*, 135-36.

bayağısından başlayarak en üstününe varıncaya kadar iyi ve kötü tüm istekler yaşatılmaktadır. Bu istekler, bilgi ve ahlâk bakımından olgun idealist ruhlar tarafından ayıklanıp seçildikten sonra, onlardan temiz ve Allah'ı hatırlatıcı olanların ayrılıp cemiyette hâkim kuvvet haline getirilmesi gerekmektedir.<sup>22</sup>

#### D. Sorumluluk Sahibi Bir İdealist Olarak Millet Mistiği

Topçu'ya göre, cemiyet nizamının kuruluşunda nice yaratıcı idealist âsinin emeği vardır. Onlar, yaratıcı hareketleri sayesinde içtimaî sınırların ötesine geçerek, daha üstün bir düzene erişmek isterler. Ruh dünyasının kahramanları olan bu insanlar kelimenin tam anlamıyla “üstün insanlar”dır. Onlar bugünün değil, yarının hesabını yapmaktadırlar. Bugün, yarınki sahneye götüren yolda sadece bir basamaktır. Ancak yarını ve daha uzak günleri düşünebilen ve yarın ne yapacağını bilen insan, bugünün kurtarıcısı olabilir. Yarının iradesini yaşatan anlayışa idealizm denir. İdealist, gerçek ile alakasız adam demek değil, bilakis sonlu ve sınırlı varlık sahasına hapsolmayıp, tabakalar halinde üst üste var olan birçok varlık mertebesine eriştikten sonra, sonsuzluğa yönelen adam demektir. O, gözleri sonsuzlukta, ileri doğru atılırken nice realitelere basar ve sonsuzluğa aşkla bağlandığı için, maddeyi ruha feda eder.<sup>23</sup>

O, cemiyet içinde bulunmakla birlikte, onunkilerden başka ve onlara zıt değerlerle yaşar ve kendi yaratıcı, âsi ve idealist şahsiyetini cemiyete, yumruklarıyla değil, ruhuyla kabul ettirmek ister. Merhamet ile aşk onun en büyük kuvvetleridir. Bu bakımdan, bizim için yapılacak ideal inkılap, cemiyete muhtaç olmayan bu insanın şahsiyetini, cemiyetimizin şahsiyeti yapmaya çalışmaktır. Kültürümüz, onun ruhunu benimseme aracı olmalıdır.<sup>24</sup> Hayatın iliklerine kadar nüfuz etmek istiyorsak, onun duyuş ve sezilerinden yardım almak durumundayız. Aksi durum, yaratıcılığın, kendi kendimizi aşmanın, başka terimlerle Allah'a doğru yolculuğun duraksamasıdır, bu da kaba bir hazcılığa varacak bir sürecin başlangıcı olabilir. Haz da, ruhî güç ve yetileri daha kaynağında iken telef eder.

Bu durumda, sonsuzluğa yönelik olması gereken yolculuk, daracık bir kişisel menfaat ve cemiyet dairesinin yaratıcılıktan mahrum ve karanlık sınırlarında son bulur. İçtimaî bağlılık, benliklerden ve hodkâm nefislerden meydana gelen bir cemiyet içinde tüm fertleri dolaştıktan sonra yine ferdin

<sup>22</sup> Nuri Pakdil, *Bağlanma* (İstanbul: Edebiyat Dergisi Yayınları, 1979), 43; Topçu, *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*, 24,70,135-136.

<sup>23</sup> Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 31; Topçu, *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*, 70.

<sup>24</sup> Topçu, *Yarınki Türkiye*, 68.

arzularına çevrilir. Bu, insan hareketi açısından bir tür ölümdür. Çünkü Topçu, hareketlerimizin diriliğini, gayesi olan sonsuzluğa doğru yol almasında görür. İctimaî düzeni ıslah etmek isteyen millet mistiği, haz ve menfaatleri artırmaya ayarlı tüketici hareketlere isyan eder. Bunun için o, evrensel ülküyü millî bileşime vardırır. Aksi takdirde, millet, tabiri caizse, yatalak olur. Millet mistiği evrensel ülkünün somut belirtisidir ve evrensel ülkünün ışığını aktarmak için kopuk kabloları bağlayan kablo bağlayıcısıdır ve milletin yürüyüşünde yolu temizleyen ve açandır. O, insanlığın dimağını kendinden evvelki devirlerin ağlarından kurtarmak; ortaya koyduğu hikmet ve fazilet esaslarıyla, cemiyete hâkim olan efendi-köle şeklindeki sınıf farklarını ortadan kaldırmak; taassup ve cehalete bağlılığı yok etmek; ve bütün bunların ötesinde, nefse karşı mücadele ülküsünü âleme yaymak ister. Çünkü o, hakikat ve hayatı dar ve kısır bir realizme irca etmez; hayatın esasını iman ve mânâda arar; esareti kendi içimizden gelen ihtiraslarda görür. İhtiras, terbiye edilmemiş her çeşit duygunun insanı demirden bir çember gibi sarıp kucaklaması halidir. Bu yüzden, millet mistiği his ve ihtiraslarını olduğu gibi yaşamaz, varoluş olanaklarını özgün/muteber yeni bir şahsiyet ortaya çıkarmak için kullanır. Tensel haz düşkünleri, bu âsinin hareketlerini kendi huzur ve rahatları için büyük bir tehlike saydıkları için, ona engel olmaya çalışırlar. Millet mistiği, her çeşit duyguyu gelişigüzel kullanan izzetinesis yoksunu haz düşkünleri gibi değildir.<sup>25</sup>

Milleti yaşatan kahramanlarda izzetinesis cevheri vardır. İzzetinesis, millet halinde yaşayan fertlere Allah'a yaklaşıtııcı ideallerin mesuliyetini yükler. O, insanların benlikleri üzerinde düşünmeksizin/içgüdüsel olarak hâkimiyet kuran dünyevî menfaatlerin ve uzvî zaafaların üstüne yükseltici kuvvettir. Büyük milletlerin çocukları, büyük izzetinesis hareketleri göstermiş ve insanlık tarihinin en büyük kısmını meydana getirmişlerdir. Onlar, millet mesuliyetini Allah emriyle üzerlerine alan insanlardır. Vicdandan fıskırıp dile ve ele gelen bu emir, eğer ilahî bir kaynaktan gelmemiş olsaydı, bu ağır mesuliyeti, yani, bir milletin mesuliyetini üzerine kimse alamazdı.<sup>26</sup> Bu tür bir mesuliyeti sadece büyük insanlar üzerlerine alabilmişlerdir. Onların büyüklüğü, etlerinden, kemiklerinden değil, sorumluluğu yüklenişlerinden gelir. Nitekim, büyük insan demek milletin cevheri demektir. Zira, "yoğurttaki yağın kaymakta toplanması ve yumurtanın sarısı gibi, millî cevher, büyük insanda toplanır".<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Topçu, *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*, 70-71; Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 31-32; Topçu, *Yarınki Türkiye*, 25; Pakdil, *Bağlanma*, 42.

<sup>26</sup> Topçu, *Ahlâk Nizamı*, 21; Topçu, *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*, 39.

<sup>27</sup> Sezai Karakoç, *Mehmed Âkif* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2007), 53; Pakdil, *Bağlanma*, 29.

...Ya kurtarışa gönül verip mesuliyeti mefkûre edinmek; ya da başkalarını kendi yaşayışı uğruna kullanmak, kendi yaşayışı için vasıta haline koymak. Gayri yaşatmak için yaşayan, kurtarışı ülkü edinen insana mesuliyet adamı, kendinin ve gayrın iradî kuvvetlerini hep kendi varlığında tüketen insana siyaset adamı diyoruz.<sup>28</sup>

Millî cevherin kendilerinde toplandığı mesuliyet bilincine sahip büyük insanlar ya da önderler, sıradan insanlardan beklenmeyen, şaşırtıcı hareketler gerçekleştirirler. Zaman zaman bunalıma giren insanları yeniden kendilerine getirecek bir çağrı, bir sesleniş bu önderlerin ödevidir. Bu önderler gerektiği vakit çıkıp gelecek ve insanların ruhlarını canlandırıp tazeleyeceklerdir. “Batan güneşleri adeta hızla doğuya götüren ve oradan doğmalarını sağlayan olağanüstü güçle donanmış erlerdir onlar. Gün öyle batmış ve ortalığa öylesine bir karanlık çökmüştür ki, sanki güneş bir daha doğmayacaktır. İşte böyle bir zamanda, karamsar hisse kapılmış insanları yeniden ışıkla, aydınlık ve güzel günlerin geleceğine inandıran, inancı ve şerefi adeta ayaklar altında çiğnemenen milleti, tekrar mutlu günlerin geleceği güvencine kavuşturan ve hür iradenin yaratıcı kudretini gösterenlerdir onlar”.<sup>29</sup> Bu anlamda millet mistiklerinin yaşayanlara etkisi, sadece dünyadaki hayatlarıyla sınırlı değil, öldüklerinden sonra da devam eder. Hatta büyük insanların ölümleri bir bakıma doğumlarıdır.

Doğrusu, onların doğumları uzun sürer. Bütün bir hayat onlar için bir doğumdur. Doğum içinde doğum, doğum içinde doğum. İşte büyük insanlar için hayatın anlamı. Onların çektikleri çile bir ömür boyu süren doğum sancısıdır. Onlar ne zaman ki ölürler, işte o zaman tam doğmuş olurlar; sonra yüzyıllar içinde serpilip gelişirler. . . Sözelimi, bir millet mistiği olan Akif'in “düşünce ve şiirleri, onun ölümüyle yok olmadı, canlı bir organizma gibi ruhumuzda ve zihnimizde hayatın nefesini alıp veriyor; içimizde gün geçtikçe yeni ve canlı bir mantık gibi geliyor; teorik bir sistem gibi değil. Millet mistikleri de, hayatlarında da, öldükten sonra da, insanlara tesir etmek, onların gidişlerinde bir iyileşmeye, yükselmeye hizmet etmek anlamında tasarruf sahibidirler. Onlar tohumları yüzyıllar sonrası için tarlalara serperler. Bu görevi de, kendilerinden sonra, ya yetiştirdikleri, ya da yetiştirdiklerinin yetiştirdikleri ve sonra onların yetiştirdikleri, bir zincir gibi uzayıp giden zâtlar, ya da bizzat eserleri, daha doğrusu hem yetiştirdikleri insanlar, hem eserleri yerine getirir.<sup>30</sup> Bu bağlamda,

<sup>28</sup> Topçu, *Yarınki Türkiye*, 113.

<sup>29</sup> Sezai Karakoç, *Mevlâna* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2006), 67.

<sup>30</sup> Karakoç, 77; Karakoç, *Mehmed Akif*, 56-57.

Bergson`dan şu uzun alıntıyı yapmak yerinde olacaktır:

...Nasıl zekânın sınırlarını genişletmek için dâhi insanlar ortaya çıktı ise, böylelikle de, birdenbire nev`e vermek mümkün olmayan şeyler, aynı suretle, uzaktan uzağa bazı fertlere verildi ise, aynı suretle, kendilerini bütün ruhlara yakın duyan seçkin ruhlar ortaya çıktılar, sınırları içinde kalacak, tabiatın kurduğu dayanışma ile yetinecek yerde, bir aşk atılması ile bütün insanlığa doğru kendilerini sürüklediler. Bu ruhlardan her birinin ortaya çıkışı, tek bir fertten kurulu bir nev`in yaratılması gibi bir şeydi. Hayat itmesi, uzaktan uzağa, kararlı bir adamda, bir sona varıyordu, bu sonuç insanlığın bütünü için bir hamlede elde edilemezdi. İçlerinden her biri de yaratıcı atılmanın orijinal bir şekil altında temelini meydana getiren bir aşkı temsil ediyordu. Bu seçkin ruhları yerinden oynatan ve bir hayat taşkınlığı olan yaratıcı heyecan çevrelerine yayıldı. Bu heyecanlı ruhlar çevrelerine hiçbir zaman tamamen sönmeyen ve her zaman yeniden alevlenebilen bir heyecan dalgası gönderiyorlardı. Bugün, bu büyük iyilik timsali insanları, düşüncemizde canlandırdığımız, onların konuştuklarını işittiğimiz ve yaptıklarını gördüğümüz zaman, ateşlerinin bizi de tutuşturduğunu ve hareketlerinde bizi de sürüklediklerini hissediyoruz; duyduğumuz da artık az çok hafiflemiş bir baskı değil, dayanılmaz bir çekmedir.<sup>31</sup>

Anlaşılmaktadır ki, millet mistiklerinin vazifesi, hem var olan değerleri korumak hem de onları yeni durumlara uygulamaktır. Nasıl ki yeni bir medeniyetin ortaya çıkması, insanlar arasında, tabiri caizse, akkor halinde yeni ahlâkî-ruhî değerlerin doğması ve fertlerin topluca bu değerlerin arkasından hür iradeleriyle koşmaları ile mümkün olmaktaysa, mevcut medeniyetin diri kalması da onun dayandığı değerlerin yorumlanması ve korunmasına bağlıdır. Bu amaçla, millet mistikleri, sonsuz var olma olanaklarına sahip olduklarını, büyük tasarımlar kurması ve tasarımlarını boyutlandırması gerektiğini insanlara öğretir. Bu iradeye engel olan ruhî esaretler, yani, muayyeniyetler ortaya çıkınca medeniyetler çöker. Kısaca, cemiyet içinde beliren bir muayyeniyet, hiçbir şekilde bir medeniyet yaratmamıştır.<sup>32</sup>

### Sonuç

Millet mistiği fikir ve hareketlerinde âlemşümul ahlâkî kaideleri

<sup>31</sup> Henri Bergson, *Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Karasan (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1949), 127-28.

<sup>32</sup> Topçu, *Yarıncı Türkiye*, 94; Pakdil, *Bağlanma*, 19.



yaşatan seciye sahibi bir adamdır. O, hareketleriyle kâinatı velveleye veren değil; şuuruları harekete geçiren ve insanlarda irade yaratan şahsiyet sahibi bir insandır. Şahsiyet sahibi olanların ilk vasfı, ideal hayat kaidelerine; ikinci vasfı da kendisiyle beraber taşıdığı ve benliğine mal ettiği uzun bir tarihe sahip oluşlarıdır. Bir kimsenin ait olduğu tarih ne kadar geniş ve uzunsa, onun şahsiyeti de o kadar büyüktür ve o nispette kuvvetlidir; benimsediği tarih ne kadar dar ve kısaysa, şahsiyeti de o kadar küçüktür, o derece zayıftır. Çünkü mazinin bittiği yerde, insan biter. Cüretkâr bir ifadeyle, insan tarihinden ibarettir. Onu tarihinden sıyrın, geriye kaba bir kütle kalır. Çünkü bir kişinin şahsiyeti, yaslandığı hayat kaideleri ve tarihle ölçülür. Tarih, milleti harekete geçiren kuvvetlerin, yani, millî mukaddesâtın zamansal-pratik gerçekleştirmelerinden ibarettir. Millet mistiği, mevcut gerçekleştirmelerle yetinmeyip, yeni varoluş imkânları ortaya koyan bir idealisttir. Onun için ideal, onu bir hamlede reel dünyadan, ruh âlemine fırlatan bir rampa gibidir. Topçu'ya göre, millet mistiği için ideali belirleyen, bağlandığı öğretilerdir. O, kendi varlığında bir öğretiyi takip eder ve onu içten yaşayarak ispatlar. Nitekim, onlardan insanlığa böylece fizikötesi bir akım geçer.



#### KAYNAKÇA

- BERGSON, Henri. *Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı*. Çeviren Mehmet Karasan. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1949.
- İZZETBEĞOVİÇ, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. Çeviren Salih Şaban. İstanbul: Yarın Yayınları, 2013.
- KARAKOÇ, Sezai. *Düşünceler I: Kavramlar*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2005.
- KARAKOÇ. *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II: Diriliş Şoku*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1998.
- KARAKOÇ. *Mehmed Âkif*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2007.
- KARAKOÇ. *Mevlâna*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2006.
- KARAKOÇ. *Yunus Emre*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2006.
- KARAMAN, Hüseyin. *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi. *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- PAKDİL, Nuri. *Bağlanma*. İstanbul: Edebiyat Dergisi Yayınları, 1979.
- SOCCİO, Douglas J. *Archetypes of Wisdom: An Introduction to Philosophy*. Belmont: Wadsworth, 2010.

- ŞAHİN, Mustafa. "Evet İsyân Ahlâkı Ya Da Merd-i Mü`minin İsyânı". *Hece: Nurettin Topçu Özel Sayısı*, (2006): 68-75.
- TOPÇU, Nurettin. *Ahlâk*. Editör Ezel Erverdi ve İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- TOPÇU. *Ahlâk Nizamı*. Editör Ezel Erverdi ve İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.
- TOPÇU. *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*. Editör Ezel Erverdi ve İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- TOPÇU. *İsyân Ahlâkı*. Çeviren Mustafa Kök ve Musa Doğan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995.
- TOPÇU. *Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Hareket Yayınları, 1970.
- TOPÇU. *Mehmet Âkif*. İstanbul: Hareket Yayınları, 1970.
- TOPÇU. *Millet Mistikleri*. Editör Ezel Erverdi ve İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- TOPÇU. *Türkiye`nin Maarif Dâvası*. İstanbul: Hareket Yayınları, 1970.
- TOPÇU. *Yarıncı Türkiye*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1961.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya. *İnsanî Vatanseverlik*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1998.



## **ACCORDING TO NURETTIN TOPCU A MORAL ARCHETYPE: MILLAT MYSTIC**

 Cenan KUVANCI<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

A millat/nation mystic is the man of responsibility who sacrifices his life for the existence of his/her millat/nation. It is not possible to distinguish between what s/he is and what s/he thinks this is to disconnect his/her actions from his/her words. The doctrine s/he adhered to, had been frozen and took shape in his/her thoughts, words and movements, and had become a way of living and even a condition of existence. In other words, his/her thoughts and beliefs permeated and transformed him/her like the fire penetrating iron. So his/her actions that adjusted to infinity are for the realization of what s/he knows right and not directed to provide a worldly interest. Due to the fact that s/he cares about the universal good, beauty and truth, does not act like a realist making subtle calculations to protect his interests. Because a millat mystic puts the doctrine to which s/he is attached at the center of his/her life, unlike realists who put benefit and self-interest at the center of life.

In addition, a millat mystic, like the community man, does not want life to be determined in all its details. Because this situation does not allow creativity and innovation in life. The mercy of the millat mystic, for example, against every being exposed to injustice or persecution, drags him/her to the movements that destroy him. This kind of moral movement is not found in the community men that submissiveness prevails over their existence. The greatest ideal of the realist community man is to develop the ability to benefit from events and coincidences. Indeed, a realist is the imposter who always keeps the doors open, in any case turns the conditions in his/her favor and knows how not to be defeated.

The millat mystic is not a political character who seeking victory in deceiving.

---

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Ordu University, [cenankuvanci@hotmail.com](mailto:cenankuvanci@hotmail.com)

S/he wants willpower, not the fraudulent victories, and struggles with the insidious souls who know how to succeed with submissiveness, does not see his personal interest as the sole purpose of his actions, engages in struggles that bother those who advocate the way of thinking and living that have continued all along and does not compromise with life which means the totality of influences coming from outside and changing at any moment. In fact, the millat mystic who opposes interest-based realist morality is nothing like the cunning realists who accept life as it is, do not struggle with it, do not obey unchanging rules in their movements, and use others for their own benefit. Because in the focus of realist morality is interest. In this morality, a doctrine cannot be mentioned as an ideal living condition, since all kinds of interests are obtained by cunningly following the conditions of life. Those who adopt this approach try to make sense of the truth with the concepts of being “favorable for the benefit” and “bringing success”. Their mind is a mind that is limited to satisfy the material needs and desires of the body, and that calculates within that limit and sees the domination over all beings as almost the only purpose.

The millat mystic knows that seeking all the satisfaction in “earthly life” firstly destroys the human being and finally devastates it. According to Topcu an irresistible regret comes after bodily pleasures. For example, doing a lot of lustful verbs (ie. bringing to bodily pleasures) results in a remediless grief. The bodily pleasures often weaken willpower. The person who has lost some of his movement possibilities with the effect of pleasure, turns into a sponger (parasitic) creature who turns on himself and feeds on his own ore or disappears in the personality of others by imitating them. In order to gain a personality a sponger tries to copy the qualities that are not in him/her from a strong and real person. In this case, the movement towards infinity ends in a narrow personal interest and within the dark and non-creative limits of the community. This is a kind of death for the human movement. Because Nurettin Topcu sees the vitality of our movements is in their contact with the infinity which is their goal. Millat mystic, who wants to improve the social order, revolts against the morally destructive movements set to increase pleasure and interests. For this purpose s/he brings the national ideal to universal synthesis. The millat mystic is the concrete sign of the universal ideal, and to transmit the light of the universal ideal, so to speak, s/he is connector that connects the broken cables and cleans and opens the way for the nation’s march.

S/he processes the sensitivity of his/her millat to the end and strives for the integration of religious, moral, and scientific values with the millat. Those

---

who will be the leaders of an ideal must first of all be exemplary with their own personalities. To achieve this goal, the millat mystic sometimes retires into seclusion and is not afraid to be alone with himself/herself. The cities full of heap people are a spectacular scene for him/her. Briefly, the millat mystic is a loner who lives to serve the ideas s/he offers to young souls; an inner world idealist who lives with the desire to knead personalities; a kind and harsh father who leans towards the future of the children of the homeland; a blessed face who melts the desires of interest in the soul pot; a conscientious and friendly wit who readily unites the truth with goodness; and an alturist who devotes himself/herself to the millat`s well-being.

In short, for the millat mystic the goal of life is to surpass him/herself, by using his/her own creative powers and abilities, without moving away from its spiritual resources, to move towards infinity by rebelling against people who always try to satisfy their own interests and ambitions and in this process to embody the numenal realities such as wisdom, justice, compassion, qudrat/power, responsibility, self sacrifice, altruism in a phenomenal context.

**Keywords:** Philosophy of religion, millat mystic, willpower, creativity.








*bilimname XLIII, 2020/3, 95-128*  
Arrival Date: 6.18.2020, Accepted Date: 10.23.2020, Publishing Date: 11.30.2020  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.754487>

# JUSTICE FROM THE UMMAH TO THE ORGANIZATION: THE ANALYSIS OF THE QUR'AN AND SUNNAH

 Berrin GÜZEL<sup>a</sup>

 Recep Emin GÜL<sup>b</sup>

## Abstract

The concept of justice and other concepts related to justice include the basic features of human life. However, justice is not only a virtuous behavior, but also a concept that guides societies. The scriptures that guide the societies also emphasized justice and stated the principles in this direction both verbally in the texts and verbally through the prophets. Justice is important not only with the necessity of community life, but also in the relationship between employer and employee in business life. Organizational justice not only increases the performance of the employees but also increase their commitment to the organization. However, considering organizational justice in a wide perspective causes it to be evaluated in different dimensions. This distinction is also seen in the Qur'an and Sunnah. The distributive justice, which emphasizes the distribution of resources, is clearly stated in the verses of al-Ahqaf, 46/19 and al-Shu'ara, 26/183, where the value of every employee is given and the right to be paid. There is also Sunnah in distributive justice that injustice will cause the destruction of societies. Procedural justice is about how decisions are made. This justice dimension is clearly stated in verses Hud, 11/85, al-A'raf, 7/85, al-Isra, 35, al-Shu'ara, 182 and al-Rahman, 9. Interactional justice is about the relationship between employer and employee and explains fair treatment in the decision process. Especially. The Sunnah of the Prophet Mohammad (pbuh) to be fair to the employees in behavior and decisions is important. Information justice is for informing employees about decisions. In this sense, Prophet Mohammad (pbuh) indicated the importance of the employment contract in his sunnah and states that the employees should know their rights and that they should also be written. In both Qur'an and Sunnah, the issue of justice is emphasized especially in terms of distributive and interactional. In this sense, it is important in the worldly and in the spiritual sense that people who adopt the Qur'an and the Sunnah to guide themselves to be fair in their business life and to take care of

---

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Adnan Menderes University, [berrin.guzel@adu.edu.tr](mailto:berrin.guzel@adu.edu.tr)

<sup>b</sup> Asst. Prof., Balıkesir University, [emingul08@gmail.com](mailto:emingul08@gmail.com)

their justice dimensions.

**Keywords:** Islamic Economy, Hadith, Organizational Justice, Qur'an, Sunnah.



## ÜMMETTEN ÖRGÜTE ADALET: KUR'ÂN-I KERİM VE SÜNNET ÇÖZÜMLEMESİ

Adalet kavramı ve adalet ile ilgili diğer kavramlar insan yaşamının temel özelliklerini içerir. Ancak adalet sadece erdemli bir davranışı değil, toplumları da yönlendiren bir kavramdır. Toplumlara yol gösteren kutsal kitaplar da adaleti vurgulamış ve bu yönde ilkeleri gerek metinlerde yazılı gerekse peygamberler aracılığı ile sözlü olarak belirtmiştir. Adalet, sadece toplum yaşamı gerekliliği ile değil, aynı zamanda iş hayatında işveren-çalışan arasındaki ilişkide de önemlidir. Örgütsel adalet çalışanları örgüte bağlılıklarını sağladığı gibi, performanslarını da artırır. Ancak örgütsel adaletin geniş perspektifte ele alınması, farklı boyutlarda değerlendirilmesine neden olur. Bu ayrım, Kur'an'ı Kerim ve Sünnette de görülür. Kaynakların dağıtımını konusunu vurgulayan dağıtım adaleti, herkesin yaptıklarının karşılığının verilmesi ve hakkı kadar verileceği konusu Ahkâf, 46/19 ve Şu'arâ, 26/183 ayetlerinde açık şekilde belirtilir. Dağıtım adaletinde haksızlığın toplumların yok olmasına neden olacağı konusunda da sünnet yer alır. İşlem adaleti kararların nasıl alındığına yöneliktir. Bu adalet boyutu Hûd, 11/85, A'râf, 7/85, İsrâ, 35, Şu'arâ, 182 ve Rahmân, 9. Ayetlerinde açık şekilde belirtilir. Etkileşim adaleti işveren-işçi arasındaki ilişkiye yöneliktir ve karar sürecinde adil davranılmasını açıklar. Özellikle Hz. Peygamber'in (sas) çalışanlara davranışlarda ve kararlarda adil olunmasına yönelik Sünneti önemlidir. Bilgi adaleti, kararlar ile ilgili olarak çalışanların bilgilendirilmesine yöneliktir. Bu anlamda Hz. Peygamber (sas) Sünnetinde iş akdinin önemini belirtmiş, çalışanların haklarını bilmeleri ve bunların da ayrıca yazılı olması gerektiğini belirtir. Gerek Kur'an'ı Kerim gerek Sünnette adalet konusu özellikle dağıtım ve etkileşim boyutlarında vurgulanır. Bu anlamda Kur'an'ı Kerim ve Sünneti kendine rehber edinen kişilerin iş hayatlarında da adil olmaları ve adaleti boyutlarına dikkat ederek yönetmeleri dünyevî ve uhrevî anlamda önemlidir.

*[Türkçe geniş öz çalışmanın sonunda yer almaktadır.]*



### Introduction

Being fair and the norms and values of justice constitute one of the basic features of human life. The concept of justice attracts the attention of philosophers, sociologists, political scientists, academics, economists and psychologists (Van den Bos, 2001). While justice, which is the first virtue in



social institutions (Rawls, 1999) and which has been discussed from Plato until today and is one of the most important issues of daily life, is one of moral values with similar understanding in the past. After the second half of the 20<sup>th</sup> century, it becomes a subject of political philosophy rather than moral aspect and it is associated with economic models, state, society and institutions, and concepts such as power and natural law. After the 1970s, the concept becomes more moral and individual, and is evaluated with law, citizenship, responsibility, gender, environment, etc. (Kymlicka, 2002). Today, the main focus of the discussions about justice is on distribution problems. In this sense, the task of justice is to distribute some goods/resources to eliminate natural and social injustice. Therefore, the perception of injustice should actually be considered as a social and an institutional problem (Kibar, 2011).

Sacred books are one of the guides that show people how to behave towards each other in society. Torah, which was sent down to the Jews, describes the events from the creation till the death of Moses' chronologically and explains religious, legal and moral provisions ('Torah', 2012). The Bible given to Jesus is the canonical and apocritic writings that generally describe Jesus' life and doctrine ('Bible', 2000). However, the sacred books should be considered as a guide not only for religious and moral behavior to society but also for businesses in the modern world. The aim of the present study is to evaluate the basic principles that point to organizational justice and its dimensions within the framework of the Qur'an and Sunnah aiming to create a lifestyle for Muslims.

## **A. Justice**

### **1. Definition**

Justice, which is regarded as one of the four great virtues, and sometimes even the most important (Miller, 2017), is formed in the past based on the norm of reciprocity (on the basis of balanced reciprocity). However, Plato opposes these thoughts with a teleological (targeted) approach, and the concept of justice has been discussed between reciprocity and teleological theories. Among these debates, there are two important paradigm shifts in the understanding of justice: (1) the idea that people have the capacity to rebuild their social worlds to be compatible with purposeful regulations and (2) all people have equal value (Johnston, 2011).

Justice is defined in the Turkish Language Institute's dictionary as 'compliance with rights and law; to give everyone what is their right, who has their own right, righteousness' ('Justice', 2019) can also be defined as an

abstract system of beliefs and standards that regulate the proper relationships between people and the future (Clayton & Opatow, 2003). However, with a more detailed definition, it is explained as ‘the situation in which values, principles, ideals, virtues are embodied, embodied, brought to life; the situation that everyone faces the reward or punishment they deserve’. In this sense, justice is in fact the fact that one’s own rights are compatible with the rights of others, are complied with the right and law, and creating a rightful balance between the state and the people (Cevizci, 1997).

The concept of justice has different meanings in different applications. Among these meanings, the most acceptable definition was built in the Institutes of Justinian<sup>1</sup>, which was a coded version in Roman Law in the 6<sup>th</sup> century A.C. According to this, justice is ‘permanent and constant will to give everyone due’. In this sense, justice is about how people are treated. Issues related to justice arise when people can raise potentially conflicting claims (freedom, opportunities, resources, etc.), and justice is used to address these contradictions by determining what each person should have. On the other hand, when the interests of people approach each other and making a decision is needed for common goals (i.e. deciding how many products should be stockpiled for precautionary purposes in the future), justice is replaced by other values. There is no need for justice in a situation where resources are abundant and therefore there is no need to worry about how it is shared among people (Miller, 2017).

The concept of justice has two aspects. So, justice is both individual and social. While individual justice is a feature of personality, social justice is a feature of a social situation. Individual justice must be done by respecting others’ rights. In this dimension, justice is an objective value that stems from the conscience of the people. On the other hand, in the case of impartiality and uniformity in the application of rules, social justice arises as *formal* justice; and *social* justice arises as distributive fairness in the idea of that the

---

<sup>1</sup> For the full book, see <http://amesfoundation.law.harvard.edu/digital/CJCiv/JInst.pdf> Besides, The Code of Justinian (Codex Justinianus) is the development of laws and legal regulations under the Justinian reign of the Byzantine emperor between 529-565 BC. No new legal code has been created, but rather the Justinian commissions have collected past laws and regulations in two reference studies. It also includes a draft of Justinian own new laws. In this sense, the regulations of the Roman state used for centuries are rationalized. Conflicts and discrepancies were abolished, and other laws were repealed. Roman law has led to the establishment of civil law as a legal code used today in continental Europe and South America. Common law, other important laws used in the world, was developed in British courts in the Middle Ages and then spread to the United States and the Commonwealth countries (Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/Code-of-Justinian#ref1251018> ).

distribution of resources and goods is fair if it meets predetermined criteria or principles (Cevizci, 1997). From the social aspect, (1) everyone accepts and knows that others also accept the same principles of justice, (2) basic social institutions meet these principles and are known for meeting them. However, today's societies are rarely compatible with this order, thus the concepts of fairness and unfairness should be discussed. Still, everyone has an understanding of justice, even if no common decision is reached (Rawls, 1999).

Relations are governed by shared norms and values, as well as by law and legal procedures (Clayton & Opotow, 2003). Therefore, it is possible that not only laws, institutions and social systems, but also certain actions such as decision, judgment and accusation are fair or unfair (Rawls, 1999). Although it is felt intuitively objectively, justice has a malleable and fluid structure. Justice, in both formal, written and informal traditions, is a product of human: Each culture is formed in accordance with its own norms. Individuals and social groups differ not only in their definition of justice, but also in the order they position when they compare justice with other values (Clayton & Opotow, 2003).

Hammurabi Laws, which have reached today from the 2<sup>nd</sup> millennium B.C., are the most comprehensive laws known. These laws, which contain a long introduction in a semi-poetic style, define the Babylonian king Hammurabi as the person who declared the laws<sup>2</sup> and claims that he was sent by the gods as a law enforcer to Babylon, that the laws were not sent by God, but he himself wrote.

The famous Greek philosopher Plato regards the concept of justice as one of the four great virtues (justice, wisdom, courage and proportionality) in his work *State* (Carr, 1988). According to him wisdom is the justice of the mind; courage is of the heart; proportionality is of emotions (Hamedi, 2014). Plato defines fairness as a psychological condition that shapes and directs one's voluntary actions, preferences and options. He states that justice, which is stated to be quite complicated, should be described as the condition

---

<sup>2</sup> Hammurabi laws are based on tit-for-tit basis. For example, 196: If a free person's eye is removed, the eye of the remover is removed. 197: if the bone of a free person is broken, the bone of the breaker is broken. Hammurabi is known for the harshness of the punishment given. The death penalty is considered an appropriate punishment for many crimes and is given specifically for crimes against the state or religious institutions. For example, 6: if someone steals a property belonging to god or temple, he is punished with death; whoever receives the stolen property, he also is sentenced to death (Johnson, 2011).

of the person, which creates actions, preferences and options (Cooper, 1977). According to him, justice is the comprehension of duties as equivalent to real freedom. In this sense, justice is the vital characteristic of a moral life (Hamedi, 2014). However, like everything else, he states that justice has a price (Forde, 1997).

After centuries from Plato, Rawls (1957, 1999) defines justice as '*eliminating arbitrary decisions and maintaining an appropriate balance between mutual claims*'. Rawls (1963) explains justice with two questions that arise while analyzing the concept systematically. First, who owns the responsibility of justice? Second, what does a man gains when he fulfills the requirements of the justice? He answers the first question as it belongs to those who have a sense of fairness; and the second question is answered as if the justice is not done, the person will not feel anger/resentment and anger, and they will also lack mutual trust with friendship ties.

However, the understanding of justice that philosophers focus on is the ideal understanding of justice in utopia. Implementing this ideal concept and principles of justice provides the source and causes of injustice. At the same time, this effort leads to '*what it should be*', which indicates that it should be evaluated with its normative aspect. Therefore, the search for justice from the past to the present has a utopian and normative characteristic (Kocaoğlu, 2013).

## **2. Justice Definition in Perspective of Religion**

On the basis of religion, just like monotheistic religions, Jewish holy books have basic features such as accepting the justice of the hierarchy and punishment, similar to the previous ones. Even punishment becomes the basic rule of justice that regulates relationships between people (Johnston, 2011). The concept of justice in Torah is mentioned by the administrators' managing with justice and consulting the people who know justice. Consultation hierarchy stems from divine justice. The deviation from justice in the Torah results in the reduction of the rulers from his office and it is stated that he will be the wrath of God (Alkan, 2019).

In the Bible, justice derives from the concept of '*tzedek*' as an ethical term and is explained with truth and then mercy (Raphael, 2001). Although it is not explicitly stated in the Old Testament, this understanding is interpreted by the prophets. The concept is treated as a function of power and is therefore attributed to wealth and principality. In the New Testament, it is expressed by the word '*dike*', but not as synonymous with the Old Testament, but rather in the sense of truth, the result of having faith. The

integrity of the person is very important due to its corrective value. With faith in the New Testament instead of action, justice is eliminated as the norm that regulates the interpersonal and God-human relationship, and it is replaced by truth (Schoenfeld, 1989).

In Islam, justice means '*the truth is definitely accepted and ingrained in mind and the opposite of persecution/bullying*'. (Ibn Manzur, 1993; Fairuzabadi, 2005; al-Zebidi, 1306 h.). As an infinitive-name justice means being correct in behavior and judgment, judging according to the right, being equal, making equal, middle way, the right way, equal, similar, equivalent of something and right, value. (Ibn Manzûr, 1993; Ibn Esir, 1965; al-Jurjani, 2004; Fairuzabadi, 2005; Çağrıçı, 1988). According to al-Isfahani, it means equal treatment in the division of shares and being balanced (al-Ragib al-Isfahani, 2009). al-Jurjani expresses that justice means to be in the right direction by avoiding the things that are forbidden in terms of religion (al-Jurjani, 2004). The concepts of '*qıst, haq, sıdık, istiqamah*' are also considered synonymous with justice (Abat, 1995).

The main application area of justice is management and judgment (Çetin, 2019). For this reason, it is emphasized that justice means not to be unjust, not to stay away from moderation, but to respect the right and duty, to give the right owner his right and it is emphasized that it is a whole of human and social values (For more see: Balıkkaya, 2005; Hadduri, 1991; Elmalı, 1997). In other words, justice is to be impartial and principled while making judgments and taking action, to be able to judge without being influenced by factors such as benefit, intimacy/kinship, hostility or prejudice (Çetin, 2019).

In the Islamic literature, because justice is a principle that also concerns relations with people and other beings, it is accepted that there is an important link between justice and morality. (Çetin, 2019). From a moral perspective, the basis of justice is rights and responsibilities. If there is no right, there is no duty and if there is no duty, there is no right (Pazarlı, 1972; Kandemir, 1993). To qualify a person with good morality, he must be fair. A person who does not respect the rights given to other people by law, and who unfairly seizes these rights to his own embezzlement or his relatives, does not comply with justice. Such a person is not only unfair but also immoral as he did not obey the moral rules (Kayaoğlu, 1985).

### 3. Justice in the Qur'an and Sunnah

Since the Qur'an, which is the main source of life because the innate laws take place, the nature of justice is also explained in detail (Çetin, 2019).

---

The concept of justice appears 28 times in the Qur'an as a noun or verb (Abdulbaki, 2001). In the Qur'an, equality justice is expressed by the term "adl" and "merit, qualification and ratio justice" are expressed by the term "qıst" (Hatemi, 1996).

Seeing that there are plenty of injustices and cruelties in the society in which an individual life, Prophet Mohammad (pbuh) aimed to establish order and harmony based on a certain measure of justice accepted by all sections of the society (Hadduri, 1991), and he has always been its first practitioner. When an accusation came to the Prophet Mohammad (pbuh) about he was not just, during one of the booty divisions, the Prophet said reproachfully, "*Woe to you! Who else would act justly if I did not act justly?*"<sup>3</sup>. In this context, the Prophet Mohammad (pbuh) gave importance to the term justice in line with the Qur'an and emphasized justice at every opportunity. It is seen in the Qur'an and Sunnah that justice is generally used in the same meanings.

According to the Qur'an and Sunnah, four different meanings of justice are as follows:

1. The first meaning is to make it balanced and make it equivalent. For example, written in the verses (al-Infitar, 82/6-8) "*O mankind, what has deceived you concerning your Lord, the Generous, Who created you, proportioned you, and balanced you? In whatever form He willed has He assembled you.*" (al-Infitar, 82/6-8), the word 'تَعَدَّلَكَ' (feadeleke)' comes from the same root as justice and means to make balanced and measured. The commentators state that the measure here is related to the physiological harmony of human (Zemahsheri, 2009; Radi, 1981). There is a relationship between balance, order and harmony with justice that prevail in all beings in the universe (Çetin, 2019). It is seen in the verses of al-Baqara 48, al-Maidah 95 and al-Nisa 129 that the word justice is used in the same sense.

In sunnah, too, it is seen that the word justice is used in the meaning to equalize and act equally and fairly. In a hadith, the Prophet Mohammad (pbuh) says: '*Behave fairly with what you give to your children!*'<sup>4</sup>. In another hadith, '*Fair people who rule with justice for their family and those under their rule are on the pulpit of light on*

---

<sup>3</sup> al-Bukhari, Book of Good Manners and Form (al-Adab), 95.

<sup>4</sup> al-Bukhari, Book of Gifts (al-Hibah), 12.

---

*the Day of Resurrection*' is ordered<sup>5</sup>.

2. A second meaning of the word 'justice' is used in the Qur'an is to act in the right faith and the right behavior. Because the concept of justice includes oneness in belief, truth in statement, right direction in deeds, and honesty in morality (Çetin, 2019). The verse '*Indeed, Allah orders justice and good conduct and giving to relatives and forbids immorality and bad conduct and oppression. He admonishes you that perhaps you will be reminded.*' (al-Nahl, 16/90) is one of the best examples of this. In the verse, the word justice is used both as an individual belief and as a social morality.<sup>6</sup> The fact that the word justice is counted among the good jobs ordered and coming after it the bad things that are forbidden, means that the word justice means true faith and behavior. Also, al-Maidah 106. and al-An'am 115. verses are among the other verses in which the word justice is used in terms of honesty, reliability and righteousness.
3. Some words are used with their opposites in the Qur'an. Justice is one of them. As a matter of fact, in the verse; '*[All] praise is [due] to Allah, who created the heavens and the earth and made the darkness and the light. Then those who disbelieve equate [others] with their Lord.*' (al-An'am, 6/1), the word 'يَدُلُّونَ' (yadilun)' is used to deny Allah and to deviate from the true faith. The commentators also state that the verb here means practicing shirk (Maturidi, 2004; Radi, 1981; Qurtubi, 1988).  
A meaning which the word justice is used in sunnah is to deviate from the right faith and the right way. It is seen in a hadith; '*Thereupon the polytheists said: Islam is of no avail to us for we have made peer with Allah and we killed the soul which Allah had forbidden to do and we committed debauchery*'<sup>7</sup> the word 'justice' in its past form was used to mean deviating from the right way.
4. The most frequent meaning of the concept of justice in the Qur'an is to act fairly and fair trial. The verses, '*When you judge between people to judge with justice.*' (al-Nisa, 4/58), '*Say, [O Muhammad],*

---

<sup>5</sup> Muslim, The Book on Government (al-Imarah), 18

<sup>6</sup> A great majority of the commentators drew attention to the multidimensionality of the concept of justice that take place in the verse and made the definition of the concept from different perspectives. See Maturidi, 2004, VI, 558; Radi, 1981, XX, 102; Zamahshari, 2009, 582. See also, Çetin, 2019, 61-63.

<sup>7</sup> Muslim, The Book of Commentary on the Qur'an (al-Tafsir), 19.

---

*'My Lord has ordered justice.'* (al-A'raf, 7/29) and *'And if you judge, judge between them with justice.'* (al-Maidah, 5/42) are examples of this. Likewise, this verse directed to the rulers *'O you who have believed, be persistently standing firm in justice, witnesses for Allah.'* (al-Nisa, 4/135) shows the importance of justice in the management duty.

Allah, in the Holy Qur'an, informs with the verses *'And among those We created is a community which guides by truth and thereby establishes justice.'* (al-A'raf, 7/181) that there will always be those who will judge with justice. The word *'يَعْدِلُونَ'* (yadilun)' in the verse means to rule by justice.<sup>8</sup>

Justice is a responsibility encumbered by Allah to his servants, and it is expected to be applied in all circumstances. As stated in the verse, *'O you who have believed, be persistently standing firm for Allah, witnesses in justice, and do not let the hatred of a people prevent you from being just. Be just; that is nearer to righteousness. And fear Allah; indeed, Allah is acquainted with what you do.'* (al-Maidah, 5/8) there is no place to factors such as grudge and anger in the practice of justice. Besides, Allah forbids the factors such as kinship, wealth-poverty, lineage, authority and position in the implementation of justice and warns Muslims with this verse: *'O you who have believed, be persistently standing firm in justice, witnesses for Allah, even if it be against yourselves or parents and relatives. Whether one is rich or poor, Allah is more worthy of both. So follow not [personal] inclination, lest you not be just. And if you distort [your testimony] or refuse [to give it], then indeed Allah is ever, with what you do, informed.'* (al-Nisa, 4/135) In both aforesaid verses, the word justice is interested being fair during the implementation of justice. In this verse, the psycho-social and economic reasons that usually cause people to abandon justice are mentioned. The justice mechanism prescribed by Islam does not regard affinity bonds, socio-economic differences and does not distinguish between strong and powerless (Kasapoğlu, 2012). As a matter of fact, it is a subject that the Qur'an attaches great importance to judge without any discrimination between religion, ethnicity, sect and classes (Çetin, 2019; Kasapoğlu, 2012). For this reason, there are more than two hundred verses in the Qur'an that disparaging injustice that may arise with the dimensions of cruelty, sin and heresy

---

<sup>8</sup> It is stated that the exemplary society ruling by justice will be 'mid community' in the Qur'an. In this manner, it is seen that the characteristics of the 'middle ummah' are explained as justice, equality and restraint. For more information see, Çetin, 2019.

---



(Hadduri, 1991).

In the sunnah, most often used meaning of the word justice is to act and rule with justice. For example, in the hadith: *'On that day (on the Day of Resurrection) where there is no shadow, Allah will house the seven emeralds in the shadow of his own arch. The first is the one who rules fairness and acts fairly.'*<sup>9</sup> The Prophet Mohammad (pbuh) declared in a symbolic way that the fair ruler will be rewarded by Allah on the day of resurrection. The fact that mentioning the Prophet Mohammad (pbuh) the fair ruler in the first place shows the importance attached to ruling with justice by both God and the Prophet. In the hadith: *'Judges are of three types, one of whom will go to Paradise and two to Hell. The one who will go to Paradise is a man who knows what is right and gives judgment accordingly; but a man who knows what is right and acts tyrannically in his judgment will go to Hell; and a man who gives judgment for people when he is ignorant will go to Hell.'*<sup>10</sup> the Prophet Mohammad (pbuh) heralds that judging with justice will bring the person to heaven.

### **B. Organizational Justice**

Although the concept of justice is historically and rooted in society and law, the concept of organizational justice is vital for organizations (Carmon et al., 2010). Organizational justice is the perception of justice that they create individually or as a group against their attitudes towards the employees of the organization and their reactions to this perception (James, 1993). Therefore, the perception of justice is seen differently within the same organization (Bianchi & Brockne, 2012). However, it does not matter whether this perception is based on facts. Because, rather than perceiving right or wrong, one reacts to what he believes is real (Bernerth et al., 2007).

Addressing justice in a broad perspective, from process control to interpersonal behavior, differentiates the conceptualization of justice. This creates questions about the relationship between different dimensions of the concept, whether explanations to employees improve perception of justice and how much the difference between dimensions explains the relationships between organizational outputs (Colquitt et al., 2001; Gilliland, 2008). Along with these questions, the fair management of the employers in the organization increases the performance of the employees (Tansky, 1993; Luthans, 2008) and ensures the commitment to the organization together with satisfaction (Colquitt, 2009; Greenberg, 2011). However, employers

---

<sup>9</sup> al-Bukhari, Book of Call to Prayers (Adhaan), 36.

<sup>10</sup> Abi Dawud, The Office of the Judge (al-Aqdiyah), 2.

should not only behave fairly, they should also look fair (Stroh et al., 2002).

Islam, which has human-centered arrangements in all areas of life, brings the same regulation in business life. Allah and his Messenger (pbuh) always asked a humanitarian relationship between the employer and the employee and they put orders and prohibitions accordingly. The Prophet Mohammad (pbuh) orders: '*Cater to the food and clothing needs of your servants. Do not give jobs that exceed their power.*'<sup>11</sup> and '*Beware of Allah about you under your hand (servants)*'<sup>12</sup>. The group, which is referred to as 'under your hand' in the hadiths, is the people working under one's command. With these words, the Prophet Mohammad (pbuh) orders all kinds of needs of the employee to be met and orders not to be loaded by the work which the employee cannot handle. In this sense, first of all, the employer-employee relationship in Islam is a human relationship, and it is an important principle that has both mundane and rightful share results (Ünal, 1995).

According to Islamic law; amity, respect, right and law should be regarded mutually in business life, the employee should put shoulder to the wheel, do it in the best way, and be serious as if he is working in his own business. As for the employer, he should pay the full value of his labor in a timely and complete manner, not to be unfair, and he shouldn't be giving him excess work by overworking him. (Uysal, 2018). Thus, both will comply with labor law and morality. If failing this, justice cannot be mentioned, and persecution occurs in such an environment. This is related to knowing the value of labor, and a Muslim who tries to be fair in every stage of his life should respect the labor of people and fulfill requirement (Ögtem, 2018, 133).

With the verses '*O you who have believed, fulfill [all] contracts.*' (al-Maidah, 5/1) and '*And fulfill [every] commitment. Indeed, the commitment is ever [that about which one will be] questioned.*' (al-Isra, 17/34) Allah wants Muslims to fulfill their promises and to comply with their agreements. The Prophet Mohammad (pbuh) draws attention to the same subject with the words '*Muslims are on (i.e. stick to) their conditions.*'<sup>13</sup>. This also goes for to the manager, and the manager must strictly adhere to his agreement with his employee and give all his rights on time. Thusly, the Prophet Mohammad

---

<sup>11</sup> Ahmad b. Hanbal, *Musnad*, XXXV, 341. See for a similar hadith: al-Bukhari, Book of Manumission of Slaves (al-Itk), 15.

<sup>12</sup> Abi Dawud, Book of General Behavior (al-Adab), 123-124.

<sup>13</sup> Abi Dawud, The Office of the Judge (al-Aqdiyah), 12.

---

(pbuh) stated in another hadith: '*Procrastination (delay) in paying debts by a wealthy man is injustice. So, if your debt is transferred from your debtor to a rich debtor, you should agree.*'<sup>14</sup>. It would not be wrong to say that these words, which are only spoken for financial equivalent, are actually valid in all rights. At the same time, the Prophet Mohammad's (pbuh) definition of delaying one's debt by the oppression of justice indicates that the attitude in question is actually unfair.

### 1. Distributive Justice

The distributive justice, which is based on the theory of equity (Adams, 1965) and aims to provide maximum efficiency (Colquitt, 2001), is a cognitive assessment of whether the amount and allocation of rewards are fair in a social environment (Luthans, 2008). Accordingly, distributive justice deals with the final distribution of rewards and resources (Bies & Moag, 1986; Johns & Saks, 2001), and a belief is achieved about the fair and equal treatment as a result of this interest, and a comparison is made with the contributions and achievements (Tosi & Mero, 2003; Kitchin, 2010). However, distributive justice focuses on how equally it is distributed rather than the quantity of the distribution (Mitchell et al., 2012). Structural and social determinants are important in distributive justice. Structural determinants are based on the desires of the resource distributors and environmental variables; while social determinant is based on the person's behavior towards the affected person (Eskew, 1993). Setting distribution standards in distributive justice can prevent illusions (Greenberg, 2004).

Distributive justice is perceived personally (Luthans, 2008). The person compares the output with others and creates a sense of justice (Cropanzano & Greenberg, 1997). In addition, the person is always very sensitive to getting less output than he deserves (Baron & Byrne, 2003). Therefore, while the person evaluates his/her contributions higher than its value, he/she evaluates the contributions of others as lower (Stroh et al., 2002). Employees are affected in terms of emotional (anger, happiness, pride or guilt), cognitive (consciously distort inputs/outputs about themselves or others) and behavior (performance or leaving work) when they perceive injustice considering the distribution (Cohen-Charash & Spector, 2001) and they tend towards immoral behavior (Aquino et al., 1999).

Considering the meanings given by Islamic scholars to justice, there are also some definitions that point to distribution justice. The famous

---

<sup>14</sup> al-Bukhari, Book of Transference of a Debt from One Person to Another (al-Hawaala), 1-2; Muslim, The Book of Musaqah, 33.

philologist Fîrûzâbâdî (d. 817/1415) also includes the definition of '*providing a balance between what is given and what is deserved*' (Fîrûzâbâdî, 2005) for justice. Moreover, the meanings of 'giving the right to the right, being equal in punishment and reciprocity' (al-Cürcânî, 2005) also point to distribution justice. Justice generally refers to the balance between what is given and what is deserved. Although this balance is achieved with equality in some cases, justice is actually the balance between what is deserved and given (Karaman, 1988).

It is possible to evaluate organizational justice under the concept of social justice. As a matter of fact, social justice is the distribution of blessings and burdens in a fair and equitable manner and ensuring balance (Çetin, 2019; Er, 2006). Therefore, justice between the employer and the employee also falls within the scope of social justice.

In Islam, justice is accepted as the basic principle of management (Açikel, 2003). For this reason, while state governance is expressed with the concept of 'al-amanah' in the Qur'an<sup>15</sup>, it is requested to be 'fair' in its fulfilment<sup>16</sup>. It is understood that Islam, which wants justice in the state governance, asks justice in all forms of administration in all areas of society. Thus, in Islamic law, employees have the right to '*equal treatment*'. This right prevents the employer from discriminating arbitrarily between his employees. Thus, the employees who perform the same duty are prevented from being treated differently (Akcan, 2008).

Allah states the reward of what has done will be given to everyone in the following verse; '*And for all there are degrees [of reward and punishment] for what they have done, and [it is] so that He may fully compensate them for their deeds, and they will not be wronged.*' (al-Ahqaf, 46/19). When the verse is transferred to working life, it states that a salary must be determined according to the position and contribution of each employee.

With the verse '*And do not deprive people of their due and do not commit abuse on earth, spreading corruption*' (al-Shu'ara, 26/183), Muslims are asked to have only what they deserve and not to encroach on others' rights. This verse contains important principles for working life. Allah orders Muslims to respect the truth in all kinds of bilateral pecuniary relations or exchanges, and not to defraud anyone's right. This principle is also valid in the employer-employee relationship and the employer is obliged to give his employee right fully; the employee is also obliged to do his job in the best

---

<sup>15</sup> Al-Ahzâb, 33/72.

<sup>16</sup> Al-Ma'idah, 5/42.

---

way.

The right and its importance of workers are also mentioned in a parable told by the Prophet Mohammad (pbuh) about three different characters<sup>17</sup>. In the hadith in question is narrated three people who pray to Allah, by resorting to their good deeds, to get rid of the difficult situation they are in. One of them is a man who holds a worker for a certain wage and cannot pay the wage at the first moment and then pays excessively. At the end of the story, the Prophet Mohammad (pbuh) states that the prays are accepted and that three people are free from the difficult situation. It is stated that Allah will always help the person who thinks about the right of his worker and pays his wages, even if long after, he gave his wage in such a way that he would not make a loss, moreover would make a gain. Therefore, the Messenger of Allah advises to the rulers in this way to protect and give their workers their rights. In another hadith, it is stated that Allah will settle accounts on the Day of Resurrection with those who do not give to workers' rights even though they employ workers and benefit from his labor<sup>18</sup>.

The Prophet Mohammad (pbuh), who states that incomplete weighing and measuring incorrectly will cause the destruction of societies<sup>19</sup>, indicates the justice between the employer and the employee, as well as ordering to be ethical in trade. The employer should determine the wages accurately and completely and according to the work of the employee and pay them completely in time. Work, time, region, social and economic conditions should be taken into consideration in determining the wages of the employee (Akyüz, 1990).

## **2. Procedural Justice**

Procedural justice is about how decisions are made rather than which decisions are taken (Greenberg & Baron, 2003). Similar to the personal perception of distributive justice, personal judgments about how fair the procedures are perceived are important (Greenberg, 2000; Tosi & Mero, 2003; Greenberg, 2004; George & Jones, 2007, 2008). Six principles are followed for the fair perception of procedures: (1) consistency (procedures should be appropriate for individuals and time), (2) bias-suppression (distribution processes of resources should be free from personal interests), (3) accuracy (decisions should be based on correct information), ( 4)

---

<sup>17</sup> al-Bukhari, The Book of Prophets (al-Anbiya), 53; Muslim, The Book Pertaining to the Remembrance of Allah (al-Dhikr), 100.

<sup>18</sup> al-Bukhari, Book of Hiring (al-Ijarah), 10.

<sup>19</sup> al-Tirmidhi, The Book on Sales and Trade (al-Buyu), 9.

---

correctability (there must be possibilities to correct the decisions), (5) representativeness (the distribution process of resources should represent the interests of those who will benefit) and (6) ethicality (resource allocation should be based on ethical and moral rules) (Leventhal, 1980; Leventhal et al., 1980).

When an employee has a situation related to an employer whom he has never known, the employee wants to know about him to trust employer. If there is no source of information, then the employee makes a decision based on the perception of procedural justice of the employer (Van den Bos et al., 1998). If the procedure is perceived as fair, the result is also considered fair (Eskew, 1993; Greenberg, 2004) and people are satisfied with the decisions regardless of the result (Aquino, 1995). Otherwise, apart from experiencing dissatisfaction, the individual evaluates the system within the organization as unfair (Cropanzano & Folger, 1991) and tends to reject it and does not follow the rules (Cohen-Charash & Spector, 2001; Greenberg, 2011). In this sense, procedural justice explains the system-based attitudes of the employee. However, distributive justice is directed towards output-based attitudes (Colquitt, 2009). Briefly, distributive justice focuses on 'outcome' while procedural justice focuses on 'tool' (Nadiri & Tanova, 2010). Despite these differences, although procedural justice is a dimension that increases the impact of distributive justice (Niehoff & Moorman, 1993), discussions are still on whether it is as important as or more than distributive justice (Scandura, 1997).

Procedural Justice, particularly not deceiving people, and remunerating for their complete rights are ordered by Allah with the following verses: '*And O my people, give full measure and weight in justice and do not deprive the people of their due and do not commit abuse on the earth, spreading corruption.*' (Hud, 11/85) and '*So fulfill the measure and weight and do not deprive people of their due.*' (al-A'raf, 7/85) Likewise, the verses al-Isra, 35, al-Shu'ara, 182, al-Rahman, 9. point to the same command. Based on the aforementioned verses, the manager should always be aware of justice while remunerating for the rights of his employee, he should not make any unfair deductions from the wages of the employee, and make correct and correctable decisions away from personal benefit. In fact, in the verse; '*O believers, when you contract a debt for a specified term, write it down. And let a scribe write [it] between you in justice.*' (al-Baqarah, 2/282) Allah ordered contracts to be written to a scribe so that the conditions between the lender and the borrower were not damaged, and thus, the trust was built between the groups. A similar method should be used in the relations between the

---

employee and the employer and mutual rights should be written down so that both groups feel themselves in safe.

The employer should always give the job to the person who is capable and can do it always. In this regard, Allah orders: *'Indeed, Allah commands you to render trusts to whom they are due.'* (al-Nisa, 4/58) It is emphasized here that the ability of each person is different. Also, it is stated in the verse: *'Do they distribute the mercy of your Lord? It is We who have apportioned among them their livelihood in the life of this world and have raised some of them above others in degrees [of rank] that they may make use of one another for service. But the mercy of your Lord is better than whatever they accumulate.'* (al-Zukhruf, 43/32) As far as it is understood from the verse, Allah differentiated people's abilities and thus maintained the order in the world. Considering this, the work and wages to be given to the employee should be compatible with the knowledge and skills of the employee.

Prophet Mohammad (pbuh) says: *'Wait for the Apocalypse when deposit is lost.'* The Bedouin said, *"How will that be lost?"* The Prophet (pbuh) said, *'When the power or authority comes in the hands of unfit persons, then wait for the Apocalypse'*<sup>20</sup>. Clearly, the Prophet Mohammad (pbuh) emphasized the principle set by Allah in the Qur'an and invited the Muslims to be careful and attentive about it. Based on the hadiths that the Prophet Mohammad (pbuh) declared earthly<sup>21</sup> and spiritual<sup>22</sup> results that will arise as a result of not giving the job to the competent person, it must be taken into account, when determining the wages of the employee, the fact that the work is heavy or light, the added value provided by the employee, the country's and employee's life standards and livelihoods and justice between the employees (Köse, 2017).

In a holy hadith, the Prophet Mohammad (pbuh) declares that Allah will be the plaintiff of the three groups on the Doomsday, and one of them is the abusers who hire workers and have a free hand on his labor and do not give the worker his right<sup>23</sup>. This responsibility accumbered on the employer is in line with the principles of "representation" and "being ethical" determined by Leventhal.

---

<sup>20</sup> al-Bukhari, Book of Knowledge (al-Ilm), 2

<sup>21</sup> al-Bukhari, Book of Knowledge (al-Ilm), 2.

<sup>22</sup> Muslim, The Book on Government (al-Imarah), 16.

<sup>23</sup> al-Bukhari, The Book on Sales and Trade (al-Buyu), 106; Ibn Majah, The Chapters on Pawning (Ruhun), 4.

---

### 3. Interactional Justice

The interactional justice, which was first defined as the premise of procedural justice (Colquitt et al., 2001) but later as its sub-dimension (Colquitt, 2001; Wong et al., 2006), focuses on the quality of the relationship between employer and employee (Bies & Moag, 1986). It is aimed at feeling that they are treated fairly during the application of the decisions (Stroh et al., 2002; Greenberg, 2004; Kreither & Kinicki, 2004). In this sense, interactional justice is actually between individuals (such as employee-employer) (Greenberg & Baron, 2003; Luthans, 2008; Karriker & Williams, 2009). Therefore, the person directs the perception of injustice not to the organization, but to the employer himself (Cohen-Charash & Spector, 2001). Interactional justice is related to the informal aspect of the relationship between employee and employer (DeConinck, 2010). In this sense, it is considered as the perception of justice for interpersonal communication, based on the satisfaction of respect, truthfulness, justification and compliance (Colquitt, 2009). Thus, the difference between procedures and applications is revealed (Greenberg, 2004). Being communication-based and therefore being not clear, differentiates interactional justice from procedural justice (Karriker & Williams, 2009). In the past, information about demographics such as age and gender was previously interpersonal, whereas today it has a formal structure (Aquino, 1995).

Interactional justice includes interpersonal and informational aspects, which the latter will later be described as informational justice (Colquitt, 2001). Although these concepts are closely related, they are considered as two different dimensions because they have different effects (Greenberg, 1993). Interpersonal justice is realized with respect and courtesy, while informational justice is realized with justification and accuracy (Colquitt et al., 2001; Colquitt, 2009). Sensitivity makes people feel better about an unwanted outcome, and therefore interpersonal justice is geared towards changing responses to outcomes. Disclosure is to provide information necessary to evaluate the structural dimensions of the process, and informational justice aims to change responses to procedures (Greenberg, 1993). Interactional justice, which is seen as an intermediate step between acceptance of procedures and completion of outputs (Bies & Moag, 1986), later becomes the antecedent of process justice (Colquitt et al., 2001; Colquitt, 2009).

When it is evaluated that the employer-employee relationship prescriptive by Islam is primarily within the scope of human relationship,

---



Islam wants a balanced relationship between the two groups by considering the religious results such as rightful share. At this point, there are important orders and prohibitions regarding the employer. It is stated with the verse *'Allah does not charge a soul except [with that within] its capacity.'* (al-Baqarah, 2/286) that the person is only responsible for strong enough. This principle should be reflected in working life; the workload should not be overloaded that the employee cannot do, and the work and workplace conditions should be improved in order to protect the employee's mental and physical health (Acar and Soydemir, 2017). Thus, it can be provided that the employee accepts the employer as fair and reliable.

One of the best recommendations of the Prophet Mohammad (pbuh) to the employers about the subject is: *'So whoever has a brother under his command should feed him of what he eats and dress him of what he wears. Do not ask them (slaves) to do things beyond their capacity (power) and if you do so, then help them.'*<sup>24</sup>. If the Prophet Mohammad's (pbuh) recommendations are followed, trustworthiness can be developed by establishing human affairs between the employer and the employee.

The words of the Prophet Mohammad (pbuh): *'There are three (characteristics) for which whomever has them, Allah will expose His side, and admit him to Paradise: Being courteous to the guest, kind to parents, and doing good for servants.'*<sup>25</sup> are important in terms of determining the attitude of the employer against his employee. By applying this principle in his own life, the Prophet Mohammad (pbuh) became an example to his ummah. Anas b. Malik says that sometimes he makes mistakes while getting the service of the Prophet Mohammad (pbuh), but he did not reproach himself once in ten years, and did not say words such as *'Why did not you do this?' or 'If only you would do it this way!'*<sup>26</sup>. Such an attitude strengthens the ties between the employer and the employee and ensures mutual trust.

There are some duties accumbered on the employee as well as responsibilities on the employer. The Prophet Mohammad (pbuh), in this hadith: *'If Allah causes provision to come to one of you through a certain means, he should not leave it unless it changes or deteriorates.'*<sup>27</sup> states that the employee should be fair and steadfastness towards the employer and his

---

<sup>24</sup> al-Bukhari, Book of Belief (al-Iman), 22. See for a similar hadith: Muslim, Book of Oaths (Ayman), 42.

<sup>25</sup> al-Tirmidhi, Chapters on Description of Doomsday (Qiyamah), 48.

<sup>26</sup> al-Bukhari, Book of Good Manners and Form (al-Adab), 39; Muslim, Book of Virtues (al-Fadail), 51

<sup>27</sup> Ibn Majah, The Chapters on Business Transactions (al-Ticarrah), 4

---

work. After being employed by an employer, one should firmly hold on to his job, be constant and do his job in the best way (Köse, 2017). In another hadith, the Prophet Mohammad (pbuh) states that the employee is responsible to the employer and says, '*When one of you does a job, Allah loves you to give your right to what you do.*'<sup>28</sup>. According to the Prophet Mohammad (pbuh) notifications, everyone is responsible in the presence of Allah and responsible for those under his command<sup>29</sup>. The employee must observance of the right/property of his employer and the employee is responsible for his employer's property and service area.

The virtue of '*to appreciation and thank*', which is very important in the establishment of an atmosphere of mutual indulgence and trust, and also of relations between people, should also be mentioned. The Messenger of Allah emphasizes that all people should have this virtue by saying: '*Whoever is not grateful to the people, he is not grateful to Allah.*'<sup>30</sup>. Having this character between the employer and the employee will be effective in developing a sense of trust and justice between the two groups.

#### 4. Informational Justice

Informational justice is about the explanation made to the employees by the employer sufficiently and at the right time (Gilliland, 2008). Informational justice is the perception of justice that occurs when employees are informed about the decisions made and the procedures used in these decisions. Explaining the procedures honestly and in the appropriate time while considering the equity during decision-making period increases the informational justice perception (George & Jones, 2007). Informational justice is based on the feeling of being valued by others within the organization on the basis of group-value explanation. The employer's explanation of the reasons for the decision and taking time to it creates a feeling that the person is important for the organization (Greenberg, 2011).

While the Prophet Mohammad (pbuh) states about the payment of the wage of the employee right on time with the words: '*Give the worker the wage he deserves before he dries.*'<sup>31</sup>. Abu Said al-Khudrî (d. 74/693), one of the close companions of the Prophet Mohammad (pbuh), states that the wages of the employee should be informed in advance, with the words: '*When you agree*

---

<sup>28</sup> Abu Ya'la, *Musnad*, VII, 349

<sup>29</sup> al-Bukhari, Book of Borrowing (al-Istiqrad), 20.

<sup>30</sup> al-Tirmidhi, Chapters on Righteousness and Maintaining (Bir and Silah), 35.

<sup>31</sup> Ibn Majah, The Chapters on Pawning (Ruhun), 4

---

with a worker, inform the wages he will receive for that job<sup>32</sup>. While the Prophet Mohammad (pbuh) asked the employer to act fairly against his employee and pay the wages immediately, al-Khudri states that the wages to be paid in must be absolutely informed to the employee while making the contract.

The Prophet Mohammad (pbuh) asks the faults of the goods sold not to be hidden and not to be given wrong information<sup>33</sup>. It is possible to reflect these general orders on the entire business life of commercial ethics. When these orders of the Prophet Mohammad (pbuh) are evaluated in terms of organizational justice, the employer must accurately inform his employee about both the job and the wages to be paid to the worker.

In business life, a contract must be made between the employer and the employee, in which all kinds of rights are written. This contract is very important for the employee from the point of knowing his rights. The Prophet Mohammad (pbuh) states that Muslims must comply with these agreements in the hadith '*The Muslims will be held to their conditions, except the conditions that make the lawful unlawful, or the unlawful lawful.*'<sup>34</sup>. Uncertainty, unclarity and risk in the terms and conditions of contracts in Islamic law cause lack of legal transaction. Then, such a situation prevents the groups from consenting wittingly and the disagreements arise in such cases. The contract between the employer and the employee should also include the conditions and features that Islamic law submits to eliminate the conflict (Karaman, 1990). If such conditions are not explicitly stated in the contract, it is stated that these are applied according to the custom, that is, according to the general application of time and region (Akyüz, 1990).

### Discussion and Conclusion

The aim of the current study is to determine the principles that refer to organizational justice in the Qur'an and Sunnah and to evaluate them within the framework of organizational justice and its dimensions. According to the findings obtained, there are orders and recommendations for each dimension in the Qur'an and Sunnah, which also applies to organizational justice. However, the issue of distributive and interactional justice was

---

<sup>32</sup> al-Nasai, The Book of Agriculture (Muzaraa), 44. Though the narration was attributed to the Prophet in the Sünen (al-Bayhaki, *al-Sunan al-Kubra*, VI, 198) of Bayhaki, it is stated that the narration is 'mursal'. Therefore, it can be said that the attributing to al-Khudri in Nasai is more accurate.

<sup>33</sup> al-Bukhari, The Book on Sales and Trade (al-Buyu), 10; Muslim, The Book on Sales and Trade (al-Buyu), 51.

<sup>34</sup> al-Tirmidhi, The Chapters on Judgements (Ahkam), 17.

---

emphasized more than procedural and informational justice.

According to Islamic law, employees should be subject to equal practices (Akcan, 2008) and especially employers should fully deliver their rights. This understanding can be considered as an example of distributive justice based on equality theory and defined as reactive-content by Greenberg (1987). Because the distributive justice is aims individual outcomes (Folger & Konovsky, 1989), it supports the feeling of satisfaction (Greenberg, 1990). If distributive justice is not provided, the employees tend to decrease their performance which is considered as not fulfilling the obligations in the agreements between the employer and the employee that creates unfairness.

Interactional justice is emphasized in the Qur'an and Sunnah as much as distributive justice. The employer's relationship with the employees explains the feelings of whether the employers are fair (Stroh et al., 2002; Greenberg, 2004; Kreither & Kinicki, 2004). The fact that other employees and especially employers in the organization are considered as the representative of the organization (Levinson, 1965) and that the behaviors of employers are the most effective and persuasive factor (Moorman, 1991) affect the employee's contribution and well-being (Eisenberger et al., 1986). Supporting structure of Islam that values the humanitarian relations between employees and supporting the relationship between the organization and the employee, the feeling of trust and strengthening this trust feeling as a result of this support are very important. Indeed, this trust takes place in organizations that are fair and relevant in their relationships and exchanges with their employees (Schokley-Zalabak et al., 2010). In other words, justice brings trust with it.

Regarding the procedural justice, it is clearly and strictly stated in the verses of the Qur'an (Hud, 11/85, al-A'raf, 7/85, al-Isra, 17/35, al-Shu'ara, 26/182, al-Rahman, /559), that the measurement and the scaling should be made exactly. In this sense, the judgment is certain. In procedural justice, which includes the reaction of the person to the decisions taken and therefore defined as reactive-content (Greenberg, 1987), even if the result is against the person, he is satisfied with the result if the procedures are fair (Aquino, 1995). However, procedures are considered as a tool used to achieve the desired results in procedural justice. In this sense, it is evaluated according to its power to affect distributive justice. Therefore, it may not be considered important (Folger & Konovsky, 1989). But, Islam states that the procedures for the realization of justice in the relationship between the

employer and the employee are supportive in ensuring justice and even in the process of performing the procedures (eg. al-Baqara 2/282).

Regarding informational justice, the business agreement between the employees and the organization is important for the employees to know their rights and duties. As stated in Article 8 of the Labor Law No. 4857 (2003), the employment contract, which is defined as *'the contract arising from the undertaking of one party to work dependently and the other party to undertake wages'*, includes the wages and termination conditions of the employee in return for his obligations. In this sense, both parties have information about their obligations and how the procedures work (George & Jones, 2007), which allows the organization to be considered as fair. Although there is no verse in Islam for this dimension of organizational justice, there are some applications of the Prophet Mohammad (pbuh). Moreover, Islamic law states that these contracts must exist and that the conditions must be specified in the contracts (Karaman, 1990).

The Holy Book Quran for the Islamic world is a guide not only in religious knowledge but also in the management of society. Justice mentioned in the Qur'an and Sunnah is a universal value; its source and first practitioner are Allah, and his prophets were sent to ensure justice in society (Gündüz, 2018). The person who takes the Qur'an and sunnah of the Prophet Mohammad (pbuh) as a guide should act fairly not only in society but also in the organization. Accordingly, it should not be forgotten that the relationship between the employer and the employee is primarily a human relationship according to Islamic law. Work and wages and mutual rights to support informational justice should be determined by a contract and communicated to the employee; so that, the employee must know which job to do, in what time and for how much. The employee should make the best of the job. In return, the employer must give the right of the employee and pay the wages on time in order to ensure distribution and procedural justice. On the other hand, one of the parties in the employment contract should not take advantage of the other party's needs, difficult situation or helplessness to create an advantageous situation for himself. Although Greenberg (1987) states that if the equality is not achieved in his taxonomy study, the employees will react to inequality, but the current conditions in the distribution of resources should be evaluated in the justice judgment theory included in the proactive-content classification. Nevertheless, the employer should not take advantage of the current opportunities and use the situation in his favor. Finally, the person who accepts Islam as a guide should act with the awareness that not having to comply with these conditions, which are

also determined by Islamic law, have both earthly and sprititual results.



#### **BIBLIOGRAPHY**

- Abat, R. (1995). *Rasûlullah'ın Sünnetinde Adalet Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Abdulkaki, M. F. (2001). *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs.
- Acar O. K. ve Soydemir B. (2017). Dini Perspektifte Emek ve Emek Sömürüsü: İşçi-İşveren Üzerinden Bir Değerlendirme. *Pesa Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(4): 59-73.
- Açikel, Y. (2003). Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajlarından 'Adalet' Prensibi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi VI. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Isparta.
- Adalet. (2019). İçinde Türk Dil Kurumu Genel Sözlük, <https://www.sozluk.gov.tr/>
- Adam, B. (2012). İçinde TDV İslam Ansiklopedisi, XLI., 40-45, İstanbul.
- Ahmad b. Hanbal. (2001). *Musnad, Volume XII*, Ed: Suayb Arnavut. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Akcan, N. (2008). *İslam Fıkhi'nda İşçinin Hak ve Sorumlulukları*. Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akyüz, V. (1990). Devlet ve İşçi-İşveren İlişkileri, *Mukayeseli Hukuk ve Uygulama Açısından İşçi - İşveren Münasebetleri*, 191-204.
- Alkan, Y. (2019). Tevrat'ta Adalet, İktisadi Adalet, Prosedürel Adalet, İsrailoğulları ve Yahudilerin İktisadi Etkileri, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(1): 968-976.
- Aquino, K. (1995). Relationships Among Pay Inequity, Perceptions of Procedural Justice, and Organizational Citizenship. *Employee Responsibilities and Rights Journal*, 8(1): 21-33.
- Aquino, K., Lewis, M. U., & Bradfield, M. (1999). Justice Constructs, Negative Affectivity, and Employee Deviance: A Proposed Model and Empirical Test. *Journal of Organizational Behavior*, 20(7): 1073-1091.
- Balikkaya, Ş. (2005). *Kur'ân'da Adâlet Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Baron, R. A. ve Byrne, D. (2003). *Social Psychology*, Tenth Edition, USA: Boston, Allyn and Bacon
-

- Bernerth, J. B., Armenakis, A. A., Feild, H. S., & Walker, H. J. (2007). Justice, Cynicism, and Commitment: A study of Important Organizational Change Variables. *The Journal of Applied Behavioral Science*, 43(3): 303-326.
- Bianchi, E. C., & Brockner, J. (2012). In the Eyes of the Beholder? The Role of Dispositional Trust in Judgments of Procedural and Interactional Fairness. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 118(1): 46-59.
- Bies, R. J. & Moag, J. S. (1986). Interactional Justice: Communication Criteria of Fairness. *Research on Negotiation in Organizations*, 43-55.
- al-Beyhaqi, Ahmed b. el-Husayn. (2003). *al-Sunan al-Kubra, Volume VI*. Ed: Mohammad Abdulkadir Ata, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyye.
- al-Bukhari, Muhammed b. Ismail. (2007). *al-Cami al-Sahih*, Qahirah: Maktabah al-Rihab.
- Çağrıçı, M. (1988). "Adalet". İçinde TDV İslam Ansiklopedisi, I, 341-343, İstanbul.
- Carmon, A. F., Miller, A. N., Raile, A. N., & Roers, M. M. (2010). Fusing Family and Firm: Employee Perceptions of Perceived Homophily, Organizational Justice, Organizational Identification, and Organizational Commitment in Family Businesses. *Journal of Family Business Strategy*, 1(4): 210-223.
- Carr, D. (1988). The Cardinal Virtues and Plato's Moral Psychology. *The Philosophical Quarterly*, 38(151): 186-200.
- Çetin, M. (2019). *İslam'da Adalet Ontolojik ve Beşerî Yansımaları*. Ankara: İlâhiyât Yay.
- Cevizci, A. (1997). *Felsefe Sözlüğü*. 2. Baskı, Ankara: Ekin Yayıncılık.
- Clayton, S. & Opatow, S. (2003). Justice and Identity: Changing Perspectives on What is Fair. *Personality and Social Psychology Review*, 7(4): 298-310.
- Cohen-Charash, Y., & Spector, P. E. (2001). The Role of Justice in Organizations: A Meta-Analysis. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 86(2): 278-321.
- Colquitt, J. A. (2001) On the Dimensionality of Organizational Justice: A Construct Validation of a Measure, *Journal of Applied Psychology*, 86 (3): 386-400.
- Colquitt, J. A. (2009). "Two decades of organizational justice: findings,
-

- controversies, and future directions'. İçinde Barling, J. ve Cooper, C. L. (Editörler), *The SAGE Handbook of Organizational Behavior*, Volume: 1, Micro Approaches, USA.
- Colquitt, J. A., Conlon, D. E., Wesson, M. J., Porter, C. O. L. H. & Ng, K. Y. (2001) Justice at the Millennium: A Meta-Analytic Review of 25 Years of Organizational Justice Research, *Journal of Applied Psychology*, 86 (3): 425-445.
- Cooper, J. M. (1977). The Psychology of Justice in Plato. *American Philosophical Quarterly*, 14(2): 151-157.
- Cropanzano, R., & Folger, R. (1996). 'Procedural justice and worker motivation'. İçinde R. M. Steers, L. W. Porter, & G. A. Bigley (Editörler), *Motivation and leadership at work* (6th Ed., ss. 72-83). New York, NY: McGraw-Hill.
- Cropanzano, R., & Greenberg, J. (1997). Progress in organizational justice: Tunneling through the maze. *International Review of Industrial and Organizational Psychology*, 12: 317-372.
- Deconinck, J. B. (2010) The Effects of Organizational Justice, Perceived Organizational Support, and Perceived Supervisor Support on Marketing Employees' Level of Trust. *Journal of Business Research*, 63, 1349-1355.
- Abu Dawud, Suleyman b. al-Es'as. (1992). *Sunan Abi Dawud*, İstanbul: Çağrı Yay.
- Abu Ya'la, Ahmad b. Ali b. Musanna. (1984). *Musnad Abi Ya'la*, Ed., Husayn Selim Esed, Damasqus: Dar al-Me'mun li al-Turas.
- Eisenberger, R., Huntington, R., Hutchison, S., Sowa, D. (1986). Perceived Organizational Support. *Journal of Applied Psychology*, 71(3): 500-507.
- Elmalı, A. (1997). Kur'an-ı Kerim'de Adâlet (Adl) Kavramı. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3: 283-328.
- Er, İ. (2006). *Kalkınma, Sosyal Adalet ve Sosyal Refah. İslâm'a Giriş (Gençliğin İslâm Bilgisi)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- Eskew, D. E. (1993). The Role of Organizational Justice in Organizational Citizenship Behavior. *Employee Responsibilities and Rights Journal*, 6 (3): 185-194.
- Fairuzabadi, Mohammad b. Yaqub. (2005). *al-Qamus al-Muhit*, Ed: Mohammad Naim al-Urqsusi, Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Folger, R. & Konovsky, M. A. (1989). Effects of Procedural and Distributive
-



- Justice on Reactions to Pay Raise Decisions. *The Academy of Management Journal*, 32(1): 115-130.
- Forde, S. (1997). Gender and justice in Plato. *American Political Science Review*, 91(3), 657-670.
- George, J. M. & Jones, G. R. (2007), *Understanding and Managing Organizational Behavior*, 5th Edition, Prentice Hall: USA.
- Gilliland, S. (2008) The Tails of Justice: A Critical Examination of the Dimensionality of Organizational Justice Constructs, *Human Resource Management Review*, 18: 271-281.
- Greenberg, J. (1987). A Taxonomy of Organizational Justice Theories. *The Academy of Management Review*, 12(1): 9-22.
- Greenberg, J. (1990). Organizational Justice: Yesterday, Today, and Tomorrow. *Journal of Management*, 16(2): 399-432.
- Greenberg, J. (1993). 'The social side of fairness: Interpersonal and informational classes of organizational justice'. İçinde R. Cropanzano (Editör) *Justice in the workplace: Approaching fairness in human resource management*. (ss. 79-103) Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Greenberg, J. (2004). Stress fairness to fare no stress: managing workplace stress by promoting organizational justice. *Organizational Dynamics*, 33 (4): 352-365.
- Greenberg, J. (2011). *Behavior in Organizations*. 10th Edition, USA: Pearson.
- Greenberg, J. & Baron, R. A. (2003). *Behavior in Organizations, Understanding and Managing the Human Side of Work*. 8th Edition, USA: Prentice Hall.
- Gümüş, S. (2015). Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 arası) Meal Çalışmaları, *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 5: 285-331.
- Gündüz, M. (2018). Kur'an-ı Kerim Fihristinin Değer Odaklı Analizi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 16(35): 159-182.
- Güngör, E. (1998). *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Hadduri, M. (1991). *İslam'da Adalet Kavramı*. Çev: Selahattin Ayaz, İstanbul: Yöneliş Yay.
- Hamedi, A. (2014). The Concept of Justice in Greek Philosophy (Plato and Aristotle). *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 5(27): 1163-1167.
- Harman, Ö. F. (2000). "İncil". İçinde TDV İslam Ansiklopedisi, XXII, 270-276, İstanbul.
-

- Hatemi, H. (1996). İslâm'da İnsan Hakkı ve Adalet Kavramları, *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları [Kutlu Doğum Haftası: 1993-1994]*, s. 1-16.
- Ibn Majah, Mohammad b. Yazid. (1992). *Sunan Ibn Majah*, İstanbul: Çağrı Yay.
- Ibn Manzur, Mohammad b. Muqrim. (1993). *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar Sadir.
- James, K. (1993). The Social Context of Organizational Justice: Cultural, Intergroup, and Structural Effects on Justice Behaviors and Perceptions. *Justice in the workplace: Approaching fairness in human resource management*, 1: 21-50.
- Johns, G. & Saks, A. M. (2001). *Organizational Behavior, Understanding and Managing Life at Work*. 5th Edition, USA: Addison Wesley Longman.
- Johnston, D. (2011). *A Brief History of Justice*. UK: Wiley-Blackwell.
- al-Jurjani, Ali b. Mohammad. (2005). *Mu'cem al-Ta'rifat*, Ed: Mohammad Siddiq al-Munsavi, Qahirah: Dar al-Fadilah.
- Kandemir, M. Y. (1993). *Örneklerle İslam Ahlakı*. İstanbul: Nesil Yay.
- Karaman, H. (1988). Adalet. TDV İslam Ansiklopedisi. I., 343-344. İstanbul.
- Karaman, H. (1990). İşçi-İşveren Anlaşmazlıklarında Çözüm Yolları, *Mukayeseli Hukuk ve Uygulama Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri*, 179-186.
- Karriker, J. H. & Williams, M. L. (2009) Organizational Justice and Organizational Citizenship Behavior: A Mediated Multifoci Model, *Journal of Management*, 35 (1), 112-135.
- Kasapoğlu, A. (2012). Kur'an'da Adalet Psikolojisi - Adaleti Engelleyen Psiko-Sosyal Faktörler. *Hikmet Yurdu*, 5(10): 61-106. Malatya.
- Kayaoğlu, İ. (1985). İslâm'da Adalet Mefhumu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII: 201-206.
- Kibar, S. (2011). An Inquiry on Justice: Bases, Bearers and Principles, Doktora Tezi, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Kitchin, D. (2010). *An Introduction to Organisational Behaviour for Managers and Engineers, A Group and Multicultural Approach*. First Edition. UK: Butterworth-Heinemann.
- Kocaoğlu, M. (2013). Ütopya ve Gerçeklik Arasında Adalet Problemi: John Rawls ve Robert Nozick'in Adalet Teorilerinin Karşılaştırılması. Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kreitner, R. & Kinicki, A. (2004). *Organizational Behavior*. 6th Edition, USA: McGrawHill-Irwin.
-

- Qurtubi, Mohammad b. Ahmad. (1988). *al-Cami li Ahqam al-Qur'an. Volume VI*. Beirut: Dar al-Qutub al-Ilmiyah.
- Kymlicka, W. (2002). *Contemporary Political Philosophy, An Introduction*. Second Edition. NY: Oxford University Press.
- Leventhal, G. S. (1980). What Should be Done with Equity Theory?. İçinde Social exchange (pp. 27-55). USA: Springer.
- Leventhal, G. S., Karuza, J., & Fry, W. R. (1980). Beyond Fairness: A Theory of Allocation Preferences. *Justice and social interaction*, 3(1): 167-218.
- Levinson, H. (1965). Reciprocation: The Relationship between Man and Organization. *Administrative Science Quarterly*, 9(4): 370-390.
- Luthans, F. (2008). *Organizational Behavior*. 11th Edition, New York: McGraw-Hill.
- Maturidi, Mohammad b. Mahmud. (2004a). *Te'vilat al-Qur'an. Volume IV*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Maturidi, Mohammad b. Mahmud. (2004b). *Te'vilat al-Qur'an. Volume VI*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Miller, D. (2017). "Justice", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/entries/justice/>
- Mitchell, J. I., Gagné, M., Beaudry, A. & Dyer, L. (2012) The Role of Perceived Organizational Support, Distributive Justice, and Motivation in Reactions to New Information Technology, *Computers in Human Behavior*, 28: 729-738.
- Moorman, R. H. (1991). Relationship Between Organizational Justice and Citizenship Behaviors: Do Fairness Perceptions Influence Employee Citizenship?. *Journal of Applied Psychology*, 76(6): 845-855
- Muslim, Muslim b. Hajjaj. (2008). *al-Cami al-Sahih*, Qahirah: Mektebah al-Rihab.
- Nadiri, H., & Tanova, C. (2010). An Investigation of the Role of Justice in Turnover Intentions, Job Satisfaction, and Organizational Citizenship Behavior in Hospitality Industry. *International Journal of Hospitality Management*, 29(1): 33-41
- al-Nasai, Ahmad b. Suayb. (1992). *Sunan al-Nasai*, İstanbul: Çağrı Yay.
- Niehoff, B. P., & Moorman, R. H. (1993). Justice as a Mediator of the Relationship between Methods of Monitoring and Organizational Citizenship Behavior. *Academy of Management Journal*, 36(3): 527-


556.

- Ögtem, R. (2018). Emeğe Saygının Göstergesi: İşi Ehline Vermek, Emeğin Değeri: Din ve Emek İlişkisi, Ed. Ali Arslan vd., s. 131-138.
- Pazarlı, O. (1972). *İslam'da Ahlak*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Raphael, D. D. (2001). *Concepts of Justice*. NY: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1957). Justice as Fairness. *The Journal of Philosophy*, 54(22): 653-662.
- Rawls, J. (1963). The Sense of Justice. *The Philosophical Review*, 72(3): 281-305.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*, Revised Edition. USA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Radi, F. (1981a). *Mefatih al-Gayb, Volume XII*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Radi, F. (1981b). *Mefatih al-Gayb, Volume XX*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Radi, F. (1981c). *Mefatih al-Gayb, Volume XXI*. Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Ragib al-Isfahani, Husayn b. Mohammad. (2009). *Mufredat Elfaz al-Qur'an*, Ed: Safvan Adnan al-Dawudi, Dar al-Qalem.
- Scandura, T. A. (1997) Mentoring and Organizational Justice: An Empirical Investigation, *Journal of Vocational Behavior*, 51: 58-69.
- Schoenfeld, E. (1989). Justice: An illusive concept in Christianity. *Review of Religious Research*, 30(3): 236-245.
- Shockley-Zalabak, P. S., Morreale, S., & Hackman, M. (2010). *Building the high-trust organization: Strategies for supporting five key dimensions of trust* (Vol. 7). USA: John Wiley & Sons.
- Stroh, L. K., Northcraft, G. B. ve Neale, M. A. (2002) *Organizational Behavior, A Management Challenge*, Third Edition. London: Lawrence Erlbaum Assoc. Publishers.
- Tansky, J. W. (1993). Justice and Organizational Citizenship Behavior: What is the Relationship?. *Employee Responsibilities and Rights Journal*, 6(3): 195-207.
- al-Tirmidhi, Mohammad b. Isa. (1992). *Sunan al-Tirmidhi*, İstanbul: Çağrı Yay.
- Tosi, H. L. & Mero, N. P. (2003) *The Fundamentals of Organizational Behavior, What Managers Need to Know*, Blackwell Publishing: UK.
- Ünal, İ. H. (1995). İslâm'da İşçi-İşveren İlişkileri, *İslam'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği [Kutlu Doğum Haftası: 1993]*, s. 243-250.
-

- Uysal, E. (2018). Dini ve Ahlaki Açıdan Çalışma ve Emeğin Önemi, *Emeğin Değeri: Din ve Emek İlişkisi*, Ed. Ali Arslan vd., s. 3-12.
- Van den Bos, K. (2001). Uncertainty Management: The Influence of Uncertainty Salience on Reactions to Perceived Procedural Fairness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 80(6): 931-941.
- Van den Bos, K., Lind, E. A., Vermunt, R., & Wilke, H. A. (1997). How Do I Judge My Outcome When I Do Not Know the Outcome of Others? The Psychology of the Fair Process Effect. *Journal of personality and social psychology*, 72(5): 1034-1046.
- Van den Bos, K., Wilke, H. A., & Lind, E. A. (1998). When Do We Need Procedural Fairness? The Role of Trust in Authority. *Journal of Personality and social Psychology*, 75(6): 1449-1458.
- Wong, Y.-T., Ngo, H.-Y. & Wong, C.-S. (2006) Perceived Organizational Justice, Trust, and OCB: A Study of Chinese Workers in Joint Ventures and State-Owned Enterprises, *Journal of World Business*, 41: 344-355.
- Yazır, E. M. H. (trs). *Hak Dini Kur'an Dili, III. Cilt*. İstanbul: Azim Dağıtım.
- al-Zebidi, Mohammad Murtada. (1306 h.). *al-Tac al-Arus min Javahir al-Qamus*, Beirut: Dar Sadir.
- al-Zemahsheri, Omar b. Mohammad. (1995). *al-Qassafan Haqaiq Qavamid al-Tanzil ve Uyun al-Akavil fi Vucuh al-Tavil*. Beirut: Dar al-Marifah.



## ÜMMETTEN ÖRGÜTE ADALET: KUR'ÂN-I KERÎM VE SÜNNET ÇÖZÜMLEMESİ

 Berrin GÜZEL<sup>a</sup>

 Recep Emin GÜL<sup>b</sup>

### Geniş Öz

Adalet kavramı ve adalet ile ilgili diğer kavramlar insan yaşamının temel özelliklerini içerir. Bu nedenle adalet kavramı filozoflar, sosyologlar, siyaset bilimciler, akademisyenler, ekonomistler ve psikologlar tarafından ele alınmıştır. Bununla birlikte sosyal kurumlarda sahip olunan ilk erdem kabul edilen adalet sadece erdemli bir davranışı ifade etmenin üstünde, toplumları da yönlendiren bir kavram hüviyetini kazanmıştır. Toplumı yakından ilgilendiren adalet kavramı dört büyük erdemden biri kabul edilmiş ve Platon, Rawls gibi çok sayıda filozof ve düşünür tarafından konu edilmiştir. Toplumların huzur ve refahını sağlayan kutsal kitaplar da adaleti vurgulamış ve bu yöndeki ilkeler gerek kutsal metinlerde yazılı olarak gerekse peygamberler aracılığı ile sözlü olarak belirtilmiştir. Eski Ahit'te *tzedek* kelimesiyle ifade edilen adalet; Yeni Ahit'te ise *dike* olarak yer almaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de ise *a-d-l* kökünden türeyen mastar ve fiillerle ifade edilir. Kur'ân'da eşitlik adaleti *adl* ile karşılırken; istihkak, liyakat ve oran adaleti ise *kıst* terimiyle karşılır. Bununla birlikte Kur'ân ve sünnette adalet dört farklı anlamda kullanılmaktadır. Bunlar; a. dengeli yapmak, denk kılmak (İnfîtâr, 82/6-8; Buhârî, Hîbe, 12); b. doğru inanç ve doğru davranışta bulunmak (Nahl, 16/90; Mâide, 5/106; En'âm, 6/115; Müslim, İman, 57); c. doğru inançtan sapmak (En'am, 6/1; Müslim, Tefsir, 19); d. adaletli davranmak, hükmetmek (Nisâ, 4/58; A'râf, 7/29; Mâide, 5/42; En'am, 6/52; Nisâ, 4/135; Buhârî, Ezan, 36; Ebû Dâvûd, Akdiye, 2) anlamlarıdır. Adalet, sadece toplum yaşamı gerekliliği ile değil, aynı zamanda iş hayatında işçi-işveren arasındaki ilişkide de önemlidir. Çalışmada örgütsel adaletle yönelik boyutlandırmalar Greenberg (1993)'ün tartışması ve daha sonrasında Colquitt (2001)'in desteklemesi ile birlikte ortaya çıkan dört boyuta (dağıtım, işlem, etkileşim ve bilgi adaleti) yönelik olarak gerçekleştirilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm ile birlikte hadis metinleri değerlendirilmiştir. Söz konusu ayetler ve hadisler içeriğindeki *adl* kökü ve *adalet* kelimesine göre

<sup>a</sup> Doç. Dr., Adnan Menderes Üniversitesi, [berrin.guzel@adu.edu.tr](mailto:berrin.guzel@adu.edu.tr)

<sup>b</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, [emingul08@gmail.com](mailto:emingul08@gmail.com)

seçilmiştir. Buna göre 29 âyet ve 35 hadise çalışmada yer verilmiştir. Çalışmada nitel veri tekniklerinden betimsel içerik analizi tekniği uygulanmıştır.

Örgütsel adalet çalışanları örgüte bağlılıklarını sağladığı gibi, performanslarını da arttırır. Ancak örgütsel adaletin geniş perspektifte ele alınması, farklı boyutlarda değerlendirilmesine neden olur. Bu ayırım, Kur'an'ı Kerîm ve sünnette de görülür. Hayatın her alanında adalet vurgu yapan İslâm'da adalet yönetimin temel esası olarak kabul edilir. Bu durum sadece devlet yönetiminde değil işçi-işveren arasındaki ilişkilerde de geçerlidir. Kur'ân'da herkese yaptığı için karşılığının verileceği (Ahkâf, 46/19) beyan edilirken Hz. Peygamber de işçiye muamelede hakkaniyetli olunmasını gerektiğini vurgulamıştır (Buhârî, İcâre, 10). Eşitlik teorisi temelinde yer alan ve sosyal bir ortamda ödüllerin miktar ve paylaşımlarının adil oluşunu değerlendiren dağıtım adaleti, kısaca kaynakların dağıtımını konusunu ele alır. Dağıtıma dair ilkelerin tespit edilmiş olması adaleti sağlayan önemli faktörlerden birisidir. Kur'ân-ı Kerîm'de de herkesin yaptıklarının karşılığının verilmesi ve hakkı kadar verileceği konusu Ahkâf, 46/19 ve Şu'arâ, 26/183 ayetlerinde açık şekilde belirtilir. Dağıtım adaletinde haksızlığın toplumların yok olmasına neden olacağı konusunda da hadîs-i şerîfler yer almaktadır. İşlem adaleti kararların nasıl alındığına yöneliktir. Bu noktada prosedürlerin alınmasında belirlenen ilkeler önemli rol oynamaktadır. Prosedürlerin adil algılanması için istikrar, önyargıdan uzak olma, doğruluk, düzeltilebilirlik, temsil edilebilirlik ve etik olma ilkeleri aranmaktadır. Bu adalet boyutuyla ilgili hükümler Hûd, 11/85, A'râf, 7/85, İsrâ, 17/35, Şu'arâ, 26/182 ve Rahmân, 55/9. ayetlerinde açık şekilde belirtilir. Hz. Peygamber'in de adaletin bu boyutuna dikkat çektiği, emanetin ehline verilmesi ve çalışanın hakkının eksiksiz ve zamanında verilmesi yönünde uyarılarının olduğu görülmektedir (Buhârî, İcâre, 3; Buhârî, Büyü, 106; İbn Mâce, Rühûn, 4). Etkileşim adaleti işveren-işçi arasındaki ilişkiye yöneliktir ve karar sürecinde adil davranılmasını açıklar. Adaletin bu boyutunda kişi adaletsizlik algısını örgüte değil, yöneticiye/işverene yöneltir. Dolayısıyla etkileşim adaleti iletişim temelli olmaktadır. Bakara, 2/286 âyetinden yola çıkarak İslâm âlimleri de işçi-işveren arasındaki iletişimi kuvvetlendirmek amacıyla çalışana gücünün yettiği kadar yükümlülük verilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Özellikle Hz. Peygamber'in çalışanlara yönelik davranışlarda ve kararlarda adil olunmasına yönelik uyarı ve tavsiyeleri önemlidir. İşverenin çalışanını kendinden ve ailesinden ayrı tutmamasını tavsiye eden Hz. Peygamber'in bu konudaki tutumu açıkça adaleti sağlamaya yöneliktir. Hz. Peygamber bu konuda sadece işverene değil çalışanlara da adaletli olmaları yönünde uyarılarda bulunmaktadır (Buhârî, İmân, 22; Tirmizî, Sıfatü'l-Kıyâme, 48; İbn Mâce, Ticârât, 4) Bilgi adaleti, kararlar ile ilgili olarak çalışanların yeterli ve doğru zamanda bilgilendirilmesine yöneliktir. Bilgi adaleti yöneticilerin aldığı kararları ve bu kararlarda kullanılan prosedürleri tam ve zamanında çalışanlarına açıklamasıyla oluşmaktadır. Bu anlamda Hz. Peygamber iş akdinin önemini

belirtmiş, çalışanların haklarını bilmeleri ve bunların da ayrıca yazılı olması gerektiğini ifade etmiştir (İbn Mâce, Rühûn, 4; Nesâî, Müzâraa, 44). Çalışma neticesinde görüldüğü üzere gerek Kur'an'ı Kerîm gerek sünnette işlem ve bilgi adaletine yönelik âyet ve hadisler bulunmakla birlikte adalet konusu özellikle dağıtım ve etkileşim boyutlarında vurgulanmıştır. Bu anlamda Kur'an'ı Kerîm ve sünneti kendine rehber edinen kişilerin iş hayatlarında da adil olmaları ve adaleti boyutlarına dikkat ederek yönetmeleri dünyevî ve uhrevî anlamda önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Örgütsel Adalet, Kur'an'ı Kerîm, Sünnet.





## İBNÜ'L-CEVZÎ'NİN NEZÂİR ANLAYIŞININ SORUNLARI

 Mustafa KARAGÖZ<sup>a</sup>

### Öz

Günümüze ulaşan ilk eser olması hasebiyle Mukâtil b. Süleyman'ın *el-Vücûh ve'n-Nezâir*'i bir milat kabul edildiği takdirde, vücûh ve nezâirle ilgili eserlerin oldukça erken bir dönemden itibaren telif edildiği söylenebilir. Konuyla ilgili birçok eser telif edilmiş olmasına karşın, İbnü'l-Cevzî'den önceki müellifler vücûh ve nezâire dair herhangi bir tanım yapmamıştır. İbnü'l-Cevzî "vücûh ve nezâir"i, "bir kelimededen Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlar kastedilmesi" diye tarif etmiş, devamında "*nezâirin* lafızlarda, *vücûhun* ise manalarda bulunduğu"nu söylemiştir. Bu tarif klasik dönemde İbn Teymiye, Zerkeşi, Süyûtî ve Taşkoprîzâde tarafından eleştirilmiştir. Söz konusu eleştiriler nedeniyle olsa gerek, Kâtip Çelebî ve muhtemel başka istisnalar dışında, İbnü'l-Cevzî'nin tanımını benimseyen yok gibidir. Son dönemde de çeşitli eleştiriler yöneltilmekle birlikte, İbnü'l-Cevzî'nin tanımı bazı araştırmacılar tarafından benimsenmiş, bunun en uygun nezâir tanımı olduğu öne sürülmüştür. Fakat İbnü'l-Cevzî'nin tarifi konuyla ilgili eserlerin muhteva ve üslûbu açısından bazı sorunlar taşımaktadır. Makalede İbnü'l-Cevzî'nin nezâir anlayışının, vücûh-nezâir literatürünün üslûbu çerçevesinde değerlendirilmesi ve sorunlu yönlerinin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu kapsamda sekiz eser çerçevesinde ve "maraz" lafzı örneğinde vücûh ve nezâir literatürünün üslûbu tanıtılacak, bu sayede İbnü'l-Cevzî'nin tarifinin tahlili yapılacaktır. Böylece ilgili eserlerin muhteva ve üslûbuna en yakın anlayışın tespitine katkı sunulması hedeflenmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, ulûmu'l-Kur'ân, el-vücûh, en-nezâir, İbnü'l-Cevzî.



### THE PROBLEMS OF IBN AL-JAWZÎ'S CONCEPTION OF NAZÂİR

The oldest surviving work on al-wujûh wa'l-nazâir is Mukâtil ibn Sulayman's (d. 150/767) work. Consequent to being the oldest surviving work on this subject, if Mukâtil ibn Sulayman's *al-Wujûh wa'l-Nazâir* is accepted as a milestone, it

<sup>a</sup> Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, mkaragoz@erciyes.edu.tr

could be said that works on “al-wujūh wa’l-naẓāir” date back to the early period of Islam. Except for the work of al-Hakīm al-Tirmidhī (d. 320/932) named *Tahsīl al-Naẓāiri’l-Qur’ān*, in the works written about al-wujūh wa’l-naẓāir, wujūh refers to “the words in the Qur’an that signifies two or more meanings”. As for *al-naẓāir*, it is equivalent to “other instances where the words used for different meanings in the Qur’an is mentioned or repeated with any of these meanings.”

In the light of study and review of the literature on al-wujūh wa’l-naẓāir, as well as the opinions expressed on the subject, we think that it would be appropriate to understand these terms (al-wujūh wa’l-naẓāir), in the way it has been stated above. Although, it is observed that different definitions are made especially regarding al-naẓāir. The fact that the authors before Ibn al-Jawzī (d. 597/1201) did not define al-wujūh wa’l-naẓāir can be regarded as the most important reason for these different definitions. In addition, it is possible to say that there are other reasons for the emergence of different definitions.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Vücûh ve nezâirle ilgili günümüze ulaşan ilk eser, 150/767’de vefat eden Mukâtil b. Süleyman’a aittir. Hakîm et-Tirmizî’nin (ö. 320/932) *Tahsîlu Nezâiri’l-Kur’ân* adlı eserini istisna edecek olursak,<sup>1</sup> vücûh ve nezâirle ilgili telif edilen eserlerde, *vücûh* “bir kelimenin Kur’an’da yer aldığı bağlama göre kullanıldığı farklı anlamlara (medlûllere)” ya da dilsel olgunun kendisini dikkate alacak olursak “bir kelimenin Kur’an’da farklı anlamlarda kullanılması”na tekabül etmektedir.

*Nezâirin* tarifine geçmeden önce yukarıdaki tarifte bulunan “farklı anlamlar” ifadesiyle ilgili bir açıklama yapma ihtiyacı hissediyoruz. *Vücûhle* ilgili tariflerde, genelde “Bir kelimenin Kur’an’da farklı anlamlarda

<sup>1</sup> Hakîm et-Tirmizî’nin bu eserini telif etmekteki amacı, kendisinden önce yazılmış vücûh ve nezâirle ilgili bir eserdeki görüşleri tenkit etmektir. Krş. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî Hakîm et-Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri’l-Kur’ân*, thk. Hüsnî Nasr Zeydân (Kahire: Matbaatü’s-sa’âde, 1969), 19. Tirmizî, farklı anlamlarda kullanıldığı, dolayısıyla zû vücûh olduğu düşünülen lafızların bu anlamlarının aslında bir tek anlama indirgenebileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu yönüyle o, vücûh ve nezâire temelden farklı bir bakış açısı sergilemiştir. Tirmizî’nin eserini istisna tutmamızın nedeni budur. Konuyla ilgili olarak bk. Şahin Güven, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: İFAV, 2017), 210-15; Hasan Yıldızlı, “Râgıb İsfahânî’nin Müfredât Adlı Eseri ve Dilbilimsel Tefsir Açısından Değeri” (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2020), 69 (409 nolu dipnot). Tirmizî’nin eserinin muhtevasıyla ilgili detaylı bilgi için ayrıca bk. Süleyman Kaya, *Tahsîlu Nezâiri’l-Kur’ân Bağlamında Hakîm Tirmizî’de Vücûh ve Nezâir* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 95 vd.

kullanılması” vb. ifadeler geçmektedir. Tarifteki “farklı anlamlar”ın her zaman birbirinden farklı anlama karşılık geldiği düşünülmemelidir. Zira ilgili literatür incelendiğinde, vücûh kategorisinde sıralanan maddelerin “bazen bir kelimenin delalet ettiği farklı anlamlara, bazen ise farklı anlamların yanı sıra aynı anlamın farklı fertlerine” tekabül ettiği görülmektedir.<sup>2</sup> Sözelimi “أُمَّة” lafzının Kur’an’da kullanıldığı ifade edilen “topluluk” ve “zaman” gibi manalarını farklı iki anlam olarak değerlendirmek mümkündür. Buna mukabil, “الأرض” lafzının Kur’an’da kullanıldığı belirtilen “Mekke”, “Medine” ve “Mısır” gibi medlûllerini “الأرض” kelimesinin farklı anlamları değil, aynı anlamın farklı fertleri olarak değerlendirmek gerekir.<sup>3</sup> Öyleyse bu eserlerde zikredilen kelimeler her zaman birbirinden tamamen farklı anlamlara gelmemektedir. Aynı anlam dâhilinde olsa bile bir kelimenin bulunduğu farklı bağlamlarda neye tekabül ettiğine değinildiği durumlar da mevcuttur. Bu çerçevede “أَرْضُ”, “امْرَأَةٌ” veya “مَسْجِدٌ” gibi mübhem lafızlardan, geçtikleri farklı bağlamlarda nerenin, hangi kadın ya da mescidin kastedildiği gibi, mübhemâtü'l-Kur’ân konusunu ilgilendiren örneklere rastlamak da mümkündür.<sup>4</sup> İşte buradan hareketle vücûhun tarifindeki “farklı anlamlar” tabiri yerine hem farklı anlamları hem de aynı anlamın farklı fertlerini ya da kelimenin siyakına göre delaletlerini kapsayacak şekilde, “bir kelimenin Kur’an’daki farklı medlûlleri”<sup>5</sup> gibi bir tarifi yapılmaması daha isabetli olabilirdi. Bununla birlikte, daha anlaşılabilir kılmak amacıyla tarifte “farklı anlamlar” ifadesini kullanmayı ve bahsettiğimiz duruma dikkat çekmek için parantez arasında “medlûller” ifadesiyle maksadımızı beyan etmeyi uygun

<sup>2</sup> Hüseyin Oral, “Kur’an’ı Anlamanın İmkânı: Erken Dönem Dil Verilerinin Kronolojik Değeri” (Doktora Tezi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, 2020), 87 (225 nolu dipnot).

<sup>3</sup> Vücûh kategorisindeki maddelerin her zaman birbirinden farklı anlamlara gelmediğiyle ilgili olarak bk. Oral, 87 (225 nolu dipnot); Yıldızlı, “Râgıb İsfahânî’nin Müfredât Adlı Eseri”, 71-72. Örnek olarak zikrettiğimiz “الأرض” ve “أُمَّة” lafızlarının anlamları hakkında bilgi için bk. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Dubâi: Merkezü Cuma el-Mâcid li’s-sekâfe ve’t-türâs, 2006), 47-49, 158-60; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a’yüni’n-nevâzir fi’l-ilmî’l-vücûh ve’n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râzî. (Beyrut: Müessesetür-r-Risâle, 1987), 142-44, 167-72; Hasan Yıldızlı, “‘Vücûh’ ve ‘Nezâir’ Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy 31 (2014): 15; Mustafa Karagöz, “İbn Teymiye’nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları”, *Bilimname* 36, sy 2 (2018): 270.

<sup>4</sup> Mehmet Suat Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43: 142.

<sup>5</sup> Böyle bir tarif ve gerekçesi hakkında bilgi için bk. Oral, “Kur’an’ı Anlamanın İmkânı: Erken Dönem Dil Verilerinin Kronolojik Değeri”, 87 (225 nolu dipnot).

gördük. Dolayısıyla vücûh ve nezâir tariflerinde ya da konuyla ilgili yapacağımız değerlendirmelerde kullanacağımız “farklı anlamlar” ve “farklı manalar” tabirlerinin bu şekilde anlaşılması isabetli olacaktır.

Yaptığımız bu açıklamalardan sonra *nezâirin* tarifine geçecek olursak vücûh ve nezâir türü eserlerde *nezâirin* “Kur’an’da farklı anlamlarda kullanılan bir kelimenin anlamlarından herhangi biriyle Kur’an’da geçtiği, tekrar ettiği lafızlarına”<sup>6</sup> tekabül ettiği görülmektedir. Daha ihtiyatlı bir ifade kullanmak gerekirse vücûh-nezâir külliyyatına dair yaptığımız okuma ve incelemenin yanı sıra konuyla ilgili dile getirilen kanaatlerden hareketle ulaştığımız sonuç ışığında vücûh ve nezâir terimlerinin yukarıda yer verdiğimiz şekilde anlaşılmasının doğru olacağını düşünüyoruz. Buna karşın,

<sup>6</sup> Vücûh ve Nezâiri benzer şekilde tarif eden ya da benzer bir tarifi benimseyenlere örnek olarak bk. Hind Şelebî, “Mukaddimetü'l-muhakkik”, *et-Tesârif (Yahya b. Sellâm)*, thk. Hind Şelebî (Tunus: eş-Şirketü't-Tunûsiyye, 1979), 19-24; Mustafa Çetin, “Kur’an’da Vücûh ve Nazâir”, *Diyanet İlmî Dergi* 25, sy 3 (1989): 98, 104; Halil Altuntaş, “el-Vücûh ve'n-Nezâir”, *Diyanet İlmî Dergi* 26, sy 1 (1990): 15-19, 27; Müsâid b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyâr, *et-Tefsiru'l-lügavî li'l-Kur'âni'l-kerîm* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422), 94; Mustafa Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-”, *Tarihte ve Günümüzde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü (İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Araştırmaları Yaz Akademisi I, 18-23 Ağustos 2008 İstanbul)* (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2009), 448; Selim Türcan, “Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy 18 (2010): 117; Ömer Kara, “Kur'an Lafızlarına Dair İlimler”, *Tefsir Tarihi ve Usulü*, ed. Bahattin Dartma (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2010), 174; İsmail Aydın, “Kur'an'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmî Açısından Değerlendirilmesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11, sy 1 (2011): 53-54; İsmail Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu: Tarihsel Gelişim ve Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 149-52; Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, 43: 141-142; Mehmet Kaya, “İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-” (Doktora Tezi, Erzurum, Atatürk Üniversitesi, 2014), 176-77; Harun Ögmüş, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi*, çev. Halil Aldemir (İstanbul: İFAV, 2015), 48; Güven, *Çokanlamlılık*, 187; Muhammed Bahaeddin Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 147-48; İsmail Kurt, “Kur'an Lügatlerinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 45 (2017): 93; Şükrü Maden, “Kur'an'ın Lafızlarını İnceleyen İlimler”, *Tefsir Usulü*, ed. Ali Rıza Gül ve Ali Karataş (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 62-63; Şükrü Maden, “Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ânındaki Meçhul Kaynağı Ebû Avsece ve Dilbilimsel Tefsire Dair Açıklamaları Üzerine Bir İnceleme”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 14 (2019): 425; İbrahim Yıldız, “Vücûh ve Nezâir İlmine Bir Katkı: İbn Fâris'in 'Efrâdü Kelimâti'l-Kur'âni'l-Azîz' Adlı Eserinde Olmayan Bazı Efrâd Kelimeler”, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, sy 74 (2019): 374-75; Harun Abacı, *Kur'an'ın Mâtürîdî Yorumu: Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 127; Burhan Çonkor, “Kur'an-ı Kerim'de Bir Nezâir Örneği Olarak Cehennem Anlamında Kullanılan Lafızlar”, *İlahiyat Araştırmaları II*, ed. Münir Yıldırım (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020), 36-37; Oral, “Kur'an'ı Anlamanın İmkânı: Erken Dönem Dil Verilerinin Kronolojik Değeri”, 87; Emine Arabacı, “Ya'kub Afvî ve Netîcetü't-Tefâsir Adlı Eserindeki Tefsir Metodu”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4, sy 1 (2020): 87.

nezâire ilişkin daha farklı tanımların yapıldığı görülmektedir. Seâlibî'ye (ö. 429/1038) nispet edilen *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserin girişinde yer alan "Bu sayfalarda ... kökleri/yapıları müteradif (aynı) olup anlamları farklı olan lafızları topladım."<sup>7</sup> ifadelerini istisna tutacak olursak İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) gelinceye kadar, vücûh ve nezâirin net olarak tanımlanmamış olması, dikkat çekicidir. Bu durum aynı zamanda farklı nezâir anlayışlarının ortaya çıkmasının muhtemel nedenlerinden biridir.<sup>8</sup>

Kısaca aktaracak olursak, "vücûh ve nezâir"i "bir kelimededen Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlar kastedilmesi" şeklinde tarif eden İbnü'l-Cevzî, tarifin sonunda "*nezâirin lafızların, vücûhun ise manaların adı olduğu*"<sup>9</sup> yönünde bir ifade kullanmıştır. Bu tarif kimi âlimler tarafından eleştirilmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin tanımına ilk eleştiri yapan İbn Teymiye'dir (ö. 728/1328).<sup>10</sup> Zerkeşî de (ö. 794/1392) "vücûhun manalarda, nezâirin ise lafızlarda olduğu" görüşünü, zayıflık bildiren (temrîz siygası) "kîle" formuyla aktarmış ve bu tanımın zayıf kabul edildiğini söylemiştir.<sup>11</sup> Zerkeşî "vücûhun manalarda nezâirin de lafızlarda olduğu" tanımının kime ait olduğunu ve bu tanımın kendisinden önce kim tarafından eleştirilip zayıf kabul edildiğini ise açıklamamıştır. Bununla birlikte söz konusu tanımın ilk olarak İbnü'l-Cevzî tarafından yapıldığı<sup>12</sup> ve bunun Zerkeşî'den daha önce İbn Teymiye<sup>13</sup> tarafından eleştirildiği bilinmektedir. Zerkeşî söz konusu tanımın niçin zayıf kabul edildiğinin gerekçesini de açıklamıştır.<sup>14</sup> Zerkeşî ile hemen hemen aynı

<sup>7</sup> Abdülmelik b. Muhammed Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-elfâzi'l-Kur'ân elletî terâdefet mebânihâ ve tenevve'at meânihâ*, thk. Muhammed el-Mısırî (Dimaşk: Sa'düddîn li'tibâ'a ve'n-neşr, 1984), 37. Seâlibî'nin bu ifadelerini bir yönüyle vücûhun tarifi olarak değerlendirmek mümkün olmakla birlikte, bunların, vücûh ve nezâire dair net bir tanım olmadığı da söylenebilir. Kaldı ki burada nezâire dair herhangi bir tarif ya da izah da bulunmamaktadır. Seâlibî'nin bu ifadeleriyle ilgili olarak ayrıca bk. Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 2009, 448.

<sup>8</sup> Nezâirin farklı şekillerde tanımlanmasına yol açan muhtemel etkenler hakkında bilgi için bk. Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 2009, 458-63.

<sup>9</sup> İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*, 83.

<sup>10</sup> Takıyyüddin Ahmed İbn Teymiye, *Mecmû'u fetâvâ* (Medine: Mücemmau'l-Melik Fahd, 2004), 13: 276-77; 17: 422-23.

<sup>11</sup> Bedreddin Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Zeki Muhammed Ebû Serî' (Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2006), 1: 158.

<sup>12</sup> Nitekim İbnü'l-Cevzî'nin eserinde bu tanım bulunmaktadır. Ayrıca ileride görüleceği üzere bu tanımın İbnü'l-Cevzî'ye ait olduğu, çeşitli araştırmalarda da dile getirilmiştir.

<sup>13</sup> Zerkeşî büyük bir ihtimalle, İbnü'l-Cevzî'nin tanımını kendisinden önce eleştiren İbn Teymiye'yi kastetmiş olmalıdır. Konuyla ilgili olarak bk. Hasan Yaldızlı, "Vücûh ve Nezâir İlmi ve Mukâtil b. Süleyman'ın el-Vücûh ve'n-Nezâir Adlı Eseri" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2013), 13; Yaldızlı, "Vücûh ve 'Nezâir' Hakkında Yapılan Tanımlara Dair", 12.

<sup>14</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 158-59.

ifadeleri kullanan Süyûtî (ö. 911/1505) ve Taşköprîzâde (ö. 968/1561) de “vücûhun manalarda nezâirin ise lafızlarda olduğu” anlayışını eleştirmiştir.<sup>15</sup> Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657)<sup>16</sup> ve Sıddık Hasan Han (Ö. 1307/1890)<sup>17</sup> dışında İbnü'l-Cevzî'nin vücûh ve nezâir anlayışının klasik dönemde pek fazla benimsenmemiş olması,<sup>18</sup> bu tanımın ilgili literatürün muhtevasıyla örtüşmemesiyle ve her üç âlimin eleştirilerinin etkisiyle açıklanabilir. İbnü'l-Cevzî'nin tarifi daha sonra da kimi ilim adamı ve araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. Bununla birlikte, günümüzde söz konusu tarifi benimseyen ve yeniden gündeme getirenler olmuştur. Bu durum meselenin müstakil bir çalışmada detaylı olarak ele alınmasının arkasında yatan gerekçelerin başında gelmektedir.

İbn Teymiye, Zerkeşî, Süyûtî ve Taşköprîzâde gibi âlimlerin eleştirmesi ya da İbnü'l-Cevzî'nin yaptığı tarifi realiteyi tam olarak yansıtmaması nedeniyle bu tanımın tarihsel süreç içerisinde çok fazla kabul

<sup>15</sup> Celaleddin Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002), 1: 445; Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm*, thk. Kamil Kamil Bekrî ve Abdülvehhab Ebû'n-Nûr (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1968), 2: 415.

<sup>16</sup> Kâtip Çelebî vücûh ve nezâiri neredeyse aynı ifadeleri kullanmak suretiyle İbnü'l-Cevzî gibi tarif etmiştir. Bk. Mustafa b. Abdullah Hacı Halife Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 2: 2001.

<sup>17</sup> Sıddık Hasan Han da aynı şekilde herhangi bir değerlendirme yapmadan Kâtip Çelebî'nin sözlerini, dolayısıyla, İbnü'l-Cevzî'nin tarifini aktarmıştır. Bu durumda Sıddık Hasan Han'ın da İbnü'l-Cevzî'nin tarifini benimsediğini söyleyebiliriz. Krş. Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddık Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî Kannevcî, *Ebcedü'l-ulûm*, thk. Abdülcebbâr Zekkâr (Dımaşk: Menşûratü Vizâreti's-sekâfe ve'l-irşadi'l-kavmî, 1978), 2:567. Sıddık Hasan Han'ın, İbnü'l-Cevzî'nin tarifini benimsediğine dair benzer bir değerlendirme için bk. Celaleddin Divlekci, “Kur'an'da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu (I)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 7 (2000): 168.

<sup>18</sup> Hasan Yaldızlı, İbnü'l-Cevzî'nin tanımını benimseyenler arasında İbn Akîle ile Mustafa Sadık er-Râfî'nin de bulunduğunu söylemişse de (bk. Yaldızlı, “Vücûh ve 'Nezâir' Hakkında Yapılan Tanımlara Dair”, 28) her iki müellifin eserine bakıldığında bunu teyit eden sarîh bir ifade göze çarpmamaktadır. Bununla birlikte her iki âlim ayrı ayrı “vücûh” ve “nezâir” tanımları yapmamış, “Vücûh ve Nezâir”i birlikte tanımlamışlardır. Onların bu tutumu İbnü'l-Cevzî'nin tanımını benimsedikleri şeklinde yorumlanmaya elverişli gibi gözükse de her iki müellif ne İbnü'l-Cevzî'nin tanımını aktarmış ne de o tanımları benimsediklerini gösteren sarîh bir ifade kullanmıştır. Vücûhun tanımında “lafz-ı müşterek” terimine yer vermesi nedeniyle Süyûtî'yi eleştiren İbn Akîle, lafz-ı müşterek ile vücûh-nezâirin mukayesesini yaptıktan sonra, şu ifadeleri kullanmıştır: “Bu tanımları İbnü'l-Cevzî eserinde zikretmiş, fakat vücûhu lafz-ı müşterek kapsamında değerlendirmemiştir. Süyûtî ise ondan nakletmiş, fakat lafz-ı müşterek kapsamına sokmuştur.” Krş. İbn Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Şârika: Camiatü's-Şârika, 2006), 5: 217-18. Görüldüğü üzere bu ifadelerde İbn Akîle'nin İbnü'l-Cevzî'nin tarifini benimsediğine dair sarîh bir ifade yoktur. Yine Râfî'nin İbnü'l-Cevzî'nin tanımını benimsediğini gösteren bir ifade bulunmamaktadır. Krş. Mustafa Sadık Râfî, *İcâzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1973), 73.

görmediği,<sup>19</sup> hatta özellikle ülkemiz bağlamında söylemek gerekirse nezâirin eşanlamlılık olduğu şeklindeki realiteyle örtüşmeyen diğer tanım kadar bile bir etkisinin bulunmadığı bir gerçektir. Bu yüzden bu tanımın tartışılarak gündemde tutulmasına hacet olmadığı, İbnü'l-Cevzî'nin tanımının yanlışlığından ziyade, nezâiri eşanlamlılık olarak açıklayan tanımın yanlışlığı üzerinde durulması gerektiği düşünülebilir. Bununla birlikte, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu" başlığını taşıyan ve ilk önce makale formatında,<sup>20</sup> daha sonra da kısmi ilave ve değişikliklerle bildiri olarak sunulup yayımlanan<sup>21</sup> çalışmamızda, nezâirin eşanlamlılık şeklinde tanımlanmasını özel olarak değerlendirmiştik.<sup>22</sup> Bu yüzden nezâirin eşanlamlılık olarak tarif edilmesinin ele alınması bu makalenin amaçları arasına dâhil edilmemiştir. Aslında söz konusu çalışmamızda, İbnü'l-Cevzî'nin tarifi hakkında da değerlendirmelere yer vermiş,<sup>23</sup> buna karşın, çok fazla yaygınlık kazanmadığına dikkat çektiğimiz<sup>24</sup> bu tarifi detaylı bir tahlil ve tenkide tabi tutmamıştık.

Daha sonra yapılan bazı çalışmalarda İbnü'l-Cevzî'nin tanımının doğruluğunu ispat yönünde hayli çaba sarf edilmiş olması,<sup>25</sup> bizi İbnü'l-Cevzî'nin nezâir anlayışını özel olarak ve yeniden ele almaya, detaylı bir değerlendirmeye tabi tutmaya sevk etmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin tarifinin sorunlarını ortaya koymayı amaçladığımız bu makale, aynı zamanda, en doğru tarifi İbnü'l-Cevzî'ye ait olduğunu savunan söz konusu çalışmalarda

<sup>19</sup> Ali Eroğlu, bu konuda daha farklı bir değerlendirmede bulunarak İbnü'l-Cevzî'nin tanımının en makbul ve meşhur tanım olduğunu söylemiştir. Bk. Ali Eroğlu, *Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri Üzerine* (Erzurum: EKEV Erzincan Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2002), 264.

<sup>20</sup> Mustafa Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-", *Bilimname* 14, sy 1 (2008): 7-33.

<sup>21</sup> Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-". *Tarihte ve Günümüzde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü (İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Araştırmaları Yaz Akademisi I, 18-23 Ağustos 2008 İstanbul)*, (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2009), 441-75.

<sup>22</sup> Nezâirin eşanlamlılık olarak tarif edilmesinin sorunları başka çalışmalarda da dile getirilmiştir. Bu yönüyle söz konusu tanımın etkisinin azalmaya başladığı söylenebilir. Bu çalışmalarla ilgili kısa bir liste için bk. Karagöz, "İbn Teymiye'nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları", 265 (10 nolu dipnot).

<sup>23</sup> Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 2008, 15-16, 17-19; Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 2009, 449-50, 452-54.

<sup>24</sup> Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 2008, 17, 19; Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 2009, 452, 454.

<sup>25</sup> Bk. Hasan Yıldızlı, "Vücûh ve Nezâir İlmi ve Mukâtil b. Süleyman'ın el-Vücûh ve'n-Nezâir Adlı Eseri" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2013), 15-25; Hasan Yıldızlı, "'Vücûh' ve 'Nezâir' Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy 31 (2014): 1-31.

bu kapsamda dile getirilen görüşlere yönelik de bir değerlendirme konumundadır. Ayrıca bu süre zarfında, vücûh ve nezâir türü bazı eserlerin neşrini gerçekleştiren araştırmacıların bu eserlere hazırladıkları giriş kısımlarında İbnü'l-Cevzî'nin tanımını tek bir tanım olarak verdiklerini ya da diğer tanımlara yer verseler de onun tanımını tercih ettiklerini tespit ettik.<sup>26</sup> Bunun yanı sıra, bir yandan *vücûhu* çokanlamlılık, *nezâiri* de eşanlamlılık olarak tanımlayan bazı ilim adamları, diğer yandan vücûhun manalarda nezâirin de lafızlarda olduğunu söylemiştir.<sup>27</sup> Diğer bir deyişle, birbirinden farklı olan, dolayısıyla, zorlama telif ve teviller dışında bir sentez oluşturmaları söz konusu olamayacak farklı tarifler, bu farklılığa dikkat çekilmeden bir arada verilmiştir. Bu tespitlerden yola çıkarak kaleme alınan bu makalenin yukarıda sözü geçen çalışmamızın tamamlayıcısı ve İbnü'l-Cevzî'nin tarifine yönelik oradaki değerlendirmemizin açılımı mahiyetinde olduğunu bu vesileyle belirtmek gerekir. Bu çerçevede makalede, "vücûhun manalarda, nezâirin lafızlarda olduğu" anlayışının ve bunun doğruluğunu ispat amacıyla öne sürülen argümanların değerlendirilmesi ve vücûh-nezâir literatürünün üslûbu çerçevesinde bu anlayışın yanlışlığının detaylı ve müdellel olarak ortaya konulması amaçlanmaktadır.

#### A. İbnü'l-Cevzî'nin Vücûh-Nezâir Tarifi

Bugünkü bilgimize göre vücûh ve nezâire dair ilk tarifi İbnü'l-Cevzî yapmıştır. *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nezâir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserinde<sup>28</sup> İbnü'l-Cevzî vücûh-nezâiri şöyle tarif etmiştir:

<sup>26</sup> İbnü'l-Cevzî'nin yaptığı tanımını tek bir tarif olarak aktaran veya benimseyen naşir ya da muhakkiklerden tespit edebildiklerimiz, makalenin "İbnü'l-Cevzî'nin Vücûh-Nezâir Tarifi" başlığı altında zikredilecektir.

<sup>27</sup> Örnek olarak bk. Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002), 164-66; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 146; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 200; Mehmet Okuyan, *Çokanlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 25-26.

<sup>28</sup> İbnü'l-Cevzî bu kitabının muhtasarı mahiyetindeki *Muntehabu kurrati'l-uyûni'n-nezâir* adlı eserinin girişinde vücûh ve nezâirin tarifini yapmamıştır. Krş. İbnü'l-Cevzî, *Muntehabu kurrati'l-uyûni'n-nezâir fî'l-vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-kerîm*, thk. Muhammed es-Seyyid es-Saftâvî ve Fuad Abdülmün'im Ahmed (İskenderiyye: Münşetü'l-Maârif, t.y.), 25. Kur'an ilimleriyle ilgili *Fünûnu'l-efnân fî ulûmi'l-Kur'an* adlı eserinin bizim incelediğimiz matbu nüshasında "Vücûh ve Nezâir" konusuyla ilgili bölüm bulunmamaktadır. Krş. İbnü'l-Cevzî, *Funûnu'l-efnân fî uyûni ulûmi'l-Kur'an*, thk. Hasan Zıyaeddin Itr (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 137-567. Eserin yedi yazma nüshasından ise sadece Köprülü nüshasında muhtemelen sonradan ilave bölüm olarak "Vücûh ve Nezâir" başlığının bulunduğu tespit edilmiştir. Konuyla ilgili bilgi için bk. Sümeyye Sevinç, "İbnü'l-Cevzî'nin Fünûnu'l-Efnân Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değeri" (İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2012), 37-38, 96-97. Söz konusu nüshada da



“Bil ki, vücûh ve nezâir, Kur'an'ın farklı yerlerinde aynı lafız ve aynı hareke ile geçen bir kelimedenden, her yerde farklı anlamlar kastedilmesidir. Bu durumda bir yerde zikredilen kelimenin lafzı bir başka yerde zikredilen kelimenin lafzına nazîrdir. Bu kelimelerden her birinin diğerinden başka bir anlamla açıklanması ise vücûhtur. Öyleyse, nezâir lafızlara, vücûh anlamlara verilen addır.”<sup>29</sup>

“Vücûhun manalarda, nezâirin de lafızlarda olduğu” şeklinde özetlenebilecek bu tarifi ileride detaylı olarak tahlil edeceğimiz “maraz” lafzı bağlamında somutlaştırmak gerekirse, Kur'an'da dört farklı anlamda kullanılan<sup>30</sup> “maraz” lafzının “şüphe/nifak”, “fücûr (artniyet/kalbi bozuk)”,<sup>31</sup> “yara/yaralı”, “bedenî hasta(lık)”<sup>32</sup> şeklinde Kur'an'da kullanıldığı anlamlarından her biri vücûh; Kur'an'da türevleriyle birlikte toplamda 24 kere geçen “maraz” lafızlarının tamamı ise birbirinin nazîri (nezâir) olmaktadır. Diğer bir deyişle, “maraz” lafzının anlamsal boyutu vücûhu, lafız boyutu ise nezâiri oluşturmaktadır.<sup>33</sup> Kâtip Çelebi ile Sıddık Hasan Han herhangi bir değerlendirme ya da eleştiri yapmadan İbnü'l-Cevzî'nin tarifini neredeyse aynen aktarmıştır.<sup>34</sup> Bu durum her iki âlimin İbnü'l-Cevzî'nin tarifini benimsediğini göstermektedir.

Bu noktada belirtmek gerekir ki daha önce tanımlanmamış bir olguyu tarif eden İbnü'l-Cevzî önemli bir boşluğu doldurmuştur. Verdiği kıymetli

---

vücûh ve nezâirin tarifi bulunmamaktadır. Krş. İbnü'l-Cevzî, *Funûnu'l-efnân fi ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed 208. 138b. Müellifin *el-Müdhiş* adlı eserinin ilgili bölümünde de herhangi bir tarif yoktur. Krş. İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhiş*, thk. Mervân Kabbânî (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2005), 23.

<sup>29</sup> İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*, 83. Tanımın tercümesini krş. Güven, *Çokanlamlılık*, 183; Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, 2009, 449-50; Karagöz, “İbn Teymiye'nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları”, 266; Yaldızlı, “‘Vücûh’ ve ‘Nezâir’ Hakkında Yapılan Tanımlara Dair”, 6-7.

<sup>30</sup> İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*, 544-46. İleride beyan edeceğimiz üzere, İbnü'l-Cevzî bu kelime karşılığında üç vecih zikretmiş, ancak bazılarının dördüncü bir vecih eklediğini söylemiştir.

<sup>31</sup> “Maraz” lafzının “fücûr” anlamı karşılığında Ahzâb sûresinin 32. ayetindeki “الَّذِي فِي قَلْبِهِ” *al-dzî fi kalbihi* ve 60. ayetindeki “وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ” *val-dzîni fi kulûbihim meradun* ifadeleri örnek gösterilmiştir. Ayetlerin bağlamından hareketle bu ifadelerin, “kalbi bozuk”, “art niyetli”, “zinaya meyilli”, “imanı zayıf” gibi anlamlandırılması mümkündür. Dolayısıyla makalenin ilerleyen sayfalarındaki “fücûr” ifadeleri bu şekilde anlaşılmalıdır.

<sup>32</sup> Hem genel kapsamlı klasik sözlüklerde hem de vücûh ve nezâir türü eserlerde “maraz” lafzı karşılığında verilen anlamlar hakkında detaylı bilgi ve değerlendirme için bk. Faruk Özdemir, “Semantik ve Analitik Açından Kur'ân'da ‘Maraz’ ve Türevleri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy 12 (2015): 51-67.

<sup>33</sup> “Ümmet” lafzı örneğinde benzer bir değerlendirme için bk. Hind Şelebî, “Mukaddimetü'l-muhakkik”, 22; Karagöz, “İbn Teymiye'nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları”, 266.

<sup>34</sup> Krş. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 2001; Kannevcî, *Ebcedü'l-ulûm*, 2: 567.

eserlerle İslami ilimlere katkı sağlamasının yanı sıra vücûh-nezâirle ilgili ilk tarifi yapmış olması da övgüye değer bir durumdur. Buna karşın, söz konusu tarifi sorunlu yönleri varsa bunların dile getirilmesi, genel manada, ilmî faaliyetlerin gelişimi açısından bir gerekliliktir. Özelde ise vücûh ve nezâir terimlerinin, konuyla ilgili literatürün muhtevasına uygun tanımının yerleşmesi bakımından yerine getirilmesi gereken bir vazifedir. İlmî bir ıstılahın tarifi söz konusu olduğunda bu vazife daha önemli hale gelmektedir. Zira “ıstılâhât-ı ulûm, haddizatında, câmiu'l-kelimidir; evvel emirde cüz'î bir mânâ farkı hîn-i mübâhasede büyük bir mübâyenet-i efkâra sebab-i mahz olabilir; ve zâviye-i ihtilaf gittikçe açılır.”<sup>35</sup>

Belki de bu yüzden olsa gerek, söz konusu tarif İbn Teymiye, Zerkeşî, Süyûtî ve Taşköprizâde gibi âlimler tarafından eleştirilmiştir.<sup>36</sup> Yahya b. Sellam'ın vücûh ve nezâirle ilgili *et-Tesârîf* adlı eserini neşreden Hind Şelebî'nin ise İbnü'l-Cevzî'nin tarifini detaylı bir tenkide tabi tuttuğu<sup>37</sup> bilinmektedir.<sup>38</sup> Bu tanımın son dönemde başka araştırmacılar tarafından da açıkça tenkit edildiği ya da isabetli bulunmadığı görülmektedir.<sup>39</sup> Bununla birlikte, İbnü'l-Cevzî'nin tarifini benimseyen ve savunanlar da vardır.<sup>40</sup>

Türkiye'de yapılan çalışmaların bir kısmında tek tanım olarak “vücûhun manalarda, nezâirin ise lafızlarda olduğu” yönündeki İbnü'l-Cevzî'nin tarifi aktarılmıştır.<sup>41</sup> Bazı çalışmalarda ise başka tanımlara da yer

<sup>35</sup> Rıza Tevfik, *Kâmûs-ı Felsefe “Felsefe Sözlüğü”*, haz. Recep Alpyağıl (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 38.

<sup>36</sup> Bk. İbn Teymiye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 13: 276-77; 17: 422-23; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 158-59; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 445; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhü's-saâde*, 2: 415.

<sup>37</sup> Hind Şelebî, “Mukaddimetü'l-muhakkik”, 22-24.

<sup>38</sup> İbn Teymiye, Zerkeşî, Süyûtî, Taşköprizâde ve Hind Şelebî'nin eleştirileri çeşitli çalışmalarda ele alındığından, bu eleştirilerin detayına girilmeyecektir.

<sup>39</sup> Daha önce 6 nolu dipnotta da örneklerini zikrettiğimiz üzere, günümüzde İbnü'l-Cevzî'nin tarifini benimsemeyen birçok ilim adamı ve araştırmacı vardır. Ancak bizim buradaki kastımız, yaptıkları değerlendirme sonucunda İbnü'l-Cevzî'nin tarifini açıkça tenkit edenlerdir. Söz konusu tenkitlere örnek olarak bk. Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, 2009, 452-54; Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, 43: 141; Selma Sırakaya, “Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri ile el-Vücûh ve'n Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi” (Yüksek Lisans Tezi, Çorum, Hitit Üniversitesi, 2013), 29-30; Maden, “Kur'ân'ın Lafızlarını İnceleyen İlimler”, 62-63. Hind Şelebî de İbnü'l-Cevzî'nin tarifine detaylı bir eleştiri yöneltmiştir. Ancak bunu söz konusu tarifi Kâtip Çelebi'ye nispet ederek yapmış, yani eleştirisini Kâtip Çelebi üzerinden gerçekleştirmiştir. Krs. Hind Şelebî, “Mukaddimetü'l-muhakkik”, 20-24.

<sup>40</sup> Benzer tespitler için bk. Karagöz, “İbn Teymiye'nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları”, 267.

<sup>41</sup> Örnek olarak bk. Celaleddin Divlekci, “Kur'an'da Bazı Kelimelerin Kullanım Özelliklerine Dair Genel Kaideler”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6, sy 1 (2017): 90; Ahmet Gül, “Sahâbe Tefsirinde Dil Olgusu”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 15 (2016): 182.

verilmiş, fakat en doğru tanımın İbnü'l-Cevzî'ye ait olduğu şeklinde bir kanaat dile getirilmiştir. Diğer bir deyişle, bu eserlerde söz konusu tanımın doğru olduğu vurgulanmış<sup>42</sup> ya da savunulmuştur.<sup>43</sup> İbnü'l-Cevzî'nin tanımını benimseyenler arasında vücûh ve nezâir alanında telif edilen kimi eserleri neşreden araştırmacıların da bulunduğu görülmektedir.<sup>44</sup>

Kimi eserlerde ise hangi tanımın tercih edildiği belli olmayacak şekilde birkaç nezâir tanımı birlikte, hatta bazen birbirine karıştırılarak verilmiştir. Bu eserlerde bir yandan son dönemde ortaya çıkan nezâirin eşanlamlılık olduğu tanımı yapılmış, diğer yandan İbnü'l-Cevzî'yi eleştiren İbn Teymiye, Zerkeşî, Süyûtî ve Taşköprizâde'nin nezâir tariflerinde kullandıkları "elfâz-ı mütevâtîr" terimi yer almış, hatta "Vücûh manaların adı, nezâir lafızların adıdır." denilerek İbnü'l-Cevzî'nin tanımına yer verilmiştir. Tamamen farklı tariflerin alamet-i farikası diyebileceğimiz bu unsurlar, hangi tarife göndermede bulunduğu dikkat çekilmeden ya da bunlardan hangisinin tercih edildiği belirtilmeden zikredilmiştir.<sup>45</sup> Yine bazı nasirlerinin yaptığı tanımlarda da bu tür belirsizliklerin hâkim olduğunu<sup>46</sup> söylemek gerekir.<sup>47</sup>

İbnü'l-Cevzî'nin tarifinin benimsenmesi ekseninde buraya kadar verdiğimiz bilgiler, daha önce birçok âlim tarafından yöneltilen eleştirilerin fark edilmediğini, dikkate alınmadığını ya da eleştirilerdeki kısalık ve kapalılık nedeniyle anlaşılmadığını göstermektedir. Buradan hareketle,

<sup>42</sup> Örnek olarak bk. Eroğlu, *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri Üzerine*, 264-65.

<sup>43</sup> Örnek olarak bk. Yıldızlı, "Vücûh ve Nezâir İlmî", 15-25; Yıldızlı, "Vücûh' ve 'Nezâir' Hakkında Yapılan Tanımlara Dair", 29; Yıldızlı, 68 (404 nolu dipnot).

<sup>44</sup> Örnek olarak bk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, "Mukaddimetü'l-muhakkik", *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm (Mukâtil b. Süleyman)*, Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Dubâi: Merkezü Cuma el-Mâcid li's-sekâfe ve't-türâs, 2006), 7; Ahmed Ferîd el-Mezîdî, "Mukaddimetü'l-muhakkik", *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-kerîm (Mukâtil)*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 3-4.

<sup>45</sup> Örnek olarak bk. Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 164-66; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 146; Demirci, *Tefsir Terimleri*, 200; Okuyan, *Çokanlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*, 25-26.

<sup>46</sup> Örnek olarak bk. Muhammed el-Mısırî, "Mukaddimetü'l-muhakkik", *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-elfâzi'l-Kur'ân elletî terâdefet mebânihâ ve tenevve'at meânihâ (Seâlibî)*, thk. Muhammed el-Mısırî (Dımaşk: Sa'düddîn li'tibâ'a ve'n-neşr, 1984), 11-12; Arabî Abdülhamid Ali, "Mukaddimetü'l-muhakkik", *el-Vücûh ve'n-nezâir li-elfâzı Kitâbillâhi'l-azîz (Dâmegâni)*, thk. Arabî Abdülhamid Ali (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 22; Celal el-Asyûtî, "Mukaddime fi ilmi'l-vücûh", *Vücûhü'l-Kur'âni'l-kerîm (Hîrî)*, thk. Celal el-Asyûtî (Beirut: Kitâb nâşirûn, 2011), 3-4.

<sup>47</sup> Haddizatında bir eserin tahkikli olarak neşirini yapmak onun muhtevasıyla ciddi anlamda meşgul olmayı, dolayısıyla hem esere hem de eserin konusuna vâkif olmayı gerektiren önemli bir çabadır. Bununla birlikte, nasir ve muhakkiklerin tahkik faaliyetine odaklanmaları, neşirini gerçekleştikleri eserin muhtevasını oluşturan konu etrafındaki tartışmaları zaman zaman gözden kaçırmalarına yol açabilmektedir. Yukarıdaki tespitlerimiz bu çerçevede değerlendirilebilir.

çalışmamızın bundan sonraki kısmında, ilk olarak vücûh ve nezâir literatürünün üslubu kısaca tanıtılacak, ardından da İbnü'l-Cevzî'nin tarifinin taşıdığı sorunlar açık ve detaylı olarak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

### B. Vücûh ve Nezâir Eserlerinin Üslûbu Üzerine

Bazı kelimelerin Kur'an'da geçtiği her yerde aynı anlama gelmemesi olgusu, vücûh ve nezâir literatürünün temel konusudur. Bahse konu olgu, şu soruları akla getirmektedir: Acaba bu tür bir kelime Kur'an'da hangi manalarda ya da farklı kaç manada kullanılmaktadır? Söz konusu kelimenin bu anlamlarından herhangi biriyle geçtiği başka yerler (örnekler) var mıdır? Bu özellikteki bir kelime farklı anlamlarından biriyle Kur'an'ın başka ayetlerinde geçiyorsa, bu durum sıklıkla mı vuku bulmaktadır yoksa nadiren, sadece birkaç yerde mi gerçekleşmektedir? Bu sorular ışığında belirtmek gerekir ki, bir kelimenin Kur'an'da geçtiği her yerde aynı anlama gelmemesinden söz ediyorsak aslında iki yönü bulunan bir olgu hakkında konuşuyoruz demektir.

İlk olarak, bazı kelimeler Kur'an'ın değişik yerlerinde farklı manalarda kullanılmaktadır ki bu kelimelere *zû vücûh* ya da kısaca *vücûh* denilmektedir. *Vücûh*, bu tür bir kelimenin Kur'an'da kaç farklı anlamda kullanıldığını ve bunların neler olduğunu göstermektedir. Kur'an ilimlerinin bir alt şubesi konumundaki "Vücûh ve Nezâir" terim çiftindeki *vücûh*un anlamı budur. Bu olgu, vücûh ve nezâir külliyatında genelde "Falanca kelime Kur'an'da iki, üç, dört, beş... manada geçmektedir." anlamına gelen cümlelerle belirtilmektedir. Bizim burada "mana" diye tercüme ettiğimiz kelimenin, ilgili eserlerdeki karşılığı genelde "vech",<sup>48</sup> "vecheyn",<sup>49</sup> "vücûh"<sup>50</sup> ve

<sup>48</sup> Örneğin "المُدَى" lafzının Kur'an'da on yedi anlamda kullanıldığı, "تفسير المُدَى على سَبْعَةِ عَشَرَ وَجْهًا", vb. tabirlerle dile getirilmiştir. Krş. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 20; Harun b. Musa, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-kerîm*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Bağdat: Vizâratü's-sekâfe ve'l-i'lâm, 1988), 28; Yahya b. Sellâm, *et-Tesârif*, thk. Hind Şelebî (Tunus: eş-Şirketü't-Tunûsiyye, 1979), 96.

<sup>49</sup> Örneğin İbnü'l-Cevzî, "البعل" lafzının Kur'an'da iki anlamda kullanıldığını "وذكر أهل التفسير أن "البعل في القرآن على وجهين" ifadesiyle dile getirmiştir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir*, 188-89.

<sup>50</sup> Örneğin Seâlibî'ye nispet edilen eserde "şehîd" lafzının Kur'an'da yedi anlamda kullanıldığı, "والشهاد في القرآن على سبعة وجوه" ifadesiyle belirtilmiştir. Bk. Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 179.

“evcuh”;<sup>51</sup> “ma'nâ”,<sup>52</sup> “ma'neyeyn”<sup>53</sup> ve “me'ânî”;<sup>54</sup> bazen de *el-Burhân*'da kullanıldığı üzere “harf”tir.<sup>55</sup> Bu karşılıkların “vech”, “vecheyn”, “vücûh” ve “evcuh” ya da “ma'nâ”, “ma'neyeyn” ve “me'ânî” şeklinde tekil, ikil (tesniye) veya çoğul olması, ilgili gramer kuralı (sayıların temyizi) gereği değişmektedir. Müellifler zû vücûh kelimelerin her bir manasını ise genelde kelimenin “birinci manası”, “ikinci manası”, “üçüncü manası”... anlamında “el-vechü'l-evvel”, “el-vechü's-sânî” ve “el-vechü's-sâlis” ya da “el-ma'ne'l-evvel”, “el-ma'ne's-sânî” ve “el-ma'ne's-sâlis” gibi tabirlerle vermektedir. Bazen de bu ifadelerdeki mevsuf konumundaki “el-vech” ya da “el-ma'na” lafzı, bağlamın delaleti sebebiyle zikredilmeksizin, kelimenin kullanıldığı birinci, ikinci ve diğer manalar sadece “el-evvel”, “es-sânî” ... ifadeleriyle yetinilerek aktarılmaktadır.

Bir kelimenin Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılması, söz konusu kelimenin geçtiği her yerde mutlaka bir diğer yerdekinden farklı anlamı ifade ettiği şeklinde anlaşılmalıdır. Yani bir lafız sözgelimi yirmi dört kere geçiyorsa bu yirmi dört yerin tamamında

<sup>51</sup> Örneğin İbnü'l-Cevzî “ümme” lafzının Kur'an'da beş anlamda kullanıldığını “ وذكر أهل ” şeklinde belirtmiştir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir*, 143.

<sup>52</sup> Seâlibî'ye nispet edilen eserde “الأرض” lafzının Kur'an'da on yedi anlamda kullanıldığı, “ وهو في القرآن على سبعة عشر معنى ” ifadesiyle belirtilmiştir. Bk. Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 75.

<sup>53</sup> Seâlibî'ye nispet edilen eserde “الإصر” lafzının Kur'an'da iki anlamda kullanıldığı, “ الإصر في ” ifadesiyle belirtilmiştir. Bk. Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 44.

<sup>54</sup> Seâlibî'ye nispet edilen eserde “العرج (الأجر)” kelimesinin Kur'an'da beş anlamda kullanıldığı, “ وهو في القرآن على خمسة معانٍ ” ifadesiyle dile getirilmiştir. Bk. Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 72. Seâlibî'nin eserinden verdiğimiz örneklerden anlaşılacağı üzere, bu eserin 40. sayfasından 75. sayfasına kadar yer verilen 33 maddenin vecihleri/anlamları “ma'nâ”, “ma'neyeyn” ve “me'ânî” gibi ifadelerle aktarılmıştır. Eserin ilerleyen sayfalarında da bu kadar yoğun olmamakla birlikte vecih/vücûh yerine ma'nâ/me'ânî lafızlarının kullanıldığı görülmektedir. Krş. Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 40-75, 90, 166, 169, 176, 188. Bu kullanımlar, “nezâirin bu ilmin ikinci bir terimi olarak anlaşılmadığını” ispat etmek amacıyla Hasan Yıldızlı tarafından dile getirilen “vücûh teriminin kullanımındaki ittifak ve istikrarın nezâirde bulunmadığı” şeklinde özetlenebilecek argümanı çürütmektedir. Zira daima aynı terimin kullanılmamış olması nezâirin terim olmasına engel teşkil ederse, aynı durum vücûh terimi için de geçerlidir. Çünkü vücûh karşılığında da her zaman aynı tabirin kullanılmadığı, yani, yukarıda Yıldızlı'dan aktardığımız argüman doğrultusunda “vücûh teriminin kullanımında da ittifak ve istikrarın bulunmadığı” görülmektedir. Söz konusu argüman için bk. Yıldızlı, “‘Vücûh’ ve ‘Nezâir’ Hakkında Yapılan Tanımlara Dair”, 19-20, 29.

<sup>55</sup> Zerkeşî “hidâyet/hüdâ” lafzının Kur'an'da on yedi anlamda kullanıldığını “ فممه الهدى على ” ifadesiyle dile getirmiştir. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 159.

birbirinden farklı manayı göstermemektedir. Aksine, zû vücûh olan kelimelerin Kur'an'da delalet ettiği manalardan herhangi biriyle birden fazla ayette tekrar etmesi söz konusu olabilmektedir. Vücûh-nezâir müellifleri, zû vücûh kelimelerin, farklı anlamlardan herhangi biriyle geçtiği diğer ayetleri, hasır ve sınırlandırma amacı gütmeksizin örnek kabilinden zikrederek buna işaret etmiştir. İşte bu durum bir kelimenin Kur'an'da geçtiği her yerde aynı anlama gelmemesi olgusunun, yani vücûh-nezâir literatürünün ikinci yönüdür. Bu ikinci boyut, ilgili eserlerin muhtevassından anladığımız kadarıyla nezâiri oluşturmaktadır. Dolayısıyla Zerkeşî'nin dile getirdiği ve Süyûtî ile Taşköprîzâde'nin aktardığı "Eğer vücûhun manalarda nezâirin lafızlarda olduğu kastedilseydi, bu kitapların tamamıyla müşterek lafızlar hakkında olması gerekirdi. Oysa müellifler bu alanda telif ettikleri eserlerde, farklı yerlerde aynı anlamda kullanılan (lafız ve anlam birliği olan) lafzı da zikretmişler"<sup>56</sup> ifadeleri bizce bu eserlerdeki ikinci olguya, yani nezâirin varlığına yapılan bir vurgudur.<sup>57</sup> Bahsettiğimiz bu olgu, vücûh ve nezâir türü eserlerde farklı üç üslupla tezahür etmektedir. Maksadımızı daha net ortaya koymak bakımından bu üsluplar hakkında bilgi vermek uygun olacaktır.

### 1. Vücûh ve Nezâir Literatüründe "Nezâir" in Belirtildiği Üç Üslûp

Vücûh-nezâir alanında eser veren âlimler Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı manalarda kullanılan kelimelerin, bu anlamlardan herhangi biriyle diğer ayetlerde geçip geçmediği hususuna değişik tabirler kullanmak suretiyle dikkat çekmişler, işaret etmişlerdir. Müelliflerin kullanımı tahlil edildiğinde bu tabirleri üç üslûp altında toplamanın mümkün olduğu görülmektedir. Ayrıca bu üç üslûbun, zû vücûh olan bir kelimenin Kur'an'da kullanıldığı manalardan herhangi biriyle geçip geçmediğine ya da ne kadar geçtiğine bağlı olarak şekillendiğini söyleyebiliriz.

#### a. İlk Üslûp: "Benzeri/Nazîri Şudur"

Vücûh ve nezâir müellifleri Kur'an'da farklı manalarda kullanılan kelimelerin vecihlerini sıralarken kelimenin manasını ve bu manaya dair bir ayeti verdikten sonra, kelime o manayla başka ayetlerde geçiyorsa o ayetleri de örnek kabilinden zikretmişlerdir. Bunu "nazîruhû (نَظِيرُهُ)", "mislühû (مِثْلُهُ)", "nahvuhû (نَحْوُهُ)", "kâle Teâla (قال تعالى)" ve "ke-kavlihî (كَقَوْلِهِ)" gibi tabirler vasıtasıyla yapmışlardır. Bu üslûp, müelliflerin, zû vücûh olan bir kelimenin

<sup>56</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 158-159; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 445; Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Miftâhü's-saâde*, 2: 415.

<sup>57</sup> Benzer değerlendirmeler için bk. Hind Şelebî, "Mukaddimetü'l-muhakkik", 18-19; Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 2009, 453-54.

anlamlarından herhangi biriyle başka ayetlerde geçtiğini ifade etmelerinin birinci şekildir. Kelimenin ilgili vecihte zikredilen manasıyla Kur'an'da ne kadar geçtiğine dair bir kayıt getirmemeleri yönüyle bu üslûbun niceliksel bir sınırlandırma içermediğini söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle salt bu ifadelerin kendisi, kelimenin bu manayla Kur'an'da az mı yoksa çok mu tekrar ettiğine dair bir fikir vermemektedir. Bu üslûba kısaca "Benzeri şudur", "Nazîri şudur" ya da "Benzeri var" üslûbu diyebiliriz.

Sözgelimi Mukâtil, "ümme" lafzının Kur'an'da geçen anlamlarından birinin "Hz. Muhammed'in ümmeti" olduğunu söylemiştir. Kelimenin bu manada kullanıldığı ayetleri verirken ise şöyle bir yol izlemiştir: İlk etapta kullanılan "فَذَلِكَ قَوْلُهُ فِي آلِ عِمْرَانَ" tabirinin ardından, Âl-i İmrân 3/110. ayeti kelimenin bu anlamda kullanılmasının bir örneği olarak zikredilmiştir. Daha sonra "كَقَوْلِهِ فِي الْبَقْرَةِ" denilerek Bakara 2/143. ayete yer verilmiştir. Son olarak da "نَظِيرَهَا فِي الْحَجِّ فِي آخِرِهَا" denilmek suretiyle Hacc 22/67. ayetteki "ümme" lafzının da "Hz. Muhammed'in ümmeti" anlamına geldiği belirtilmiştir. Bu durumda üç surenin ilgili ayetlerindeki "ümme" lafızlarının "Hz. Muhammed'in ümmeti" anlamında kullanılması bakımından birbirinin naziri olduğu, bu ayetlerdeki "ümme" lafızlarında lafız ve anlam birlikteliğinin bulunduğu söylenmiş olmaktadır. Bu örnekler verilirken, bu üç ayet dışında kelimenin bu anlamda Kur'an'ın başka yerinde geçip geçmediğine ya da ne kadar geçtiğine temas edilmemiştir.<sup>58</sup> Dolayısıyla bu üslûp "ümme" lafzının anlamlarından birinin "Hz. Muhammed'in ümmeti" olduğunu ifade etmenin yanı sıra, kelimenin bu manayla geçtiği üç ayetteki kullanımının örnek olarak verilmesinden ibarettir.

### b. İkinci Üslûp: "Benzeri/Nazîri Çoktur"

Müelliflerin, zû vücûh bir kelimenin anlamlarından biriyle geçtiği diğer ayetlerin bazısını verdikten sonra başvurdukları ikinci üslûp ise kullandıkları "ve nahvuhû kesîrun (وَنَحْوُهُ كَثِيرٌ)", "ve mislühû kesîrun (وَمِثْلُهُ كَثِيرٌ)", "ve hüve kesîrun fi'l-Kur'ân (وَهُوَ كَثِيرٌ فِي الْقُرْآنِ)", "ve lehû nezâiru kesîretun (وَلَهُ نَظَائِرٌ كَثِيرَةٌ)" gibi kalıplardır. Herhangi bir vecihte bu tabirlerden birini kullanan bir müellif, kelimenin o vecihteki anlamıyla Kur'an'da pek çok örneğinin bulunduğunu söylemiş olmaktadır. Bu üslûp ile de kelimenin o manayla Kur'an'da kaç kere kullanıldığına dair kesin bir rakam verilmemekte, bununla birlikte, en azından çok defa geçtiğine işaret edilmiş olmaktadır. Bu

<sup>58</sup> Bk. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 49.

üslûba kısaca “Benzeri çoktur” ya da “Nazîri çoktur” üslûbu diyebiliriz.

“Benzeri çoktur” üslûbunu da “ümme” lafzı üzerinden somutlaştırmak gerekirse yine Mukâtil, “ümme” lafzının ilk vechi olarak “topluluk/grup” anlamını vermiş, kelimenin bu anlamda kullanıldığı yerleri göstermek amacıyla örnek kabilinden altı ayeti zikretmiştir. Bu vechin sonunda ise kelimenin bu manayla birçok ayette geçtiğini belirtmek adına “ve nahvuhu kesîrun”<sup>59</sup> ifadesini kullanmıştır.<sup>60</sup> Mukâtil’in gerek örnek olarak verdiği altı ayette geçen, gerekse “benzeri çoktur” diyerek işaret ettiği aynı manada kullanılan “ümme” lafızlarında “topluluk” anlamını ifade etmek bakımından lafız ve mana birlikteliği söz konusudur. Buna göre, bu altı ayetteki “ümme” lafızları birbirinin naziri (ç. nezâir) olmaktadır.

### c. Üçüncü Üslûp: “Benzeri/Nazîri Yoktur”

Müelliflerin kullandığı üçüncü bir üslûp ise “ve leyse gayruhû (وَلَيْسَ )” , “ve leyse gayruhumâ (وَلَيْسَ غَيْرُهُمْ)”, “ve leyse mislühû (وَلَيْسَ مِثْلَهُ)”, “ve leyse mislühümâ (وَلَيْسَ مِثْلُهُمْ)” gibi tabirlerde kendini göstermektedir. Müellifler bu tabirleri zû vücûh bir kelimenin anlamlarından biriyle geçtiği bir ya da iki ayeti zikrettikten sonra, kelimenin bu manayla Kur’an’ın başka yerinde geçmediği kanaatini taşıdıklarını ifade etmek için kullanmaktadırlar. Bu durumda zû vücûh olan söz konusu kelime, bu tabiri kullanan müellife göre, ilgili vecihteki manasıyla Kur’an’da sadece bir veya iki yerde geçmektedir. İlk ikisine oranla bu üslûpta belli bir sınırlandırmanın bulunduğu görülmektedir. Zira zikredilen bir ya da iki ayet dışında kelimenin Kur’an’ın başka hiçbir yerinde bu manayla geçmediği belirtilmiş olmaktadır. Bu üslûbu “Benzeri yoktur” ya da “Nazîri yoktur” üslûbu olarak adlandırabiliriz.

Mukâtil “ümme” kelimesinin üçüncü vechi olarak “seneler (سِنِينَ)” anlamını vermiştir. Hûd 11/8. ayette kelimenin bu manada kullanıldığını belirttikten sonra “Bunun benzeri Yusuf suresindedir (نظيرها في يوسف)” diyerek Yusuf 12/45. ayetteki “ümme” lafzının da “seneler” anlamında kullanıldığını söylemiştir. Maddenin sonundaki “ليس غيرها” ifadesi aracılığıyla bu iki ayetteki “ümme” lafzı dışında, kelimenin bu manada Kur’an’da geçmediğine dikkat çekmiştir.<sup>61</sup> Bu iki ayetteki “ümme” kelimeleri de “seneler/zaman” anlamına delalet etmeleri açısından birbirinin naziri olup, bu yönüyle her iki ayetteki

<sup>59</sup> Kısaca, “Bunun benzeri çoktur.” olarak tercüme edilebilecek bu ifadenin açılımı “Ümme kelimesinin topluluk anlamıyla geçtiği birçok ayet vardır.” şeklindedir.

<sup>60</sup> Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, 47-48.

<sup>61</sup> Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, 48.



“ümmet” kelimelerinde lafız-anlam birlikteliği söz konusudur. Buna mukabil, Kur'an'da birçok yerde “ümmet” kelimesi geçmekle birlikte “seneler/zaman” anlamına gelme noktasında Hûd 11/8. ayetteki ve Yusuf 12/45. ayetteki “ümmet” lafızlarının naziri yoktur.

Kanaatimize göre her üç durumu dile getirirken müelliflerin kullandıkları tabirler farklılık arz etse de (sürekli nazîr/nezâir terimlerini kullanmasalar da) bu üç durum, “Vücûh ve Nezâir” terim çiftindeki *nezâirin* olgusal karşılığıdır. Bu olgu ise yukarıda dile getirdiğimiz “Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı manalarda kullanılan bir kelimenin, bu farklı anlamlardan herhangi biriyle geçtiği diğer lafızları/örnekleri”dir, yani zû vücûh olup da lafız-anlam birlikteliğinin tezahür ettiği kelimelerdir.

Eğer “Vücûh ve Nezâir” terim çiftindeki *nezâir* tanımlanacaksa söz konusu olguyu gösteren bu veya benzeri bir şekilde tanımlanması gerekmektedir. Zira konuyla ilgili literatür çerçevesinde *nezâir* terimine en uygun düşen olgu budur. Bununla birlikte, kullandıkları tabirlerin farklılık göstermesinden yola çıkarak müelliflerin terim yapma amacının bulunmadığı, dolayısıyla bu tabirlerin “nazîr/nezâir” olarak anlaşılamayacağı ya da böyle anlamayı gerektiren bir durumun söz konusu olmadığını öne sürenler olmuştur.<sup>62</sup> Bu tür bir iddia, “Vücûh ve Nezâir” diye adlandırılan ve bu haliyle Kur'an ilimlerinin yerleşik bir branşı haline gelen “Vücûh ve Nezâir” terim çiftinden *nezâirin* vücûh ve nezâir külliyyatında hangi olguya karşılık geldiğinin ispat edilmesiyle geçerli olur.

Yine de müelliflerin bu tabirlere ve bu çerçevede *nezâire* herhangi bir terimsel anlam yükledikleri, dolayısıyla da bu tür bir ispata ihtiyaç olmadığı ileri sürülebilir. Bu varsayımın bir an için doğru olduğu kabul edildiği takdirde, eserlerinin muhtevasında müelliflerin kullandıkları bu lafızlara bir anlam vermemiz, bunların geçtiği cümleleri okurken ya da Türkçeye tercüme ederken anlamlandırmamız gerekmektedir. Eğer bu tabirleri vücûh ve nezâir külliyyatında bulunan ve elbette vücûha bağımlı olan ikinci olgunun karşılığı konumundaki “Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı manalarda kullanılan bir kelimenin, bu farklı anlamlardan herhangi biriyle geçtiği diğer lafızları/örnekleri” olarak anlamayacaksak ne şekilde anlayıp tercüme edeceğimizin cevabı net olarak verilmelidir.

Vücûh-*nezâir* külliyyatının üslûbuna ve genel yapısına dair verdiğimiz bilgiyi ve yaptığımız değerlendirmeyi bu eserlerde yer alan “maraz (المرض)” maddesi örneğinde daha somut hale getirmek istiyoruz.

<sup>62</sup> Örnek olarak bk. Yaldızlı, “‘Vücûh’ ve ‘Nezâir’ Hakkında Yapılan Tanımlara Dair”, 19-20.

## 2. Örnek Metin: Maraz “المرض” Maddesi

“Maraz” maddesini tercih etmemiz, bu maddenin elde etme imkânı bulduğumuz bütün vücûh-nezâir eserlerinde yer almasının yanı sıra, kısa ve aynı zamanda maksadımızı anlatmaya elverişli oluşundan ileri gelmektedir.

Çalışmamız kapsamında inceleyeceğimiz eserlerde “maraz” kelimesinin Kur’an’da kullanıldığı manaların sunumu birebir aynı olmamakla birlikte, müelliflerin çoğunun konuyu ele alış tarzı büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir. Zira bu maddeyi inceleme imkânı bulduğumuz dokuz eserden altısında (Mukâtil, Harun b. Musa, Yahya b. Sellâm, Hîrî, Dâmegânî ve İbnü'l-‘Îmâd’ın eserlerinde) “maraz” maddesi karşılığında dört vecih zikredilmiştir. Ayetlerin sıralamasında ya da üç üslûbun dile getirildiği tabirlerde bazı farklılıklar bulunmakla birlikte,<sup>63</sup> Hîrî’nin eseri dışındaki diğer beş eserde her üç üslûp da kullanılmıştır.<sup>64</sup> Hîrî’nin eserinde ise sadece “Benzeri şudur” üslûbu yer almaktadır.<sup>65</sup>

Ebû Hilal el-Askerî’nin eserinde ve Seâlibî’ye nispet edilen eserde ise bu kelimenin Kur’an’da üç manada kullanıldığı belirtilmiştir.<sup>66</sup> Ayrıca Askerî’nin yaklaşımı hem vecih sayısı hem de verdiği mana ve örnekler bakımından biraz farklıdır.<sup>67</sup> İbnü'l-Cevzî aynı kelimeye üç mana vermiş, fakat “Bazıları dördüncü bir vecih daha eklemiştir.” diyerek dördüncü manayı da zikretmiştir. İlâveten, İbnü'l-Cevzî’nin konuyu ele alışında da biraz farklılık vardır.<sup>68</sup> Son olarak Tirmizî’nin eserinde de “maraz” kelimesinin

<sup>63</sup> İbn Sellâm “nazîr” tabirini hiç kullanmamış, Dâmegânî ise ikinci vecihte kullanmamıştır.

<sup>64</sup> Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 28-29; Harun b. Musa, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ânî'l-kerîm*, 38-39; Yahya b. Sellâm, *et-Tesârif*, 113-14; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Muhammed Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir li-elfâzı Kitâbillâhi'l-azîz*, thk. Arabî Abdülhamid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 415; İbnü'l-‘Îmâd, *Keşfü's-serâir*, s. 49-50'den naklen Abdülâl Sâlim Mekrem, *el-Müşterekü'l-lafzî fi'l-hakli'l-Kur'ânî* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996), 225-26.

<sup>65</sup> Hîrî’nin eserinde vecihlerin sıralamasında ve örnek verilen ayetlerde bazı farklılıklar vardır. Ayrıca Hîrî iki vecihte örnek olarak sadece bir ayete yer vermiş, bir vecihte iki, bir vecihte ise dört ayeti zikretmiştir. Bk. Ebû Abdîrrahmân İsmail b. Ahmed ed-Darîr en-Nisâbûrî Hîrî, *Vücûhü'l-Kur'ânî'l-kerîm*, thk. Necef Arşî (Meşhed: Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1422), 518.

<sup>66</sup> Seâlibî’ye nispet edilen eserde kelimenin “yara/yaralı” anlamı verilmemiştir. Krş. Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 243.

<sup>67</sup> Bk. Ebû Hilal el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2007), 448. Kelimenin üç anlamda kullanıldığını söyleyen Askerî de “yara/yaralı” anlamını vermemiştir. Ayrıca “fücûr” anlamına örnek olarak zikredilen iki ayetten biri olan Ahzâb 33/32. ayetteki “maraz” lafzı bu eserde “nifâk” anlamının örneği olarak zikredilmiş, Bakara 2/10. ayetteki “maraz” lafzının ise “gam/hased” anlamına geldiği söylenmiştir.

<sup>68</sup> İbnü'l-Cevzî üç vecih zikredenlerin, kelimenin “yaralı” anlamını “bedenî hasta(lık)” anlamı kapsamında değerlendirdiklerini belirtmiştir. İbnü'l-Cevzî’nin eserinde ilgili

karşılığında üç vecih zikredilmiştir.<sup>69</sup> Ancak bu eser gerek telif amacı gerekse üslûbu itibarıyla diğer vücûh-nezâir literatüründen farklılık arz etmektedir.<sup>70</sup>

Verdiğimiz bu genel bilginin ve yaptığımız kısa değerlendirmenin akabinde, “maraz” maddesinin vecih ve nazîrlерinin ilgili eserlerde ne şekilde ele alındığına bakabiliriz. Burada esas alacağımız kaynak, konuyla ilgili günümüze ulaşan ilk eser olması hasebiyle Mukâtil'in kitabı olacaktır.<sup>71</sup>

المرض علي أربعة أوجه:

الأول: مرض، يعني: شكاً.<sup>72</sup>

1. فذلك قوله تعالى في البقرة: ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَرَضٌ﴾، يعني شكاً، ﴿فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا﴾ [10]،<sup>73</sup> يعني شكاً.
  2. ونظيرها في براءة: ﴿وَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ﴾، يعني شكاً، ﴿فَزَادَهُمْ رَجْسًا اِلٰى رَجْسِهِمْ﴾ [125].
  3. و كقوله في الذين كفروا: ﴿رَاٰتِ الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ﴾ يعني الشك، ﴿يُنظُرُوْنَ اِلَيْكَ﴾ [20].
- و نحوه كثير.

الوجه الثاني: المرض، يعني: الفجور.

1. فذلك قوله عز وجل في الأحزاب: ﴿فَيَطْمَعُ الَّذِيْ فِيْ قَلْبِهٖ مَّرَضٌ﴾ [32]. يعني: فجوراً.
  2. ونظيرها في آخرها: ﴿لَئِنْ لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُوْنَ وَالَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ﴾ [60]. يعني: الفجور.
- ليس غيرهما.

الوجه الثالث: المرض، يعني: الجراح.

1. فذلك قوله تعالى في النساء: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ﴾، [43]. يعني: جرحاً.

madde, vecihlerin sıralaması bakımından da farklıdır. Krş. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir*, 546.

<sup>69</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Tahsilü nezâiri'l-Kur'ân*, 29-31.

<sup>70</sup> Çalışmamızın baş tarafında ilgili dipnotta belirttiğimiz üzere, Tirmizî'nin eserini telif etmekteki gayesi, farklı anlamlara geldiği düşünülen lafızların bu anlamlarının aslında bir anlama indirgenebileceğini ortaya koymaktır. Dolayısıyla diğer eserler çerçevesinde yapılacak tahlillerin Hakîm et-Tirmizî'nin eseri için yapılmasının sağlıklı olmayacağını düşünüyoruz.

<sup>71</sup> Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 28-29. “Maraz” maddesi çerçevesinde her üç üslûbu kullanan beş müellifin eserlerindeki metin burada verdiğimiz metinle büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir.

<sup>72</sup> Metinde geçen “الشك” kelimesinin marife ya da nekre yazılması ve harekelendirilmesi, Mukâtil'in eserinin Hâtim Sâlih tarafından neşredilen nüshasına göre yapılmıştır.

<sup>73</sup> Metindeki köşeli parantez arasındaki sayılar, ayet numaralarını göstermektedir.

2. ونظيرها في المائدة: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ﴾، يعني: جرحى، ﴿أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ [6].

ليس غيرهما.

الوجه الرابع: المرض، يعني المرض نفسه، جميع الأمراض.

1. فذلك قوله تعالى في البقرة: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا﴾ [184]. يعني: من جميع الأمراض والأوجاع.

2. وقال في براءة: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى﴾ [91]. يعني: مَنْ كان به شيء من مرض.

3. وكتوله في النور: ﴿وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [61].

4. وكتوله في الفتح: ﴿وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [17].

Vücûh ve Nezâir müelliflerinden beşi “maraz” kelimesinin Kur’an’da dört farklı manada kullanıldığını söylemiştir. Zikredilen bu manaların “şüphe”, “fücûr”,<sup>74</sup> “yara/yaralı”, “bedenî hasta(lık)” olduğu görülmektedir.<sup>75</sup> Ayrıca bu metinde vücûh ve nezâir literatüründe bulunan her üç üslûbun geçtiği görülmektedir. Birinci vechin sonunda “Benzeri çoktur”,<sup>76</sup> ikinci ve üçüncü vecihlerin sonunda “Benzeri yoktur”<sup>77</sup> üslupları, ayrıca her dört vechte farklı tabirler<sup>78</sup> aracılığıyla “Benzeri şudur” üslûbu kullanılmıştır.

İktibas ettiğimiz bu metinde hem “vech/vücûh” hem de “nazîr/nezâir” terimleri geçmektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki yine bu metinde *nezâir* bir olgu olarak bulunmaktadır. Bu bulunuş, vücûh-vezâir literatüründe nezâirin belirtildiği her üç üslûbun kullanılması suretiyle gerçekleşmiştir. Bu örneği ya da vücûh ve nezâir külliyatındaki diğer maddelere ilişkin metinleri okurken bu metinlerde geçen “vech/vücûh” ve “nazîr/nezâir” terimlerinin yanı sıra, “nezâir”e eşdeğer olarak kullanıldığı anlaşılan ifadeleri anlamlandırmak gerekecektir. Daha net olarak söylemek gerekirse, alıntı yapılan metinde geçen ve vücûh terimiyle irtibatlı olan “علي أربعة أوجه”, “الوجه (الأول)”, “علي أربعة أوجه”, “الوجه الأول”, “الوجه الثاني”, “الوجه الثالث”, “الوجه الرابع” tabirleriyle, nezâirle irtibatlı olduğunu

<sup>74</sup> Hîrî, birinci vechi “şühpe ve nifak” şeklinde izah etmiştir. Ayrıca yukarıdaki metinde ikinci vech olarak geçen “fücûr”a dördüncü vechte yer vermiş ve “fücur ve zina” şeklinde bir açıklama yapmıştır. Krş. Hîrî, *Vücûhü'l-Kur’âni'l-kerîm*, 518.

<sup>75</sup> “Maraz” lafzının Kur’an’daki kullanımları ve vücûh ve nezâir türü eserlerde zikredilen manalar hakkında bilgi için bk. Özdemir, “Semantik ve Analitik Açısından Kur’ân’da ‘Maraz’ ve Türevleri”, 58-67.

<sup>76</sup> “و نحوه كثير”

<sup>77</sup> “ليس غيرها”

<sup>78</sup> Her dört vechin başındaki “فذلك قوله تعالى”, ilk üç vechteki “نظيرها”, birinci ve dördüncü vecihlerdeki “وقال في براءة” tabirleriyle dördüncü vechteki “وكتوله” tabiri.

düşündüğümüz “فذلك قوله”, “نظيرها”, “ليس غيرها”, “و قال في براءة”, “و كقوله” tabirlerine bir şekilde anlam vermek zorundayız. Bu tabirlerden özellikle “علي أربعة أوجه”, “الوجه” ve “نظيرها” tabirleri, bizzat Kur’an ilimlerinin bir alt şubesi konumunda bulunan ve bu alanda telif edilen eserlerin ortak adını teşkil eden “Vücûh ve Nezâir”e ait terimler olduğu için, yapılacak ya da tercih edilecek olan “vücûh” ve “nezâir” tanımlarına göre anlamlandırılmalıdır. Vücûh ve nezâirle ilgili açık bir terim içermeyen “ليس غيرها”, “و قال في براءة” ve “و كقوله” gibi tabirlere de ilgili eserleri okuma esnasında bir anlam verilmelidir. Bizce, “nezâir” teriminin eşdeğeri olduğu için bu tabirler de yapacağımız “nezâir” terimine göre okunmalıdır. Dolayısıyla hangi tanım, bu ifadeleri eserlerin muhtevasıyla örtüşecek ve anlamlı bir sonuç ortaya çıkacak şekilde okumaya elveriyorsa o tanım doğru kabul edilmelidir. Sonuç olarak eğer okumadan ya da tutarlı bir anlam vermeden geçmeyecekse, vücûh ve nezâir külliyyatını okuyacak ya da tercüme edecek bir kişiden bu tabirleri tutarlı ve işlevsel bir bütün oluşturacak şekilde anlamlandırmasını beklemek gayet doğaldır.<sup>79</sup>

“Maraz” maddesi örneğinde vücûh ve nezâir literatürünün genel üslûbuyla ilgili yaptığımız bu değerlendirmeden sonra, nezâirin olgusal karşılığına tekabül ettiğini düşündüğümüz bu üç üslûp bağlamında İbnü'l-Cevzî'nin tanımının taşıdığı sorunların detaylarına geçebiliriz.

### C. Eserlerin İbnü'l-Cevzî'nin Tarifine Göre Okunması Halinde Karşılaşılan Sorunlar

Vücûh ve nezâirle ilgili eserlerin yazılış gayesi, plan ve muhtevaları vücûh ve nezâiri doğru tanımlamaya ya da yapılan yanlış tanımları elemeye yardımcı olacak bir görüntü sunmaktadır. Bu eserler Kur’an ilimlerinin bir alt şubesi olan vücûh ve nezâirle ilgili eserler, yazılış amaçları ortak ve muhtevaları da belli yönlerden örtüşüyorsa bu durumda yapılacak tanımının bu eserlerin tamamında geçerli olmasını beklemekten daha doğal bir şey yoktur. Halbuki İbnü'l-Cevzî'nin “vücûhun manalarda, nezâirin lafızlarda olduğu” anlayışına göre gerçekleştirilecek okuma, bu eserlerin üslûp ve muhtevası bakımından sorun teşkil etmektedir. Yine de bu eserleri inceleme

<sup>79</sup> Yaptığımız bu tahlil, Mukâtil, Harun b. Musa, Yahya b. Sellâm, Dâmegânî ve İbnü'l-İmâd'ın verdiği bilgiye göredir, yani bu müelliflerin eserinde “maraz” maddesinde her üç üslûp da bulunmaktadır. Hîrî, Askerî, Seâlibî ve İbnü'l-Cevzî'nin eserlerinde ise ilgili madde bağlamında sadece “Benzeri şudur” üslûbu kullanılmıştır. Bununla birlikte, bazı müelliflerin eserlerinde üç üslûptan herhangi birinin yer almaması, bizim ulaşacağımız sonuca hâlel getirmez. Zira bunlardan herhangi biri kullanılmamışsa bu durumda herhangi bir anlamlandırma da yapılmayacak demektir. Buna karşın bu üslûplardan herhangi birisi yer alıyorsa bunun nasıl anlamlandırılacağı önem arz etmektedir.

imkânı bulamayanlar açısından İbnü'l-Cevzî'nin tanımının neden sorunlu olduğunu müelliflerin kullandığı üç üslûp ve örnek olarak aktardığımız “maraz” maddesiyle ilgili metin çerçevesinde netleştirmek istiyoruz.

### 1. “Benzeri Şudur” Üslûbu Bağlamında İbnü'l-Cevzî'nin Tanımı

Vücûh-nezâir külliyyatında geçen ve “Benzeri şudur” üslûbunu oluşturan “nazîruhû”, “mislühû”, “nahvuhû”, “kâle Teâla” ve “ke-kavlihî” tabirlerinin geçtiği yerler okunacaksa ve bu tabirlere bir anlam verilecekse bunun nasıl olacağı üzerinde kafa yormak icap eder. Söz konusu tabirler, “zû vücûh bir kelimenin anlamlarından herhangi biriyle kullanıldığı bir diğer örneğin” zikredilmesi olarak okunduğunda herhangi bir sorun çıkmamaktadır. Bu durumda vücûh ve nezâir terimleri hem ilgili literatürdeki kullanımla örtüşmekte hem de bu okuma vücûh ve nezâir terimlerinin birbirini bütünleyen her iki boyutunu ihtiva etmektedir.

İbnü'l-Cevzî'nin tanımı için aynı şeyi söylemek zordur. Zira “Benzeri şudur” üslûbunu oluşturan tabirleri İbnü'l-Cevzî'nin nezâir anlayışı doğrultusunda okumaya ya da anlamlandırmaya kalktığımızda gereksiz, hatta anlamsız bir durumla karşılaşmaktadır. Bununla birlikte “Nezâire başlı başına bir tanım yapmak yanlıştır.”<sup>80</sup> “Nezâirin ise özel bir anlamı yoktur.”<sup>81</sup> ya da “Vücûh ve nezâir müellifleri “nezâir ifadesine herhangi bir kavramsal anlam yüklememişlerdir.”<sup>82</sup> demek suretiyle nezâirin terimsel bir karşılığının bulunmadığı öne sürülebilir. Akabinde, vücûh ve nezâir külliyyatındaki “nazîruhû” ve buna eşdeğer diğer tabirlerin anlamlandırılmasıyla *nezâir* terimi arasında kurduğumuz alakanın geçersiz olduğu düşünülebilir. Böylece nezâire terimsel bir anlam yüklenmesine itiraz edilebilir.

Öncelikle belirtelim ki nezâirin terimsel bir karşılığının bulunmadığı yönündeki düşünce, her şeyden önce “*nezâir* denirken neden bahsedildiği ve *nezâire* dair tanım yapılırken neyin tanımının yapıldığı” sorusuna muhatap olacaktır. Bu çerçevede, “İbnü'l-Cevzî eserinin baş tarafında, aslında terim olmayan bir şeyi mi tarif etmektedir?”, “İbnü'l-Cevzî'nin tarifinde geçen nezâirin terimsel hiçbir değeri yok mudur?” gibi sorular cevap bekleyecektir.

Her şeye rağmen, “nezâirin terimsel bir değer içermediği” iddiası kabul edilse bile her halükârda vücûh ve nezâir literatüründeki “nazîruhû”, “mislühû”, “nahvuhû”, “kâle Teâla”, “ke-kavlihî” tabirlerini okumak ve anlamlandırmak zorundayız. Bu anlamlandırmayı ilk olarak İbnü'l-Cevzî'nin

<sup>80</sup> Yıldızlı, “‘Vücûh’ ve ‘Nezâir’ Hakkında Yapılan Tanımlara Dair”, 29.

<sup>81</sup> Yıldızlı, “‘Vücûh’ ve ‘Nezâir’ Hakkında Yapılan Tanımlara Dair”, 31.

<sup>82</sup> Yıldızlı, “‘Vücûh’ ve ‘Nezâir’ Hakkında Yapılan Tanımlara Dair”, 17.

“bir yerde zikredilen kelimenin lafzı bir başka yerde zikredilen kelimenin lafzına nazîrdir... Bu kelimelerden her birinin diğerinden başka bir anlamla açıklanması ise vücûhtur. Öyleyse, nezâir lafızlara, vücûh anlamlara verilen addır.” şeklindeki tanımına göre yapmayı deneyelim. Bunun için İbnü'l-Cevzî'nin tanımını daha önce “maraz” maddesiyle ilgili örnek olarak verdiğimiz metinde geçen “nazîruhâ” tabirleriyle, dolayısıyla “Benzeri şudur” üslubu çerçevesinde uygulamaya çalışalım. Eğer İbnü'l-Cevzî'nin tanımına göre bir okuma yapılacak olursa her üç vecihte geçen “نظيرها” tabirlerinin şöyle anlamlandırılması gerekecektir:

1. Kelimenin “şüphe/nifak” anlamına geldiğinin belirtildiği birinci vecihteki “نظيرها في براءة: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ ifadesinin anlamı şöyle olacaktır: Bunun naziri (maraz kelimesinin lafız boyutu/bir diğer lafzı) “مَرَضٌ” lafzıdır. “وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ” ayetindeki “مَرَضٌ” lafzıdır.
2. Kelimenin “fücûr” anlamına geldiğinin belirtildiği ikinci vecihteki “نظيرها في آخرها: ﴿لَيْسَ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ ifadesinin anlamı şöyle olacaktır: Bunun naziri (maraz kelimesinin lafız boyutu/bir diğer lafzı) “مَرَضٌ” lafzıdır. “لَيْسَ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ” ayetindeki “مَرَضٌ” lafzıdır.
3. Kelimenin “yara/yaralı” anlamına geldiğinin belirtildiği üçüncü vecihteki “نظيرها في المائدة: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى﴾ ifadesinin anlamı şöyle olacaktır: Bunun naziri (maraz kelimesinin lafız boyutu/bir diğer lafzı) “مَرَضٌ” lafzıdır. “وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى” ayetindeki “مَرَضٌ” lafzıdır.

Görüldüğü üzere, İbnü'l-Cevzî'nin tanımına göre bir okuma gerçekleştirildiği takdirde, verilen her üç örnekte geçen “bunun benzeri şudur (نظيرها)” tabirlerinin “zû vücûh olan maraz kelimesinin lafız boyutu/bir diğer lafzı” şeklinde anlamlandırılması gerekmektedir. Buna göre hareket edildiği takdirde, “her vecihte aynı kelimenin anlamı zikredildiğine, yani aynı lafız söz konusu olduğuna göre bu bilgileri veren herhangi bir müellifin, acaba niye farklı vecihlerde tekrar tekrar ‘bunun benzeri şudur (نظيرها)’ deme ihtiyacı hissettiği” merak konusu olmaktadır. Zira vecihler/manalar değişse de maraz kelimesinin lafız boyutu burada aktarılan bütün ayetlerde aynıdır. Öyleyse her vecihte dönüp dolaşıp “nazîruhû” ya da benzer bir tabir kullanılmak suretiyle kelimenin lafız boyutunun tekrar tekrar zikredilmesinin esprisi nedir?

Yukarıdaki soru ancak bir şekilde geçiştirilebilir. O da müelliflerin

“nazîruhû” ve ona eşdeğer diğer ifadelere terimsel bir anlam yüklemediklerini iddia etmektir. Böyle bir iddianın da şu sorulara muhatap olması kaçınılmazdır: İbnü'l-Cevzî'nin yaptığı ve bazıları tarafından savunulan nezâir tanımı hangi nezâirin tanımıdır? Terimsel bir kullanımı olmadığı halde sadece bazı eserlerin adında “nezâir” ifadesi geçiyor diye mi “nezâir”in tanımı yapılmış olmaktadır?

Bütün bu soruların geçiştirilmesi amacıyla öne sürülecek argümanları bir an için kabul edip aynı metin nezâirin terimsel bir karşılığının bulunmadığı iddiası doğrultusunda okunacak olursa bu durumda “نظيرها” tabirlerinin “benzeri şudur” diye tercüme edilmesi veya tercüme etmeksizin “naziri şudur” diye okunması kaçınılmaz olacaktır. Bu okumaya göre de lafız aynı lafız olduğuna göre acaba niye farklı vecihlerde tekrar tekrar “bunun benzeri şudur (نظيرها)” deme ihtiyacı hissedilmiştir? Sonuçta nezâire terimsel bir anlam yüklenmediği takdirde de örnek verdiğimiz metnin okunması mümkün olmamaktadır.

Her üç vecihte geçen “نظيرها” tabirleri, doğru olduğunu düşündüğümüz nezâir tanımına göre okunacak olursa şöyle bir durum ortaya çıkar:

1. Kelimenin “şüphe/nifak” anlamına geldiğinin belirtildiği birinci vecihteki “نظيرها في براءة: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾” ifadesinin anlamı şöyle olmaktadır: Bunun naziri (maraz kelimesinin “şüphe/nifak” anlamıyla geçtiği bu örneğin bir benzeri), “وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ” ayetindeki “مَرَضٌ” lafzıdır.
2. Kelimenin “fücûr” anlamına geldiğinin belirtildiği ikinci vecihteki “نظيرها في آخرها: ﴿لَيْنٌ لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾” ifadesinin anlamı şöyle olmaktadır: Bunun naziri (maraz kelimesinin “fücûr” anlamıyla geçtiği bu örneğin bir benzeri), “لَيْنٌ لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ” ayetindeki “مَرَضٌ” lafzıdır.
3. Kelimenin “yara/yaralı” anlamına geldiğinin belirtildiği üçüncü vecihteki “نظيرها في المائدة: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى﴾” ifadesinin anlamı şöyle olmaktadır: Bunun naziri (maraz kelimesinin “yaralı” anlamıyla geçtiği bu örneğin bir benzeri), “وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى” ayetindeki “مَرَضٌ” lafzıdır.

Yapılan bu okumaya göre birinci vecihte örnek olarak zikredilen



ayetlerdeki “maraz” lafızları birbirinin naziri olmakta, yani bu ayetlerde geçen “maraz” kelimeleri “şüphe/nifâk” anlamını ifade etmek bakımından lafız-mana birlikteliğine sahip olmaktadır. Yine ikinci vecihtekiler birbirinin naziri olup “fücûr” anlamında kullanılmaları açısından lafız-mana birlikteliği söz konusu olmaktadır. Aynı durum üçüncü vecih için de geçerlidir.

Biz “mislühû”, “nahvuhû”, “kâle Teâla”, “ke-kavlihî” tabirlerinin “nazîruhû” terimiyle aynı işleve sahip olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla birinci ve üçüncü vecihlerde geçen “ke-kavlihî”, ifadesiyle üçüncü vecihte geçen “kâle fi'l-Berâe” tabirleri hakkında da aynı tahlil ve değerlendirmeyi yapmak mümkündür. Zira müellifler her zaman nazîr/nezâir tabirlerini kullanmasalar da bizce bu tabirlerin hepsi “nazîr/nezâir” tabiriyle, yani bu eserlerdeki birinci üslûp olarak değerlendirdiğimiz “Benzeri şudur” üslûbuyla eşdeğerdir. Şu kadar var ki terimleşme bunlar içerisinde “nazîr/nezâir” kelimesi üzerinde gerçekleşmiştir.

Sonuç olarak “Benzeri şudur” üslubu oluşturan bu tabirlerin hiçbirinin, İbnü'l-Cevzî'nin tanımına göre mantıklı ve tutarlı bir şekilde okunması mümkün olmamaktadır. Aynı şekilde *nezâir*in terimsel bir değeri bulunmadığının kabul edilmesine göre yapılacak okumanın da mantıklı bir işlevi bulunmadığı görülmektedir. Vücûh ve nezâir külliyatındaki “Benzeri şudur” üslubu, *nezâiri*, ancak zû vücûh bir kelimenin anlamlarından biriyle geçtiği diğer bir örnek şeklinde anlamlandırıldığı takdirde bir mana kazanmaktadır.

## 2. “Benzeri Çoktur” Üslûbu Bağlamında İbnü'l-Cevzî'nin Tanımı

“Benzeri çoktur” üslûbuna karşılık gelen “ve nahvuhû kesîrun” ve “lehû nezâiru kesîretun” gibi tabirleri müelliflerin her vecihte değil, aksine, bazı vecihlerde kullandıkları görülmektedir. Sözelimi, bir vecihte bu ifadeye yer verilirken, bir önceki ya da bir sonraki vecihte böyle bir ifadeye rastlanmayabiliyor. O zaman bu tür bir kelimenin mana boyutuna “vücûh”, lafız boyutuna da “nezâir” deniyorsa nasıl oluyor da aynı lafzın birinci vecihte Kur'an'da nazîri çok oluyor da ikinci vecihte böyle bir ifade kullanılmıyor, hatta bazı vecihlerde bunun bir başka nazîri yoktur deniliyor?

Eğer hiçbir ayırım yapılmadan kelimelerin mana boyutuna *vücûh* lafız boyutuna *nazîr* denilseydi, bir vecihte nazîri çok olan lafız, diğer vecihlerde de aynı lafız olacağına göre her halükârda o kelimenin nazîrinin çok olması gerekmez miydi? Öyleyse müelliflerin bu uygulamasının tek izahı olabilir: Zû vücûh olan bir kelimenin “ve nahvuhû kesîrun” vb. ifadelerin kullanıldığı vecihteki anlamıyla o lafız Kur'an'da çok yerde geçmektedir, ama söz konusu kelimenin bu ifadenin kullanılmadığı diğer vecihlerdeki anlamıyla Kur'an'da

geçmesi çok fazla değildir. Bu yüzden de bu tür vecihlerde “ve nahvuhû kesîrun” yargısı kullanılmamıştır. “Ve nahvuhû kesîrun” gibi bir yargıya yer verilmişse, müellif bu manayla bu lafzın Kur’an’da birçok yerde geçtiğine dair bir kanaat belirtmiş, bu yargıya yer vermediği bir vecihte ise kelimenin o manayla Kur’an’da birçok yerde geçtiğine ilişkin bir kanaat dile getirmekten imtina etmiş olmaktadır. Bu imtina, kelimenin gerçekten de o manayla Kur’an’da birçok yerde geçmemesinden kaynaklanabileceği gibi, müelliflerin emin olmamalarından ya da birçok yerde o manayla kullanıldığını bilmemeleri/hatırlayamamalarından da kaynaklanabilir. Bu konuda kesin bir şey söylemek için “benzeri çoktur” yargısına yer verilen ve verilmeyen maddelerin tespit edilip ayrıntılı olarak incelenmesi gerekmektedir.

Hatırlanacağı üzere, örnek olarak aktardığımız metinde “ve nahvuhû kesîrun” tabiri sadece birinci vecihte geçmekteydi. Biz birinci vechin sonunda geçen bu tabirin “maraz kelimesinin şüphe/nifak anlamıyla geçtiği başka ayetlerin de bulunduğu” veya “maraz kelimesinin şüphe/nifak anlamında kullanılan birçok örneğinin bulunduğu” şeklinde anlaşılması gerektiğini düşünüyoruz. “Ve nahvuhû kesîrun” tabirinin bu şekilde anlaşılması maraz kelimesinin başka birçok ayette şüphe/nifak anlamında kullanıldığını, dolayısıyla aynı manayı ifade etmek bakımından birçok nazîrinin bulunduğunu söylemek anlamına gelmektedir. Bu okumanın yanlış olduğu düşünüldüğü takdirde, ilgili metinde geçen “ve nahvuhû kesîrun” tabirinin ne şekilde anlamlandırılacağı ortaya konulmalıdır.

İbnü'l-Cevzî'nin tarifine göre hareket edildiğinde, “ve nahvuhû kesîrun” gibi yargılar kullanılsın ya da kullanılsın zû vücûh bir kelimenin, örnek metin çerçevesinde belirtecek olursak “maraz” kelimesinin, Kur’an’da geçen bütün lafızları birbirinin naziri olacaktır. Bu tarif doğrultusunda “ve nahvuhû kesîrun” gibi tabirler, “Maraz kelimesinin Kur’an’da benzeri çoktur.” şeklinde anlaşıldığı takdirde “Diğer vecihlerdeki maraz lafızları da son tahlilde aynı kelime olduğuna göre ‘Kur’an’da çok geçme’ yargısı onlar için de geçerli değil midir? Öyleyse müellifler niye diğer vecihlerde değil de sadece kelimenin ‘şüphe/nifak’ anlamına geldiği birinci vechin sonunda bu yargıyı dile getirmişlerdir?” sorusunun cevaplanması gerekir. Bu soru cevaplanmadığı takdirde “ve nahvuhû kesîrun” gibi yargıların reel olarak hiçbir anlamı ve işlevi kalmayacaktır. Anlamsız olması bir yana, bu sonuca yol açan bir okuma, zımında, söz konusu yargıyı kullanan müelliflerin hiçbir şey bilmedikleri ya da bu yargıları rastgele kullandıkları gibi bir sonuç doğurur. Bu ise müelliflere karşı haksızlık olur.

Aynı durum nezâirin terimsel bir karşılığının bulunmadığı iddiası

açısından da söz konusudur. Zira nezâirin terimsel bir karşılığının olmadığı varsayılsa bile bu metin okunduğunda “ve nahvuhû kesîrun” ifadesinin anlamlandırılması gerekmektedir. Yoksa hiçbir izah vs. yapmaksızın bu ifade “bunun benzeri çoktur” şeklinde okunarak geçirilecek midir? Bizce, bir müellif herhangi bir kelimenin vecihlerini/anlamalarını zikrederken, bazı vecihlerinde “bunun naziri/benzeri şudur”, bazı vecihlerinde “bundan/bu ikisinden başkası yoktur”, aynı kelimenin diğer bazı vecihlerinde ise “bunun benzeri çoktur” diyorsa ve de bu tabirlerin terimsel bir mana taşımadıkları varsayılıyorsa bu benzerliğin yönünün ya da benzerlikten maksadın ne olduğunun açıklanması gerekmektedir.

Sonuç olarak âlimlerin “ve nahvuhû kesîrun” gibi tabirleri bazı vecihlerde kullanıp diğer bazı vecihlerde kullanmaması ya da bazı kelimelerin birkaç vechinde kullanması, zû vücûh kelimenin mutlak olarak Kur'an'da çok geçtiğini değil, sadece bu ifadelerin kullanıldığı manasıyla Kur'an'da birçok yerde geçtiğini göstermek içindir. Aksi halde bu eserleri okurken ara sıra bu ifadeyle karşılaşan bir kişinin “acaba bu ifade nakarat olsun diye mi zikredilmektedir?” diye sormadan edememesi gerekir. Dolayısıyla bu kullanım vücûh-nezâir külliyyatında bir olgu olarak nezâiri gösteren kategorinin bulunduğu bir diğer delildir.

### 3. “Benzeri Yoktur” Üslûbu Bağlamında İbnü'l-Cevzî'nin Tanımı

Vücûh-nezâir literatüründe “leyse gayruhû/gayrumâ”,<sup>83</sup> “leyse mislühû/mislühümâ”<sup>84</sup> gibi tabirlerle ifade edilen “Benzeri yoktur” üslûbu da *nezâir* teriminin karşılığının bu eserlerde bulunduğu bir delildir. Zira bir müellif kullandığı zû vücûh bir kelimenin herhangi bir vechinin sonunda “leyse gayruhû/gayrumâ”, “leyse mislühû/mislühümâ” ifadelerine yer veriyorsa bahse konu olan kelimenin ilgili vechteki anlamıyla Kur'an'da başka örneğinin bulunmadığını söylemektedir. Diğer bir deyişle, söz konusu kelime, müellifin verdiği örnekler dışında, o vechteki anlamıyla Kur'an'da kullanılmamaktadır. Terimsel olarak ifade etmek gerekirse bu kelimenin naziri yoktur. Bu ifadelerden, kelimenin mutlak anlamda benzerinin bulunmadığının, yani lafız olarak Kur'an'da başka bir yerde geçmediğinin kastedilmesi söz konusu olamaz. Zira diğer vecihlerdeki ayetlere bakıldığında hemen görüleceği üzere aynı kelime lafız olarak Kur'an'da birçok yerde geçmektedir. Öyleyse “leyse gayruhû” gibi tabirler, İbnü'l-Cevzî'nin tanımına göre okunamaz. Bazı vecihlerinde bu ifadelerin bulunduğu kelimelerin Kur'an'ın başka yerlerinde lafız olarak geçmediği

<sup>83</sup> Örnek olarak bk. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 29.

<sup>84</sup> Örnek olarak bk. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 78, 215.

yönünde bir anlamlandırma yapılamaz. Kelime diğer vecihlerindeki anlamlarıyla Kur'an'ın başka yerlerinde geçtiğine göre, İbnü'l-Cevzî'nin anlayışı doğrultusunda yapılacak bir okumada "leyse gayruhû" ve "leyse mislühû" gibi tabirler gerçeği yansıtmayacak ya da bu tabirlerin kullanımı anlamsız olacaktır. Bu takdirde müelliflerin "leyse gayruhû" gibi tabirleri hiçbir yerde kullanmamalarını beklemek gerekecektir.

Bizce, müelliflerin "leyse gayruhû" vb. ifadeleri kullanmalarının tek bir izahı vardır ki o da şudur: Kelimenin herhangi bir vecihteki anlamının nazîri/benzer(ler)i var, diğer bir vecihteki anlamınsa kelime bu anlamıyla yalnızca bir yerde geçtiği için nazîri yoktur ya da sadece bir tane nazîri vardır. Bu izah ise doğru olduğunu düşündüğümüz *nezâir* tanımının bu eserlerdeki "vücûh" ve "nezâir" ifadelerine uygulanmasından başka bir şey değildir.

Eğer "leyse gayruhû/gayruhumâ" ve "leyse mislühû/mislühümâ" gibi ifadeler "bu lafızda olup da bu anlama gelen başka âyet yoktur"<sup>85</sup> vb. bir tevîl yapmak suretiyle anlamlandırılıyorsa bu durumda da zorunlu olarak doğru olduğunu düşündüğümüz tanıma göre bir okuma yapılmış olur. Zira "Bu lafızda olup da bu anlama gelen başka âyet yoktur." şeklindeki tevîl, "zû vücûh bir kelimenin anlamlarından herhangi biriyle Kur'an'ın başka yerinde geçmediği"nin kısa, fakat kapalı bir biçimde ifade edilmesinden, dolayısıyla, doğru olduğunu düşündüğümüz tanımın doğruluğunun itiraf edilmesinden başka bir şey değildir.

Bu genel değerlendirmeden sonra vücûh-nezâir külliyatındaki "leyse gayruhû" ve "leyse mislühû" gibi tabirlerle dile getirilen (Benzeri yoktur) üslûbunu İbnü'l-Cevzî'nin tanımına göre okumanın neden sorunlu olduğunu, verdiğimiz örnek metin eşliğinde izahına geçebiliriz. Bu izahı aynı zamanda söz konusu üslûbun *nezâir*in ilgili eserlerde mevcut olduğunun ve *nezâire* terimsel bir anlam yüklendiğinin ya da yüklenebileceğinin ispatı olarak değerlendirmek mümkündür.

Hatırlanacağı üzere, ikinci ve üçüncü vecihlerin sonunda yer alan "leyse gayruhumâ" ifadesi örnek metindeki "Benzeri yoktur" üslûbuna delalet eden tek kalıptı. İlk olarak "maraz" kelimesinin "fücûr" anlamına geldiği ikinci vechin sonunda geçen bu kalıp, ayrıca üçüncü vecihte de bulunmaktaydı. Bu metni okumak isteyen bir kişi her halükârda buradaki "leyse gayruhumâ (ليس غيرهما)" tabirine bir anlam vermek zorundadır.

İbnü'l-Cevzî'nin tarifi doğrultusunda okunacak olursa "Bu ikisinden

<sup>85</sup> Bk. Yaldızlı, "‘Vücûh’ ve ‘Nezâir’ Hakkında Yapılan Tanımlara Dair", 21.

başkası yoktur (ليس غيرهما) tabiri nasıl anlamlandırılacaktır? Eğer “Maraz kelimesinin Kur’an’da bu ikisinden başka geçtiği yer yoktur.” şeklinde bir okuma yapılırsa bunun doğru olmayacağı son derece aşikârdır. Zira diğer üç vecihte örnek olarak zikredilen ayetlerden de açık ve net olarak anlaşılacağı üzere, kelimenin “fücûr” anlamında kullanıldığı belirtilen Ahzâb sûresinin 32. ve 60. ayetleri dışında “maraz” lafzı Kur’an’da birçok kez geçmektedir. Örnek metin bağlamında söylemek gerekirse bu iki ayet dışında dokuz yerde “maraz” lafzı bulunmaktadır. Bu durumda “Maraz kelimesinin bu ikisinden başka Kur’an’da geçtiği yer bulunmamaktadır.” sonucuna götüren bir okuma geçersizdir. Bunu anlamak için bu kelimenin Kur’an’da 24 kere geçtiğini gösteren *el-Mu’cemü’l-müfehres’e*<sup>86</sup> bakmaya bile gerek yoktur. Örnek metne şöyle bir bakıp buradaki ayetleri saymak yeterli olacaktır. Sonuç olarak Ahzâb sûresinin 32. ve 60. ayetleri dışında Kur’an’da “maraz” lafzı geçtiğine göre, örnek metindeki üçüncü vechin sonundaki “leyse gayruhumâ” tabirini İbnü'l-Cevzî'nin tanımına göre okumak imkânsız olmaktadır.

Buradaki “leyse gayruhumâ” tabirini nezâirin terimsel bir karşılığının bulunmadığı iddiasına göre okumak da imkânsızdır. Zira aynen İbnü'l-Cevzî'nin tanımı doğrultusunda yapılacak okuma gibi nezâire terimsel bir karşılık takdir edilmese ve buradaki “leyse gayruhumâ”nın nezâirle bir bağlantısının bulunmadığı söylene bile her halükârda bu ifadenin anlamlandırılması gerekecektir. Bu anlamlandırma “bu ikisi dışında yoktur” şeklinde bir geçiştirme ile mi yapılacaktır?

Nezâirin terimsel bir karşılığının bulunduğunu göstermek ve nezâir teriminin doğru tanımının ne olduğunu daha net ortaya koyabilmek amacıyla, doğru olan tanıma göre ilgili vechin okumasını yapmak istiyoruz.

Maraz kelimesinin ikinci vechi, yani Kur’an’da kullanıldığı ikinci anlamı “fücûr”dur.

Ahzâb suresinin “فَيَطْمَعُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ” ayetindeki maraz kelimesi “fücûr” manasında olup “kalplerinde art niyet bulunanlar” anlamına gelir.

Bunun naziri (maraz kelimesinin “fücûr” anlamında kullanıldığı bir diğer örnek), aynı surenin son kısmındaki “لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ” ayetindeki “maraz” kelimesidir. Bu kelime de “kalplerinde art niyet bulunanlar” anlamına gelir.

Bu ikisinden başkası yoktur (Yani bu iki ayetteki maraz lafızları

<sup>86</sup> Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-kerîm* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984), 664.

dışında, Kur'an'da fücûr anlamında kullanılan "maraz" lafzı yoktur).

Örnek metinde "Benzeri yoktur" üslûbuna delalet eden "leyse gayruhumâ" kalıbının kullanıldığı diğer yer ise kelimenin "yaralı" anlamına geldiğinin söylendiği üçüncü vechin son kısmıdır. Üçüncü vechin üslûbu da ikinci vechin üslûbuyla aynıdır. Dolayısıyla "maraz" lafzının ikinci vechinin sonundaki "leyse gayruhumâ" tabirine dair yaptığımız bu tahlil, üçüncü vechin sonundaki "leyse gayruhumâ" tabiri için de aynen geçerlidir.

Hülâsa, bir müellif bir lafzın anlamlarından birini açıklarken söz konusu lafzın bu anlamda kullanıldığı ayetleri sıralama esnasında verdiği bazı örneklerin akabinde "leyse gayruhû/gayruhumâ" ve "leyse mislühû/mislühümâ" gibi tabirleri kullanıyorsa bizim okumamıza göre bunun anlamı şöyle olmaktadır: "Bu lafız bu mana ile Kur'an'ın başka bir yerinde geçmemektedir, yani bu lafzın bu mana ile naziri yoktur." Bizce bu tabiri İbnü'l-Cevzî'nin nezâir tanımına ya da bir başka tanıma göre okuma imkânı bulunmamaktadır. Hatta söz konusu tabiri, bunun dışında herhangi bir anlamlı ve işlevsel okuma seçeneği gözükmemektedir.

#### **D. İbnü'l-Cevzî'nin Tarifinin Vücûh ve Nezâir Literatüründeki İkinci Olgunun Üzerini Örtmekle Sonuçlanması**

Bir önceki kısımda belirttiğimiz üzere, vücûh ve nezâirle ilgili eserlerdeki ikinci olgu farklı anlamlarda kullanılan bir kelimenin anlamlarından biriyle geçtiği diğer yerler varsa örnek kabilinden bunlara yer verilmesidir. Bu olgunun önemini şöyle izah edebiliriz: Farklı anlamlarda kullanılan bir kelimenin bulunduğu her bir bağlamda farklı bir anlama geldiği, sözgelimi, "maraz" kelimesinin geçtiği yirmi dört yerin her birinde diğerlerinden ayrı anlamda kullanıldığı zannedilmemelidir. Kelimenin "şüphe/nifâk", "fücûr", "yara/yaralı" ve "bedenî hasta(lık)" olmak üzere dört manaya geldiği yönündeki bilgi esas alındığı takdirde Kur'an'da yirmi dört kere geçen maraz lafızlarının bu dört manadan biriyle eşleşmesi söz konusu olacak demektir.

Maraz kelimesi, sözgelimi "şüphe/nifâk" anlamıyla on bir yerde, "bedenî hasta(lık)" anlamıyla dokuz yerde, "fücûr" ve "yara/yaralı" anlamlarından her biriyle ikişer yerde geçmiş olacaktır. Bu durumda, "nifâk/şüphe" anlamında kullanıldığı on bir yerdeki "maraz" lafızları birbirinin *nezâiri*, "bedenî hasta(lık)" anlamında dokuz yerde geçen "maraz" lafızları birbirinin *nezâiri*, "fücûr" anlamında iki yerde geçen "maraz" lafızları birbirinin *nazîri*, yine "yara/yaralı" anlamında iki yerde geçen "maraz" lafızları birbirinin *nazîri* olmaktadır. Bu detay kelimenin kullanıldığı farklı manaların Kur'an'daki dağılımı hakkında bir fikir vermektedir. Müellifler

istatistiki ve kesin bir veri sunmamakla birlikte, “Benzeri şudur”, “Benzeri çoktur” ve “Benzeri yoktur” üslûbuyla “maraz” lafzının bu dört anlamının Kur’an’daki yaklaşık dağılımına dikkat çekmişlerdir.

Bahsi geçen üç üslûp İbnü'l-Cevzî'nin tarifine göre bir şekilde anlamlandırılrsa bile bu tarifi sorunları ortadan kalkmayacaktır. Zira “*vücûh* manalarda, *nezâir* ise lafızlardadır” şeklindeki anlayış, vücûh-nezâir türü eserlerde tek bir olgunun bulunduğu sonucunu doğurmaktadır. O da bir kelimenin Kur’an’ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılması olup bir kelimenin farklı manalara gelmesi vücûh, bu şekilde farklı anlamlarda kullanılan kelimenin lafızları ise nezâirdir. Bu durumda sözgelimi “maraz” kelimesinin Kur’an’da kullanıldığı dört anlam *vücûh* iken; bu manaların lafız boyutu, yani Kur’an’da yirmi dört yerde geçen “maraz” lafızları birbirinin naziri, yani nezâir olmaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin nezâir tarifinin açılımı olan bu anlayış, bu dört anlamın Kur’an’daki dağılımına dair vücûh ve nezâir eserlerinde zikredilen örneklere değinilmiş olması gerçeğinin gözden kaçırılmasına yol açmaktadır.

Doğru nezâir tanımıyla, İbnü'l-Cevzî'nin tanımı arasındaki temel fark işte budur. Bu farkı Zerkeşî, Süyûtî ve Taşköprîzâde “Eğer *vücûh*un manalarda *nezâir*in lafızlarda olduğu kastedilseydi, bu kitapların hepsinin (sadece) ve tamamıyla müşterek lafızlar hakkında olması gerekirdi. Oysa müellifler bu alanda telif ettikleri eserlerde, farklı yerlerde aynı anlamda kullanılan (lafız ve anlam birliği olan) lafız da zikretmiştir.”<sup>87</sup> diyerek kısa ve öz bir şekilde belirtmiştir.<sup>88</sup> Aslında bu makalede yapmaya çalıştığımız şey, Zerkeşî ve onun tanımını aktarıp benimseyen âlimlerin dile getirdikleri gerekçenin ayrıntılı ve müdellel bir şekilde ortaya konulması çabasından ibarettir. Zira onların ileri sürdüğü gerekçede yer alan “bu eserlerde, farklı yerlerde aynı anlamda kullanılan (lafız ve anlam birliği olan) lafızlara da yer verilmiştir” ifadesinin tekabül ettiği şey, kanaatimizce, bu üç üslûp vasıtasıyla vücûh-nezâir külliyyatında mündemiç nezâir olgusundan başkası değildir.

### Sonuç

Vücûh ve nezâir terimleriyle ilgili hangi tanımın isabetli olduğu konusunda belirleyici olması beklenen hususlardan birisi, yaklaşık on üç asır gibi bir geçmişe sahip vücûh ve nezâir külliyyatının muhtevasıdır. Öyleyse

<sup>87</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 158-59; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 445; Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Miftâhü's-saâde*, 2: 415.

<sup>88</sup> Benzer bir değerlendirme için bk. Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, 2009, 453-54.

yapılacak ya da benimsenecek tanımın, konuyla ilgili literatürün muhtevası açısından geçerli olmasını beklemek doğal bir durumdur.

Vücûh ve nezâir türü eserlerde, bir kelimenin Kur'an'ın farklı yerlerinde delalet ettiği farklı anlamlar zikredilirken, bu anlamlardan biriyle Kur'an'da geçtiği, tekrar ettiği yerler "Benzeri şudur", "Benzeri çoktur" ve "Benzeri yoktur" anlamına gelen tabirlerle dile getirilmiştir. Her üç üslûp, *nezâir* teriminin bu eserlerdeki varlığını göstermektedir. Ancak bu üslûpların dile getirildiği tabirleri, İbnü'l-Cevzî'nin tanımına göre okuyup anlamlandırmak mümkün olmamaktadır. İlâveten bu tanım vücûh-nezâir külliyyatındaki ikinci olgunun üzerinin örtülmesine yol açmaktadır.

Doğru tanımın hangisi olduğuna dair kanaat getirirken dikkate alınması gereken ikinci husus, benimsenecek tarifi bu tür Kur'an lafızları açısından işlevsel bir karşılığının bulunup bulunmadığıdır. Zira vücûh-nezâir konusu ve bunun etrafında teşekkül eden literatür, Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılan lafızları ele almaktadır. Öyleyse benimsenecek tarifi, zû vücûh lafızların Kur'an'daki anlamsal ve kullanımsal dağılımına dair bir fikir vermesi, bu eserlerin tefsir ilmine sağlayacağı katkıyı artıracaktır. İbnü'l-Cevzî'nin tarifine göre hareket edildiğinde vücûh ile nezâir aynı kelimenin mana ve lafız boyutu anlamına gelecektir. Bu yüzden, bu tarif zû vücûh lafızların Kur'an'daki anlamsal dağılımı hakkında bir fikir verme imkânına sahip değildir.

Sonuç olarak vücûh-nezâir literatürünün muhtevasına ve zû vücûh kelimelerin Kur'an'da yer alış şekline en uygun nezâir anlayışının "Kur'an'da farklı anlamlarda kullanılan bir kelimenin, anlamlarından herhangi biriyle Kur'an'da geçtiği, tekrar ettiği diğer lafızları/örnekleri" veya bu istikametteki tanımlarla dile getirildiği düşünülmektedir. Bu düşüncenin en önemli dayanağı, her üç üslûbun dile getirildiği tabirlerin ancak bu tanıma göre okunabilmesi ve bir anlam kazanabilmesidir. Nitekim ilgili eserlerin bir kısmında bulunan sınırlı sayıdaki istisnai örnek dışında bu tanımın mantıklı ve tutarlı olduğu görülmektedir. Buna mukabil, İbnü'l-Cevzî'nin tarifi hem kendi eseri hem de vücûh ve nezâir alanında telif edilen diğer eserler açısından sorunludur. Yine de en doğru nezâir anlayışının ona ait olduğunu düşünenler olabilir. Bu durumda, İbnü'l-Cevzî'nin eseri dâhil, vücûh-nezâir alanında telif edilen herhangi bir kitabı onun nezâir anlayışına göre okumayı denemelerini söylemekten başka yapacak bir şey yoktur.





## KAYNAKÇA

- ABACI, Harun. *Kur'ân'ın Mâtürîdî Yorumu: Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- ABDÜLÂL SÂLİM MEKREM. *el-Müşterekü'l-lafzî fi'l-hakli'l-Kur'ânî*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996.
- ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ânî'l-kerîm*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984.
- AHMED FERÎD el-MEZÎDÎ. "Mukaddimetü'l-muhakkik". *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ânî'l-kerîm (Mukâtil)*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 4-10. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- ALTUNTAŞ, Halil. "el-Vücûh ve'n-Nezâir". *Diyanet İlmi Dergi* 26, sy 1 (1990): 13-29.
- ARABACI, Emine. "Ya'kub Afvî ve Netîcetü't-Tefâsîr Adlı Eserindeki Tefsir Metodu". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4, sy 1 (2020): 77-110.
- ARABÎ ABDÜLHAMÎD ALÎ. "Mukaddimetü'l-muhakkik". *el-Vücûh ve'n-nezâir li-elfâzi Kitâbillâhi'l-azîz (Dâmegânî)*, thk. Arabî Abdülhamid Ali. 3-35. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- AYDIN, İsmail. *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu: Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- AYDIN, İsmail. "Kur'ân'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11, sy 1 (2011): 37-63.
- CELAL el-ASYÛTÎ. "Mukaddime fi ilmi'l-vücûh". *Vücûhü'l-Kur'ânî'l-kerîm (Hîrî)*, thk. Celal el-Asyûtî. 3-10. Beyrut: Kitâb nâşirûn, 2011.
- ÇETİN, Mustafa. "Kur'an'da Vücut ve Nazair". *Diyanet İlmi Dergi* 25, sy 3 (1989): 97-127.
- ÇONKOR, Burhan. "Kur'an-ı Kerim'de Bir Nezâir Örneği Olarak Cehennem Anlamında Kullanılan Lafızlar". *İlahiyat Araştırmaları II*, ed. Münir Yıldırım. 35-55. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020.
- DÂMEGÂNÎ, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Vücûh ve'n-nezâir li-elfâzi Kitâbillâhi'l-azîz*. thk. Arabî Abdülhamid Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- DEMİRCİ, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- DEMİRCİ, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- DİVLEKÇİ, Celaledin. "Kur'an'da Bazı Kelimelerin Kullanım Özelliklerine

- Dair Genel Kaideler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6, sy 1 (2017): 86-104.
- DİVLEKÇİ, Celaledin. "Kur'an'da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu (I)". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 7 (2000): 149-69.
- EBÛ HİLAL el-ASKERÎ. *el-Vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2007.
- EROĞLU, Ali. *Kur'ân Tarihi ve Kur'an İlimleri Üzerine*. Erzurum: EKEV Erzurum Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2002.
- GEZGİN, Ali Galip. *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'ân'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002.
- GÜL, Ahmet. "Sahâbe Tefsirinde Dil Olgusu". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 15 (2016): 175-86.
- GÜVEN, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: İFAV, 2017.
- HAKÎM et-TİRMİZÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Tahsîlu nezâiri'l-Kur'ân*. thk. Hüsnî Nasr Zeydân. Kahire: Matbaatü's-sa'âde, 1969.
- HARUN b. MUSA. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-kerîm*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. Bağdat: Vizâratü's-sekâfe ve'l-i'lâm, 1988.
- HÂTİM SÂLİH ed-DÂMİN. "Mukaddimetü'l-muhakkik". *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm (Mukâtil b. Süleyman)*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. 5-17. Dubâi: Merkezü Cuma el-Mâcid li's-sekâfe ve't-türâs, 2006.
- HİND ŞELEBÎ. "Mukaddimetü'l-muhakkik". *et-Tesârîf (Yahya b. Sellâm)*, thk. Hind Şelebî. 10-92. Tunus: eş-Şirketü't-Tunûsiyye, 1979.
- HÎRÎ, Ebû Abdirrahmân İsmail b. Ahmed ed-Darîr en-Nîsâbûrî. *Vücûhü'l-Kur'âni'l-kerîm*. thk. Necef Arşî. Meşhed: Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1422.
- İBN AKÎLE el-MEKKÎ. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Şârika: Camiatü's-Şârika, 2006.
- İBN TEYMİYE, Takıyyüddin Ahmed. *Mecmû'u fetâvâ*. Medine: Mücemmau'l-Melik Fahd, 2004.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn. *el-Müdhiş*. thk. Mervân Kabbânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- İBNÜ'L-CEVZÎ. *Funûnu'l-efnân fi uyûni ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Hasan Zıyaüddîn Itr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.
- İBNÜ'L-CEVZÎ. *Funûnu'l-efnân fi ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed 208. t.y.

- İBNÜ'L-CEVZÎ. *Muntehabu kurrati'l-uyûni'n-nevâzir fî'l-vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-kerîm*. thk. Muhammed es-Seyyid es-Saftâvî ve Fuad Abdülmün'im Ahmed. İskenderiyye: Münşetü'l-Maârif, t.y.
- İBNÜ'L-CEVZÎ. *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râzî. Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1987.
- KANNEVCÎ, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddık Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî. *Ebcedü'l-ulûm*. thk. Abdülcebbâr Zekkâr. Dımaşk: Menşûratü Vizâreti's-sekâfe ve'l-irşadi'l-kavmî, 1978.
- KARA, Ömer. "Kur'an Lafızlarına Dair İlimler". *Tefsir Tarihi ve Usulü*, ed. Bahattin Dartma, 157-83. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2010.
- KARAGÖZ, Mustafa. "İbn Teymiye'nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları". *Bilimname* 36, sy 2 (2018): 261-91.
- KARAGÖZ, Mustafa. "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-". *Bilimname* 14, sy 1 (2008): 7-33.
- KARAGÖZ, Mustafa. "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-". *Tarihte ve Günümüzde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü (İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Araştırmaları Yaz Akademisi I, 18-23 Ağustos 2008 İstanbul)*, 441-75. Ankara: Özkan Matbaacılık, 2009.
- KÂTİP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- KAYA, Mehmet. "İrâb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014.
- KAYA, Süleyman. *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'ân Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- KURT, İsmail. "Kur'ân Lügatlerinin Doğuşu ve Gelişimi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 45 (2017): 81-122.
- MADEN, Şükrü. "Kur'ân'ın Lafızlarını İnceleyen İlimler". *Tefsir Usulü*, ed. Ali Rıza Gül ve Ali Karataş, 49-90. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- MADEN, Şükrü. "Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ânındaki Meçhul Kaynağı Ebû Avsece ve Dilbilimsel Tefsire Dair Açıklamaları Üzerine Bir İnceleme". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 14 (2019): 410-36.
- MERTOĞLU, Mehmet Suat. "Vücûh ve Nezâir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43:141-43. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

- MUHAMMED el-MISRÎ. "Mukaddimetü'l-muhakkik". *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-elfâzi'l-Kur'ân elletî terâdefet mebânihâ ve tenevve'at meânihâ (Seâlibî)*, thk. Muhammed el-Mısırî, 7-32. Dımaşk: Sa'düddîn li'tibâ'a ve'n-neşr, 1984.
- MUKÂTİL b. SÜLEYMAN. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Dubâi: Merkezü Cuma el-Mâcid li's-sekâfe ve't-türâs, 2006.
- MÜSÂİD b. SÜLEYMAN, b. Nâsır et-Tayyâr. *et-Tefsiru'l-lügavî li'l-Kur'âni'l-kerîm*. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422.
- OKUYAN, Mehmet. *Çokanlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- ORAL, Hüseyin. "Kur'ân'ı Anlamanın İmkânı: Erken Dönem Dil Verilerinin Kronolojik Değeri". Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2020.
- ÖĞMÜŞ, Harun. *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*. Çeviren Halil Aldemir. İstanbul: İFAV, 2015.
- ÖZDEMİR, Faruk. "Semantik ve Analitik Açından Kur'ân'da 'Maraz' ve Türevleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy 12 (2015): 49-76.
- RÂFİÎ, Mustafa Sadık. *İcâzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1973.
- RIZA TEVFİK. *Kâmûs-ı Felsefe "Felsefe Sözlüğü"*. haz. Recep Alpyağlı, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- SEÂLİBÎ, Abdümelik b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-elfâzi'l-Kur'ân elletî terâdefet mebânihâ ve tenevve'at meânihâ*. thk. Muhammed el-Mısırî. Dımaşk: Sa'düddîn li'tibâ'a ve'n-neşr, 1984.
- SEVİNÇ, Sümeyye. "İbnü'l-Cevzî'nin Fünûnu'l-Efnân Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değeri". Marmara Üniversitesi, 2012.
- SIRAKAYA, Selma. "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri ile el-Vücûh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi". Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2013.
- SÜYÛTÎ, Celaleddin. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- TAŞKÖPRİZÂDE AHMED EFENDÎ. *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm*. thk. Kamil Kamil Bekrî ve Abdülvehhab Ebü'n-Nûr. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968.
- TÜRCAN, Selim. "Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy 18 (2010): 99-124.

- YAHYA b. SELLÂM. *et-Tesârîf*. thk. Hind Şelebî. Tunus: eş-Şirketü't-Tunûsiyye, 1979.
- YALDIZLI, Hasan. "Râgıb İsfahânî'nin Müfredât Adlı Eseri ve Dilbilimsel Tefsir Açısından Değeri". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2020.
- YALDIZLI, Hasan. "'Vücûh' ve 'Nezâir' Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy 31 (2014): 1-31.
- YALDIZLI, Hasan. "Vücûh ve Nezâir İlmi ve Mukâtil b. Süleyman'ın el-Vücûh ve'n-Nezâir Adlı Eseri". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- YILDIZ, İbrahim. "Vücûh ve Nezâir İlmine Bir Katkı: İbn Fâris'in 'Efrâdü Kelimâti'l-Kur'âni'l-Azîz' Adlı Eserinde Olmayan Bazı Efrâd Kelimeler". *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, sy 74 (2019): 373-86.
- YÜKSEL, Muhammed Bahaeddin. *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- ZERKEŞÎ, Bedreddin. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Zeki Muhammed Ebû Serîf. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2006.



## THE PROBLEMS OF IBN AL-JAWZĪ'S CONCEPTION OF NAZĀİR

 Mustafa KARAGÖZ<sup>a</sup>

### Extended Abstract

The oldest surviving work on al-wujūh wa'l-nazāir is Mukātil ibn Sulayman's (d. 150/767) work. Consequent to being the oldest surviving work on this subject, if Mukātil ibn Sulayman's *al-Wujūh wa'l-Nazāir* is accepted as a milestone, it could be said that works on "al-wujūh wa'l-nazāir" date back to the early period of Islam. Except for the work of al-Hakīm al-Tirmidhī (d. 320/932) named *Tahsīl al-Nazāiri'l-Qur'ān*, in the works written about al-wujūh wa'l-nazāir, wujūh refers to "the words in the Qur'an that signifies two or more meanings". As for *al-nazāir*, it is equivalent to "other instances where the words used for different meanings in the Qur'an is mentioned or repeated with any of these meanings."

In the light of study and review of the literature on al-wujūh wa'l-nazāir, as well as the opinions expressed on the subject, we think that it would be appropriate to understand these terms (al-wujūh wa'l-nazāir), in the way it has been stated above. Although, it is observed that different definitions are made especially regarding al-nazāir. The fact that the authors before Ibn al-Jawzī (d. 597/1201) did not define al-wujūh wa'l-nazāir can be regarded as the most important reason for these different definitions. In addition, it is possible to say that there are other reasons for the emergence of different definitions.

Ibn al-Jawzī, who defines "al-wujūh wa'l-nazāir" as "the words signifying different meanings in different parts of the Qur'an", at the end of his definition, he used an expression implies that "al-nazāir refers to the words while al-wujūh refers to the meanings". This definition was criticized in the classical era by scholars like Ibn Taymiyyah (d. 728/1328), al-Zarkashī (d. 794/1392), al-Suyūti (d. 911/1505) and Tashkopriẓāde (d. 968/1561).

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Erciyes University, mkaragoz@erciyes.edu.tr

Indeed, Ibn al-Jawzī's definition has some problems from the point of the content and methodology of the works related to the subject. The fact that Ibn al-Jawzī's conception of al-wujūh wa'l-naẓāir, was not adopted by many in the classical era, in exception of Kātip Celebī (d. 1067/1657), could be explained by the criticisms of the scholars mentioned and his definition's incompatibility with the content of the literature in question. Ibn al-Jawzī's conception has also been criticized by some scholars and researchers of the modern era. However, in recent years, there have been some who have adopted and reintroduced the definition.

Despite being severally criticized both in the past and today, the adoption and defence of Ibn al-Jawzī's conception of al-naẓāir in some recent studies shows that the previous criticisms did not fully realize their goal or were not understood. Thus, this situation necessitates addressing the issue in detail in a separate study.

It is a fact that Ibn al-Jawzī's definition does not fully reflect the reality, therefore it has been subject to various criticisms, and this definition has not received much acceptance in the historical process. In fact, it does not even carry weight like another definition that describes al-naẓāir as synonymy. Therefore, it can be thought that this definition is not worth being discussed, and that rather than incorrectness of Ibn al-Jawzī's definition, there should be more emphasis on the one that defines al-naẓāir as synonymy. In spite of that, addressing the problem of defining al-naẓāir as synonymy is not included among the main objectives of this studies because the definition is fast losing effect and its incorrectness is being accepted. Moreover, its inconsistency with the content of the literature has been discussed in many other studies. However, the fact that some researchers who published some works about al-wujūh wa'l-naẓāir, stated Ibn al-Jawzī's definition as the only definition in their introductory chapter, or in cases where even if they stated other definitions, their preference for Ibn al-Jawzī's definition, is the clearest indicator of the confusion on this subject. Also, the fact that some new research have made a great deal of effort to prove Ibn al-Jawzī's definition as correct, necessitated appraisal of Ibn al-Jawzī's conception of al-naẓāir specially.

On the other hand, if the problems and errors of Ibn al-Jawzī's conception of al-naẓāir are not clearly expounded, there may be a risk of revival of this definition and conception which scholars like Ibn Taymiyyah, al-Zarkashī, al-Suyūtī and Tashkopriẓāde clearly and rightly criticize. If this risk occurs, perhaps after a while, there may ensue misunderstanding of the words of al-

Zarkashī and al-Suyūtī, who had made the closest to the correct definition of the al-wujūh wa'l-naẓāir. Thus, efforts to define al-wujūh wa'l-naẓāir or to instil its right definition will be wasted, and the possibility of popularizing and agreeing on the definition suitable for the content of this scholarly heritage that has been constituted since 150 hijrī, will completely disappear. This study, which was written on the basis of these thoughts, is aimed to evaluate the conception of “al-wujūh refers to meanings and al-naẓāir refers to words”, and expounding its incorrectness in a detailed and evidence-based manner, within the framework of the style and methodology of the al-wujūh wa'l-naẓāir literature.

**Keywords:** Tafsīr, ‘ulūm al-qur’ān, al-wujūh, al-naẓāir, Ibn al-Jawzī.





# GEÇİCİ KORUMA ALTINA ALINAN SURİYELİLERDE GÖÇ, KÜLTÜRLEŞME/KÜLTÜREL UYUM VE DİN İLİŞKİSİ: KAYSERİ ÖRNEĞİ\*

 Abdullah TANRIVERDİ<sup>a</sup>

 Mustafa ULU<sup>b</sup>

## Öz

Bu çalışmada Türkiye'ye zorunlu göç eden Suriyelilerde kültürel uyum ve din ilişkisi nitel araştırma yöntemi ile ele alınmaktadır. Çalışmada, öncelikle mülteci, sığınmacı ve geçici koruma statüleri açıklanmaya çalışılmıştır. Sonrasında ise çalışmanın amacına ve araştırma sorularına uygun şekilde din ile dini inanış ve yaşantıların göç ve kültürel uyum üzerinde nasıl bir etkisinin olduğunu değerlendirilmeye çalışılmıştır. Buna göre Suriyeliler, Avrupa'ya gitmek konusunda ikilem içerisindeyler. Batılı devletlerin ekonomik refahından etkilenmelerine rağmen kültürel, sosyal ve dini farklılıklar isteksizlik uyandırmaktadır. Ancak ortak birçok özelliğe rağmen yaygın ülke milliyetçiliği ya da asabiyet sebebiyle Arap ülkelerine dair görüşleri oldukça olumsuzdur. Suriyelilerin Türkiye'ye göç etmelerinin nedenleri arasında daha önce göç edenlerin etkin bir rol üstlenmesi, coğrafi yakınlık ve sığınmacılara karşı daha olumlu tavır yer almaktadır. Göç ve uyum süreçlerinde karşılaşılan zorluklarla mücadelede dini inanç, bir tür sığınak olarak görülmektedirler. Ancak Türkiye'deki toplumsal yapının etkisi sebebiyle bazılarında bağlılık ve ibadet etme sıklığının azaldığı da anlaşılmaktadır. Türklere dair algılarda Türklerin yalanı sevmedikleri, sünnete Araplardan daha fazla önem verdikleri, dini değerler konusunda çok titiz oldukları düşünülmekte ise de kadın-erkek ilişkilerinin İslam'a uygun olmadığı, dindarların azınlıkta kaldığı, İslami emirler arasında farklı uygulama biçimlerinin olduğu vb. görüşlerin hakim olduğu görülmüştür. Psikolojik açıdan iç savaşın ve göç ettikten sonra karşılaştıkları ağır ekonomik ve sosyal durumların Suriyeliler üzerinde derin izler bıraktığı, dramatik ve travmatik bazı tecrübelerin psikolojilerini oldukça etkilediği ve bunlarla baş edebilmek için tıbbi desteğe ihtiyaç duydukları anlaşılmıştır.

\* Bu çalışma, "Kayseri'deki Suriyelilerde Kültürel Uyum ve Din" (2019) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

<sup>a</sup> Arş. Gör. Erciyes Üniversitesi, [tanriverdi@erciyes.edu.tr](mailto:tanriverdi@erciyes.edu.tr)

<sup>b</sup> Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, [mustafaulu@erciyes.edu.tr](mailto:mustafaulu@erciyes.edu.tr)

Sığınmacıların geleceğe yönelik duygu ve düşünceleri kapsamında ise; a. katılımcılardan bazıları Suriye'ye dönmek istemedikleri, b. Bazılarının dönmek istedikleri, c. bazılarının savaş bittiğinde her iki ülke ile de ilişkilerini sürdürmek istedikleri ve görülmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Din Psikolojisi, Suriyeliler, Göç, Kültürleşme, Kültürel Uyum, Din.



### **THE RELATIONSHIPS BETWEEN MIGRATION, ACCULTURATION AND RELIGION AMONG SYRIANS UNDER TEMPORARY PROTECTION: A CASE STUDY OF KAYSERİ**

The subject of this study is the relationship of acculturation processes and religion among Syrians who have come to Kayseri as a result of forced migration. In the study, in which phenomenological research technique, which is one of the qualitative research methods, is used, maximum diversity sampling and snowball sampling, which are sub-strategies of the purposeful sampling, have been adopted and in-depth interviews have been conducted to get richer data. For the purposes of the research, interviews have been conducted with 23 people, the youngest of whom are 14 and the largest is 52 years old in Kayseri, and the interviews have continued until the data richness required for the research was considered. In the interviews, semi-structured interview forms were used. It is thought that Syrians have more knowledge and experience in daily life in terms of cultural adaptation and are in a more suitable age range in terms of conveying their lives and interviews were made with this age group.

The main research problem is "what is the relationship between acculturation and religion in Syrian refugees?" In this study, the issue of Syrian refugees was tried to be positioned in the focus of cultural adaptation psychology in terms of migration psychology, on the other hand, the situation was tried to be evaluated from the perspective of psychology of religion. In addition to the interviews, observations were made in places such as temporary education center, home visits, Syrian-intensive neighborhoods...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



#### **Giriş**

21. Yüzyıl insanlık tarihinde çok hızlı bir değişim ve dönüşümün olduğu, modern teknoloji ile birlikte bilgi, bilişim ve iletişim alanlarında önemli değişim ve gelişmeler sağlandığı bir dönem olarak görülmektedir. Ancak söz konusu gelişmelerin yanı sıra insani değerlerde yozlaşma belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır. Gerek ülke sınırları

içerisinde siyasal iktidarların uygulamaları ya da farklı gruplar arasındaki çıkar çatışmalarının toplumsal yapıda meydana getirdikleri sosyo-ekonomik eşitsizlikler ve adaletsizlikler; gerekse farklı devletler arasında oluşan anlaşmazlıklar, temel insan hak ve özgürlüklerini dikkate almayan yaklaşım ve uygulamalara zemin hazırlamaktadır. Bu durumlar ise ülke içerisinde gerilim ve çatışmalara sebebiyet vermekte ve toplumsal dengeleri hızlı bir şekilde değiştirmektedir. 2010 yılında Tunus'ta halk hareketlenmesi olarak başlayan ve etkileri halen sürmekte olan Arap Baharı, bu durumun en karakteristik örneğidir. Bu hareketlenmeler siyasi iktidarların değişimine yol açmış ya da iç çatışmalar sebebiyle kitlesel göç hareketlerinin yaşanmasına neden olmuştur. Bu anlamda insan ve mekan arasındaki bağı koparan göç hareketleri, birtakım devletlerin demografik yapısını önemli oranda değiştirmiştir. Özellikle Tunus, Libya ve Cezayir'de ortaya çıkan ayaklanmalar ve neticesindeki iç savaşlar, diğer Arap ülkelerinin halklarını da etkilemiş, ayaklanma ve halk hareketleri buralara da sıçramıştır. Ancak en ağır bedel ödeyen ülke, Suriye olmuştur. Yaşanan hadiseler neticesinde milyonlarca insan Suriye'den göç etmek zorunda kalmıştır.

Ülkeler açısından göç, iki yönlü bir olgudur. Olgulardan ilki göç veren ülke, ikincisi ise göç alan ülkedir. Her ikisinde de göç sonrasında önemli değişimler yaşanmakta ve toplumsal dengenin yeniden sağlanması gerekmektedir. Bu çalışmada göç veren ülke Suriye, göç alan ülke ise Türkiye'dir. Suriye'de yaşanan iç savaş sonrası meydana gelen göç dalgasından en fazla etkilenen ülke Türkiye olmuş ve açık kapı politikası izlemesinin de etkisiyle en fazla geçici koruma altına alınan Suriyeliye ev sahipliği yapan ülke konumuna gelmiştir.

Suriye'deki iç savaş sonucu 12 milyonun üzerinde Suriyeli yaşadıkları bölgeleri terk etmek zorunda kalmışlardır. Bunların 6,6 milyonu ülke içinde farklı bölgelere göç ederken; geri kalanı ise ülkelerinden ayrılmıştır (*BM Mülteci Örgütü*). Bu çerçevede, İç İşleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü'nün rakamlarına göre ise Türkiye'de 25.06.2020 tarihi itibarıyla geçici koruma statüsünde yer alan 3.591.892 Suriyeli bulunmaktadır (*İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü*, 2020). Türkiye dışında Arap ülkelerinde yaklaşık 2 milyon ve Avrupa ülkelerinde ise 1 milyon Suriyelinin olduğu ifade edilmektedir. Geri kalan kısım ise farklı ülkelere dağılmış durumdadır ("Uluslararası Mülteci Hakları Derneği", 2019). Türkiye'de bu mültecilerin yaklaşık 63 bini kamplarda kalırken geri kalan kısmı İstanbul, Şanlı Urfa, Gazi Antep, Hatay ve Kilis illeri başta olmak üzere farklı illere dağılmış durumdadırlar (*İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü*, 2020).

Göç konusunun son yüzyıllardaki bu güçlü etkisi, konuya dair bilimsel araştırmalar yapılmasını zorunlu kılmıştır. Nitekim söz konusu meselede psikoloji, sosyoloji, antropoloji, siyaset bilimi gibi farklı alanlardan bilim insanları araştırmalar yürütmüşler ve yürütmeye de devam etmektedirler. Konuya dair yapılan psikolojik araştırmalarda ise bilhassa dini ve kültürel kimlik ve aidiyetler, kültürleşme, önyargı, dışlanma, ayrımcılık gibi birçok konunun ele alındığı görülmektedir (Gezici Yalçın, 2017). Örneğin, göçmenlerin ve göç ettikleri ülke toplumlarının, kültürel ve dini değerlerinin iki topluluk arasındaki ilişkilerin gelişimi üzerinde etkileri, bu noktada öne çıkan araştırma alanlarından birisi olmuş, özellikle kültürel psikologlar ve din psikologları da meseleye ilgi duymaya başlamışlardır (Guerraoui, 2008; Sağır, 2018; Sam & Berry, 2006; Saroglou & Mathijsen, 2007). Söz konusu araştırmalarda özellikle *kültürleşme* olgusu ön plana çıkmaktadır. Kültürleşme veya kültürel uyum kavramı, “*grupların veya bireylerin toplumsal ve kültürel değerlerini, fikirlerini, inançlarını ve menşe kültürlerinin davranış modellerini farklı kültürlerinkilere göre ayarlamaları*” (VandenBos, 2015, s. 8) olarak tanımlanmaktadır. Psikolojik kültürleşme ise bireyin başka bir kültüre karşı tutum ve davranışsal uyumunu ifade etmektedir. Özellikle J. Berry tarafından ortaya konan kültürleşme stratejileri bilhassa göçmen toplulukların adaptasyonunu açıklama konusunda oldukça elverişli ve tercih edilen bir kuramdır (Berry, 1992, s. 73; Berry 1997, s. 9; VandenBos, 2015, s. 8).

Yapılan literatür incelemesinde bu araştırmada konu edilen “Kayseri’deki Suriyelilerin kültürel uyumu ve din” konusunu doğrudan ele alan bir araştırmaya rastlanamamıştır. Bununla birlikte gerek Kayseri’de gerekse Türkiye’de benzer içerikli çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışma ile en fazla benzeşen çalışma olan Zeynep Sağır tarafından hazırlanan Suriyeli Kadın Mültecilerde Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din isimli doktora tezinde karma yöntem kullanılmış ve nitel bölümde Suriyeli kadınlarda kültürleşme hususu araştırılmış ve İstanbul, Kilis, Gaziantep ve Konya’da yaşayan 100 katılımcı ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır (Sağır, 2018). Ancak çalışma özellikle kadın mültecilere odaklanması ve Kayseri dışında yapılmış olması bakımından farklılık arz etmektedir. Diğer bir çalışma ise Harun Çelik tarafından gerçekleştirilen “Geçici Koruma Altına Alınan Suriyelilerin Dindarlık Düzeyleri ve Başa Çıkma Yöntemleri” isimli yüksek lisans tezidir. Nicel metodun kullanıldığı tezde, Kayseri ilindeki geçici koruma altına alınan Suriyeli sığınmacıların dindarlık düzeyleri, sıkıntılarla başa çıkma yöntemleri ve bunlar arasındaki ilişkiler araştırılmıştır (Çelik, 2019). Çalışma hem konusu hem de araştırma yöntemi itibarıyla bu çalışmanın ilgi

alanından ayrılmaktadır. Zeynep Özcan tarafından yürütülen Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma isimli makalenin amacı göç etmek zorunda kalan Türkiye'deki mülteci öğrencilerin dinî başa çıkma etkinlikleri ve kültürel uyumlarıyla olan ilişkisidir (Özcan, 2019). Bu çalışma da hem gerçekleştiği şehir hem de örneklem bakımından farklılık taşımaktadır. Diğer bir çalışması ise 2019'da yayınlanan Faruk Karaarslan ve Aylin Yonca Gençoğlu'na ait "Suriyeli Göçmenlerle Birlikte Yaşamak: Kayseri'de Sivil Politik Aktörlerle Suriyeli Göçmenler Üzerine Nitel Bir Analiz" isimli eserdir. Söz konusu çalışmada, Kayseri'deki parti il başkanları, milli eğitim temsilcileri, konuyla ilgili yardım kuruluşlarındaki idareci ve gönüllüler, iş adamları ve mahalle muhtarlarından oluşan 24 kişiyle derinlemesine görüşmeler yapılmıştır (Karaarslan & Gençoğlu, 2019). Bu çalışmada da mesele sosyolojik perspektiften ve farklı bağlamlarda ele alınmıştır.

Bahsi geçen çalışmalardan farklı olarak bu çalışma Türkiye'nin en fazla Suriyeli mülteci barındıran 14. ili konumundaki Kayseri'deki Suriyeli mültecileri konu edinmektedir. Geçmişte de İran ve Afganistan gibi ülkelerden gelen göçmenlere ev sahipliği yapmış olan Kayseri, diğerlerinden hem göç nedeni hem göç dalgasının yoğunluğu açısından farklılık arz eden bir göç durumu ile karşı karşıya kalmıştır. Alanyazına bakıldığında sayıları resmi rakamlara göre 78 binin üzerinde olan Kayseri'deki Suriyelilere dair oldukça kısıtlı bir literatür olduğu göze çarpmaktadır. Bu çalışmada da ilgili literatüre mütevazı bir katkı sunmak hedeflenmektedir. Suriyelilerin kültürel uyumuna dair psikoloji alanındaki literatür oldukça kısıtlıyken konunun bir de Kayseri'deki Suriyeliler ekseninde Din Psikolojisi bilim dalının yöntem ve bakış açılarıyla ele alınmasının literatüre özgün bir katkı sağlayacağı bu durumun da araştırmanın önemini artıracığı düşünülmektedir.

### **A. Göç ve İlgili Kavramlar**

*Göç kavramı, "uluslararası bir sınırı geçerek veya bir devletin kendi sınırları içerisinde yapılan yer değiştirme eylemi" (Göç Terimleri Sözlüğü, 2009, s. 28) şeklinde tanımlanmaktadır. Söz konusu tanımın oldukça genel ve kapalı bir tarif olduğunu belirtmek gerekmektedir. Zira, yapılan bu tanımda göçün ortaya çıkmasına sebebiyet veren iktisadi, toplumsal, politik sebepler, şiddet ve baskı durumları gibi detaylara yer verilmemiştir. Ayrıca, göçün gerçekleştiği mekânın ve zamanın sınırları ve çerçevesi de oldukça geniş bir şekilde ihtiva edilmektedir.*

Göç sebebiyet veren hususiyetlere bağlı olarak göç kavramını

*ekonomik/gönüllü ve zorla/zorunlu göç* şeklinde bir ayrıma tabi tutmak mümkün gözükmemektedir:

- a. Ekonomik/gönüllü göçte, kişinin içinde bulunduğu ülkeden daha iyi şartlara ulaşma gayesi mevcuttur. Göçün bu çeşidinde isminden de anlaşılacağı üzere kişisel istek ve menfaatlerin ön planda olduğu görülmektedir. Kişinin kendi istek ve rızası dahilinde yaşam standartlarını yükseltmek amacıyla köken olarak ait olduğu toplumdaki ayrılıp çoğunlukla iktisadi, eğitimsel, sosyal şartlarını daha uygun gördüğü bir şehir veya ülkeye yerleşmesi durumunu anlatmaktadır (Apak, 2014, s. 30).
- b. Zorla/zorunlu göç durumunda ise ekonomik veya gönüllü göçten farklı olarak bir tehdit durumu söz konusudur. Literatürde zorla/zorunlu göç kavramı “*doğal veya insan yapımı nedenlerden dolayı içerisinde hayata ve refaha yönelik tehditleri de içeren bir zorlama unsuru bulunan göç hareketini ifade eden genel terim*” biçiminde tanımlanmaktadır (Göç Terimleri Sözlüğü, 2009, s. 69). Bu bağlamda Türkiye’deki Suriyelilerin göç etmelerine neden olan faktörlere bakıldığında zorla/zorunlu göçün ilk sırada yer aldığını ifade etmek mümkündür. Bu tür göçte sebep olan faktörler arasında ülkedeki şiddet ve kaostan dolayı insanların can, namus, aile, özgürlük ve inançlarının tehdit altında olması gibi *psikolojik*; yaralanma, sakat kalma ve ölüm gibi *fizyolojik etmenler* yer almaktadır. İnsanların bu gibi tecrübeler yaşamaları, ülkelerinde hayatlarını idame ettirmelerine engel olmuş ve Suriyelilerin önemli bir kısmının iç ya da dış göç yaşamaları sonucunu doğurmuştur. Son tahlilde, 13 milyon civarında insan evlerinden olmuş ve bunların yarısından fazlası ülke dışına göç etmiştir. Bunlardan bir kısmı mülteci statüsünü kazanırken, özellikle Türkiye’ye gelenler geçici koruma statüsü almışlardır.

Göç ile ilgili diğer önemli kavramlar ise *mülteci*, *sığınmacı*, *vatansız kişi* ve *geçici koruma* kavramlarıdır:

- a. Uluslararası açıdan mülteci kavramı, iki farklı şekilde tanımlanmaktadır. Bunlardan ilki Birleşmiş Milletler perspektifinden olguya yaklaşırken diğeri iltica edilen ülke bakış açısına göre şekillenmektedir. İlk olarak BMMYK<sup>1</sup> tarafından tanınan *mülteci (refugee-mandate)* kavramı, “BMMYK’nın

<sup>1</sup> Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği

tüzüğündeki kriterlere uygun olan ve Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin 1951 Cenevre Sözleşmesi veya Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin 1967 Protokolüne taraf olan bir ülkede bulunup bulunmaması veya bu hukukî belgeler uyarınca ev sahibi ülke tarafından mülteci olarak tanınıp tanınmaması fark etmeksizin, Yüksek Komiserlik tarafından sağlanan Birleşmiş Milletler korumasından yararlanmaya hak kazanan kişi” şeklinde tanımlanmaktadır (Göç Terimleri Sözlüğü, 2009, s. 42). İkinci olarak iltica ettiği ülkelerde mülteci (refugee-recognized) statüsü kazanmış birey ise “ırkı, dini, tabiiyeti, belirli bir sosyal gruba mensubiyeti ve siyasi görüşleri yüzünden haklı bir zulüm korkusu nedeniyle vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve söz konusu korku yüzünden, ilgili ülkenin korumasından yararlanmak istemeyen kişi” şeklinde tanımlanmaktadır (Göç Terimleri Sözlüğü, 2009, s. 43).

- b. Sığınmacı, “ilgili ulusal veya uluslararası belgeler çerçevesinde bir ülkeye mülteci olarak kabul edilmek isteyen ve mültecilik statüsüne ilişkin yaptıkları başvurunun sonucunu bekleyen kişi” şeklinde ifade edilmektedir (Göç Terimleri Sözlüğü, 2009, s.49). Sığınmacı statüsündekiler başvurularına olumsuz yanıt almaları halinde buldukları ülkeden ayrılmak zorundadırlar. Eğer ilgili devlet herhangi bir gerekçeye binaen kendilerinin ülkede bulunmalarına müsaade etmemişse sınır dışı olma riskiyle karşı karşıyadırlar.
- c. Türkiye’deki Suriyelilerin genelinin içinde yer aldığı geçici koruma durumu ise “menşe ülkelerine dönemeyen üçüncü ülke kişilerinden kaynaklanan kitlesel bir akının meydana gelmesi ya da derhal meydana gelebilecek olması durumunda, özellikle söz konusu kişilerin ya da koruma gerektiren diğer kişilerin yararına olarak, sığınma sisteminin etkin işleyişi üzerinde olumsuz etki yaratmadan sığınma sisteminin etkin işletilememesi riski varsa, bu kişilere acil ve geçici koruma sağlamak amacıyla sağlanan istisnai özellikteki prosedür” olarak belirtilmektedir (Göç Terimleri Sözlüğü, 2009, s. 19). Geçici korumanın en önemli işlevi, “devletlerin geri göndermeme yükümlülükleri çerçevesinde kitleler halinde ülke sınırlarına ulaşan kişilere belirli haklar sağlamayı hedefleyen pratik ve tamamlayıcı bir çözüm yolu” olmasıdır (Türkiye ve Göç, 2015, s. 42).

## B. Göç Psikolojisi, Kültürleşme/Kültürel Uyum ve Din

Hangi koşullar altında gerçekleşirse gerçekleşsin göç, bireyler

üzerinde derin izler bırakabilmekte ve sosyolojik, psikolojik, ekonomik ve kültürel problemler yaşamalarına sebebiyet vermekte ve önemli sorunlar doğurabilmektedir. Bunların başında ise ayrımcılık, dışlanma, ötekileştirme, önyargı, dil sorunu, kimlik krizleri, toplumsal yapı farkları, yalnızlaşma, yabancılaşma gibi riskler gelmektedir.

Çoğunlukla ekonomik nedenlerle gerçekleştirilen gönüllü göçte, daha yumuşak bir geçiş ve uyum süreci söz konusu iken zorunlu göçte daha ağır bir tablo ortaya çıkmaktadır. İnsanları psikolojik açıdan yıpratıcı bazı durumlarda ise fizyolojik anlamda yıkıcı ve tahrip edici etkiler barındıran bir özellik taşıyan zorunlu göçte kişiler çok daha fazla tehditle karşı karşıya gelmektedir. Örneğin birey, inancı, düşünceleri, politik eğilimleri, kökeni, anlam ve değer dünyası gibi temel birtakım özelliklerinden dolayı işkence görmek, acı çekmek, ölüm tehlikesi yaşamak, namus ve şerefine el uzatılması gibi trajik hadiseleri gerek kendisi gerekse yakınlarında tecrübe edebilmektedir. Bunun yanı sıra bir de kişinin anlam ve değer dünyasının şekillenmesinde büyük rol oynayan vatanından ayrılmak zorunda kalması, durumu daha da trajik bir hale getirmektedir. Üstelik göç yolunda da benzer tehditler varlığını devam ettirmektedir (Çelik, 2019, s. 26).

Birey ve psikolojisini oldukça derinden etkileyen bu tür hadiseler psikoloji de ilgi göstermiş ve konuyla ilgili özellikle ruh sağlığı, psikanaliz, sosyal psikoloji alanlarından uzmanlar çeşitli araştırmalar yürütmüşlerdir ve halen de yürütmeye devam etmektedirler. Ruh sağlığı alanında temel olarak tahmin edilebileceği gibi göç ve neden olduğu sonuçların ruh sağlığına etkileri ve bunların tedavi yolları ele alınmaktadır. Psikanalistlerin ise olguyu, çoğunlukla nesne ilişkileri, travmatik yaşantılar, aktarım, öteki ile karşılaşma, önyargı ve yabancı korkusu gibi konular ekseninde ele aldığı ifade edilebilir (Bilen, 2018; Volkan, 2017).

Sosyal psikolojide de 1980'lerde başlayan göç araştırmaları 2000'li yıllardan itibaren büyük bir ivme kazanmıştır. Uluslararası "*Journal of Social Issues*" dergisinin 66/4 sayısı 2010'da ve "*Türk Psikoloji Yazıları*" dergisinin 17/34 sayısı 2014'te göç özel sayısı olarak yayına girmiştir. Sosyal psikolojide göç konusundaki araştırmalar başlıca "yurt, aile, etnik grup açılarından ait olma ihtiyacı, kimlik ve sosyal kimlik, önyargı ve stereotip, ayrımcılık ve dışlama, algılanan yoksunluk, öznel iyilik hali, bireysel ve kolektif çözüm stratejileri ve kültürleşme/kültürel uyum" gibi meselelere odaklanmaktadır. Kültürel uyum hadisesinin de din ile yakından ilişkili olduğu söylenebilir.

Din, bilindiği üzere insan hayatının hemen her yönünü kapsayan ve

---



etkisi altına alan bir mahiyet taşımaktadır. Böylesine kapsayıcı bir olgunun göç eden ve belli ölçüde inancı olan bir kişinin psikolojik durumunun gelişimi ve oluşumunda etkili olabileceğini düşünmek makul gözükmektedir. Bu çerçevede göç tecrübesi yaşayanların dini inançları gerek karşılaşılan olayların anlamlandırılması gerekse yaşanan çeşitli hadiselerle başa çıkma konusunda bireylere yardımcı olma potansiyeli taşımaktadır. Bundan dolayı dini inançlar, bireyin kimlik bunalımı, psikolojik iyilik hali ve aidiyet ihtiyacından kaynaklanan problemlerin çözümünde olumlu anlamda katkı sağlayabilmektedir. Söz gelimi Gong ve ark., kültürleşme ile ilgili gerçekleştirdikleri çalışmalarında dindarlık düzeyi ile psikolojik sağlık arasında önemli bir ilişki olduğunu ve dindarlığın psikolojik sağlığı genel itibariyle olumlu manada etkilediğini belirtmektedirler (2003, ss. 192-193).

Bireylerin kültürleşme veya kültürel uyum olarak ifade edilen süreçte mevcut alışkanlıklarının dışında birtakım farklılaşmalar ile karşı karşıya gelmelerinden söz etmek mümkündür. Bu değişimler ve farklılıkların başlıcaları şunlardır: yeni ortam, yeni barınma biçimi, yeni toplumsal yapı, yeni çevre ve iklim koşulları gibi *fiziksel değişiklikler*; yeni beslenme şartları gibi *biyolojik değişiklikler*; farklı bir işte çalışmak gibi *ekonomik değişiklikler*; azınlık olmaktan kaynaklı statü kaybı, bazı kısıtlamalar gibi *siyasî değişiklikler*; gruplararası ve kişilerarası ilişkilerde farklılıklar gibi *sosyal ilişkilerdeki değişiklikler*, eğitimin, dilin, dinin, alışlagelmiş kurumların değişimi gibi *kültürel değişiklikler* (Berry, 1992, s. 71; Berry vd., 1987, s. 492).

Kültürel değişiklikler içerisinde en önemlilerinden bir tanesinin de dini değişiklikler olduğunu öne sürmek imkân dahilindedir. Bu doğrultuda kişinin dini bağlılığı gerek bireysel gerekse sosyal anlamda bazı fikri, vicdani ve ahlaki kaideler ile değerleri özümsemeyi zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte din, sadece kültürel alanlardaki değişiklikleri etkilemekle kalmamakta daha önce bahsi geçen diğer alanları da etkileyebilmektedir.

Hal böyle olunca zorunlu veya gönüllü olması fark etmeksizin göç edenler ile yerel halkın dini inanç ve yaklaşımlarındaki benzerlik ve farklılıkların oldukça önem kazandığını söylemek mümkündür. Göç edenler ve yerel halk arasındaki dini ve kültürel benzerlik oranı yükseldikçe daha elverişli bir uyum zemini oluştuğu, aksine bu benzerlik yerini değişiklik ve başkalağa bıraktıkça kültürel uyumun da o oranda zorlaştığını savunmak mümkün olmaktadır (bkz. Apak, 2014, s. 36). Martikainen'e göre dini ve kültürel değerler arasında ne kadar çok yakınlık olursa, göçmenlerin dini hayat ve faaliyetlerini sürdürmeleri de o denli rahat olabilmektedir (2010, s. 273). Türkiye'ye gelen Suriyeliler açısından düşünüldüğünde de bu

düşünceyi destekleyen bir manzara olduğu ifade edilmektedir (Apak, 2014, s. 20; Çelik, 2019, s. 31). Türkiye'ye gelen Suriyelilerin dini inançlarını rahatça yaşayabilmelerinde Türkler ile aynı dinden olmalarının önemli bir etkisi olduğu düşünülmektedir. Bu durumun sığınmacılar açısından uyum sağlamada, yerel halk açısından ise sığınmacıların kabulünde olumlu etkide bulunan bir faktör olduğu ve yaşanan duruma bir anlam ve meşruiyet zemini sağladığı ifade edilebilir (Erkan, 2016, s. 15). Bununla ilgili olarak özellikle sığınmacıların gelmeye başladıkları sıralarda söz konusu zorunlu göçün Hz. Peygamber'in "hicret" olayına atıfla ifade edilmesini örnek olarak göstermek mümkündür. Bu noktadan hareketle, dinin karşılıklı olarak daha uyumlu bir toplum yapısının oluşmasına katkı sağladığı ve gelen göçmenlerin bu yapıya kültürel uyum sağlamalarında önemli bir rol oynayabildiği söylenebilir.

### C. Yöntem

Bu araştırmada Türkiye'ye zorunlu göç eden Suriyelilerde kültürel uyum ve din ilişkisi ele alınmaktadır. Zorunlu göçe tabi olan kişilerin kültürel uyum ve din ilişkisi konusunun çeşitli boyutları olan karmaşık bir yapı ortaya koyduğunu belirtmek mümkündür. Dolayısıyla, kompleks bir konunun ele alınıyor oluşu ve derinlemesine mülakatlar yapılarak zengin bir içeriğe erişilmesi hedeflendiği için nitel araştırma tekniği kullanılmıştır. Çalışmada bu tekniklerden fenomenolojik araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bireylerin bir fenomene dair ortak deneyimlerini kavrayabilmek için oldukça uygun bir yöntem olan fenomenolojik yöntemde, araştırmacılar nitel bir araştırma deseniyle bir fenomeni tecrübe eden bireylerden topladığı veriler ışığında bütüncül bir betimleme ve tasvire ulaşmaya gayret etmektedirler. Söz konusu betimlemede, fertlerin "neyi", "nasıl" deneyimlediklerini belirlemek amaçlanmaktadır (Creswell, 2016, s. 77). Araştırmada, zengin bir veri içeriğine erişebilmek için amaçlı örneklem tekniğinin alt stratejilerinden olan maksimum çeşitlilik örnekleme ve görüşülen kişilerden hareketle yeni kişilere ulaşmak hedeflendiğinden yine amaçlı örneklem tekniğinin altında yer alan kartopu veya zincir örnekleme stratejilerinden istifade edilmiştir (Yıldırım & Şimşek, 2016, ss. 118-122).

Araştırmada çalışmanın amaçları çerçevesinde genç ve orta yaş grubundan en küçüğü 14, en büyüğü 52 yaşında olmak üzere 23 kişi ile mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Yeterli veri zenginliği sağlandığı düşünülene kadar yapılan görüşmeler devam ettirilmiştir. Söz konusu grubun kültürel uyum konusunda gündelik hayat içerisinde daha fazla tecrübe ve yaşantıya sahip oldukları, yaşantılarını aktarabilme konusunda daha uygun bir yaş aralığında yer aldıkları düşünülmektedir. Mülakatlar esnasında hem belli bir

sınır çizmesi hem de esneklik sağlaması (Yıldırım & Şimşek, 2016, s. 132) bakımından araştırmanın amaçlarına daha uygun hizmet edeceği düşünüldüğü için yarı-yapılandırılmış görüşme formu tercih edilmiştir. Mülakat süreleri yaklaşık olarak 50-120 dk. arasında değişmiştir. Görüşmeler Ocak 2017- Ağustos 2019 yılları arasında gerçekleştirilmiştir.

Mülakatların yanı sıra geçici eğitim merkezi, ev ziyaretleri, Suriyelilerin yoğun olduğu mahalleler gibi durum ve mekanlarda gözlemler yapılmıştır. Mülakatlar sırasında ses kayıt cihazı ile kayıt yapılacağı, kimlik bilgilerinin hiçbir şekilde açığa çıkarılmayacağı kendilerine bildirilmiş ve mülakatlardan önce görüşme formunu incelemeleri talep edilmiştir.

Çalışmada “Suriyeli sığınmacılarda kültürel uyum ve din arasında nasıl bir ilişki vardır?” temel sorusu çerçevesinde aşağıdaki şu sorulara cevaplar aranmaktadır:

- Suriyeler, Batı ve Arap ülkelerine nasıl bakmaktadırlar ve onların bu ülkelere göç etmek konusundaki düşünceleri nelerdir?
- Suriyelilerin Türkiye’ye göç etmelerinin altında yatan nedenler hangileridir?
- Suriye’den göç ve Türkiye’ye kültürel uyum sağlama süreçlerinde karşılaşılan zorluklarla mücadelede dini inanç, nasıl bir etkiye sahiptir?
- Suriyeli sığınmacıların Türkiye’deki dini hayat ve din algısı hakkındaki duygu ve düşünceleri nelerdir? Bu durumun kültürel uyuma nasıl bir etkisi vardır?
- Suriyeli sığınmacıların psikolojik durumları ve yaşadıkları olaylar ile kültürel uyumları arasında nasıl bir ilişki vardır?
- Suriyeli sığınmacıların geleceğe yönelik duygu ve düşünceleri nasıldır ve bu durumun kültürel uyum ile arasında nasıl bir ilişki mevcuttur?

Çalışmada elde edilen veriler, Nvivo12 nitel veri analiz programı üzerinden analiz edilmiş ve analiz sonucunda elde edilen bulgular araştırma kapsamına giren mekân üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır.

#### **D. Bulgular ve Yorum**

##### **1. Batı ve Arap Ülkelerine Dair Düşünceler**

Arap veya Batılı ülkelere dair düşünceleri ve oralara gitme konusundaki yaklaşımlarının, Suriyeli bireylerin Türkiye’de bulunışları ve uyum sağlamaları konusunda önemli etkileri olabilecek faktörler arasında yer aldığı değerlendirilmektedir. Bu konuda Batı veya Arap ülkelerine gitme

konusunda daha istekli olan Suriyelilerin Türkiye'ye uyum sağlama konusunda isteksiz oldukları düşünülebilir. Konu ekonomik özellikler açısından ele alındığında maddi refahın Batılı ülkelerde daha iyi olduğunu düşündükleri görülmektedir.

“Oraya gidenler çoğu mu diyelim, bazı mı diyelim hayat şartları daha rahat diye. Yani, Türkiye’de kalsa çalışacak, ama oraya gitse öyle duyuyoruz yani, kendi evinde kalacak ve ona bir para gelecek, maaş...” (Ebubekir, 34 yaş, öğretmen).

“Türkiye yabancılara şey, Suriyelilere yardım bulunmamaktadır. Yani, gelecektin, burada olacaktın yabancı gibi. İş bulacan, her şey. Ama o da geldi ne dil biliyor, ne bir şey bilmiyor. Bunun için zorlanmışlar. Avrupa’da ne oluyor? Geliyorsun, orada burs alıyorsun, dil öğrenene kadar. 1 sene mesela, 1 sene dil veriyorlar, öğrenene kadar burs alıyorsun.” (Bünyamin, 21 yaş, üni. ögr.-grafik tasarımcı).

“Eğer mesela ben oraya gitmek istiyorsam ben okulu bitirene kadar para verirler bana, bu maddi durumdan daha iyi benim için. Ama burada hiç vermiyorlar, çünkü ben misafirim burada. Ben, mülteci değilim ama orada mülteci olarak gidiyorlar.” (Ravza, 23 yaş, üni. ögr.).

“Şu anda bir sürü arkadaşım Avrupa’da yaşıyor, akrabalarım da birkaç tane Avrupa’da yaşıyor. Yok, yani orada, tamam ev veriyorlar, maaş veriyorlar, dil öğretiyorlar, iş bile sağlıyorlar.” (Usman, 31 yaş, tercüman).

“Avrupa’ya giden Suriyeliler denize atıyorlar kendilerini. Ölüme atıyorlar, diyelim kendilerini. Yani, sadece orada yaşayabilmek için. Orada mesela para veriliyor, biliyorsunuz, belki. Almanyalılar Müslüman değil ama ... Suriyelilere para verilir.” (Selma, 21 yaş, üni. ögr.).

Katılımcıların hemen hepsi yukarıda da belirtildiği üzere Avrupa’ya gidenlerin daha iyi maddi koşullar altında yaşadıklarını düşünmektedirler. Bunun yanı sıra dil öğretimi gibi uyum sağlama konusunda oldukça ehemmiyetli bir hususta da şartların Türkiye’den daha uygun olduğu ifade edilmiştir. Ancak her ne kadar maddi açıdan Avrupa’nın birtakım olumlu yönleri göze çarpsa da Suriyeli görüşmecilerin büyük çoğunluğu Avrupa’ya gitme konusunda isteksiz olduklarını belirtmektedirler. Görüşmecilerin ifadelerine uygun olarak *Suriyeliler Barometresi* isimli çalışma da Suriyeli sığınmacıların Türkiye’den başka bir ülkeye gitme konusunda olumsuz kanaat bildirdiklerini belirtmektedir (Erdoğan, 2018b, s. 143). Bu konuyla ilgili olarak özellikle kadınların ve çocukların aile içindeki durumunun önemli ölçüde değişebilmesi ve Müslüman olarak orada yaşamının zorluğu düşüncesi gibi hususların Suriyelilerin Türkiye’de kalma konusunda daha istekli olması sonucunu doğurduğu ifade edilebilir.

Suriyeli görüşmecilerin Avrupa’ya gitmek veya Türkiye’de kalmak

konusundaki duygu ve düşüncelerinden bazı örnekler aşağıda verilmektedir.

“Orada kendi evinde kalacak ve ona bir para gelecek, maaş. Ama... onlara bir şey verecekse onlar da bir şeyi geri alacaklar. Ama farklı yoldan bilmiyorum vallahi. Akıldaki odur.” (Ebubekir, 34 yaş, öğretmen).

“Avrupa’ya... olsa bile, benden çağırırlarsa böyle gel, gel, gel diye. Ben gitmem ... (orada) gelecek çocuklarım Müslüman olmayabilir. O zamanı ben düşünmek istemiyorum. Şu an tanıdığımız Suriyelilerin çoğu orada namaz kılmıyorlar. Yavaş yavaş mesela oruç tutmuyorlardır... Şam’dan (bir kadın) savaştan çıktı, eşini kaybetti ve başörtüsünü kaldırmıştır. Demiş ki; ‘Suriye’de zorlanıyordum, burada artık rahat istediğimi yaparım.’ Avrupa’ya gidenlerin çoğu... bunun için Türkiye’ye dönmeye çalışıyorlar, din için.” (Bünyamin, 21 yaş, üni. ögr.-grafik tasarımcı).

“Avrupa’da. Hatta bi kız vardı, başörtüsü nedeniyle çok sorun çıkarmıştı(yaşamıştı), mahalleyi değiştirmişti... Hatta bir kardeşini içki içirmeye zorladılar... Sen Müslüman’sın aşağılıyorlar seni. Sadece Müslüman olduğun için, ama burada sadece Suriyeli olduğum için.” (Ravza, 23 yaş, üni. ögr.).

“Burada en azından ezanın sesi duyuyoruz yani. Oraya gidersek ailemiz parçalanır... (Avrupa’da) bir kişi mesela 18’den az olsa babası ona kötü bir şekilde davranırsa, onu alırlar... bir kişi onun kapalı bir kızı vardı. Babası vurdu ona... şikâyet etti. Aldılar onu, şimdi... neler neler. Kız yoldan çıktı.” (Hafsa, 22 yaş, üni. ögr.).

“Kim dini ve adetlerini ve aslı orada kaybetmek için, Avrupa’ya gitsin... Türk cehennemi, Avrupa cennetten daha iyi.” (Tahir, 22 yaş, üni. ögr.).

Yukarıdaki katılımcıların ifade ettiği düşüncelerden hareketle geleneksel bir toplum yapısına mensup olan Suriyeli fertlerin Avrupa hayat tarzının, kendi toplumlarında alışageldikleri kadın ve aile algısına zıt düşmesi sebebiyle birtakım endişeler taşıdıklarını ifade etmek mümkündür. Özellikle birçoğunda görülen ailenin dağılması ve çocukların savrulması yönündeki endişeler, yeni ve daha çok insanın bencil yanlarına hitap eden bir kültürel ortam içerisinde daha müşterek duygulara dayanan toplumsal yapının yıkılma ve büyük ölçüde Avrupa toplumu ve devletleri tarafından asimile edilme korkusunun tezahürü olarak düşünülebilir. Bu çerçevede, dil ve din gibi insanın en temel hasletlerinden olan ve kültürün en temel yapıtaşları olarak görülebilecek hususların Avrupa’ya gidenler tarafından yaşatılamaması söz konusu korkuyu artırıcı bir etki yapabilmektedir. Bu noktada, Avrupa’da her ne kadar bazı maddi koşullar daha iyi olsa da eş ve çocukla ilişkileri kapsayan aile bağları, kültürel aidiyetin temel yapıları olan dil ve dine yönelik bağlılıklar gibi manevi olarak ifade edilebilecek şartların maddi olana nispetle daha kuvvetli bir etkiye sahip olduklarını söylemek

mümkündür. Bu doğrultuda katılımcıların Avrupa'ya gitmek ve orada yaşamak konusundaki duygu, düşünce ve davranışlarının olumsuz yönde olmasında bu tür manevi unsurların söz konusu ortamda zayıflaması, bozulması veya yıkılması gibi tehlikelerin öngörülmesi ve daha önce gidenler yoluyla edinilen tecrübeler, Avrupa'ya dair algıların oluşumunda maddi koşullardan daha etkin rol oynayabilmektedir. Bunun yanı sıra Avrupa'da farklı dinden olma, dolayısıyla kimi zaman ciddi boyutlara ulaşabilen ayrımcılık türü davranışlar da olumsuz düşünce ve duyguların oluşumunda etkili olabilmektedir. Bu konuda Suriyeli kadınlar üzerinde gerçekleştirilen bir çalışmada da farklı ülkelere gitme konusunda dini çekincelerin rolünün etkili olduğu ifade edilmektedir (Sağır, 2018, s. 232).

Sayıları az olmakla birlikte bazı katılımcıların Batı ile ilgili daha olumlu birtakım görüşlere sahip olduklarını söylemek mümkündür. Bu doğrultuda görüş bildiren bazı katılımcıların düşünceleri şu şekildedir:

“Avrupa'ya gitmek (istiyorum). Orda bende çalışırım çocuklarımı bir yere koyarım bende çalışırım babamda çalışır daha iyi yaşarız. Şimdi kimisini biliyorum. Çok memnun Avrupa'da kimisi de çok pişman öylesi de var... Ona çalışıyorum, Avrupa'ya çıkıyım diye elimden geleni yapıyorum... Yaşamak daha güzel orada... Orada bir cami açmışlar. Cami de var orada, kendi Müslümanlığımızı yapabiliriz.” (Hatice, 29 yaş, ev hanımı).

“Herkesin kendi fikri (Avrupa'ya gitmek) ... kendi düşüncesi ona karışmam. İş yoktur burada aha iki aydır geldim yani yemek falan iş yok yemek bulamıyorum. Çıkmak isterim bende rahat etmek isterim... Herkesin dini içindedir. Çocuklarımı bende güzel yaşatmak isterim. Herkes dini içindedir.” (Hayri, 34 yaş, şoför).

“Tüm ülkelerde değil. Mesela, Amerika'da çok normal bir şey. Benim tanıdığım var, orada yaşıyor. Diyor ki; sadece onlar eksik olan şey sadece İslam, ahlak yönüyle çok iyiler mesela. Araplardan daha iyi, Müslümanlardan daha iyi. Onlardan sadece İslam gerek başka bir şey (eksik) yok. Eğer Amerika'da bakmak istiyorsak... Amerika'da böyle bir şey var, çok, yabancı olan insanlardan çok var. Hatta Araplardan bile. Arap, Türk olsun, İspanyol olsun. Kim olursa olsun. Herkes, kendi (göçmen olduğu için) zaten ben göçüm yani, sana neden aşağılayayım ya da ne bilmem ne (diye düşünüyorlar) hiç bakmıyorlar yani (farklı olmak problem olmuyor).” (Ravza, 23 yaş, üni. ögr.).

İfadelerden anlaşılacağı üzere sayıları çok az da olsa bazı katılımcılar açısından Avrupa'ya gitmek aslında önemli bir kazanım olarak görülebilmektedir. Bunun yanı sıra katılımcıların ifadelerindeki maddi alım gücüne yönelik vurgular, bu katılımcıların maddi anlamda daha zor durumda olan kimseler olabileceğini akla getirmektedir. Bu bağlamda Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisindeki en temel olan fizyolojik ihtiyaçların daha manevi

olan ihtiyaçlara baskın geldiği yorumu yapılabilir (Forsyth, 2017, ss. 296-297). Ancak bununla birlikte ilgili katılımcıların Batı ülkelerine gitmek adına bu durumu mantığa büründürerek “herkesin dini içindedir” veya “orada kendi Müslümanlığımızı yaşarız” gibi savunma mekanizmaları geliştirdikleri de düşünülebilir (Özakkaş, 2017, ss. 409-413). Buna ek olarak bu insanların genel anlamda daha olumlu bir izlenimi olduğu ve buna bağlı olarak da böyle düşünebileceklerini de söylemek mümkün yorumlar arasında gözükmektedir.

Avrupa ile ilgili görüşlerin genel çerçevesi ifade edildiği gibidir. Bunun yanı sıra Suriyelilerin Arap ülkelerine dair görüşleri veya oralara gitmek isteyip istememe durumlarının da Türkiye’deki hayata uyum sağlama konusunda etkili olabileceği düşünülmektedir. Bundan dolayı katılımcıların Arap ülkelerine dair görüşlerine de yer verilmesi uygun görülmektedir:

“Mursi zamanında Mısır’a çok gitmeyi istiyordum, çünkü insanlar haklarını aradığında kazandılar ya... ama işte inkılap olduğunda yani, hiç yani. Vazgeçtim. Lübnan’a mesela hiç gitmek istemiyorum. Çünkü, Arap ülkeler bize çok karşı yani çok kötü davranıyorlar... Amerikalılara, Avrupalılara karşı falan iyi davranıyorlar ama bize karşı çok kötü davranıyorlar... Arap ülkelerine hiç gitmek istemiyorum.” (Firdevs, 23 yaş, üni. ögr.).

“Ürdün Lübnan ne bileyim herkes göçmen oldular ama oradakiler ilk geldiğinde birinci günden itibaren kampa alıyorlar Türkiye’deki mülteciler... bir nimetteyiz” (Cemal, 24 yaş, üni. ögr.-tercüman-öğretmen).

“Türkiye... Arap ülkelerle denk olmaz. Biz daha fazla, daha rahat yaşıyoruz... orada bayağı... sıkıntılar yaşıyorlar. Mesela... Bir Suriyeli kadın, hastanenin kapısında doğum yapıyor, almıyorlar sigortası yok diye. Ama çok şükür Türkiye’de biz böyle durumlar görmedik, Allah razı olsun” (Yusuf, 22 yaş, üni. ögr.-grafik tasarımcı).

“Suriye’den... Lübnan’a geldik... onlar yabancıların bütününe sevmiyorlar, kim olursa olsun, hiç sevmiyorlar... Orada çok çok çok kötü bir hayat yaşadık. Lübnan hiçbir şekilde iyi bir ülke değildir. Hiçbir şekilde. Çok fena bir ülke yani. Bu kadar kalabalık, bu kadar çirkin insanlar. Bu kadar, çok kötü bir ülke. Bu kadar pahalı ki. Çok pahalı. Avrupa’dan bile çok pahalı... Türkiye’ye giriş yaptığım zaman, çok sevdim yani” (Bünyamin, 21 yaş, üni. ögr.-grafik tasarımcı).

“Lübnan’a gittim... oraları... Müslüman gibi görünmüyor, sadece kimlikte Müslüman denilir. Ama yaşam tarzı, her şey, fikirleri Müslüman gibi değil. Bu yüzden, sadece Arap ülkelerinde Suriye kaldı. Bu yüzden bu savaş, yapıldı onlara. Zaten, bütün Arap ülkeleri Müslüman diyor, ama Müslüman değil. Müslüman gibi yaşamıyor. Yani, çok az insanlar Müslüman...” (Selma, 21 yaş, üni. ögr.).

Yukarıdaki yorumlardan anlaşılacağı üzere katılımcılar arasında Arap ülkelerine dair görüşler oldukça olumsuzdur. Görüşme yapılan diğer katılımcılardan da Arap ülkelerine dair olumlu yorumlar alınamamıştır. Bu konu ile ilgili olarak ortak dile sahip olmalarına ve Suriyeliler de Arap olmalarına karşın Arap-Müslüman ülkeler tarafından reddedici bir tavırla karşılandıklarını ifade etmeleri önemli bir husustur. Arap ülkelerindeki ülke bazlı milliyetçiliğin soy milliyetçiliğinden daha güçlü olduğu ve bu ülkelerin meseleyi temel anlamda Müslümanlık açısından ele almadıkları düşünceleri akla gelmektedir. Bu düşünceleri doğrular mahiyette bir husus da *Suriyeliler Barometresi* adlı çalışmada Suriyelilere yöneltilen “Türkiye dışında hangi ülkeye gitmek istedikleri” sorusuna Arap ülkeleri yerine Batılı ülkelerin isimlerini vermeleridir (Erdoğan, 2018b, s. 145). Bunun yanında *Firdevs*'in de ifade ettiği üzere Arap ülkelerinin Avrupalı ve Amerikalılara karşı olumlu, Suriyelilere karşı olumsuz davrandıkları düşüncesi, bu ülkelerin dini ve şeriatı zahir olarak muhafaza iddiaları olsa da Suriyeli katılımcılara göre yararcı ve dünyevi olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu noktada daha güçlü gözlemlerin yapılması gerektiğini ve bu yorumların katılımcıların ifadeleri çerçevesinde yapıldığını belirtmek gerekmektedir.

## 2. Türkiye'ye Geliş Nedenleri

Katılımcıların Türkiye'ye gelme nedenlerinin Türkiye'ye uyum sağlamalarında etkili olabilecek bir husus olduğu düşünülmektedir. Zira Suriyelilerden farklı ülkelere giden soydaşları olduğu halde Türkiye'ye gelen Suriyelilerin neden oralara gitmedikleri hususunun aydınlatılmasının bu kişilerin değer yönelimleri ve Türkiye'ye uyum sağlama hakkındaki tutumlarına dair birtakım ipuçları verebileceği düşünülmektedir. Bu bağlamda Suriyeli sığınmacıların Türkiye'ye gelme hususunda ifade ettikleri nedenlerin öne çıkanları aşağıda verildiği gibidir:

“Ben Türkiye'yi çok seviyorum. Çocukluktan beri... Elhamdülillah, yani bu ülkeyi seviyorduk... elhamdülillah geldiğimizde çok güzel bir halk gördük, gerçekten.” (Ebubekir, 34 yaş, öğretmen).

“...Arap ülkeler bize çok karşı yani çok kötü davranıyorlar... bize karşı çok kötü davranıyorlar. Ondan dolayı... Türkiye'ye çok gelmek istedim ve Avrupa ülkelerine. Ama... çoğu Avrupa ülkelerine gittiler... orada... sıkıntılar yaşadılar, mesela din ile ilgili... ondan dolayı ben tek yani istediğim Türkiye'ye gelmek. Ve ben geldiğim için... çok memnunum ve çok şanslı olduğuma çok inanıyorum yani.” (Firdevs, 23 yaş, üni. ögr.).

“Türkiye en yakın bir ülke hudut olarak... 1. bu, 2. Türkiye Müslüman davranışı karşımızda çok güzel davrandı... Suriyelilere... o 2 şey beraber bir.” (Tahir, 22 yaş, üni. ögr.).



“Sınırdaki teli geçtik ya ondan sonrasında nerde yaşadığın önemli değil.”  
(Halis, 52 yaş, ayakkabı imalatçısı).

“Türkiye’ye gelme sebebi ilk başta akrabalar burada, hep bir arada, yani hep birlikte bir arada olmak istedik. 2. sebep yani Arap ülkelerde, şu anda bizimle davrandığı gibi Türkiye’deyiz biz Arap ülkelerle denk olmaz. Biz daha fazla, daha rahat yaşıyoruz... Avrupa desek, Avrupa’da din yok.” (Yusuf, 22 yaş, üni. ögr.- grafik tasarımcı).

Katılımcıların ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla birçoğunun gelmeden önce Türkiye’ye dair zihinlerinde olumlu birtakım fikirlere sahip oldukları söylenebilir. Birçoğu bu bağlamda Türkiye’nin sığınmacılara karşı daha olumlu tavır takındığı ve daha insani davrandığı hususunda hem fikir gözükmektedir. Bu görüşlerin oluşmasında özellikle bazı sığınmacıların akraba ve arkadaşlarından kendilerinden önce Türkiye’ye gelerek buradaki ortamı olumlu gören ve Suriye’den ayrılmak isteyenlere rehberlik ederek onları Türkiye’ye gelmeye teşvik edenlerin etkili olduğunu düşünmek makul gözükmektedir. Bunun yanı sıra savaştan kaçmak için en yakın sınır olarak Türkiye’yi görme ve savaş ortamından kurtulmaktan başka bir düşüncesi olmadan Türkiye’ye gelme durumunun da söz konusu olduğu görülmektedir. Ayrıca Türkiye’ye gelme ve burada kalma kararı vermelerinde gerek Arap ülkelerinin Suriyelilere karşı olumsuz olduğunu ifade ettikleri tavırlarının gerekse Avrupa’nın dinden uzak olduğu konusundaki tecrübe ve algılarının da etkili olduğu anlaşılabilir bir husus olarak gözükmektedir. Dolayısıyla sığınmacıların önemli bir çoğunluğunun hem dini değerlerini rahatça yaşayabilmek açısından hem de toplumsal kabul görme ve devletin tutumları bakımından en uygun ülke olarak Türkiye’yi gördüklerini savunmak mümkündür. Farklı illerdeki sığınmacılarda da benzer nedenlerle Türkiye’ye gelme durumunun söz konusu olduğu Suriyeli sığınmacılara yönelik çeşitli çalışmalarda vurgulanmaktadır (Koyuncu, 2015, ss. 69-71; Sağır, 2018, ss. 210-211).

### **3. Dini Yaşantılar ve Algılar**

İnsanların din konusundaki algı ve yaşantılarının kültürel uyumda önemli bir rol oynayabileceği bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla bu konulara temas edilmesi ve sığınmacıların konuyla ilgili bakış açısı ve tutumlarının ortaya konulmaya çalışılması kültürel uyumun anlaşılmasında gerekli bir husus olarak öne çıkmaktadır. Sığınmacıların dine dair yaşantı ve algıları ile ilgili hususlardan birisi din üzerinden geliştirdikleri anlamlandırmalar ve bakış açıları, bunlarla ilişkili olarak olayın dini tutumlara yansımalarıdır.

Yaşanan süreçlerde din etkili bir anlamlandırma kaynağı olabildiği için birçok sığınmacının yaşadıkları tecrübelerin anlaşılmasında dini temalardan

yararlandıkları görülebilmektedir. Bununla ilgili olarak Suriyeli katılımcılardan bazılarının ifadeleri aşağıdaki gibidir:

“Mesela 10 yaşında bir çocuk kızdığı zaman peygambere ya da Kur’an’a ya da dine sövebilir... Belki Allahu a’lem, bizim bu başımıza gelenlerin sebeplerinden birisi bu... her aileden... olmaz elhamdülillah ama yaygın... biz zaten dünyadayız, dünya imtihan alanıdır... maneviyat veriyor din, sabırlı oluyoruz elhamdülillah. Yani, her ne kadar sıkıntı çeksek, zorluk çeksek biz zaten geçici olarak bu dünyadayız. Türkiye’de olsun, Suriye’de olsun biz hepimiz geçiciyiz yani. O bakışla bakıyoruz... yani elhamdülillahi rabbil âlemin. Elhamdülillah.” (Ebubekir, 34 yaş, öğretmen).

“Müslümanlar bin yıl beraber yaşadık neden? Düşünmüyoruz, tefekkür etmiyoruz. İslam, rahmet, muhabbet, İslam... ne güzel. Peki neden bütün felaket, Müslümanların ülkesinde? Biz, kısmet, Allah istiyor (diyoruz). Yok Allah istemiyor, biz istedik o zaman Allah istedi. Neden Allah bizim için istedi, Amerika İsrail için istemedi? Dünyanın mantığında, çalışırsın sonucunu görürsün...” (Hasan, 38 yaş, öğretmen).

“Her saniye biz Allah kaderine bağlıyız ve herhangi bir an bizim hayatımızda şöyle (tam tersi) değişebilir yani. Şöyle, yani kadere daha fazla inanıyorum. Nasıl diyeyim herhangi bir an bütün kaderimi değiştirebilir” (Firdevs, 23 yaş, üni. ögr.).

“Allah’tan bir şey olacağını (düşünüyorum) savaş hakkında... insanlar... önce daha iyiydi. Belki Allah’a daha yakın olsaydım, belki o müdahale olacaktı... Evet, ben de suçlu hissediyorum kendimi sadece oradaki savaş yapanları değil... ilk başladığında insanlar çok iyi neden ceza oldu ki ben anlamadım. Bence başta imtihan oldu, sonra ceza oldu... Müslümanların geleceği var, ama çok uzak... Onlar (Müslüman olmayanlar-Batılılar) şimdiden korkmaya başladılar bu yüzden, Müslümanı hiç istemezler.” (Selma, 21 yaş, üni. ögr.).

“Allah’a teslim olduk. Allah kaderimizi böyle yazdı. İtirazımız yok... O ne kaza ettiyse, onu uygulamak zorundayız. O yüzden çıktık yani Türkiye’ye. Hz. Peygamberimiz örnek olarak çıktık zaten. Nasıl hicret ettiyse, nasıl yaptıysa öyle yaptık.” (Yusuf, 22 yaş, üni. ögr.- grafik tasarımcı).

Alıntı yapılan katılımcıların ifadelerinden de anlaşılacağı gibi hemen hemen tüm katılımcılar başlarına gelen şeyleri Allah ve ilahi yazgı ile ilişkilendirmektedirler. Bu noktada tüm olan bitenin bir şekilde anlamlandırılmamasının insanı, varoluşsal açıdan belirsizliğe sürükleyeceğini ve bu belirsizliğin de çeşitli olumsuz duygudurumlara yol açacağını söylemek mümkündür. Sığınmacıların inançları bu bağlamda oldukça etkili bir rol oynamaktadır. Bu doğrultuda yaşanan bu acı tecrübelerin ilahi bir güç tarafından takip edildiği, tanrısal yazgıda olduğu için bunların yaşandığı ve ilahi olanın istemesi durumunda bütün bu

süreçlerin ve acıların son bulabileceği düşünülmektedir. Ayrıca ilahi olana gerekli hürmet ve tazimin yerine getirilmemiş olmasının da bu olumsuzluklara neden olduğu inancından dolayı kimi Suriyelilerde suçluluk duyguları yaşandığı görülmektedir. Ancak bununla birlikte bazı katılımcılarda *“her ne kadar ilahi irade yaşananlara izin vermiş olsa da olaylar kötü sonla bitmeden önce yaratıcının devreye gireceği ve durumu düzeltereği”* inancı hakimdir. Böylece inanç olgusu, insanların ümitvar olmaları konusunda önemli bir motivasyon kaynağı olarak da rol oynayabilmektedir. Ayrıca katılımcıların kendi zorunlu göç durumlarını Hz. Peygamber’in hicretine benzetmesi de olaya dair dini anlamlandırma düzeyinin oldukça yüksek olduğunu göstermektedir.

Yine dini yaşantı ve algılar bağlamında değerlendirilmesi gereken bir diğer husus ise dini tutumlar ve dine bağlılık konusunda yaşanan savaş ve göç tecrübelerinin etkili olup olmadığıdır. Buna bağlı olarak ortaya çıkan durumların uyum konusunu da müspet-menfi yönde etkileyebileceğini ifade etmek mümkündür. Bu duruma dair bazı katılımcıların görüşleri şöyledir:

“(Şahsi dini hayatımda) Var, artma. Elhamdülillah, ama biliyorsunuz, biz insanız bazen şaşarız. Hadiste ne geçiyor, yani insan illa ki bir aktif hali oluyor, illaki de biraz maalesef tembellik hali oluyor. Ama elhamdülillah, genel olarak yani, öyle zannediyorum inşallah daha güzel oldu... ibadet olarak...” (Ebubekir, 34 yaş, öğretmen).

“Dini duygularım artmadı, eksilmiştir, çok. Burada toplum açıktır, orada bizim toplumumuz kapalıydı yani. Demek istediğim şu, dini bir şekilde daha yaşıyoruz, dini konusunda orada daha iyi yaşıyoruz.” (Bünyamin, 21 yaş, üni. ögr.-grafik tasarımcı).

“Eskiden ibadet yönüyle daha iyiydim... Ben böyle kendimi görüyorum (burada) kötüyüm yani. Tamam, namaz kılıyorum, oruç tutuyorum tamam, ama mesela oradayken daha sıkı... daha iyiydim, burada geldiğim halde daha eksik hale geldim... bunun farkındayım, bu yüzden şimdi başladım...” (Ravza, 23 yaş, üni. ögr.).

“Ben çok zor zamanlar da ve bu şeyler nasıl diyeyim daha fazla bağlandım... şöyle bizim din anlayışımız aynı yani herhangi bir farklılık yok. Ve onlar (Türkler) hep dine bağlı oldukları için, bana karşı olumsuz etkilerde yani olumsuz davranışlarda bulunmadılar yani...” (Firdevs, 23 yaş, üni. ögr.).

“(Dini duygular) daha da güçlendi diyebiliriz. Hani daha sabırlı olmak, efendim nasıl diyeyim namazlara iyi bakmak, yani Kur’an’a bağlı olmak ya da Kur’an üzerinde dedim ya hafız oldum.” (Yusuf, 22 yaş, üni. ögr.- grafik tasarımcı).

Görüşmecilerin birçoğu dini bağlılık düzeyinin yükseldiğini ifade etmektedir. Bununla ilgili olarak zor durumda kalma sonucunda birçok

katılımcının bir tür sığınak olarak gördükleri dine daha fazla sarılma ihtiyacı duyduklarını söylemek mümkündür. Yaşanan hadisenin öncelikle dini açıdan anlamlandırılmasından dolayı böyle bir bağlılık artışının olduğu ifade edilebilir. Bu doğrultuda bazı katılımcıların kendi durumlarını Hz. Peygamber'in hicretiyle özdeşleştirme yoluna gittikleri ve onu örnek alarak bu zorunlu göçün gerçekleştiğini söyledikleri görülmektedir. Bunun yanı sıra gelinen ülkenin halkının Müslüman olması sebebiyle aradaki bağı kuran temel husus olan İslam'a daha fazla sarılmaya dair bir gereksinimin oluştuğunu düşünmek de imkân dahilindedir. Katılımcılar, doğrudan bunları ifade etmiş olmasalar da bu tür yönelimlerin bilinçdışı olarak gerçekleşmesi mümkündür. Bunun yanı sıra bazı görüşmeciler ise dini bağlılıklarının özellikle de ibadetler hususunda zayıflama eğilimi gösterdiklerini ifade etmektedirler. Bu durum ile ilgili olarak ise Türkiye'de yaşanan hayat içerisinde aşağıda izah edileceği üzere çoğunlukla önceki toplumsal baskıların ortadan kalkması, dinin daha bireysel yaşandığı bir ortama gelmiş olması gibi hususların etkili olabileceği düşünülmektedir. Bu noktada kişinin ibadet etme isteğinin iç güdümlü veya dış güdümlü dindarlıktan kaynaklanması mümkündür (Batson vd., 2017, ss. 188-189). Dolayısıyla, örneğin Suriye'de iken dış güdümlü dindarlığın etkisiyle toplumsal baskılardan dolayı ibadetlerini yerine getiren bir bireyin Türkiye'ye gelip bu dışsal motivasyon ortadan kalktığında ibadete düşkünlüğünün de azalması din psikolojisi tarafından açıklanabilir bir durumdur.

Suriyelilerin geldikleri yerlerdeki din ve dindarlık algılarının da buraya getirdikleri bakış açılarını ve uyuma dair algılarını etkileyebileceği fikrinden hareketle Suriye'deki dini hayata ilişkin görüşleri de bu çalışma bağlamında ele alınmıştır.

"Bütün Suriyeliler dinden firarda. Çünkü fitne çıkıyor... Suriyeliler Riyazüş Şeyatin (şeytan bahçeleri) gördü, Riyazüs Salihin (salih bahçelerini) istemiyor..." (Hasan, 38 yaş, öğretmen).

"Elhamdülillah biz yani şimdiye kadar ezberlerimiz, Kur'an-ı Kerim daha da arttı ve çocuklarımız Kur'an-ı Kerim ile daha fazla irtibat sağladı... (Suriye'de) bir sistem var ki... 4-5 kişiyi toplasan Kur'an okusan 2. gün ya da 2. hafta hapse girersin, soruşturma filan..." (Cemal, 24 yaş, üni. ögr.-tercüman-öğretmen).

"İslam hayat demek... en önemli şeylerden birisi fikir... Peygamber mesela... önce fikri mücadele ortaya koydu. Bizimkisi de aynı bu şekilde olmalı... hilafet istiyoruz... ama ne hilafeti? Ortam hazır, ilim tastamam sanki bir o eksik..." (Mustafa, 28 yaş, üni. ögr.-tercüman-dernek görevlisi).

“... devlet suçluydu... sınırdaki yakın insanlar buraya gelmek zorunda kaldılar Türkiye’ye... hiç okulları yok hiçbir şeyi yok, elektriği yok, nasıl insan olacak bu? Ama Halep’teki, Şam’daki Müslümanlar gerçekten, gerçek Müslümanlar... sadece Arap ülkelerinde Suriye kaldı. Bu yüzden bu savaş, yapıldı onlara...” (Selma, 21 yaş, üni. öğr.).

“Suriye’deyken halk %50’si Allah’tan korkmayıp milletten korkuyor... haşa Allah’a küfreder ama ablanın eli çıkarsa (görünürse), şey yani onu döver hatta... Çünkü millet onu görürse ayıplar... Türkiye ya da Avrupa’ya geldikten sonra, artık ayıp edilecek millet kalmadı... nasıl istersen yaşa...” (Yusuf, 22 yaş, üni. öğr.- grafik tasarımcı).

Görüldüğü üzere Suriyelilerin Suriye’deki dini hayatları ve din algıları farklı düzeylerde seyretmektedir. Bir kısım Suriyeliler ülkelerinde iken dini bağlılıklarının daha kuvvetli olduğunu ifade etmektedirler. Bununla ilgili olarak bulunulan çevrenin önemli bir etkisinin olduğunu düşünmek mümkündür. Daha mutaassıp bir yerleşim yerinde ya da muhitte bulunan kişilerin oradaki dini hayat ve bağlılığın daha yüksek düzeyde olduğu fikrinde olmaları mümkündür. Ancak yine Suriye’deki dini hayata dair diğer bir katılımcının “*insanların Allah’tan korkmayıp adetlerden ve insanların ayıplamasından korktukları, çekindikleri*” şeklindeki gözlemini bu düşünce ile birleştirerek orada daha geleneksel bir toplumsal yapının hâkim olduğu ve çevredeki insanların kınamalarının ve toplumsal dışlamaların önemli bir gücü olduğu fikrine ulaşmak mümkündür. Bu bağlamda bazı insanların dış güdümlü dindarlığa yöneldikleri ve dini hassasiyetleri yüksek olmamasına karşın dindar görünme ihtiyacı hissetmeleri imkân dâhilindedir. Nitekim yine katılımcıların bazılarının ifade ettiği ve yukarıda da yer verildiği şekliyle Türkiye veya Avrupa’ya gidilince toplumsal bağların kopması sonucu dini yaşantı ve pratiklerin daha az önemsenmesi de bu konudaki düşünciyi destekleyici bir husus olarak gözükmektedir. Öte yandan bazı katılımcıların Suriye’de yaşanan olayların dini bir kisvede yürütüldüğüne imada bulunarak Türkiye’ye gelenlerin din ile aralarına bir tür mesafe koyduklarını söylemesi de ilginç bir husustur. Bununla ilgili olarak dinin insanlar için bir tür istismar kaynağı olarak görülmesinin ve kullanılmasının bazı Suriyeliler açısından din ve dini olanın özülle ilişkilendirildiğini ve dine karşı tutumların değişmesinde bu durumun da etkili olabileceğini ifade etmek mümkündür.

Bunların yanında Suriye’de iken devletin dine karşı baskıcı bir tutum izlemesi sonucu insanların dini yaşantıları konusunda bazı zorluklar yaşadıkları da aşıkardır. Dolayısıyla Türkiye’ye gelerek daha özgürlükçü bir dini ortama kavuşan bazı katılımcıların dini inançlarını daha rahat yaşayabildikleri de görülmektedir. Ayrıca bazı katılımcıların savaşın

olumsuz etkilerini dine daha fazla yönelmek için bir vasıta olarak kullandıkları ve bu olumsuzluklar karşısında dine daha fazla bağlandıklarını da görmek imkân dahilindedir. Bu konuda *Mahir*'in görüşleri şu şekildedir:

“En maneviyatlı günlerimi (hapisane) orada yaşadım... 46 gün...” (Mahir-30 yaşında-öğretmen).

Dini yaşantılar konusunda etkili olabileceği düşünülen bir diğer konu ise Suriyelilerin Türkiye'deki dini hayata ilişkin bakış açılarıdır. Türkiye'ye uyum sağlama ve Türklerle iletişim kurup kurmama konusunda bu husustaki görüşler de etkili olabilmektedir.

“Türkiye'dekiler sünnete çok önem gösteriyorlar... samimiyetten kaynaklanıyor... gördüğüm kadarıyla... sanki bu millet yalan söylemeyi fazla sevmiyor... daha güzel bir şey gördüm. Dine küfretmek, ben 4 senedir yaşıyorum Türkiye'de hiç görmemişim...” (Ebubekir, 34 yaş, öğretmen).

“Ülkelerden en güzel Müslümanlara davranışı Türkiye'dir... siz muhacirsiniz, biz ensarız... diyorlar. Ben çok ondan hoşlandımdı... 4 ay önce dayımın oğlu şehit oldu, Suriye'de. Evet... bizi ziyaret ettiler. Gerçekten bizi yalnız hisset(tir)mediler.” (Tahir, 22 yaş, üni. ögr.).

“Araplar Osmanlıyı işte arkadan vurdu diyorlar, o Araplar halen bizi de arkadan vuruyor... ilk önce muhacir-ensar diyorlardı, süre uzadıkça sıkılmaya başladılar, şimdi ise alışıyorlar...” (Mahir, 30 yaş, öğretmen).

“5 yıldır (Türkiye'deyiz) artık atasözlerimiz olmaya başladı. Diyor ki; ... Türkiye'de genelde caminin kapısı açık, diğer kapısı da açık... Yani, her şey serbest... Gerçek dindar olan vardır, tamam... %40 yani bence.” (Yusuf, 22 yaş, üni. ögr.- grafik tasarımcı).

“Din şöyle diyeyim, sürekli diyorlar din gönülde oluyor. Mesela, kızların annesi kapalı o açık. Öyledir. Bir de yani vücudundan çok belli yerler vardır. Ondan sonra, geliyor diyor, ben namaz kılıyorum ya da oruç tutuyorum... Bir de Kur'an okuyor... biraz eksik, genel olarak. Bir de düzgün değildir... kızların davranışları erkeklere...” (Hafsa, 22 yaş, üni. ögr.).

Görüşmecilerin ifadelerinde belirtildiği şekliyle Suriyeli katılımcıların Türkiye'deki dindarlık ve dini bakış açısına dair farklı unsurlardan müteşekkil bir algı ve izlenimleri söz konusudur. Bazı Suriyeli katılımcıların Türklerin yalanı sevmedikleri, sünnete Araplardan daha fazla önem verdikleri, dine hakaret etmeme konusunda çok titiz oldukları izlenimlerine sahip oldukları görülmektedir. Ayrıca birçok insanın Suriyelileri muhacir olarak görüp onlara maddi-manevi açıdan yardım ettikleri ve destek sağladıkları bazı katılımcılar tarafından ifade edilmektedir. Bu konu ile ilgili olarak Erdoğan'ın çalışmasında Suriyelilerin dini açıdan “kardeşlik” vurgusuna özel bir önem atfettikleri belirtilmektedir (2018a, s. 112). Ancak

bunun yanı sıra bazı katılımcılar “Türkiye’de yerel halktan kişilerin süre uzadıkça muhacir-ensar söyleminden sıkılmaya başladığını”, “Türkiye’de oldukça serbest bir ortam olduğu için bazı dini emirleri ihlal ederken bazılarının yerine getirilmesinin abes olduğunu”, “kadın-erkek ilişkilerinde dini sınırların korunmadığını” ve “dindar kitlenin önemli bir oranda olmasına rağmen (%40) daha azınlıkta kaldığını” düşünmeye başlamaları da Türkiye’deki dindarlığa dair olumsuz birtakım algıların olduğunu da yansıtmaktadır. Bu konuda benzer düşüncelere Gaziantep’teki Suriyeliler de de rastlandığı nitel bir çalışmada da görülmektedir (Erkan, 2016, s. 24).

Bunun yanında dindar görülen insanların bir kısmının dindarlıklarını bir gösteriş aracı olarak kullandıkları ve bu gösterge ile kendilerini öne çıkarmak için gayrette buldukları gibi bir düşünce de göz çarpmaktadır. Bu konu ile ilgili olarak Ravza’nın görüşleri şu şekildedir:

“Türkiye’de ortam çok farklı. Mesela... hem açık hem namaz kılıyor... içki içiyor, sonra ramazan geliyor oruç tutuyor adam. Nasıl oluyor bu... gösteriş çok var ya da ben dindarım diye insanlar çok var. Ben dindarım yani... yaptın, söylemeyeceksin...” (Ravza, 23 yaş, üni. ögr.).

Her ne kadar bu gözlemin atfedildiği insanların böyle olup olmadığı belirsiz ise de bazı Türk vatandaşlarının dini kullanarak bir kimlik ve statü inşa etme gayretinde olmaları da mümkündür.

Konuya dair önemli diğer hususlar ise Türkiye’nin dini açıdan bir umut olarak görülmesi ve geçmişteki Arap-Osmanlı ilişkileri boyutudur. Bu konu ile ilgili olarak Türklere yaygın olarak görülen Arapların hain oluşuna mukabil, Suriye’de bu konunun Türklerin zalim olarak gösterildiği bir şeklinin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Türkiye’ye gelen bazı Suriyelilerin bunlardan etkilenerek daha dinden uzak bir ülke tasavvur ettikleri ancak geldikleri zaman camiler ve dindar insanlarla karşılaşmanın kendileri açısından sürpriz olduğunun ifade edilmesi de ilginç bir husustur. Bu bağlamda her ne kadar bazı Suriyeliler resmi müfredata inanmadıklarını ifade etseler de resmi eğitimin etkilerinin de olabildiği görülmektedir. Bunun yanında birçok Suriyelinin ifade ettiği şekliyle Türkiye, İslam dinini ayakta tutan ve haklarını savunan bir ülke olarak görülmekte ve Türkiye’den Osmanlı’nın tarihte Müslümanları tek çatı altında birleştirmesine benzer bir misyon yüklenmesi beklenmektedir. Bu konuda Cemal’in ifadeleri bu düşünceyi oldukça güzel bir şekilde özetler mahiyettedir.

“... Türkiye bizim için bir umut, din umudu ve hem de yani İslam eski Osmanlı kralı gelir Müslümanlar yine bir saray altında olur birleşir öyle bir yani şimdi halklara sorarsan Arap halklarına herkes istisnasız yani Fas’tan Suudi Arabistan’a kadar şey diyecekler yani Türkiye bizim umudumuz, din

için savaşılan dinimize sahip çıkan...” (Cemal, 24 yaş, üni. ögr.-tercüman-öğretmen).

Katılımcıların yaşadıkları olaylarla başa çıkmalarında dine başvurup başvurmamalarının da bu çalışmanın konusu ile ilgili olduğu düşünülmektedir. Zira yaşananlarla olumlu veya olumsuz başa çıkma durumları ve bunların din ile ilişkisinin kültürel uyuma etki etme potansiyeli taşımaları mümkün gözükmemektedir. Bu bağlamda katılımcılardan bazılarının ifadeleri şu şekildedir:

“... savaştan sonra... dine daha bağlı oldular ve tam tersi var... bir insana rastladım; ailesini kaybetmiş tüm ailesini. Çok dindar bir insan, diyor ki; Allah bu zulümü görüyor zaten, neden bizi kurtarmadı? Küfre yönlendi... bazı tanıdığım insanlar... dine daha iyi bir şekilde bağlı oldular... hiç dini olarak bağlı biri insan değildi... Allah ona hidayet etti, hatta Kur'an okurken öldü yani...” (Ravza, 23 yaş, üni. ögr.).

“Ben üzüldüğümde ya da herhangi bir şey olduğunda ben Kur'an dinleyince rahatlarım... bu manevi olan şey bize çok fazla destek veriyor. Yani, inanmak bize şöyle hayatta kalmak için güç veriyor (ağlıyor şu anda)... Yani, şöyle inanmak olmasaydı çoğu insan bence intihar ederdi ve bazı insanlar yaptılar yani... Allah'a güvenmek, yani böyle bir şey olacağını yani Allah bize yazdığı için, Allah bizi seçtiği için bir hikmet vardır yani, belki ilerde daha iyi bir hayat yaşayabiliriz.” (Firdevs, 23 yaş, üni. ögr.).

“... (maddi olarak) çekilecek bir durum değil... amma gene de... elhamdulillah çekiyoruz. Allah'ım bize ne vermişse ona şükür etmek zorundayız.” (Yasin, 50 yaş, şoför).

“Bu halimize şükür... savaş... insan dara düştüğünde kime sarılır. Allahtan başka kimi var... Ama o darlıkta Allahtan başka kimseye sığınamazsın.” (Halis, 52 yaş, ayakkabı imalatçısı).

“Baştan ben dini olarak çok kızdım... Allah'ın hakkını vermedim... ondan sonra, yavaş yavaş bakıyorum. Allah bir yerden beni alıyor, kurtarıyor... din olarak köşeden aldı beni. Ben aslında önceden... dine yakındım yani, çocukluğumdan beri, o kadar yani (uzak) değildim. Ama biraz öyle olay tam karşımda olduğundan dolayı, ben şey çok karşılık gösterdim maalesef. Ama yavaş yavaş yine de bakıyordum, hayata girdiğim zaman Allah her yerde bana kolaylık gösterir, verir yani” (Hafsa, 22 yaş, üni. ögr.).

Katılımcıların ifadelerinde de görüleceği üzere bazı Suriyeliler yaşanan ağır travmatik durumlar karşısında dine daha çok sarılmış ve söz konusu durumlarla başa çıkarken dini enstrümanlardan faydalanmışlardır. Bunun yanı sıra bazıları ilk önce durumun şiddeti ile olumsuz dini başa çıkma yöntemleri geliştirmişlerken sonradan bu durum değişmiş bazıları ise olumsuz dini başa çıkma ve bunun sonucunda oluşan dinden uzaklaşma



tutumunu devam ettirmişlerdir. Bu bağlamda dinin çoğunlukla olumlu başa çıkma konusunda destek sağlayıcı bir rol üstlendiği ve Suriyelilerin kültürel uyumunu da olumlu yönde etkilediğini düşünmek mümkün olmaktadır. Zira, olumlu başa çıkma yöntemlerini kullanmalarının Türkiye’de de karşılaştıkları bazı olumsuzlukların üstesinden gelmelerine yardımcı olduğu; din destekli başa çıkma yöntemleri ile olay ve olgulara yeni anlamlar yükleyerek problemlerini çözmeye çalıştıkları da görülmektedir. Bunun yanı sıra dini anlamda olumsuz başa çıkmanın kültürel uyumu olumsuz etkilemesi veya Türkiye’deki özgürlükçü ortamın bu bireylerin olumsuz başa çıkmalarına imkan vermesi sebebiyle bu durumun kültürel uyumu etkilememesi de mümkün gözükmemektedir.

#### **4. Duygusal veya Travmatik Yaşantılar**

Kültürel uyum psikolojisi açısından önem arz eden ve değinilmesi gereken hususlardan birisi de Suriyelilerin kimi zaman duygusal kimi zaman ise travmatik hal alan bazı tecrübeleri ve bunlar hakkındaki duygu ve düşünceleridir. Dolayısıyla bu başlık altında Suriyelilerin duygusal veya travmatik düzeyde yaşadıkları tecrübeler ve bunlarla ilgisi kurulabilecek olan psikolojik bazı süreçlerin ele alınmaya çalışılacağı ifade edilebilir. Bu doğrultuda öncelikli olarak Suriye’de yaşanan savaşa dair birtakım tecrübeler ele alınmaya çalışılacaktır. İlgili çerçeve doğrultusunda katılımcıların Suriye’den ayrılmaları ile neticelenen savaş süreci içerisinde yaşadıkları bazı dramatik tecrübeler ile bunlara ilişkin duygu ve düşüncelerinden öne çıkanlar şu şekildedir:

“Suriyeliler peygamber değil... psikolojileri sıfır. Bu adamlar her şeylerini bıraktı. Ne için korkacak? Hiçbir şey... Çünkü, Suriyeli için kan normal... yol başı ölü adam, çok var... Ne zaman savaş çıktı... istismar... başladı, çocuklar, böbrekler, şeref yok... Bütün Suriyeliler ilaç istiyor (antidepresan) sabır yok, acayip bir şey... burada parça parça insanlar var, başlar var siz ve ben yemek yiyoruz ve çay içiyoruz... alıştık çünkü... çocuklar... hazır istismara... çok meşhur bir çocuk var: Ağlıyor filan biz ne yaptık babamı annemi Beşar öldürdü vs. Bir yıl sonra bu çocuk nerede? Rakka’da Daeş’e katılmış... eline bıçak alıyor ve intikam alacağım diyor...” (Hasan, 38 yaş, öğretmen).

“Bir uçak geldi ve füzeyi bıraktı... darmadağın oldu her yer annem de orada öldü... gözümün önünde... Ben sigarayı nasıl bırakayım. Ben annemin cenazesinin parçalarını topladım. Kolunu, bacağını, ayağını her birini ben topladım. Ev üzerimize indi... o olaydan sonra (sigaraya) başladım... bizim bölgede muhalifler vardı. Esad’ın uçakları bizi vururdu, füze falan atarlardı.” (Ömer, 35 yaş, boyacı-işçi).

“Benim evimin üstüne mermi düştü... çocuğum da öldü... ben... leş parçası topladım... çok parça topladım... bombalar, mermi... şuramda...

ameliyat(lıy)ım... (işte)çalışmam... çevrem... komşular yardım etti... her gün uçaklar bomba atar... gider... ölüleri... toplar gömerdik... bir kör ablam vardı... korkudan öldü. Gömdüm geldim... korkudan artık çocuklarım deli oldu... kız çocuğum vardı korkudan şey oldu dondu... büyük oğlum öldü... korkudan kriz geçirdi... ordan biz kurtulmak istedik... hatta orda camiye de vuruyorlar... 3 adam 4 adam bir yere toplanamazdık. Yani uçak geliyor vuruyor.” (Yasin, 50 yaş, şoför).

“İşkence(gördüm)... bir tahta var, oturtuyorlar... göğsünden... ayaklarından vs. bağlıyorlar... alet seni ters-yüz ediyor... sonra... kablo bağladılar... açıyorlar... elektrik... tüm vücuduna geliyor... bağıyorsun, adam da vuruyor... sus diyor... en son ağzıma kumaş parçası koydu... iki sefer yaptılar. Yani, ondan sonra... hapiste öyle bıraktılar... ahır bile değil... yerin altında hava yok, bir şey yok, banyo yok. Afedersin tuvalette yok. Öyle yani... abimi 2014’te aldılar. Halen bir haber yok, ondan bilmiyoruz nerede olduğunu...” (Mahir, 30 yaş, öğretmen).

“Savaştan dolayı... şehir ayrıldı, Esed tarafı-muhalefet tarafı/Özgür tarafı diye... artık... bizim eğitim durumumuz kesildi. Devam ettirme... tehlikeli yani, keskin nişancılı bir yolda gitmem lazım. Hem de orada binlerce ölüyor... o taraftan çıktığın için seni terör olarak sayarlar, yani bayağı arkadaşlarımız öldü bu yolda... orada elektriksiz, susuz yaşadık 2 sene bizim Halep’te... dayanmaya gücümüz kalmadı hem elektriksiz hem susuz hem de üzerimize bomba yağıyor... hem de gıda maddeleri eksik olunca, millet hep nerede varsa oraya koşmaya başladı. Fırınlara vardır, ekmek yapıyorlar, artık millet fırında toplanmaya başladı. Ondan sonra bomba yağdırıyorlar, bomba atıyorlar fırınlara. Babam fırında dururken orada, rahmetli oldu. Yani ya da arkadaşlardan yani... sabah yemek yerken akşam yok adam. Birlikte okula giderken şey yok yani, gerçekten içinde çok büyük bir boşluk hissediyorsun yani. O adam nereye gitti, az önce beraber gülüyorduk... alışmış(ım)... diyemem yani... anlatılmaz bir şey... (üzüntü, acı, ızdırıp, korku, endişe) hepsini bir anda toplasak, hepsini ifade eden bir kelime varsa... hepsi bir arada.” (Yusuf, 22 yaş, üni. ögr.- grafik tasarımcı).

“Bizim köyümüzün yanında asker (ÖSO) merkezi vardı... (Esad tarafına) saldırdılar... sonra Esad askerleri onlara vurmaya başlamadılar, bize vurmaya başladılar... sanıyorlar ki biz onlara yardım ettik. İntikam istiyorlar. Bir de diğer insanları korkutmak için... bombaları atmaya başladılar, Suriye Özgür Ordusu. Ondan sonra biz Esed alanındaydık... ben okuldaydım o zaman... okulu değil, etrafı (vuruyorlar)... biz okulda duruyorduk. Dersi bitirince gittik neler neler bulduk dışarda (cesetleri kastediyor)...” (Hafsa, 22 yaş, üni. ögr.).

Görüldüğü üzere katılımcıların Suriye’de tecrübe ettikleri durumlar hem oldukça dramatik hem de oldukça travmatik bir mahiyet arz etmektedir. Katılımcıların birçoğu savaş esnasında yakınlarını kaybetmiş, değer verdiği insanların öldürülmesine, yaralanmasına, zarar görmesine tanıklık etmiştir.

Aynı zamanda birçok katılımcı da işkenceye maruz kalmak ve ölümlerle yüzleşmek gibi insanın duygusal ve psikolojik dünyasını önemli ölçüde etki altında bırakacak ve derin yaralar açabilecek kimi tecrübelerle şahit olmuşlardır. Bundan dolayı bazı katılımcıların da ifade ettiği gibi psikolojisi bozulan birçok Suriyeli ilaç kullanmakta ve bu şekilde başlarından geçen hadise ile başa çıkmaya çalışmaktadırlar. Hele hele bazı katılımcıların yakınlarının veya tanıdıkları insanların cesetlerinden parçaları toplamak durumunda kalmaları, yaşanan travmanın boyutunu anlamak açısından önem arz etmektedir.

Öne çıkan bir diğer ağır duygudurumu ise *acı* ve *üzüntü* hâlidir. Bu çerçevede işkence çekme, yakınlarını kaybetme veya kaybetme riski yaşama gibi insanı yoğun bir psikolojik yük altında bırakan bazı tecrübeler yaşandığı görülebilmektedir. Katılımcıların da ifade ettiği gibi Suriye'deyken sabah yanında var olan bir kişi akşama vefat edebilmekte; baba, anne, evlat gibi insan hayatının en temel sevgi ve bağlılık unsurları arasında yer alan kişiler feci şekillerde can verebilmekte ya da fiziksel şiddete maruz kalabilmektedir. Böylesi bir ağır duygusal yükün bu duruma maruz kalan insanlar açısından ciddi bir acı ve üzüntü kaynağı olabileceğini söylemek mümkündür.

Yaşanan diğer bir duygudurumu ise *dehşet*, *acziyet* ve *endişe* hâlidir. Kişiler yolda yürürken insan cesetleri ve parçaları ile karşılaşabilmekte, elektrik, su, gıda gibi en temel ihtiyaçlardan mahrum kalabilmekte, bölgeleri uçaklar ve füzeler tarafından bombardımana tâbi tutulabilmektedir. Bu durum karşısında ise dehşete kapılmaları mümkün gözükmemekte ve yaşanan durum karşısında bir acziyet duygusu geliştirebilmektedirler. Sığınmacıların ilgili duruma yönelik tecrübe ettikleri düşünülen bir diğer duygunun da yoğun endişe olduğu ileri sürülebilir. Zira insanların hayatta kalma, kendisi, ailesi veya ülkesinin ne hale geleceği gibi birçok hususla ilgili yoğun bir belirsizlik durumunu yaşadıkları kaotik iç savaş ortamının hayata ve geleceğe dair yoğun endişe duygularını tetikleyebilme ihtimali bulunmaktadır.

Katılımcıların genel anlamda yoğun olarak korku, dehşet, acı, üzüntü ve endişe duygularını tecrübe ettiklerini kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Yaşanan korkular arasında belki de en zorunun ölüm korkusu olduğu söylenebilir. Ölüm korkusunun yaşama arzusu ile bir arada bulunduğu söylemek de imkân dahilindedir. Bu durumu bazı katılımcıların ifadeleri oldukça belirgin bir şekilde tasvir etmektedir:

“Bir defa da bizim üzerimize bomba atıldı... bomba patlamadı çok şükür. Patladıysa (patlasaydı)... ölmüş olurduk” (Firdevs, 23 yaş, üni. ögr.).

“Bir insan önümde öldü ve ben yardım etmedim. Çünkü ben ona eğer yardım etseydim ve eve girdirseydim, evde kim olursa onu öldüreceklerdi... ya o insan ölecek ya ben. Sadece ben değil... tüm aile... gerçekten çok zordu... maalesef yakalandı... 2. durum, Halep'ten çıkmadan önce, bize 20 tane bomba attılar... büyük bombalar... evde kaldım ve 20 tane yani indi. Böyle bir şey oldu yani, artık teslim oluyorsun, yani sadece ölucem artık, hiçbir şey kalmadı, nasıl diyeyim ne amaçlar ne de bir şey, hiçbir şey. Artık sadece ölüm görüyorum yani, hiçbir şey görmüyorum artık... hiç unutmam.” (Ravza, 23 yaş, üni. ögr.).

Görüldüğü üzere bazı görüşmeciler, bir insanın hayatta kalmasına yardım etmek ile kendi hayatını tehlikeye sokmak gibi çok büyük bir ikilem arasında kalmışlardır. Bu gibi durumlarda Göka'nın da ifade ettiği üzere insan, olay yerinden uzaklaşmakta ve hayatta kalma güdüsü ağır basmaktadır (2013, s. 63). Suriyelilerin ağır travmatik koşullar altında yaşadıkları konusunda gerek Suriyeli kadın mültecilerle ilgili yapılan bir çalışmada gerekse Kayserililerin Suriyeli sığınmacılara yönelik düşüncelerini ele alan diğer bir çalışmada benzer travmatik örnekler görülebilmektedir (Karaarslan & Gençoğlu, 2019, ss. 134-138; Sağır, 2018, ss. 201-202).

Suriyelilerin duygusal veya travmatik tecrübeler yaşamasında etkili olan bir diğer durum ise Suriye'den ayrılıştır. Söz konusu durumda ortaya çıkan yaşantılar ve beraberinde taşıdıkları duygusal ve düşünsel anlamlar konusunda Suriyeli katılımcıların ifadelerinden öne çıkan bazı örnekler aşağıda verildiği şekildedir:

“Savaştan kurtulmak istedim. Çocuklarımı ve karımı kurtarmak istedim... geldik ama çok ağır duygularla geldik... çocuklar, zorluk, ağırlık...” (Ömer, 35 yaş, boyacı-işçi).

“Çıkmak istemedim Suriye'den... ama... mecbur kaldık... çocuklar korktu... canımızı dişimize taktık çıktık. Yani elbisesiz geldim... çocuklarla beraber 12 saat yürüdüm... içerim yandı, içerim yandı.” (Hayri, 34 yaş, şoför).

“Ben daha önce Suriye'den hiç çıkmadım... ağır bir şey... çıkmazsam askere götürecekler, hapse atacaklar. O zaman da çok gerçekten zor bir şey... benim ailem mesela sınıra kadar gelmişlerdi, beni orada bırakmışlardı. Zor bir şey gerçekten. Biliyordum, mesela buradan çıkacaktım ama çıktığım anda dönmecektim. Dışarda ne olursa olsun dönmecektim. Ben şu an dönersem tutuklanacağım. Beni tutuklayacaklar. Onun için artık bitti... her şey bitti çıktığım o anda.” (Bünyamin, 21 yaş, üni. ögr.-grafik tasarımcı).

“Çok zor bir duygu... bilmiyorum... nasıl cevap vereceğim... çok zor bir şey. Sanki kalbinin yarısı, orada bırakmışsın... buraya gelmişsin. Yani, yarı kalp bir insan gibi yaşıyorum. Çok zor bir şey yani, o kadar kolay bir şey değil.” (Ravza, 23 yaş, üni. ögr.).

“Mecbur kaldık bu duruma... oradaki akrabalarımı bıraktım geldim, nenemi, babamı...” (Hatice, 29 yaş, ev hanımı).

Katılımcıların ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla genel itibariyle çetin savaş şartlarından kurtulmaktan dolayı bir tür rahatlama hissi yaşanmasına karşın doğdukları, sevdiklerinin yaşadığı topraklardan ayrılmak görüşmecilerin geneli açısından büyük bir buhrana da neden olmuştur. Çünkü insanın kendisini ait hissettiği, hayatı anlamlandırdığı ve bilişsel anlam şemaları inşa ettiği; değer verdiği birçok insanın, mekânın ve çeşitli hatıraların kendisinde yer aldığı bir ortamdan uzaklaşarak bilmediği ancak hayatını kurtarmak adına gitmek zorunda olduğu yeni bir çevreye dahil olması kolay bir hadise olmasa gerektir. Bu doğrultuda insanın bağ kurduğu bir mahalleden ayrılması bile zorluk arz edebilirken, kişinin ülkesinden ve sevdikleri, ailesi, dostları, akrabaları gibi hayatında önem taşıyan kişilerden ayrılması insan psikolojisi açısından bireyde derin izler ve acılar bırakma potansiyeli taşıyabilmektedir. Görüşmecilerden birisinin isabetli bir şekilde ifade ettiği gibi bu durum kişinin “yarım kalp” yaşaması gibi bir olaya benzetilebilir. Bir yandan içinden birtakım parçaları geldiği ülkede bırakmak durumundayken, diğer yandan da yeni çevrede hayatını devam ettirmek gerekmektedir. Bu bağlamda kişinin ne ayrıldığı ülkeye ne de yeni geldiği ülkeye kendisini tam olarak ait hissedememesi problemi de baş gösterebilir. Bu doğrultuda kişinin kendisine yeni birtakım bağlar kurması halinde, durum bir parça daha kabullenilebilir hale gelse de (Gezici Yalçın, 2017, s. 59) bu her zaman başarılammakta, başarılsa dahi yine de yabancı olma ve ülkesinden ayrılmış bir sığınmacı olmak durumu varlığını devam ettirmektedir.

Katılımcıların duygusal, psikolojik veya travmatik tecrübeleri göz önünde bulundurulurken öne çıkan bir diğer husus ise Türkiye’ye geldikten sonra ortaya çıkan yaşantıdır. Bu çerçevede Türkiye’de sığınmacıların yaşadıkları psikolojik ağırlık ve yoğunluk düzeyleri yüksek olan bazı tecrübeler aşağıda belirtildiği şekildedir:

“Benim içimde sevinmek kalmadı... 2 gün evvel babam zeytin toplamaya gitmiş, zeytin ağaçları var orada mayına basmış bombaya basmış bomba patlamış babam ölmüş.” (Yasin, 50 yaş, şoför).

“Bazen... babam depresyon gibi giriyor, tek başına oturmak istiyor, sadece haberleri izliyor, hiçbir şey (yapmıyor), hiç sesi çıkmıyor. Bazen benim öyle oluyor, bazen annem... düşünüyorsunuz... gelecek nasıl olacak... Sadece stres, şimdilik hayatım stres. Stresle yaşıyorum, yani bayağı zorluyorum...” (Selma, 21 yaş, üni. ögr.).

“Doğu gezimiz vardı... yolda... levha. Halep’i görünce sanki dünya durdu...”

kendimizin seçmediği bir yol seçtik, seçildi daha doğrusu... yabancılar... okul biter bitmez... kendi ülkelerine... yaşadığı toprakları görüyorlar, görebiliyorlar daha doğrusu. Ama ben, göremiyorum. Elim kolum bağlı... gitmek istesem de olmuyor... gidiyorsak... ölümü seçmiş(iz) demektir." (Yusuf, 22 yaş, üni. ögr.-grafik tasarımcı).

"Sorumluluk sahibi hissettim. En büyük şey sorumluluk sahibi... masraf olarak çalışmak için mecburum. Çünkü... kim bana masraf verecek? Nasıl olacak? Kendim aileme nasıl bakmak? Bunu çok düşünüyordum. Psikoloji olarak, yani en çok şey, sorumluluk sahibi oldum." (Tahir, 22 yaş, üni. ögr.).

"Yani çocuk bugün 1 lira istedi okula gidecek... birbirimize baktık... kavga ettik, veremedik diyor. Şu an da psikolojik durum sıfır... hiçbir şey karşılayacak durumum yok." (Hayri, 34 yaş, şoför).

Katılımcıların ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla her ne kadar Türkiye'de bir güven ortamına gelmiş olsalar da psikolojik olarak rahat bir durumda olduklarını söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Türkiye'ye geldikten sonra Suriye'deki yakınlarına dair yaşadıkları kaygılar veya onlardan gelen kötü haberler, Türkiye'de yaşadıkları maddi-manevi zorluklar, Suriye'den ayrı olmak ve istese dahi gidememekten kaynaklı ayrılık ve hüznün duyguları, oradaki refah ve hayat standardı yüksek olanların Türkiye'deki statü ve maddi durumlarına uyum sağlamada zorluk yaşamaları, çocukların ailelerine karşı ve ailelerin çocuklarına karşı sorumluluklarını yerine getirmekte zorlanmaları gibi birçok olumsuzlukla baş etme durumunda kalmaları söz konusu olabilmektedir. Bu doğrultuda sığınmacıların oldukça ağır ekonomik şartlarda buldukları ve psikolojik anlamda ağır bir durumda oldukları da söylenebilir.

Ayrıca zaman zaman içinde buldukları durumları ve geleceği düşünme hususunda katılımcıların depresyon belirtileri ortaya koydukları ve şartların olumsuzluğu bakımından depresif eğilimler gösterebildikleri de anlaşılmaktadır. Yine burada buldukları süreç içerisinde Suriye'deki durumdan ötürü gerek yakınlarını kaybetme kaygısı veya sevdiklerinin ölümle karşı karşıya kalabilmeleri kendileri açısından oldukça yıkıcı bir etkiye sahiptir. Bu kişiler, kendilerinin de ifade ettikleri şekliyle burada mutlu gözükseler de mutsuz ve endişeli olabilmekte veya bir katılımcının söylediği gibi "*İçinde sevincin kalmaması*" durumuna düşebilmektedirler.

Bunun dışında gerek eşler gerek anne-baba gerekse çocuklar tarafından hissedilen karşılıklı sorumluluk yükleri söz konusu olmaktadır. Bu husus bazı katılımcılar tarafından olumlu bir durum olarak tasvir edilirken diğerleri tarafından ise ağır bir stres yükü olarak da yaşantılanabilmektedir. Bu doğrultuda bazı sığınmacıların yaşadıkları

durumu kabullenememeye ek olarak böyle bir sorumluluk hissettikleri ve evin geçimine yardım etmek amacıyla STK'lar tarafından yapılan yardımları ihtiyaç fazlası düzeyde almaya çalışarak bunların satışı ile eşlerine ve ailelerine ek gelir temin etmeye çalıştıkları dahi görülmektedir. Özellikle Suriye'de zengin bir hayat yaşarken göç koşulları nedeniyle Türkiye'de yardıma muhtaç hale gelen ailelerde böyle durumların yaşanmasında, tecrübe edilen zorluğu kabullenmemek etkili olabilir. Bunun dışında veya buna ek olarak yaşanan en azından maddi kayıpları en aşağı düzeye indirgemek amaçlı bir telafi durumunun da söz konusu olabileceği ifade edilebilir. Bu husus ile ilgili olarak *Cemal*'in görüşleri aşağıdaki gibidir:

“(Bazıları sobası veya buzdolabı vs. varsa yine istiyor) Şey bozuldu kafası bozuldu... Suriye'de iken... tabii din sahibi... değil ama... çok paralı adamlar var... çıkıyor Türkiye ye... (zorluk yaşayabiliyor) o zaman... kadını onca nimetlerde gördüğü için ve eşi çok fazla yorulduğu için daha fazla ne kadar alabileceğim bir yardım... (diye) başvuruyor çıkarsa... her yere gidiyor her bir şey getiriyor. En fazla (eskiden zengin olanlar yapıyor)... yani... Suriye'de iken fakirler... burada... ihtiyacım var diyemiyorlar... veriyorsan alıyor... ama... istemiyor... yardım ederken söylüyoruz... buraya yardım için geliyorsanız çocukları getirmeyin çocuk görmesin benim annem... babam dilencilik yapıyor benim annem yalan söylüyor (diye)... bazı çocuklar mesela cebine elini koyuyorsun peçete çıkartacaksın bakıyor belki paramı veriyor bana... annesi... babası yüzünden... çok değil Elhamdulillah ama maalesef var yani...” (*Cemal*, 24 yaş, üni. öğr.-tercüman-öğretmen).

Aynı zamanda orada yaşarken başlarına gelen bazı korku verici olayların burada da zaman zaman izdüşümlerinin görüldüğü de ifade edilebilir. Bu duruma örnek olarak çocukların yaşadıkları ve davranışçı psikoloji açısından bir tür uyarıcı genellemesi olarak da değerlendirilebilecek olan polis veya uçak görünce kaçma ve korku hareketleri sergileme durumu gösterilebilir. Bu konu ile ilgili olarak *Mahir*'in görüşleri şu şekildedir:

“Bayağı etkiledi. Daha çok da çocuklar... benim yeğenlerim var... sokakta polis görünce kaçıyorlar, korkuyorlardı polis bizi tutuklayacak diye... uçak sesi duyunca aynı şekilde korkuyorlar... kaçıyorlar... beni psikolojik olarak etkiledi, bu savaş... her ne kadar mutlu gözüksen de oradaki aileni, arkadaşlarını filan çok merak ediyorsun... yıprandım ya çok zor... üzülüyoruz...” (*Mahir*, 30 yaş, erkek).

Ayrıca Türkiye'ye gelmenin bazı görüşmecilerde hayata yeniden başlamak gibi bir duygu oluşturduğu görülmektedir. Bu çerçevede ilk başlarda zorlansalar da kendilerine tutunacak bir uğraş ve statü edinme alanı oluşturma gayretine girerek bu şekilde hayata tutunmaya çalıştıkları da

anlaşılmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak *Hafsa*'nın görüşleri şu şekildedir:

“Önce... kendimi... bir köşeye koydum... her şeyi bırakıp buraya gelmek, yeniden başlamak, tanımadığım insanlar... yerler... tüm hayatım... (Suriye için) hazırlandım... kendi(mden) kopmuş gibi oldum. O yüzden çok mutsuz oldum. Bir de insanlarla hiç ilişki kuramadım o zamanlarda 1 yıl kaldım bu süreçte. Sonra... yavaş yavaş baktım, ben orada kalırsam benden gidecek, ömrümden gidecek. O yüzden yeniden hayata döndüm... (üniversiteye) başvurduğum... beni yedek olarak kabul etmişler... puanım çok yüksekti... çok kızdım o anda bir de yani sanki ben sandım ki, o son bir iplik benim için... onu koparmışlar gibi oldu... ondan sonra yeniden itiraz etmişler... beni aldılar... o ilk adımdı.” (Hafsa, 22 yaş, üni. öğr.).

Son olarak konuyla ilgili katılımcıların yaşadıkları olaylar ile ilgili rüya görüp görmedikleri ve yaşadıkları olaylardan ötürü sağlık sorunları olup olmadığı merak edilmiştir. Bu doğrultuda katılımcıların ortaya koyduğu cevaplardan bazıları aşağıda derlenmiştir:

“(Tekrar eden rüyalar) evet görüyorum. Annemin ölüm anını görüyorum.” (Ömer, 35 yaş, boyacı-işçi).

“Düşünün tabi rüyamda görüyorum. Bacım 3 tane çocuğuyla beraber savaş uçağı geldi vurdu hiç aklımdan çıkmaz. Gece rüyalarım girer... çok vakit görüyorum.” (Hatice, 29 yaş, ev hanımı).

“Aynı rüya Suriye’yle ilgili eski zamanlarda görüyorum, yani mesela yani şimdi halk görmediğimiz için eski zamanlarda mesela motor sürüyorum ve okula giderken bir şey oluyor. Ama Suriye eski zaman bu zaman yani çok ya da hiç diyebilirsin çünkü hatırlarımızda hep buraya oldu ve Türkiye de oldu. Ama Suriye ile ilgili rüyalarda genellikle savaştan önce görüyorum” (Cemal, 24 yaş, üni. öğr.-tercüman- öğretmen).

“Kalbim krizde, Elhamdülillah yani şükür ediyor. Kalbimde hasar var ameliyat istiyor... çocuğum öldüğünde kızım da öldü. O ağlamadan beni kriz tuttu. Ondan sonra kalbim rahatsızlandı... dargınlıktan, üzüntüden. (Tekrar eden rüyalar) Çok görüyorum, oradaki bütün (olay) gece(si) aklıma gelir. Kur’an’ımı okur yatarım... görmemek istiyorum.” (Yasin, 50 yaş, şoför).

“(Mükerrer rüya) Çok, bayağı hem de. Tabi ben buraya gelince, Türkiye’ye gelince sürekli aynı rüyayı gördüm, ya aynı rüya. (Suriye’den) Otobüsle geliyorum. Esed askerleri durduruyorlar, bizi tutukluyorlar. Aynı rüya gibi yerleri farklı, ama ana fikir aynı.” (Mahir, 30 yaş, öğretmen).

Görüldüğü üzere katılımcıların birçoğu Suriye ile veya orada yaşanan olaylar ile ilgili çeşitli rüyalar gördüklerini ve bazılarının da bu olaylara bağlı olarak çeşitli sağlık sorunlarından muzdarip olduklarını söylemek mümkündür. Katılımcıların rüyalarında, anlaşılabilirdiği kadarıyla bilinçdışı korkuların tezahürünün, olaylarla ilgili bastırılmış duyguların boşalmanın



sağlanması işlevinin ve inkâr (yadsıma) savunma mekanizmasının etkili olduğu görülmektedir. Bu çerçevede denilebilir ki, bazı katılımcıların bilinçdışı olarak rüyalarında Suriye’de yaşadıkları dramatik veya travmatik olayları tekrar edip konuyla ilgili korkularının ve bastırdıkları duyguların açığa çıkmasını ve bu yolla bir tür rahatlama sağladıklarını söylemek olasıdır (Özakkaş, 2017, ss. 310-325; 431-432). Ayrıca bazı katılımcıların ise rüyalarında inkar mekanizmasının devrede olduğu ve aslında Suriye’de yaşananların bir tür bilinçdışı düzeyde yok sayıldığı da ifade edilebilir (Özakkaş, 2017, ss. 402-406). Sağlık sorunları konusunda ise özellikle *Yasin*’in savaş ortamının neden olduğu kaygı ve korkulara ek olarak evlatlarının acı şekilde vefat etmelerinin kalbinden rahatsızlanmasına yol açtığını ve bu durumun da somutlaştırma savunma mekanizmasının bir ürünü olduğunu söylemek imkân dahilindedir (Özakkaş, 2017, ss. 422-425).

### 5. Gelecek ve Geri Dönüş

Suriyeli bireylerin geleceğe ve bu bağlamda geri dönmeye yönelik tutumları ve düşünceleri ile Türkiye’ye uyum sağlama durumları arasında bir ilişki kurulabilmesi mümkün gözükmemektedir. Zira Türkiye’de uyum sağlama motivasyonunu etkileyebilecek hususlardan birisinin burada kendilerini ne kadar kalıcı gördükleri meselesi olduğunu ileri sürmek mümkündür. Bu bağlamda ifade ettikleri duygu ve düşünceleri incelendiğinde katılımcıların geleceğe ve Suriye’ye geri dönüşe yönelik düşüncelerinin üç farklı eksenine olduğu savunulabilir. Ancak hepsinden önce katılımcıların hiçbirisinin Suriye’nin halihazırdaki durumunda Suriye’ye dönmek istemediklerini ancak savaşın bitip durumun düzelmesi halinde bazılarının gitmeyi düşünebileceklerini söyledikleri ifade edilmelidir. Bu bağlamda katılımcıların bir kısmı Suriye düzeldiği takdirde döneceklerini, bir diğer kısmı Suriye düzelse dahi dönmeyeceklerini, bazıları Suriye’nin düzelmesi halinde iki ülke arasında gidiş dönüş yapmak ve her iki ülkeyle de bağlantılarını devam ettirmek istediklerini belirtmektedir. Bunlar arasında Türkiye’de kalmak isteyenlerin ve geleceğini Türkiye’de görenlerin ifadelerini şu şekilde örneklendirmek mümkündür:

“...hayatıma burada devam etmeyi düşünüyorum... ama eğer tekrar... aşağılama... karşı karşıya gelirim; yok ülkeme dönerim daha iyi... Neden Suriye’ye gitmiyorsunuz diye... çok yani, zor bir şey... birisine misafir gittiniz ve bunu her zaman söylüyor.” (Ravza, 23 yaş, üni. ögr.).

“...Suriye’ye dönemem. Çünkü ben... inanarak zalimin karşısına çıktım... Suriye’ye dönüp zalimin fotoğrafı görmek... bu beni yani çok öldürüyor bile yani.” (Firdevs, 23 yaş, üni. ögr.).

“(Düzelirse Suriye’ye) ziyarete giderim... ben oraya gitsem... yük

olacağım... Gidip ne yapacağım... burada daha çok faydalı olabilirim..." (Usman, 31 yaş, tercüman).

"Benim iki kız evlendi. Burada şimdi yaşıyorlar. Onları bırakıp bir yere gidemem ki. Bura yuva kuruldu... benim koca düşünmüyor. Benim koca gitti orda hapis olacak." (Ayşe, 36 yaş, ev hanımı).

"...burada yaşamaya devam etmek istiyorum. Burada yaşam daha iyi... Suriye'ye... misafir olarak gidebilirim. Çünkü orda hayat eskisi gibi olmayacak..." (Hafsa, 22 yaş, üni. ögr.).

Görüldüğü üzere birçok katılımcı için Suriye'ye dönüş artık söz konusu değildir. Türkiye adeta asıl yerleşim yeri olmuş, Suriye ise bir ziyaretgaha dönüşmüş gözükmektedir. Bu düşüncenin ortaya çıkışında katılımcıların Suriye'ye dönük olumsuz algı ve tecrübelerinin yanı sıra burada yeni birtakım bağlar kurmuş olmaları, Türkiye'de hayat standartlarının daha yüksek olması, burada katılımcıların bir düzen kurarak Suriye'ye dönüp kurdukları düzenden vazgeçmek konusunda isteksiz oluşları yani kısaca buradaki kazanımlarını sürdürme istekleri ve burada kaldıkları süre içerisinde kurdukları aile ve evlilik bağlarının rol oynadığı düşünülebilir. Ayrıca oraya yönelik güvensizlikler sonucu ne olursa olsun Suriye'nin düzelmeyeceği ve hatta muhalif oluşlarından ötürü oraya gittikleri taktirde başlarına gelecek birtakım olumsuzluklardan çekindiklerini de düşünmek olasıdır. Bunların yanı sıra bazı Suriyelilerin burada kalma isteklerine gerekçe olarak Türkiye'ye fayda sağlayacakları düşüncesini ileri sürmeleri de mantığa büründürme savunma mekanizmasının kullanıldığı bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Katılımcılardan bazıları ise Suriye'deki durumun düzelmesi halinde geri dönebileceklerini ifade etmektedirler. Bu bağlamda katılımcıların görüşleri şöyledir:

"Şu an da ümidim günü kurtarmak... (Suriye'de) en azından çevre vardır. Ev kirası dert etmem. Savaş durumunda yok... (savaş biterse) dönerim o zaman." (Hayri, 34 yaş, şoför).

"...Fırat Kalkanı yerlerde ve Zeytin Dalı yerlerde emin ve güvenli olduğu zaman ben Suriye'ye dönerim yani... o bölge, cahil adamlar çok var, cahil öğrenciler çok var, cahil çocuklar çok var. Onlar bizim çok ihtiyaç var... (Esed gitse) giderim evet. Elbette yani... Eski hayatta gibi yaşadık yani." (Tahir, 22 yaş, üni. ögr.).

"Tabi hocam yani kim dönmek istemez" (savaş biterse)... bu süreç inşallah yakın zamanda biter... Suriye bize çok ihtiyacı var mesleklerimize çok ihtiyacı var... biz sahip çıkmasak kim çıkacak Suriye ye Çin mi yoksa Rusya mı yoksa kafirler mi?" (Cemal, 24 yaş, üni. ögr.-tercüman- öğretmen).

“Hep geleceği çok merak ediyordum. Şimdi merak etmiyorum, ne olacaksa olsun... çünkü bazen insan çok bir şey istiyor, ama olmadığı için bir şey istemiyor sonra... (Esed gitse) Tabii ki (giderim). (ailem) benden önce giderler bence.” (Selma, 21 yaş, üni. ögr.).

“Oraya bir gitsem ölüme gittim demek, ya da ne bileyim işkenceye gitmek... ama düzenlendikten sonra oraya... sadece taş yıkılmamış orada baya çokluk çocuk vardır. Eğitimsiz kalan... onlara yardımım dokunursa Allah katında daha iyi olur bence... Suriye’de daha fazla (ihtiyaç var)...” (Yusuf, 22 yaş, üni. ögr.-grafik tasarımcı).

Suriye’nin düzelmesi durumunda dönmek istediğini söyleyenlerin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Suriye’ye dair güçlü aidiyetler geliştirmiş oldukları, içlerinden bazılarının buradaki hayatlarında birtakım sıkıntılar yaşayıp eski günlerini özledikleri, bazılarının ise Suriye’nin içerisinden geçtiği ağır durum neticesinde oluşan olumsuzluklar karşısında zor durumda kalan soydaşlarına yardım etmek ve ülkelerine sahip çıkmak arzusu taşıdıklarını söylemek imkân dâhilindedir. Görüşmecilerin önemli bir kısmının savaşın bitmesi durumunda Suriye’ye dönme isteği hususu, Suriyeli sığınmacılara yönelik olarak gerçekleştirilmiş çeşitli çalışmalarda da vurgulanmaktadır (bkz. Duruel, 2018, ss. 61-62; Erdoğan, 2018a, s. 110, 2018b, ss. 140-141; Koyuncu, 2015, ss. 114-117; Sağır, 2018, ss. 218-219). Bununla birlikte bu düşünce veya isteğin ne kadar mümkün olduğu konusunun tartışmaya açık bir konu olduğu ifade edilmelidir.

Bazı Suriyelilerde ise Suriye’nin düzelmesi durumunda hem Türkiye hem de Suriye ile bağları devam ettirme isteği göze çarpmaktadır. Bu bağlamda bazı katılımcıların Suriye’nin düzelmesi durumunda gidiş-geliş yapabilmek ve böylece iki taraf ile de bağlarını sürdürebilmek arzusu taşıdıkları gözlemlenmektedir. Bu çerçevede katılımcıların bir kısmının ifadeleri şu şekildedir:

“...Türkiye’de hiçbir Suriyeli kalmayacak. Ama sadece hepsi bekliyor ki ortam müsait olsun. Ben mesela... şimdi savaş bitse ailemi gönderirim, ben burada devam ederim. Yazları Suriye’ye giderim, çünkü ben savaştan önce geldim, iş için niyetim vardı...” (Hasan, 38 yaş, öğretmen).

“Suriye’ye döneceğim, inşallah ama aynı zamanda Türkiye’de yaşıyorum...” (Mustafa, 28 yaş, üni. ögr.-tercüman-dernek görevlisi).

“Suriyelilerin çoğu Suriye’ye dönmek istiyor. Benden başla. Ben mesela, Suriye’nin durumu iyi olduğu zaman dönerim. Ama orda kalmayabilirim yani. Bura mesela dönebilirim. İki devlet arasında gidip gelirim yani...” (Bünyamin, 21 yaş, üni. ögr.-grafik tasarımcı).

Katılımcıların ifadelerinden anlaşılabilirdiği kadarıyla hem buradaki

imkânlarını sürdürmek hem de oradaki aidiyetleri devam ettirmek maksadıyla bazı katılımcılar, iki ülkede de varlıklarını sürdürmek istemektedirler. Bu durum da anlaşılabilir bir husus olarak değerlendirilebilir. Zira insanların buraya gelmeleri dolayısıyla edindikleri birtakım kazançların mevcut olabilmesi mümkündür. Ayrıca bireylerin doğup büyüdüğü ülkenin de onlar için kolay vazgeçilebilecek bir değer olduğunu ileri sürmek pek mümkün gözükmemektedir. Hal böyle olunca da şartların olgunlaşması halinde bazı bireylerin her iki tarafla ilişkilerini sürdürme gayretinde bulunabilmeyi istemeleri olasıdır.

### Sonuç

Suriyelilerin göç, kültürleşme/kültürel uyum ile din ilişkisinin konu edildiği bu araştırma, öncelikle temel kavramların anlaşılabilmesi ve sağlıklı değerlendirme yapılabilmesi amacıyla konuya dair kavramları ele almış ve kavramsal çerçevede mülteci, sığınmacı ve geçici koruma statüleri açıklanmaya çalışılmıştır. Buna göre Türkiye'ye göç etmiş olan Suriyelilerin hukuki statüleri, "geçici koruma" maddesine; gerçekleştirdikleri göçün türü ise *zorla/zorunlu göç* kapsamına uymaktadır. Sonrasında ise çalışmanın amacına ve hazırlanan araştırma sorularına uygun şekilde hayatın her alanında farklı renk ve tonlarda belirginleşen din ile dini inanış ve yaşantıların göç ve kültürel uyum üzerinde nasıl bir etkisinin olduğunu değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda;

a. *Suriyeler, Batı ve Arap ülkelerine nasıl bakmaktadırlar ve onların bu ülkelere göç etmek konusundaki düşünceleri nelerdir?* sorusu bağlamında Suriyelilerin Avrupa'ya gitmek konusunda ikilem içerisinde oldukları görülmektedir. Zira Batılı devletlerin sahip oldukları ekonomik refaktan etkilendikleri ancak kültürel, sosyal ve dini farklılıkların onlarda isteksizlik uyandırdığı anlaşılmaktadır. Bu noktada özellikle aile birliğinin sağlanamaması, çocukların kendi değerlerinden uzak bir çevrede yetişmesi endişesi ve asimile olma korkusu söz konusu isteksizliğin sebepleri arasında yer almaktadır. Ancak Batı ülkelerine gitmek konusunda ikilemde kalan Suriyelilerin, Arap ülkeleri konusunda net bir duruş sergiledikleri görülmektedir. Katılımcıların Arap ülkelerine dair görüşleri oldukça olumsuzdur. Ortak birçok özelliğe rağmen Arap ülkelerini tercih etmemelerinin altında Arap ülkeleri arasında yaygın olan ülke milliyetçiliği ya da asabiyet önemli bir rol oynamaktadır. Ayrıca Türkiye'deki ekonomik ve sosyal istikrar diğer bir etken olarak göze çarpmaktadır.

b. *Suriyelilerin Türkiye'ye göç etmelerinin altında yatan nedenler hangileridir?* sorusuna verilen cevaplar değerlendirildiğinde ise daha önce

Türkiye'ye göç edenlerin belirgin bir rol üstlenerek Suriye'deki akraba ve tanıdıklarını cesaretlendirmelerinin önemli bir faktör olduğu görülmektedir. Buna ek olarak Türkiye'nin coğrafi yakınlığı ve sığınmacılara karşı daha olumlu tavır takınması da etkili olmuştur.

*c. Suriye'den göç ve Türkiye'ye kültürel uyum sağlama süreçlerinde karşılaşılan zorluklarla mücadelede dini inanç, nasıl bir etkiye sahiptir?* sorusu bağlamında ise katılımcıların bazılarının bir tür sığınak olarak gördükleri dine daha fazla sarılma ihtiyacı duydukları görülmektedir. Bu ise kendilerini Hz. Peygamber'in hicreti ile özdeşleştiren kişilerde dini bağlılığı ve ibadet etme sıklığını artırmaktadır. Ancak Türkiye'deki serbest ortamın ve toplumsal baskının olmamasının etkisi altında kalarak bazılarının da bağlılık ve ibadet etme sıklığı açısından rahat davrandıkları da anlaşılmaktadır. Buna ek olarak Suriyelilerde başlarına gelen her olayı din ve yazgı ile ilişkilendirmek gibi bir durum, yoğun olarak gözlenmektedir. Bu yaklaşım ise hayatı ve yaşananları anlamlandırma konusunda büyük bir destek sağlamakta ve psikolojik gerilimi azaltmaktadır. Ayrıca yaygın bir algı olarak savaşın işledikleri günahlar sebebiyle yaratıcıdan bir musibet olarak gönderildiği, ilahi takdir tamamlandığında sona ereceği düşünülmektedir.

*d. Suriyeli sığınmacıların Türkiye'deki dini hayat ve din algısı hakkındaki duygu ve düşünceleri nelerdir? Bu durumun kültürel uyuma nasıl bir etkisi vardır?* sorusu açısından ise farklı düşüncelere sahip oldukları anlaşılmıştır. Buna göre bazılarının Türklerin yalanı sevmediklerini, sünnete Araplardan daha fazla önem verdiklerini, dini değerler konusunda çok titiz olduklarını düşündükleri tespit edilirken diğerlerinde ise kadın-erkek ilişkilerinin İslam'a uygun olmadığı, dindarların azınlıkta kaldığı, İslami emirler arasında farklı uygulama biçimlerinin olduğu yani bazı emirlere diğerlerinden daha fazla uyulduğu vb. görüşlerin hakim olduğu görülmüştür.

*e. Suriyeli sığınmacıların psikolojik durumları ve yaşadıkları olaylar ile kültürel uyumları arasında nasıl bir ilişki vardır?* sorusu çerçevesinde Suriye'de yaşanan iç savaşın Suriyeliler üzerinde derin izler bıraktığı anlaşılmaktadır. Özellikle dramatik ve travmatik bazı tecrübeler Suriyelilerin psikolojisini oldukça etkilemiş ve bunlarla baş edebilmek için tıbbi desteğe ihtiyaç duyulmuştur. Belirgin bir diğer durum ise acı ve üzüntü halidir. Buna göre yakınlarını kaybetmek veya onlardan ayrı kalmak, yoğun bir psikolojik yük oluşturmaktadır. Ayrıca dehşet, aciziyet ve endişe hali taşıdıkları da tespit edilmiştir. Özellikle ölümle yüzleşme ve sokaklarda insan parçaları ile karşılaşma, temel yaşam gereksinimlerinden mahrumiyet ve gelecek konusundaki endişe ve belirsizlikler duygudurumları üzerinde oldukça etkili

olabilmektedir. Buna ek olarak göç sebebiyle meydana gelen köklerinden koparılmışlık hissi, aidiyet duygularını ve anlamlandırma süreçlerini olumsuz etkilemektedir.

Türkiye'ye göç ettikten sonra karşılaştıkları ağır ekonomik ve sosyal durumlar psikolojik dengelerini olumsuz etkilemiş ve depresyon belirtileri sergilemelerine sebep olmuştur. Bunun durumun nedenleri arasında ise Suriye'deki yakınlarına dair yaşadıkları kaygılar veya onlardan gelen kötü haberler, Suriye'den ayrı olmak ve istese dahi gidememek, oradaki refah ve hayat standardı yüksek olanların Türkiye'deki statü kaybı ve ekonomik koşullara uyum sağlamada zorluk, çocukların ailelerine karşı ve ailelerin çocuklarına karşı sorumluluklarını yerine getirmekte zorlanmaları yer almaktadır.

*f. Suriyeli sığınmacıların geleceğe yönelik duygu ve düşünceleri nasıldır ve bu durumun kültürel uyum ile arasında nasıl bir ilişki mevcuttur?* sorusu kapsamında ise üç farklı yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir. İlk olarak katılımcılardan bazıları Suriye'ye geri dönmek istemediklerini ifade etmektedirler. Buna gerekçe olarak Suriye'de savaş sonrası yeniden inşa sürecinin uzun zaman alacağı, muhalif olarak görülmeleri sebebiyle cezalandırılacaklarına dair duyulan endişeler ve bunlara ek olarak Türkiye'deki ekonomik ve sosyal kazanımlardan vazgeçilememesi de rol oynamaktadır. İkinci olarak katılımcıların bazıları, doğup büyüdüğü topraklara güçlü aidiyetler geliştirmiş olmaları, eski günlerini özlemeleri, Suriye'nin içerisinden geçtiği ağır durum neticesinde oluşan olumsuzluklar karşısında zor durumda kalan soydaşlarına yardım etmek istemeleri ve ülkelerine sahip çıkma arzusu gibi sebeplerle geri dönmek istemektedirler. Üçüncü olarak ise bazı katılımcıların savaş bittiğinde her iki ülke ile de ilişkilerini sürdürmek istedikleri ve görülmektedir. Bu düşünceye sahip olan katılımcılar, evlilik vb. durumlar sebebiyle oluşan sosyal bağların, işyeri açma vb. durumların oluşturduğu ekonomik bağların etkisiyle her iki ülkede de yaşamak istediklerini ifade etmektedirler.



#### **KAYNAKÇA**

- APAK, H. (2014). *Suriyeli Göçmenlerin Uyum ve Gelecek Beklentileri: Mardin Örneği*. Artuklu Üniversitesi.
- BATSON, C. D., Schoenrade, P., & Ventis, W. L. (2017). *Din ve Birey Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım* (A. Kuşat & A. Taştan, Çev.). Kimlik Yayınları.
- BERRY, J. W. (1992). Acculturation and Adaptation in a New Society.

- International Migration*, 30(s1), 69-85.  
<https://doi.org/10.1111/j.1468-2435.1992.tb00776.x>
- BERRY, J. W. (1997). Immigration, Acculturation, and Adaptation. *Applied Psychology*, 46(1), 5-34. <https://doi.org/10.1111/j.1464-0597.1997.tb01087.x>
- BERRY, J. W., UICHO, K., MINDE, T., & MOK, D. (1987). Comparative Studies of Acculturative Stress. *The International Migration Review*, 21(3), 491-511.
- BİLEN, N. K. (Ed.). (2018). *Psikanaliz ve Göç*. İthaki Yayınları.
- CRESWELL, J. W. (2016). Nitel Çalışma Tasarımı. İçinde M. Bütün & S. B. Demir (Ed.), & A. Budak & İ. Budak (Çev.), *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni* (3. bs). Siyasal Kitabevi.
- ÇELİK, H. (2019). *Geçici Koruma Altına Alınan Suriyelilerin Dindarlık Düzeyleri ve Başa Çıkma Yöntemleri*. Erciyes Üniversitesi.
- DURUEL, M. (2018). *Sosyo-Ekonomik Yönleriyle Hatay'daki Suriyeliler*. Kriter Basım Yayın Dağıtım.
- ERDOĞAN, M. M. (2018a). *Türkiye'deki Suriyeliler Toplumsal Kabul ve Uyum* (2. bs). İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- ERDOĞAN, M. M. (2018b). *Suriyeliler Barometresi Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- ERKAN, E. (2016). Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği. *İlahiyat Akademi Dergisi (Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi)*, 36.
- FORSYTH, J. (2017). Abraham Maslow: Din ve Kendini Gerçekleştirme. İçinde M. Ulu (Ed. & Çev.), *Psikolojik Din Kuramları*. Kimlik Yayınları.
- GEZİCİ YALÇIN, M. (2017). *Göç Psikolojisi Göçmen Gerçeğini Anlamlandırmaya Dönük Bir Sosyal Psikoloji Denemesi*. Pharmakon Yayınevi.
- GONG, F., TAKEUCHI, D. T., AGBAYANI-SIEWERT, P., & TACATA, L. (2003). Acculturation, Psychological Stress and Alcohol Use: Investigating the Effects of Ethnic Identity and Religiosity. İçinde K. M. Chun, P. B. Organista, & G. Marin (Ed.), *Acculturation: Advances in Theory, Measurement, and Applied Research (Decade of Behavior)* (ss. 189-207). American Psychological Association.
- Göç Terimleri Sözlüğü*. (2009). IOM Uluslararası Göç Örgütü.

- GÖKA, E. (2013). *Hoşçakal: Kayıp, Matem ve Hayatın Zorlukları* (3. bs). Timaş Yayınları.
- GUERRAUI, Z. (2008). De la Socialisation a L'identité Religieuse: L'exemple des Personnes en Situation Interculturelle. İçinde N. Roussiau (Ed.), *Psychologie Sociale de la Religion*. Presses Universitaire de Rennes. <https://www.amazon.fr/Psychologie-sociale-religion-Nicolas-Roussiau/dp/2753507236>
- Hangi ülkede ne kadar mülteci var? | Uluslararası Mülteci Hakları Derneği.* (2019, Mart 7). <https://www.umhd.org.tr/2018/03/hangi-ulkede-ne-kadar-multeci-var/>
- İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü.* (2020). [http://www.goc.gov.tr/icerik3/gecici-koruma\\_363\\_378\\_4713](http://www.goc.gov.tr/icerik3/gecici-koruma_363_378_4713)
- KARAARSLAN, F., & Gençoğlu, A. Y. (2019). *Suriyeli Göçmenlerle Birlikte Yaşamak Kayseri'de Sivil Politik Aktörlerle Suriyeli Göçmenler Üzerine Nitel Bir Analiz*. Tezkire.
- KOYUNCU, A. (2015). *Kentin Yeni Misafirleri Suriyeliler*. Çizgi Kitabevi.
- MARTIKAINEN, T. (2010). Din, Göçmenler ve Entegrasyon (N. Özmen, Çev.). *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, 263-276.
- ÖZAKKAŞ, T. (2017). *Bütüncül Psikoterapi* (9. bs). Litera Yayıncılık.
- SAĞIR, Z. (2018). *Kültürel Uyum Ruh Sağlığı ve Din*. Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- SAM, D. L., & BERRY, J. W. (Ed.). (2006). *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*. Cambridge University Press.
- SAROGLOU, V., & MATHIJSSEN, F. (2007). Religion, Multiple Identities, and Acculturation: A Study of Muslim Immigrants in Belgium. *Archive for the Psychology of Religion*, 29(1), 177-198. <https://doi.org/10.1163/008467207X188757>
- Suriye Acil Durumu—BM Mülteci Örgütü.* (t.y.). UNHCR- BM Mülteci Örgütü. Geliş tarihi 14 Temmuz 2020, gönderen <https://www.unhcr.org/tr/suriye-acil-durumu>
- Türkiye ve Göç.* (2015). T.C İç İşleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü. [http://www.goc.gov.tr/icerik6/turkiye-ve-goc\\_363\\_382\\_1445\\_icerik](http://www.goc.gov.tr/icerik6/turkiye-ve-goc_363_382_1445_icerik)
- VANDENBOS, G. R. (Ed.). (2015). *APA Dictionary of Psychology* (Second Edition). American Psychological Association.
- VOLKAN, V. (2017). *Göçmenler ve Mülteciler Travma, Sürekli Yas, Önyargı ve Sınır Psikolojisi* (S. Yağcı, Ed.; A. Alp, Çev.). Pusula Yayınevi.



YILDIRIM, A., & ŞİMŞEK, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (10. bs). Seçkin Yayıncılık.



# THE RELATIONSHIPS BETWEEN MIGRATION, ACCULTURATION AND RELIGION AMONG SYRIANS UNDER TEMPORARY PROTECTION: A CASE STUDY OF KAYSERİ\*

 Abdullah TANRIVERDİ<sup>a</sup>

 Mustafa ULU<sup>b</sup>

## Extended Abstract

The subject of this study is the relationship of acculturation processes and religion among Syrians who have come to Kayseri as a result of forced migration. In the study, in which phenomenological research technique, which is one of the qualitative research methods, is used, maximum diversity sampling and snowball sampling, which are sub-strategies of the purposeful sampling, have been adopted and in-depth interviews have been conducted to get richer data. For the purposes of the research, interviews have been conducted with 23 people, the youngest of whom are 14 and the largest is 52 years old in Kayseri, and the interviews have continued until the data richness required for the research was considered. In the interviews, semi-structured interview forms were used. It is thought that Syrians have more knowledge and experience in daily life in terms of cultural adaptation and are in a more suitable age range in terms of conveying their lives and interviews were made with this age group.

The main research problem is “*what is the relationship between acculturation and religion in Syrian refugees?*” In this study, the issue of Syrian refugees was tried to be positioned in the focus of cultural adaptation psychology in terms of migration psychology, on the other hand, the situation was tried to be evaluated from the perspective of psychology of religion. In addition to the interviews, observations were made in places such as temporary education

---

\* This work has been derived from the author's master thesis entitled “Acculturation and Religion among Syrian Refugees in Kayseri.”

<sup>a</sup> Res. Asst, Erciyes University, [tanriverdi@erciyes.edu.tr](mailto:tanriverdi@erciyes.edu.tr)

<sup>b</sup> Assoc. Prof., Erciyes University, [mustafaulu@erciyes.edu.tr](mailto:mustafaulu@erciyes.edu.tr)

center, home visits, Syrian-intensive neighborhoods. During the interviews, they were informed that they would be recorded with the voice recorder and that their identity information would not be revealed in any way and they were asked to examine the interview form before the interviews. Anonymous names were given to the interviewees to protect confidentiality.

According to results of the research most of the participants think that Western countries are in bad condition in religious and spiritual matters, although the economic conditions are better. Therefore, it has been understood that many participants to remain in Turkey because of religious and moral reasons. In general, participants have worse impressions than migrating to Arab countries than Europe. In this context, the participants state that Arab countries seriously exclude themselves and tend to act positively towards the Europeans, while also avoiding this understanding and tolerance from their fellow countrymen. Therefore, most of the participants, Turkey is seen as the most suitable country to live for and it can be stated that this situation is a motivating issue for cultural harmony.

Participants state among the reasons to prefer to Turkey that asylum seekers are treated well in Turkey and the Turks are Muslim. In this context, it can be expressed that these positive perceptions on Turkey positively affect asylum seekers' motivation to communicate with the Turkish people and to adapt culturally. Therefore, it is possible to say that religion has an effect that facilitates the cultural harmony of refugees. It is also understood that the asylum seekers' experience and perception on both the negative attitudes of Arab countries towards Syrians and Europeans' negative attitudes of religion and spirituality are effective to migrate to Turkey. Therefore, a significant majority of asylum seekers see Turkey as the most suitable country both in terms of living religious values comfortably and in terms of social acceptance and attitudes of the state.

Religion, as an important resource of quest for meaning in religious experiences and perceptions, is effective in making sense of the difficulties experienced. In this respect, it is seen that many interviewees explain and interpret the events that have been passed with certain concepts appreciation that are accepted by God such as qaza (judgeship) and qadar (fate). In addition, it has been observed that situations such as hugging religion and resorting in Allah have a beneficial effect on individuals in their efforts to survive against what is experienced. It is also understood that some religious practices can be made with the social pressure is also understood abandoned in Turkey because of the presence of a more liberal society

structure in Turkey than in Syria. In this regard, both living in Turkey and events experienced in here has the meaning potential in terms of religion and thus this is an issue that may be effective in terms of cultural adaptation.

About emotional and traumatic experiences, it is seen that many asylum seekers have arrived in Turkey under quite heavy conditions and they are under the influence of these psychological weights. Accordingly, most of the participants have gone through heavy experiences such as death, losing a relative, and injury. Some of them have suffered from diseases that are available to be evaluated psychosomatically in the face of these losses and have experienced these severe manifestations of the unconscious in dreams after coming to Turkey. Therefore, it should be taken into consideration that these people participate in cultural adaptation processes with such heavy psychological burdens and that their behavior and mood can affect adaptation processes. In this context, it should be stated that these people need significant support such as spiritual and psychological counseling.

About the future of Syria and the return to it, it is understood that participations have seen definitely their future in Turkey as long as the conditions in Syria have not improved. However, if this condition is improved and the regime changes in Syria, some participants expressed they could leave Turkey and could return to Syria. Even in this case, some participants will continue to remain in Turkey, but they said they would make the round trip between Turkey and Syria. In addition, a significant number of participants stated that they did not want to leave Turkey, even if the conditions in Syria have been improved. Some of these people are willing to be persistent in Turkey and this situation should also be taken into account in the strategies developed about asylum seekers.

**Keywords:** Psychology of Religion, Syrians, Migration, Acculturation, Religion.





*bilimname XLIII, 2020/3, 213-245*  
Geliş Tarihi: 16.07.2020, Kabul Tarihi: 31.10.2020, Yayın Tarihi: 30.11.2020  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.811747>

## İLK FRANSIZCA KUR'AN TERCÜMESİ: ANDRÉ DU RYER VE L'ALCORAN DE MAHOMET ADLI ESERİ

 Ramazan ADIBELLİ<sup>a</sup>

### Öz

Avrupa'da Kur'an ilk kez 12. yüzyılda Latinceye tercüme edilmiştir. Bu çevirinin temel amacı, İslam'ı öz kaynağından öğrenerek onu "kendi silahıyla vurmak" ya da misyonerlik faaliyetlerinde bir araç olarak kullanmaktır. Dört asır sonra bu çeviri matbu hâle getirilmiştir. Birçok tereddüt ve itirazdan sonra Theodor Bibliander'in revize ederek ve ilaveler ekleyerek matbu hâle getirdiği Latince tercüme, İtalyanca, Almanca ve Hollandaca Kur'an çevirilerine kaynaklık teşkil etmiştir. 1647'de ilk kez yerel bir Avrupa diline Kur'an tercüme edilmiştir. André Du Ryer'ün orijinalinden Fransızcaya yaptığı bu Kur'an çevirisine *L'Alcoran de Mahomet* adı konmuştur. Daha sonra bu eser, İngilizce, Almanca, Hollandaca, İspanyolca, İtalyanca ve Rusçaya tercüme edilerek birçok Avrupa dilinde Kur'an'ın yerel dillerde yayılmasını sağlamış ve böylece Latince bilmeyen geniş halk kitlelerinin Kur'an'ı okuyabilmelerini mümkün kılmıştır. Du Ryer'ün biyografisi ve bibliyografisi üzerinde durularak bu çalışmada onu Kur'an'ı tercüme etmeye motive eden şeylerin neler olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra, çeviri meydana getirilirken hangi kaynaklardan faydalandığı üzerinde durulmuştur. Son olarak eserin içeriği incelenerek *L'Alcoran de Mahomet*'in çeviri değeri üzerinde bir değerlendirme yapılmıştır. Birçok eksiklik ve hataya rağmen bir bütün olarak değerlendirildiğinde Du Ryer'ün Kur'an tercümesi, İslam'ı kendi kaynağından doğru bir şekilde anlama yönünde önemli bir adım teşkil ettiği sonucuna varılmıştır. Du Ryer'ün bu çalışması, asırlar boyunca önyargılar ve yanlış bilgilerle dolu polemik amacıyla yazılmış kaynaklardan okuyan Avrupalılara İslam'ın kutsal kitabını kendi dillerinde okuyarak anlama imkanı sunmuştur. Bu çalışma aynı zamanda Avrupa'daki zihniyet dönüşümünün de bir yansıması olarak kabul edilebilir. Teolojik ve apolojetik yaklaşımdan bilimsel yaklaşıma geçiş sürecinde kuşkusuz *L'Alcoran de Mahomet*'in katkısı büyük olmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Dinler Tarihi, André Du Ryer, *L'Alcoran de Mahomet*, Fransızca Kur'an tercümesi

<sup>a</sup> Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, [adibelli@erciyes.edu.tr](mailto:adibelli@erciyes.edu.tr)



## THE FIRST FRENCH QUR'AN TRANSLATION: ANDRÉ DU RYER AND HIS L'ALCORAN DE MAHOMET

The most basic way to understand a religion is through examining the texts which are considered sacred. This approach adopted by the history of Religions as an epistemological necessity is also one of the demands of modern science. It was possible to reach this seemingly basic understanding only at the end of a long process. One of the most important factors behind this change is the mentality transformation that emerged as a result of bloody struggles in Europe. Until the Renaissance and Enlightenment, Europeans did not see other religions and Islam as a religion because they saw Christianity as the only and true religion. Since Islam was seen as a heretical Christian sect or its holy book the Qur'an as "delusions" invented by a "false Prophet", this faith deserved not to be understood, but to be eradicated and destroyed. For this struggle, it was not necessary to understand, but only to know this religion in detail in order to direct sound arguments against the enemy. Peter the Venerable who commissioned Robert of Ketton to translate the Qur'an into Latin or Theodor Bibliander who printed this version were all churchmen believing in the truth of Christianity alone. The Qur'an represented for them the senseless words of false and heretic prophet.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

1071 yılında Malazgirt'te Büyük Selçuklu Hükümdarı Sultan Alparslan'ın Bizans İmparatoru IV. Romen Diyojen'in ordularını feci şekilde mağlup ettikten sonra hızla Anadolu topraklarının içlerine doğru ilerlemesi Bizanslıları büyük bir endişeye sevk etti. Türklerin bu ilerleyişine tek başlarına karşı koyamayacaklarını anlayan Bizanslılar, Avrupalı "dindaşlarından" yardım talebinde bulundular. Papa VII. Gregory, Doğu'daki Hıristiyanların "sığır gibi katledildikleri"ni öne sürerek Aziz Peter adına Doğu'daki kardeşlerini "hürriyetlerine kavuşturmak" uğruna hayatlarını vermek için Hıristiyan inancını korumak isteyen herkesi savaşa çağırdı. Böyle bir göreve, Mesih için yapılan bir görev ve "Hıristiyan inancının ve göksel kralın savunması" olacaktı. "Ebedi ödül" böyle bir gayret ve bu uğurda ölmek, Mesih için ölmek anlamına geldiği için anavatan için ölmekten daha ulvi sayılacaktı (Riley-Smith, 2003, s. 7).

Papa Gregory'nin savaş çağrısının karşılık bulmamasına rağmen

Avrupa'ya gönderilen Bizans elçileri, askeri destek arayışlarını yoğunlaştırdılar. Avrupa'daki dinî ve siyasi liderlere gönderilen elçiler, yanlarında Bizans imparatorunun yazdıkları mektupları taşıyorlardı. Bu mektuplarda Türklerin Doğu Hıristiyanlarına karşı işledikleri "vahşetler" anlatılıyordu: Hıristiyanların topluca katledilmesi, çocuklara, kadınlara, keşişlere ve din adamlarına tecavüz edilmesi, dini sembollere karşı saygısızlık, kiliselerin yerle bir edilmesi vs. Bu dokunaklı mektuplar Avrupa'da bir hayli etkili oldu.

Kudüs'ün Fatımilerden alınarak Selçukluların eline geçmesinden yaklaşık yirmi yıl sonra Papa II. Urban 27 Kasım 1095 tarihinde Clermont'da toplanan bir konsil esnasında Kudüs'ü "kâfirlerin" elinden kurtarmak ve Doğudaki Hıristiyan dindarlara destek olmak amacıyla birinci Haçlı Seferini başlattığında bu savaşın murad-ı ilahi olduğunu ve bu uğurda ölenlerin de şehitlik mertebesine nail olacağı müjdesini vermişti. Urban bu konsilde yaptığı konuşmasında Bizans mektuplarının ve elçilerinin Türklerin Doğu Hıristiyanlarına karşı uyguladıkları sözde şiddet eylemlerine yer vermişti.

Ne bu birinci sefer ne de diğerleri Hıristiyanların bekledikleri neticeye ulaştı. Fakat her ne kadar tarih kitaplarında söz konusu edilmese de aslında Avrupalılar bu temaslar sonucunda büyük bir keşif yaptılar. Keşfettikleri şey, İslam'ın "daha gelişmiş uygarlığı" karşısındaki kendi apaçık geri kalmışlıklarını (O'Brien, 2009, s. 47; Holt, 2019, s. 364).

Büyük bir hayal kırıklığıyla sonlanan bu birinci haçlı seferinin üzüntüsünü derinden hissedenden biri de Fransa'nın orta kısmında yer alan Cluny manastırının başrahibi Petrus Venerabilis'ti. Petrus, Avrupalıların İslam hakkındaki bilgilerinin son derece yetersiz olduğunu farkına varmıştı. İslam ile mücadele etmek için silahların etkisiz ve yetersiz olduğunu düşünen Petrus, Müslümanları yok etmek yerine onları Hıristiyan yapmak gerektiği kanaatini taşıyordu. İslam'ı çürütmek için Hıristiyan teologların hizmetine bu dinin inanç sistemini ve tarihini ortaya koyan eserlerin sunulması lazımdı (d'Alverny, 1948, s. 70). İspanya'ya 1141 yılında yaptığı bir seyahat esnasında İslam'ı orijinal kaynaklarından öğrenme projesini gerçekleştirmek üzere Petrus, birtakım çevirmeni istihdam ederek başta Kur'an olmak üzere birkaç İslami kaynağın Latince tercümesinden oluşan "Corpus toledanum", "Collectio toledana" ya da "Cluny külliyyatı" adında bir külliyyatın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu külliyyat içerisinde Kettonlu Robert ya da Latince şekliyle Rodbertus Kettenensis tarafından tercüme edilen Kur'an çevirisi yer alıyordu. Latinceye bir bütün olarak ilk kez tercüme edilen Rodbertus'un *Lex Mahomet pseudo-prophete que arabice Alchoran*

(Sahte Peygamber Muhammed'in Arapça Kur'an Diye Adlandırılan Şeriatı) başlıklı bu çevirisi kusurlarına rağmen Ortaçağ boyunca Avrupalıların İslam hakkındaki temel bilgi kaynağı olmuştur (d'Alverny, 1948, s. 86; Burman, Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560, 2007, s. 15; Bobzin, Latin Koran Translations: A Short Overview, 1993, s. 194).<sup>1</sup>

1210 civarında, Toledolu Mark, Toledo Başpiskoposu Rodrigo Jiménez de Rada için daha literal bir çeviri üzerinde çalışmaya başladı ve bitirdiği tercümeyle *Liber Alchorani* adını verdi. Mark, İslam'a karşı düşmanca ve eleştirel duruşunu netleştirmek için tercümesine bir önsöz eklemeyi de ihmal etmedi. Mark'ın tercümesi, Kur'an metninin orijinalini daha isabetli bir şekilde aktarmasına ya da en azından Arapça söz dizimine daha yakın olmasına rağmen Cluny manastırının çoğaltma ve dağıtım ağı tarafından çoğaltılan Rodbertus'un çevirisinin gölgesinde kaldı (Elmarsafy, 2014, s. 3; Bobzin, 2006, s. 344).

Elyazması hâlinde çoğaltılan bu Cluny külliyatı, 1543 yılında, Victor Segesvary'nin ifadesiyle "çağdaşlarının hizmetine kılıçtan daha etkili bir silah sunmaya karar veren" (Segesvary, 1998, s. 161) Theodor Bibliander tarafından matbu hâle getirilmiştir. *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina ipseque Alcoran* (Sarazenlerin [Müslümanların] Prensi Muhammed'in Hayatı, Öğretileri ve Kur'an'ı) başlığını taşıyan bu eseri, İsviçre'nin kuzey sınırında yer alan ve Ren nehri kıyılarında kurulan Basel şehir meclisinden izin almadan neşretmeye başlayan matbaacı Johann Oporinus ihbar edilmiş, hapse gönderilmiş,

<sup>1</sup> Rodbertus'un çevirisinde Kur'an, 114 sure yerine 123 veya 124 sureye bölünmüştür. Diğer taraftan sure isimleri tercüme edilmeden sadece birer rakamla belirtilmiştir. Rodbertus, literal bir çeviri yapmak yerine Kur'an metnini bazen kısaltmış ya da anlaşılması zor olan ayetleri daha anlaşılır hâle getirmek ya da İslam'ı Hıristiyan okurlar nazarında kötü göstermek maksadıyla deforme etmiştir (Bobzin, Latin Koran Translations: A Short Overview, 1993, s. 194; Costigliolo, 2017, s. 54). Rodbertus'un *Lex Mahumet pseudoprophete*'i yaygın bir Latince tercüme olarak çokça okunsa da aynı zamanda ciddi eleştirilerle karşılaşmıştır. Hollandalı müsteşrik Adriani Relandi, bu çeviriyi, "Kur'an'ın en kötü Latince versiyonu" (pessima Alcorani Versione Latina) olarak nitelendirirken (Relandi, 1705, s. 121) Kur'an'ı aslından İngilizceye ilk kez tercüme eden George Sale, ilk Latince çevirinin çok sayıda hata ve eksiklik içerdiğini, aslına benzemez hâle gelmesinden dolayı bunun "tercüme adını hak etmediğini" dile getirir (Sale, 1734, s. v). Marie-Thérèse d'Alverny gibi modern dönemdeki birçok araştırmacı da Latince izahlı şekilde yapılan bu tercümeyle zayıf ve dolayısıyla da güvenilmez bulurken (d'Alverny, 1948, s. 86), Thomas Burman, her ne kadar hangileri olduğunu tespit edemese de Rodbertus'un 12. yüzyılda mevcut olan bir ya da birkaç tefsirden faydalanarak Müslümanların Kur'an'dan anladıkları anlama daha yakın bir izahlı tercüme yaptığını ve dolayısıyla da onun tercümesinin Kur'an metnine sadık kalarak literal bir çeviri ortaya koyan Toledolu Mark'inkinden üstün olduğunu savunur (Burman, 1998, s. 705-707, 731).



kitabın baskısı ise durdurulmuştur. Hükümet yetkililerinin Kur'an'ın halk tarafından okunması tehlike arz edecek kitap kategorisine dâhil edilip edilmeyeceği hususunda yaşadıkları tereddüt sonucunda konuyla ilgili bir karar vermek üzere altı kişilik bir bilirkişi heyeti oluşturulmuştur. Heyettekilerin tamamı, Kur'an'ın "sapkın" bir kitap olduğunu ittifakla kabul ederken bunlardan üçü, din eğitimi almamış kişiler tarafından bu kitabın okunmasının tehlike arz edebileceği yönünde kanaat bildirmiştir. Bunlara göre Kur'an, Hıristiyanların zihnini karıştırabilirdi. Şehrin ünlü hukukçusu Bonifacius Amerbach ise Roma hukukuna göre Kur'an gibi "sapkın" bir kitabın Hıristiyan bir şehirde basılmasının caiz olmadığı yönünde fetva vermiştir (Bobzin, 1993, s. 195-196).

Basel'de İbranice uzmanı ve Bibliander'in eski bir hocası olan Sebastian Münster'in iddiasının odak noktası, Kur'an'da okumaya değer bir şey olmadığı yönündeydi. Onun görüşüne göre akademisyenlerin ve uzmanların Kur'an'a erişmeleri gerekebilirdi, ancak geniş halk kitlesi ondan uzak durmalıydı. Kur'an "küfür" içerdiği için halkın ondan korunması gerekiyordu. Karşı bir görüş ise yine Bibliander'in eski hocalarından biri, Basel şehri vaizi ve Yeni Ahit tefsiri profesörü olan Oswald Myconius tarafından dillendiriliyordu. Myconius'a göre de Kur'an gerçekten "tehlikeli" olan çok şey içeriyordu. Ancak halkın bu tehlikelerden haberdar olması için bu kitabı neşretmek gerekiyordu. Diğer taraftan Osmanlı ordularının Orta Avrupa'ya yönelik devam eden ilerleyişi ve bunun neticesinde gerçekleşen ihtidalar da dikkate alındığında, halkı İslam'ın gerçek karakteri hakkında bilgilendirmek için Kuran'ın yaygınlaştırılması büyük önem taşıyordu (Elmarsafy, 2014, s. 4). Nitekim Bibliander'in Basel şehir meclisini Kur'an neşri konusunda ikna etmek üzere yardımına müracaat ettiği Martin Luther de Müslümanları Hıristiyanlaştırmak değil, Hıristiyanları İslam'ı seçmekten vazgeçirmek için bu din ve onun kutsal kitabı hakkında derin bir bilgiye ihtiyaç duyulduğunu ve dolayısıyla onun Latince çevirisinin neşredilmesi gerektiğini düşünüyordu (Bobzin, 1993, s. 196).

Kanuni Sultan Süleyman'ın ordularının Macaristan'ı fethinin arifesinde İslam ve Türklerin/Müslümanların Avrupalıların zihninde uyandırdıkları korku atmosferinde Basel şehir meclisini, Hıristiyan ruhları ve zihinleri karıştıracak olan bu türden "masalların ve sapkınlıkların" ortalıkta dolaşma sorumluluğunu üstelenemeyeceğini ileri sürerek Kur'an çevirisinin neşrini yasaklama kararından Martin Luther'in gönderdiği bir mektup vazgeçirmiştir. Bu mektubunda Luther, Hıristiyanların nazarında İslam'ı itibarsızlaştırmak için onlara Kur'an'ın ve diğer İslami metinlerin Latince ve yerel dillerde çevirilerini sunmaktan daha iyi bir yol

olamayacağını yazıyordu. Nihayetinde Luther'in gerekçesini makul bulan Basel şehir meclisi, Bibliander baskısının tamamlanmasına izin vermiştir. 1543 yılında yayımlanan bu Kur'an çevirisinin girişinde Martin Luther ve Philip Melanchton'un yazıları yer almaktadır (Kritzeck, 1964, s. vii-viii).<sup>2</sup>

Bibliander'i destekleyen mektubunda Luther, Kur'an'ın Latinceye tercümesi sayesinde insanların "Muhammed'e ve İslam'a karşı daha düşmanca" olacaklarını yazıyordu. Böylece Hıristiyanların inançları güçlendirilmiş olacak ve bu karşılaştırma sonucunda onlar, Kitab-ı Mukaddes'in yüceliğine tanıklık ederek "Kuran'da serd edilen Şeytan'ın iğrenç yalanlarına" karşı mücadelede daha kararlı hâle geleceklerdi. Luther, bir taraftan bu çevirinin, kendi kutsal kitaplarının üstünlüğünün daha çok farkına varacak olan Hıristiyanların imanları kuvvetlenmesine yol açarken diğer taraftan da Müslüman Türklere yönelik misyonerlik faaliyetlerinde

<sup>2</sup> 1550 yılında gözden geçirilerek ikinci baskısı yapılan bu eser, 16. yüzyılda Avrupalıların İslam hakkındaki temel bilgi kaynağı olmuştur. Kitabın ilk baskısının kapak kısmında yer alan oldukça uzun alt başlıkta Kur'an'dan "Hacerîlerin [Arapların], Türklerin ve Mesih'in düşmanı olan diğer milletlerin hayatını düzenleyen kuralların bir nevi otantik derlemesi" şeklinde bahsedilir. Bu eserin sadece bir çeviriden ibaret olmadığına dikkat çekmek üzere başlığın devamında Arap, Yunan ve Latin birçok bilginin reddiyeleri ve ünlü bilgin Philippi Melanchthonis'in ikazının da yer aldığına vurgu yapılır (bkz. <https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/goToPage/bsb10141138.html?pageNo=7>, (erişim 25.09.2020)). Böylece "bu silahlarla mücehhez Katolik inancın savunucuları ordu tarafından sapkın dogmalar ve Muhammedî hurafe [İslam] bertaraf edilmiş" olur (Lamarque, 2007, s. 25, dip. 21). Henri Lamarque'ın belirttiği gibi Bibliander'in tavsiyesi üzerine Oporinus tarafından kitabın kapak kısmına bu uzun gerekçeli başlığın yerleştirilmesi, Kilise otoriteleri ve Hıristiyan topluluğun tepkisini çekmemek için ne tür tedbirlerin alınması gerektiğini göstermektedir. Bu Kur'an tercümesinin baş tarafına "Apologia" (Savunma) başlıklı yazısında Bibliander 1143 yılında yapılan çeviriyi yeniden yayımlamasının gerekçelerini dile getirir. Bu terimi, Kilise Babalarının "Hıristiyan dininin savunması" şeklinde kullandıkları hatırlanmalıdır. Bibliander'in apolojetik tutumu gayet net ve açıktır. Ancak Emidio Campi'nin dikkat çektiği gibi onun eleştirel tavrı sadece Müslümanların kutsal kitabı Kur'an'a yönelik değildir. Bibliander aynı zamanda Katolik Kilisesi ve bir Protestan mezhebi olan Anabaptizm mensuplarını da eleştirerek dejenere olmuş Hıristiyan topluluğun yenilenmesi için çağrıda bulunur (Campi, 2010, s. 143). Adı geçen bu önemli eseri dışında Bibliander 1542 yılında Türklere karşı *Ad nominis christiani socios consultatio, qua nam ratione Turcarum dira potentia repelli possit* adlı bir eser yazmıştır. Gregory J. Miller, Bibliander'in İslam'a karşı ilgi duymasının altında iki neden görür. Birincisi, Bibliander, Türklerin hem askeri hem de dinî bakımdan gerçek bir tehdit oluşturduğunu ve bundan dolayı İslam yani "düşmanların dini" hakkında sağlam bir bilgi donanımına sahip olmanın ona karşı en iyi silah olduğunu düşünüyordu. İkinci neden ise tıpkı Petrus Venerabilis gibi onun da misyonerlik kaygısı taşımasına dayanıyordu. Bibliander, tek Tanrı düşüncesinin kalıntısının İslam'da da yer aldığını ve bu dindeki meşru unsurun bir *preparation evangelii*'ye yani İncil'in (İsa'nın kurtuluş mesajının) Müslümanlar tarafından kabul edilir hâle gelmesine zemin hazırladığını düşünüyordu. Dolayısıyla Kur'an'ı bilmek Türklere/Müslümanlara Hıristiyanlığı kabul ettirebilmek için elzemdi (Miller, 2013, s. 242-244).

büyük bir kolaylık sağlayacağı kanaatindeydi (Francisco, 2007, s. 91-92).

Çevirinin başına koyduğu “Özür/Savunma [Apologia]” yazısında Bibliander, çeviriyle ilgili şu ikazda bulunma ihtiyacı hisseder: “Muhammed'in öğretisi [Kur'an]... tek başına kamuya arz edilmedi. Aksine, onu hem yalanlayan ve çürüten hem de mahveden ve öldürücü darbeyi vuran çok sayıda yazarla birlikte sunuldu” (Bibliander, 1550).

Bibliander'in yaklaşık dört yüz yıl aradan sonra revize ederek matbu hâle getirdiği Latince tercüme, İtalyanca, Almanca ve Hollandaca Kur'an çevirilerine temel teşkil etmiştir. Yerel dillere yapılan ilk tercüme 1547 yılında Venedik'te, *L'Alcorano di Macometto* başlığıyla yayımlanmıştır. Mütercimi belli olmayan bu İtalyanca çeviri, yanlışlıkla matbaacı Andrea Arrivabene'ye atfedilmiştir. Diğer taraftan tercümenin kapak sayfasında “doğrudan Arapçadan” tercüme edildiği yönündeki ifadenin gerçeği yansıtmadığı, bunun da aslında Latince'den çevrildiği ortaya konulmuştur (Bobzin, 1993, s. 197-198; Bobzin, 2006, s. 346). 1616'da Saloman Schweigger, bu İtalyanca çeviriyi, *Der Türken Alkoran* başlığıyla Almancaya tercüme etmiştir. 1641'de anonim bir Hollandalı çevirmen, Schweigger'in Almanca çevirisini Hollandacaya tercüme etmiştir (Elmarsafy, 2009, s. 431).

Avrupalılar beş asır boyunca Kur'an'ı Kettonlu Rodbertus'un Latince tercümesinden ve daha sonra da bu tercümeden yerel dillere yapılan çevirilerden ve bu çevirilerden yapılan çevirilerden okumaya devam etmişlerdir. Bu duruma son veren kişi 1647 yılında ilk kez yerel bir Avrupa diline Kur'an'ı orijinal dilinden ve bir bütün olarak Fransızcaya tercüme eden André Du Ryer olmuştur.

Avrupalılar Kur'an'ı orijinalinden neden doğrudan kendi yerel dillerine tercüme etmemişlerdir sorusu günümüz dünyasındaki şartlar muvacehesinde belki de anlamsız gelebilir. Basit gibi görünen bu sorunun cevabı on yedinci yüzyıl Avrupa'sında yürürlükte olan siyasi, ekonomik, dini ve entelektüel faktörler göz önünde bulundurmadan cevaplandırmak zordur. Du Ryer'ün bu tercüme teşebbüsü çerçevesinde o dönemin atmosferini bir nebze de olsa teneffüs etmek mümkündür.

André Du Ryer'ün hayatı ve eserleri hakkında en kapsamlı çalışma Alastair Hamilton ve Francis Richard tarafından gerçekleştirilmiştir.<sup>3</sup> Son

<sup>3</sup> *André du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth-Century France* başlıklı bu çalışmayı İSAM kütüphanesinden temin etmek mümkün oldu. Ancak kütüphanedeki eserin 161-175 sayfaların eksik olduğu ortaya çıkmıştır. Hem kütüphanedeki nüshanın kopyasını hem de eksik sayfaları yurtdışından temin ederek yardımlarını esirgemeyen başta kütüphane müdürü M. Birol Ülker olmak üzere tüm gayretkeş ekibine müteşekkirim.

derece ayrıntılı ve titiz bir şekilde hazırlanan bu çalışmanın Türkçe çevirisi bulunmadığı gibi Du Ryer hakkında da herhangi bir çalışmaya rastlamak mümkün olmamıştır.

### A. André Du Ryer'ün Hayatı ve Eserleri

André Du Ryer'ün hayat hikâyesinin tamamı hakkında çok fazla kaynak bulunmamaktadır. 16. yüzyılın son yıllarında Fransa'nın orta kısmında yer alan Marcigny kasabası yakınlarında yaşayan orta hâlli bir asilzade ailesinde dünyaya geldi. 1616 yılları civarında, 1591-1605 yılları arasında İstanbul'da Fransız büyükelçisi olarak görev yapmış olan hamisi François Savary de Brèves'in<sup>4</sup> isteği üzerine Türkçe, Arapça ve Farsça öğrenmek üzere Mısır'a gitti. Burada beş yıl ikamet ettikten sonra Fransa'ya döndü. 1623 yılında İskenderiye konsolos vekili olarak atandıktan sonra Mısır'a geri döndü. Tüccarların şikâyeti sonucunda bu görevinden alınan Du Ryer, 1626'da Fransa kralının Arapça ve Türkçe tercümanı görevine getirildi. 1631'de Babiâli nezdinde yeni Fransız elçisi tayin edilen Henri du Gournay'ın kâtibi, tercümanı ve danışmanı olarak beraberinde İstanbul'a geldi. 1632 yılında Sultan IV. Murat, Du Ryer'ü özel bir vazifeye görevlendirerek Fransa'ya gönderdi (Larzul, 2008; Hamilton, 2017; Hamilton & Richard, 2004; Derost, 1935; Beauvois, 1856; Jourdain, 1855). Bu görevin mahiyeti,

<sup>4</sup> François Savary de Brèves (1560-1628), IV. Henry tarafından Fransa büyükelçisi tayin edilmiş ve 1591-1606 yılları arasında İstanbul'daki bu görevini başarıyla yerine getirmiştir. De Brèves'in başarısı, Fransa ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ittifakın pekişmesiyle sınırlı kalmamıştır. O, Fransızların Osmanlı topraklarında gerçekleştirdikleri ticaretin hacmini artırmış, Kudüs'e giden Hıristiyan hacılarına himaye etme hakkını ve Roma Katoliklerinin ibadet özgürlüğünün garantörlüğünü elde etmiştir. Osmanlı payitahtındaki bu başarılarından dolayı kendisine İskenderiye'deki Fransız konsolosluğu verilmiştir (Hamilton, 2017, s. 415-416). 1608 yılında Fransa'nın Roma büyükelçisi olarak tayin edilen De Brèves'in 1628 yılında yayımlanan *Relation des voyages de Monsieur de Brèves adlı eserine eklediği* "Discours abrégé des asseurez moyens d'aneantir & ruiner la Monarchie des Princes Ottomans" [Osmanlı Prenslerin İktidarını Yıkma ve Yok Etme İmkânlarını Temine Dair Söylem] ve "Discours sur l'alliance qu'a le Roy avec le grand Seigneur, & de l'utilité qu'elle apporte à la Chrestienté" [Kralın Sultanla İttifakı ve Bunun Hıristiyanlığa Sağladığı Faydaya Dair Söylem] başlıklı iki metnin oluşturduğu çelişkili durum Niall Oddy tarafından ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Birinci metinde Balkanlardaki Hıristiyanlar, Lübnan'daki Maruniler, Mısır'daki Kıptiler ve hatta Rumlarla Fransa'nın ittifak kurarak bu yerel grupların Osmanlı idaresine başkaldırmasının sağlanması önerilmektedir. İkinci metinde ise Fransa ile Osmanlı arasındaki ittifak methedilmektedir (Oddy, 2018). Roma'daki görevi esnasında *De Brèves hem bilimsel hem de misyonerlik amaçlarına hizmet etmek amacıyla Arapça ve Süryanice yazı karakteriyle baskı yapabilen bir matbaa kurdu*. 1613 yılında İtalyan Cizvit kardinal Roberto Bellarmino'nun *Doctrina Christiana* adlı eserinin Arapça çevirisinin iki baskısı bu matbaada yapıldı. Arapça baskı özellikle Mısır'daki Kıptilere yönelikti. Hem Latince hem de Arapça metni içeren ikinci baskı ise Avrupa'da Arapça tahsil eden öğrencilerin faydalanması için hazırlanmıştı (Hamilton & Richard, 2004, s. 41).

ne kadar sürdüğü, hangi maksatla yapıldığı, hangi sonuçların elde edildiği hakkında bilgi yoktur. Ancak bu durum, Du Ryer'ün Osmanlı makamlarının güvenini kazandığının açık bir göstergesidir.

Derost tarafından özel bir arşivde keşfedilerek 1935 yılında yayımlanan "Instruction des Affaires de l'Orient" (Şark Meselelerine Dair Talimat) başlıklı raporda Du Ryer'ün Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Fransız diplomatik temsiline ilişkin görüşleri yer alır. Mısır'da konsolos yardımcısı olarak başlayan diplomatik görevi esnasında Osmanlı bürokrasisi, Türklerin karakteri, dini ve ahlaki yapıları hakkında ayrıntılı bilgi ve tecrübe elde eden Du Ryer'e göre Fransa kralının elçileri İstanbul'a dört temel amaçla gönderilmektedir. Bunların ilki, Fransa kralıyla Osmanlı padişahı arasındaki dostluk ilişkilerinin devamını sağlamaktır. İkinci amaç, I. François zamanında olduğu gibi Fransa'nın düşmanları karşısında Osmanlıları kendi yanlarına çekerek onların askeri desteğinden faydalanmak. Diğer bir amaç ise Osmanlı topraklarında ticari faaliyet yürüten tüccarların menfaatini temin etmektir. Elçinin yerine getirmesi gereken bir diğer görev ise dinle alakalıdır: Kudüs'teki dindaşların güvenliğini sağlamak. Bu belgede Du Ryer'ün verdiği tavsiyelerden bir diğeri Yahudilerle ilgilidir. Ona göre Yahudiler çok iyi casus olup devletin iç işleri hakkında bilgilere ulaşabildikleri için bunlardan faydalanmak gerekir. Diğer taraftan dini otoritesi ve itibarı ve görüşlerinin devletin önemli meselelerinde belirleyici oluşu dolayısıyla Şeyhülislamın (Mouphti) dostluğunu kazanmakta fayda vardır. Türkleri ayartmanın zor olduğuna dikkat çeken Du Ryer, rüşvet vermenin yararından söz eder: "Onun (Şeyhülislamın) ve Babıali'nin belli başlı vezirlerinin dostluğunu kazanmak için Şark'ta bulunması zora olabilen Hıristiyanlara ait bazı küçük hediyeler sunmak gerekir" (Derost, 1935, s. 248).

Sadece diplomatik konularla uğraşmayı bilimsel merakı ve özellikle de Şark dillerine (Türkçe, Arapça ve Farsça) karşı olan ilgisinden dolayı olsa gerek ki Du Ryer, Mısır ve İstanbul'da ikamet ettiği sürede çok sayıda el yazması toplamıştır. Alastair Hamilton ve Francis Richard'ın tasnifine göre Du Ryer'ün kütüphanesinde Şark'tan getirdiği elli civarında el yazması bulunuyordu (Hamilton & Richard, 2004, s. 159 vd.). Bu el yazmaları arasında çok sayıda Arapça-Türkçe, Farsça-Türkçe ve Arapça-Farsça sözlük, tefsir kitabı ve Fars ve Türk edebiyatına ait kitaplar yer alır. Bu kaynaklar sayesinde Du Ryer, Avrupa'da neşredilen ilk Türkçe gramer kitaplarından birini kaleme almış, el yazması hâlinde kalan Türkçe-Latince sözlük hazırlamış, İranlı şair Sadi Şirazi'nin *Gülistan* adlı eserinin bir kısmını Fransızcaya tercüme ederek Avrupalıları Fars edebiyatının şaheserlerinden

biriyle tanıştırmıştır. Ancak Du Ryer'ü ünlü kılan eseri, bu çalışmanın da konusu olan Kur'an tercümesidir. Bu son çalışmaya geçmeden önce Du Ryer'ün kişiliği ve gayesi hakkında ipuçları veren diğer eserler hakkında önemli gördüğümüz birkaç hususa işaret edelim.

Du Ryer'ün ilk neşriyatı, 1630 yılında yayımlanan Paris'te basılan *Rudimenta grammatices linguae turcicae* adlı eseridir. Latince yazılan bu Türkçe gramer kitabının 1633'de ikinci baskısı yapılmıştır. Avrupa'da yayımlanan ilk Türkçe gramer kitabı, Alman dilbilimci Hieronymus Megiser'e aittir. Megiser, 1612 yılında *Institutionum linguae turcicae libri quatuor* adlı bu eserin ilk sayfalarında Macaristan kralı Matthias için yazdığı ithaf yazısında Türklerin "barbar"<sup>5</sup> ve Türkçeyi de "barbarca" bir dil şeklinde nitelendirmesine rağmen yine de bu dili öğrenmekte fayda olduğunu belirtir. Megiser'e göre "düşman" ile pazarlık yapmak isteyen herkes için Türkçe bilmek önem arz ettiği gibi misyonerlik faaliyetinde bulunanlar için de böyle bir donanımına sahip olmak gerekir. Bu dil sayesinde Hıristiyanlık, Müslüman milletler arasında yayılacak ve "iğrenç ve aşağılık Kur'andaki saçmalıkları ve küfürleri" reddetme imkânı doğacaktır. (Megiser, 1612).

Hamilton ve Richard'a göre Du Ryer, Türkçe gramer yazmaya muhtemelen Mısır'da bulunduğu yıllarda karar vermiştir. Daha önce ifade edildiği gibi bu kararda sahip olduğu el yazması sözlükler ve gramer kitapları belirleyici olmuştur. Megiser'in gramer kitabının pek yaygın olmadığı ve bundan dolayı da Du Ryer'ün bu kitaptan haberdar olmadığı anlaşılmaktadır (Hamilton & Richard, 2004, s. 64). Megiser'in çalışmasından haberdar olmadığı için kitabının başına koyduğu ithaf yazısında Du Ryer, Türkçe gramer kitabı kaleme alan ilk Avrupalının kendisini olduğunu ifade eder.

*Rudimenta grammatices linguae turcicae*, Türklerle iletişim kurma

<sup>5</sup> Türklere ilişkin bu olumsuz imaj çağımıza kadar gelmiştir. Ünlü İngiliz tarihçi ve tarih felsefecisi R.G. Collingwood, 1942 yılında yayımlanan *The New Leviathan or Man, Society, Civilization and Barbarism* adlı eserinin son bölümünde dört tür "barbarlık"tan bahseder. Üçüncü "barbarlık" türünün Türklere ait olduğunu savunur. Barbarlığı "medeniyet düşmanlığı" (hostility towards civilization) (Collingwood, 1947, s. 342) şeklinde tanımlayan Collingwood'un Almanları da aynı kategori altında değerlendirmesinden asıl niyet sezilenebilmektedir. Zygmunt Bauman, "medeniyet" (civilisation) kavramının Batılı bilginler tarafından geliştirilen söylemde yabancı kültürleri ortadan kaldırmaya ve kendine benzetmeye yönelik mücadelenin -Bauman "crusade" (haçlı seferi) terimini kullanır- adı olduğuna dikkat çeker (Bauman, 1989, s. 93). Bu açıdan bakıldığında "barbar" kavramı istenilmeyen, yok edilmesi gereken, olmaması gerekeni ifade eder. Avrupalıların muhayyilesinde Hıristiyanlığın medeniyetin doruk noktasını oluşturduğunu hatırlamak gerekir. Bu düşünceye göre Türkleri ya maddi olarak ya da onları Hıristiyanlaştırmak suretiyle manevi olarak yok etmek, onların "barbarlık"larını ortadan kaldırmak gerekiyordu.

ihtiyacı duyan tüccarlar, diplomatlar ve misyonerlerin istifadesine yönelik tasarlanmasına rağmen, eserin asıl amacının Türkleri Hıristiyanlık dininin hakikatine döndürmek olduğu dile getirilir. Türkçe gramer kitabının 1633 yılında yapılan ikinci baskısı için Kardinal Richelieu'ye ithafen yazılan ilk sayfalarda Hıristiyanlık propagandasının esas alındığı tekrar edilir. Hamilton ve Richard'ın dikkat çektiği gibi bu kitabın ikinci kez basılması Richelieu'nün misyonerlik politikasının bir parçası olduğunu gösterir (Hamilton & Richard, 2004, s. 94).

Birçok hata barındırsa da Du Ryer'ün *Rudimenta grammatices linguae turcicae*'sı Avrupa'da Türk dili araştırmalarının gelişmesinde önemli bir yere sahiptir. Endülü's'te parlayan İslam kültür ve medeniyeti Ortaçağ boyunca Avrupalıların gözlerini kamaştırmıştır (O'Brien, 2009). Arapların üst düzey bir kültüre zengin bir dile sahip olduğu kabul edilirken Türklerin kültürden yoksun olduğu yönünde yaygın bir kanaat oluşmuştur. Ancak İstanbul'un fethinden sonra Avrupalının zihnindeki Türk imajında önemli değişiklikler meydana gelmeye başlamıştır. Fakat, Türkler, devlet ve askeri düzenleri, cesaretleri, disiplinli oluşları, misafirperverlikleri ve samimiyetleri gibi birçok özellik ve nitelikten dolayı övgüye layık görülse de "barbar" kategorisinden bir türlü kurtulamamıştır.

"Düşmanların", "barbarların" ya "dinsizlerin/kâfirlerin" kitaplarını ya da bunlarla ilgili kitapları yayımlamak, yakın bir zamana kadar Avrupalı bir yazar için adeta mayınlı tarlada yürümek gibiydi. Bu hassas konulardan başta Kilise olmak üzere birçokları rahatsız olabiliyordu. Dolayısıyla bu tür konularda kitap neşredebilmek için kitabın faydalı olacağı konusunda sansürcüleri ikna etmek gerekiyordu. En sık başvuru olan ikna gerekçelerinden biri, İslam'ın sahte bir din olduğunu ispat etmek suretiyle düşmanın dini yıkma ya da misyonerlik faaliyetiyle Hıristiyanlığın hakikatini kabul ettirme amacının öne sürülmesiydi. Türkçe gramer kitabının yazılış amacı olarak bu ikinci yolu tercih edilmiştir. Bu gramer kitabının misyonerler için ciddi faydalar sağlayacağını ileri sürmesi (de Turcarcum ad veram christi fidem conversione) (Du Ryer, 1630), aynı alanda misyonerler tarafından ve misyonerlere yönelik hem Paris hem de Roma'da Katolik inancını yaymak amacıyla kurulan ilk propaganda örgütü *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* tarafından neşredilmesine öncülük etmiştir (Hamilton & Richard, 2004, s. 67).

Du Ryer'ün önemli katkılarından bir diğeri, Avrupa kültürünü Doğu edebiyatıyla tanıştırmak olmuştur. 1634 yılında yayımlanan *Gulistan ou l'Empire des roses* Avrupalı okurların Şark edebiyatıyla ilk

karşılaşmalarından biridir. Firdevsi ve Hafız'la birlikte İran edebiyatının üç büyük şahsiyetinden biri olan Şirazlı Sadi'nin *Gülistan* adlı eseri, Osmanlı eğitim kurumlarının her kademesinde okutulan ve iyi anlaşılması için şerhler yazılan klasik eserlerden biriydi. Kitaba yazdığı giriş yazısında Du Ryer, bu eserin Osmanlı coğrafyasında büyük bir rağbet gördüğünü ve onu bu yüzden tercüme ettiğini dile getirir. 1258 yılında nesir-nazım karışık olan kaleme alınan Sadi'nin bu eseri, bir giriş, sekiz bölüm ve kısa bir sondan oluşmaktadır. Her bölümde farklı sayıda hikâye anlatılmaktadır. Örneğin, padişahların tabiatı hakkındaki birinci bölümde 41 hikâye dile getirilirken dervişlerin ahlakına dair olan ikinci bapta kırk sekiz hikâye bulunur. Du Ryer, *Gülistan*'ın orijinal bölümlerine riayet etmiş ancak her bir bölümdeki hikâyelerin tamamını değil bazılarını seçerek tercüme etmiştir. Örneğin dermansızlık ve ihtiyarlık konusunun işlendiği altıncı bölümde anlatılan dokuz hikâyeden sadece dördünü nakletmiştir. Bu nakiller, orijinal metnin çevirisi değil, Fransız okurun anlayabileceği dilden birer özet anlatım mahiyetindedir.

Tercümesinin başına yazdığı ithaf yazısında Du Ryer, bir taraftan Şark düşüncesini Batı'ya aktarmanın zorluğundan bahsederken diğer taraftan da manzum bir eserin çevirisine aynı şiiresselliğin kazandırılmasının zor bir iş olduğunu hatırlatmaktadır. Sadi'nin bu eserinin orijinal metninin bile anlaşılması zor olduğu için çok sayıda şerh yazılmıştır. Eserin ne kadar zor anlaşıldığını ifade etmek için "*Gülistan*, yedisinde okunmaya başlanır ama ancak yetmişinde anlaşılır" denmiştir (Kaynar, 2004, s. 13). Du Ryer, mütevazı bir şekilde yaptığı çeviriyle metnin aslına dilsel/şekilsel paralellik elde etmekten ziyade müellifin kastettiği anlamı aktarmakla yetindiğini dile getirmektedir (Du Ryer, 1634). *Gülistan*'da anlatılan hikâyeler ahlaki öğütler içermektedir. Her hikâyeden alınması gereken birer hisse vardır. Du Ryer'ün literal bir çeviriden ziyade önemli gördüğü bazı hikâyelerdeki hikmetleri Avrupalı okurun anlayacağı şekilde aktarmayı hedeflediği anlaşılmaktadır.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Du Ryer'ün *Gülistan*'ı aktarırken böyle bir yolu tercih etmesi, onun Farsça bilgisinin ne düzeyde olduğu konusuyla da ilgili olabilir. Derost'a göre Türkiye'de ikamet ettiği esnada Du Ryer, Arap, Türk ve Fars edebiyatları ve dilleri konusunda mükemmel bir vukufiyet kazanmıştır (Derost, 1935, s. 241). Eserin başında yer alan ithaf yazısında Du Ryer, ülkesinden uzak ecnebi ülkelerde geçirdiği sürede Türklerin, İranlıların ve Arapların örf, adet ve dillerini öğrenme fırsatı elde ettiğini ifade etmektedir (Du Ryer, 1634). Bazı araştırmacılar, bu eserin Farsça aslından değil, Türkçe bir tercümeden aktarıldığını düşünmektedir (Jourdain, 1855, s. 124). Nitekim çevirideki bazı ipuçları şerhlerden faydalandığı yönündeki bu görüşü destekler niteliktedir. Örneğin altıncı babın birinci hikâyesinde Sadi, isim vermeksizin kendisine kötü davranan çocuğunun hâllerinden söz eden bir ihtiyardan bahsederken Du Ryer, "Rostem" ismini zikreder (Du Ryer, 1634, s. 142). Eğer



André Du Ryer'ün adının duyulmasını sağlayan en önemli eseri Arapçadan yerel bir Avrupa diline ilk kez yapılan Kur'an tercümesi olmuştur. Du Ryer'ün diplomatik kariyeri, Şark dillerine ve edebiyatlarına duyduğu ilgi hakkında yukarıda verilen bilgilerden sonra Theodor Bibliander'in Latince Kur'an çevirisinin baskısından yaklaşık yüz yıl sonra Paris'te Antoine de Sommaville'in matbaasından çıkan bu ilk Fransızca Kur'an tercümesinden ayrıntılı bir şekilde bahsedebiliriz.

### **B. L'Alcoran de Mahomet**

Kur'an, Fransızcaya ilk kez 1647 yılında tercüme edilerek Paris'te şu başlıkla yayımlanmıştır: *L'Alcoran de Mahomet translaté d'arabe en françois par le sieur du Ryer*. Bu eserin yazılış şartları hakkında yok denecek kadar az bilgi vardır. Tercümeye Du Ryer'ün ne zaman ve nerede başladığı, bazı tefsir çalışmaları dışında hangi kaynaklardan (daha önce yapılmış Latince Kur'an çevirilerinden, sözlüklerden) ve hangi kişilerden faydalandığı konusunda doğrudan bilgi sahibi değiliz. Bu konularda Du Ryer hiçbir belge bırakmamıştır.

Tercümenin ilk sayfalarını "Au lecteur" (Okuyucunun Dikkatine) başlıklı iki sayfalık yazı oluşturmaktadır. Devamında "Sommaire de la religion des Turcs" (Türklerin Dini Hakkında Özet) başlıklı üç buçuk sayfalık bölüm yer almaktadır. Bu bölümlere sayfa numarası verilmemiştir. 1-648 arasındaki sayfaları Kur'an'ın yüz on dört suresinin tercümesi oluşturmaktadır. Tercüme, surelerin tercümesinin sonuna "Fin" (son) yazısıyla sona ermemektedir. Ancak ilginç bir şekilde kitap burada sonlanmamaktadır. Devamındaki sayfalarda, Marsilya şehri idarecilerinin, Mısır'daki konsolos yardımcılığı görevi esnasında Fransız tüccarlar ve Fransa lehine gösterdiği üstün gayretinden dolayı Du Ryer'e yazdıkları 12 Şubat 1633 ve 24 Ağustos 1632 tarihli iki mektup aktarılmıştır. Eserin son bir buçuk sayfasını "Traduction du commendement du Grand Seigneur" başlığıyla Sultan IV. Murat'ın bir fermanın tercümesi oluşturmaktadır. Hicri 1040 yılı Zilhicce ayının son günü irat edilen bu fermana Du Ryer'ün Padişah tarafından birkaç önemli iş için (pour plusieurs importantes affaires) Fransa'ya gönderildiği ifade edilmekte ve yetkililere yolculuğu esnasında kendisine her tür izin verilmesi ve yardımın yapılması emredilmektedir.

Bu ilk tercümenin bazı nüshalarının en başında Şansölye Pierre

---

*o, bu ismi kendi uydurmadıysa –ki böyle bir şeyi neden yapsın?-, bunu muhtemelen okuduğu bir Gülistan şerhinden almıştır.*

---

Séguier için yazılmış bir ithaf yazısı olduğu rivayet edilmektedir.<sup>7</sup> 1635 yılında kraliyet Şansölyesi tayin edilen Séguier, Şark meraklısı ve nüfuzlu bir devlet adamıydı. Bu ithaf yazısında Du Ryer, Kur'an tercümesini yapma nedenini Petrus Venerabilis, Theodor Bibliander ya da yarım asır sonra yeni bir Latince Kur'an tercümesi yayımlanacak olan kardinal Ludovico Marraccio'nun (1612-1700) İslam'a karşı bir polemik malzemesi oluşturmaktan ibaret görmez. En azından bu ithaftan Du Ryer'ün salt reddiye anlayışını terk ederek daha pragmatik bir hedef gözettiği anlaşılmaktadır. Bu anlayışın farklı oluşunun, adı geçen diğer mütercimlerin aksine Du Ryer'ün bir din adamı olmamasından, uzun yıllar Osmanlı topraklarında yaşamış olmasından ve kariyerini bir diplomat olarak sürdürmesinden kaynaklandığı muhakkaktır. Kur'an'ı tercüme etmeyi İslam'la daha etkin bir şekilde mücadele etmenin bir aracı olarak gören, "düşmanı kendi silahıyla vurma" amacı güden teolojik/apolojetik zihniyetten farklı olarak Du Ryer, böyle bir teşebbüsün öncelikle Fransız tüccarların ticari çıkarları açısından faydalı olacağı kanaatindeydi:

"Efendim, Krala Mısır, İstanbul ve Şark'ın diğer yerlerinde hizmet ettiği süre zarfında [...] Padişahın (Le Grand Seigneur) emirlerinin içerdiği şeyler onların [Müslümanların] şeriatlarındaki hususlarla, Kur'an'daki hükümler, ayetler ve örneklerle desteklenirse erkân-ı devlet ister ikiyüzlülüklerinden ister saygı duydukları için olsun karşı gelmeye cesaret edemeyecekleri için onlarla iş yapmanın ve çoğu zaman bize karşı duydukları antipatinin üstesinden gelmenin en avantajlı yolu, onları kendi silahlarıyla vurmak ve tüccarların huzurunu bozmak isteyenlerin kötülüğüne karşı kendi öğretilerini kullanmak olduğunu gördüm. Bu Şeriat (Loy) düzgün şekilde anlaşılır ve Türklere gösterilirse ticaretin kolaylaşmasına büyük bir avantaj sağlayabileceği gibi bu dinle mücadele etmek ve yanlış ve sahte olduğuna [kendi argümanlarıyla] ikna etmek için Hıristiyanların bu dinin gülünç saçmalıklarını öğrenerek Tanrı'ya hizmet hususunda da daha az faydalı olmayacaktır. Böylece Efendim, Muhammed'i Fransızca konuşturdum,

<sup>7</sup> Fransa Milli Kütüphanesi tarafından *L'Alcoran de Mahomet*'in bu ilk baskısının biri siyah beyaz diğeri ise renkli olmak üzere iki dijital kopyası oluşturulmuştur. Bu kopyada da söz konusu metin yer almaz bkz. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k109735r/> ve <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k87050263.r>, erişim 14.09.2020. İlk baskıda yayımlanan bu ithaf yazısını Hamilton ve Richard, çalışmalarının sonuna ek olarak koymuşlardır (s. 141-142). Kitabın 1649 yılında yine *Antoine de Sommerville tarafından* yapılan ikinci baskısında bu yazı yer alırken aynı yıl yapılan İngilizce tercümede görülmemektedir. İkinci Fransızca baskı için bkz. [https://numelyo.bm-lyon.fr/f\\_view/BML:BML\\_00G000100137001102231458/IMG00000001](https://numelyo.bm-lyon.fr/f_view/BML:BML_00G000100137001102231458/IMG00000001), erişim 14.09.2020. İngilizce tercümesine şu adresten ulaşmak mümkündür: <https://archive.org/details/alcoranofmahomet00dury/mode/2up>, erişim 14.09.2020.

Tanrı'nın yüce şanı, ticaretin selameti ve Şark milletlerine Hıristiyanlığı vaaz edenlerin istifadesi için onun Kur'an'ını (son Alcoran) dilimize aktardım [...] Bu telakkiler, bu yeni Versiyonu özellikle İmanın Yayılması (Propagation de la Foy) için seferber olan o yeni Elçilerin (Apostres) hizmetinde olsun diye size takdim etme cesaretini verdi" (Du Ryer, 1649).

Yukarı paragraftaki ifadelerle bu uzun alıntıda sarf edilen cümleler arasında bir çelişki varmış gibi görülebilir. Özellikle "kendi silahlarıyla vurma" tabirinden bir polemik havası hissedilebilir. Ancak, dikkat edilirse kendinden önce Kur'an tercümesiyle ya da daha genel olarak Türkler veya İslam konusuyla ilgilenenlerin aksine Du Ryer, Hıristiyan polemistler gibi İslam'ı ya da Türkleri "düşman" olarak nitelendirmemektedir. Dolayısıyla buradaki "silah"tan kasıt, düşmanı öldürmek, onu fiziki olarak yok etmek için kullanılan askeri araç değil, öncelikli olarak ticari çıkarların temin edilebilmesi için Türklerin inanç ve hukuk sisteminin temelini oluşturan kitabın içerdiği hükümler hakkında bilgi sahibi olarak bu bilgileri kendi lehinde kullanmaktır. Alıntının sonunda Du Ryer'ün yaptığı Kur'an çevirisinin Osmanlı devleti içerisinde misyonerlik faaliyetinde Hıristiyan din adamlarının hizmetine sunulan bir araç olarak takdim edilmesi nasıl anlaşılmalıdır? Du Ryer, çalışmasına neden böyle bir amaç tayin etmiştir? Gerçek niyeti bu muydu? Bu soruların cevabına geçmeden önce *L'Alcoran de Mahomet*'in baş kısmında yer alan diğer dokümanlardan bahsedip daha şümüllü cevaplar bulmaya çalışalım.

Daha önce yapılan Latince çevirilere değil de Kur'an'ın Arapça metninden tefsirler ve sözlükler yardımıyla doğrudan yapıldığı için özgün bir çalışma olan bu çeviriye Du Ryer'ün yazdığı "Okurların Dikkatine" başlıklı önsözünde 17. yüzyıl Fransa'sında İslam hakkında bilinen şeylerin bir özetini sunmaktadır. Du Ryer, Kur'an hakkındaki hükmünü vererek ilk sözlerine şu şekilde başlar: "Bu kitap... sahte Peygamber Muhammed'in bir icadıdır... Bu saçmalıkların dünyanın büyük bir bölümünü etkilediğine şaşıracaksınız ve bu Kitabın içeriğini bilmenin bu Kanunu [İslam'ı] hor görülür hâle getireceğini teslim edeceksin" (Du Ryer, 1647). Bu ifadelerin uyandırdığı intiba, Du Ryer'ün Kur'an'ı tercüme etmedeki amacının okurların İslam hakkında bu dinin birincil kaynağı olan kitaptan doğru bilgi edinmelerinin sağlanması yönünde olmadığıdır. İslam'ı bu şekilde itibarsızlaştırma, ilk kez görülen bir durum değildi. Ortaçağ boyunca Avrupalıların İslam veya Türkler hakkında kalem aldıkları yazıların temelindeki paradigma, İslam'ın sapkın/sahte bir din olduğu ve Türklerin de "düşman" olduğu öncüllerine dayanıyordu.

Ortaçağda yazılan İslam karşıtı polemiklerin retoriğini tekrar eden bu

ifadelerden Du Ryer'ün bir İslam karşıtı olduğu sonucu ortaya çıkabilir mi? Bu sorunun birçok araştırmacının da merakını çektiğini görmekteyiz. Hıristiyanlığa hizmet etmek için gayret ettiğini *L'Alcoran de Mahomet* gibi diğer eserlerinde de dile getiren Du Ryer, bir taraftan Kur'an'ın "sahte" bir peygamberin "safsatmaları"yla dolu bir kitaptan ibaret olduğuna inanıyor idiyse neden anlaşılması ve tercüme edilmesi son derece zor olan böyle bir kitabı tercüme etmeye karar vermiştir? Dominique Carnoy'a göre bunlar tedbir amaçlıydı. Belki de Du Ryer yazıya döktüğü ifadelere katılıyordu ama daha da önemlisi Kiliseyi "ürkütüp" sansüre takılma riskini aşmak gerekiyordu (Carnoy, 1998, s. 42). Kitabın yayımlanabilmesi için Du Ryer'ün haklı sebeplere dayandığına dair "ideolojik gerekçeye" ihtiyacı vardı (Hamilton & Richard, 2004, s. 93).<sup>8</sup>

İlginç olan husus, tüm "tedbirlere" rağmen Du Ryer'ün Kur'an tercümesi resmi makamların izniyle basılmasına rağmen sansürden yine de kurtulamamış olmasıdır. Aslen piskopos ve manastır başrahiplerini tayin etmek ve Kilisenin başka işlerine müdahale etmek için Richelieu tarafından kurulan *Le conseil de Conscience* (Vicdan Şurası) altı kişilik bir heyetten oluşuyordu. Bu kurumun kitaplar hakkında sansür kararı verme yetkisi de bulunuyordu. Du Ryer'ün Kur'an tercümesini görüşmek üzere bir araya gelen heyet mensupları arasında büyük anlaşmazlıklar vardı. Katolik Kilisesinin daha sonra aziz ilan ettiği rahip Vincent de Paul'ün itirazı

<sup>8</sup> Devletle Kilisenin el birliğiyle işlettiği sansür mekanizması sonucunda çok sayıda eser yasaklanmış, yazarları hapse atılmış ve hatta görüşlerinden dolayı –örneğin Roma Katolik Kilisesi'nin Engizisyon mahkemesinde yargılanıp sapkın/heretik ilan edildikten sonra Roma'da diri diri yakılarak idam edilen İtalyan filozof ve bilim adamı Giordano Bruno (1548-1600) gibi- hayatlarından olanlar da olmuştur. İslam ve onun kutsal kitabı Kur'an hakkında yazmak da inanç ve düşünce özgürlüğünün son derece kısıtlı ve hatta bazen hiç olmadığı bir ortamda son derece riskliydi. Bazı araştırmacılara göre Arap harfleriyle Pagninus Brixienensis tarafından 1530 yılında Roma'da (Veinstein, 2013, s. 244; Students' Britannica India, 2000, s. 230; Arnold, 1874, s. 77) diğer bazılarına göre ise 1537-1537'de Venedik'te neşredilen Kur'an nüshaları Papanın emriyle yakılmıştır (Hamilton & Richard, 2004, s. 92; McAuliffe, 2020). Bu çeşit cezalar, bu tür teşebbüslere girişenlerin emeklerinin heba olacağını hatırlatmaya ve gözlerini korkutmaya yönelikti. Yukarıda ayrıntılı bir şekilde aktarıldığı üzere Rodbertus'un yaptığı Latince ilk Kur'an tercümesini matbaasında basmak isteyen Johannes Oporinus bu girişiminden dolayı hapse atılmış ve Martin Luther gibi nüfuzlu kişiler tarafından kurtarılmıştır. Protestanlar tarafından yapıldığı için Bibliander'in hazırladığı bu baskıyı Katolik Kilisesi yasaklı kitaplar indeksine koymuştur. İlk İtalyanca Kur'an tercümesini neşreden Andrea Arrivabene ise 1551 yılında Luther taraftarı olmakla suçlanmıştır. Neşrettiği tercüme onun aleyhinde delil olarak gösterilmiş ve nitekim 1570 yılında Engizisyon mahkemesinin kararıyla Kur'an tercümesinin nüshaları Venedik meydanında yakıtılmıştır. 1603'te yayımladığı umumi fermanla Papa, İslam hakkında yazılan her şeyi yasaklamıştır (Hamilton & Richard, 2004, s. 93).

belirleyici olmuş ve nihayetinde kitabın satışı yasaklanmıştır. Ancak bir tanığın ifadesiyle bu yasağa rağmen Du Ryer'ün çevirisi gizlice satılmaya devam etmiş ve bu durum onun değerini daha da artırmıştır (Pintard, 2000, s. 86).<sup>9</sup>

Du Ryer'ün Kur'an tercümesinin başına okurların dikkatine yönelik yazdığı iki sayfalık bir giriş yazısından sonra üç buçuk sayfalık "Sommaire de la religions des turcs" (Türklerin Dininin Özeti) başlıklı bir bölüm yer almaktadır. Başlığın çarpıcı tarafı, bütün Müslümanların kutsal kitabı olan Kur'an tercümesinin başına "Türklerin" dininden bahsedilmiş olmasıdır. Bu durumla dönemin Avrupa literatüründe sıkça karşılaşılmaktadır. Avrupalıların Endülüs kanalıyla temas kurdukları İslam medeniyetinin temsilcileri olan Araplarla temasların ön planda olduğu zamanlarda "Müslümanlar" terimi karşılığında "Sarazenler" kelimesi kullanılırken Osmanlıların tarih sahnesine girişinden sonra Avrupalıların zihninde Müslümanlık, Türklükle özdeşleştirilmiştir.<sup>10</sup> 15. yüzyılda bir taraftan İstanbul'un fethi diğer taraftan da İspanya'daki Müslümanların yönetimine tamamen son verilmesiyle birlikte bu özdeşlik iyice pekişmiştir.<sup>11</sup> Dikkat çeken diğer bir husus ise bu bölümde Du Ryer'ün verdiği bilgilerin doğruluğu

<sup>9</sup> Bu Kur'an tercümesinin ilgiyle karşılanmasını gösteren diğer bir husus, ikinci baskısının yapıldığı 1649 yılında İngilizce çevirisinin de çıkması ve birçok diğer Avrupa dillerine tercüme edilmiş olmasıdır: Hollandaca (1658) ve bu versiyondan Almancaya (1688), Rusça (1716). Du Ryer'ün çevirisi, 1783 yılında Claude-Étienne Savary'in yaptığı yeni çeviriye kadar güncelliğini korumuştur (Larzul, 2008, s. 360).

<sup>10</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla Du Ryer, *Alcoran de Mahomet*'in beş yerinde (s. 160, 216, 355, 390, 555.) sayfa kenarlarında Müslümanları kastederek "Les Turcs" (Türkler) tabirini kullanmaktadır. A'râf suresi 158. ayette geçen "en-nebî el-ümmî" ifadesini açıklığı kavuşturmak üzere sayfa kenarına şu ifade yazılmıştır: "Türkler, Muhammed'in ne okuma ne yazma bilmediğine inanıyorlar" (s. 160). Kitabın başında yer alan "Sommaire de la religion des Turcs" (Türklerinin Dinin Hülasası) bölümde olduğu gibi burada da Du Ryer'ün "Türkler"den kastının "Müslümanlar" olduğu aşikârdır.

<sup>11</sup> Michel Baudier'nin 1625 yılında yayımlanan *Histoire générale de la religion des Turcs* [Umumi Türk Din Tarihi] adlı eserinin hem kapak kısmında yer alan alt başlıktan ve başlığın etrafında yer alan gravürlerde hem de daha çarpıcı olarak kitabın yedinci sayfasında bulunan resimde bu özdeşliğin oldukça somut bir örneği görülmektedir. Sayfanın yarısını kaplayan gravürde ince ve uzun suratlı; başında Osmanlı sarığı taşıyan, ince ve uzun burunlu, ince kaşlı, burma bıyıklı, düzgün uzun sakalı ortadan ikiye ayrılmış klasik bir Türk tipi resmedilmektedir. Resmedilen karakter, üzerinde kaliteli kumaştan yapılmış bir iç gömlek ve üstünde de bir kaftan taşımaktadır. Resme ilk bakıldığında hiç tereddütsüz bunun bir Osmanlı padişahı olduğu izlenimi uyanmaktadır. Ancak resmin üzerindeki yazı bu izlenimi birden altüst etmektedir: "Mahomet prophète des turcs" [Türklerin peygamberi Muhammed]. Resmin altında ise yazarın bakış açısını ve önyargılarını açık ve net bir biçimde yansıtan bölüm başlığı yer almaktadır: "Türklerin, Berberilerin (Mores), Arapların, Farsların, Tatarların ve birkaç yerli halkların sahte peygamberi olan iğrenç sahtekâr Muhammed'in doğumu, hayatı ve ölümü" (Baudier, 1625, s. 7).

ve bir önceki bölümün aksine herhangi olumsuz bir yorumda bulunmamasıdır. Üstelik burada Du Ryer sadece tasviri yaklaşımla da yetinmeyerek hem fenomenolojik hem de karşılaştırmalı bir tavır sergiler. Du Ryer'ün İslam'la ilgili bilgileri sadece kitabi düzeyde değildir. Daha önce de ifade edildiği üzere Du Ryer, Mısır'da beş yıl kalarak burada Türkçe, Arapça ve Farsça öğrendikten sonra belli bir müddet İstanbul'da yaşamıştır. İslam coğrafyasında bizzat bulunarak Müslümanları doğrudan gözleme imkânı bulan Du Ryer (Du Ryer, 1634), aktardığı "Türklerin dini" hakkındaki özet bilgilerin doğruluğunu büyük ölçüde bu tecrübesine borçludur. Du Ryer, Müslümanların yıl boyunca kazandıklarının onda birini yılın ilk günü fakirlere vermek zorunda oldukları yönünde verdiği bilgide olduğu gibi cüzi hatalar yapmış olsa da bazı araştırmacıların savundukları gibi (Gerstenberg, 2012; Hamilton & Richard, 2004; Larzul, 2009) sünnet olmanın İslami bir "sakrament" olduğu ya da namazdan önce aldıkları abdestin günahlarını arındırdığına inanmalarını yanlış göstermeleri doğru değildir. Aslında bu bilgiler etnolojik açıdan doğrudur ve hatta bugün bile halk arasında bu şekilde inanılmaya devam etmektedir.<sup>12</sup>

Du Ryer'ün Kur'an tercümesinin hangi gayeyle yapıldığı konusunu tam bir netliğe kavuşturmak mümkün olmasa da bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu çalışmanın apolojetik bir amaç taşımadığı, mümkün olduğunca tarafsız ve bilimsel bir kaygıyla kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Kettonlu Rodbertus ya da Bibliander gibi araştırmacıların yaptıkları Kur'an tercümelemleri, İslam'a karşı bir silah olarak kullanılacak geniş bir metin yelpazesi arasında bir metin ya da Müslümanları Hıristiyanlaştırmak için misyonerlerin gayesine hizmet edecek bir araç olarak görülürken Du Ryer, farklı bir perspektif ortaya koymuştur. Bu perspektifi belirleyen önemli etkenlerden biri, Du Ryer'ün hedef okur kitlesi olmuştur. Önceki çeviriler, Hıristiyan din adamlarına ve genel olarak İslam'a apolojetik perspektiften yaklaşmak isteyen Hıristiyanlara yönelikken Du Ryer'ün çalışması Doğu'daki tüccarlara ve daha genel olarak Doğu'ya ve Şark kültürüne merak saran okumuş insanlara ve seyyahlara yöneliktir. Avrupa'da hâkim olan genel apolojetik tavırdan uzaklaşmak istese de Du Ryer, İslam'ın Kilise ve iktidar tarafından bir sapkınlık olarak kabul edildiği bir çağda bu dinin kutsal kitabını sempatik ya da en azından objektif/bilimsel bir gayeyle tercüme etmesi ya da böyle bir şey yaptığını söylemesi oldukça zordu (Larzul, 2009, s. 149-150). Üstelik Türklerin Avrupa'nın bizzat varlığını tehdit eder hâle

<sup>12</sup> Örneğin bkz. Nihat Hatipoğlu, "Abdest Küçük Günahları Siler", Sabah, 08 Şubat 2019, <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hatipoglu/2019/02/08/abdest-kucuk-gunahlari-siler>, erişim: 30.08.2020.

geldiği bir zamanda “düşmanların” dinlerine hoşgörüyü yaklaşmak akıl kârı değildi. Bu tarihsel şartlar altında Du Ryer'ün eserini Hıristiyanlığın savunması doğrultusunda kaleme aldığı izlenimini uyandırmak için gerekli ifadeleri kullanmış olması anlaşılabilir bir durumdur. Birçok yeni araştırma, Du Ryer'ün İslam'a yönelik eleştirilerinin sıkı bir şekilde uygulanan sansürü aşmaya diğer bir ifadeyle İslam'a ve özellikle de Türklere olan sempatisini kamufle etmeye yönelik bir strateji olduğunu ortaya koymuştur (Carnoy, 1998; Hamilton & Richard, 2004; Gerstenberg, 2012; Elmarsafy, 2014).

*L'Alcoran de Mahomet* hangi amaçla çevrilmiş olursa olsun en nihayetinde önemli olan şey, onu içeriği ve çevirinin değeridir. Bu Fransızca çevirinin bir ilk olduğunu hatırlayalım. Du Ryer'ün önünde Latince çeviriler haricinde yardım alabileceği başka bir örnek yoktur. Çevirilerdeki bazı benzerliklerden hareketle Marie Thérèse d'Alverny, Du Ryer'ün hem Rodbertus'un çevirisinin Bibliander tarafından yapılan baskısından hem Toledolu Mark'ın tercümesinden faydalandığını savunur (d'Alverny, 1948, s. 120), Hamilton ve Richard ise yaptıkları karşılaştırmalar sonucunda Du Ryer'ün çevirisinin Rodbertus'unkinden ziyade Mark'ın tercümesine daha yakın olduğunu ortaya koymuştur. Bu iki araştırmacıya göre şayet Du Ryer, Toledolu Mark'ın tercümesini takip etmiş olsaydı birçok çeviri hatasına düşmemiş olurdu. Örneğin Âl-i İmrân suresinin yedinci ayetinde Kur'an'da *muhkem ve müteşahib* olmak üzere ayetlerin farklı nitelikte oluşlarından bahsedilmektedir. Du Ryer bu ayeti şöyle çevirir: “C'est luy qui t'envoie le Livre, duquel les preceptes sont tres necessaires, ils sont l'origine et le fondement de la Loy, semblables en pureté les uns aux autres, et sans contradiction” [Sana emir ve yasakları elzem olan Kitabı indiren odur. Bunlar saflık bakımından birbirine benzer ve çelişkisiz olarak Şeriatın kaynağı ve esasıdır] (Du Ryer, 1647, s. 47).<sup>13</sup> Çocukların özellikle anne-babaları yaşlandıklarında onlara ne şekilde davranmaları gerektiğini anlatan İsrâ suresinin yirmi dördüncü ayeti, Du Ryer'ün çevirisinde şöyle yer alır: “... ne les mesprisez pas, priez Dieu qu'il ait pitié d'eux comme ils ont eu pitié de vous, quand ils vous ont eslévé en vostre enfance” [... onları hakir görmeyin ve sizi küçüklüğünüzde büyütürken size merhamet ettikleri gibi siz de onlara

<sup>13</sup> Âl-i İmrân 3/7: “Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir” (Diyanet Vakfı Meali). Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan Muhammed Hamidullah'ın Fransızca Kur'an mealinde bu ayet şöyle aktarılmıştır: “C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre : il s'y trouve des versets sans équivoque, qui sont la base du Livre, et d'autres versets qui peuvent prêter à d'interprétations diverses” (Hamidullah, 2016, s. 49).

merhamet etmesi için Allah'a dua edin] (Du Ryer, 1647, s. 269-270).<sup>14</sup> Toledolu Mark'ın Kur'an çevirisinde hem *muhkem* ve *mütesabih* ayrımına yer verilirken hem de "tevazu kanadı" ifadesi aktarılırken Du Ryer, bu ayrıntıları kaçırmıştır. Diğer taraftan literal tercümeyle esas alan Mark'ın aksine Du Ryer, tefsirler yardımıyla "izahlı meal" tarzında bir tercüme ortaya koymuştur.

Du Ryer'ün Kur'an çevirisi, Kur'an'ın 114 suresini aynı sırayla takip eder. Her bölümün başında sure adlarının Fransızca karşılıkları verildikten sonra hemen altında surenin nerede "yazıldığı" ve kaç ayet içerdiği belirtilir. Örneğin ilk sure Fatiha'nın giriş kısmı şöyledir: "Le chapitre de la pface. Escrit à la Meque, contenant sept versets" [Mukaddime bölümü. Mekke'de yazılmış olup yedi ayet içerir] (s. 1). Surelere numara verilmediği gibi ayetlerin sayısı da belirtilmez. Hiçbir fasıla konulmadan peş peşe sıralanan ayetler, sadece noktalarla ayrılır. Böylece sureler, tek bir parçadan oluşan ve bazen onlarca sayfa uzunluğunda olan paragraflar şeklinde karşımıza çıkar. Böylece Bakara suresi (s. 2-47) kırk beş sayfalık yer tutar. Ayet numaraları belirtilmediği için bazı surelerin ayet sayısı yanlış verilmiştir. Örneğin "La conversion" başlıkla dokuzuncu sure (Tevbe) orijinal metinde yüz yirmi dokuz ayetken Du Ryer bu surenin yüz yirmi ayetten oluştuğunu yazar. Diğer taraftan başlığın altında okuyucuya yönelik bir ikaz yer alır ve bu surenin diğerlerinin aksine besmele ile başlamadığına dikkat çekilerek üç tefsire gönderme yapılır: Gelaldin, Bedaoui ve Tenoir.

Ana metnin yan tarafında tefsir kitaplarına atıflar vardır. Atfın kaynağı hakkında hiçbir ayrıntı verilmeden sadece yazar adı ya da bir örnekle eser adı verilir. Yetmişten fazla atıfla en çok gönderme yapılan kaynak "Gelaldin"dir. Kırka yakın atıfla ikinci sırada "Kitab el tenoir"ın zikredildiği görülür. On yerde "Bedaoui" ismi görülürken, "Chafai" (s. 28), "Mokari" (s. 142) ve "Falkreddin" (s. 500) adlarına birer atıf yapılmıştır. İki yerde "Tefsiri Cevahir" (s. 412, 435), dört yerde ise "Ekteri"ye (467, 494, 599, 614, 630) atıf vardır. Daha önce ifade edildiği üzere Du Ryer kullandığı kaynaklar hakkında hiçbir izahatta bulunmadığı için bunların bazılarını tespit etmek mümkün olmamıştır. Örneğin "Chafai" ile "Mokari"nin kimlikleri aydınlığa kavuşmuş değildir. Hamilton ve Richard çalışmalarının sonuna koydukları dördüncü ekte Du Ryer'ün sahip olduğu elyazması eserlerin listesi yer almaktadır. Bu listeden hareketle ismi zikredilen müelliflerin ya da eserlerin

<sup>14</sup> İsrâ 17/24: "Onları esirgeyerek alçakgönüllülikle üzerlerine kanat ger ve: «Rabbim! Küçüklüğümde onlar beni nasıl yetiştirmişlerse, şimdi de sen onlara (öyle) rahmet et!» diyerek dua et" (Diyanet Vakfı Meali). Muhammed Hamidullah çevirisi: "...et par miséricorde, abaisse pour eux l'aile de l'humilité, et dis : 'O mon Seigneur, fais-leur, à tous deux, miséricorde comme ils m'ont élevé tout petit'" (Hamidullah, 2016, s. 283).



birçoğunun kime ait olduğu tespit edilebilmiştir. Bu koleksiyonun içerdiği eserler arasında Celâleddin el-Mahallî'nin ömrünün sonlarına doğru başladığı *Tefsîrû'l-Kur'ân*'ın yarısını yazdıktan sonra vefat etmesi üzerine öğrencisi Celâleddin es-Süyûtî tarafından H. 870 / M. 1466 yılında tamamlanan ve *Tefsîrû'l-Celâleyn* adıyla meşhur olan eser yer alır. "Gelaldin" terimiyle Du Ryer'ün atıfta bulunduğu eser bu tefsirdir. Koleksiyonda yer alan diğer bir tefsir ise "Kitab el tenoir" şeklinde atıfta bulunulan Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed ibn Ebî'l-Kâsım et-Tûnisî er-Rîgî'nin H. 707 / M. 1307-1308 yılında tamamladığı *Kitabü't-Tenvîr fî Muhtasari't-Tefsîri'l-Kebîr* adlı kitabıdır. Bu tefsir, adından da anlaşıldığı üzere Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb* diye de bilinen *Et-Tefsîrû'l-Kebîr*'inin özetidir. Eserinin bir yerinde Du Ryer'ün, "Falkreddin" diye atıfta bulunduğu (s. 500) kaynak muhtemelen Fahreddin er-Râzî'dir. Koleksiyonda H. 955 / M. 1548 tarihini taşıyan Osmanlıca *Tefsiri Cevahir* adlı elyazması nüsha ile Muslihiddin Mustafa bin Şemseddin Karahisârî'nin H. 952 / M. 1545 yılında tamamladığı ünlü Arapça-Türkçe sözlük çalışması yer almaktadır. *Ahterî-i Kebîr* adıyla ünlü ve belli başlı Arapça kaynaklardan faydalanılarak oluşturulan bu sözlük yaklaşık 40.000 kelime ihtiva etmektedir. Du Ryer, *Tefsiri Cevahir*'e iki yerde, *Ahterî*'ye ise beş yerde atıfta bulunmaktadır. Koleksiyonda rastlanmayan ancak *Alcoran de Mahomet* tercümesinde "Bedaoi" ifadesiyle atıfta bulunulan eserler arasında sıklık sırasına göre üçüncü sırada yer alan *Beydâvî Tefsîri*'dir. Müfessir, Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihî olan Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî'nin (ö. H. 685 / M. 1286) *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* adlı tefsir çalışması bir îcaz harikası kabul edilmiştir.

Du Ryer'ün tefsir kullanımına ilişkin birkaç örnek verelim. Fil suresinin çevirisi şu şekilde karşılanmıştır: "Ne considere-tu pas comme ton Seigneur a traité ceux qui venoient montez sur des Elefans pour ruiner le Temple de la Meque? leur conspiration n'a t'elle pas esté leur propre perte? Dieu a envoyé contre eux des troupes volantes qui ont jetté sur eux des pierres, sur lesquelles leurs noms estoient imprimez..." [Fillere binerek Mekke'deki mabedi yıkmak için gelenlere Rabbinin nasıl muamele ettiğini düşünmez misin? Allah onlara karşı üzerlerinde adları yazılı olan taşlar fırlatan uçan ordular gönderdi] (Du Ryer, 1647, s. 644).<sup>15</sup> Surenin aslında "Mekke'deki mabet" tabiri yer almadığı gibi fırlatılan taşların "üzerlerinde

<sup>15</sup> Hamidullah meali: "N'as-tu pas vu comment ton Seigneur a agi envers les gens de l'Eléphant ? (1) N'a-t-il pas assigné à égarement leur ruse ? (2) et envoyé sur eux des oiseaux par volées (3) qui leur lançoient des pavés de glaise ? (4)..." (Hamidullah, 2016, s. 601).

adları yazılı olan taşlar” olduğu yönünde de bir ifade yoktur. Bu bilgileri Du Ryer’ün tefsir kitaplarından aldığı kesindir. Nitekim bu bilgilere hem Celâleyn hem de Beydâvî tefsirinde rastlanmaktadır (*Tefsîru'l-Celâleyn*, s. 822; Kâdı Beydâvî, 2011, c. 4, s. 759). Rahmân suresi 19.-20. ayetlerde iki İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıverildiğinden, bunların aralarında bir engel olduğu için birbirine geçip karışmadıklarından söz edilmektedir. Du Ryer’ün çevirisinde “Il fait mesler l’eau douce avec l’eau salée, et l’une se mesle facilement l’une avec l’autre” [Tatlı suyla tuzlu suyu birbirine karıştırıyor ve biri diğeriyle kolay bir şekilde karışıyor] (s. 561). Kur’an’ın Arapça metninde iki denizin mahiyeti hakkında bir bilgi yokken bu ayrıntıyı yeni tefsir kitaplarında (*Tefsîru'l-Celâleyn*, s. 709; Kâdı Beydâvî, 2011, c. 4, s. 320) bulabiliyoruz. Alak suresinin ilk ayeti, *Alcoran de Mahomet*’de şöyle tercüme edilmiştir: “Lis l’Alcoran et commence par le nom de Dieu qui a tout créé” [Kur’an’ı oku ve her şeyi yaratan Allah’ın adıyla başla] (s. 637).<sup>16</sup> Du Ryer’ün bu ayetin çevirisine eklediği “Kur’an” ve “her şeyi” izahları Dominique Carnoy’un (Carnoy, 1998, s. 44) zannettiğinin aksine mantıksal bir gereklilik ya da Fransız dilinin icap ettirdiği bir durum değil, tefsir kitaplarından aktarılan bir bilgidir. Nitekim Beydâvî bu ayeti şöyle tefsir etmektedir: “Her şeyi yaratan Allah’ın adını söyleyerek ve O’nun isminden medet olarak Kur’an’ı oku” (Kâdı Beydâvî, 2011, c. 4, s. 717). Nisâ suresindeki dördüncü ayet de akıl yürütmeyle anlam vermenin imkânsızlığını gösteren örneklerden biridir. Bu ayeti Du Ryer şöyle tercüme etmiştir: “... ils ont dit, Nous avons tué le Messie, Iesus fils de Marie, Prophète et Apostre de Dieu : Certainement ils ne l’ont pas tué, ny crucifié, ils ont crucifié un d’entr’eux qui luy ressebloit...” [Dediler ki biz, Allah’ın Peygamberi ve Elçisi, Meryem oğlu İsa Mesihî öldürdük: Muhakkak ki onu ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler, ona benzeyen içlerinden birini çarmıha gerdiler] (s. ).<sup>17</sup> Bu ayetin tercümesinin geçtiği sayfada herhangi bir tefsire atıfta bulunmasa da bu bilgileri Du Ryer’ün akıl yürüterek ya da uydurarak değil elinin altındaki elyazması tefsirlerden elde ettiği muhakkaktır.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Alak 96/1: “Yaratan Rabbinin adıyla oku!” (Diyanet Vakfı Meali). Hamidullah meali: “Lis, par le nom de ton Seigneur qui a créé” (Hamidullah, 2016, s. 597).

<sup>17</sup> Nisâ 4 / 157: “Hâlbuki onu ne öldürdüler, ne de astılar; fakat (öldürdükleri) onlara İsa gibi gösterildi. Onun hakkında ihtilâfa düşenler bundan dolayı tam bir kararsızlık içindedirler; bu hususta zanna uymak dışında hiçbir (sağlam) bilgileri yoktur ve kesin olarak onu öldürmediler” (Diyanet Vakfı Meali).

<sup>18</sup> Du Ryer’ün müracaat kaynakları arasında yer alan Celâleyn tefsirinde söz konusu ayet şöyle izah edilir: “Ve öğünerek 'muhakkak biz Meryem'in oğlu Allah'ın Peygamberi İsa'yı öldürdük' -ki, bu hadise onların kendi zanlarına göredir- demeleri sebebiyle - onları lânetledik. Hâlbuki onu ne öldürdüler ve ne asıverdiler. Fakat o katledilen ve asılan kişi - ki, o onların arkadaşıdır- onlar için İsa'ya benzetilmisti. Allahü teâlâ onlara ona benzeyen

Tefsirlere dayandığı sürece Du Ryer'ün doğru bir tercüme ortaya koyduğu, aksi takdirde yanlış düşme riskinin arttığı anlaşılmaktadır. Yusuf suresinde hiçbir atıf yoktur. En başında, 111 ayetten oluşan surenin 113 ayet içerdiği yönünde yanlış bir bilgi verilmektedir (s. 222). Otuz birinci ayetin tercümesinde Züleyha'nın evine davet ettiği gıyabında ileri geri konuşan şehirdeki kadınların Yusuf yanlarına geldiği esnada et kestiklerinden bahsedilmektedir: "... ce qu'ayant appris, elle leur fit un tres beau festin, et fit entrer Ioseph dans la salle où elles étaient lors qu'elles coupoient de la viande, elles furent tellement surprises et interdites de la beauté de Ioseph qu'elles se couperent les doigts au lieu de couper leurs viandes" [... öğrenince onlara [kadınlara] çok güzel bir ziyafet çekti ve et keserlerken buldukları odaya Yusuf'u girdirdi, [kadınlar] Yusuf'un güzelliği karşısında öyle şaşkına döndüler ki etlerini kesecekleri yerde parmaklarını kestiler] (s. 225-226).<sup>19</sup> Kadınların et kestiği konusu ne ayetin aslında ne Celâleyn ne de Beydâvî tefsirlerinde yer alırken Du Ryer ayete neden böyle bir anlam

birini attı. Onlar da onu İsa zannettiler (*Tefsîru'l-Celâleyn*, s. 130). Beydâvî tefsirinde aynı ayet açıklanırken daha ayrıntılı bilgiler verildiği görülür. Konuyla ilgili üç rivayetten bahsedilir "Rivayete göre Yahudilerden bir grup Hz. İsa ve annesi hakkında çirkin şeyler söylediler. O da onlara beddua etti. Bunun sonucu olarak taraf-ı ilahiden maymun ve domuzla çevrildiler. Ardından Yahudiler O'nu öldürmek üzere bir araya geldiler. Allah da İsa'ya kendisini semaya yükselteceğini haber verdi. Bunun üzerine İsa (as) ashabına 'hanginiz benim suretime çevrilip öldürülmeye, asılıp cennete girmeye razı olur?' diye sordu. Ashabından biri ayağa kalktı, Allah da onu Hz. İsa suretine çevirdi. İşte bu zat, Hz. İsa zannedilerek öldürüldü ve asıldı. Bir başka rivayette ise şöyle anlatılır: Hz. İsa'nın ashabından münafıkane hareket eden biri vardı. Hz. İsa'nın yerini bildirmek üzere çıktı. Allah ona İsa suretini verdi. Yakalandı, çarmıha gerilerek öldürüldü. Bir başka rivayet ise şöyledir: Yahudi Taytanus Hz. İsa'nın bulunduğu eve girdi, ama onu bulamadı. Allah bu Yahudiyi Hz. İsa şekline çevirdi. Çıktığında İsa zannedildi, yakalandı ve asıldı." (Kâdî Beydâvî, 2011, c. 1, s. 583-584)..

<sup>19</sup> Yusuf 12/31: "Kadın, onların dedikodusunu duyunca, onlara dâvetçi gönderdi; onlar için dayanacak yastıklar hazırladı. Onlardan herbirine bir bıçak verdi. (Kadınlar meyveleri soyarken Yusuf'a): «Çık karşılarna!» dedi. Kadınlar onu görünce, onun büyüklüğünü anladılar. (Şaşkınlıklarından) ellerini kestiler ve dediler ki: Hâşâ Rabbimiz! Bu bir beşer değil... Bu ancak üstün bir melektir!" (Diyânet Vakfı Meali). Hamidullah meali: "Lors donc qu'elle eut entendu leur fourberie, elle leur envoya des invitations, et prépara pour elles un salon; et elle leur donna à chacune un couteau. Puis elle dit : « Sors sur elles, Joseph ! » - Lors donc qu'elles le virent, elles lui trouvèrent quelque chose de grand, et se coupèrent les mains et dirent : « Pureté à Dieu ! Ce n'est pas un être humain, ce n'est qu'un ange noble ! »" (Hamidullah, 2016, s. 238). Modern dönemdeki meşhur Fransızca Kur'an çevirilerinden biri olan Régis Blachère, izahlı meal tarzındaki tercümesinde portakal kesmek için kadınların ellerine bıçak verildiği ifade edilir: "Ayant ouï leur artifice, [la coupable] dépêcha [quelqu'un] vers elles, leur fit préparer des oranges et donna à chacune d'elles un couteau. « Entre auprès d'elles ! », ordonna-t-elle [à Joseph]. Quand [les femmes] l'eurent aperçu, elles le trouvèrent si beau qu'elles se tailladèrent les mains [dans leur émoi] et s'écrièrent : « A Dieu ne plaise ! Ce n'est pas un mortel ! C'est un noble archange ! »" (Blachère, 1966, s. 262).

vermiştir? Halbuki bu iki tefsire bakıldığında kadınların ellerine verilen bıçakla kestikleri şeyin turunçgillerden (portakal ve benzerleri) olduğu telkin edilmektedir (*Tefsîru'l-Celâleyn*, s. 307; Kâdı Beydâvî, 2011, c. 2, s. 407-408). Diğer taraftan Du Ryer'ün verdiği bu mana, Râzî'nin tefsirinde yer almadığı için onun muhtasarı olan ve Du Ryer koleksiyonunda bulunan er-Rîgî'nin *Kitabü't-Tenvîr*'inde de yer aldığı düşünülemez.

Latince Kur'an çevirileri, tefsir kitapları veya sözlükler gibi yazılı kaynaklar haricinde Du Ryer'ün *Alcoran de Mahomet*'i yazarken başka nelerden faydalanmış olabileceği konusundan da bahsederek konuyu tamamlayalım. Jacques Dupuy, Claude Saumaise'e (1588-1653) yazdığı 31 Mayıs 1647 tarihli mektupta Du Ryer'ün Kur'an çevirisinden söz ederek onun anlaşılması zor olan yerler hakkında Fransa'daki bazı bilim adamlarına danıştığını bildirir.<sup>20</sup> Bu mektupta sözü edilen bu uzmanların (docteurs) kimler olduğu hakkında hiçbir şey söylenmez. Du Ryer'ün tanıdık ve arkadaş çevresinde hareketle Hamilton ve Richard'ın çalışmalarında bunlar arasında üç muhtemel isim üzerinde durulmaktadır: Gabriel Sionita, Abraham Ecchellensis ve Gilbert Gaulmin (1585-1665). Du Ryer'ün eski bir arkadaşı olan Gaulmin (Hamilton & Richard, 2004, s. 54; Hamilton, 2017, s. 455), Kur'an çevirmenine tavsiyede bulunacak kadar bilgili ve çok yönlü ilgiye sahip az sayıdaki bilim adamından biriydi. Dillere meraklı olan Gaulmin, Yunanca ve İbranice yanında Türkçe, Farsça ve Arapça da öğrenmiş, Şark'ta yazılan çok sayıda elyazması toplamıştır. Ölümünden sonra kraliyet kütüphanesi tarafından satın alınan bu elyazması koleksiyonu arasındaki eserlerden dört yüz altmış bir âdeti Arapça, Farsça ve Türkçe, yüz yirmi yedi tanesi İbranice, iki tanesi ise Yunancaydı. Gaulmin, Arapça öğrenimine kralın hekimi ve *Collège royal*'da Arapça hocası olan Étienne Hubert (1567-1614) ile başlamış, 1614 yılında Paris'e geldikten sonra Hubert'in yerine geçen Marunî din adamı Gabriel Sionita ile devam etmiştir (Larzul, 2012, s. 454). Orijinal adı Cebrail es-Suhyûnî olan Gabriel Sionita (1576-1648) Papa XIII. Gregory tarafından 1584 yılında kurulan Marunî Kolejinde (Pontificio Collegio dei Maroniti) eğitim görmek üzere genç yaşlarında Roma'ya gönderilen ilk Lübnanlı Marunîlerden biridir. Eğitimini tamamladıktan sonra Arapça ve Süryanice öğretmek üzere Roma ve Venedik'te görevlendirilen Sionita, François Savary de Brèves'in talimatıyla çok dilde Kitab-ı Mukaddes basımını hazırlamak üzere Paris'e gönderilmiştir (Moukarzel, Gabriel Sionita, 2017, s. 722). Du Ryer, *Gulistan ou l'Empire des roses*'un başında François Hotman de Marfontaine için yazdığı ithaf yazısında Sionita'dan da

<sup>20</sup> <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9060202g/f245.image> (22.09.2020).

bahsetmekte ve onu “ce Genie des langues” (dil dâhisi) diye nitelendirmektedir. De Marfontaine ile de arkadaşlık kuran Sionita hem ondan hem de Du Ryer'den el yazması eserler ödünç almıştır (Hamilton & Richard, 2004, s. 46). Du Ryer, Gaulmin'in başka bir arkadaşı olan ve çok dilli (İbranice, Samirice, Keldanice, Yunanca, Süryanice, Latince ve Arapça) *Kitab-ı Mukaddes* tercümesine (*Polyglotte de Paris*) katkı sağlayan takım içerisinde yer alan İbrahim el-Hâkılanî (1605-1664) ile tanışmıştır. Avrupa'da Abraham Ecchellensis adıyla meşhur olan bu Lübnanlı Marunî din adamı da tıpkı Sionita gibi eğitim amacıyla 1619'da Roma'ya gelerek Marunî Kolejde eğitimine başlamıştır. Eğitimini tamamladıktan sonra 1631'de Lübnan'a dönen Ecchellensis, 1645-1651 yılları arasında Paris'te kralın Arapça ve Süryanice tercümanı olarak tayin edilmiş ve *Collège royal*'da hocalık yapmıştır (Moukarzel, Abraham Ecchellensis, 2017, s. 774).

Yukarıda zikri geçen kişilerden nasıl, nerede ya da ne kadar faydalandığı bilinmez ama kesin olan şu ki Du Ryer kendinden önce Kur'an tercümesiyle uğraşanlardan çok daha avantajlı bir konumdaydı. Dil hâkimiyeti yanında İslam ülkelerinde uzun yıllar kalmış ve Türklerin/Müslümanların din, örf ve âdetleri hakkında doğrudan gözlem yapma imkânı elde etmiştir. Diğer taraftan daha önce Fars edebiyatı klasiklerinden biri olan *Gülistan*'ı Fransız okurla buluşturduğu gibi “Muhammed'i Fransızca konuşTURARAK” Türklerin/Müslümanların dinlerinin temel kutsal metnine Fransız okurların doğrudan ulaşabilmesini sağlamıştır. Yukarıda belirtilen bazı eksiklikler ve yanlışlara rağmen Du Ryer'ün Kur'an tercümesi büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. İlk baskıdan iki yıl sonra, yani 1649 yılında Paris'te yine Antoine Sommaville tarafından ikinci baskı yapılırken Amsterdam'da iki farklı matbaacı tarafından da birer Fransızca baskı yapılmıştır. Aynı yıl Kur'an çevirisinin İngilizce tercümesi neşredilmiş ve kısa bir süre sonra bunun da ikinci baskısı gerçekleştirilmiştir. *L'Alcoran de Mahomet*'in takip eden yıllarda Hollandaca (1657), İspanyolca (1672), Hollandaca çeviriden Almanca (1688), İtalyanca 1783, Petr Vasilyevitch (1716) ve daha sonra Mikhail Ivanovitch (1790) tarafından birer Rusça çevirisi yapılmıştır (Hamilton, André Du Ryer, 2017, s. 460-463). 1783 yılında Claude-Étienne Savary'nin yaptığı yeni çeviriye Fransız dilinde İslam hakkındaki temel referans olmaya devam eden Du Ryer'ün çevirisi hâlen yayımlanmaktadır.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> *L'Alcoran de Mahomet*'in 2017 yılında Paris'in banliyösünde yer alan Maxtor yayınevi tarafından tıpkıbasımı yapılmıştır. Du Ryer'ün Kur'an çevirisiyle ilgili ilginç bir anekdotu İstanbul'da İngiliz büyükelçi olarak görev yapan diplomat James Porter (1710-1786), 1768'de yayımlanan *Observations on the Religion, Law, Government and Manners of the*

## Sonuç

Bir dini anlamanın en temel yolu kutsal kabul edilen metinlerini incelemekten geçmektedir. Bugün Dinler Tarihi biliminin epistemolojik bir gereklilik olarak benimsediği bu yaklaşım modern bilimin de taleplerinden biridir. Bu anlayışa ulaşmak uzun bir sürecin sonunda gerçekleşebilmiştir. Bu dönüşümün arkasındaki en önemli etkenlerden biri, Avrupa'da kanlı mücadeleler, İslam ve Osmanlı medeniyetiyle karşılaşma sonucunda ortaya çıkan zihniyet değişikliğidir. Rönesans ve Aydınlanma çağına kadar Avrupalılar Hıristiyanlığı tek ve hakiki din olarak kabul ettikleri için diğer dinleri ve bunların en başında İslam'ı bir din olarak görmemişlerdir. Hıristiyanlığın bir sapkın mezhebi ya da "sahte bir Peygamber" in icat ettiği "hezeyanlar" olarak görüldüğü için İslam ve onun kutsal kitabı Kur'an da anlaşılmayı değil, ancak ortadan kaldırılmayı ve yok edilmeyi hak ediyordu. Bu mücadele için anlamak değil, sadece düşmana karşı sağlam argümanlar yöneltebilmek için onun dinini ayrıntılı bir biçimde bilmek gerekiyordu. On ikinci yüzyılın ortalarına doğru Petrus Venerabilis'in Rodbertus Ketensis'e yaptırdığı Latince Kur'an tercümesi, bu tercümenin dört yüzyıl sonra Protestan bilgin Theodor Bibliander tarafından matbu hâle getirilmesi ya da kardinal Ludovico Marraccio'nun 1698 yılında yaptığı *Alcorani Textus Unversus* başlıklı Latince tercüme her ne kadar diğerlerinden çok daha iyi kabul edilse de asıl gayesi İslam'la mücadelede bir araç olarak kullanılmaktı. Hıristiyan bir din adamı olan söz konusu şahsiyetlerden İslam'a karşı polemik bir tavır sergilemekten başka bir şey de zaten beklenemezdi.

André Du Ryer'ün Kur'an tercümesi Avrupalıların diğer dinlere ve özellikle de İslam'a bakışı açısından bir dönüm noktası olarak kabul

---

*Turks* (Türklerin Dini, Hukuku, Hükümeti ve Adetlerine Dair Gözlemler) adlı iki ciltlik eserinin birinci cildinin "Kur'an'a Dair" başlıklı beşinci bölümünde aktarmaktadır. 1775 yılında Leipzig ve Amsterdam'da iki cilt hâlinde yeni baskısı yapılan *L'Alcoran de Mahomet*'in baş tarafına konulan "Discours preliminaire" (Önsöz) (s. 11-66) Porter'e ait olan bu bölümden alıntıdır. Burada Porter, Du Ryer'ün Kur'an tercümesinin bazı dilsel hataları olmasına rağmen akideleri aktarması bakımından genel olarak yeterli, Marracci'nin Latince çevirisinin çok isabetli, George Sale'in İngilizce tercümesinin ise her bakımdan çok daha uygun olduğunu dile getirdikten sonra şöyle bir hadise aktarır: "Bu konuda Kur'an'ı ezberi bilmesiyle tanınan âlim bir Efendi ile konuşurken Sale'in kitabından bir bölüm ona mahallî Türkçe dilde anlatıldı: Yaşlı Türk bir tür kendinden geçmiş şaşkınlık içerisinde tercümanı takip ederek orijinal Arapçasından ayet ayet tekrar etti. Şaşakaldı ve duygulu bir tonda nasıl böyle mükemmel, anlamın bu kadar doğru muhafaza edilebildiği bir tercümenin mümkün olduğunu sordu" (Porter, 1768, s. 78). Du Ryer'ün ölümünden yüzyıl sonra basılan bu *L'Alcoran de Mahomet* versiyonuna ilave edilen Porter'in yukarıdaki ifadeleri Fransızca çeviride çarpıtılmış ve onun Sale için söylediği şeylerin Du Ryer için söylenmiş intibai uyandırılmaya çalışılmıştır (Du Ryer, 1775, s. xlvi).

edilebilir. Öncelikle Du Ryer, bir din adamı olmayıp diplomatik kariyerde ilerlemiştir. Uzun yıllar Mısır ve İstanbul'da yaşayan ve buralarda iyi derecede Arapça ve Türkçe öğrenen yazar, ömründe hiçbir Müslüman görmeden, hiçbir İslam ülkesinde bulunmadan bu din hakkında yazı yazarların aksine doğrudan gözlem yaparak sadece kitabi bilgi düzeyinde kalmayıp aynı zamanda antropolojik bir bakış açısı kazanmıştır. Du Ryer hakkında en incelikli çalışmayı yapan Alastair Hamilton ve Francis Richard gibi bilim adamlarının onun Türklerin din anlayışı ve dini hayatı hakkında aktardığı bazı bilgileri yanlış değerlendirmeleri bu noktayı gözden kaçırmış olmalarından kaynaklanıyor olsa gerek.

Mısır ve İstanbul'dan edindiği çok sayıda elyazması eseri memleketi Fransa'ya götürmüş olması, Türkçe gramer kitabı yazması ve *Gülistan*'i Fransızcaya tercüme etmesi Du Ryer'ün Türk ve İslam kültürüne olan merakını yansıtmaktadır. Bu birikim sonucunda İslam kültürünün özünü oluşturan temel metin, ilk kez yerel bir Avrupa diline çevrilmiştir. Tercümenin din dili olan Latince değil de Fransızca yapılması bu metnin din adamlarından ziyade halka ve özellikle de İslam'a merak saran okumuş kesime yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Tercümenin başındaki ithaf yazısı haricinde hem daha sonra gelen "Türklerin Dinin Hülasası" başlıklı bölümde hem de çevirinin kalan kısmında objektif bir tavır sergilendiği görülmektedir. Çeviri boyunca sayfa kenarlarında Beydâvî, Celâleyn ya da er-Rîgî'nin tefsirlerine ve Ahterî-i Kebîr gibi sözlüklere atıfta bulunulması bilimsel bir kaygı ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Birçok eksiklik ve hataya rağmen bir bütün olarak değerlendirildiğinde Du Ryer'ün Kur'an tercümesi, İslam'ı kendi kaynağından doğru bir şekilde anlama yönünde önemli bir adım teşkil etmiştir.



#### KAYNAKÇA

- ARNOLD, J. M. (1874). *Islam: Its History, Character, and Relation to Christianity*. London.
- BAUDIER, M. (1625). *Histoire générale de la religion des Turcs*. Paris.
- BAUMAN, Z. (1989). *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity, and Intellectuals*. Oxford: Polity Press.
- BEAUVOIS, E. (1856). Du Ryer (André). *Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours* (Cilt 15, s. 481). içinde Paris.
- BIBLIANDER, T. (1550). *Machumetis Saracenorum principis*. Basel.

- BLACHÈRE, R. (1966). *Le Coran (al-Qor'ân)*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- BOBZIN, H. (1993). Latin Koran Translations: A Short Overview. *Der Islam*, 70(2), 193-206.
- BOBZIN, H. (2006). Translations of the Qur'an. *Encyclopaedia of the Qur'an* (Cilt 5, s. 340-354). içinde Leiden: Brill.
- BURMAN, T. E. (1998). Tafsir and Translation: Traditional Arabic Qur'an Exegesis and the Latin Qur'ans of Robert of Ketton and Mark of Toledo. *Speculum*(73), 703-732.
- BURMAN, T. E. (2007). *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- CAMPI, E. (2010). Early Reformed Attitudes towards Islam. *Theological Review of the Near East School of Theology*, 31, 131-151.
- CARNOY, D. (1998). *Représentation de l'Islam dans la France du XVIIe siècle. La ville des tentations*. Paris: Harmattan.
- COLLINGWOOD, R. G. (1947). *The New Leviathan or Man, Society, Civilization and Barbarism* (3 b.). Oxford: Oxford University Press.
- COSTIGLIOLO, M. (2017). *The Western Perception of Islam between the Middle Ages and the Renaissance: The Work of Nicholas of Cusa*. Eugene: Pickwick.
- D'ALVERNAY, M.-T. (1948). Deux traductions latines du Coran au Moyen-Âge. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 16, 69-131.
- DEROST, J.-B. (1935). Notice sur André Du Ryer. *Bulletin de la Société d'études du Brionnais*(Septembre-Octobre / Novembre-Décembre), 237-240; 241-252.
- Du RYER, A. (1630). *Rudimenta grammatices linguae turcicae*. Paris: Antonius Vitray.
- Du RYER, A. (1634). *Gulistan ou L'empire des roses*. Paris: Antoine de Sommerville.
- Du RYER, A. (1647). *L'Alcoran de Mahomet traduit d'arabe en françois par le sieur Du Ryer*. Paris: Antoine de Sommerville.
- Du RYER, A. (1649). *L'Alcoran de Mahomet*. Paris: Antoine de Sommerville.
- Du RYER, A. (1775). *L'Alcoran de Mahomet traduit de l'arabe* (Cilt 1). Amsterdam & Leipzig.
- ELMARSIFY, Z. (2009). Translations of the Qur'an into Western Languages. *Religion Compass*, 3(3), 430-439.
- ELMARSIFY, Z. (2014). *The Enlightenment Qur'an: The Politics of Translation and the Construction of Islam*. London: Oneworld Publications.
-



- FRANCISCO, A. S. (2007). *Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*. Leiden: Brill.
- GERSTENBERG, A. (2012). Stages of French Orientalism in the Mirror of Koran Translations. R. F. Gleis (Dü.) içinde, *Frühe Koranübersetzungen* (s. 159-190). Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- HAMIDULLAH, M. (2016). *Le Saint Coran et sa traduction en français*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- HAMILTON, A. (2017). André Du Ryer. D. Thomas, & J. Chesworth (Dü.) içinde, *Christian-Muslim Relations: A Bigraphical History Volume 9. Western and Southern Europe (1600-1700)* (s. 453-465). Leiden: Brill.
- HAMILTON, A. (2017). François Savary de Brèves. (1600-1700), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History Volume 9. Western and Southern Europe* (s. 415-422). içinde Leiden: Brill.
- HAMILTON, A., & Richard, F. (2004). *André Du Ryer and Oriental studies in seventeenth-century France*. Oxford: Oxford University Press.
- HOLT, A. (2019). *The World of the Crusades: A Daily Life Encyclopedia*. Santa Barbara: Greenwood.
- JOURDAIN. (1855). Duryer (André). *Biographie universelle ancienne et moderne* (Cilt 12, s. 123-124). içinde Paris.
- Kâdı BEYDÂVÎ. (2011). *Muhtasar Beydâvî Tefsîri (Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl)*. İstanbul: Selsebil Yayınları.
- KAYNAR, M. (2004). Sunuş. S. Şirâzî içinde, *Gülistan* (4 b., s. 11-14). İstanbul: Şûle.
- KRITZECK, J. (1964). *Peter the Venerable and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- LAMARQUE, H. (2007). Introduction. T. Bibliander içinde, *Le Coran à la Renaissance. Plaidoyer pour une traduction* (s. 17-38). Toulouse: Presses universitaires du Mirail.
- LARZUL, S. (2008). Du Ryer André. F. Pouillon (Dü.) içinde, *Dictionnaire des orientalistes de langue française* (s. 359-360). Paris: Karthala.
- LARZUL, S. (2009). Les premières traductions françaises du Coran, (XVIIe-XIXe siècles). *Archives de sciences sociales des religions*(147), 147-165.
- LARZUL, S. (2012). Du Ryer André. *Dictionnaire des orientalistes de langue française* (s. 359-360). içinde Paris: Karthala.
- LARZUL, S. (2012). Gaulmin Gilbert. F. Pouillon (Dü.) içinde, *Dictionnaire des orientalistes de langue française* (s. 454). Paris: Karthala.
- MCAULIFFE, J. (2020). *The Qur'an: What Everyone Needs to Know*. New York:

Oxford University Press .

- MEGISER, H. (1612). *Institutionum linguae turcicae libri quatuor*. Leipzig.
- MILLER, G. J. (2013). Theodor Bibliander's Machumetis saracenorum principis eiusque successorum vitae, doctrina ac ipse alcoran (1543) as the Sixteenth-century "Encyclopedia" of Islam. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 24(2), 241-254.
- MOUKARZEL, J. (2017). Abraham Ecchellensis. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History Volume 9. Western and Southern Europe (1600-1700)* (s. 774-782). içinde Leiden: Brill.
- MOUKARZEL, J. (2017). Gabriel Sionita. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History Volume 9. Western and Southern Europe (1600-1700)* (s. 722-742). içinde Leiden: Brill.
- O'BRIEN, P. (2009). *European Perceptions of Islam and America from Saladin to George W. Bush: Europe's Fragile Ego Uncovered*. New York: Palgrave Macmillan.
- ODDY, N. (2018). Crusade or cooperation? Savary de Brèves's treatises on the Ottoman Empire. *The Seventeenth Century*, 1-15.
- PINTARD, R. (2000). *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*. Genève: Slatkine.
- PORTER, J. (1768). *Observations on the Religion, Law, Government and Manners of the Turks* (Cilt 1). London.
- RELANDI, A. (1705). *De religione Mohammedica libri duo*. Ultrajecti: Ex officina Gulielmi Broedelet.
- RILEY-SMITH, J. (2003). *The First Crusade and the Idea of Crusading*. London: Continuum.
- SALE, G. (1734). *The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed*. London.
- SEGESVARY, V. (1998). *L'Islam et la Réforme. Étude sur l'attitude des réformateurs zurichoises envers l'Islam (1510-1550)*. San Francisco: International Scholars.
- Students' Britannica India* (Cilt 4). (2000). New Delhi.
- Tefsîru'l-Celâleyn*. (t.y.). Beyrut: Dar el-Marefah.
- VEINSTEIN, G. (2013). The Great Turk and Europe. J. Tolan, G. Veinstein, & H. Laurens içinde, *Europe and the Islamic World: A History* (s. 109-253). Princeton: Princeton University Press.



## **THE FIRST FRENCH QUR'AN TRANSLATION: ANDRÉ DU RYER AND HIS WORK ENTITLED L'ALCORAN DE MAHOMET**

 Ramazan ADIBELLI<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

The most basic way to understand a religion is through examining the texts which are considered sacred. This approach adopted by the history of Religions as an epistemological necessity is also one of the demands of modern science. It was possible to reach this seemingly basic understanding only at the end of a long process. One of the most important factors behind this change is the mentality transformation that emerged as a result of bloody struggles in Europe. Until the Renaissance and Enlightenment, Europeans did not see other religions and Islam as a religion because they saw Christianity as the only and true religion. Since Islam was seen as a heretical Christian sect or its holy book the Qur'an as "delusions" invented by a "false Prophet", this faith deserved not to be understood, but to be eradicated and destroyed. For this struggle, it was not necessary to understand, but only to know this religion in detail in order to direct sound arguments against the enemy. Peter the Venerable who commissioned Robert of Ketton to translate the Qur'an into Latin or Theodor Bibliander who printed this version were all churchmen believing in the truth of Christianity alone. The Qur'an represented for them the senseless words of false and heretic prophet.

In Europe the Qur'an was first translated into Latin in the middle of the twelfth century. Four centuries later, this translation was put into print. The Latin translation, which Theodor Bibliander revised and printed after many hesitations and objections from churchmen and local administrators, constituted the source of the translations of the Qur'an in Italian, German and Dutch. The Latin translation of the Qur'an commissioned by Peter the

---

<sup>a</sup> Prof., Erciyes University, [adibelli@erciyes.edu.tr](mailto:adibelli@erciyes.edu.tr)

Venerable to Robert of Ketton, the printing of this translation by the Protestant scholar Theodor Bibliander in 1543, or the later Latin translation of the *Alcorani Textus Universus* by cardinal Ludovico Marraccio in 1698, although considered much better than others, shared the main purpose: to be used as a tool in the fight against Islam. Nothing could be expected from the aforementioned figures, who were Christian clergymen, other than to behave in a polemic fashion against Islam. What was at stake in these translations was to learn about Islam from its main source in order to "shoot it with its own weapons" or to use it as a tool for missionary activities.

In 1647, the Qur'an was translated into a local European language for the first time. This translation of the Qur'an by André Du Ryer from the original into French was named *L'Alcoran de Mahomet*. Later, this work was translated into English, German, Dutch, Spanish, Italian and Russian, allowing the spread of the Qur'an in many European local languages, and made it possible for large masses of people who did not speak Latin to read the Qur'an and understand it without ideological distortions. By focusing on the biography and bibliography of Du Ryer, this study, tried to determine what motivates him to translate the Qur'an.

The translation of the Qur'an by André Du Ryer can be considered as a turning point for Europeans to view other religions and especially Islam. First of all, Du Ryer was not a clergyman but a diplomat and an intellectual character interested in eastern languages and literatures. He lived in Egypt and Istanbul for long years and learned Arabic and Turkish at a good level in these places, gained an anthropological perspective by observing directly, unlike those who wrote about Islam without ever seeing any Muslims in any Islamic country. It must be noted that scientists such as Alastair Hamilton and Francis Richard, who conducted the most elaborate study on Du Ryer, misapplied some of the information he conveyed about the religious understanding and religious life of the Turks because they overlooked this point.

The fact that Du Ryer acquired a large number of manuscripts from Egypt and Istanbul and transferred them to France, wrote a Turkish grammar book and translated *Gulistan* into French reflects Du Ryer's interest in Turkish and Islamic culture. As a result of this intellectual accumulation, the basic text that constitutes the essence of Islamic culture was translated into a local European language for the first time. It must be stressed that the translation was not Latin, which is the religious language, but French, and this text is especially addressed to the laics and especially to the literate people who are

curious about Islam and the Turks, rather than the clerics. Apart from the dedication at the beginning of the translation, it is obvious that an objective attitude is displayed both in the section entitled "Sommaire de la religion des Turcs" and in the rest of the translation. During the translation, reference to the interpretations of Baydawi, Jalaleyn or al-Righi and dictionaries such as *Ahterî-i Kebîr* appears as a product of scientific concern. On the other hand, Du Ryer consulted Arabic, Turkish, Persian and bilingual dictionaries, Muslim commentaries of the Qur'an (tafsirs) and he probably conversed with learned Christians about the meaning of some difficult verses.

Finally, after an examination of the content of the work *L'Alcoran de Mahomet* one can conclude that despite many deficiencies and errors, as a whole, it appears that Du Ryer's translation of the Qur'an constitutes an important step towards understanding Islam correctly and objectively from its own source. This work of Du Ryer has offered Europeans who previously have been compelled to read it from sources full of prejudices and misinformation written for centuries with polemical and apologetical aim the opportunity to understand the holy book of Islam by reading it in their own language. One can at the same time consider this translation as a reflection of the mental transformation in Europe. Undoubtedly, *L'Alcoran de Mahomet's* contribution was great in the transition from the theological and apologetic approach to the scientific one.

**Keywords:** History of Religions, André Du Ryer, L'Alcoran de Mahomet, French translation of the Qur'an.





# DİNİ SEMBOLLERE YÖNELİK PSİKO-SOSYAL TUTUMLAR ÖLÇEĞİNİN GELİŞTİRİLMESİ VE BAZI DEĞİŞKENLERE GÖRE KARŞILAŞTIRILMASI

 Çiğdem GÜLMEZ<sup>a</sup>

 Fatma Zehra PATTABANOĞLU<sup>b</sup>

## Öz

Dinî semboller ilk uygarlıklardan günümüze kadar insan yaşamının ayrılmaz unsurlarından birisi olmuştur. Ne var ki günümüz insanının bireysel ve toplumsal yaşamı üzerindeki etkisi bilimsel çalışmalarda henüz açık biçimde ortaya konulmuş değildir. Bu minvalde çalışmanın amacı dinî sembollere yönelik tutumları geçerli ve güvenilir olarak ölçebilen bir ölçme aracını geliştirmek ve bazı demografik değişkenlere göre karşılaştırma yapmaktır. Geliştirilen taslak ölçek ilk olarak Kastamonu Üniversitesinin çeşitli fakültelerinde öğrenim gören 410 öğrenciye uygulanmıştır. Bu örneklemeden elde edilen verilerle ölçeğin faktör yapısı açımlayıcı faktör analiziyle belirlenmiş, güvenilirlik analizleri yapılmıştır. Toplam 38 maddenin yer aldığı üç alt faktörlü bir ölçek elde edilmiştir. Faktör yapısı belirlenen ölçek yaşları 18-65 arasında değişen 403 kişilik ikinci bir örnekleme uygulanmıştır. Bu örneklemeden elde edilen verilere uygulanan doğrulayıcı faktör analizi neticesinde üç faktörlü yapı doğrulanmıştır. Elde edilen uyum indeksleri RMSEA=0,081, NFI = 0,96, NNFI = 0,98, PNFI = 0,90, CFI= 0,98, IFI= 0,98, GFI = 0,87, AGFI= 0,89'dur. Cronbach Alfa katsayısı; 1. boyut için 0,97, ikinci boyut için 0,89 ve üçüncü boyut için 0,84'dir. Ayrıca her bir faktör için ortalama varyans değeri (AVE) ve kompozit güvenilirlik (CR) değeri hesaplanmıştır. AVE değerleri faktörler için sırayla 0,62, 0,54 ve 0,58, CR değeri ise sırayla 0,97, 0,89 ve 0,87'dir. Bu sonuçlar ölçeğin ikinci örnekleme yaptığı ölçümün geçerlik ve güvenilirliğinin yüksek olduğunu göstermiştir. İlaveten demografik değişkenlere göre dinî sembollere yönelik tutumlar karşılaştırılmıştır. Sonuçlara göre cinsiyet ve eğitim değişkenine göre dinî sembollere yönelik tutumlar farklılık göstermezken, dinî sembollerini tanıma düzeyi, öznel din algısı, yaş ve gelir değişkenleri açısından gruplar arasında anlamlı farklılıklar görülmüştür.

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi., Kastamonu Üniversitesi, [gulmezciğdem@gmail.com](mailto:gulmezciğdem@gmail.com)

<sup>b</sup> Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, [f.zehrapattabanoglu@hotmail.com](mailto:f.zehrapattabanoglu@hotmail.com)

**Anahtar kelimeler:** Din psikolojisi, Felsefe, Psiko-sosyal tutum, Dinî semboller, Ölçek, Geçerlik, Güvenirlilik.



### THE DEVELOPMENT OF THE SCALE OF PSYCHOSOCIAL ATTITUDES TOWARD RELIGIOUS SYMBOLS AND THE COMPARISON ACCORDING TO SEVERAL VARIABLES

Religious symbols have been an integral part of human life since the first civilizations. However, its impact on the individual and social lives of today's people has not been clearly revealed in scientific studies yet. In this respect, the aim of the study is to develop an attitude scale towards religious symbols, to make validity and reliability analysis and to make comparisons according to some personal variables. The draft scale developed was first applied to 410 students studying at various faculties of Kastamonu University. With the data obtained from this sample, the factor structure of the scale was determined by exploratory factor analysis, and reliability analysis were conducted. A scale with three sub-factors including 38 items in total was obtained. That scale was determined factor structure was applied to a second sample. The second sample's age range is between 18 and 65 years. The three-factor structure was confirmed as a result of the confirmatory factor analysis applied to the data obtained from this sample. The fit indices obtained are RMSEA = 0.081, NFI = 0.96, NNFI = 0.98, PNFI = 0.90, CFI = 0.98, IFI = 0.98, GFI = 0.87, AGFI = 0.89. Cronbach Alpha coefficient; 0.97 for the 1st dimension, 0.89 for the second dimension, and .84 for the third dimension. In addition, average variance extracted (AVE) value and composite reliability (CR) value were calculated for each factor. AVE values for factors are 0.62, 0.54 and 0.58, respectively, while CR value is 0.97, 0.89 and 0.87, respectively. These results showed that the validity and reliability of the measurement made by the scale in the second sample was high. In addition, attitudes towards religious symbols were compared according to demographic variables. According to the results, while attitudes towards religious symbols did not differ according to gender and education variables, significant differences were observed between the groups in terms of the level of recognition of religious symbols, subjective perception of religion, age and income variables.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



#### Giriş

Dinî semboller, Antikçağdan beri görünle görünmeyen arasında köprü vazifesi yaparak, insanın kutsalla iletişime geçmesinde aracı rolü



üstlenmişlerdir. Kavramlar, şekiller, mekânlar ve ritüeller şeklinde insan ve toplum hayatının vazgeçilmez unsurları arasına giren bu semboller bilinmeyenin anlaşılmasında kolaylık sağlamışlardır. Ancak sosyal bilimlerin sahasında pek çok kavramın karşı karşıya olduğu anlam çeşitliliği ve kargaşası sembol için de geçerlidir. Bu sebeple öncelikle sembolün kökenini ve dinî sembolün düşünce tarihindeki yerinin tespit edilmesinde fayda bulunmaktadır.

Kökene Grekçe olan sembol İbranicede ‘mashal’, Grekçede ‘symballein’, Yunancada ‘symbolon’, İtalyancada ‘simbolo’, Almandada ‘symbol’, Fransızca ‘symbole’ olarak geçmektedir. Türkçeye Fransızca ‘symbole’ kelimesinden geçmiş olan sembolün *Büyük Türkçe Sözlük*’te karşılığı “duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne, işaret, remiz, rumuz, timsal, simge” (TDK, 2020a) dir. Aynı sözlüğe sembolü açıklayan kavramların nasıl tanımlandığına bakıldığında ise yine aynı kelimelerin birbirini açıklamak için kullanıldığı görülmektedir (TDK, 2020a).<sup>1</sup> *Oxford Etimoloji Sözlüğü*’ne göre Grekçe atmak anlamına gelen ‘ballein’ fiiliyle birlikte anlamına gelen ‘syn’ önekinin birleşiminden olan kelime ‘symbolon’ formunda işaret, simge, şifre anlamlarına gelirken, geç Latinceye ‘symbolum’ olarak geçmiştir. 15. yüzyılda Hıristiyan inancının, öğretisinin özeti, 16. yüzyılda başka bir şeyi temsil eden bir şey, 17. yüzyılda yazılı karakter anlamlarını taşımıştır (Hoad, 2002, s. 478). Öte yandan Grek döneminden Ortaçağ Hıristiyan dünyasına kadar kelimenin sahip olduğu metafizik alanda temsiliyet niteliğini gösteren zengin örnekler bulunmaktadır.<sup>2</sup> Modern dönemde ise, sembolün kutsalın taşıyıcısı olma veçhesi zayıflamış ve seküler alanın simge temsiliyeti ile aynı düzleme gelmiştir (Zeyrek, 2016, s. 202).

Bilindiği üzere tarihsel olarak köklü bir geçmişe sahip olan semboller felsefe, teoloji, edebiyat, dil bilimi, sanat, antropoloji, sosyoloji, psikoloji gibi sosyal bilimlerin hemen hemen bütün disiplinlerini ilgilendirmektedir. Neoplatonistlerden beri özellikle filozofların ve teologların ilgisine mazhar olan semboller konusu, 20. yüzyılda gösterge bilimciler tarafından ele alınmış ve problemin teorik boyutu üzerinde durulmuştur. Böylece gösterge bilimin kurucularından sayılan Charles Sanders Peirce, sembol tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır. Onun işaret, sembol, indeks ve simge terimleri arasında yaptığı ayrım, diğer bilim insanları için de teşvik edici olmuştur. Sembol üzerine çok daha iddialı tezler ileri süren (Struck,

<sup>1</sup> Örneğin remizin açıklaması “simge”, rumuzun açıklaması “simge”, timsalin açıklaması yine “simge” olarak geçmektedir. *Güncel Türkçe Sözlük*, “remiz”, “rumuz”, “timsal” (TDK, 2020, Erişim 12 Eylül 2020).

<sup>2</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. (Struck, 2005, ss. 8906-8915).

2005, s. 8912) filozof Ernest Cassirer ise, Aristoteles'ten beri öne sürülen "düşünen hayvan" tanımlamasına karşı çıkararak, insanı tanımlamak için gerekli anahtar kavramın sembol olduğunu söylemiştir. Cassirer'e göre insan sembolleştiren hayvandır (animal symbolicum). Çünkü insanı diğer canlılardan ayıran dil, din, mit ve sanat gibi kavramlar sembolleştirme kapasitesinin ürünüdür. Dahası insanın tüm zihinsel işlevlerini kuşatan tek kavram, sembolleştirmedir (Cassirer, 1980, ss. 33-34). Diğer taraftan "gösteren" ve "gösterilen" arasındaki ilişkiyi dinî semboller alanında kuran isim, Dinler Tarihçisi Mircea Eliade olmuştur. Eliade, Cassirer gibi sembolizmin dili ve yargıları önceleyen insan özünün bir parçası olduğunu vurgulamıştır (Eliade, 1992, s. XIX). Eliade'ye göre semboller insanın idrak ve kontrolünün ötesindeki gerçekliğin belirli boyutlarını ortaya çıkarmaktadır.

Modern antropoloji biliminin doğuşuyla sembol çalışmaları için "primitif" toplumlardan doğrudan veri toplanmıştır. Elde edilen bu verilere titiz biçimde uygulanan bilimsel yöntemlerle semboller, modern eleştirel bilincin kabul edebileceği soyutlamalar biçiminde izah edilmeye başlamıştır. Antropolojinin kurucu isimlerinden Edward Burnett Taylor ve James G. Frazer gibi isimler kültürlerde sembolik sistemlerin ortaya çıkışını izah etmeye çalışarak, akılcı ve açıklayıcı bir yaklaşım tarzı sunmuşlardır. Buna ilaveten Taylor, sembolik sürecin kaynağında animizm olduğunu ileri sürmüştür (Struck, 2005, s. 8910).

Sosyolojinin kurucu isimlerinden Emile Durkheim, sembollerin kökeninden ziyade toplumsal sonuçlarını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Durkheim, "Semboller toplumsal kökenler ve süreklilik için aslidir." (Durkheim, 2005, s. 21), "Bütün inanç sistemlerinin ve kültürlerin temelinde, zorunlu olarak belli sayıda temel semboller ve ayin uygulama tarzlarının olması gerekir." (Durkheim, 2005, s. 21) şeklindeki izahlarıyla sembollerin toplumsal açıdan vazgeçilmezliğini vurgulamıştır. Ona göre semboller ve ayinler nerede olursa olsun aynı işleve sahiptirler, toplumsal hayatın varlığı ve bütünlüğü onlara bağlıdır.

Derinlik psikolojisine gelince 20. yüzyılın başında Freud ve ardından Jung farklı bir sembol tasavvuru geliştirmiştir. Freud psikanalitik kuramını sembolik bir sistem üzerine kurmuştur. "Oedipus kompleksi"<sup>3</sup> onun kuramının en bilinen sembolik izahlarından biridir. Buna göre semboller

<sup>3</sup> Buna göre "Anne, uygarlığın gelişimi uğrunda kendisinden el çekilmesi gereken erişilmezi anlatmakta, ... öldürülen baba ise, bireyin bağımsızlığını elde etmek için kendisinden kurtulması gereken 'içsel' bir babayı göstermektedir." (Freud, 2005, s. 239).

bilinçdışının en üst düzeydeki tezahürüdür. İnsan benliğinin keşfedilmesi ise ancak rüyalarda ortaya çıkan sembollerin dilinin çözülmesine bağlıdır. Freud rüyada ortaya çıkan sembolleri nevrotik durumları çözmenin anahtarı olarak görürken, Freud'un ifadesiyle Jung ise sembolleri, nevrozlarla dinsel mitolojik düşlemleri uzlaştırma vasıtası (Freud, 2005, s. 215) olarak görmüştür. Jung'a göre semboller kolektif bilinçdışına ait unsurlardır. Jung'un teorisinde semboller, insanın psişik ve manevi gelişimini uyaran ve besleyen arketiplere bağlıdır. Ona göre sembol insanın en yüce arzularından doğmakta, varlığının en derin köklerinden ortaya çıkmakla birlikte, psişenin en alt ve en ilkel düzeylerinden de aynı ölçüde kaynaklanmalıdır. Bu sebeple tez ve antitez gibi karşıt zihinsel işlevlerin ürünü olan sembol, sezilen ama anlamı asla tam olarak bilinmeyendir (Jung, 2016, ss. 69-71). Bu bağlamda sembol bilinmeyi en iyi şekilde ifade ettiği, yani anlama gebe olduğu müddetçe yaşayacaktır. Ancak anlamın açık ve anlaşılır olduğu durumda yani anlam doğduğunda sembol artık ölecektir (Jung, 2016, s. 65). Jung'a göre Freud'un ileri sürdüğü bastırılmış isteklerin, arzuların veya acı veren yaşantıların rüyalarda ortaya çıkardığı semboller, sembol değil sadece birer semptomdur (Jung, 2016, s. 68).

Tillich ve Jung gibi sembollerin simge, imge, işaret, alegori, ikon gibi kelimelerle fark gözetilmeksizin kullanılmasını eleştiren Durand'a göre sembol "anlatılamaz ve görünmez bir gösterilene gönderen ve bundan dolayı da anımsayamadığı bu denklığı somut olarak tecessüm etmek zorunda olan ve bunu da yani uygunsuzluğu tükenmez bir biçimde düzelter ve tamamlayan ikonografik, ritüel, mitik yinelemeler oyunu aracılığıyla yapan işarettir." (Durand, 2017, s. 24). Tokat'ın aktardığı üzere Tillich, sembolün gerçek anlamının dışına taşırılarak geniş anlam kazanmasının dilbilimdeki gelişmelerden sonra olduğunu, kelimenin gerçek anlamını ifade etmek için bir sıfat kullanmanın zorunlu olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle Tillich, dil, din, tarih ve sanat alanlarındaki sembolleri; "temsili semboller", matematik ve mantık alanındaki sembolleri ise; "zihinsel semboller" olarak sınıflandırmıştır (Tokat, 2012, s. 12).

Fromm ise en genel anlamıyla sembolleri üç sınıfta incelemiştir: Birincisi; dil göstergeleri gibi, genelde nedensiz olarak ortaya çıkan geleneksel sembollerdir. İkincisi; bazı varlıkların, rastlantısal olarak başlarından geçen bazı tecrübelerden dolayı, kendi dışındaki bir şeye işaret etmesiyle oluşan rastlantısal sembollerdir. Bunlar uykuda insanın bilinçaltının canlanması suretiyle gördüğü rüyaların ruh halini yansıması gibi oluşmaktadır. Üçüncüsü; evrensel sembollerdir ki, bu semboller ile yansıttıkları gerçeklikler arasında analogik bir bağ bulunmaktadır. Analogik

bağdan dolayı, bu evrensel semboller, her zaman herkes tarafından kavranabilme özelliğine sahiptirler (Fromm, 1992, ss. 24-31).

Anlaşılan odur ki, Cassirer, Eliade, Tillich, Durand gibi isimler bu tanımlayıcı nitelikleri vurgulayarak sembolü, sürekli olarak din ile özel bir ilişki içinde sunmaktadır. Nitekim bilgi, duygu ve davranışı içeren dinî tecrübeye amaç, hakikate erme ve nihayetinde mutluluktur. Ancak sınırlı bir yaratılışa sahip insanın dili ve aklı, aşkın olan kutsalı anlama noktasında yeterli olmadığı için, Tanrı'yı ve dinî öğretileri daha iyi anlama konusunda sembolik olan din diline başvurmaktadır. Zira sembolün somut ve soyut olmak üzere iki yönü vardır ve bu yönlerden somut olanı, herhangi bir objeyi ve o objenin anlamını oluşturan tecrübelerden meydana gelmektedir. Soyut olan ise, bu tecrübelerde yansıyan soyut ya da aşkın gerçekliktir. İşte bu objenin anlamlarını yansıtan tecrübelerle, soyut ya da aşkın gerçeklikleri analogiye dayalı olarak ileten dilsel ya da görüntüsel göstergelere götüren semboller, kişiye ve topluma yol gösterir (Yavuz, 2006, ss. 238-246, 392-394). Semboller kişide önceden var olan bilgiyi hatırlatıp, belli bir yönde davranmaya sevk etmekte iken; dinî sembolizm bir şeyi akla getirmekten ziyade, insanî tecrübelerin ötesindeki şeylerin bilgisini getirmek üzere duyularımıza nesnelere veya zihnimize fikirler sunar (Uluç, 2015, s. 58). Bu açıdan dinî sembolizmin iki tür çalışma alanından söz edilebilir: Bunlardan birisi, ibadetler ve ayinler esnasında oluşan yoğun duyguları ifade etmek için kullanılırken; diğeri, Tanrı'yı anlama ve dile getirme sorunudur (Uluç, 2015, s. 59). Esas itibarıyla dinî bakımdan Tanrı, imanın temel sembolü kabul edilir. Bununla birlikte imanın diğeri bir semboller öbeği, kutsal olanın şeylerde, olaylarda, kişilerde ve topluluklarda, sözcükler ve belgelerdeki tezahürleri ortaya çıkar. Bütün bu kutsal nesnelere alanı bir semboller hazinesi olarak temayüz etse de kutsal şeyler, kendi içlerinde kutsal olmayıp, bütün kutsiyetin ötesindeki kaynağa işaret ederler (Tillich, 2000, s. 770). Tanrı'ya ilişkin değişik kavramların kullanılmasında, çeşitli semboller dinî kültürün dayandığı bir temel haline gelir. İnsanın, varoluşsal sorgulamaları ve anlam arayışı bu çerçevede farklı bir renk kazanır (Aydeniz, 2011, s. 77).

Diğeri taraftan Lawson ve McCauley dinî ritüelleri önemli sembolik bir organizasyon olarak gören bilişsel bir yaklaşım geliştirmiştir. Onlar ritüellerin kontrol, güç ve değişimle ilişkili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu değişim kuşkusuz dinî dünyayla sınırlı kalmamakta, verdiği güç ve kontrol duygusuyla günlük yaşamdaki değişimleri de tetiklemektedir (Spilka, 2013, s. 163). Dinî ritüellerin kişiye ideal olanla özdeşleşmenin, belirsizlik yerine kesinliğin, acizlik yerine kudretin geçtiği hissini yaşatması gibi semboller de güven ve emniyet duygularını artırır, uyum ve başa çıkmada önemli olup,

kaygı ve belirsizliği azaltır. Bu sebeple Mazumdar ve Mazumdar Güney Kaliforniya'daki Hindu göçmenlerin iyi oluş düzeylerini artırmak, kimliklerini korumak, dinî geleneklerini sürdürmek, geçmiş yaşamlarıyla ve insanlarla bağlarını korumak için modern rezidans veya evlerin bir bölümünü ibadethaneye çevirdiklerini, çeşitli ikonlarla, sembollerle donattıklarını belirtmektedir. Mazumdar ve Mazumdar bu durumu açıklamak için, "dinî bir yer olarak ev" veya "din ekolojisi" kavramlarını geliştirmiştir (Mazumdar & Mazumdar, 2009).

Dinî sembollerin çan, ezan, salah, tekbir gibi "işitsel"; haç, balık, sekiz kolu şamdan, tekerlek, hilal, yıldız, kurban, cenaze törenleri, sema gösterisi, nazar tılsımı, seccade, tesbih, mushaf, cübbe, sarık, başörtüsü, sakal, mis, zemzem, türbe, mezar taşı, minber, mihrab gibi "görsel"; bunların ötesinde vecd, nur, ilham gibi "kavramsal" alanları vardır. Bunlar bir nesnenin veya eylemin geçerliliğini yok etmeyip bilakis bir nesneye veya bir eyleme yeni bir değer katarak, tarihsel geçerliliğini ihlal etmeden gerçeğe açılan kapıyı aralamaktadırlar. Ancak sembollerin kutsalla iletişime geçmede yardımcı olması, hayatı anlamlandırması, birey ve toplumu harekete geçirmesi, aidiyet duygusu oluşturması ve bunun üzerinden bireye kimlik kazandırması gibi pozitif; belli bir düşünceyi dikte etme, toplumsal ayrıştırma ve yıkıcı olma gibi negatif etkilerinin olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır (Kızıl, 2018, ss. 34-39).

Dinî semboller çeşitli boyutlarıyla tartışılmaya devam etmekle birlikte, günümüz insanının onlara yönelik ne tür tutum sergilediği, yaşamında hangi oranda yer verdiği, kendini çevreleyen sembollerin psikolojik iyi oluşu üzerinde ne tür etkide bulunduğu gibi soruları cevaplayan çok az sayıda çalışma bulunmaktadır. Dahası bu türden çalışmalarda kullanılacak bir ölçme aracına ise ulaşamamıştır. Bu sebeple araştırmada öncelikle dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumları tespit edebilecek psikometrik yeterlilikte bir ölçme aracı geliştirmek lüzumu doğmuştur. Bu minvalde ölçek çalışmasından sonra bazı değişkenler açısından, psiko-sosyal tutumların insanlar arasında nasıl farklılık gösterdiği analiz edilecektir.

## **A. Dinî Sembollere Yönelik Psiko-sosyal Tutumlar Ölçeği: Birinci Çalışma**

### **1. Yöntem**

#### **a. Çalışma Grubu**

Araştırmanın birinci örneklem grubunu Kastamonu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Mühendislik Fakültesi, İlahiyat Fakültesi ve Eğitim

Fakültesinde öğrenim gören 410 öğrenci oluşturmaktadır. Bu gruptan veriler yüz yüze anket uygulamasıyla toplanmıştır. Veri analizi için uygun olmayan formlar dışarıda tutularak 388 kişiye ait veri analizlere dâhil edilmiştir. Analize dâhil edilen öğrencilerin %67,4'ü kadın (259 kişi) %32,6'sı (125 kişi) erkektir. Öğrencilerin yaşı 17 ile 46 arasında değişmektedir ve öğrencilerin yaş ortalaması 20,33'tür.

### **b. İşlem**

Dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumları belirlemeyi hedefleyen ölçeğin geliştirilme aşamasında literatür tarama, madde havuzunu oluşturma, kapsam geçerliği için uzman görüşü alma, taslak ölçeği uygulama, geçerlik ve güvenilirlik analizleri yaparak ölçeği en uygun hale getirme basamakları takip edilmiştir.

Bir kavramı veya bir fenomeni bilimsel ilke ve yöntemlere uygun biçimde tartışmaya açabilmenin ön koşullarından biri probleme uygun bir ölçme aracı varsa uyarlamak, yoksa geliştirmektir. Kuşkusuz ister uyarlama ister ölçek geliştirme olsun, öncelikle ölçümü yapılacak kavramın tanımını yapmak, kavramının özellik ve sınırlarını iyi bir şekilde belirlemek gerekmektedir. Dinî sembol ve sembolün kavramsal çerçevesini çizebilmek için öncelikle sözlükler, ihtisas sözlükleri, ansiklopediler ve bu konulara muhtasar çalışmalar incelenmiş, konu uzmanlarının görüşleri alınmıştır. Ölçek dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumları belirlemeyi hedeflediği için belirlenen tutumun düşünsel, duyuşsal ve davranışsal öğeleriyle birlikte sembollere yönelik olumlu ve olumsuz tepki önermeleri yazılmıştır. 55 önermenin yer aldığı madde havuzu oluşturulmuştur. Taslak ölçek maddeleri kapsam geçerliğini kontrol için uzman görüşüne sunulmuştur. Din psikolojisi, din sosyolojisi ve dinler tarihi bölümünden üç öğretim üyesinin görüşleri dikkate alınmıştır. Bu süreçte uzmanlardan gelen dönütlere bağlı olarak bazı maddeler çıkarılmış, bazı maddeler yeniden düzenlenerek 50 maddelik taslak ölçek oluşturulmuştur. Taslak ölçek maddeleri beşli Likert formunda düzenlemiştir. Maddeler "Hiç katılmıyorum=1", Katılmıyorum=2, Kısmen katılıyorum=3, Katılıyorum=4, Tamamen Katılıyorum=5" biçiminde derecelendirilmiştir. Hazırlanan bu taslak form Kastamonu Üniversitesinde Fen Edebiyat Fakültesi, Mühendislik Fakültesi, İlahiyat Fakültesi ve Eğitim Fakültesinde öğrenim gören 410 öğrenciye uygulanmıştır.

Üniversite öğrencilerinden oluşan bu örneklemden elde edilen veriler geçerlik ve güvenilirlik testleri öncesinde analize uygunluk açısından incelenmiştir. Kayıp verilerin rastlantısal olarak dağılım gösterip göstermediği Missing Value Analiziyle incelenmiş ( $p>0,05$ ) ve kayıp veriler

için seriler ortalaması ataması yapılmıştır. Normallik sayıltısı için çarpıklık ve basıklık katsayıları incelenmiştir. Veriler analiz için uygun hale getirildikten sonra, ölçeğin faktör yapısını birlemek için açımlayıcı faktör analizi uygulanmış ve güvenirlik analizleri yapılmıştır.

## 2. Bulgular

### a. Ölçeğin Yapı ve Madde Analizi

Toplanan veriler analize uygun hale getirildikten sonra açımlayıcı faktör analizine (AFA) tabi tutulmuştur. Açımlayıcı faktör analizi yapılmadan önce örneklem büyüklüğünün faktörleştirmeye uygunluğunu ve değişkenlerin çoklu normallik dağılımı gösterip göstermediğini test etmek için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) testi ve Bartlett küresellik testi yapılmıştır (KMO= 0,94, Bartlett's Testi= 9646,666,  $p=0,0008$ ). Daha sonra temel bileşenler analizi ve varimax döndürme tekniği yöntemine göre AFA yapılmıştır. Varimax döndürme tekniğine boyutlar arasındaki korelasyon değerleri incelenerek karar verilmiştir. Faktörler arasında 0,30'dan küçük korelasyon değerlerinin olduğu durumlarda dik döndürme tekniklerinin kullanılması önerilmektedir (Bursal, 2017, s. 164). Aşağıda Tablo 2'de sunulan değerlerden hareketle varimax döndürme tekniğinin uygun olduğu düşünülmüştür.

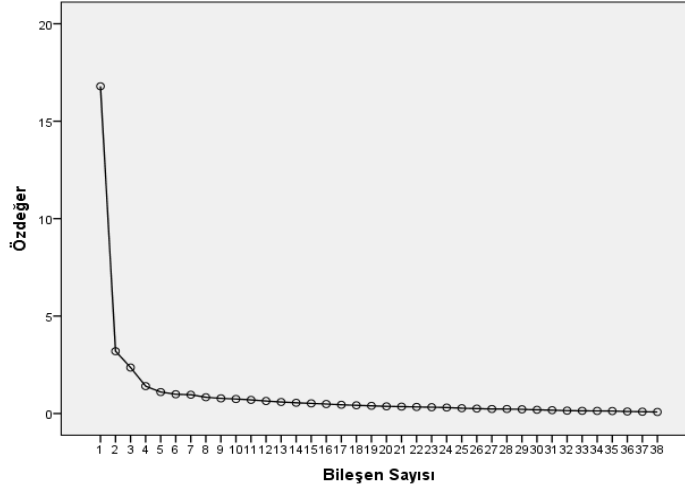
Tablo 1. Dinî Sembollere Yönelik Psiko-sosyal Tutumlar Ölçeği Alt Boyutlar Arası Korelasyonlar

	1. Faktör	2. Faktör	3. Faktör
1. Faktör	-	0,33	-0,22
2. Faktör	-	-	-0,27
$p < 0,001$			

Yapılan ilk faktör analizi sonrasında, ölçek formunda yer alan 50 maddeden bazılarının birden fazla faktörde kabul edilebilir düzeyde faktör yükü ürettiği, bazı maddelerin anlam ve içerik olarak uygun olmayan faktörde yer aldığı ve bazı maddelerin de faktör yüklerinin 0,32'nin altında kaldığı gözlenmiştir. Bu maddeler analiz dışı bırakılarak analiz tekrar edilmiştir. Analiz sonucunda ölçekte yer alan 38 madde anlam ve içerik olarak birbiriyle uyumlu ve özdeğeri 1'den büyük 3 alt faktör altında toplanmıştır. Açıklanan varyans toplamda %52,66'dır. Birinci faktör toplam varyansın %31,47'sini, ikinci faktör %11,50'sini, üçüncü faktör ise %9,68'ini açıklamıştır. Her faktörün özdeğeri (eigenvalues) sırayla 11,89, 3,26 ve 2,22'dir. Özdeğeri 1'in üzerinde olan iki faktör daha vardır. Ancak hem yamaç

birikinti grafiği incelendiğinde üçüncü faktörden sonra eğimin plato yapması hem de özdeğeri 1'den yüksek olan bu boyutların toplam varyansın %5'inden daha azını açıklaması nedeniyle üç faktörlü yapı tercih edilmiştir. Yamaç birikinti grafiği aşağıda Şekil 1'de verilmiştir. Analiz sonucunda ortaya çıkan boyutlar içerdikleri maddeler açısından incelenerek isimlendirilmiştir. Faktörlerden birincisinde dinî sembollere yönelik olumlu bilişsel, duyuşsal ve davranışlar öğeler toplanmıştır. Bu boyut “dinî sembollere yönelik pozitif duygu-düşünce-davranışlar” olarak adlandırılmıştır. Bu boyuttaki madde faktör yükleri 0,45 ile 0,84 arasında değişmektedir. İkinci boyutta yer alan maddelerin sembollere yönelik olumsuz tutumlar ön plana çıkmış bu maddeleri karşılayan kavramsal yapının “toplumsal ayrıştırma unsuru olarak dinî semboller” olarak isimlendirilmesine karar verilmiştir. Bu boyuttaki maddelerin faktör yükleri 0,53 ile 0,75 arasında değişmektedir. Üçüncü boyutta toplanan maddelerin ise dinî sembollere yönelik saygı ve hoşgörü kavramı altında birleştiği görülmüş ve üçüncü boyutta “toplumsal saygı ve hoşgörü unsuru olarak dinî semboller” şeklinde isimlendirilmiştir. Bu boyuttaki maddelerin faktör yükleri de 0,51 ile 0,78 arasında değişmektedir.

Şekil 1. Yamaç Birikinti Grafiği





Tablo 2. Açımlayıcı Faktör Analizi Faktör Yükleri ve Madde Toplam Korelasyon ve %27 Alt Dilim Üst Dilim Madde Ayırt Edicilik Değerleri

Maddeler			Madde Faktör Yükleri	Madde Toplam Korelasyonu	Madde Ayırt Edicilik t	p
<b>1. Boyut: Dinî Sembollere Yönelik Pozitif Duygu-Düşünce-Davranışlar</b>						
1	M1	Dinî semboller hayatımda önemli bir yer tutar.	0,733	0,760**	-14,93	0,001
2	M4	Dinî semboller hayatıma anlam verir.	0,755	0,767**	-19,41	0,001
3	M6	Dinî semboller davranışlarımı yönlendirici etkiye sahiptir.	0,705	0,711**	-15,15	0,001
4	M8	Dinî sembollerin Tanrıya yaklaşma hissi yaşattığına inanırım.	0,735	0,746**	-20,73	0,001
5	M9	Dinî sembollerin görünen dünya ile görünmeyen aşkın alan arasında köprü kurduğuna inanırım.	0,765	0,777**	-19,28	0,001
6	M10	Dinî sembollere gösterilen değer dinin kendisine gösterilen değeri yansıttığını düşünürüm.	0,686	0,703**	-15,31	0,001
7	M13	Dinî semboller toplumlara bir ideal sunar.	0,684	0,721**	-15,50	0,001
8	M14	Dinî semboller toplumsal kimliğin oluşmasında önemli bir unsurdur.	0,636	0,691**	-23,43	0,001
9	M20	Dinî sembolleri kullanmak beni rahatlatır.	0,819	0,826**	-24,85	0,001
10	M21	Dinî sembolleri etrafımda görmek bana güven verir.	0,806	0,830**	-25,91	0,001
11	M22	Dinî sembolleri taşımak bana güç verir.	0,813	0,828**	-23,94	0,001
12	M23	Etrafımda dinî sembolleri görmek beni mutlu eder.	0,784	0,807**	-22,28	0,001
13	M24	Dinî semboller kaygılarımın azalmasını sağlar.	0,840	0,841**	-24,51	0,001
14	M25	Dinî sembolleri kullandığımda kendimi daha dindar hissedirim.	0,730	0,727**	-24,81	0,001
15	M26	Dinî sembollerin daha çok bulunduğu mekânlar ibadet etme isteğimi artırır.	0,768	0,782**	-27,73	0,001
16	M27	Dinî semboller dinî duygularımın canlı kalmasını sağlar.	0,822	0,839**	-24,39	0,001

17	M28	Dinî semboller bireysel kimliğini güçlendirir.	0,828	0,819**	-24,85	0,001
18	M29	Dinî semboller zorluklara dayanma gücü verir.	0,788	0,798**	-13,92	0,001
19	M30	Dinî semboller yaşadığım topluma ait aidiyet duygumu güçlendirir.	0,760	0,773**	-12,71	0,001
20	M33	Herhangi bir ortamda bulunan dinî semboller ilgimi çeker.	0,544	0,602**	-13,30	0,001
21	M34	Dinî sembollerini kıyafetlerimde taşıyorum.	0,535	0,525	-12,99	0,001
22	M37	İnanmış olduğum dine ait sembollerini merak eder, anlamını araştırırım.	0,457	0,535**	-11,39	0,001
23	M35	Evimde süs eşyası olarak dinî sembollerini kullanırım.	0,546	0,544**	-12,71	0,001
24	M40	Doğum, ad koyma, cenaze, evlilik, vs. törenlerde dinî sembollerini kullanırım.	0,598	0,654**	-13,30	0,001
<b>1. Boyut Özdeğer: 11.89; Açıklanan varyans: %31.47; Cronbach Alfa: 0.96</b>						
<b>2. Boyut: Toplumsal Ayrışma Unsuru Olarak Dinî Semboller</b>						
25	M41	Gündelik hayatta dinî sembollerin görünür olması insanlar arasında ayrımcılığı körükler.	0,570	0,575**	-14,37	0,001
26	M42	Kamusal hayatta dinî semboller yasaklanmalıdır.	0,606	0,646**	-19,41	0,001
27	M43	Dinî sembollerin çoğu hurafedir.	0,620	0,633**	-15,84	0,001
28	M44	Dinî sembollerin görünür olması insanlar arasında ön yargıyı artırır.	0,752	0,716**	-18,96	0,001
29	M45	21. yüzyılda dinî sembollerin insanların hayatlarını etkilemesine anlam veremiyorum.	0,619	0,647**	-18,53	0,001
30	M46	Dinî semboller siyasi anlam taşır.	0,532	0,560**	-15,20	0,001
31	M47	Dinî semboller siyasi yöneticiler tarafından kullanıldığında toplum içinde ayrışmaya neden olur.	0,589	0,588**	-10,53	0,001
32	M49	İnsanlara açık yerlerde dinî sembollerin taşınmasından rahatsız olurum.	0,572	0,568	-13,45	0,001
33	M50	Dinî semboller insanlar arasında kin ve nefret duygularının ortaya çıkmasına neden olur.	0,695	0,696**	-16,73	0,001

2. Boyut Özdeğer: 3.26; Açıklanan varyans: %11.50; Cronbach Alfa: 0.81						
3. Boyut: Toplumsal Saygı ve Hoşgörü Boyutu Olarak Dinî Semboller						
34	M15	Dinî sembollere saygı insanlığın gereğidir.	0,609	0,724**	-14,65	0,001
35	M16	Farklı dinlerin sembollerinin etrafımda olmasından rahatsız olmam.	0,617	0,634**	-17,06	0,001
36	M17	İnsanlar özgürce dinî sembollerini kamusal yaşamda kullanabilmelidir.	0,514	0,690**	-21,37	0,001
37	M38	Dinî sembollere karşı saygı gösteririm.	0,780	0,779**	-19,11	0,001
38	M39	Dinî sembollere karşı yapılan saygısızlıkların karşısında dururum.	0,727	0,757**	-16,76	0,001
3. Boyut Özdeğer: 2.22; Açıklanan varyans: %9.68; Cronbach Alfa: 0.75						

### b. Bilinen Grup Geçerliliği

Faktör yapısı belirlenen ölçeğe, anlamlı fark beklenen iki örnekleme ilişkin ortalamaların kıyaslanmasıyla gerçekleştirilen bilinen grup geçerliliği uygulanmıştır. Bu örneklemede hiç dindar değilim diyenlerle, çok dindarım diyen iki grup t testi ile karşılaştırılmıştır. Analiz sonucunda dinî sembollere yönelik olumlu duygu-düşünce-davranışlar alt boyutuna ilişkin ortalama puanların gruplar arasında farklılaştığı görülmüştür [ $t(61)=-9,046, p<0,05$ ]. Hiç dindar değilim diyenlerin bu boyuttan aldıkları ortalama puanlar ( $\bar{X}=54,99, N=24$ ) çok dindarım diyen grubun ortalama puanlarından ( $\bar{X}=96,54, N=39$ ) anlamlı şekilde düşüktür. Toplumsal ayırışma unsuru olarak dinî semboller alt boyutu ortalama puanları gruplara göre farklılaşmıştır [ $t(61)= 5,604, p<0,05$ ]. Hiç dindar değilim diyenlerin ortalama puanları ( $\bar{X}=27,68, N=24$ ), çok dindarım diyen grubun ortalama puanlarından ( $\bar{X}=19,94, N=39$ ) anlamlı şekilde yüksektir. Toplumsal saygı ve hoşgörü unsuru olarak dinî semboller alt boyutunda [ $t(61)= -3,762, p<0,05$ ] ise hiç dindar değilim diyenlerin ortalama puanları ( $\bar{X}=16,64, N=24$ ) çok dindarım diyenlerin ortalama puanlarından ( $\bar{X}=21,77, N=39$ ) anlamlı biçimde düşüktür. Grupların ortalama puanları arasındaki bu anlamlı farklılıklar bilinen gruplar geçerliliğine kanıt oluşturmaktadır.

### c. Güvenirliliğe İlişkin Bulgular

Faktör yapısı AFA ile ortaya konan ölçeğin güvenilirlik analizleri yapılmıştır. 1. faktörün Cronbach Alfa değeri 0,96, 2. faktörün Cronbach Alfa

değeri 0,81, 3. faktörün Cronbach Alfa değeri 0,75 olarak hesaplanmıştır.

Ayrıca her bir alt boyutu oluşturan maddelerin ait oldukları faktörün toplam puanıyla olan korelasyon değerleri Tablo 1'de verilmiştir. 1. faktörü oluşturan maddelerin madde toplam korelasyon değerleri 0,52 ile 0,84 arasında; 2. faktörü oluşturan maddelerin madde toplam korelasyon değerleri 0,55 ile 0,79 arasında; 3. faktörü oluşturan maddelerin madde toplam korelasyon değerleri 0,63 ile 0,77 arasında değişmektedir.

Alt ölçeklerin madde ayırt ediciliğine alt %27 ve üst %27'lik grupların puanlarının karşılaştırılmasıyla bakılmıştır. Tablo 1'de görüldüğü gibi tüm t değerleri anlamlıdır ( $p < 0,001$ ). Bu sonuçlar ölçekteki maddelerin ayırt ediciliklerinin yüksek olduğunu göstermektedir.

Ölçeğin her bir alt faktörünün iki yarı güvenilirliğine de bakılmıştır. Eşdeğer formun bulunmadığı durumlarda test yarılama güvenilirliği tercih edilen bir yöntemdir (Seçer, 2017, s. 214). İki yarı güvenilirliğinde Sperm Brown korelasyon değerinin faktörler için sırayla 0,90, 0,87, 0,82 olduğu, Guttman Split-Half değerinin ise 0,93, 0,79, 0,71 olduğu görülmüştür.

Tablo 3. Güvenirlik Analizi Sonuçları

Ölçek Boyutları	Crohbach Alfa	Sperman Brown İki Yarı Korelasyonu	Guttman Split-Half
1. Boyut(Pozitif Duy-Düş-Dav)	0,962	0,90	0,93
2. Boyut (Top. Ayrışma Unsuru)	0,810	0,87	0,79
3. Boyut (Top. Saygı ve Hoşgörü U)	0,751	0,82	0,71

## B. Dinî Sembollere Yönelik Psiko-sosyal Tutumlar Ölçeği: İkinci Çalışma

İkinci çalışmanın amacı dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumlar ölçeği için elde edilen üç faktörlü yapının yeni bir örneklemden elde edilen verilerde benzer sonuçlar verip vermediğini sınamak ve dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumların bazı değişkenlerle ilişkisine bakmaktır.

### 1. Yöntem

#### a. Çalışma Grubu

İkinci çalışmanın çalışma grubunu online anket yöntemi ile ulaşılan Türkiye'nin farklı şehirlerinde yaşayan 403 kişi oluşturmaktadır. Bu örneklemin yaşı 18 ile 65 arasında değişmektedir. Verilerin 379'u analize dâhil edilmiştir. Analize dâhil edilen kişilerin yaş ortalaması 31,22'dir. Katılımcıların %65,17'i kadın (247 kişi), %34,83'ü (132 kişi) erkektir.

Örneklemin %8,2'si (33 kişi) lise, %70'i üniversite (282 kişi), %21,8'i (88 kişi) lisansüstü düzeyde eğitime sahiptir. Aylık gelir durumları incelendiğinde örneklemin %46,29'unun (175 kişi) 0-2400 TL arasında, %22,48'inin (85 kişi) 2401-4999 TL arasında, %19,31'inin (73 kişi) 5000-7999 TL arasında, %11,90'nun ise (45 kişi) 8000 TL ve üstü aylık gelire sahip olduğu görülmüştür.

### **b. Hipotezler**

H1. Dinî sembolleri tanıma düzeyine göre dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumlar (dinî sembollere yönelik pozitif duygu-düşünce ve davranış boyutu, toplumsal ayrışma unsuru olarak dinî semboller boyutu, toplumsal saygı ve hoşgörü unsuru olarak dinî semboller boyutu) farklılaşmaktadır.

H2. Dinin önem düzeyine göre dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumlar farklılaşmaktadır.

H3. Cinsiyete göre dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumlar farklılaşmaktadır.

H4. Yaşa göre dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumlar farklılaşmaktadır.

H5. Eğitim düzeyine göre dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumlar farklılaşmaktadır.

H6. Gelir düzeyine göre dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumlar farklılaşmaktadır.

### **c. İşlem**

Birinci örnekleme geçerli ve güvenilir ölçüm yaptığı desteklenen ölçek ikinci bir örnekleme uygulanmıştır. Bu araştırmada kullanılan anket bataryasında ön uygulama neticesinde elde edilen ölçek ile katılımcıların yaygın olan bazı dinî sembolleri tanıyıp tanımadıklarını tespit etmek için kısa bir anket ve demografik bilgi anketi yer almıştır. Online anket yöntemiyle yaşları 18-65 arasında değişen 403 kişiden veri toplanılmıştır. Veriler analiz için uygun hale getirildikten sonra 379 kişinin verisi üzerinden doğrulayıcı faktör analizi (DFA) yapılmış, yakınsama geçerliği, ayırt edici geçerlik, Cronbach Alfa, kompozit güvenilirlik (CR) değeri hesaplanmıştır. Daha sonra katılımcıların yaygın bazı dinî sembolleri tanıma düzeyleri, dinin önemi ve diğer bazı demografik değişkenlere (cinsiyet, yaş, eğitim, aylık gelir düzeyi) göre dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumların farklılık gösterip göstermediği MANOVA analizi kullanılarak test edilmiştir. Kuramsal açıdan bağımlı değişkenler arası ilişkinin bulunduğu durumlarda bağımlı değişken

adedince tek yönlü varyans analizi (ANOVA) yapmanın Tip I Hata miktarını artırtabileceğini (Seçer, 2017, s. 107) göz önünde bulundurarak MANOVA tercih edilmiştir. Sonuçlar bulgular kısmında sırayla verilmiştir.

Toplanan veriler çok değişkenli istatistik sayıltılarını karşılaması bakımından incelenmiş, çok değişkenli istatistik işlemlerine uygun hale getirilmiştir. Malahobis uzaklıkları hesaplanarak uç değerler tespit edilmiş, uç değer gösteren veriler veri setinin dışında tutulmuştur. Normallik sayıltısının karşılanıp karşılanmadığını belirlemek için birden fazla yöntem bulunmaktadır. Bu araştırmada tekli normallik sayıltısı için çarpıklık ve basıklık katsayıları incelenmiştir.

## 2. Bulgular

### a. Doğrulayıcı Faktör Analizi

Birinci çalışmada açımlayıcı faktör analiziyle elde edilen üç faktörlü yapının farklı bir örnekleme doğrulanıp doğrulanmadığı tespit etmek amacıyla doğrulayıcı faktör analizi (DFA) uygulanmıştır. Lisrel 8,2 programı aracılığıyla yapılan analiz sonrasında 38 maddenin tümünün 0,01 düzeyinde manidar olduğu (t değerinin 2,56'yı aşarsa 0,01 düzeyinde, 1,96'yı aşarsa 0,05 düzeyinde manidar olduğu belirtilmektedir (Çokluk vd., 2010, s. 304) görülmüştür. Maddelerin hata varyansları incelendiğinde hata varyanslarının 0,15 ile 0,76 arasında değiştiği 0,90'ın üzerine çıkan hata varyansının olmadığı görülmektedir. Mükemmel uyumun yakalandığı doymuş bir modelde Ki-Kare değerinin "0" a yakın olması, anlamlılık değerinin manidar olmaması ( $p > 0,05$ ), ve RMSEA değerinin 0'a yakın olması gerekir. Ancak Ki-Kare değerinin örnekleme göre manidar olma olasılığı yükseldiği için diğer uyum indeksleri de model kabulünde incelenmektedir. Kaynaklara göre RMSEA'nın  $\leq 0,05$ 'in altında olması mükemmel,  $\leq 0,08$ 'in altında olması iyi,  $\leq 0,10$ 'ın altında olması zayıf; GFI, AGFI, CFI, NFI, NNFI, IFI, PGFI'nın  $\geq 0,09$  ile  $\geq 0,95$  arası olması iyi,  $\geq 0,95$  ile 1 arasında olması ise mükemmel uyuma işaret etmektedir (Çokluk vd., 2010, ss. 267-272). Bazı kaynaklarda GFI ve AGFI  $\geq 0,85$  olduğunda iyi uyuma işaret ettiği de belirtilmektedir (Seçer, 2017, s. 190).

Yapılan analizde bazı maddeler arasında Birinci düzey DFA sonucu uyum indeksleri şöyledir; [ $\chi^2=1526,95$ ,  $sd=659$ ,  $p<0.001$ ],  $\chi^2/df=2,31$ , RMSEA=0,081, NFI = 0,96, NNFI = 0,98, PGFI = 0,90, CFI= 0,98, IFI= 0,98, GFI = 0,87, AGFI= 0,89'dur. Uyum iyiliğini değerlerini elde edebilmek için 1. ve 2. maddenin arasında, 4. ve 5. madde arasında, 37. ve 38. madde arasında modifikasyon yapılmıştır. Elde edilen indekslerinin bazılarının iyi bazılarının mükemmel uyum kriterlerine uygun olmasından dolayı ölçeğin üç boyutlu

yapısının bu örnekleme doğrulandığı söylenebilir. Aşağıda Tablo 4'te ikinci örneklemeden elde edilen verilere uygulanan doğrulayıcı faktör analizi (DFA) standardize edilmiş yol katsayıları, t değerleri, hata varyansları ve  $r^2$  değerleri verilmiştir.

Tablo 4. Çalışma İçin Doğrulayıcı Faktör Analizi Faktör Yükleri ve Parametre Tahminleri

No	Maddeler	SYK	t Değerleri	HV	$r^2$
<b>1. Boyut</b>					
1	M1	0,73	12,03	0,46	0,54
2	M4	0,77	12,92	0,40	0,60
3	M6	0,68	10,79	0,54	0,46
4	M8	0,76	12,68	0,42	0,58
5	M9	0,73	11,87	0,47	0,53
6	M10	0,62	9,64	0,62	0,38
7	M13	0,75	12,44	0,44	0,56
8	M14	0,74	12,27	0,45	0,55
9	M20	0,89	16,08	0,21	0,79
10	M21	0,92	17,09	0,15	0,85
11	M22	0,91	16,88	0,16	0,84
12	M23	0,92	16,91	0,16	0,84
13	M24	0,91	16,67	0,17	0,83
14	M25	0,86	15,36	0,26	0,74
15	M26	0,85	14,95	0,28	0,72
16	M27	0,90	16,43	0,19	0,81
17	M28	0,89	16,09	0,21	0,79
18	M29	0,90	16,31	0,20	0,80
19	M30	0,87	15,64	0,24	0,76
20	M33	0,65	10,18	0,58	0,42
21	M34	0,64	10,15	0,58	0,42
22	M37	0,66	10,46	0,56	0,44
23	M35	0,61	9,52	0,62	0,38
24	M40	0,67	10,71	0,55	0,45
<b>2. Boyut</b>					
25	M41	0,63	9,58	0,60	0,40
26	M42	0,73	11,57	0,47	0,53
27	M43	0,74	11,84	0,45	0,55
28	M44	0,78	12,68	0,39	0,61
29	M45	0,75	11,90	0,44	0,56
30	M46	0,64	9,67	0,59	0,41
31	M47	0,49	7,11	0,76	0,24

32	M49	0,72	11,24	0,49	0,51
33	M50	0,72	11,30	0,48	0,52
<b>3. Boyut</b>					
34	M15	0,80	11,14	0,36	0,64
35	M16	0,86	10,19	0,69	0,31
36	M17	0,73	12,53	0,47	0,53
37	M38	0,72	7,97	0,46	0,54
38	M39	0,69	11,08	0,53	0,47

### b. Yakınsama Geçerliği ve Ayırt Edici Geçerlik

Dinî sembollere yönelik tutumlar ölçeğinin yakınsama geçerliği (convergent validity) ve ayırt edici geçerliği (discriminant validity) de incelenmiştir. Yakınsama geçerliği için Fornell ve Larcker formülüne göre boyut bazında ayrı ayrı AVE değeri hesaplanmıştır. Fornell ve Larcker'e göre (1981) yakınsak geçerlik faktör yüklerinin karesinin faktör madde sayısına bölünmesiyle bulunmaktadır. Fornell ve Larcker'e göre AVE değerinin 0,5'in üzerinde olması ilgili faktörün yakınsama geçerliğinin yüksek olduğuna işaret etmektedir. Ölçeğin alt boyutlarının AVE değerleri sırayla 0,627, 0,541, 0,581'dir. Bu değerlerin tamamının 0,05'ten büyük olması yakınsama geçerliğine kanıt sunmaktadır. Fornell ve Larcker testi ayrıca ayırt edici geçerliği incelemek için de kullanılmaktadır. Formüle göre AVE değerlerinin karekökünün her bir faktör için yapılar arasındaki korelasyonlardan yüksek olması ayırt edici geçerliğe işaret etmektedir. Ayırt edici geçerlik için AVE değerlerinin karekökünün faktörler arasındaki korelasyonlardan büyük olup olmadığı incelenmiştir. Sonuçlar ölçeğin ayırt edici geçerliğinin olduğunu göstermektedir.

Tablo 5. Ayırt Edici Geçerlik

Faktörler	1. Faktör	2. Faktör	3. Faktör
1. Faktör	<b>0,791</b>		
2. Faktör	-0,47	<b>0,735</b>	
3. Faktör	0,68	-0,39	<b>0,762</b>

### c. Güvenilirlik Analizi

Bu çalışmada da faktör bazında güvenilirlik analizi için Cronbach Alfa ve birleşik güvenilirlik (composite reliability, CR) değerleri hesaplanmıştır. Bu örnekte yapılan ölçüm için faktör bazında hesaplanan Cronbach Alfa katsayısı 1. faktör için 0,97, 2. faktör için 0,89, 3. faktör için ise 0,84'tür.



Kompozit güvenirlik (CR) birbirine yakın fakat heterojen maddelerin güvenirliğini saptamak için kullanılmaktadır (Fornell & Larcker, 1981). Chronbah Alfa değeri madde sayısının fazla olmasından etkilendiği için kompozit güvenirlik alternatif bir yöntem olarak önerilmektedir. CR'nin ise 0,70'in üzerinde olması gerekmektedir. Yapılan hesaplamalar neticesinde CR değerinin 0,70'in üzerinde olduğu görülmüştür.


Tablo 6. Güvenirlik Değerleri


	Crohbach Alfa	CR
1. Boyut (Pozitif Duy-Düş-Dav)	0,976	0,975
2. Boyut (Ayrıştırıcı unsur)	0,891	0,891
3. Boyut (Saygı ve Hoşgörü)	0,848	0,873

#### d. Bazı Değişkenlere Göre Dinî Sembollere Yönelik Psiko-sosyal Tutumlar

Araştırmanın ikinci örnekleme dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumlar ölçeğinin yanı sıra yaygın olan bazı dinî sembolleri tanıma düzeylerini tespit edecek 9 anket sorusu, tek maddeli dinin yaşamlarındaki önemi sorusu ve yaş, cinsiyet, eğitim, gelir düzeyini belirlemeyi hedefleyen demografik bilgi soruları sunulmuştur.

Tablo 7. Bazı Dinî Semboller ve Katılımcılar Tarafından Bilinme Yüzdeleri

		Evet	Hayır	Fikrim Yok
1	"Hilal" İslam kültürünün önemli sembollerinden biridir.	308 (%81,3)	25 (%6,6)	46 (%12,1)
2	"Haç" çarmıha gerildikten sonra Mesih'in dirilişini sembolize eden, aynı zamanda kurtuluş ve zafer anlamına gelen Hıristiyanlığın sembolüdür.	296 (%78,1)	33 (%8,7)	50 (%13,2)
3	"Balık" Hıristiyanlığın önemli bir sembollerindendir.	88 (%23,2)	189 (%49,6)	103 (%27,2)
4	 Yanda verilen şekil "Davud yıldızı"dır ve Yahudilerin önemli dinî sembollerindendir.	298 (%78,6)	30 (%7,9)	51 (%13,5)
5	"Kâbe" İslam dininin önemli sembollerindendir.	362 (%95,5)	9 (%2,4)	8 (%2,1)
6	 Yanda verilen şekil çoğunlukla "Gamalı haç" olarak bilinir. Fakat Hinduizm'de yüreklik ve refahı simgeleyen "Swastika" sembolüdür.	171 (%45,1)	73 (%19,3)	135 (%35,6)

7	 Yanda verilen şekil; “Aum (Om)” olarak bilinir. Hinduizm’de dinî ya da mistik etkisi olduğuna inanılan sözcüklerin (mantra) en kutsalı sayılan hecedir.	173 (%45,6)	86 (%27,7)	120 (%31,7)
8	Yahudi erkekleri tarafından takılan başa takılan bir tür küçük takke olan “Kipa” Yahudiliğin sembollerindedir.	249 (%65,7)	45 (%11,9)	85 (%24,4)
9	At nalı, nazar boncuğu, Meryem Ana eli, fil gibi semboller dinî sembollere dönüşmüş kültürel sembollerdir.	241 (%63,6)	62 (%16,4)	76 (%20,1)

Katılımcıların anket sorularına verdikleri cevaplar incelendiğinde en fazla doğru cevabın İslam’ın sembolleri olan hilal ve Kâbe sorularına (Hilal= %81,3; Kâbe= %95,5) verildiği görülmektedir. En az doğru cevap ise Hıristiyanlar için önemli olan balık sembolünün sorulduğu soruya (%23,2) verilmiştir. Katılımcıların sembolleri tanıma düzeylerine göre dinî sembollere yönelik tutumların farklılık gösterip göstermediğini belirleyebilmek için katılımcılar anket sorularına verdikleri doğru cevaplara göre gruplandırılmıştır. Buna göre 0,1,2 ve 3 doğru cevabı olanlar 1. grup, 4, 5 ve 6 doğru cevabı olanlar 2. grup, 7, 8 ve 9 doğru cevabı olanlar ise 3. gruptur. Dinî sembolleri tanımaya göre dinî sembollere yönelik tutumların farklılaşp farklılaşmadığını belirlemek için tek yönlü MANOVA analizi yapılmıştır. MANOVA analizi yapılmadan önce MANOVA sayıltıları test edilmiştir. Tekli normallik için skewness (çarpıklık) ve kurtosis (basıklık) değerlerine bakılmıştır. Hiçbir skewness ve kurtosis değerlerinin -1,5 ve +1,5’i geçmediği görülmüştür. Tabachnick ve Fidell’e (2010, ss. 630-631) göre skewness ve kurtosis değerleri +1,5 ve -1,5’in altında olduğu durumlarda normallik sayıltısı karşılanmıştır.

Çalışmada elde edilen verilere MANOVA analizi uygulanacağı için tek değişkenler için normallik sınavının yanında çok değişkenli normallik testi de uygulanmıştır. “Çok değişkenli normal dağılım örnekleme yer alan gözlemlerin, değişkenlerin tüm kombinasyonları açısından normal dağılım göstermesidir (Çokluk vd., 2010, s. 16). Çok değişkenli normallik sayıltısının karşılanıp karşılanmadığını belirlemek için Mahalanobis Uzaklık Katsayısı incelenmiştir. Pearson ve Hartley Mahalanobis uzaklık değerleri incelenirken değişken sayısına göre şu değerlerin dikkate alınmasını önermiştir (Seçer, 2017, s. 36):

Mahalanobis Uzaklık Değerleri; 2 yordayan değişken için: 13,82, 3 yordayan değişken için: 16,27, 4 yordayan değişken için: 18,47, 5 yordayan

değişken için: 20,52, 6 değişken yordayan için: 22,46, 7 yordayan değişken için: 24,32 dir. Mahalanobis Uzaklık Katsayıları hesaplandıktan sonra uç değerler belirlenmiştir. Bu çalışma için üç yordayan değişken atandığı için 16,27 kritik değeri baz alınmıştır. Uç değerlerinin hiçbirinin Mahalanobis uzaklık değerinin 16,27'nin üzerinde olmadığı dolayısıyla bu uç değerlerin analizi olumsuz etkilemediği, çoklu normallik sayıltısının karşılandığı kabul edilmiştir. Aynı veri üzerinde ikiden fazla grup olduğu durumlarda Bonferroni düzeltmesi yapılmıştır. Gruplar arası farklılığın büyüklüğünü belirlemek için ise eta kare ( $\eta^2$ ) etki değerine bakılmıştır. Cohen'e göre etki büyüklüğü değeri 0,06'ya kadar küçük, 0,14'e kadar orta, 0,14 ve üzeri ise büyük kabul edilmektedir (Akt. Akbulut, 2010, s. 137).

Tablo 8. Dinî Sembolleri Tanıma Düzeyine Göre Dinî Sembollere Yönelik Tutumların Karşılaştırması MANOVA Sonuçları

Değişken	Dinî Sembolleri tanıma	N	$\bar{X}$	ss	F	p	Fark
Olumlu Duy-Düş-Dav	1.Grup	66	80,15	19,48	2,98	0,052	-
	2. Grup	157	82,24	19,97			
	3. Grup	156	86,75	22,41			
	Toplam	379	83,73	21,04			
Ayrıştırıcı Unsur	1.Grup	66	22,56	6,75	0,46	0,629	-
	2. Grup	157	23,60	7,40			
	3. Grup	156	23,09	8,23			
	Toplam	379	23,21	7,64			
Saygı ve Hoşgörü	1.Grup	66	19,33	3,16	6,33	0,002	1-3
	2. Grup	157	20,42	3,27			
	3. Grup	156	21,06	3,44			
	Toplam	379	20,49	3,37			

Katılımcıların dinî sembolleri tanıma düzeyine göre dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumları karşılaştırmak için tek faktörlü MANOVA analizi yapılmıştır. MANOVA sonuçları yorumlanmadan önce MANOVA analizi sayıltılarının karşılanıp karşılanmadığı kontrol edilmiştir. Öncelikle Box's M testi kullanılarak gruplar arası kovaryansın homojenliği test edilmiştir. Box's M testi sonucunda elde edilen p değerinin 0,05'ten büyük olması durumunda varyans-kovaryans eşitliğinden söz edilebilir. Box's M istatistiğine göre yayılma matrisinin homojenlik sayıltısını karşıladığı görülmüştür ( $F_{(12-205322,944)} = 0,789, p>0,05$ ). Daha sonra Levene testi kullanılarak her bir varyansın homojenliği test edilmiştir. Levene testi

sonucu elde edilen  $p$  değerinin 0,05'ten büyük olması gerekmektedir. Buna göre üç grupta da varyansların homojen olduğu görülmüştür ( $p > 0,05$ ). Multivariate test sonuçlarına göre dinî sembollerini tanıma değişkeni açısından bağımlı değişkenlerden en az biri anlamlı farklılık göstermiştir (Wilks'  $\lambda = 0,949$ ,  $F_{(16-1192,107)} = 0,949$ ,  $p < 0,05$ ). Bağımlı değişkenlerdeki çok yönlü (multivariate) varyansın %2,6'sı bağımsız değişken tarafından açıklanmaktadır ( $\eta^2 = 0,026$ ). Tablo 8'de tek faktörlü ANOVA sonuçları verilmiştir. Dinî sembollerini tanıma düzeylerine göre dinî sembollere yönelik pozitif duygu-düşünce-davranış boyutu puanları ( $F_{(2-376)} = 2,981$ ,  $p > 0,05$ ), toplumsal ayırışma unsuru olarak dinî semboller boyutu puanları ( $F_{(2-376)} = 0,464$ ,  $p > 0,05$ ) farklılık göstermezken toplumsal saygı ve hoşgörü unsuru olarak dinî semboller boyutu ortalama puanları ( $F_{(2-376)} = 6,337$ ,  $p < 0,05$ ) farklılık göstermiştir. Bu boyutta hangi gruplar arasında ortalama puanların farklılaştığını görmek için Post Hoc analizlerinden Scheffe testi yapılmıştır. Analiz sonucunda dinî sembol anketinde 0-3 arasında doğru cevap verenlerden oluşan 1. grubun dinî sembollere yönelik saygı ve hoşgörü ortalama puanının en düşük, dinî semboller anketinde 7-9 arasında doğru cevap verenlerden oluşan 3. grubun ise dinî sembollere yönelik saygı ve hoşgörü ortalama puanının en yüksek olduğu görülmüştür. Sembollerini tanıma düzeyi artarken dinî sembollere yönelik saygı ve hoşgörü de artış göstermektedir.

Tablo 9. Dinin Önemi Algısına Göre Dinî Sembollere Yönelik Tutumların Karşılaştırması MANOVA Sonuçları

Değişken	Dinin önemi	N	$\bar{X}$	ss	F	p	Fark
Olumlu Duy-Düş- Dav	1. Hiç	11	39,72	10,09	43,69	0,001	1-3,4 2-3,4 3-4
	2. Çok az	16	59,37	16,99			
	3. Önemli	117	78,52	16,79			
	4. Çok önemli	235	90,05	19,16			
	Toplam	379	83,73	21,04			
Ayırıştırıcı Unsur	1. Hiç	11	35,63	7,33	25,54	0,001	1-3,4 2-3,4 3-4
	2. Çok az	16	32,25	6,87			
	3. Önemli	117	24,13	7,02			
	4. Çok önemli	235	21,55	6,96			
	Toplam	379	23,21	7,64			
Saygı ve Hoşgörü	1. Hiç	11	17,72	4,94	4,07	0,007	1-4
	2. Çok az	16	19,50	4,03			
	3. Önemli	117	20,22	3,09			
	4. Çok önemli	235	20,83	3,31			
	Toplam	379	20,49	3,37			

“Din sizin için ne kadar önemlidir?” sorusuna verilen tepkilere göre dinî sembolere yönelik tutumların değişkenlik gösterip göstermediğini belirlemek için öncelikle Box’s M testi kullanılarak gruplar arası kovaryansın homojenliği test edilmiştir. Box M istatistiğine göre yayılma matrisinin homojenlik sayılıtısının karşılanmadığı görülmüştür ( $F_{(18-5010)} = 1,742$   $p<0,05$ ). Daha sonra Levene Testi kullanılarak her bir bağımlı değişkenin varyans homojenliği test edilmiştir. Analiz sonucunda üç farklı tutumun varyanslarının homojen olduğu ( $p>0,05$ ) görülmüştür ( $p>0,05$ ). Akbulut (2010) çoklu varyans analizinde testin gerektirdiği varsayımlar karşılanmadığında (örneğin varyans homojenliği ihlal edildiğinde, örneklem sayısı küçük olduğunda ve eşit olmayan gruplar olduğunda) Wilk’s Lambda değerinin yerine daha dirençli olduğu için Pillai Trace değerinin yorumlanmasını önermektedir. Sayılıtlardan biri karşılanmadığı için Pillai Trace sonucu yorumlanmıştır. Pillai Trace testi sonuçları değişkenlerin en az birinin anlamlı bir farklılık gösterdiğini ortaya koymuştur (Pillai Trace ( $\lambda$ )=0,308,  $F_{(9-1125)} = 14,27$ ,  $p<0,05$ ). Bağımlı değişkenlerdeki çok yönlü (multivariate) varyansın %10’u bağımsız değişken tarafından açıklanmaktadır ( $\eta^2=0,103$ ). Yukarıda Tablo 9’da tek faktörlü ANOVA sonuçları özetlenmiştir. Öznel din algısına göre dinî sembolere yönelik pozitif duygu-düşünce-davranış boyutu ( $F_{(3-375)}= 43,69$ ,  $p<0,05$ ), toplumsal ayrıştırma unsuru olarak dinî semboller boyutu ( $F_{(3-375)}= 25,54$ ,  $p<0,05$ ) ve toplumsal saygı ve hoşgörü unsuru olarak dinî semboller boyutu ortalama puanlarının farklılaştığı görülmüştür. Scheffe sonuçlarına göre “Din benim için hiç önemli değil” diyenlerin dinî sembolere yönelik pozitif duygu-düşünce-davranış düzeyi en düşük seviyededir ve bu grubun ortalama puanları din benim için önemli ve çok önemli diyen gruplardan anlamlı şekilde farklılaşmaktadır. Yine “Din benim için az önemli” diyenlerin dinî sembolere yönelik pozitif duygu-düşünce-davranış puanları din benim için önemli ve çok önemli diyenlerden anlamlı şekilde düşük çıkmıştır. Çoklu karşılaştırma testine göre “Din benim için önemli” diyen grubun dinî sembolere yönelik pozitif duygu düşünce ve davranış puanları da “Din benim için çok önemli” diyenlere göre anlamlı şekilde düşük çıkmıştır. Dinî sembolere yönelik olumlu duygu düşünce ve davranış ortalama puanları en yüksek grup, “Din” benim için çok önemli diyen gruptur. Bu grubun puanları diğer üç gruptan anlamlı şekilde daha yüksektir.

Dinin önemine göre toplumsal ayrışma unsuru olarak dinî sembollerini algılama bakımından gruplar kıyaslandığında “Din benim için çok önemlidir” diyenlerin puanları diğer gruplardan anlamlı şekilde farklılaşmaktadır. Bu grup dinî sembollerini toplumsal ayrışma unsuru olarak en düşük seviyede

gören gruptur. “Din benim için hiç önemli değil” diyenler dinî sembolleri toplumsal ayrışma unsuru olarak görmektedir. Dinin önemini hissetme düzeyi artarken, dinî sembolleri ayrıştırıcı unsur olarak görme eğilimi azalmaktadır.

Toplumsal saygı ve hoşgörü unsuru olarak dinî semboller boyutu ortalama puanlarının dinin önemini hissetme düzeyine göre farklılaşıp farklılaşmadığına bakıldığında, sadece “Din hiç önemli değildir” diyenlerle, “Din çok önemlidir” diyenler arasında anlamlı bir fark ortaya çıkmıştır. Diğer gruplar arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlılık seviyesine ulaşmamıştır. “Din hiç önemli değildir” diyenlerin dinî sembolere yönelik saygı ve hoşgörü puanı en düşük, “Din benim için çok önemlidir” diyenlerin ise, dinî sembolere karşı en çok saygı ve hoşgörü puanı ise en yüksektir.

Tablo 10. Cinsiyete Göre Dinî Sembollere Yönelik Tutumların Karşılaştırması MANOVA Sonuçları

Değişken	Dinin önemi	N	$\bar{X}$	ss	F	p	Fark
Olumlu Duy-Düş- Dav	1.Kadın	247	84,81	21,10	1,86	0,173	-
	2. Erkek	132	81,71	20,84			
	Toplam	379	83,73	21,04			
Ayrıştırıcı Unsur	1.Kadın	247	23,17	7,943	0,015	0,902	
	2. Erkek	132	23,28	7,08			
	Toplam	379	23,21	7,64			
Saygı ve Hoşgörü	1.Kadın	247	20,57	3,30	0,361	0,548	-
	2. Erkek	132	20,35	3,50			
	Toplam	379	20,49	3,37			

Bireylerin cinsiyetine göre dinî sembolere yönelik psiko-sosyal tutumlarının farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için tek faktörlü MANOVA yapılmıştır. Box'ın M istatistiğine göre yayılma matrisinin homojenlik sayıltısının karşılanmıştır ( $F_{(6-45)} = 473515,987 = 0,995, p > 0,05$ ). Levene testi sonucunda ise her bir bağımlı değişkenin varyansının homojen olduğu görülmüştür ( $p > 0,05$ ). Gruplar arası kovaryansın homojenlik sayıltısı karşılandığı için bu analizde Wilk's Lambda değeri yorumlanmıştır. Cinsiyete göre bağımlı değişkenlerin hiç birinin anlamlı bir farklılık göstermediği görülmüştür (Wilks' Lambda ( $\lambda$ ) = 0,006,  $F_{(3-375)} = 0,795, p > 0,05$ ). Cinsiyete göre dinî sembolere yönelik psiko-sosyal tutumlarda bir farklılaşma tespit edilememiştir.

Tablo 11. Eğitim Düzeyine Göre Dinî Sembollere Yönelik Tutumların Karşılaştırması MANOVA Sonuçları

Değişken	Eğitim Düzeyi	N	$\bar{X}$	ss	F	p	Fark
Olumlu Duy-Düş- Dav	1.Lise	33	76,36	23,92	4,09	0,017	-
	2. Üniversite	265	85,63	19,95			
	3. Lisans Üstü	81	80,54	22,45			
	Toplam	379	83,73	21,042			
Ayrıştırıcı Unsur	1.Lise	33	25,00	8,22	2,05	0,130	-
	2. Üniversite	265	22,71	7,10			
	3. Lisans Üstü	81	24,12	8,92			
	Toplam	379	23,21	7,64			
Saygı ve Hoşgörü	1.Lise	33	19,24	3,79	3,05	0,048	-
	2. Üniversite	265	20,72	3,27			
	3. Lisans Üstü	81	20,28	3,44			
	Toplam	379	20,49	3,37			

MANOVA sonuçları yorumlanmadan önce MANOVA analizi sayıltılarının karşılanıp karşılanmadığı kontrol edilmiştir. Box's M istatistiğine göre yayılma matrisinin homojenlik sayıltısını karşılandığı görülmüştür ( $F_{(12-38981,881)} = 1,580, p>0,05$ ). Daha sonra Levene Testi kullanılarak her bir varyansın homojenliği test edilmiştir. Buna göre üç grupta da varyanslarının homojen olduğu görülmüştür ( $p>0,05$ ). MANOVA analizi incelendiğinde multivariate test sonuçlarına göre dinî sembollerini tanıma değişkeni açısından bağımlı değişkenlerden hiç birinin anlamlı farklılık göstermediği görülmüştür. (Wilks'  $\lambda = 0,949, F_{(6-748)} = 1,705^b, p>0,05$ ). Araştırma grubunda yer alan üç eğitim düzeyi bakımından dinî sembollere yönelik tutumlar farklılık göstermemiştir.

Tablo 11'de verilen tek faktörlü ANOVA sonuçları dinî sembollere yönelik pozitif duygu-düşünce-davranış boyutu ( $F_{(2-376)} = 4,098, p<0,05$ ) ile dinî sembollere yönelik saygı ve hoşgörü boyutu ortalama puanları  $F_{(2-376)} = 3,059, p<0,05$ ) eğitim düzeyine göre farklı gösterdiği görülse de MANOVA sonuçları esas alındığı için bu farklılıklar yorumlanmamıştır.

Dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumlar yaş gruplarına göre karşılaştırılmıştır. MANOVA sonuçları yorumlanmadan Box's M testiyle grupların varyans-kovaryans homojenliği, Levene ile her bir bağımlı değişkenin varyans homojenliğine bakılmıştır. Box's M istatistiğine göre yayılma matrisinin homojenlik sayıltısını karşılamadığı görülmüştür ( $F_{(12-233195,766)} = 3,320, p<0,05$ ) Levene Testi sonucunda ise 1. ve 2. Bağımlı değiş-

Tablo 12. Yaşa Göre Dinî Sembollere Yönelik Tutumların Karşılaştırması MANOVA Sonuçları

Değişken	Dinin önemi	N	$\bar{X}$	ss	F	p	Fark
Olumlu Duy-Düş- Dav	1. 18-29 yaş	201	86,81	19,29	6,74	0,001	1-3
	2. 30-45 yaş	106	82,46	21,30			
	3. 46-65 yaş	71	76,50	23,47			
	Toplam	378	83,65	21,01			
Ayrıştırıcı Unsur	1.18-25 yaş	201	22,11	7,05	8,05	0,001	1-3
	2. 26-45 yaş	106	23,27	8,24			
	3. 46-65 yaş	71	26,28	7,63			
	Toplam	378	23,22	7,65			
Saygı ve Hoşgörü	1.18-25 yaş	201	21,05	2,92	8,67	0,001	1-3
	2. 26-45 yaş	106	20,26	3,40			
	3. 46-65 yaş	71	19,19	4,07			
	Toplam	378	20,48	3,37			

kenin varyanslarının homojen ( $p>0,05$ ) 3. bağımlı değişkenin ise varyanslarının homojen olmadığı görülmüştür ( $p<0,05$ ). Sayıltılar ihlaledildiği için daha Pillai's Trace sonuçları yorumlanmıştır. Pillai's Trace sonucuna göre yaş grupları açısından bağımlı değişkenlerin en az biri anlamlı farklılık göstermiştir (Pillai's Trace =0,084  $F_{(6-750)} = 5,483$ ,  $p<0,05$ ). Bağımlı değişkenlerdeki çok yönlü (multivariate) varyansın %3'ü bağımsız değişken yaş tarafından açıklanmaktadır ( $\eta^2= 0,036$ ).

Tablo 12'de tek faktörlü ANOVA sonuçları verilmiştir. Yaş gruplarına göre göre dinî sembollere yönelik pozitif duygu-düşünce-davranış boyutu puanları ( $F_{(2-376)}= 6,746$ ,  $p<0,05$ ) dinî sembollerin ayrıştırıcı unsur olarak anlaşılması puanları ( $F_{(2-375)}= 6,746$ ,  $p<0,05$ ) ve dinî sembollere yönelik saygı ve hoşgörü boyutu ortalama puanları ( $F_{(2-375)}= 8,672$ ,  $p<0,05$ ) anlamlı farklılık göstermiştir. 1 ve 2. bağımlı değişkenin hangi yaş gruplarında farklılaştığını tespit için Post Hoc testlerden Scheffe, 3 bağımlı değişkenin hangi gruplarda farklılaştığını görmek için ise Dunnett T3 yapılmıştır. Sonuçlara göre dinî sembollere yönelik pozitif duygu-düşünce ve davranışla, dinî sembollerini ayrıştırıcı unsur olarak görme ve dinî sembollere yönelik saygı ve hoşgörü boyutlarının üçünde de 18-29 yaş grubu ile 46 ve üzeri yaş grubu arasında 18-29 yaş grubu lehine anlamlı farklılık görülmüştür. Dinî sembollere yönelik pozitif duygu düşünce ve davranış ortalama puanı ve dinî sembollere yönelik saygı ve hoşgörü puanı en yüksek grup, 18-29 yaş arası genç yetişkinlerdir. Dinî sembollerini ayrıştırıcı unsur olarak görenler ise en



çok 46 yaş ve üzeri gruptadır.

Tablo 13. Gelir Düzeyine Göre Dinî Sembollere Yönelik Tutumların Karşılaştırması MANOVA Sonuçları

Değişken	Gelir Düzeyi	N	$\bar{X}$	ss	F	p	Fark
Olumlu Duy-Düş- Dav	1. 0-2400	175	86,32	19,52	4,35	0,001	1-4 2-4
	2. 2401-4999	85	85,28	19,77			
	3. 5000-7999	73	80,84	23,94			
	4. 8000 ve üstü	45	74,75	21,49			
	Toplam	378	83,65	21,01			
Ayrıştırıcı Unsur	1. 0-2400	175	22,43	7,02	4,03	0,001	1-4 2-4
	2. 2401-4999	85	22,94	7,59			
	3. 5000-7999	73	23,24	8,57			
	4. 8000 ve üstü	45	26,80	7,77			
	Toplam	378	23,22	7,65			
Saygı ve Hoşgörü	1. 0-2400	175	21,04	2,94	4,51	0,001	1-4
	2. 2401-4999	85	20,55	3,31			
	3. 5000-7999	73	19,75	3,81			
	4. 8000 ve üstü	45	19,37	3,83			
	Toplam	378	20,48	3,37			

Gelir düzeyine göre dinî sembollere yönelik tutumların değişimini belirlemek için tek faktörlü MANOVA analizi yapılmıştır. Box's M istatistiğine göre yayılma matrisinin homojenlik sayılısını karşılamadığı görülmüştür ( $F_{(18-142737,635)} = 3,320$   $p > 0,05$ ). Levene testi sonucunda da 1. ve 2. bağımlı değişkende varsayansın homojen, 3. bağımlı değişkende homojen olmadığı ( $p < 0,05$ ) görülmüştür. Sayılıtlar ihlal edildiği için yine Pillai's Trace testi yorumlanmıştır. Multivariate test sonuçlarına göre gelir düzeyi değişkeni açısından bağımlı değişkenlerin en az biri anlamlı farklılık göstermiştir. (Pillai's Trace = 0,059  $F_{(9-1122,000)} = 2,511$ ,  $p < 0,05$ ). Bağımlı değişkenlerdeki çok yönlü (multivariate) varyansın %10'u bağımsız değişken yaş tarafından açıklanmaktadır ( $\eta^2 = 0,018$ ).

Tablo 13'de tek faktörlü ANOVA sonuçları verilmiştir. Gelir gruplarına göre göre dinî sembollere yönelik pozitif duygu-düşünce-davranış boyutu puanları ( $F_{(3-374)} = 4,350$ ,  $p < 0,05$ ) dinî sembollerin ayrıştırıcı unsur olarak görülmesi puanları ( $F_{(3-374)} = 4,031$   $p < 0,05$ ) ve dinî sembollere yönelik saygı ve hoşgörü boyutu ortalama puanları  $F_{(3-374)} = 4,514$ ,  $p < 0,05$ ) anlamlı farklılık göstermektedir. 1. ve 2. bağımlı değişkenin hangi gelir gruplarında farklılaştığını tespit için Post Hoc testlerden Scheffe, üç bağımlı değişkenin

hangi gruplarda farklılaştığını görmek için ise Dunnett T3 yapılmıştır. Sonuçlara göre dinî sembollere yönelik pozitif duygu-düşünce ve davranışlar, dinî sembolleri ayırıştırıcı unsur olarak görme ve dinî sembollere yönelik saygı ve hoşgörü boyutlarının üçünde en düşük gelir grubu olan 0-2400 ile en yüksek gelir grubu olan 8000 ve üzeri grup arasında anlamlı farklılık görülmüştür. 0-2400 arasında gelire sahip olanların dinî sembollere yönelik olumlu duygu düşünce ve davranış puanları ile dinî sembollere yönelik saygı ortalama puanları en yüksek iken, 8000 ve üzeri gelire sahip olanların ise en düşüktür. Ayrıca 8000 ve üzeri gelire sahip olanların dinî sembolleri toplumsal yaşamda ayırıştırıcı unsur olarak görme eğilimleri gelir düzeyi 0-2400 ve 2401-4999 arasında olan gruptan anlamlı biçimde yüksektir. 5000-7999 arası grupta 8000 ve üzeri gelire sahip olanlar arasında anlamlı bir farklılık üç bağımlı değişken açısından görülmemiştir.

### **Tartışma ve Sonuç**

Bu araştırma dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumları belirlemede kullanılabilir bir ölçek geliştirmek amacıyla düzenlenmiştir. Geliştirilen ölçeğin geçerlik güvenirlik analizleri yapılmış ve bazı değişkenlere göre dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumlar karşılaştırılmıştır.

Ölçek geliştirme işleminde öncelikle ilgili literatür taranarak 55 sorudan oluşan madde havuzu oluşturulmuştur. Geliştirilen maddeler uzman görüşüne sunulduktan ve gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra 50 maddenin yer aldığı taslak ölçek Kastamonu Üniversitesi'nde farklı bölümlerde öğrenim gören 410 öğrenciye uygulanmıştır. Bu araştırmanın birinci örnektir. Birinci çalışma olarak isimlendirilmiştir.

Madde havuzu oluşturulurken maddelerin psikolojik olarak üç, sosyolojik olarak iki toplam beş farklı kavramsal yapı altında toplanacağı ön görülmüştür. Ancak birinci çalışmadan elden edilen verilere uygulanan açımlayıcı faktör analizi sonrasında sosyolojik iki kavramsal yapı ayrı, psikolojik üç kavramsal yapı ise birleşik görüntü vermiştir. Açımlayıcı faktör analizi neticesinde toplam 38 maddenin üç faktörde dağıldığı görülmüştür. Bu alt faktörler; "dinî sembollere yönelik pozitif duygu-düşünce-davranışlar", "toplumsal ayırıştırıcı unsur olarak dinî semboller" ve "toplumsal saygı ve hoşgörü unsur olarak dinî semboller" olarak isimlendirilmiştir. Ölçeğin madde faktör yükleri 0,45 ila 0,84 arasında değişmektedir ve maddeler toplam varyansın %52,66'sını açıklamaktadır. Elde edilen varyansın büyüklüğü ilgili kavram ya da yapının o denli iyi ölçüldüğünün göstergesi olarak yorumlanmaktadır (Büyüköztürk, 2011, s.

171). Sosyal bilimlerde yapılan analizlerde %40 ila %60 arasında değişen açıklanan varyans oranları yeterli kabul edilmektedir (Tavşancıl, 2014). Bu sonuçlara göre ölçeğin açıkladığı varyans oranı kabul edilebilir düzeydedir.

Birinci çalışmada faktör yapısı belirlenen ölçeğin güvenilirliğini değerlendirmek için Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısından faydalanılmıştır. Cronbach Alfa değeri; 1. faktörün 0,96, 2. faktörün 0,81 ve 3. faktörün 0,75'dir. Cronbach Alfa değerinin 0,70'in üzerinde olması ölçeğin iç tutarlılığının yüksek olduğuna işaret etmektedir (Kline, 2011, s. 70). Buna göre her üç alt ölçek için elde edilen Cronbach Alfa değeri ölçeğin öğrenci örnekleminde tutarlı, güvenilir ölçüm yaptığını göstermektedir. Birinci çalışmada madde analizi kapsamında; alt %27 (ölçülen tutumlara yüksek düzeyde sahip olan kişiler) ve üst % 27'lik (ölçülen tutumlara düşük düzeyde sahip olan kişiler) gruplarının ortalama puanlarının bağımsız t-testiyle karşılaştırılmıştır. Buna göre ölçeğin ölçülmek istenen tutumlara sahip kişilerle sahip olmayan kişileri ayırt edebilme gücü yüksektir. Analiz sonuçları incelendiğinde düzeltilmiş madde-toplam test korelasyonlarının 0,52 ile 0,84 arasında değiştiği görülmektedir. Genel olarak madde toplam korelasyon değeri 0,30'un üzerinde olan maddelerin iyi ayırt edicilik özelliğine sahip olduğu kabul edilmektedir (Büyüköztürk, 2011, s. 171). Bu sonuçlar da ölçülmek istenen tutumlar açısından maddelerin bireyleri iyi derecede ayırt etme gücüne sahip olduğuna kanıt gösterilebilir.

Birinci çalışmada ölçeğin faktör yapısı belirlendikten ve güvenilir ölçüm yaptığını ilişkin istatistik kanıtlar elde edildikten sonra bu faktöryel yapının farklı bir hedef kitlede korunup korunmadığını belirlemek için ikinci bir çalışma yapılmıştır. İkinci çalışmadan elde edilen verilere doğrulayıcı faktör analizi uygulanmıştır. Analiz neticesinde elde edilen uyum indeksleri üç faktörlü yapının yaşları 18-65 arasında değişen genel halk örnekleminde doğrulandığına kanıt oluşturmuştur. Yine bu çalışmada ölçümün güvenilirliğine Cronbach Alfa ile bakılmış üç boyut için Cronbach Alfa değeri sırayla 0,97, 0,89, 0,84 hesaplanmıştır. Ayrıca bu çalışmada her bir faktör için ayrı ayrı yakınsak geçerlik AVE değeri ve kompozit geçerlik CR değeri hesaplanmıştır. AVE değerleri faktörler için sırayla 0,62, 0,54 ve 0,58, CR değeri ise sırayla 0,97, 0,89 ve 0,87'dir. Bu sonuçlar ölçeğin ikinci örnekleminde yaptığı ölçümün iç tutarlılığının, yakınsak geçerliğinin ve kompozit güvenilirliğinin yüksek olduğunu göstermiştir.

Tüm bu sonuçlar değerlendirildiğinde geliştirilen ölçeğin yapı geçerliğine ve güvenilirliğe sahip olduğuna kanaat edilmiş ve böylece bazı

çıkarsımsal istatistiki analizler uygulanmıştır.

İkinci çalışmada katılımcılara büyük dinlerin Kâbe, hilal, haç, Davut yıldızı, aum gibi en bilinen sembollerinin yer aldığı küçük bir anket formu sunulmuştur. Verilen cevaplar gruplandırıldığında 0-3 aralığında doğru cevaba sahip olanların oranının %17,4, 4-6 arası doğru cevabı olanların oranının %41,4, 7-9 arası doğru cevabı olanların oranının ise %41,2 olduğu görülmüştür. Sonuçlar ulaşılan örneklemin dinî sembolleri tanıma düzeyinin yüksek olduğunu göstermiştir. Bu sonuçlar örneklemin eğitim düzeyinin yüksek olmasına bağlanabilir. Zira örnekleme eğitimi düşük olan kişiler temsil edilememiştir. Bu durum online yöntemle veri toplamanın bir dezavantajıdır. Her ne kadar eğitim düzeyi alt seviyelerde olan kişilere ulaşılmaya çalışılsa da geri dönüş alınamamıştır. Literatürde dinî sembollerin insanlar tarafından bilinme oranlarına dair çalışmaya ulaşılamamıştır. Ancak Çetin (2018) tarafından yapılan bir çalışmada bazı Alevi derneklerinin kendilerini tanımlayıcı logolar olarak kullandıkları Alevi inancına özgü sembollerin tanıma durumu sorgulanmıştır. Türk Dili ve Edebiyatı, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları ile Türk Halkbilimi bölümlerinden mezun Türk Dili ve Edebiyatı öğretmen adaylarına Alevi inancıyla ilişkili üzerinde semah dönenlerin, kucağında aslan ve ceylanla Hacı Bektaş Veli'nin ve Zülfikar gibi resimlerin yer aldığı bir anket uygulanmıştır. Öğrencilerden bu sembollerin anlamları veya çağrışımları istenmiştir. Çetin, katılımcıların dernek logolarını ve Alevi inancıyla ilişkili sembolleri büyük oranda tanımadıklarını, anlamlarına dair bilgi sahibi olmadıklarını ifade etmektedir. Çetin'in de anketini yüksek eğitime sahip kişilere uygulamasına rağmen bu sonucu alması daha spesifik sembolleri sormuş olmasından kaynaklanabilir.

Dinî sembolleri tanıma düzeylerine göre; dinî sembollere yönelik pozitif duygu, düşünce ve davranış boyutu ve toplumsal ayrışma unsuru olarak dinî semboller boyutu puanları farklılık göstermemiştir. Ancak dinî sembollere yönelik saygı ve hoşgörü boyutu ortalama puanları farklılık göstermiştir. Buna göre H1 hipotezi kısmen desteklenmiştir. Sembolleri tanıma düzeyi artarken dinî sembollere yönelik saygı ve hoşgörü de artış göstermiştir. Ortaya çıkan bu durumun şaşırtıcı olmadığı söylenebilir. Zira insanların bilmedikleri şeyleri tehlikeli olarak görmeleri, bilinmedik şeyler ve durumlar karşısında endişeye kapılmaları psikolojik bir gerçekliktir. Norveç'te dinî simgelere yönelik insanların tepkilerini mülakat yöntemiyle belirlemeye çalışan bir araştırmada insanların simgelerin yanında olma veya olmama durumuna göre tepkilerinin değiştiği gözlenmiştir. Kiliselerin olduğu iki sokakta 31 ve caminin olduğu bir sokakta 17 kişi ile görüşmenin

yapıldığı araştırmada kiliselerin olduğu sokaklarda görüşülen kişilerin neredeyse tamamı (biri olumlu bakmamıştır) Hıristiyan sembollerine karşı olumlu tutum sergilemiş, Hıristiyanlık haricinde diğer dinlerin sembollerine karşı aynı tutumu sergileyip sergilemeyecekleri sorulduğunda ise 12'si olumlu 19'u ise olumsuz cevap vermiştir. Araştırmacılar kilise sokağında görüşülen kişilerin, Hıristiyanlık dışındaki dinlere karşı şüphe içinde olduklarını belirtmişlerdir. Caminin var olduğu sokakta görüşülen 17 kişinin sadece 1'i oldukça mütevazı, cami işaretini gösteren tabelaya izin verilmemesi gerektiğini belirtirken, 16 kişi ise cami işaretine karşı olumlu tutuma sahip olduklarını ifade etmişlerdir. Ancak farklı dinlerin sembollerinin daha belirgin biçimde görünür olmasına katılımcıların karşı çıkacakları açıklamalarından anlaşılmaktadır. Örneğin; “Bu küçük bir işaret, ama daha büyüğü olsaydı protesto ederdim.”, bir başkası “Minare istemiyorum, ancak bir işlevi olduğu için bu küçük cami işaretlerine karşı değilim.” gibi ifadelerle göze batmadığı sürece tolerans göstereceklerini belirtmişlerdir (Løvland & Repstad, 2015).

Araştırmada cevabı aranan bir başka soru, dinin önemine göre dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumların farklılaşıp farklılaşmadığıydı. Dinin önemi değişkenine göre, dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumlar farklılık göstermektedir. Dinî sembollere yönelik pozitif duygu-düşünce-davranış boyutundan ve toplumsal saygı ve hoşgörü unsuru olarak dinî semboller boyutundan en düşük puanı alanlar, “Din benim için hiç önemli değil” diyenlerdir. Toplumsal ayırışma unsuru olarak dinî semboller boyutundan da en yüksek puanı alanlar, “Din benim için hiç önemli değil” diyenlerdir. “Din benim için çok önemlidir” diyenlerin ise, dinî sembollere yönelik pozitif duygu-düşünce-davranış boyutu ve dinî sembollere yönelik saygı ve hoşgörü boyutu puanları en yüksek, toplumsal ayırışma unsuru olarak dinî semboller boyutu puanları en düşüktür. Elde edilen bu sonuçlar H2 hipotezini desteklemektedir. Bilindiği gibi bir dine inanan ve o din içinde zuhur etmiş sembolleri yaşamının bir parçası kılanlar için, dinî semboller kutsalla ilişkilerini güçlendiren, manevi dünyalarını zenginleştiren, ait oldukları inanç topluluğunu birbirlerine bağlayan, ortak değerler etrafında birleştiren, sosyal bütünlük hissi veren, topluluk üyelerinin kendilerini güvende hissetmelerini sağlayan vasıtalar olarak değerlendirilirler. Toplumda azınlık konumunda farklı dinden olanlar veya bir dine inanmayan kişiler için ise rahatsızlık veren, kendilerini yabancı hissetmelerine neden olan, görmek istemedikleri hurafe türü şeyler olabilir. Dinî inanç türüne veya dindarlık düzeyine göre farklılıkların çıkması beklenen bir durumdur. Dinî sembollerin insanlar üzerindeki etkisinin sahip olunan inanç türüne ve

dindarlık düzeyine göre farklılık gösterdiği sınırlı sayıda olan çalışmalarda da desteklenmiştir. Dinî sembollerin insanlar üzerindeki etkisini araştıran oldukça dikkat çekici bir araştırmada 9 Ateist, 7 Hıristiyan, 1 Hindu, 3 Yahudi olmak üzere toplam 20 sağlıklı kişiye dinî ve dinî olmayan sembellere bakarken manyetik rezonans görüntüleme yapılmıştır. Araştırmacılar dinî sembollerin beynin hem birincil görsel alanları hem de duygusal alanları üzerinde önemli etkilerde bulunduğunu, sinirsel aktivitede farklılıklar oluşturduğunu gözlemlemişlerdir. Sahip olunan dinî inançlara göre beyin tarafından dinî semboller farklı farklı algılanmış, negatif içerikli dinî semboller çoklu beyin bölgelerinde (medial oksipital alan, alt parietal, temopral ve anterior singulat kortekste) önemli deaktivasyonlara neden olmuş, pozitif dinî semboller ise, daha fazla görsel korteks aktivasyonu ortaya çıkarmıştır (Johnson vd., 2014).

Polonya’da dinî sembollerin konu edildiği bir araştırmada kamusal ortamda bulunan haçın insanlar üzerindeki etkisi gözlenmiştir. Araştırma neticesinde göre haçın varlığı ya da yokluğunun öğrencilerin pozitif ve negatif duygu durumları ve öz-güvenleri üzerinde istatistik bakımdan önemli bir etki yaratmamış ancak odada haçın olduğu ve olmadığı durumlarda katılımcıların negatif duygu durumu, kilise katılımı ve dindarlık düzeyine göre farklılık göstermiştir. Haçın sergilendiği ortamda dindarlık düzeyi düşük olan kişiler daha çok negatif duygu durumu göstermiştir. Dindarlık düzeyi orta olanlarda haçın olduğu ve olmadığı durumda negatif duygu durumu benzer seyretmiştir. Haçın olmadığı ortamda dindarlık düzeyi yüksek olan kişilerin ise negatif duygu durumları en yüksek düzeye ulaşmıştır. Benzer tablo kilise katılımında da görülmüştür. Haçın olduğu ortamda kiliseye nadiren gidenlerin negatif duygu durumu yüksek, haçın olmadığı ortamda ise kiliseye sık gidenlerin negatif duygu durumu en yüksek düzeyde ölçümlenmiştir (Bilewicz & Klebaniuk, 2013).

Amerika’da yapılan bir araştırmada Noel kutlamalarına müfredatta yer veren devlet okullarında, Noel kutlamalarının Aralık ayında çocukların mutluluk ve memnuniyet düzeylerindeki etkisinin incelenmiştir. Araştırmada çocukların mutluluk düzeyinde önemli bir düşüş tespit edilmiştir. Hıristiyan olmayan çocukların %27’si farklı, %26’sı dışlanmış, %24’ü sinirli, %23’ü popüler olmadığını, %20’si sevilmediğini hissettiğini bildirmiştir (Ribak-Rosenthal & Russell, 1994). Sınırlı sayıda da olsa literatürde ulaşılan çalışmalar kişilerin dinî inançlarının, psikolojik ve toplumsal açıdan dinî bağlıklarının, dinî sembellere yönelik tepkilerini etkilediğini göstermektedir. Bu sonuçlar çalışmamızda ulaştığımız sonuçları desteklemektedir.

---

Cinsiyetin dinî sembollere yönelik tutumları belirleyici bir etkisi tespit edilememiştir. Çalışmada cinsiyete göre dinî semboller yönelik psiko-sosyal tutumların farklılaşacağı ileri sürülmüştür. Literatürden ve ölçekte yer alan maddelerin de muhteviyatından dolayı kadınların dinî sembollere yönelik daha pozitif erkeklerin ise daha negatif tutumlara sahip olacağı beklenmekteydi. Ancak H3 hipotezi desteklenmemiştir. Esasında bu sonucun ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Zira gittikçe eğitim, iş, sosyal yaşam, bilgiye erişim, becerileri geliştirme, zaman olanakları bakımından kadın erkek arasındaki farklılık azalmaktadır. Cinsiyet ve dinî sembollere yönelik tutum ilişkisini daha önce ele almış bir çalışma bulunmadığından karşılaştırma imkânı bulunmamaktadır. Ancak cinsiyetle dinî tutum ve dindarlık gibi değişkenler arası ilişkileri incelemiş çalışmalardan istifade edilebilir. Ülkemizde cinsiyet ve dindarlık farklılaşmasına değinen çalışmalarda genelde kadınların erkeklere kıyasla daha dindar oldukları hipoteziyle başlanmaktadır. Bu algıyı daha çok Batı'da yapılan araştırmaların beslediği ileri sürülebilir (Yapıcı, 2012). Türkiye'de cinsiyet dindarlık farklılaşması üzerine en geniş çalışma Yapıcı'nın meta analiz yöntemi kullanarak yaptığı çalışmadır. Örneklemi 43864'e ulaşan 78 alan araştırmanın verilerini kullanarak yaptığı çalışmada Türk toplumunda kadınların erkelerden kısmen daha dindar çıktığını ancak genel dindarlık analizinde cinsiyetler arasında farklılık olmadığını vurgulamaktadır. Ülkemizde din psikolojisi, din sosyolojisi gibi alanlarda yapılan araştırmalarda -bu araştırma da dâhil- henüz zayıf istatistikî yöntemler kullanılmaktadır. Genelde bir bağımlı ve bir bağımsız değişken arasındaki ilişkilere bakılmaktadır. Oysa sosyal hayat yalın ilişkilere indirgenemeyecek kadar kompleks değişkenlerce kuşatılmıştır. Bu nedenle cinsiyet ve dindarlık ilişkisinde aracılık edebilecek veya var olan ilişkiyi olumsuz etkileyebilecek değişkenler kovaryans analizi veya yol analizi gibi çok değişkenli istatistiklerle kontrol edildiğinde ortaya çıkan ilişkiler daha anlamlı okunabilecektir.

Katılımcıların eğitim düzeyine göre dinî sembollere yönelik tutum puanları farklılık göstermemiştir. Buna göre H4 hipotezi desteklenmemiştir. Ortaya çıkan bu sonuçlar daha önce ifade edildiği gibi örneklemden kaynaklanmış olabilir. Yaşa göre dinî sembollere yönelik tutumlar farklılık göstermiştir. Her üç alt ölçekte genç yetişkinlerin (18-29 yaş) lehine puanlar 46 ve üzeri olanlardan anlamlı biçimde farklılaşmıştır. Bu sonuç H5 hipotezini desteklemiştir. Genç yetişkinlerin dinî sembollere yönelik pozitif duygu-düşünce ve davranış puanlarıyla, dinî sembollere yönelik saygı ve hoşgörü alt ölçek puanları yüksek, toplumsal ayrışma unsuru olarak dinî sembol puanları ise en düşüktür. Yaş değişkenine benzer durum gelir de

görülmüştür. Gelir düzeyine her üç alt ölçekte ortalama puanlar farklılık göstermiştir. H6 hipotezi desteklenmiştir. Dinî sembollere yönelik pozitif duygu-düşünce-davranış boyutu ve toplumsal saygı ve hoşgörü boyutu ortalama puanları en yüksek, toplumsal ayırışma unsuru olarak dinî semboller ortalama puanı en düşük olan grup (0-2400 TL) olan kişiler iken, gelir düzeyi en yüksek olan grubun (8000 ve üzeri) pozitif duygu-düşünce-davranış ve saygı ve hoşgörü puanı en düşük, sembollerini ayırıcı unsur olarak algılama puanları ise en yüksektir. Bu sonuçlar yaş değişkenine göre dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumlar arasında çıkan farklılıkla birlikte okunmalıdır. Eğitim açısından gruplar arasında ortalama puanlar farklılık göstermezken, yaş ve gelire göre farklılık ortaya çıkmıştır. Her ne kadar deneysel olamayan bir çalışmada tek yönlü çoklu varyans analizinin sonuçları nedensel bir çıkarım yapma imkânı sumansa da esas gruplar arasında ortaya çıkan bu farklılıkların nedeni hakkında bazı yorumlar yapabiliriz. Bu işi biraz kolaylaştırmak için çapraz tablo ile gruplar karşılaştırılmıştır. Çapraz tablo ile gruplar karşılaştırıldığında 18-29 yaş arasındaki genç yetişkinlerin sadece %2'si (4 kişi) 8000 ve üzeri gelir düzeyine sahipken, aynı yaş grubunun %78'i 0-2400 arası gelir düzeyindedir. 46 ve üzeri yaş grubundakilerin ise yine çapraz tabloya göre %2,3'ü 0-2400 arası gelir grubunda, %41'i ise 8000 ve üzeri gelir grubundadır. Bu sonuçlar birlikte değerlendirildiğinde 46 yaş ve üstü yüksek gelir seviyesine sahip kişilerin daha seküler bir yaşam biçimine sahip oluğu düşünülmektedir. Ayrıca bu kişilerin din ve dünya değerlerinin daha kalıplaşmış ve 70'li 80'li yılların Türkiyesinde seküler lisans ve lisansüstü eğitime tabi olan kişilerin daha profan bir kamusal hayatı benimseme eğilimlerinin yüksek olma olasılığına dayalı olarak 46 yaş ve üzeri kişilerin toplumsal yaşamda dinî sembollerin görünür olmasına, farklılıklara saygı gösterme, kabul etme veya en azından tolerans gösterme eğilimlerinin düşük olduğu düşünülebilir. Öte taraftan 18-29 yaş arası genç yetişkinlerin 46 yaş ve üzeri kişilerle benzer bir eğitime tabi olmakla birlikte günümüzde internet vasıtasıyla daha büyük sosyal etki ve karşılaşma ağının içinde olmaları farklılıklara tahammül ve saygı düzeylerini artırmış olabilir. Ancak uygun örnekleme yönteminin sınırlılıkları göz önünde bulundurulduğunda ortaya çıkan bu sonucun tesadüfi olma hususu da ihtimal dâhilindedir.

Sonuç olarak dinî sembollere yönelik psiko-sosyal tutumlar ölçeği iki çalışmada elde edilen verilerde geçerli ve güvenilir sonuçlar vermiştir. Bu araştırmada yapılan ölçümlerde geçerli ve güvenilir sonuçlar ortaya çıkmış olsa da her araştırmanın dinamiği farklı olacağı için ölçeğin nicel ve nitel olarak farklılaşmış örneklemlerde kullanılması geçerlik ve güvenilirlik



konusunda daha güçlü bulgulara erişmeye imkân verecektir. Demografik değişkenler ve dinî semboller yönelik tutumlar arasındaki ilişkiye dair hipotezlerde büyük oranda desteklenmiştir. Bu sonuçlar da ölçeğin geçerliğine ek kanıtlar sunmaktadır. Öte taraftan uygun örnekleme yönteminin zayıf temsil gücüne sahip olduğu göz önüne alınarak ulaşılan sonuçları genellemek doğru olmaz ancak bu sonuçlar benzer gruplar hakkında fikir verebilir, tahminlerde bulunmaya imkân sağlayabilir.



#### KAYNAKÇA


- AKBULUT, Y. (2010). *Sosyal Bilimlerde SPSS Uygulamaları*. Kültür Yayıncılık.
- AYDENİZ, H. (2011). Dinî Semboller, Sembolün Anlam Kaybı ve Etkilerine Gelenekselci Bir Yaklaşım (René Guénon Örneği). *Ekev Akademi Dergisi*, 15(48), 75-90.
- BILEWICZ, M., & KLEBANIUK, J. (2013). Psychological Consequences of Religious Symbols in Public Space: Crucifix Display at a Public University. *Journal of Environmental Psychology*, 35, 10-17.
- BİLGİN, V. (2014). *İbadet Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*. Emin Yayınları.
- BURSAL, M. (2017). *SPSS ile Temel Veri Analizleri*. Anı Yayıncılık.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. (2011). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (14. bs). Pegem Akademi.
- CASSIRER, E. (1980). *İnsan Üzerine Bir Deneme* (Necla Arat, Çev.). Remzi Kitabevi.
- CEVİZCİ, A. (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayınları.
- ÇETİN, İ. (2018). İnanç Sembolleri Ve Öğrenci Algısı. İçinde O. Kurtoğlu & A. Çamkara Erginer (Ed.), *IV. Uluslararası Alevilik Ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı* (ss. 285-304.). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları.
- ÇOKLUK, Ö., ŞEKERCİOĞLU, G., & BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. (2010). *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*. Pegem Akademi.
- DURAND, G. (2017). *Sembolik İmgelem* (A. Meral, Çev.; 2. bs). İnsan Yayınları.
- DURKHEIM, E. (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* (Fuat Aydın, Çev.). Ataç Yayınları.
- ELIADE, M. (2003). Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler. İçinde M. Eliade & J. M. Kitagawa (Ed.), & M.

- Aydın, M. Şahin, & M. Soyhun (Çev.), *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri* (ss. 103-126). Din Bilimleri Yayınları.
- ELIADE, M. (1992). *İmgeler ve Simgeler* (Mehmet Ali Kılıçbay, Çev.). Gece Yayınları.
- FORNELL, C., & LARCKER, D. F. (1981). Evaluating Structural Equation Models with Unobservable Variables and Measurement Error. *Journal of Marketing Research*, 18(1), 39-50.
- FROMM, E. (1992). *Rüyalar Masallar Mitoslar* (A. Arıtan & K. H. Ökten, Çev.).
- GÜÇLÜ, A. B., UZUN, E., & YOLSAV, H. (2002). *Sarp Erk Ulaş, Felsefe Sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları.
- HOAD, T. F. (Ed.). (2002). Symbol. İçinde *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology*. Oxford University Press.
- JOHNSON, K. D., RAO, H., WINTERING, N., HU, S., ZHU, S., KORCZYKOWSKI, M., JOHNSON, K., & NEWBERG, A. B. (2014). Pilot Study of the Effect of Religious Symbols on Brain Function: Association With Measures of Religiosity. *Spirituality in Clinical Practice*, 1(2), 82-98.
- JUNG, C. G. (2009). *İnsan ve Sembolleri* (A. N. Babaoğlu, Çev.; 4. bs). Okuyan Us Yayınları.
- JUNG, C. G. (2016). *Analitik Psikoloji Sözlüğü* (Nur Nirven, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- KIZIL, H. (2018). İşlevleri Açısından Dini Sembol. *Düşbed*, 21, 30-41.
- KLIN, R. B. (2011). *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. Guilford Press.
- KOÇ, T. (2015). *Din Dili*. İz Yayıncılık.
- LØVLAND, A., & REPSTAD, P. (2015). Religious Symbols in Public Spaces Asking People in and Out of Context. *Nordic Journal of Religion and Society*, 28(2), 155-170.
- MAZUMDAR, S., & MAZUMDAR, S. (2009). Religion, Immigration, and Home Making in Diaspora: Hindu Space in Southern California. *Journal of Environmental Psychology*, 29, 256-266.
- RIBAK-ROSENTHAL, N., & RUSSELL, T. T. (1994). Dealing with Religious Differences in December: A School Counselor's Role. *Elementary School Guidance and Counseling*, 28, 295-301.
- SCHMITT, M. T., DAVIES, K., HUNG, M., & WRIGHT, S. C. (2010). *Identity Moderates the Effects of Christmas Displays on Mood, Self-esteem, and Inclusion*. 46(6), 1017-1022.
-

- SEÇER, İ. (2017). *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi* (3. bs). Anı Yayıncılık.
- SIGMUND, F. (2005). *Yaşamım ve Psikanaliz* (Kamuran Şipal, Çev.). Say Yayınları.
- SPIILKA, B. (2013). *Dini Pratik, Ritüel ve Dua* (R. F. Paloutzian & C. L. Park, Ed.; Ç. Özer, Çev.; C. 2). Phonix.
- STRUCK, PETER T. (2005). Symbol and Symbolism. İçinde Jones, Lindsay (Ed.), *Enchlopedia of Religion* (2. Baskı, C. 13). Thomson Gale.
- TABACHNICK, B., & FIDELL, L. (2010). *Using Multivariate Statistics*. Pearson.
- TAVŞANCIL, E. (2014). *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi*. Nobel Yayınları.
- TDK. (2020). Simge. İçinde *Güncel Türkçe Sözlük*. <https://sozluk.gov.tr/>
- TILLICH, P. (1957). *Dynamics of Faith*. Harper & Brothers.
- TILLICH, P. (2000). İmanın Sembolleri (A. Çınar, Çev.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(9).
- TOKAT, L. (2012). *Dinde Sembolizm* (2. bs). Ankara Okulu Yayınları.
- ULUÇ, T. (2015). *İbn Arabî'de Sembolizm*. İnsan Yayınları.
- YAPICI, A. (2012). Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 1-34.
- YAVUZ, Ö. F. (2006). *Kur'an'da Sembolik Dil*. Ankara Okulu Yayınları.
- ZEYREK, N. (2016). Gelenekçi Ekolün Bakış Açısına Göre Sembol, Simge ve İşaretin Temsil Kategorileri. *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(31), 195-211. <https://doi.org/10.21550/sosbilder.290960>.



# THE DEVELOPMENT OF THE SCALE OF PSYCHOSOCIAL ATTITUDES TOWARD RELIGIOUS SYMBOLS AND THE COMPARISON ACCORDING TO SEVERAL VARIABLES

 Çiğdem GÜLMEZ<sup>a</sup>

 Fatma Zehra PATTABANOĞLU<sup>b</sup>

## Extended Abstract

Religious symbols have been an integral part of human life since the first civilizations. The symbols that play an intermediary role in human communication with the sacred have emerged in the form of concepts, spaces, shapes, or rituals. However, the place, value and effect of religious symbols are not clear in human life that has become secular and cosmopolitan today. Moreover, there are very limited scientific studies devoted to the subject. One of the prerequisites for opening a concept or a phenomenon to discussion in accordance with scientific principles and methods is to have measurement tools suitable for the problem. Based on these reasons, it is aimed to develop an attitude scale towards religious symbols, to make validity and reliability analysis and to make comparisons according to some personal variables.

For this purpose, a draft scale was developed by scanning the relevant literature and taking the opinions of experts. This draft scale was applied to 410 students studying at various faculties of Kastamonu University. Exploratory factor analysis (EFA) was performed on these data. As a result of the analysis, 38 items were collected under 3 sub-factors. The first dimension is called “positive emotions-thoughts-behaviors towards religious symbols”, the second dimension is “religious symbols as an element of social separation” and the third dimension is “religious symbols as an element of social respect and tolerance”. The internal consistency of the scale

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Kastamonu University, [gulmezciğdem@gmail.com](mailto:gulmezciğdem@gmail.com)

<sup>b</sup> Assoc. Prof., Kastomonu University, [f.zehrapattabanoglu@hotmail.com](mailto:f.zehrapattabanoglu@hotmail.com)

was examined with Cronbach Alpha. The Cronbach Alpha value of the 1st factor is 0.96, of 2nd factor 0.81, and of the 3rd factor as 0.75.

In the second phase, the scale was applied to 403 people. Confirmatory factor analysis of the scale was performed on the data obtained from this sample. CFA fit indices are as follows; [ $\chi^2 = 1526.95$ ,  $sd = 659$ ,  $P\text{-value} = 0.000$ ],  $\chi^2/df = 2.31$ ,  $RMSEA = 0.081$ ,  $NFI = 0.96$ ,  $NNFI = 0.98$ ,  $PGFI = 0.90$ ,  $CFI = 0.98$ ,  $IFI = 0.98$ ,  $GFI = 0.87$ ,  $AGFI = 0.89$ . For the reliability analysis of the data obtained from the second sample, the Cronbach's Alpha value, composite reliability CR and convergent validity (AVE) values were calculated separately on the basis of dimensions. The Cronbach Alpha value is 0.97 for the 1st Factor, 0.89 for the 2nd Factor, and 0.84 for the 3rd Factor. AVE values for factors are 0.62, 0.54 and 0.58, respectively. The CR value is 0.97, 0.89 and 0.87, respectively. These results showed that the internal consistency, convergent validity and composite reliability of the measurement made by the scale in the second sample were also high.

After determining the valid and reliable measurement capacity of the scale of psychosocial attitudes towards religious symbols, inferential statistical analysis were conducted in order to compare the attitudes towards religious symbols according to some demographic variables. Comparing psychosocial attitudes towards religious symbols according to the level of recognition of religious symbols, the mean scores of respect and tolerance towards religious symbols differed. While the recognition level of symbols increased, respect and tolerance towards religious symbols also increased. When the recognition level of symbols increased, respect and tolerance towards religious symbols also increased. Psychosocial attitudes towards religious symbols also vary according to the importance of religion in the person. While the average scores of those who said "religion is very important" from the first and third factors were the highest, those who said "religion is not important at all" got the highest average scores from the second sub-factor. When the psychosocial attitudes towards religious symbols were compared according to gender and education variables, no statistically significant difference was found. However, when the psychosocial attitudes towards religious symbols were compared according to age and income variables, the average scores of young adults (18-29 years old) in all three subscales differed significantly in favor of young adults from the advanced middle age group (46 years and over).


As a result, a measurement tool with psychometric competence that can be used to measure psychosocial attitudes towards religious symbols has been

introduced. The scale has a structure in which each factor is scored in Likert form (“I don't agree at all = 1”, I disagree = 2, I partially agree = 3, I agree = 4, I totally agree = 5 “). The scale made valid and reliable measurements in two different samples. However, since the dynamics of each study will be different, using the scale in samples that are quantitatively and qualitatively differentiated will allow access to stronger findings about validity and reliability. Hypothesis on the relationship between demographic variables and attitudes towards religious symbols have been largely supported. On the other hand, it would not be correct to generalize the results obtained considering that the appropriate sampling method has poor representation power. In addition, these results can give an idea about similar groups and allow us to make predictions.

**Keywords:** Psychology of religion, Philosophy, Psychosocial attitude, Religious symbols, Scale, Validity, Reliability.



## ÜÇ KAVRAM, TEK TERİM VE BİR ÖNERİ: KUR'ÂN'IN CEM'İ

 Hüseyin ORAL<sup>a</sup>

### Öz

Bu makalenin amacı, Kur'ân'ın cem'i teriminin Türkçe karşılıklarındaki karmaşaya dikkat çekmek ve bu probleme çözüm olabilecek bir öneride bulunmaktadır. Bugün Türkçe tefsir literatüründe, Kur'ân'ın cem'i terimi sadece Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleştirilen faaliyete hasredilmiştir. Halbuki klasik eserlerde Kur'ân'ın iki ya da üç kez cem' edildiği belirtilmektedir. Bununla birlikte -âlimlerin görüş ve açıklamaları da dikkate alındığında- bu terimin, üç farklı kavrama delalet edecek şekilde kullanılması daha uygun gözükmektedir.

Kur'ân'ın Cem'i teriminin delalet ettiği ilk olay, ayetlerin -Peygamberimizin talimatıyla- sure içlerindeki muayyen yerlerine yerleştirilmesidir. Rivayetler göz önüne alındığında bu olay iki şekilde gerçekleşmiştir: Ya ayetler indirildiği esnada Peygamberimiz tarafından ilgili surelerdeki yerlerine yazdırılmış ya da şartlardan dolayı indirildiği anda farklı malzemeler üzerine kaydedilen ayetler daha sonra sureleri oluşturacak şekilde başka bir malzemede bir araya getirilmiştir. Kur'ân'ın cem'iyle kastedilen ikinci olay Hz. Ebû Bekir'in hilafetinde dağınık halde duran Kur'ân parçalarının iki kapak arasında bir araya getirilmesidir. Üçüncü cem'in ifade ettiği olay ise Hz. Osman döneminde -kıraatte ciddi ihtilafların baş göstermesi sebebiyle- Kur'ân'ın okunuş ve yazılış itibarıyla tek harfe indirilmesidir.

Türkçe çalışmalarda cem' teriminin ifade ettiği bu üç kavramı karşılayacak, üzerinde uzlaşmış bir lafız bulunmamaktadır. Genel olarak her bir cem', "toplama", "derleme", "bir araya getirme", "istinsah", "çoğaltma" gibi pek çok farklı lafızla karşılanmaktadır. Bunların hiçbiri üç kavramı birden karşılayamamaktadır. Bazıları ise delalet ettiği tek bir kavramı karşılama hususunda dahi yetersiz kalabilmektedir. Dolayısıyla bu makalede her üç cem'e de tekabül edebilecek bir Türkçe lafız önerisinde bulunulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Cem', Toplanma, İstinsah.



<sup>a</sup> Arş. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi, huseyinoral@erciyes.edu.tr

### THREE CONCEPTS, ONE TERM, AND A PROPOSAL: JAM' AL-QUR'ÂN

This article aims to point out the confusion of the Turkish translations of the term "Jam' al-Qur'ân" known by the name of "the collection of the Qur'ân" and suggest a new Turkish term to solve this problem. In today's Turkish tafsir literature, the term jam' al-Qur'ân has been used only for the collection in the period of the Caliph Abû Bakr. However, the classic tafsir and the history of the Qur'an works demonstrate that the Qur'ân was collected three times.

The first event that the term Jam' al-Qur'ân refers to is the collection of verses in surahs by the instructions of the Prophet Mohammad. The second event that this term indicates is the collection of the Qur'ân pieces between two covers in the period of Abû Bakr. Eventually, the third event is to unite the variants of the recitation of the Qur'ân in the period of the Caliph 'Uthmân.

In the tafsir studies by the Turkish language, there is no single term to imply all these three collections of the Qur'ân at a time. Besides, some terms are incapable of signifying even only one of these concepts accurately and appropriately. So, in this article, we will suggest a Turkish term that is capable of referring all these three concepts of Jam' al-Qur'ân.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



#### Giriş

İnsan, kavramlarla<sup>1</sup> düşünür ve düşündüklerini diğer insanlara -bu kavramların taşıyıcısı olan- dil ile aktarmaya çalışır. Kavramlar, hariçteki olay ve olguların zihnimizde soyutlanan veya tasavvur edilen formlarıdır. Bu kavramların, dildeki ifadesine ise mantıkta, terim ya da lafız denmektedir.<sup>2</sup> Ancak terim sözcüğü Türkçede, "kullanımında ya da medlûlünde uzlaşmış kelime" anlamına da delalet etmektedir.<sup>3</sup> Dolayısıyla biz bu makalede, -karışıklık olmaması adına- bir ilimde üzerinde uzlaşmış lafızlar için istilâh ve terim sözcüklerini; kavramın dildeki karşılığı olarak ise lafız, söz ve kelime sözcüklerini kullanacağız.

Klasik Arapçada lafız, kavilden (sözden); kavil ise kelimedden

<sup>1</sup> Kavram kelimesi, Arapçada "مفهوم", İngilizcede ise "concept" kelimeleriyle karşılanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), "Mefhûm", 2/1617; Jeanne Ellis Ormrod, "Concept Learning", *Encyclopedia of the Sciences of Learning*, ed. Norbert M. Seel (New York: Springer, 2012), 728.

<sup>2</sup> Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 57.

<sup>3</sup> Bkz. *Güncel Türkçe Sözlük*, "Terim" (Erişim 17 Haziran 2020); Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İlim ve Sanat, 1986), "Terim", 972.



(sözcükten) daha geniş ve kapsamlıdır. Lafız, *الصَّوْتُ الْمَشْتَمِلُ عَلَى بَعْضِ الْحُرُوفِ سِوَاءَ دَلٍّ* "الصَّوْتُ الْمَشْتَمِلُ عَلَى بَعْضِ الْحُرُوفِ سِوَاءَ دَلٍّ" yani "anamlı olsun ya da olmasın harflerden oluşan ses"; kavil, "الْفَرْدُ مُفْرَدٌ" yani "bir manaya delalet eden lafız"; kelime ise "الْكَلِمَةُ لَفْظٌ" yani "müfred kavil" anlamında kullanılmaktadır. Bunun yanında kelime, *الْكَلِمَةُ لَفْظٌ* "الْكَلِمَةُ لَفْظٌ" yani "müfred mana için vaz olunmuş lafız" şeklinde de tanımlanmıştır. O halde lafız hem sözü hem de kelimeyi kapsamakta ve her ikisini de ifade edecek şekilde kullanılabilir. Mesela "cem" hem lafız hem kavil hem de kelimedir. Ancak "Cem'u'l-Kur'ân", lafız ve kavil olduğu halde kelime değildir. Çünkü artık müfredlikten çıkmıştır ve lafzın bir kısmı, mananın bir kısmına delalet etmektedir. Cem'u'l-Kur'ân'ın tersten okunuşu olan "Nâ'ruk-l'u'mec" ise -anlamsız olması itibariyle- söz ya da kelime değil; sadece lafız olarak nitelendirilebilir.<sup>4</sup>

Bu durumda dilin anlamlı en küçük birimi kelimedir ve her kelimenin delalet ettiği manalar söz konusudur. Ancak manaların, dış dünyada varlıkları yoktur. Bu durumda bir lafız ya da kelime dış dünyadaki bir olguya doğrudan delalet edemeyecek ve bu olgunun, soyutlanarak zihni bir form kazanmasına ve zihinde ortaya çıkan bu kavram ile kelimenin delalet ettiği anlamlardan biri arasında ilişki kurulmasına ihtiyaç duyulacaktır. Aynı zamanda iki kişi arasında anlaşmanın sağlanabilmesi için her ikisinin zihninde de aynı lafızların aynı kavramlara delalet edecek şekilde vaz edilmiş olması gerekmektedir. O halde insanlar arasındaki anlaşma sadece aynı kelimeleri kullanmalarıyla değil; bu kelimelerin -manaları itibariyle- onların zihinlerinde aynı kavrama tekabül etmesiyle mümkün olabilmektedir. Ancak bağımsız iki zihin arasında bu mutabakatın gerçekleşmesi kolay değildir. Zira insanlar, bazen aynı lafızla farklı kavramları; bazen de farklı lafızlarla aynı kavramı ifade edebilmektedirler. Ayrıca bir yazıda veya konuşmada bu kelime ve lafızların hepsini tanımlamak ya da delalet ettikleri kavramı izah etmek mümkün gözükmemektedir. Zira her yeni tanım, mutabakatından emin olunamayan yeni kelime ve lafızlar ortaya çıkacak ve ortaya çıkan her kelime ve lafızda yeniden bir tanım ihtiyacı hasıl olacaktır ki bu da teselsüle yol açabilecektir. Dolayısıyla çoğu zaman bu lafız ve kavramların mutabık olduğu ve aynı şekilde anlaşıldığı varsayılır yahut varsayılmak zorunda kalınır. Nitekim bu varsayım yapılmadığı takdirde insanlar arası anlaşma -sonsuz bir izah ve tanım sürecine girileceğinden- yine sağlanamayacaktır. Bu

<sup>4</sup> Bkz. İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'İlmi'n-Nahv ve's-Şâfiye fi 'İlmi't-Tasrîfi ve'l-Hat*, thk. Sâlih Abdulazîm eş-Şâ'ir (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 11; Abdullah Cemâluddîn İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 27.

sebeple en azından her ilimde kilit rol oynadığı düşünülen kelime ve kavramlarda karşılıklı mutabakat sağlanması, anlaşmazlıkların ortadan kalkmasında önemli bir rol oynayacak ve ilmi açıdan daha doğru sonuçlara ulaşılmasını sağlayacaktır.

Bir ilimle iştigal eden insanlar ya da -genelde olduğu gibi- bunlardan bir grup, bir lafzı belli bir manaya ya da kavrama delalet edecek şekilde kullanma hususunda anlaştığında ıstılahlaşma gerçekleşmektedir.<sup>5</sup> Mesela burada bahis konusu olan cem' kelimesi, literal olarak delalet ettiği manaların yanında bu manalarla ilişkili olarak İslam tarihindeki birtakım kavramalara da delalet etmektedir. Kur'ân'ın cem'i hakkında konuşan iki kişinin anlaşabilmesi için zihinlerinde cem' kelimesinin delalet ettiği kavramların -diğer bir ifadeyle ilgili olayların onların zihninde tasavvur edilmiş hallerinin- aynı olması gerekmektedir. Aynı şekilde asırlar önce yazılmış Arapça bir eserdeki cem' kelimesinin anlaşılması, yazarın zihnindeki tasavvur ile okuyucunun zihnindeki tasavvurun mutabık olmasına bağlıdır.

Kavramlara tekabül eden terimlerin farklı dillere doğru bir şekilde aktarılması da aynı şekilde büyük önem arz etmektedir. Zira bir terimin çevirisi, bu terimin delalet ettiği kavramı tam olarak karşılamadığı takdirde hem düşünce safhasında hem de diğer insanlarla sağlıklı bir iletişim kurulması noktasında pek çok sorunla karşılaşılacak ve bilginin olduğu gibi aktarılması ve paylaşılmasında problemler doğacağından ilmi çalışmalarda doğru sonuçlara ulaşılması akamete uğrayabilecektir. Bununla birlikte tabii ki yabancı kökenli lafız ve ıstılahların tamamının tercüme edilerek kullanılması gerekmemektedir. Hatta bazılarının tercüme edilmemesi evlâdır. Sözelimi Türkçeye mâl olmuş -"tefsir, fıkıh" gibi- ıstılahlar, zaten bize ait terimler haline gelmiştir ve bunları tercüme etmek, dilimizin bir parçası haline gelmiş "kalem, kitap" gibi kelimeleri -sırf yabancı kökenli oldukları için- çevirmeye benzeyecektir. Ancak -Kur'ân'ın cem'i gibi- kavramı tam olarak karşılayamayacak şekillerde çevrilmiş ve çevirileri üzerinde uzlaşılammış ıstılahların, -düzeltilerek- dilimize uygun bir şekilde aktarılması önem arz etmektedir. O halde şunu söyleyebiliriz: Bir ilimdeki bu tür yabancı kökenli terimleri dilimize ya lafzın ifade ettiği kavramı tam olarak karşılayacak şekilde çevirmeliyiz ya da hiç çevirmemeliyiz.

<sup>5</sup> "İstılah" kelimesi, Arapçada "uymak, uygun olmak" gibi anlamlara gelen "صَلَح" fiilinden türemekte ve köken itibarıyla "insanlar tarafından uygun görülen ve üzerinde uzlaşılacak şey" anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Tehânevî, "İstılah", 1/212; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vasit* (el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), "Salaha", 520.

Bu meyanda tefsir ilmi içerisindeki “Cem’u’l-Kur’ân” ıstılahını ele alacağımız ve buna karşılık bir Türkçe lafız önerisinde bulunacağımız bu makalede, öncelikle bu ıstılahın, kavramsal açıdan klasik eserlerde nasıl kullanıldığını ve tarihteki hangi olaylara tekabül ettiğini ortaya koymaya çalışacağız. Ardından bu olayların Türkçe eserlerde hangi lafızlarla karşılandığını inceleyeceğiz. Son olarak da cem’ ıstılahını -ve dolayısıyla bu ıstılahın delalet ettiği kavramları- tam olarak karşıladığını düşündüğümüz bir lafız önerisinde bulunacağız.

#### A. Cem’ Teriminin Klasik Eserlerdeki Kullanımı

Günümüzde Kur’ân tarihi ve tefsir bağlamında cem’ kavramından bahsedildiğinde akla genel olarak Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) zamanında gerçekleşen cem’ olayı gelmektedir. Halbuki bu alanlara ait klasik kaynaklar tarandığında, cem’in bu olaydan ibaret olmadığı ve âlimlerin Kur’ân’ın farklı cem’lerinden bahsettiği görülmektedir. Bununla birlikte geçmişte Kur’ân’ın cem’i teriminin ne ifade ettiği hususunda âlimler arasında tam bir konsensüs olduğunu söylemek de mümkün gözükmemektedir. Zira bazı âlimler Kur’ân’ın iki kere, bazıları ise üç kere cem’ edildiğinden bahsetmektedir. Hatta âlimler arasında bu cem’lerin delalet ettiği olgularla ilgili de birtakım farklı görüşler söz konusudur.

Bu noktada akla, üzerinde âlimlerin görüş birliği olmayan bir lafzın nasıl ıstılah olacağı sorusu gelebilir. Ancak bir lafzın ıstılah olabilmesi için tüm insanların ya da -bir ilmin içindeki kavramdan bahsediyorsak- bu ilimle iştigal eden bütün ilim adamlarının uzlaşması gerekmektedir. Evet, ideal olan budur; ancak insanlar arasında bu tür bir uzlaşma pek mümkün değildir. Mesela tefsir ilmi içindeki en önemli ıstılah, muhtemelen “tefsir”dir. Ancak -ilmin adını da teşkil eden- bu ıstılahta bile bir konsensüsten bahsedilememektedir. Zira kimi âlimler, bu ıstılahın “anlama” yönünü ön plana çıkarmakta; kimi âlimler ise “açıklama” yönünün daha ağır bastığı kanaatini taşımaktadır. Hatta bu kanaatlerin kendi içinde bile nüanslarla karşılaşmaktadır. Dolayısıyla cem’ lafzının ıstılah olmasında tam bir görüş birliğinin bulunmaması şaşırılacak bir durum değildir.

Şimdi, -mesele tarihsel akış içinde daha iyi anlaşılabilmesi için- kaynaklarda geçen rivayet ve görüşlerden öne çıkanlara kronolojik olarak yer vereceğiz.<sup>6</sup> Aktarıldığına göre Hz. Ali (ö. 40/661), Kur’ân’ı ilk cem’ edenin

<sup>6</sup> Görüşlere geçmeden önce şunu da ifade edelim ki burada amacımız Kur’ân’ın cem’i konusunu işlemek değildir. Dolayısıyla çalışmamızda bu konu baştan sona ele alınmayacak; sadece Kur’ân’ın cem’i teriminin ve medlüllerinin anlaşılmasına katkı sağlayacak noktalara değinilecektir.

Hız. Ebû Bekir olduğunu söylemiş<sup>7</sup> ve Kur'ân'ın bu şekilde cem' edilmesi kararının doğru olduğunu alenen ifade etmiş;<sup>8</sup> hatta insanlar arasında Mushaflara en çok faydası dokunanın -iki kapak arasında cem' etmesi sebebiyle- Hız. Ebû Bekir olduğunu belirtmiştir.<sup>9</sup> Aynı şekilde hicrî I. asrın ikinci yarısından 'Urve b. ez-Zübeyr'in (ö. 94/713) de şöyle dediği aktarılmaktadır: "Yemâme ashâbı öldürüldüğünde Kur'ân'ı Mushaflar halinde ilk cem' eden Ebû Bekir'dir. Osman ise Mushafları tek bir Mushafa cem' etmiştir."<sup>10</sup>

Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) aktardığına göre Ahmed b. Fâris (ö. 395/1004), *el-Mesâilu'l-Hams* adlı eserinde şöyle demektedir: "Kur'ân'ın iki çeşit cem'i söz konusudur: Birincisi, yedi uzun surenin başa alınıp arkasına yüzlük surelerin konulması suretiyle yapılan sure telifidir. Bunu sahâbe gerçekleştirmiştir. Diğer cem' ise ayetlerin sure içindeki telifidir. Bu kısım Peygamberimiz tarafından yapılmıştır ve tevkîfidir."<sup>11</sup>

Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014), *Müstedrek*'te Kur'ân'ın cem'inin bir seferde gerçekleşen bir olay olmadığını ifade etmektedir. Ona göre Kur'ân'ın bir kısmı henüz Peygamberimiz hayattayken; bir kısmı ise Hız. Ebû Bekir döneminde cem' edilmiştir. Üçüncü cem' ise Hız. Osman'ın (ö. 35/656) hilafeti esnasında sure tertibinde meydana gelmiştir.<sup>12</sup> Beyhakî (ö. 458/1066), Peygamberimiz döneminde gerçekleşen cem'den maksadın, farklı zamanlarda indirilen ayetlerin -Peygamberimizin işaretiyle- ait oldukları surelerde bir araya getirilmesi olabileceğini ifade etmektedir.<sup>13</sup> Nitekim Hız.

<sup>7</sup> Bkz. el-Kâsım b. Sellâm Ebû 'Ubeyd, *Fedâilu'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-'Atıyye vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 283; Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman es-Sicistânî İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 1/153.

<sup>8</sup> Bkz. Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'İsâm el-Kudâh (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 1/64.

<sup>9</sup> Bkz. İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/153-154. İbn Ebî Dâvud'un *Kitâbu'l-Mesâhif*'inde Kur'ân'ı ilk cem' edenin veya cem' emrini verenin Hız. Ömer olduğu yönünde rivayetler bulunmaktadır. Ancak Suyûtî, bu rivayetlerdeki maksadın, Hız. Ömer'in bizzat gerçekleştirdiği ya da onun hilafetinde gerçekleşen bir cem' olmadığını; onun bu cem'i sadece tavsiye ettiğini ifade etmektedir. Bkz. İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/170-173; Celâluddîn Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2008), 130.

<sup>10</sup> Ebû 'Amr Dâni, *el-Mukni' fî Rasmi Mesâhifi'l-Emsâr* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1978), 18.

<sup>11</sup> Bkz. Muhammed b. 'Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: Dâru't-Turâs, 1984), 1/237.

<sup>12</sup> Bkz. Muhammed b. Abdullah el-Hâkim Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/249.

<sup>13</sup> Bkz. Ahmed b. el-Hüseyin Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetu Ahvâli Ashâbi's-Şeri'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 7/147-148; Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 129.

Osman bir rivayette şöyle demektedir: "Peygamberimize ayetler indirildiği zaman vahiy kâtiplerinden birini çağırır ve 'Bu ayeti, filancanın zikredildiği sureye koy.' derdi."<sup>14</sup> Osman b. Ebi'l-Âs'ın (ö. 51/671) aktardığına göre Peygamberimiz kendisinde vahiy hali belirdikten sonra şöyle buyurmuştur: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلْيَأْتِكُم بِآيَاتٍ مِنْ رَبِّكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" "Bana Cebrâîl geldi ve *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلْيَأْتِكُم بِآيَاتٍ مِنْ رَبِّكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ* ayetini<sup>15</sup> şu suredeki şu yere koymamı emretti."<sup>16</sup> Bunun yanında Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), "Biz Rasûlullah'ın yanında Kur'ân'ı birtakım yazı malzemelerinden<sup>17</sup> telif ediyorduk." demiştir.<sup>18</sup> Bu rivayetler, sahâbenin o dönemde Peygamberimizin talimatıyla ayetleri -indiği anda ya da daha sonra- art arda yazarak bir araya getirdiğine işaret etmektedir. İbn Fâris ve Beyhakî'nin açıklamalarından anlaşıldığına göre nüzul dönemindeki ilk cem' bu olaya delalet etmektedir.

Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Kur'ân'ın -yirmi küsur senede tedricen indirilmesi sebebiyle- sahâbenin hafızasında parça parça durduğunu ve Peygamberimiz vefat ettiğinde, sahifelerde cem' edilmiş bir Kur'ân bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre Kur'ân ilk defa Hz. Ebû Bekir'in hilafetinde ve sonrasında da Hz. Osman döneminde cem' edilmiştir.<sup>19</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, Peygamberimiz döneminde Kur'ân'ın cem' edilmediğini söylerken muhtemelen Kur'ân'ın tamamının iki kapak arasında toplanmadığını kastetmektedir. Bununla birlikte bu ifadeler, onun zihninde nüzul döneminde ayetlerin birbiri ardına eklenmesi olayının, cem' kavramına dahil olmadığına da işaret etmektedir.

V. asırdan sonra bu bilgiler tekrar edilmeye başlamıştır. İlk cem'e yaklaşımlarındaki farklılık dolayısıyla son dönemden de iki görüşe yer verebiliriz. Muasır tarihçi Muhammed Tâhir b. Abdilkâdir el-Kürdî'ye (ö. 1980) göre Kur'ân'ın cem'i bazen "ezberleme" bazen de "yazma" anlamında kullanılmaktadır. "Yazma" anlamına göre Kur'ân üç kere cem' edilmiştir: İlk

<sup>14</sup> Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut - Muhammed Kâmil Karabelli (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "İstiftâhu's-Salâh", 124; Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), "Tefsîru'l-Kur'ân", 10.

<sup>15</sup> Nahl 16/90.

<sup>16</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001), 29/441.

<sup>17</sup> Subhî Sâlih (ö. 1986), rivayette geçen "الرقاع" kelimesinin büyük bir ihtimalle o dönemde yazı için kullanılan deri ve kâğıt gibi malzemeleri ifade ettiğini belirtmektedir. Bkz. Subhî Sâlih, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1977), 69.

<sup>18</sup> Bkz. Tirmizî, "Menâkıb", 148.

<sup>19</sup> Bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an Me'âni'l-Kırâ'ât*, thk. Abdulfettâh İsmâil Çelebi (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 57-65.

cem', Peygamberimiz zamanında Kur'ân'ın tamamının yazıya geçirilmesidir. Ancak Kur'ân, bu dönemde tek bir yerde toplu halde durmuyordu; aksine pek çok farklı malzeme üzerine yazılmıştı ve sure bakımından da herhangi bir sıraya konulmamıştı. İkinci cem', Hz. Ebû Bekir'in hilafetinde gerçekleşmişti ki bu, yedi harfe göre yapılan ilk cem' idi. Üçüncü cem'de ise Hz. Osman, Kur'ân'ın yedi harften sadece birisine göre cem' edilmesini ve yazılmasını emretti.<sup>20</sup> Bunun yanında Zurkânî (ö. 1948) ve Mennâ'u'l-Kattân (ö. 1999), cem' kelimesinin "ezberlemek" ve "yazmak" şeklinde iki manası bulunduğunu söyleyerek ilk cem'in Kur'ân'ın sahâbe tarafından yazılması ve ezberlenmesine delalet ettiğini savunmakta ve yine benzer şekilde ikinci ve üçüncü cem'lerin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemlerinde yapıldığını ifade etmektedirler.<sup>21</sup>

Aktarılan bilgilerden anlaşılacağı üzere âlimler arasında cem' kavramının sadece niceliğiyle ilgili değil; mahiyetiyle ilgili de görüş ayrılıkları mevcuttur. Bununla birlikte ihtilafların -Hz. Ebû Bekir zamanındaki cem'den ziyade- nüzul dönemi ve Hz. Osman'ın hilafeti esnasındaki cem'lerin medlûlünde ortaya çıktığını belirterek bu ihtilafları şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Nüzul dönemindeki cem' ile ilgili ihtilaflı görüşler:

- a. Peygamberimizin nazil olan ayetleri, vahiy katiplerine bir suredeki belli bir ayetten sonrasına ya da öncesine ekletmesidir. Böylece sure içlerinde ayetler belli bir düzende bir araya gelmiştir.
- b. Peygamberimiz zamanında Kur'ân'ın tamamının yazıya geçirilmesidir.
- c. Kur'ân'ın sahâbe tarafından yazılması ve ezberlenmesidir.

Bu bağlamda nüzul dönemindeki cem' ile ilgili Enes b. Mâlik'ten aktarılan bir rivayete dikkat çekmek yerinde olacaktır: "Kur'ân'ı Peygamberimiz döneminde dört kişi cem' etmiştir: Mu'âz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit, Ebû Zeyd ve Ubey b. Ka'b."<sup>22</sup> Bu rivayetteki "cem'" kelimesi

<sup>20</sup> Bkz. Muhammed Tâhir b. Abdilkâdir el-Mekkî el-Hattât Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve Garâibu Rasmihi ve Hukmuhu* (Cidde: el-Me'ârifu'l-Âmme, 1365), 20-33.

<sup>21</sup> Bkz. Muhammed Abdulazîm Zurkânî, *Menâhîlu'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 203-222; Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2009), 106-121.

<sup>22</sup> Bkz. Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Menâkibu'l-Ensâr", 17; "Fedâilu'l-Kur'ân", 8; Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Dâru Taybe, 2006), "Fedâilu's-Sahâbe", 119-120. Ayrıca bkz. Ebû 'Ubeyd, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 374; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şu'ayb Nesâî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, thk. Fârûk Hamâde (Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1992), 79; Ebu'l-Fidâ' İsmail İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1416), 53.

muhtemelen "tümünü ezberlemek, kuşatmak" gibi anlamlara gelmektedir. Nitekim Zerkeşî de bu konudan bahsederken "جمع" fiilini "حفظاً" kelimesiyle temyiz etme ihtiyacı hissetmiş ve bu kişilerin Kur'ân'ı ezber bakımından cem' ettiğini ifade etmiştir.<sup>23</sup> Kelimenin -hem Zerkeşî hem de Zurkânî, Mennâ'u'l-Kattân ve Kürdî gibi çağdaş ilim adamları tarafından- bu şekilde temyiz edilerek kullanılması, sonraki asırlarda bu anlamın ıstılahlaşmadığına işaret etmektedir. Buna mukabil, İbn Fâris, Beyhakî ve Suyûtî gibi âlimlerden gelen bilgiler göz önüne alındığında -tüm âlimler arasında olmasa da belli bir grup âlim arasında- Peygamberimiz döneminde yapılan faaliyetle ilgili olarak "farklı zamanlarda inen ayetlerin sure içlerinde birbiri ardına eklenmesi" kavramının ön plana çıktığını, bu kavramın zaman zaman cem' ve telif lafızlarıyla ifade edildiğini; ancak sonraki dönemlerde cem' lafzının revaç bulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

2. Hz. Osman dönemindeki cem' ile ilgili ihtilafı görüşler:

- a. Hz. Osman'ın hilafetinde surelerin tertip edilmesidir.
- b. Hz. Osman döneminde ortaya çıkan kıraat ihtilaflarının önlenmesi amacıyla Kur'ân'ın okunuş ve yazılışında tek harfin esas alınması ve diğer harflerin iptal edilmesidir.

Hz. Osman döneminde bu olayların ikisi birden gerçekleşmiş olabilir ki gelen veriler büyük bir ihtimalle gerçekleşmiş olduğunu göstermektedir. Ancak burada meselemiz, hangisinin gerçekleştiği değil; cem' teriminin -Hz. Osman dönemi bağlamında- hangisine delalet ettiğiidir. Tabii farklı âlimlerin bu terimle muhtelif kavramları kastedebileceklerini de zihinde tutarak şunu ifade edelim ki genel tabloya baktığımızda surelerin sıralamasındansa kıraatin teke indirilmesinin cem' diye tabir edilmiş olması daha uygun gözükmektedir. Mesela bir rivayette Hz. Osman'a Mushafları tek bir Mushafta cem' etmesini önerenin Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) olduğu ve bu öneriyi farklı okuyuşlar sebebiyle yaptığı aktarılıyor.<sup>24</sup> Burada Huzeyfe'nin cem' kelimesini -özellikle okuyuştaki ihtilaflar bağlamında- kullanması önem arz etmektedir. Çünkü ihtilafların önlenmesi için yapılan bir cem'in, sure

<sup>23</sup> Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/241.

<sup>24</sup> İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 240. Bunun yanında bir rivayette ise kıraat ihtilafları ciddi boyuta ulaştığında Hz. Osman'a ne yapmayı düşündüğü sorulmuş; o da insanların tek bir Mushafta cem' edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Yine burada da cem' kelimesinin kullanılması önemlidir. Çünkü bu kullanım -burada insanlar için kullanılmış olsa da- hem kıraat ihtilafları bağlamında okunuşun teke indirilmesini ifade etmekte hem de bir yönüyle kıraatlerin teke indirilmesinin altında yatan sebeplerden birisinin de insanların cem' edilmesi ve aralarındaki ihtilafların bitirilmesi olduğunu göstermektedir. Bkz. İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 206.

sıralaması olma ihtimali düşüktür. Dolayısıyla eğer amaç kıraat ihtilaflarının önüne geçmekse, Hz. Osman dönemi bağlamında kullanılan cem' terimi, farklı okuyuşların ortadan kaldırılmasını ifade edecektir. Buna ilaveten bu olayın bir rivayette cem' lafzıyla ifade edilmesi, kavramın erken dönemlerden itibaren kıraatin teke indirilmesine delalet ettiğine işaret etmektedir. Daha açık bir şekilde ifade etmemiz gerekirse; tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Osman dönemindeki cem'in sure tertibi olduğunu ilk söyleyen Hâkim en-Nîsâbü'rî'dir (ö. 405/1014). IV. asırda yaşamış olması itibariyle onun geç bir dönemi temsil ettiği söylenemez. Dolayısıyla onun bu açıklaması, göz ardı edilecek bir görüş değildir. Bununla birlikte aktardığımız rivayette cem' kelimesinin ihtilafları önleme bağlamında kullanılması da önemlidir ve bu rivayet bizi hem Nîsâbü'rî'nin görüşünden farklı bir yöne sevk etmekte hem de -rivayette kelime değişikliği yapılmadığını varsayarsak- bize potansiyel olarak Nîsâbü'rî'den daha önceki bir zaman diliminden veri sağlamaktadır.

Bu anlayışı destekleyen verilerden biri de âlimlerin cem'ler arasında yaptıkları ayrımlardır. Sözelimi kıraat âlimi Ebû 'Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman cem'lerinin amaç noktasında farklılaştığını söylemekte ve şu ifadelerle yer vermektedir: "Ebû Bekir, Kur'ân'ın cem'inde Kur'ân'ın tamamının yazılarak iki kapak arasında bir araya getirilmesini amaçlamıştı... Osman'ın amacı ise bundan farklıydı. O sahâbeyi Peygamberimizden gelen kıraatlerde cem' etmeyi hedeflemişti."<sup>25</sup>

Aynı şekilde Buhârî şârihlerinden Abdulvâhid b. et-Tîn (ö. ~611/1214) de iki cem' arasındaki farklardan -özetle- şöyle bahsetmiştir: "Ebû Bekir dönemindeki cem', hafızların yitirilmesiyle birlikte Kur'ân'ın bir kısmının da kaybolması endişesine sahip olduğu için yapılmıştı. Zira o dönemde Kur'ân, belli bir yerde topluca bulunmuyordu. Bu sebeple Ebû Bekir, Kur'ân parçalarını -Peygamberimizden öğrendikleri şekilde ve sure içlerindeki ayet sıralamalarına uygun olarak- cem' etmişti. Osman'ın cem'i ise kıraatlerdeki ihtilafların artması sebebiyle idi. Onun döneminde ihtilaflar o kadar artmıştı ki insanlar artık Kur'ân'ı kendi dilleriyle okuyorlar ve bunun üzerinden diğerlerinin okuyuşlarının hatalı olduğunu iddia ediyorlardı. Böyle bir ortamda durumun daha vahim bir hal almasından korkan Osman, Mushafları tek bir Mushafa indirmiş ve sureleri de tertip etmişti."<sup>26</sup> Bu

<sup>25</sup> Bkz. Ebû 'Amr Dâni, *el-Ahrufu's-Seb'a li'l-Kur'ân*, thk. Abdulmüheymin Tahhân (Cidde: Dâru'l-Menâra, 1997), 62-63.

<sup>26</sup> Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 133. Ramazan el-Bûtî (ö. 2013) de Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemlerinde gerçekleştirilen cem'lerin arasında şu üç farkın olduğunu söylemektedir: 1. Hz. Osman'ın cem'inde sebep, kıraat ihtilaflarıydı. Hz. Ebû Bekir'in



ayrılar, Hz. Osman'ın cem'inin bir sure tertibi olmaktan ziyade farklı okuyuşların önünü kesen ve tek harfe göre okuyuşu hâkim kılan bir işlem olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte tekrar vurgulayalım ki bu işlem sırasında sure sıralamasının yapılmış olması da ihtimal dahilindedir. Ancak surelerin sıralanmış olması, cem' kavramının bu olaya delalet etmesini gerektirmemektedir. Hatta sure tertibinin, bu faaliyetin bir parçası ya da bu faaliyet esnasında gerçekleştirilmiş bir işlem olarak görülmesi de mümkündür. Âlimlerin açıklamalarından elde ettiğimiz genel kanaat de bu yöndedir. O halde Hz. Osman zamanındaki cem'i, Kur'ân'ın okunuşunun ve yazılışının teke indirilmesine delalet edecek şekilde anlamak daha doğru olacaktır.

Hülâsa -âlimlerin genel eğilimini ve kullanımlarını göz önüne aldığımızda- cem' kavramıyla ilgili şu yaklaşımın daha uygun olacağını söyleyebiliriz: Kur'ân'ın üç cem'i söz konusudur. Bunlardan birincisi, nüzul döneminde gerçekleşmiştir. Peygamberimiz, gelen ayetleri vahiy katiplerine yazdırırken bazen ayetlerin hangi suredeki hangi ayetten sonra yazılacağını bildirmekteydi. Bazen de farklı malzemeler üzerine yazılmış ayetler, yine Peygamberimizin talimatıyla başka bir malzemede bir araya getiriliyordu. İşte birinci cem' kavramının tekabül ettiği olay, ayetlerin bu şekilde birbiri ardına eklenmesi ve sure içlerinde bir araya getirilmesi işlemidir. İkinci cem', Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleşmiştir. Yemâme savaşında hafızların bir kısmı şehit olunca Kur'ân'ın kaybolma endişesi belirmiş ve -Hz. Ömer'in (ö. 23/644) de tavsiyesiyle- sahâbeden ellerindeki yazılı Kur'ân parçalarını getirmeleri istenmiştir. İkinci cem', toplanan bu parçaların bir araya getirilerek iki kapak arasında, başı ve sonu belli Mushaf ya da Mushaf'lara dönüştürülmesini ifade etmektedir. Üçüncü cem' ise Hz. Osman döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemde Kur'ân'ın okunuşunda önemli ihtilaflar zuhur edince Hz. Osman, Kur'ân'ın tek bir harfe göre yazılmasını ve diğer harfleri içeren Mushaf'ların itlâfını emretmiştir. İşte Kur'ân'ın hem okunuş hem de yazılış bakımından teke indirilmesi de üçüncü cem'i teşkil etmektedir.

Bununla birlikte cem' teriminin, her dönemde bu üç kavramın hepsine birden delalet ettiği söylenemeyeceği gibi her kavrama eşit derecede delalet

---

cem'inde ise Kur'ân hafızlarının azalması idi. 2. Hz. Osman, dönemin en iyi kurrâ ve hâfızlarından oluşan dört kişilik bir ekip kurdu ve cem' işlemini bu ekibe emanet etti. Hz. Ebû Bekir ise sadece Zeyd b. Sâbit'e güvendi ve cem'i onun gerçekleştirmesini istedi. Bûtî'ye göre bunun sebebi muhtemelen Hz. Osman'ın cem'inde birden fazla Mushaf yazılacak olmasıydı. 3. Hz. Osman'ın cem' ettiği Mushaf'lar farklı beldelere dağıtıldı. Hz. Ebû Bekir'in cem' ettiği Mushaf ise -tek olması hasebiyle- hilafet makamında kaldı. Bkz. Sa'îd Ramazan Bûtî, *Min Ravâi'i'l-Kur'ân: Teemmülâtün 'İlmiyyetün ve Edebiyyetün fî Kitâbillahi 'Azze ve Celle* (Dimaşk: Dâru'l-Fârâbî, 2007), 55-56.

ettiğini söylemek de doğru olmayacaktır. Zira bu konuda aktarılan bazı veriler, bu terimin farklı zamanlardaki kullanımlarında farklı kavramların ön plana çıktığını ihsas etmektedir. Mesela Hz. Ali'nin Kur'ân'ı ilk cem' edenin Hz. Ebû Bekir olduğunu söylemesinden<sup>27</sup> hareketle bu cem'in ilk olduğunu ama tek olmadığını; ayrıca diğer cem'lerden söz edilmemesinden yola çıkarak da bu cem'in daha ön planda olduğunu anlıyoruz. Ayrıca Hz. Ebû Bekir dönemindeki olaydan "ilk cem'" şeklinde bahsedilmesi, nüzul dönemindeki olguya delalet eden cem' kavramının, hicrî I. asrın ilk yarısında henüz gelişmemiş olabileceğini göstermektedir.

Hicrî III. asra geldiğimizde el-Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) şöyle demektedir: "İnsanlar arasında Kur'ân'ı cem' edenin Hz. Osman olduğuna dair yaygın bir kanaat vardır. Halbuki olayın aslı böyle değildir. Hz. Osman, Irak ve Şam ehlinin okuyuşlarındaki farklılığın bir fitneye yol açabileceği endişesiyle Kur'ân'ın okunuşunda insanları tek bir şekilde okumaya sevk etmişti. Bundan önce ise Mushaflar zaten yedi harfteki farklı okuma şekillerine göre düzenlenmiş halde bulunuyordu ve bu cem'i gerçekleştiren Hz. Ebû Bekir idi."<sup>28</sup> Öyle anlaşılıyor ki henüz III. asrın başlarında, cem' teriminin revaçta olan medlûlü Hz. Osman'ın gerçekleştirdiği cem' işlemiydi. V. asrın ilk yarısına geldiğimizde ise Beyhakî şunları söylemektedir: "Bil ki Mushafları ilk defa cem' edenin Osman olduğuna dair yaygın bir görüş söz konusudur. Ancak işin aslı böyle değildir. Zira Mushafları, tek bir Mushafta cem' eden kişi Ebû Bekir'dir."<sup>29</sup> Beyhakî'nin herhangi bir atıf yapmadan bu sözlere yer vermesinden hareketle onun kendi zamanında da Kur'ân'ın cem'i denildiğinde akla ilk gelen olayın Hz. Osman dönemindeki cem' olduğunu söyleyebiliriz. Buna mukabil -atıf yapmamış olsa bile- aradaki benzerliği dikkate alarak Beyhakî'nin, bu sözleri Hâris el-Muhâsibî'den aktarmış olma ihtimalini de göz ardı etmemeliyiz.

Bunun yanında cem' teriminin geçmişteki bu durumu, günümüzdeki durumuna benzetilebilir. Ancak bu benzetme, doğru olmayacaktır. Zira günümüzde Türkçe çalışmalarda Kur'ân'ın cem'i terimi, genel olarak Hz. Ebû Bekir dönemindeki olaya hasredilmiştir. Geçmişte ise her ne kadar farklı zamanlarda farklı olaylar ön plana çıksa da terimin sadece Hz. Ebu Bekir dönemine hasredilmesi söz konusu olmamıştır.

### **B. Cem' Teriminin Türkçe Karşılıkları**

Bu bölümde, Cem'u'l-Kur'ân ıstılahının Türkçe eserlerde hangi

<sup>27</sup> Bkz. Ebû 'Ubeyd, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 283.

<sup>28</sup> Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 134.

<sup>29</sup> Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/235.

lafızlarla karşılandığını ortaya koymaya çalışacağız. Bu istilahın ifade ettiği - bahsi geçen- üç olguyu ele alan çok sayıda Türkçe çalışma bulunmaktadır. Ancak bunların tamamına bir makalede yer vermek mümkün değildir ki kanaatimizce buna gerek de yoktur. Zira çalışmalarda genel olarak aynı lafızlar tekrarlanmaktadır. Bu sebeple biz burada cem' teriminin Türkçede nasıl karşılandığına dair genel tabloyu en iyi ve kapsamlı şekilde yansıtabilecek örneklerle yer vereceğiz. Bu minvalde eserleri, birincisi doğrudan Kur'ân'ın cem' ile ilişkili çalışmalar, ikincisi Kur'ân'ın cem'ine yer veren çalışmalar ve üçüncüsü de Kur'ân'ın cem'ine değinen çalışmalar olmak üzere üç kısımda, tablolar halinde göstermeye çalışacağız.

### 1. Kur'ân'ın Cem' ile İlişkili Çalışmalar

İlk aşamada yer vereceğimiz eserler, doğrudan Kur'ân'ın cem' ile ilgili olarak yapılmış spesifik çalışmalardır. Makale, ansiklopedi maddesi, tez ve kitap düzeyindeki bu çalışmaların, cem' kavramlarının Türkçedeki karşılığı hakkında vereceği malumat ehemmiyet arz etmektedir. Zira bu olgulara dair zihinsel faaliyetin -potansiyel olarak- en çok yoğunlaştığı eserler, bu tür spesifik, akademik çalışmalardır. Dolayısıyla kavramların Türkçe karşılıklarının ya da farklı karşılık önerilerinin bulunma ihtimalinin en yüksek olduğu eserleri de bunlar teşkil etmektedir.<sup>30</sup>

Çalışmanın Adı	Birinci Cem'	İkinci Cem'	Üçüncü Cem'
<b>Kur'an'ın Metinleşme Sürecinde Ortaya Çıkan Problemler</b> <sup>31</sup>	Cem <sup>32</sup>	Cem/ Bir araya getirilme/ Toplanma	Çoğaltılma/ İstinsah
<b>Kur'ân'ın Toplanması ve Kiraatı Meselesi</b> <sup>33</sup>	-	Cem/Toplanma	Çoğaltma
<b>Resûl-i Ekrem Zamanında Kur'ân'ın Cem'i ve Ayetlerin Tenâsübü</b> <sup>34</sup>	Cem/ Bir araya	Toplama	Toplanma

<sup>30</sup> Tablolardaki lafızların yazımında, ilgili eserlerdeki yazım şekli esas alınacaktır.

<sup>31</sup> Bkz. Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Sürecinde Ortaya Çıkan Problemler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 48, 115, 125, 185, 187.

<sup>32</sup> Ziya Şen, Peygamberimiz zamanındaki cem'i, Kur'ân'ın o günkü malzemelere yazılması ve ezbere okunması şeklinde açıklamıştır. Ancak daha önce izah ettiğimiz üzere biz cem' terimiyle bu olayların kastedildiği kanaatinde değiliz ve dolayısıyla tablodaki birinci cem' başlığının altında, farklı zamanlarda gelen ayetlerin birbiri ardına eklenmesi olayına delalet etmeyen lafızlara yer vermiyoruz. Bkz. Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, 125.

<sup>33</sup> Bkz. Salih Akdemir, "Kur'an'ın Toplanması ve Kiraatı Meselesi", *Kur'an sempozyumu (Bilgi Vakfı)*, (1994), 25, 27, 28.

<sup>34</sup> Bkz. Kerîm Velâyetî, "Resûl-i Ekrem Zamanında Kur'ân'ın Cem'i ve Ayetlerin Tenâsübü", *İslâmî Araştırmalar XVIII/3* (2005), 237, 241, 243, 248.

getirilme			
<b>H. Osman ve Sonrası Dönemde Kur'an'ın Metinleşme Tarihi</b> <sup>35</sup>	Bir araya toplama	Cem' / İstinsâh/ Bir araya toplanma	Cem' / İstinsâh/ Çoğaltılma/ Toplama
<b>Kur'an'ın Cem'i Meselesi</b> <sup>36</sup>	-	Cem' / Bir araya toplama	Çoğaltılma/ İstinsah
<b>Kur'an'ın Cem'i İle İlgili Rivayetler ve Tahlili</b> <sup>37</sup>	Kayda geçirilme	Cem' / Toplama/ Bir araya getirme	İstinsah/ Çoğaltılma
<b>Kur'an'ın Cem'i ve İstinsâhında Üç Önemli Nokta</b> <sup>38</sup>	-	Cem/ Toplanma/ Toplanıp yazılma	İstinsâh/ Çoğaltılma
<b>Kur'an'ın Yazılması ve Cem'i</b> <sup>39</sup>	-	Cem	Cem, Çoğaltma, Tek Mushaf uygulanması
<b>Kurtûbî ve Taberî'ye Göre Kur'an'ın İstinsahının Kıraatla İlişkisi</b> <sup>40</sup>	-	Cem/ Toplanma/ Bir araya getirilme	İstinsah/ Yeniden yazdırılma
<b>Kur'an'ın Mekke'de Yazılması ve Medine'de Çoğaltılması Üzerine Bazı</b>	Yazılma	Cem/ Toplanma/	İstinsah/ Çoğaltma/

<sup>35</sup> Bkz. Zeynel Abidin Aydın, *H. Osman ve Sonrası Dönemde Kur'an'ın Metinleşme Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 62, 63, 94, 120, 126, 127, 148, 152, 224.

<sup>36</sup> Bkz. Sadık Kılıç, "Kur'an'ın Cem'i Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (30 Haziran 1980), 263, 264, 266, 276. Bu makalede Sadık Kılıç, Zeyd b. Sâbit'in "Biz Rasûlullah'ın huzurunda kağıt parçalarından Kur'an'ı telif ediyorduk" sözünü aktararak buradaki telifin ayetleri Peygamberimizin irşadına göre tertip etmekten ibaret olduğunu ve bu tertibin Cebrail tarafından bildirildiğini ifade etmektedir. Ancak makalede bu olayı karşılayacak şekilde cem' ve benzeri bir lafız kullanılmamıştır. Bkz. Kılıç, "Kur'an'ın Cem'i Meselesi", 263.

<sup>37</sup> Bkz. Ayşe Açikel, *Kur'an'ın Cem'i İle İlgili Rivayetler ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), II, 24, 41, 43, 55.

<sup>38</sup> Bkz. Rahim Tuğral, "Kur'anın Cem'i ve İstinsahında Üç Önemli Nokta", *Diyanet İlmî Dergi* XXVI/1 (1990), 89, 90, 95.

<sup>39</sup> Bkz. Yaşar Atli, *Kur'an'ın Yazılması ve Cem'i* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 16, 18, 22, 34.

<sup>40</sup> Bkz. Hacı Önen, "Kurtûbî ve Taberî'ye Göre Kur'an'ın İstinsahının Kıraatla İlişkisi", *The Journal of Academic Social Science Studies* 64 (2017), 168, 173.

Değerlendirmeler <sup>41</sup>		Yazılma	Toplama/ Yazılma
Kur'ân-ı Kerim'in Metinleşme Süreci ve Sûrelerin Tertibine Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi <sup>42</sup>	Bir arada toplanma	Cem/ Toplanma	İstinsah/ Çoğaltma
Kur'ân-ı Kerim'in Cem'i ve Çoğaltılmasında Müsteşriklerin Görüşleri ve Bu Görüşlerin Eleştirileri <sup>43</sup>	-	Cem'/ Derlenme	İstinsâh/ Çoğaltılma

## 2. Kur'ân'ın Cem'ine Yer Veren Çalışmalar

Cem' istilâhının Türkçe karşılığıyla ilgili olarak ikinci aşamada ele alacağımız eserler, özel olarak bu üç olgu üzerine yazılmamış olsa da içerisinde bu olgulara özel olarak değinilen ya da bir bölüm ayrılan çalışmalardır. Bu meseleler, doğrudan Kur'ân ve kıraat tarihinin araştırma alanına girmekle birlikte tefsir tarihi ve usûlü eserlerinde de ele alınmıştır. Dolayısıyla bu aşamada terimin, Kur'ân, tefsir ve kıraate dair genel olarak yahut ders kitabı niteliğinde yazılmış müstakil kitaplarda nasıl karşılandığını ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmanın Adı	Birinci Cem'	İkinci Cem'	Üçüncü Cem'
----------------	--------------	-------------	-------------

<sup>41</sup> Bkz. Mehmet Altuntaş, "Kur'an'ın Mekke'de Yazılması ve Medine'de Çoğaltılması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/11 (2018), 273, 275, 276, 277. Daha önce -Ziya Şen'in çalışmasında olduğu gibi- Peygamberimiz döneminde Kur'ân'ın yazılmasından ya da ezberlenmesinden bahsedilenler olmuştu; ancak biz bu kelimelere tablomuzda yer vermedik. Zira bunlar bize göre birinci cem'i ifade etmediği gibi yazarlar tarafından da birinci cem' kastedilerek kullanılmıyordu. Ancak burada "yazılma" kelimesini tablomuza aldık. Çünkü bu makalede yazar, Hâkim en-Nisâbü'rî'nin Kur'ân'ın üç cem'i ile ilgili görüşünü aktarmış ve buradaki üç olayı birden ifade eden cem' istilâhını "yazılma" kelimesiyle karşılamıştır. Her ne kadar çevirinin doğru olduğunu veya kelimenin üç olayı ifade edebildiğini düşünmesek de özel olarak cem' istilâhına karşılık kullanılması itibarıyla bu kelimeye tabloda yer verdik. Bkz. Altuntaş, "Kur'an'ın Mekke'de Yazılması", 273.

<sup>42</sup> Bkz. Sibel Danacı, "Kur'ân-ı Kerim'in Metinleşme Süreci ve Sûrelerin Tertibine Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (30 Nisan 2020), 146, 147, 154, 160, 162.

<sup>43</sup> Bkz. Mahmut Sami Çöllüoğlu, *Kur'ân-ı Kerim'in Cem'i ve Çoğaltılmasında Müsteşriklerin Görüşleri ve Bu Görüşlerin Eleştirileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 23, 24, 30. Bu tezde, nâzil olan bir ayet veya bölümün, o ana kadar inmiş olan ayetlerin neresine yerleştirileceğinin bizzat Peygamberimiz tarafından gösterilerek yazıyla tespit ettirildiği ifade edilmekte; ancak bu durumu karşılayacak herhangi bir lafız kullanılmamaktadır. Bkz. Çöllüoğlu, *Kur'ân'ın Cem'i*, 14-15.

<b>Kur'ân Tarihi</b> <sup>44</sup>	Bir araya toplanma	Derlenme/ Kitâbeten derlenme/ Cem etme/ Bir araya toplanma	Çoğaltılma/ İstinsah/ Bir araya toplanma
<b>Tefsîr Usûlü (Cerrahoğlu)</b> <sup>45</sup>	-	Cem'/ Toplama	İstinsah ve Teksir
<b>Tefsîr Usûlü (Demirci)</b> <sup>46</sup>	Bir araya toplanma	Derlenme/ Cem'/ Bir araya toplanma	Çoğaltılma/ İstinsâh/ Bir araya toplanma
<b>Tefsîr Usûlü ve Tarihi</b> <sup>47</sup>	Kitâbet açısından toplanma	Toplanma	-
<b>Tefsîr Terimleri Sözlüğü</b> <sup>48</sup>	-	Toplanma/ Derlenme/	Çoğaltılma/ İstinsâhu'l-Mushaf

<sup>44</sup> Bkz. Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 114, 124, 126. Bu kitapta, Nisâbü'rî'nin Kur'ân'ın üç defa cem' edilmesiyle ilgili görüşü "Kur'ân metninin bir araya toplanması..." şeklinde tercüme edilmiştir. Ancak bu çeviri ilk iki cem'i karşılıyor olsa da üçüncü cem'de herhangi bir "bir araya toplanma" söz konusu değildir. Dolayısıyla her ne kadar çevirinin doğru olduğunu düşünmesek de doğrudan üç cem' istilâhının geçtiği bir metnin çevirisi olması itibarıyla bu lafza tabloda yer verdik. Bkz. Demirci, *Kur'ân Tarihi*, 102.

<sup>45</sup> Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1983), 69, 70, 72. İsmail Cerrahoğlu, Kur'ân'ın asrı saadette cem' edilmediğini; ancak "Kur'ân'ı Peygamber zamanında şu dört kişi cem' etmiştir..." rivayetinden hareketle bazı sahâbîlerin ayetleri toplamaya teşebbüse ederek "toplayıcı" unvanını almış olabileceğini belirtmektedir. Daha önce izah ettiğimiz üzere birinci cem' ile bu olayın kastedildiği kanaatinde değiliz. Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 68.

<sup>46</sup> Bkz. Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007), 86, 97. Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi*'nde olduğu gibi bu eserinde de Nisâbü'rî'nin üç cem' ile ilgili ifadesini, "Kur'ân metninin bir araya toplanması üç defa vuku bulmuştur." şeklinde tercüme etmiştir. Bkz. Demirci, *Tefsîr Usûlü*, 80.

<sup>47</sup> Bkz. Bergamalı Ahmet Cevdet, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002), 11-14. Ahmet Cevdet, Hz. Osman döneminde önce surelerin tertip edildiğini, ardından Kur'ân'ın Kureyş lehçesine göre yazıldığını ve daha sonra da istinsah edildiğini ifade etmekte; ancak herhangi bir lafzı bütün bu faaliyetlere delalet edecek şekilde kullanmamaktadır. Bkz. Ahmet Cevdet, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, 17.

<sup>48</sup> Bkz. Muhsin Demirci, *Tefsîr Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), "Cem'u'l-Kur'ân", 44; "İstinsâhu'l-Mushaf", 133. Muhsin Demirci, kitâbeten derlemeyen önce bir de tilâveten derleme yapıldığını ve bunun, nâzil olan Kur'ân metninin sahâbe tarafından ezberlenmesi ve okunması anlamına geldiğini söylemektedir. Bu tür bir yaklaşımı daha önce -Kur'ân'ın hıfzen ve kitâbeten cem'i şeklinde- Zurkânî ve Mennâ'u'l-Kattân'da da görmüş ve bunun İbn Fâris, Beyhakî ve Suyûtî gibi âlimlerin kullanımlarıyla uyumadığını ifade etmiştik.

		Kitâbeten derleme	
<b>Tefsir Usûlü (Çalışkan)</b> <sup>49</sup>	-	Mushaf haline getirilme/ Toplanma/ Derlenme	Çoğaltılma
<b>Kur'ân Kılavuzu</b> <sup>50</sup>	-	Cem/ Derleme	Cem/ İstinsah/ Derlenme/ İkinci derleme
<b>Kur'an'a Giriş</b> <sup>51</sup>	-	Toplama/ Cemetme	Neşir/ İstinsah <sup>52</sup>
<b>Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati</b> <sup>53</sup>	Cem' <sup>54</sup>	Cem'/ Toplanma	Cem'/ Çoğaltılma/ İstinsah

<sup>49</sup> Bkz. İsmail Çalışkan, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 64, 65, 74, 77.

<sup>50</sup> Bkz. Murat Sülün, *Kur'ân Kılavuzu - Mutlak Gerçeğin Sesi: Kaynağı - Şekli Yapısı - Mahiyeti - Muhtevası - Okunuşu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 99, 105, 106, 109, 111.

<sup>51</sup> Bkz. Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Otto, 2010), 37, 39, 40. Abdullah Draz'ın Salih Akdemir tarafından Türkçeleştirilen bu eserinde ilk cem'den şu şekilde bahsedilmekte; ancak bu olay herhangi bir lafızla karşılanmamaktadır: "...birbirinden müstakil birtakım ayet gruplarının, ayrı ayrı olarak geliştiği; daha sonra gelip önceliklere katılacak olan başka ayetlerin bunlara ilavesiyle, küçük küçük bağımsız birlikler teşkil ettiği; ayrı ayrı yerlerde bulunan parçaların Hz. Peygamber'in bizzat ilahi emirlere uygun talimatlarına göre, bir bütün hâline geldiği görülüyordu." Bkz. Draz, *Kur'an'a Giriş*, 36.

<sup>52</sup> Eserde Hz. Osman döneminde gerçekleştirilen işlem bu şekilde karşılanmış olmasına rağmen olayı ifade eden esas cem'e yer verilmemiştir. Ancak bunun tercümeyle ilgili bir sorun olduğu kanısında değiliz. Zira eserin Arapça çevirisinde de bu olay "نشر" ve "نسخ" şeklinde ifade edilmiştir. Bkz. Abdullah Draz, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm: 'Ardun Târîhiyyun ve Tahlîlun Mukâran*, çev. Muhammed Abdulazim Ali (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1984), 38.

<sup>53</sup> Bkz. İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 166, 183, 190. Bu kitapta birinci cem'in delalet ettiği olay, Kur'ân'ın Peygamberimiz döneminde yazılması bağlamında ele alınmakta ve fakat herhangi bir özel lafızla ifade edilmemektedir. Halbuki birinci cem', bir yazma ameliyesi içermekle birlikte yazmadan farklı bir olgu için kullanılmaktadır. Bkz. Karaçam, *Kur'ân'ın Nüzûlü ve Kırâati*, 160.

<sup>54</sup> Üç cem' olayını da "Kur'ân'ın Cem'i" ana başlığı altında ele alması, İsmail Karaçam'ın her bir olayı cem' kabul ettiğine işaret etmektedir. Ne var ki o, bu başlık altında Kur'ân'ın Peygamberimiz döneminde ezberlenmesini de ele almış ve bu olaya da cem' demiştir. İlgili rivayeti esas aldığımızda "جَمْع" fiilinin kullanılmış olması açısından doğru bir yaklaşım olsa da kavramsal açıdan bu olayın cem'e eklenmesinin ve cem'in dörtlü bir taksimata tabi tutulmasının uygun olmadığı kanaatindeyiz. Bkz. Karaçam, *Kur'ân'ın Nüzûlü ve Kırâati*, 143.

<b>Kur'an Tefsirinde Yöntem</b> <sup>55</sup>	-	Cem edilme	İstinsah
---	---	------------	----------

### 3. Kur'ân'ın Cem'ine Değinen Çalışmalar

Üçüncü aşamada meseleyle dolaylı olarak da olsa ilgili olan ve içerisinde bu olgulara değinen çalışmalardan örnekler vereceğiz. Zira - sözgelimi- Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemlerini işleyen veya vahyin yazılışını ele alan spesifik ya da genel İslam tarihi çalışmaları, ansiklopedi maddeleri, makaleler ve tezler, üç cem' hadisesinin Türkçede nasıl karşılandığını veya -en azından- bu konuda genel kabulün hangi yönde olduğunu gösterecektir.

Çalışmanın Adı	Birinci Cem'	İkinci Cem'	Üçüncü Cem'
"Kur'an" (DİA) <sup>56</sup>	-	Cem'/ Toplanma	Çoğaltılma/ İstinsah ve çoğaltılma/ İstinsah ve teksir ettirme/
"Mushaf" (DİA) <sup>57</sup>	-	Derleme/ Cemetme/ Bir araya toplama	İstinsah/ Çoğaltılma
Zeyd b. Sâbit ve Kur'ân-ı Kerim'e Hizmeti <sup>58</sup>	-	Toplanma/ Cem	Çoğaltılma/ İstinsâh
"Zeyd b. Sâbit" (DİA) <sup>59</sup>	-	Cem'/ Toplanma/ Derlenme	İstinsah
Mütekaddim Dönemde Ulûmu'l-Kur'ân <sup>60</sup>	-	Toplanma/ Cem'	Çoğaltılma/ İstinsah

<sup>55</sup> Bkz. Ömer Dumlu, *Kur'an Tefsirinde Yöntem* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1998), 17, 19.

<sup>56</sup> Bkz. Abdulhamit Birışık - Hidayet Aydar, "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Haziran 2020).

<sup>57</sup> Bkz. Mehmet Emin Maşalı - Muhittin Serin, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Haziran 2020).

<sup>58</sup> Bkz. İbrahim Taşcı, *Zeyd b. Sâbit ve Kur'ân-ı Kerim'e Hizmeti* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 28, 33.

<sup>59</sup> Bkz. Bünyamin Erul, "Zeyd b. Sâbit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Haziran 2020).

<sup>60</sup> Bkz. Yasin Pişgin, "Mütekaddim Dönemde Ulûmu'l-Kur'ân", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26 (30 Nisan 2017), 121, 127, 135.



Tefsir Geleneğinde Levh-i Mahfuz Düşüncesi <sup>61</sup>	-	Cem/ Toplanma	Sahifeleri Mushafa aktarma
"Ulûmu'l-Kur'ân" (DîA) <sup>62</sup>	-	Toplanma	İstinsah
Kur'an'ın İlk Muhafızları "Vahiy Kâtipleri" <sup>63</sup>	-	Cem/ Toplanma	Çoğaltma
Hz. Peygamber'in Hastalığından Kuran'ın Cemine Kadar Meydana Gelen Bazı Olaylar Üzerine Mülâhazalar <sup>64</sup>	-	Cem/ Toplanma	Çoğaltma
Hazreti Osman Dönemi Siyâsî Olaylarında Kullanılan Ayetlerin Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi <sup>65</sup>	-	Cem'/ Derlenme	İstinsâh/ Çoğaltılma

#### 4. Terimin Türkçe Karşılıklarının Değerlendirmesi

Kur'ân'ın klasik eserlerde geçen üç cem'inin, Türkçe çalışmalarda hangi lafızlarla karşılandığını gösteren bu tablolardaki verilerde dikkati açık bir şekilde celbeden ilk husus, Türkçede üç cem'i birden karşılayacak, üzerinde uzlaşmış bir lafzın bulunmuyor oluşudur. Hatta Kur'ân'ın üç cem'inden herhangi birisi üzerinde de bir kullanım birliği ile karşılaşmıyoruz. Mesela günümüzde bu üç cem'den ön planda olan Hz. Ebû Bekir zamanındaki cem'dir. Ancak bununla ilgili bile "cem', toplama, derleme" gibi pek çok farklı lafız kullanıldığını görüyoruz. Dahası, çalışmaları yapan tek tek kişilerin dahi bu üç cem'den herhangi birisi için farklı lafızlar kullanabildiğine şahit olmaktayız. Bu da bireysel olarak zihinlerde, gelişmiş ve dominant bir lafız bulunmadığını göstermektedir.

<sup>61</sup> Bkz. Abdurrahman Ateş, "Tefsir Geleneğinde Levh-i Mahfuz Düşüncesi", *İslâmî Araştırmalar* XVI/3 (2003), 402, 403.

<sup>62</sup> Bkz. Abdulhamit Birişik, "Ulûmu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Haziran 2020).

<sup>63</sup> Bkz. Muhittin Akgül, "Kur'an'ın İlk Muhafızları 'Vahiy Katipleri'", *Diyanet İlmi Dergi Kur'an Özel Sayısı*, (2012), 95, 96. Bu makalede, birinci cem'e delalet edecek şekilde Peygamberimizin gelen vahiy -ayetlerin ait olduğu yerleri de kendisi belirterek yazdığını ifade edilmekte; ancak bu olay herhangi bir lafızla karşılanmamaktadır. Bkz. Akgül, "Kur'an'ın İlk Muhafızları", 84.

<sup>64</sup> Bkz. Mehmet Azimli, "Hz. Peygamber'in Hastalığından Kuran'ın Cemine Kadar Meydana Gelen Bazı Olaylar Üzerine Mülâhazalar", *Şarkiyat* 1 (01 Nisan 2009), 74, 79.

<sup>65</sup> Bkz. Muharrem Turan, *Hazreti Osman Dönemi Siyâsî Olaylarında Kullanılan Ayetlerin Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 26, 27.

Dikkati çeken ikinci husus, Türkçe eserlerde Kur'ân'ın birinci cem'i ile ilgili lafızlarla nadiren karşılaşmamızdır. Ancak bu durumdan hareketle ilk cem'in ele alınmadığı sonucuna varılmamalıdır. Aksine Türkçe eserlerde bu konudan bahsedilmekte ancak bir ıstılah gelişmediği için ilgili olayı karşılayacak bir lafız nadiren kullanılmakta; kullanılmadığında ise mesele birkaç kelime ya da cümleyle ifade edilmeye çalışılmaktadır. Mesela İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* adlı eserinde ayetlerin tertibinden bahsederken Peygamberimizin, indirilen her ayetin hangi surenin neresine konulacağını bildiğini ve vahiy katiplerine ayetleri buna göre yazdığını belirtmekte; ancak bununla ilgili cem' ve benzeri herhangi bir lafza yer vermemektedir.<sup>66</sup> Aynı şekilde İsmail Çalışkan, *Tefsîr Usûlü* adlı kitabında bu olayı anlatan rivayete yer vererek Peygamberimizin nâzil olan ayetlerin hangi suredeki hangi ayetlerin yanına ekleneceğini söylediğini ifade etmekte; ancak bu olayı herhangi bir lafızla karşılamamaktadır.<sup>67</sup> Bunun sebebi, tabii ki olaya delalet edecek bir lafzın Türkçede henüz gelişmemiş olmasıdır. Halbuki Türkçede bu olayı ifade edecek bir lafız gelişmiş olsa, kavram bir kez izah edildikten sonra tek bir lafızla ifade edilebilir hale gelir; uzun cümleler kurulmak mecburiyetinde kalınmazdı.

Üçüncü olarak dikkat çekmek istediğimiz husus ise kullanılan bazı lafızların, ilgili olayları tam olarak ifade edemiyor oluşudur. Sözelimi birinci cem' için kullanılan "yazılma" ve "kayda alınma" gibi lafızlar, bu cem'in sadece bir yönüne işaret etmektedir. Halbuki birinci cem'de mesele, Kur'ân'ın yazılması veya kayda alınması değildir. Zira böyle olsaydı, Kur'ân her yazıldığında bu lafız kullanılabilirdi. Ancak burada esas mesele, ayetlerin sureler içindeki muayyen yerlerine yazılması ve böylece sure içlerinde bir araya getirilmesidir. Buna benzer bir durumla üçüncü cem'de de karşılaşmaktayız. Hz. Osman dönemindeki faaliyetle ilgili lafızları incelediğimizde genel olarak "istinsah" ve "çoğaltma" lafızlarının ön plana çıktığını görüyoruz. Halbuki o dönemde yapılan faaliyetin aslı, -insanların arasındaki kıraat ihtilaflarını sona erdirmek için- Kur'ân'ın tek harfe indirilmesidir. İstinsah da bu faaliyet esnasında yapılmış işlemlerden biridir. Peki faaliyet gerçekte neden tek harfe indirmedir? Çünkü Kur'ân, çoğaltılmak için tek harfe indirilmemiştir; bilakis tek harfe indirilmek için çoğaltılmıştır. Ayrıca bu faaliyet esnasında istinsahın yanında sureler tertip edilmiş, Mushaflar yazılmış ve öncesinde de bu Mushafların hangi harf üzere yazılacağı belirlenmiştir. Mesela Mushafların yazılması işlemi esas olarak

<sup>66</sup> Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 56.

<sup>67</sup> Bkz. Çalışkan, *Tefsîr Usûlü*, 64.

bu dönemdeki faaliyeti "Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın yazılması" şeklinde ifade etmek doğru olmayacaktır. Zira bu da faaliyetin bir başka yönünü ortaya koymaktadır. Bunun gibi "istinsah", "çoğaltma" ve "teksir" gibi lafızlar da bu faaliyetin sadece bir yönüne işaret etmekte ve üçüncü cem' kavramını karşılayamamaktadır.

### C. Üç Cem'e Karşılık Bir Lafız: "Kur'ân'ın Birleştirilmesi"

Cem' terimi, Arapça'da üç farklı kavrama delalet etmektedir. Türkçede ise bu kavramlara karşılık, genel kabul gören ve ıstılahlaşan tek bir lafız olmasa da "cem", "toplanma", "istinsah" gibi lafızlar bu olguları karşılayacak şekilde kullanılmaktadır. Türkçe eserlerde bizzat cem' lafzını kullananlar, herhangi bir çeviri yapma ihtiyacı duymamışlar ve bu lafzı Arapçadan aldıkları haliyle kullanmışlardır. Ancak buradaki sorun, bu lafzın Türkçede -birkaç istisna hariç olmak üzere- sadece Hz. Ebû Bekir dönemindeki faaliyet için kullanılmış olmasıdır.

Türkçede cem' ıstılahının karşılığı olarak kullanılan "toplanma", "istinsah" ve "çoğaltılma" gibi lafızlar ise bu ıstılahı tam olarak karşılayamamaktadır. Zira bu lafızlar üç cem'den sadece bir ya da ikisini karşılayacak şekilde kullanılabilir. Sözelimi "toplanma" ve "bir araya getirme" lafızları ilk iki cem'i ifade edebilir. Ancak üçüncü cem'de, herhangi bir toplama ya da bir araya getirme olayı söz konusu değildir. "İstinsah" ve "çoğaltılma" lafızları ise ilk iki cem'i karşılayamamakta; hatta üçüncü cem'i ifade etmekte bile yetersiz kalmaktadır.

Halbuki çeviri bir lafızdan beklentimiz, terimin delalet ettiği bütün olayları *efrâdını câmî, ağıyârını mânî* bir şekilde karşılayabilmesidir. Bu, zor bir durumdur ve her zaman mümkün olmayabilir; ancak imkânsız da değildir. Kanaatimizce cem' ıstılahını, Türkçede karşılayacak en uygun kelime "birleştirme"dir. Çünkü "Kur'ân'ın birleştirilmesi" lafzı, Kur'ân'ın cem'i ıstılahıyla kastedilen üç kavrama da delalet edecek şekilde kullanılabilir.

Şimdi "birleştirme" kelimesinin, her üç kavrama nasıl delalet ettiğini izah etmeye çalışalım. Bu üç kavramın tekabül ettiği olayların ilki Peygamberimiz henüz hayattayken, farklı zamanlarda indirilen ya da farklı malzemeler üzerinde yazılı halde duran ayetlerin, ait oldukları sure içinde birbiri ardına eklenmesidir. Burada ayetler ya da diğer bir tabirle Kur'ân parçaları birleştirilmiş ve -sonuçta- birleştirilen Kur'ân, farklı nüshalar halinde tebellür etmiştir. İşte Kur'ân'ın ilk birleştirilmesi bu şekilde cereyan etmiştir.

Tefsirde cem' ıstılahıyla kastedilen ikinci olay, Hz. Ebû Bekir

döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemde hafızların azalmasıyla Kur'ân'ın kaybolmasından endişe edilmiş ve sahâbîlerden, ellerindeki yazılı Kur'ân sahifelerini getirmeleri istenmiştir. Böylece Kur'ân'ın yazılı olduğu muhtelif malzemeler birleştirilmiş -ya da diğer bir tabirle bir araya getirilmiş- ve Kur'ân bütünlüğü korunmuştur. Bu da Kur'ân'ın birleştirilmesinde ikinci safhayı teşkil etmektedir.

Kur'ân'ın cem'i ıstılahının delalet ettiği üçüncü olayla ise Hz. Osman'ın hilafetinde karşılaşmaktayız. Kıraatteki ihtilaflar neticesinde Kur'ân'ın yazılı olduğu farklı Mushaflar iptal edilerek tek bir harf esas alınmış ve böylece Kur'ân hem yazı hem de okunuş bakımından "bir"e indirilmiş; yani "bir"leştirilmiştir. O halde Kur'ân'ın ilk birleştirilmesi ile ayetlerin sure içlerinde bir araya getirilmesini, ikinci birleştirme ile yazılı nüshaların bir araya getirilmesini, üçüncü birleştirmeye ise Kur'ân'ın yazılış ve okunuşta -tekleştirilmesi anlamında- birleştirilmesini kastetmiş oluyoruz.

### Sonuç

"Kur'ân'ın birleştirilmesi" lafzının, Kur'ân'ın cem'i ıstılahını tam olarak karşıladığını ve bu sebeple Türkçe ilmî çalışmalarda her üç cem'i karşılayacak şekilde kullanılmasının uygun olduğunu söyleyebiliriz. Yabancı kökenli terimlerin Türkçede bizzat kullanılmasında da herhangi bir sorun bulunmamakla birlikte cem' lafzının günümüz Türkçe tefsir literatüründeki kullanımının, klasiklerdeki asıl kullanımına mutabık olmadığını belirtmeliyiz. Ayrıca bu terimin, mevcut Türkçe karşılıklarında da birtakım problemler söz konusudur. Zira bunlardan hiçbiri, terimin delalet ettiği kavramları efrâdını câmî, ağyârını mânî şekilde ifade edememektedir. Bu terim, klasik tefsir ve Kur'ân tarihi literatüründe üç farklı kavrama tekabül ederken; Türkçede kullanılan lafızların bir kısmı bu üç kavramdan sadece birine delalet edecek şekilde kullanılmakta, bir kısmı da bir kavramın sadece -aslî unsuru sayılmayacak- bir yönünü ifade edebilmektedir. Bir diğer problem ise tek bir kavram için birden çok lafız kullanılmasıdır. Bu sebeple ilmî çalışmalarda cem' ıstılahının delalet ettiği olaylar bahis konusu olduğunda "birleştirme" lafzının kullanılması ilmî anlamda -iç tutarlılığı sağlayacak olması bakımından- daha münasip olacaktır. Tabii ki şu noktada bu öneri, bir lafızdan ibarettir. Bu lafzın ıstılahla dönüşmesi ise İslâmî ilimler alanında çalışmalar yapan ilim adamları tarafından uygun görülmesi ve kullanımının yaygınlaşmasıyla gerçekleşebilecek bir husustur.

Sonuç olarak bu makalede tefsir ve Kur'ân tarihi ile ilgili önemli bir ıstılahın delalet ettiği kavramları ortaya koyduk, bu ıstılahla ilgili Türkçe tefsir terminolojisindeki karışıklığa ve belirsizliğe dikkat çektik ve son olarak

da bu ıstılahı tam olarak karşılayan Türkçe bir lafız önerisinde bulunduk. Bu önerinin, Kur'ân'ın cem'iyle ilgili Türkçedeki lafız karmaşasına çözüm getirebileceği kanaatindeyiz. Ancak şunu da ifade edelim ki yaygınlaşması ve ilim camiasında kabul görmesi halinde bu lafzın geliştirilerek bir sonraki aşamaya taşınması da mümkündür. Şöyle ki gelişmiş ilim dillerinde ideal olan her kavramın farklı bir lafızla karşılanmasıdır. Dolayısıyla cem' teriminin karşılığı olarak birleştirme lafzında uzlaşırsa bu ıstılahın çatısı altında, her bir ayrı "birleştirme" kavramı için alt terimler üretilmesi de faydalı olacaktır. Ancak burada mühim olan her bir kavram için sadece bir lafız tespit edilmesi ve bu lafzın diğer kavramlar için kullanılmamasıdır.



#### KAYNAKÇA

- AÇIKEL, Ayşe. *Kur'an'ın Cem'i İle İlgili Rivayetler ve Tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- AHMED B. HANBEL. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arnaut vd. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- AHMET CEVDET, Bergamalı. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. haz. Mustafa Özel. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- AKDEMİR, Salih. "Kur'an'ın Toplanması ve Kıraatı Meselesi". *Kur'an sempozyumu (Bilgi Vakfı)*, 25-29.
- AKGÜL, Muhittin. "Kur'an'ın İlk Muhafızları 'Vahiy Katipleri'". *Diyanet İlmi Dergi Kur'an Özel Sayısı*, 83-100.
- ALTUNTAŞ, Mehmet. "Kur'an'ın Mekke'de Yazılması ve Medine'de Çoğaltılması Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/11 (2018), 257-289.
- ATEŞ, Abdurrahman. "Tefsir Geleneğinde Levh-i Mahfuz Düşüncesi". *İslâmî Araştırmalar* XVI/3 (2003), 391-404.
- ATLI, Yaşar. *Kur'an'ın Yazılması ve Cem'i*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- AYDIN, Zeynel Abidin. *H. Osman ve Sonrası Dönemde Kur'ân'ın Metinleşme Târîhi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- AZİMLİ, Mehmet. "Hz. Peygamber'in Hastalığından Kuran'ın Cemine Kadar Meydana Gelen Bazı Olaylar Üzerine Mülâhazalar". *Şarkiyat* 1 (01 Nisan 2009), 67-80.

- BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed 'Îsâm el-Kudâh. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- BEYHAKÎ, Ahmed b. el-Hüseyin. *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetu Ahvâli Ashâbi's-Şeri'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- BİRİŞİK, Abdulhamit. "Ulûmu'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ulumul-kuran>
- BİRİŞİK, Abdulhamit - Aydar, Hidayet. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuran>
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- BÛTÎ, Sa'îd Ramazan. *Min Ravâi'i'l-Kur'ân: Teemmülâtün 'İlmiyyetün ve Edebiyyetün fî Kitâbillahi 'Azze ve Celle*. Dimaşk: Dâru'l-Fârâbî, 2007.
- CERRAHOĞLU, İsmail. *Tefsîr Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1983.
- ÇALIŞKAN, İsmail. *Tefsîr Usûlü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- ÇÖLLÜOĞLU, Mahmut Sami. *Kur'ân-ı Kerim'in Cem'i ve Çoğaltılmasında Müsteşriklerin Görüşleri ve Bu Görüşlerin Eleştirileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- DANACI, Sibel. "Kur'ân-ı Kerim'in Metinleşme Süreci ve Sûrelerin Tertibine Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (30 Nisan 2020), 138-166.
- DÂNÎ, Ebû 'Amr. *el-Ahrufu's-Seb'a li'l-Kur'ân*. thk. Abdulmüheymin Tahhân. Cidde: Dâru'l-Menâra, 1997.
- DÂNÎ, Ebû 'Amr. *el-Mukni' fî Rasmi Mesâhifi'l-Emsâr*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1978.
- DEMİRCİ, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- DEMİRCİ, Muhsin. *Tefsîr Usûlü*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007.
- DEMİRCİ, Muhsin. *Tefsîr Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- DOĞAN, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İlim ve Sanat, 1986.
- DRAZ, Abdullah. *Kur'an'a Giriş*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Otto, 2010.

- DRAZ, Abdullah. *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm: 'Ardun Târîhiyyun ve Tahlîlun Mukâran*. çev. Muhammed Abdulazim Ali. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1984.
- DUMLU, Ömer. *Kur'an Tefsirinde Yöntem*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1998.
- EBÛ DÂVUD, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Şu'ayb el-Arnâvut - Muhammed Kâmil Karabelli. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- EBÛ 'UBEYD, el-Kâsım b. Sellâm. *Fedâilu'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-'Atıyye vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- EMİROĞLU, İbrahim. *Klasik Mantiğa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- ERUL, Bünyamin. "Zeyd b. Sâbit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zeyd-b-sabit>
- İBN EBÎ DÂVUD, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman es-Sicistânî. *Kitâbu'l-Mesâhif*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İBN HİŞÂM, Abdullah Cemâluddîn. *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ' İsmail. *Fedâilu'l-Kur'ân*. thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1416.
- İBNU'L-HÂCİB. *el-Kâfiye fî 'İlmi'n-Nahv ve's-Şâfiye fî 'İlmi't-Tasrîfi ve'l-Hat*. thk. Sâlih Abdulazîm eş-Şâ'ir. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
- KARAÇAM, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- KILIÇ, Sadık. "Kur'an'ın Cem'i Meselesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (30 Haziran 1980), 261-277.
- KÜRDÎ, Muhammed Tâhir b. Abdilkâdir el-Mekkî el-Hattât. *Târîhu'l-Kur'ân ve Garâibu Rasmîhi ve Hukmuhu*. Cidde: el-Me'ârifu'l-Âmme, 1365.
- MAŞALI, Mehmet Emin - Serin, Muhittin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mushaf>
- MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB. *el-İbâne 'an Me'âni'l-Kırâ'ât*. thk. Abdulfettâh İsmâil Çelebi. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.
- MENNÂ'U'L-KATTÂN. *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2009.
- MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- MÜSLİM B. EL-HACCÂC. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Dâru Taybe, 2006.

- NESÂÎ, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şu'ayb. *Fedâilu'l-Kur'ân*. thk. Fârûk Hamâde. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1992.
- NÎSÂBÛRÎ, Muhammed b. Abdullah el-Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2002.
- ORMROD, Jeanne Ellis. "Concept Learning". *Encyclopedia of the Sciences of Learning*. ed. Norbert M. Seel. New York: Springer, 2012.
- ÖNEN, Hacı. "Kurtûbî ve Taberî'ye Göre Kur'an'ın İstinsahının Kiraatla İlişkisi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 64 (2017), 167-174.
- PİŞGİN, Yasin. "Mütekaddim Dönemde Ulûmu'l-Kur'ân". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26 (30 Nisan 2017), 120-148.
- SÂLÎH, Subhî. *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1977.
- SUYÛTÎ, Celâluddîn. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şu'ayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2008.
- SÛLÛN, Murat. *Kur'ân Kılavuzu - Mutlak Gerçeğin Sesi: Kaynağı - Şeklî Yapısı - Mahiyeti - Muhtevası - Okunuşu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- ŞEN, Ziya. *Kur'an'ın Metinleşme Sürecinde Ortaya Çıkan Problemler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- TAŞCI, İbrahim. *Zeyd b. Sâbit ve Kur'ân-ı Kerîm'e Hizmeti*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali. *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- TİRMİZÎ, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *el-Câmi'u'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- TUĞRAL, Rahim. "Kur'anın Cem'i ve İstinsahında Üç Önemli Nokta". *Diyanet İlmî Dergi* XXVI/1 (1990), 89-101.
- TURAN, Muharrem. *Hazreti Osman Dönemi Siyâsî Olaylarında Kullanılan Ayetlerin Tefsir İlmî Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- VELÂYETÎ, Kerîm. "Resûl-i Ekrem Zamanında Kur'ân'ın Cem'i ve Ayetlerin Tenâsübü". *İslâmî Araştırmalar* XVIII/3 (2005), 237-249.
- ZERKEŞÎ, Muhammed b. 'Abdullah. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kâhire: Dâru't-Turâs, 1984.




ZURKÂNÎ, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilu'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*.  
Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.

*Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 17 Haziran 2020. <http://sozluk.gov.tr>



## THREE CONCEPTS, ONE TERM, AND A PROPOSAL: JAM' AL-QUR'ÂN

 Hüseyin ORAL<sup>a</sup>

### Extended Abstract

Concepts are the abstracted forms of events, facts, and creatures in mind. The expression of the concepts in languages is called term or word in the logic science. Besides, Words are the basic units of the language, and every word indicates several meanings. But meanings have no existence outside. In this case, a word won't be able to imply a fact or an event outside directly because the facts and the events don't exist in mind. Then, we ought to ask how a word can signify an event that is outside of the mind with its meanings inside of the mind. In this instance, our mind abstracts this event and transforms it into a concept. After that, it correlates the event with the meanings of the word. Thus, we can understand that event, and additionally, describe and transfer it to another person.

Still, for understanding each other, the concepts in the minds of persons must be the same once they use a word that implies that concept. Likewise, when a person reads a book, he cannot understand the purpose of the writer if the concepts in their minds refer to a different fact or event. So, if we want to comprehend a term like Jam' al-Qur'ân in the classics, the writer and we have to have the same concepts in both minds across the same words.

At this point, another significant issue is the translation of the terms, and the same circumstances are valid here as well. In the translations, there must be only one concept in opposition to two words. That's not quite easy but necessary because if the concepts that these two words indicate are different, then understanding wouldn't be possible. Therefore, translating a term, in such a manner that the concepts of the two words would be the same, is essential to reach the right conclusion in the scientific researches.

Currently, in the Turkish tafsir literature, the term jam' al-Qur'ân has been used only for the collection in the period of Abû Bakr, a senior companion of

---

<sup>a</sup> Ph.D., Erciyes University, [huseyinoral@erciyes.edu.tr](mailto:huseyinoral@erciyes.edu.tr)

the Prophet, and the first caliph after him. However, when we analyze the resources about the history of the Qur'ân and tafsir, it appears that the Qur'ân was collected three times, and the term of Jam' al-Qur'ân implies three distinctive concepts.

The first event that the term Jam' al-Qur'ân refers to is the compilation of verses in surahs by the instructions of the Prophet Mohammad. In the period of the revelation of the Qur'ân, verses had been revealing from time to time which is called "tancîm al-Qur'ân". Besides, once a verse was revealed, the Prophet Mohammad was calling one of his scribes and making him write the verse to a specific location in the surah which it belongs to. But, if that's not possible because of conditions, the verses had been written on different materials. Afterward, these verses had been collected according to their surahs in another material once the circumstances allow. That is the first collection of the Qur'ân.

The second event that the term of jam' al-Qur'ân signifies is the compilation of the Qur'ân between two covers in the period of Abû Bakr. In this period, most of the companions of the Prophet who had memorized the Qur'ân had been martyred at the battle of Yamâma. In this situation, the Caliph Abû Bakr, upon the insistence of his successor 'Umar who had worried about the possible waste of the Qur'ân, had decided to collect the Qur'ânic pieces into one book between two covers. That is the second collection of the Qur'ân.

The third and last event is to unite the variants of the recitation of the Qur'ân in the period of the third Caliph 'Uthmân. By this time, Muslims were allowed to recite the Qur'ân according to the pronunciation of their dialect. But, after a while, some serious disputes had begun to appear between them because of these diversities. Consequently, 'Uthmân decided to standardize the recitation of the Qur'ân into one dialect. So, that is the third concept that the term of jam' al-Qur'ân indicates.

Nevertheless, In the studies about tafsir and the history of the Qur'ân by the Turkish language, there is no single term to imply all these three concepts of collections of the Qur'ân at a time. Generally, every one of these concepts has been indicated by terms like "toplama", "derleme", "istinsah", "çoğaltma" which have meanings like collection, compilation, and copying the texts. Besides, some of these terms are incapable of signifying even only one of these three concepts accurately and appropriately. So, in this article, we suggested the Turkish term "birleştirme" that is capable of referring all these three concepts of Jam' al-Qur'ân.

**Keywords:** Tafsir, Qur'ân, Jam' al-Qur'ân, Collection, Compilation.





# İBNÜ'T-TIKTAKĀ'NIN EL-FAHRÎ'SİNDE ABBÂSÎ SOSYAL HAYATINDAN İZLER: BİR SOSYAL TARİH DENEMESİ

 Esra ATMACA<sup>a</sup>

## Öz

İlk dönemlerde tarih ilminin ve bu alanda telif edilen eserlerin konusu genellikle siyasî ve askerî hadiseler olmuştur. Geçmiş toplumların sosyal yaşantılarına dair bilgilere ulaşmak için bu eserlerin dikkatle incelenmesi gerekmektedir. Bu amaçla makalede şif bir tarihçi olan İbnü't-Tıktakâ'nın, İlhanlı Hükümdarı Gâzân Han'ın Musul valisi Fahreddin İsa'ya atfettiği ve onun ismiyle isimlendirdiği eseri *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye* incelenmektedir. Eserin birinci kısmı devlet adamlarına öğütler de içeren bir siyasetname hüviyetinde iken ikinci kısmı Hulefâ-i Râşidîn döneminden Abbâsî Devleti'nin yıkılışına kadarki süreci ele almaktadır. Özellikle Abbâsîler ile ilgili kısım, ulaşılamayan bazı eserlerden bilgiler barındırmaktadır. Bu makalede söz konusu eserde giyim-kuşam, yeme-içme, eğlence, inanç, sağlık gibi konular bağlamında Abbâsî toplumunun sosyal yaşamına dair bir araştırma yapılmıştır. Bahsi geçen konular hakkında pek çok detaylı bilgiye ulaşılmış olmakla birlikte bu eserde hayatları kayda değer bulunan kişiler halifeler, vezirler ve diğer devlet ricâli olduğundan bu kişilerin yaşamlarıyla ilişkili sosyal hadiselerin aktarılmış olduğu bir gerçektir. Abbâsî toplumunun sosyal hayatında büyük etkisi olan Sâsânî kültürünün özellikle de eğlence, müneccimlere gösterilen ilgi, eşya ve olaylara atfedilen uğursuzluk inancında oldukça belirgin olduğu anlaşılmıştır. Bu araştırma sonucunda geçmiş toplulukların sosyal hayatlarının, ağırlıklı olarak siyasî ve askerî faaliyetlerin konu edinildiği tarih kitaplarında olaylar arasına serpiştirilmiş bilgilerden yola çıkılarak öğrenilebileceği ortaya konulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** İslam Tarihi, Abbâsîler, Bağdat, Sosyal Tarih, İbnü't-Tıktakâ, el-Fahrî.



<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, [esraatmaca@sakarya.edu.tr](mailto:esraatmaca@sakarya.edu.tr)

**TRACES OF ABBASID SOCIAL LIFE IN AL-FAHRI BY IBN TIKTAKA:  
AN ESSAY OF SOCIAL HISTORY**

For centuries, the subject of the science of history and the works published in this field has been political and military events. In order to obtain information about the social lives of past societies, these historical Works should be examined carefully. For this purpose, this article examines the work of Ibn al-Tiktaka, a shiite historican, called al-Fakhrî fi'l-adabi's-sultaniyye ve'd-duveli'l-Islamiyye. He attributed this work to Fahraddin Isa, the governor of Mosul, of the Ilkhanid ruler, Ghazan Khan. The first part of the work has the status of a politician including advice to statesmen, while the second part deals with the process from the period of Hulafa-i Rashidin to the collapse of the Abbasid State. Part of the Abbasids, in particular, contains information from some unreachable works. In this article, a research has been made about the social life of Abbasid society in the context of clothing, entertainment, belief, health. A lot of detailed information has been reached on the mentioned issues. But since the people whose lives are noteworthy in this work are caliphs, viziers and the other state, it is a fact that the social incidents related to their lives have been transferred. It is understood that the Sassanian culture, which has a great influence on the social life of the Abbâsî community, is particularly evident in the belief in bad luck attributed to entertainment, interest, objects and events shown to refugees. As a result of this research, it has been revealed that the social lives of past communities can be learned by using information interspersed among the events in history books, which mainly focus on political and military activities.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



**Giriş**

İnsanın toplumsal alandaki tüm eylemlerini konu alan sosyal tarih çalışmaları, asırlardır tarih ilminin konusunu büyük oranda siyasî ve askerî faaliyetler oluşturduğu ve henüz yeni gelişen bir tür olduğu için çeşitli sorunları bünyesinde barındırmaktadır. Ancak kaynak niteliğindeki eserlerin incelenmesi ile parça parça bile olsa bazı bilgilere ulaşabilmek ve bunun yanı sıra yeni müesseselere ve orijinal yaşayış tarzlarına rastlamak mümkün olmaktadır.<sup>1</sup> Zira İslâm Medeniyetinin tüm safhalarını içeren sosyal yaşayışa dair bütün bir eser olmaması nedeniyle her devri ayrı ayrı aksettiren eserlerin gözden geçirilerek tetkik edildikten sonra derli toplu bir

<sup>1</sup> Mehmet Şeker, "Tarihimizde Sosyal Yaşayışa Dair Bazı Kaynaklara Bakış ve Mevâ'idü'n-Nefâ'is", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 158.

eserin ortaya çıkarılması bir zarurettir.<sup>2</sup> İşte bu makalede bu çalışmalar için gerekli olan incelemenin bir örneği sunulmaktadır. Bununla birlikte siyasî ve biyografi ağırlıklı eserlerin yanı sıra hadis, tefsir, edebiyat, coğrafya türü eserlerin de geniş çaplı bir incelemeden geçirilmesi ve konu hakkındaki malzemelerin bir araya getirilmesi suretiyle yapılacak olan sosyal tarih çalışmalarının daha faydalı olacağı ve bu konuda araştırma yapacakların bu hususa dikkat etmelerinin uygun olacağı düşünülmektedir.

Bağdat'ta 660/1262 yılında doğduğu tahmin edilen müellif Safiyyüddîn Ebû Cafer Muhammed b. Tâcüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Tabâtabâ, İbnü't-Tıktakâ (ö. 709/1309) diye meşhur olmuştur. Babası Ali, Kûfe ve Bağdat'taki, kendisi ise Necef ve Kerbelâ'daki Ali evladının nakibidir. Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan İbnü't-Tıktakâ, 701/1302 yılında Tebriz'e gitmek amacıyla yola çıktığında Musul'da konaklamak zorunda kalmış ve burada İlhanlı Hükümdarı Gâzân Han'ın Musul Valisi Fahreddîn İsâ b. İbrahim ile tanışmış ve ondan himaye görmüştür. Fahreddîn İsâ'ya ithaf ettiği için kısaca *el-Fahrî* adını verdiği eseri iki ana bölümden meydana gelmektedir. İbnü't-Tıktakâ eserinin başında ilmin ve kitapların değerinden bahsettikten sonra Fahreddîn İsâ b. İbrahim hakkında övücü şeyler söylemiş, sonra da eserin konusunu açıklamıştır. Birinci bölüm *el-Fasl fi'l-umûri's-sultâniyye ve's-siyâseti'l-melekiyye* başlığını taşımaktadır ve devlet adamları, valiler ve diğer idareciler için öğütler içeren bir siyasetnâme hüviyetindedir. İkinci bölüm ise *el-Fasl fi'l-keâm 'alâ devletin* başlığı ile kaleme alınmış ve Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinden Hülâgu'nun Bağdat'ı istilâsına kadarki döneme ayrılmıştır. Eserin özellikle Abbâsîler ile ilgili kısmı ilmi anlamda çok daha değerlidir. Nitekim bu kısım, kaybolmuş bazı eserlerden parçalar ihtiva etmekte ve bizim de bu makaleye konu edindiğimiz Abbâsîler'in sosyal ve

<sup>2</sup> Feyza Betül Köse, "Sosyal Tarih Yazıcılığında Sorunlar ve Çözüm Önerileri -İlk Dönem İslâm Toplumu Üzeline-", *İslâmî Araştırmalar/Journal of Islamic Research* 29/1 (2018): 24-25. Ülkemizde bu konudaki bir çalışmanın örneğini İhsan Arslan yapmıştır. Arslan, Abbâsî halifelerinden Muktedir döneminin sosyal hayatını araştırmıştır. Bu araştırmasında, bu makalenin konusu olan İbnü't-Tıktakâ'nın *el-Fahrî* adlı eserinden sosyal sınıflara dair bilgi verirken istifade etmiştir. Bkz. İhsan Arslan, "Muktedir Döneminde Abbâsîler'de Sosyal Hayat", *İSTEM* 9/17 (2011): 123-154. Muhammed Manazir Ahsen isimli araştırmacı ise Abbasiler döneminin sosyal hayatını daha geniş bir dönem halinde (170-289/786-902) ele almıştır. Ahsen, bu eserinde *el-Fahrî* adlı eserden genellikle avcılıkla ilgili hususlarda istifade etmiştir. Bkz. Muhammed Manazir Ahsen, *Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat*, trc. Mehmet Emin Şen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019).

kültürel yapısına dair orijinal bilgiler barındırmaktadır.<sup>3</sup>

İbnü't-Tıktakā şîf bir tarihçi olmakla beraber eserinin girişinde tarafsız, adil davranmaya, arzularından uzak olmaya dikkat ettiğini, anlattığı halife veya vezirin soy ve soplarnı göz önüne almamaya, onlarla yakınlık bağlarından uzak olmaya özen gösterdiğini belirtmiştir. Ayrıca kitabı yazarken herkesin faydalanması için açık ifadeler kullandığını, fesahat ve belagat için kullanılan anlaşılması zor ifadelerden kaçındığını ifade etmiştir.<sup>4</sup> İki ana bölüme geçmeden önce kitabın konusundan bahsettikten sonra ayrı bir başlık altında kitabın iki faydasını birincisi kitabın Fahreddîn İsa nezdinde makbul olması, ikincisi ise sözde, icraatte kitabın Fahreddîn İsa'ya faydalı olması şeklinde izah etmiştir.<sup>5</sup>

Özelde Abbâsî, genelde de devletlerin sosyal ve kültürel gelişimleri tarihi hakkında şöyle bir tespit yapılmıştır: “Bölgesel fetihlerden sonra yerleşik hayat şartları içerisinde insanların ilerleme konusuna daha çok ilgi gösterdikleri bir safha gelir ve zamanlarının ve enerjilerinin çoğunu bilgi ve medeniyeti geliştirmeye ayırırlar. Bu kuluçka dönemini her zaman çiçek açma dönemi izler. Halife Mansur'dan Me'mûn'a kadarki devre veya biraz daha sonrasında Mütevekkil'den Vâsık'a kadarki zaman dilimi kültürel alanda büyük adımların atıldığı bir dönemdi ve haklı olarak Abbâsîler'in Altın Çağı şeklinde isimlendirilir.”<sup>6</sup> İşte bu makalede bu çağın da içerisinde bulunduğu devrin sosyal yönüne değinilecektir.

Bu makalenin amacı genel olarak siyasî olayları konu edinen ve kronolojik olarak kaleme alınan bir eserin içeriğinde sosyal yaşama dair nelere ulaşılabileceğini ortaya koymaktır. Bunu yaparken de İbnü't-Tıktakā'nın eserinde Abbâsî sosyal hayatına dair izler birkaç adımda takip edilecektir. Bağdat toplumunun giyim kuşam, yeme içme, eğlence, sağlık ve inançla ilgili özellikleri sırasıyla ele alınacak, zaman zaman dönemin diğer kaynakları ile bazı mukayeseler yapılacaktır.

### A. Giyim-Kuşam

Abbâsîler'in iktidara gelmesi ile sosyal alanda görülen Sâsânî etkisi kılık-kıyafet reformunda da kendisini göstermiştir. Sâsânîler'de olduğu gibi, Abbâsî devletinin üst düzey görevlileri ihtişamlı görünme amacıyla süslü,

<sup>3</sup> Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ İbnü't-Tıktakā, *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.); Sabri Hizmetli, “İbnü't-Tıktakā”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 232-233.

<sup>4</sup> İbnü't-Tıktakā, *el-Fahrî*, 23.

<sup>5</sup> İbnü't-Tıktakā, *el-Fahrî*, 25.

<sup>6</sup> S. B. Samadi, “Abbâsî Hâkimiyeti Döneminde Bağdat'ın Sosyal ve Ekonomik Hayatından Görünümler”, *İSTEM*, trc. Ahmet Turan Yüksel 6/12 (2008): 242-243.



sırmalı ve daha dikkat çekici bir giyim tarzını benimsemiştir.<sup>7</sup> Abbâsî hilafeti ile birlikte İslâm toplumunun her zümresi kendine has kıyafetler belirlemiş, şahıslar herhangi bir idarî veya sosyal sınıfa aidiyetini kıyafetleriyle ortaya koymuşlardır.<sup>8</sup> Abbâsî halifeleri, Sâsânîler'i model alarak hem güvenlik güçleri hem de sivil bürokratları kıyafeten belirli bir forma sokmuşlardır. Buradaki amaç her sınıf mensubunu hem halk hem de diğer vazifeli gruptan ayırabilmektir.<sup>9</sup> Abbâsîler'de askerler tarafından giyilen korunaksız kıyafetlerde (i'tiyâdiyye) siyah rengin hâkimiyeti görülmektedir.<sup>10</sup> Bu rengin İlk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbâs es-Seffâh tarafından Kûfe'deki halifelik biat merasiminde giyildiği bilinmektedir.<sup>11</sup> Ancak bu bilgi, Seffâh'ın ilk halife oluşu nedeniyle özellikle nakledilmiş olmalıdır. Zira Dîneverî,<sup>12</sup> İmam Muhammed'in<sup>13</sup> ölümü Horasan'da duyulduktan sonra insanların üzüntüleri dolayısıyla siyah elbiseler giydiklerini ve Şîa arasında ilk siyah elbise giyenin Huzâa kabilesinin azatlısı Hureyş olduğunu nakletmektedir. Nesâ halkının büyüklerinden olan bu zatın arkasından Kahtabe b. Şebîh de siyah elbise giymiş, neticede bütün halk siyah elbiseyi tercih etmiştir.<sup>14</sup> İbn Kuteybe'nin aktarımında ise kıyafetten ziyade sancakların siyahlığı öne çıkmaktadır. Mervân ile Ebû Müslim arasındaki savaştan bahsedilirken Ebû Müslim ve taraftarları siyah sancaklılar şeklinde ifade edilmektedir.<sup>15</sup>

Abbâsîler'in siyah elbise giymeleri hakkında İbn Kesîr'in aktardığı rivayetlerde detaylı bilgiler bulunmaktadır. Eserde, Abbâsîler'in hilafete gelmelerini Hz. Peygamber'e isnad eden bazı hadisler hakkında bilgi

<sup>7</sup> Metin Yılmaz, "Emevî ve Abbasî Dönemi Resmi Kıyafetleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26-27 (2008): 241.

<sup>8</sup> Yılmaz, "Emevî ve Abbasî Dönemi Resmi Kıyafetleri", 237-250.

<sup>9</sup> Yılmaz, "Emevî ve Abbasî Dönemi Resmi Kıyafetleri", 250.

<sup>10</sup> Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, thk. Abdülmün'im Âmir (Kâhire, 1960), 241.

<sup>11</sup> Yılmaz, "Emevî ve Abbasî Dönemi Resmi Kıyafetleri", 241.

<sup>12</sup> Dîneverî'nin hayatı hakkında yeterince bilgi bulunmamakta, aslen İranlı olduğu bilinmektedir. Arap dili ve edebiyatı ile birlikte çeşitli ilimleri Basra ve Kûfe'deki eğitim merkezlerinden almış, botanik alanındaki *Kitâbü'n-Nebât* adlı eseriyle meşhur olmuştur. Bu makalede başvurulan eseri ise *el-Ahbâru't-Tivâl* adlı tarih eseridir. Bu eser İran'ın ön planda tutulduğu bir tarih kitabıdır. Detaylı bilgi için bk.Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd (Tunus, 1971), 86; Muhammed Hamidullah, "Dîneverî, Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 356-358.

<sup>13</sup> Muhammed b. Ali b. Abdullah, Abbâsî ihtilâlinin gerçekleşmesinden önce hayatını kaybeden ve kendinden sonra oğlu İbrahim'in imam olmasını vasiyet eden Abbâsî hareketinin lideridir. Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 339.

<sup>14</sup> Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 339.

<sup>15</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990), 163-164.

verildikten sonra bunlarda geçen siyah elbise giymeleri konusuna değinilmiştir. İbn Kesîr, söz konusu hadisin münker olduğunu söylemiş ve bununla beraber Abbâsî ailesinin siyah giymelerinin Hz. Peygamber'in Mekke'yi fethinde başına siyah sarık takmasından aldıklarını ve bu siyah sarık örneğinden yola çıkarak siyah elbiseler giymeyi sembol haline getirdiklerini belirtmiş, bayram, cuma namazları ve özel toplantılarda siyah giyme konusuna daha fazla ihtimam gösterdiklerini, askerlerin de zorunlu olarak siyah giydiklerini eklemiştir. Arap toplumunda özellikle Dımaşk bölgesinde bu rengin garip karşılandığını da anlatmaktadır. Zira Abdullah b. Ali'nin Şam'a girişinde giymiş olduğu siyah elbiseler kadınlar ve çocuklar tarafından hayretle karşılanmıştır.<sup>16</sup>

Abbâsîler'in siyah rengi tercih ettikleri bilgisinin yanı sıra *el-Fahrî*'de Abbâsî döneminde giyilen kıyafetlerle ilgili farklı bazı kayıtlar bulunmaktadır. Bunlar genellikle kumaşın cinsi veya rengine yöneliktir. Elbiseler arasında pamuklu,<sup>17</sup> ham bez,<sup>18</sup> yün,<sup>19</sup> kıl<sup>20</sup> gibi malzemelerden yapılanlar bulunmaktaydı. Özellikle pamuklu ve ham bezden elbise giymenin dindarlığın alameti olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz. Nitekim Ebû Şucâ Zahîruddevle vezirlikten istifa edince dindar bir hayat yaşamış, pamuklu elbiseler giyerek hacca gitmiştir. Medine'ye yerleşen eski vezir, burada ham bez elbiseler giymiştir.<sup>21</sup> Ayrıca bazı devlet görevlilerinin yamalı elbiseler giydikleri de bilinmektedir. Nitekim Ebû Cafer el-Mansûr'un sert ve çoğu kez de yamalı elbiseler giydiği aktarılmaktadır. Bu durum Cafer b. Muhammed es-Sâdık'a aktarıldığında o: "Hükümdarlığında onu fakirlikle sınıdığı için Allah'a hamdolsun" demiştir.<sup>22</sup>

Hallâc-ı Mansûr'un Bağdad'a gelip Cüneyd-i Bağdâdî ile buluşmasına<sup>23</sup> değinen İbnü't-Tıktakâ, Hallac'ın bazen yün, bazen kıl, bazen de boyalı kumaştan yapılan elbiseler giydiğini aktarmaktadır.<sup>24</sup> Boyalı elbiselerin

<sup>16</sup> Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1992), 10: 57.

<sup>17</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 313.

<sup>18</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 298.

<sup>19</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 136, 188-189.

<sup>20</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 188-189.

<sup>21</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 298.

<sup>22</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 159.

<sup>23</sup> Hallâc ve Cüneyd, tasavvuf tarihi boyunca zirvedeki en önemli iki kişidir. Dokuzuncu yüzyılın sonları ve onuncu yüzyılın başlarında yetişmişlerdir. Her ikisi de Bağdat'a yerleşmişlerdir. Bk. Darshan Singh, "Cüneyd ve Hallac'ın Sünnet, Ahvâl ve Makâmât'a Karşı Tutumları", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, trc. Ahmed Cahid Haksever 2/4 (2000): 232.

<sup>24</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 260.

özellikle içki meclislerinde giyildiği bilinmektedir. İçki meclislerinde nedimlerin<sup>25</sup> kırmızı, sarı, mavi elbiseler giymeleri yerleşik bir âdet haline gelmişti. Bu uygulamanın oldukça ciddiye alınan bir âdet olduğu tahmin edilmektedir. Nitekim herhangi birinin bu içki meclislerinden birine katılmak istediğinde kıyafeti uygun değilse diğer kişilerden boyalı elbise temin ettiği aktarılmaktadır. Bunun bir örneği vezirlerden Cafer b. Yahya el-Bermekî'nin<sup>26</sup> içki meclisinde gerçekleşmiştir. Meclis hazırlanmış, nedimler boyalı elbiselerini giymişlerdi. Bu sırada Abdülmelik içeri girince Cafer ondan utanmış, fakat Abdülmelik onu rahatlatarak “Önemi yok. Bize şu boyalı elbiselerden bir şey verin” demiş ve getirilen boyalı elbiseyi giyerek sohbe ve içmeye katılmıştır.<sup>27</sup>

Giyilen elbiseler arasında rengârenk kumaşlardan yapılanlar da olmuştur. Bunu aktaran ise şair Ebü'l-Atâhiye'dir.<sup>28</sup> O, Mehdî'nin ölümü üzerine şu beyitleri söylemişti: “Rengârenk kumaşlar içinde öldüler, üzerlerinde yün elbiselerle çıktılar....”<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Nedîm, kelimesi, beraber içmek anlamındaki *nâdeme* filinden türemiştir. Herhangi biri diğer bir kişiye içki içmede arkadaşlık ettiğinde o kişi diğerine nedîm olmuş olur. Bk. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), 12: 572. Zamanla kelime, nüktedan kişiliği, bilgisi ve çeşitli özellikleri nedeniyle hükümdara arkadaşlık eden kişileri ifade eder olmuştur. Bk. Nebî Bozkurt, “Nedim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006), 32: 509. Ancak incelenen eserden yalnızca hükümdarların değil, devletin çeşitli kademelerindeki ricalinin de içki meclislerindeki arkadaşlarına nedim dendiği anlaşılmaktadır.

<sup>26</sup> Cafer, Abbâsîler'in önde gelen devlet adamlarındandır ve ailesi Bermekîler uzun müddet Abbâsî idaresinde etkin olmuşlardır. Cafer, çocukluk ve gençlik yıllarını Abbâsî sarayında geçirmiş ve edebî kültürü sayesinde halifenin en yakınlarından olmuştur. Taberî'deki bir rivayete dayanılarak Cafer'in 17 yıl süre ile vezirlik yaptığı ileri sürülmekteyse de onun vezirliğine bazı kaynaklar şüphe ile bakmaktadır. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, 2. Bs (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.), 8: 295-300; Detaylı bilgi için bk. Hakkı Dursun Yıldız, “Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 4.

<sup>27</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 206.

<sup>28</sup> Abbâsî devri şairlerinden olan Ebü'l-Atâhiye, eğlenceye ve içkiye çok düşküdü. Halifenin adamları arasına girmeyi başarmış, Halife Mehdî tarafından davet edilerek ilgiye mazhar olmuştur. Daha sonra halife ile arası açılmış ve hapse atılmıştır. Bundan dolayı farklı konulara yönelen şair nihayet zühd ve takva anlayışına ulaşmıştır. Erol Ayyıldız, “Ebü'l-Atâhiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 294.

<sup>29</sup> Buradaki rengârenk kumaşlardan kasdın süslü ve kıymetli elbiseler olduğu anlaşılmaktadır. İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 181. Halife Mehdî Billâh'ın ölüm şekliyle ilgili farklı rivayetler vardır. Onun av sırasında bir harebenin içinden atıyla geçerken sırtını kapiya çarparak veya cariyeleri arasındaki kıskançlık nedeniyle yanlışlıkla zehirlenerek öldüğü aktarılmaktadır. Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-*

Sevâd<sup>30</sup> halkının giyim tarzı olarak renkli havlu sarık<sup>31</sup> ve Hallâc'ın kullandığı büyük bir sarık zikredilmiştir. Ayrıca önü açık cübbe, aba gibi kıyafetler de giyilmekteydi.<sup>32</sup> Ayağa giyilen cümcümân da Sevâd halkından birinin kıyafetinden bahsedilirken zikredilmektedir.<sup>33</sup>

Kıyafetlerin renkleri konusunda farklı zaman ve mekâna göre çeşitlilikler olmuştur. İçki meclislerindeki nedimlerin boyalı elbiseler giydikleri, devlet kademesinden normal zamanda siyah giyinen kişilerin bile eğlence gecelerinde bu elbiseleri kullandıklarına temas edilmiştir. *el-Fahrî*'de zikredildiğine göre Halife Me'mûn (198-218/813-833), devletin Abbâsîler'den Hz. Ali evladına nakledilmesine neden olacak bir veliaht ataması yapmış, bundan sonra insanlar siyah yerine yeşil elbise giymeye başlamışlardı. Onlar "Bu cennet halkının elbisesidir." diyorlardı. Sonra da Me'mûn bunu emir olarak halka bildirip insanların siyahı bırakıp yeşili giymelerini istemişti. O sırada Horasan'da bulunan Me'mûn'un, hilafeti Abbâsî ailesinden Hz. Ali ailesine naklettiğini, atalarının siyah elbiselerini terk edip yeşil elbise ile değiştirdiğini öğrenen Bağdad'daki Abbâsîler, bunu kabul etmemişlerdi. Bağdad'da halifeye başkaldırı olduğunu öğrenen Me'mûn hemen oraya hareket etmiş, şehre girdiğinde onu karşılayan Abbasiler, yeşili bırakıp siyaha dönmesini söylemişlerdi. Zeyneb bint Süleyman el-Abbâs da ondan aynı konuda istekte bulununca Me'mûn kabul etmiş ve insanlara da yeşili bırakıp siyaha dönmelerini emretmişti.<sup>34</sup> Burada anlatılan husus şudur: Hicrî 201'de Halife Me'mûn, Hz. Ali'nin soyundan gelen Ali b. Musa'dan daha faziletli kimse olmamasını gerekçe göstererek onu veliahtı olarak ilan etmişti. Bu tayini sırasında Ali b. Musa'ya er-Rızâ ünvanını vermiş ve üzerindeki siyah elbiseleri çıkarıp yeşil elbiseler giymesini emretmiştir. Ayrıca taraftarlarına, askerlerine ve kumandanlarına da Ali b. Musa'ya biat etmenin yanı sıra yeşil elbiseler giymelerini, bu uygulamanın tüm Bağdad halkına duyurulmasını emretmiştir. Ancak bu yeni durumu bir kısmı kabul ederken bir kısmı reddetmiş ve neticede İbrahim el-Mehdî'ye biat edilmesi gündeme gelmiştir. Sonuç olarak Me'mûn, söz konusu uygulamayı fazla sürdürememiş ve önceki uygulamalara geri dönerek ve

*Kâmîl fi't-târîh*, thk. Abdullah el-Kâdî Ebü'l-Fidâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 259-260.

<sup>30</sup> Aşağı Irak bölgesine verilen ad

<sup>31</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 313.

<sup>32</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 260.

<sup>33</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 313.

<sup>34</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 218-219.

hilafeti Abbâsîler'e döndürerek tepkileri sona erdirebilmiştir.<sup>35</sup>

Siyah elbiselerin özellikle halife ve vezirler tarafından giyildiğini, diğer kademelerdeki kişilerin giymeyebileceğini gösteren bir delil, Vezir Hâmid b. el-Abbâs hakkında verilen bilgide bulunmaktadır. Hâmid'in siyah elbise giyerek makamında oturduğu, Ali b. İsa'nın<sup>36</sup> ise siyah giymeden naib gibi onun önünde oturduğu aktarılmaktadır.<sup>37</sup> Burada anlatılmak istenen de vezir olmamasına rağmen aslında bütün vezaret işlerini Ali b. İsa'nın yaptığıdır. Buradan çıkarılabilecek sonuç, devlet görevlilerinin niyabetinde görev yapanların tamamının siyah giymediği, üst düzey görevlilerin özellikle de vezirlerin siyah giymeye dikkat ettiğiidir.

Halife Müsterşid ile Sultan Mesud arasında geçen savaşta<sup>38</sup> Mesud'un galibiyet sonrası halifenin ordusunun mallarını ele geçirmesi anlatılırken bazı kıymetli elbiselerden bahsedilmektedir. Bu mallar arasında 10.000 sarık, 10.000 cübbe ve 10.000 de kaftan vardır. Her biri oldukça değerli olan bu kıyafetleri Müsterşid, galib gelmesi halinde askerlerinin teşrifatı için hazırlamıştı.<sup>39</sup> Görüldüğü gibi sarık, cübbe ve kaftan gibi kıyafetler halifelerin askerlerine hediye olarak hazırladıkları eşyalar arasında yer almıştır.

Güzel elbise giymenin yanı sıra güzel kokunun da olmazsa olmazlar arasında olduğu anlaşılmaktadır. Bu amaçla yapılan buhurlanma,<sup>40</sup> özellikle Abbâsî saray mensuplarında sık rastlanılan bir uygulamadır. Abbâsî Halifesi Me'mûn'un fıkıh hakkında münazarada bulunmak için her salı günü sarayına topladığı fukahanın, huzura alınmadan önce yedirilip içirildikleri, abdestlerini yeniledikleri ve güzel koku ile buhurlandıkları bilinmektedir.<sup>41</sup>

<sup>35</sup> Detaylı bilgi için bk. Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 8: 574-576; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 441-449.

<sup>36</sup> İbnü'l-Cerrâh Ali b. İsa Abbâsî vezirliği yapmış isimlerden biridir. 301 yılında Halife Muktedir tarafından vezirliğe getirilmiş, yaklaşık üç yıl görev yapmıştır. Kendinden sonraki ikinci vezir Hâmid b. Abbas yetersiz bulununca danışman olarak atanmış, bundan sonra bir kez daha vezirliğe getirilmiş ve hayatının sonlarında da vezir olan kardeşine danışmanlık yapmıştır. Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Abdülhamid Muhammed Muhyiddîn, 5. Bs (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîsiyye, 1973), 4: 305; Nahide Bozkurt, "İbnü'l-Cerrâh Ali b. İsa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 539-540.

<sup>37</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 269.

<sup>38</sup> Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9: 281-283.

<sup>39</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 302-303.

<sup>40</sup> Buhurlanma, tarihte bilinen ilk medeniyetlerden itibaren neredeyse tüm tek ve çok tanrılı dinlerde dinî ve sihrî törenlerde ateşe güzel kokulu madde atmak suretiyle zorunlu bir şart olarak uygulanmıştır. Sargon Erdem, "Buhur" (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 383.

<sup>41</sup> Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb*, 4: 19.

İbnü't-Tıktakâ'nın buna dair kayıtlarından biri Vezir Ahmed b. Yusuf'un ölümüne sebep olan hadisede anlatılmaktadır. Rivayete göre Halife Me'mûn buhurlandığı sırada veziri Ahmed b. Yusuf huzuruna gelmiş ve Me'mûn buhurdanlığın kendi elbisesi içerisinde çıkarılarak ikram amacıyla vezirin elbisesinin altına koyulmasını istemiştir. Ahmed ise yeni bir buhurdan istemek yerine kendisininkini vermesinden dolayı halifeyi kınamış ve onu cimrilikle itham etmiştir. Vezirinin bu tavrına sinirlenen Me'mûn ise "Benim cimri olduğumu söylüyor. Benim günlük masrafım 6000 dinardır. Ben ona elbisemin altındaki buhurla ikramda bulunmak istedim" diyerek yaptığının cimrilikten değil aksine nezaketten kaynaklı bir davranış olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Başka bir gün Me'mûn yine buhurlanırken yanına gelen vezirinin altına bir buhurdanlık koymalarını ve içine de amber koymalarını, ayrıca buhurun buharını engelleyecek bir şey de ilave etmelerini emretmiştir. Halifenin emrini uygulayan hizmetçiler, sonuna kadar sabreden vezirin sabrı tükenip "Ölüm, ölüm" diye inlemesi üzerine üzerini açmışlar ve onu baygın bir halde bulmuşlardı. Kendine gelen Vezir Ahmed evine dönmüş, bu olayın kendinde bıraktığı etki ile nefes darlığı şikayetiyle aylarca yattıktan sonra vefat etmiştir. Bazıları onun halifeye karşı işlediği kusurdan ve halifenin onu terk etmesinden ötürü öldüğünü söylemişlerdir.<sup>42</sup>

### B. Yeme-İçme

Abbâsî toplumunun yemek kültürü hakkında *el-Fahrî*'ye yansıyan bazı bilgiler olmuştur. Bu yemeklerden biri *senbûsec (samsa)* dır. Samsa, pamuk çekirdeği ile doldurulan bir yemek çeşididir. Gelenek olarak halkın bayramlarda bu yemeği yaptığı tahmin edilmektedir.<sup>43</sup>

Ekmek olarak arpa ekmeği kullanıldığı görülmektedir. Arpa ekmeğine tut reçeli sürülerek yenmiştir.<sup>44</sup> Yufka ekmeğini katıkla birlikte mangal

<sup>42</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 226.

<sup>43</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 331. Bu yemeğin Osmanlı devri Fatih Sultan Mehmet Dönemi sarayı hakkında yapılan tanımlarda sumak ve soğan içerdiği aktarılmaktadır. Arif Bilgin, "Saraydan Düğüne Fatih Dönemi Sofraları", *Fatih Sultan Mehmed Han ve Dönemi* (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2016), 440-448. Başka araştırmalarda ise samsa, tatlılar arasında sayılmaktadır. Tuğrul Şavkay, *Osmanlı Mutfağı* (İstanbul: Şekerbank-Radikal, 2000), 43; Raif İvecan, "Evliyâ Çelebi'nin Seyahatnâme Adlı Eserinde İstanbul'da Yeme İçme Kültürü", *Yücel Dağlı Anısına* (İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2016), 284-303. Aynı ismin Uygur Türkleri tarafından da kullanıldığı aktarılmaktadır. Onlar, kuru bohça şeklindeki bir hamur yemeğine samsa demişlerdir. Ayrıca Türkiye'de de samsa tatlısının olduğu, Bulgaristan'daki Türklerin baklava dilimine "samsa" dedikleri belirtilmektedir. Bk. Mustafa Talas, "Tarihi Süreçte Türk Beslenme Kültürü ve Mehmet Eröz'e Göre Türk Yemekleri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 18 (01 Aralık 2005): 273-283.

<sup>44</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 313.

ateşle ısıtarak yiyen birinden bahsedilmiştir. Mehdî'nin şurta teşkilatı sorumlusu Abdullah b. Mâlik ile Hâdî arasında yaşanan bazı gerginliklerden sonra<sup>45</sup> halife olunca Hâdî, Abdullah'ın evine gitmiş, onun korkularından kurtulması için sofrasına oturup onunla birlikte yemek yemek istediğini söylemiştir. Bu esnada Abdullah, önünde mangal, yufka ekmeği ve katık yiyor ve yanındaki çocuğuna da yedirdiği ifade edilmiştir.<sup>46</sup>

Turşu da tüketilen yiyecekler arasındadır. Hatta Horasan'a vali tayin edilen Tâhir b. Hüseyin'in<sup>47</sup> öldürülmesi bu yiyeceğin zehirli olanlarını tüketmesi ile olmuştur.<sup>48</sup>

Vezir Müeyyedüddîn, memlûkü Bedreddin Ayaz'dan bir gece bitkilerden yapılan tatlı bir şeyler istemiş, hemen çok sayıda sahanda tatlılar hazırlanıp önüne konmuştur. Sonra da Bedreddîn'e sahanları Musa Kazım ve Cevad Ali türbelerindeki yetimlere götürmesini emretmiştir.<sup>49</sup> Tatlı, içkinin yanında da tüketilmiştir. Cafer b. Yahya el-Bermekî oturduğu bir içki meclisinde tatlı getirtmiştir.<sup>50</sup>

Bakla ve pırasa, yetiştirilen ürünler arasındadır. Bunlar zeytinyağlı olarak tüketilmiştir. Bir av seyahati esnasında acıkan Mehdî, adamlarına yiyecek bir şey olup olmadığını sormuş, adamı Amr da bir kulübe gördüğünü

<sup>45</sup> Mehdî, oğlunun etrafındaki zararlı arkadaşlarını Abdullah'a dövdürttü. Hâdî, buna engel olmak istemesine rağmen Abdullah Halife Mehdî'nin emrini yerine getirirdi. Hâdî halife olduktan sonra Abdullah aralarında yaşanan bu gerginlikten dolayı canından endişe etmeye başlamıştır.

<sup>46</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 189.

<sup>47</sup> Tâhirîler'in kurucusu olan ve yalnızca iki yıl hüküm süren Tahir b. Hüseyin, Me'mûn'un halifeliğini ilanından sonra Cezîre, Suriye, Mısır ve Mağrib bölgesine vali tayin edilmiş, altı yıl kadar sonra Bağdat sahibü's-şurtalığına getirilmiştir. Me'mûn'un halifeliğinin yedinci yılında 205 senesinde Horasan'a vali olarak atanmıştır. Oğlu Abdullah b. Tâhir'in de 206 yılında Rakka'ya vali atanması ile Tâhirîler'in bölgede hâkimiyeti artmıştır. Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 8: 495-498, 577-581; Bk. Hasan Kurt, "Tâhir b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 399-400.

<sup>48</sup> Bu hadise, Me'mûn'un veziri tarafından planlanmıştır. Rivâyete göre Tahir Horasan'a tayin edilince konuyu veziri Ahmed b. Hâlid'e danışmış, o da olumlu görüş bildirmiş ve aksi bir durumda olayı bertaraf etme sözü vermiştir. Kısa bir süre sonra halife ile arası açılan Tahir, hutbeyi Me'mûn adına okutmayı kesmiş ve bunu haber alan Me'mûn, Ahmed'e verdiği sözü hatırlatmıştır. Ahmed de kendinden emin bir şekilde birkaç gün içinde Tahir'in ölüm haberini alacağını ona garanti etmiştir. Zira Ahmed, henüz Tahir Horasan'a gitmeden önce bu ihtimali göz önünde bulundurarak bir hizmetçisine zehir vermiş, üç Cuma hutbede halifenin adını zikretmemesi halinde en sevdiği yemeğe bu zehri katmasını söylemiştir. Neticede birkaç gün sonra Tahir b. Hüseyin'in ölüm haberi halifeye ulaşmıştır. Bk. İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 224. İbnü'l-Esir ise Tahir'in, isyancı biri olması nedeniyle halifenin uygun bulmamasına rağmen Ahmed tarafından ısrarla ve garanti verilerek göreve geldiğini aktarmaktadır. Bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmîl fi't-târîh*, 5: 454-455.

<sup>49</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 328.

<sup>50</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 205.

orada yiyecek bulabileceklerini umduğunu belirtmiştir. Oraya vardıklarında bakla tarlası olan bir Nabatî'ye rastlamışlardı. Adama yiyecek sorduklarında adam yanında bir tabak yemek ve bir de arpa ekmeği olduğunu söylemiştir. Mehdî “Yanında zeytinyağı da varsa ziyafeti tamamlarsın” demiş adam da “Evet, pırasa da var” demiştir. Yemekler getirilmiş ve doyuncaya kadar yemişlerdi. Sonunda da Mehdî, adama üç kese altın vermiştir.<sup>51</sup>

Nevruz günü vezire sunulan hediyelerden bahseden bir şair bu hediyelerin kendisine verilmesini isterken bunları malla karıştırılmış bal kaymak için istediğini söylemiştir.<sup>52</sup>

Bir diğer yemek çeşidi ise badem sevîkidir. Mansur, hilafete geçince daha önce bir müddet Seffâh'a vezirlik yapmış olan Ebü'l-Cehm'e kızgınlığından onu zehirli badem sevîki yedirerek öldürtmüştür.<sup>53</sup> Sevîk, buğday, arpa, hurma ve şekerle yapılan bir çeşit ezmedir. Mansur'un Ebü'l-Cehm'e yedirdiği yemek de içinde buğday veya arpa ile beraber bademin de olduğu bir yemek olmalıdır.

Bağdat'ta havanın genellikle çok sıcak olması nedeniyle serinlemek amacıyla karlı su içmek âdettendir. Bu, özellikle zengin ailelerin ulaşabildiği bir imkândır. Muktedir-Billâh'ın (295-320/908-932) veziri İbnü'l-Furât<sup>54</sup> ve ailesi hakkında buna dair bir bilgi verilmektedir. Onun vezirlik makamına geldiği zaman (ailenin çok kullanması sebebiyle) pahalanan şeyler arasında kar da vardır. Zira ailesindeki herkes üç mevsim boyunca sadece karlı su içerlerdi.<sup>55</sup>

Halifelerden Mühtedî'nin yemek yeme konusunda çok mütevazî olduğu aktarılmaktadır. Hâşimîler'den biri şöyle demiştir. “Bir Ramazan gecesinde Mühtedî'nin yanındaydım. Namaz kıldık. Halife sonra yemek getirilmesini istedi. Ot ve üzerinde ekmek olan bir tabak, bir tuz ve bir de sirke kabı getirildi. Halife yedi. Benim az yediğimi görünce oruçlu olup olmadığımı ve yarın oruç tutup tutmayacağımı sordu. Olumlu cevap verince “Ye, yemeğini tamamla. Gördüklerinden başka yemek yok” dedi. Sonra ben hayretler içinde bunca nimet içerisinde neden böyle yaptığımı sordum, o da bana “Elhamdülillah durum dediğin gibi. Lakin ben Emevîler'de olduğu halde

<sup>51</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 179.

<sup>52</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 157-158.

<sup>53</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 156.

<sup>54</sup> İbnü'l-Furât, aralıklarla üç defa Abbâsî devletinde vezirlik yapmıştır. İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 265-266.

<sup>55</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 266. İbnü'l-Esîr bu konudan bahsederken detay vermemiş, sadece İbnü'l-Furât'ın vezirlik dönemlerinde pahalanan eşyaların isimlerini vermekle yetinmiştir. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7: 22.



Abbâsîler'de Ömer b. Abdilaziz gibi birinin olmamasını istemedim” diye cevap verdi.”<sup>56</sup>

### **C. Eğlence ve Mûsikî**

Abbâsî halifelerinden bazıları bizzat eğlence hayatı içerisinde bulunmuş, bazıları ise saraylarından bu tarz şeyleri kaldırmışlardı. Eğlenceye düşkünlüğü ile bilinenlerden biri Emîn'dir (193-198/809-813). İbnü't-Tıktakâ onun eğlence, oyun ve sarhoş arkadaşlarıyla sohbetle devam ettiğini aktarmaktadır. Kardeşi Me'mûn'un tarafını tutan devlet adamlarından biri olan Fazl b. Sehl,<sup>57</sup> Emîn'in bu yaşam tarzı karşısında Me'mûn'u dindar, iyi gidişatlı görünmesi konusunda teşvik etmiştir. Burada amaç insanların kıyaslama yaptıklarında Me'mûn'un hilâfete daha layık olduğunu düşünmelerini sağlamaktır.<sup>58</sup>

Halife Emin'in eğlence araçlarından biri tavladır. Onun tavlâ oynayıp ardından vezirine yaptığı bir şaka aktarılmaktadır. Rivayete göre Emin, veziri Fazl b. Rebî' ile tavlâ oynamış, ortaya da yüzüklerini koymuşlardı. Fazl yenilince yüzüğünü kaybetmişti. Emîn, hemen adam gönderip bir kuyumcu çağırması, yüzük üzerine yazılı bulunan Fazl b. er-Rebî' ibaresinin altına “nikah yapılır” yazdırmıştır. Daha sonra da bu yapılandan haberi olmayan Fazl'a yüzüğü iade etmişti. Günler geçtikten sonra Fazl, Halife Emîn'in yanına girdiğinde Emîn “Yüzüğünün (mührünün) üzerinde ne yazılı?” diye sormuş ve yüzüğünü eline almıştı. Sonra da Fazl'a “Adının altındaki yazı da ne?” deyince Fazl durumu anlamıştı. Bunun üzerine çok sinirlenen Fazl “Lâ havle velâ kuvvete illâ billahî'l-'azîm. Bu büyük bir ayıp, Ben senin vezirinim. Günlerdir bu yüzük (mühür)le mühürleyip etrafa evrak yolluyorum. O ise bu şekilde. Bu, devletin sonu. Sen ve seninle biz felah bulmayacağız” demiş, bir müddet sonra da iç savaş başlamıştı.<sup>59</sup>

Emîn'in balık avlamayı çok sevdiği de anlaşılmaktadır. Emîn, kardeşi

<sup>56</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 246.

<sup>57</sup> Fazl b. Sehl, Emîn-Me'mûn kardeşler arasında İran zihniyetini temsil eden Me'mûn'un halifeliği için mücadele etmiş, ona destek olmuş ve neticede Me'mûn hilafeti ele almıştır. Fazl b. Sehl bu başarısının karşılığı olarak Me'mûn tarafından “Zürriyâseteyn” ünvanıyla vezir tayin edilmiştir. Bk. Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb*, 4: 28. Hem askerî, hem de idarî yetkilerle donatılmış olan Fazl, vezirlik ve emirliği bir arada uhdesinde bulunduran ilk idareci olma yönüyle de tarihe geçmiştir. Geniş bilgi için bk. Hakkı Dursun Yıldız, “Fazl b. Sehl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 275-276. Fazl b. Sehl'in Abbâsî devletine “ikinci Bermekîler devrini” yaşattığı, izlediği siyaset ve yaptığı faaliyetlerin Horasan bölgesinin tarihî seyri üzerinde uzun sürecek etkiler bıraktığı ifade edilmiştir. Mesut Can, “Me'mun Dönemi Siyasette Vezir Fazl b. Sehl'in Rolü”, *İSTEM*, 2016, 347.

<sup>58</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 212.

<sup>59</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 45-46.

ile mücadelesinde kardeşine karşı Ali b. İsa b. Mâhân'ı<sup>60</sup> göndermiş, büyük bir güçle hareket etmesine rağmen Ali mağlup edilerek öldürülmüştür. Ali'nin öldürüldüğü haberi Emîn'e balık avı esnasında verilmiştir. Habere tepkisi "Beni rahat bırakın. Kevser iki balık avladı ama ben henüz hiç avlamadım" olmuştur (Kevser, onun hizmetçilerinden biriydi).<sup>61</sup> Bu durum Emîn'in devlet işlerine ilgisizliğinin bir işareti olarak da kabul edilebilir.

Halife Mehdî (158-169/775-785) eğlence ve oyuna düşkünlüğü sebebiyle meşhur şairlerce hicvedilmiştir. Beşşâr b. Bürd onu şu sözleriyle hicvetmiştir: "Ey Emevîler kalkın, uykunuz uzadı. Zira Halife, Yakub b. Davud'dur. Ey kavmim, hilafetiniz elden gitti. Hilâfeti ney ile ud arasında arayınız". Çünkü Mehdî, eğlence, oyun şarkı gibi şeylerle meşgul olmaktadır devlet işlerini Yakub b. Davud'a bırakmıştı. Mehdî'nin çevresindekiler onun yanında şarap içebiliyorlar, fakat Yakub b. Davud'un nasihati nedeniyle Mehdî, onlara katılmıyordu. Aslında daha önce o da içki içenlere katılmıştı. Yakub bunu öğrenince "Mescitte namaz kıldıktan sonra mı bunu yapıyorsun?" diyerek onu eleştirmişti. Ancak Mehdî ona pek de aldırış etmemişti. Şair bu konuda Mehdî'ye şöyle demektedir: "Yakub b. Davud'u bir tarafa bırak. Güzel kokulu şaraba yönel"<sup>62</sup>

Halifelerden eğlence meclislerine katılanların yanı sıra bu tarz davranışları yasaklayan halifeler de olmuştur. Mesela Mansur'un sarayında eğlence, oyun ve benzeri şeyler görülmemiştir. Yine Mühtedî (255-256/869-870) de, eğlenceyi bırakmış, müziği ve şarap içmeyi yasaklamıştır. Azadlılarından biri Mansur ile ilgili şöyle bir hatırasını aktarır: "Bir defasında

<sup>60</sup> Ali b. İsa b. Mâhân, Emîn ile Me'mûn arasındaki mücadele Emîn'in yanında yer almış ve Me'mûn'un veliahtlıktan azli konusunda etki etmiştir. Halife Emîn, kardeşine karşı gönderdiği 40000 kişilik orduya komuta etmesi için onu görevlendirmiş, teçhizat bakımından avantajlı olmalarına rağmen Me'mûn'un gönderdiği ve Tâhir b. Hüseyin'in komuta ettiği 4000'e yakın askerden oluşan orduya mağlup olmuştur. Detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl fi't-târîh*, 5: 373-374.

<sup>61</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 214.

<sup>62</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 185. Şiirleri şâhid olarak kullanılan son Arap şairi olan Beşşâr'ın, halifeyi ve veziri Yakub b. Davud'u hicvetme sebebi, sunduğu kasidesine ödül vermemeleridir. Hicivleri duyulduktan sonra Yakub b. Davud, daha önce ikna edemediği Mehdî'yi Beşşâr'ın zındık olduğuna ikna etmiş ve halife hadiseyi bizzat tahkik etmiştir. Neticede had cezasına çarptırılan Beşşâr'ın, bu cezası sırasında hayatını kaybettiği aktarılmaktadır. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10: 161; Detaylı bilgi için bk. Cemal Muhtar, "Beşşâr b. Bürd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 8-9. Ancak İbnü'l-Esîr, Beşşâr'ın öldürülme şeklini daha farklı anlatmaktadır. Buna göre Yakub b. Davud, kardeşi Salih'i hicveden Beşşâr'ın ortadan kaldırılması için onun halifeyi hicvettiğini söylemiş, Mehdî de kendisini hicveden Beşşâr'ın huzuruna getirilmesini emretmiştir. Ancak vezir Yakub, Beşşâr'ın bu esnada Mehdî'yi methederek affedilebileceği ihtimali nedeniyle getirilmeden önce akan bir dereye atılmasını sağlamıştır. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl fi't-târîh*, 5: 263.

yanında duruyordum. Yüksek bir ses duydu. Bana sese bakmamı söyledi. Baktım, hizmetçilerden biri tambur çalıyordu. Etrafında da cariyelerinden bir grup gülüşüyorlardı. Ona durumu söyledim. Öfkeleni ve tamburun ne olduğunu sordu. Ben ona tarif ettim. Tamburu nereden bildiğimi sordu. Horasan'da gördüğümü söyledim. Mansur kalkıp hizmetçinin yanına vardı. Cariyeler onu görünce dağıldılar. Mansur, kırılıncaya kadar tamburla hizmetçinin başına vurulmasını emretti. Sonra hizmetçiyi de sarayından çıkardı ve sattı.”<sup>63</sup>

Şairlerin hicivlerinde halifelerin zaaflarına dair pek çok bilgiyi bulabiliyoruz. Bunlardan biri de Bağdat Abbâsî halifelerinin sonuncusu Musta'sım (640-656/1242-1258) hakkında söylenen şiirde görülmektedir. Dönemin şairlerinden biri bir kasidede şöyle der: “Ey soru soran dinle, sana gerçeği söyleyeceğim. Yanımda şarkılar, şiirler var. İnsanların, dinin başına gelen zarara bak. Tecavüz, ölüm, çocukların saçını ağartan olaylar, işkenceler, kelepçeler.” Bütün bunlar o şarkılar şiirler dinlerken olmuş, devletin temelleri çökmüştür. Ayrıca Musta'sım hakkında talihsiz bir hareketten de bahsetmektedir. Musta'sım, Musul hâkimi Bedreddin Lü'lü'e<sup>64</sup> mektup yazıp ondan şarkıcılardan bir grup istemişti. Aynı sırada Lü'lü'e Hülagu tarafından da elçiler gelmişti. Ondan mancınıklar, kuşatma aletleri istemişlerdi. Bedreddin etrafındakilere “İki isteğe bakın. İslam ve Müslümanlar için ağlayın” demiştir.<sup>65</sup>

Mütevekkil'in (232-247/847-861) öldürülmesi hadisesinde de içkiyle ilgili bir bilgi verilmiştir. Mütevekkil'in oğlu Muntasır ve askerler Mütevekkil'i öldürmek üzere yanına girdiklerinde onun içki içmekte olduğu ve bu şekilde ona hücum ettikleri aktarılmaktadır.<sup>66</sup>

Halifelerin yanı sıra vezirlerden de eğlenceyi sevenler bulunmaktaydı. Mesela Hârûnürreşid, hacdan dönüp Hîre'den Enbâr'a gittiğinde veziri Ca'fer b. Yahya ava çıkmış, hem içmiş hem de eğlenmiştir. Cafer'in nedimleri ile içki meclislerinde bulunduğu, boyalı elbiseler giyerek kadehleri tokuşturdukları ve bu sırada da udların çalındığı nakledilmiştir.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 159.

<sup>64</sup> Bedreddin, Musul'da Zengî soyunun yerine yeni bir hanedan kurmuş ve Abbâsî halifesinin menşuruyla el-Melikü'r-Rahîm unvanı ile sultan ilan edilmiştir (631/1233). Moğollar'ın Bağdat'ı ele geçirmesi üzerine Hülagû'ya bağlılığını bildirmiş ve kısa bir süre sonra da vefat etmiştir. Bk. Bahattin Kök, “Lü'lü', Bedreddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 257.

<sup>65</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 46-47.

<sup>66</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 237.

<sup>67</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 205.

Görüldüğü üzere dönemin en önemli eğlence aracı içkidir. İçki içmek için bir araya gelen kişilerin belli bir tarzda giyinmeleri âdettendi. İçki meclislerine katılanlar, nedimler bu amaçla bir araya geldiklerinde boyalı elbiseler giyerlerdi. Bu içki, eğlence meclisine oturunca nedimlerin özellikle kırmızı, sarı, mavi elbiseler giydikleri görülmektedir. İçki meclislerinin vazgeçilmezleri arasında musiki de her daim olmuştur. Özellikle kadehler dolaştırılırken udların çalınması rastlanan bir şeydi. Bundan başka bazı masa oyunları da toplumda görülmektedir. Tavla ise bunlardan biridir. Tavla oynayanların oyunda ortaya bir şey koydukları da anlaşılmaktadır.

Mûsikî, genel anlamda neşelenmek, eğlenmek amacıyla icra edilen bir sanat türüdür ve başta içki meclisleri olmak üzere eğlence mekânlarının en önemli unsurlarından biridir. İbn Haldun'a göre musiki ve şarkıcılık, sosyal ve medenî hayatın gelişmiş olduğu toplumlarda yaygındır. Refah seviyeleri yükselen toplumlar bu sanata ihtiyaç duyarlar.<sup>68</sup> İslâm dininin neşet ettiği Arap toplumu öncelikle şiirle meşgul olmuş, zamanla mûsikîye dair bazı anlayışlar geliştirmiştir. Ancak asıl gelişme fütuhat hareketleri sonrası yaşanmıştır. Bu topraklarda kurulan İslâm devleti, fetihler sayesinde hızla toplumun refah seviyesini artırmıştır. Beraberinde çeşitli sanat dallarının da hızla bu hayata girdiğini veya geliştiğini görmekteyiz. Mûsikî de bu sanat dallarından birisidir. Abbâsî toplumunda mûsikînin gelişmesinin en önemli etkenleri arasında halifelerin bizzat mûsikîye ilgi duymaları ve musikîşinâsları sahiplenerek ilgiyi artırmaları, Abbâsî devletinde Arap olmayan Müslümanlara Emevîler'in aksine hoşgörüle yaklaşılıp önemli görevlere getirilmeleri ve bu anlayış sayesinde halifelerin musiki konusunda liyakatli gördükleri kişileri etnik kökenlerine bakmaksızın değerlendirmeleri, ülke sınırlarının genişlemesi ile farklı kültürlerle kaynaşmış olmaları yer almaktadır.<sup>69</sup>

Abbâsî toplumunda en yaygın olarak kullanılan müzik aleti ud olmakla birlikte başka enstrümanlara da rastlanmaktadır. Mansur'un sarayında bir hizmetçinin tambur çaldığı bilgisinden yola çıkarak<sup>70</sup> çok erken dönemlerde tamburun Abbasi toplumuna girdiğini söyleyebiliriz. Yine zurna da üflenen

<sup>68</sup> Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, trc. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul, 1991), 2: 432.

<sup>69</sup> Abbâsî toplumunda mûsikînin gelişimi ve halifelerin bu konudaki tutumları hakkında geniş bilgi için Ahmet Güzel, "Erken Dönem Abbâsî Toplumunda Mûsikînin Oluşum ve Gelişim Süreci", *İslâm ve Sanat [Tartışmalı İlmî Toplantı-Antalya, 07-09 Kasım 2014]* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2015), 607-630.

<sup>70</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 159.

aletlerden biridir.<sup>71</sup>

Abbâsî Veziri Cafer b. Yahya, av sırasında içki içip şarkıcılardan şarkı dinlemiştir.<sup>72</sup>

Genellikle eğlenmek için icra edilmekle beraber hüznü anlarda rahatlamak için de musikiden istifade edildiği görülmektedir. Nitekim Halife Mu'tasım ölümüyle sonuçlanan hastalığa yakalanınca Zünâm isimli zurnacı ile bir gemiye binmiş, onun çaldığı müziği dinleyerek Dicle kıyısındaki saraylarını, bostanlarını geçmişti. Bu esnada Zünâm şu şarkıyı da söylüyordu. "Ey izleri çürümeyen yurt, senin izlerin çürümesin. Ben senin izlerine değil, oradaki hayatımın sona ermesine ağlıyorum"<sup>73</sup>

#### **D. Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri**

*el-Fahrî*'de bazı hastalıklara dair bilgiler yer almıştır. Balgam artması, uyuz, sevda hastalığı, karın ağrısı bunlar arasındadır. Balgam artmasının etkisiyle secdede iken Vezir Avneddîn İbn Hübeyre hayatını kaybetmiştir.<sup>74</sup>

Abbâsî Halifesi Me'mûn'un veziri Hasan b. Sehl, kardeşi Fazl'ın halifenin emriyle öldürülmesine üzülen sevda hastalığına yakalanmış ve bu suretle tedavi amacıyla insanlardan uzaklaşarak evine çekilmiştir. Onun bu hareketi şairlerden biri tarafından hicv edilmiştir.<sup>75</sup>

Hastalıklardan kurtulmak için tedavi maksatlı yapılan eylemlerin başında günümüzde alternatif tıp geleneği içerisinde oldukça etkin yer edinmiş olan hacamat yani kan aldırma gelmektedir. Halife Muktedî Biemrillah'ın (467-487/1075-1094) Ramazan bayramında namaz kıldıktan sonra ava çıktığı, bunun ardından hastalandığı ve iyileşmek için kan aldırıldığı belirtilmektedir. Ancak bu hastalığı onun Şevval ayının ortasında vefatıyla son bulmuştur.<sup>76</sup>

Tedavi için kullanılan aletler arasında davula benzer bir aletten bahsedilmektedir. Muktedî'nin halifeliği zamanında Selahaddin Yusuf b. Eyyûb Mısır'a hâkim olunca son Fâtımî Halifesi Âzîd'in makamının yakınında davula benzer bir şey bulunmuş, hatta bunun oyuncak gibi bir şey olduğu düşünülerek Âzîd'la dalga geçilmiş ve yere attıkları bu aletin kırılmasına sebep olunmuştur. Daha sonra bu aletin kulunç diye ifade edilen karın ağrısını tedavi maksatlı yapıldığını öğrendiklerinde ise kırdıklarına pişman

<sup>71</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 231-232.

<sup>72</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 210.

<sup>73</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 231-232.

<sup>74</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 314.

<sup>75</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 223.

<sup>76</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 296.

olmuşlardı.<sup>77</sup> Anlaşılan o ki, Mısır'da bilinen bazı tedavi uygulamaları diğer bazı merkezlerde henüz bilinmemekteydi.

### E. Dinî Hayat

Abbâsî devleti, Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbâs'ın soyundan gelen Müslüman halifeler tarafından idare edilen bir devlettir. Bununla beraber devlet kademesinde gayr-ı Müslimlere verdiği konum oldukça önemlidir. Emevîler döneminde oldukça zorlu bir hayat yaşamış olan mevâlînin<sup>78</sup> durumu Abbâsîler ile değişmiştir. Önemli vezirler arasında önceleri Mecûsî, Hristiyan iken sonra Müslüman olarak devlet kademesinde ilerleyenler olmuştur. Bunlar arasında şüphesiz en önemlileri Bermekîler'dir. Onlar önceleri Mecûsî (putperestlik) iken daha sonra aralarından bazıları Müslüman olmuştur. *el-Fahrî*'de de buna dair bazı bilgiler yer almıştır. Mesela Ebû Abdullah Muhammed b. Yezdâd b. Süveyd'in ailesi Horasanlıdır. Önceleri Mecûsî olan bu aile Müslüman olduktan sonra halifelerin hizmetine girmişlerdir. Yine Vezir Feyz b. Sâlih'in ailesi ise önceleri Hristiyan idiler, daha sonra Müslüman olmuşlardır.<sup>79</sup>

Ebû Müslim el-Horasânî'nin adamlarından olan ve öldürülmesine kızarak isyan eden Sinbât'ın da Mecûsî olduğu bilinmektedir. Hatta öyle ki isyanında Hicaz'a ulaşmayı ve Kâbe'yi yıkmayı hedeflediğini açığa vurmuştur.<sup>80</sup>

### 1. Bâtıl İnanışlar

İslâmî kaynaklarda şeriatın yasakladığı her şey, planlanan hedefe ulaştırmayan her türlü faydasız iş, söz ve davranış, genellikle kabul edilmiş inançlara uygun olmayan hükümler olarak tarif edilen bâtlı<sup>81</sup> inanışlar,<sup>82</sup> her devirde olduğu gibi Abbâsîler zamanında da mevcuttu. Bu minvalde ilginç bir olay Halife Mansur zamanında yaşanmıştır. Horasan'da Râvendiye denen ve tenasühe inanan bir grup vardı. Bu kişiler Âdem'in ruhunun büyüklerinden

<sup>77</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 263. İbnü'l-Esîr, bu hadiseyi daha detaylı bir şekilde vermektedir. Buna göre buldukları davulun oyun amacıyla kullanıldığını zanneden ve Halife Âzîd'la dalga geçen kişilerden biri davulu alıp vurunca yellenmiş, diğerleri de alıp vurunca yellenmiştir, sonra içlerinden biri davulu yere atıp kırmıştı. Davulun kulunç denilen hastalığa iyi geldiğini öğrendiklerinde ise kırdıklarına pişman olmuşlardı. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl fi't-târîh*, 10: 34.

<sup>78</sup> Burada mevâlî kelimesi, Arap olmayıp İslâm'a giren kişileri ifade etmektedir.

<sup>79</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 187, 197.

<sup>80</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 171.

<sup>81</sup> Bâtıl kelimesi, ziyana uğrama ve telef olup gitme, yok olma anlamındaki *betale* kökünden türemiştir. Detaylı bilgi için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11: 56.

<sup>82</sup> Fahrettin Olguner, "Bâtıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 147-148.

birine geçtiğini iddia ediyorlardı. Kendilerini doyuran, su veren Rablerinin Mansur olduğunu, Cebrail'in de bir adam olduğunu söylüyorlardı. Bunlar Mansur'un sarayına gelmiş, burası Rabbimizin sarayıdır diyerek etrafında tavaf etmişlerdi. Mansur onların reislerini yakalayarak 200 kişiyi hapsedmiş, dışarıda kalanlar ise buna kızarak hapishanelere baskın yaparak oradakileri çıkarmışlardı. Tüm bu kişiler Mansur'un sarayı üzerine yürüyerek onunla savaşa girmişlerdi. Mansur bu acil durum karşısında onların karşısına çıkmak için bir at edinmemiş ve karşılıklarına yürüyerek çıkmıştı. Bu olay, Mansur'un nöbet atı uygulamasını başlatmasını da sağlamıştır.<sup>83</sup>

Bir diğer olay ise Mehdî döneminde yaşanmıştır. Merv halkından kısa boylu tek gözü kör olan bir adam altından maske içerisine girmiş ve bundan dolayı kendisine Mukanna' adı verilmiştir. Ulûhiyet iddiasında bulunmuş ve "Allah Âdem'i yarattı, onun şekline, sonra da Nuh'un şekline girdi. Böyle devam ederek en son Ebû Müslim el-Horasânî'nin şekline girdi" demiştir. Kendisine Hâşim adını veren Mukanna', tenâsühe<sup>84</sup> inanmaktaydı. Etrafında bazı sapıklar toplanmış, nerede olurlarsa olsunlar onun bulunduğu yere secde etmekte, savaşta dahi "Ya Hâşim bize yardım et" diye nida etmişlerdir. Mehdî, onunla mücadele için büyük bir ordu göndermiştir.<sup>85</sup>

Rivayetlere göre farklı tarzıyla insanları etrafında toplayan bir diğer isim Hallâc-ı Mansûr'dur. Hallâc, göz boyayarak insanları kandırmıştır. Buna örnek olarak şu anlatılmıştır: Hallâc, bir yol üzerinde çukur kazıp içine su dolu bir tulum, bir başka çukura da yemek koyuyordu. Arkadaşlarıyla yola çıkıyor, suya ihtiyaçları olduğunda daha önce su koyduğu yeri bulup orayı bastonuyla eşiyor ve çıkan suyu içip onunla abdest alıyorlardı. Acıktıklarında da yemek gömdüğü yeri bulup eşiyor ve yerden yemek çıkıyordu. Aynı şekilde meyveler de saklıyor, mevsimsiz bir şekilde onları çıkarıyordu. Bu şekilde insanlar ona kandılar. Öyle ki halk onun idrarından şifa umar hale geldiler. Hululden (kutsal ruhun insana girmesi) bahsetmesinden sonra Hallâc'ın sözleri Halife Muktedir'e bildirildi ve yargılanması sonucu 1000

<sup>83</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 160. Kendilerine Râvendiler denilen bu topluluğun üzerine Hâzım b. Hüzeyme'nin gönderildiği ve isyancıların öldürülerek dağıtıldığı nakledilmektedir. Bk. Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, 384.

<sup>84</sup> Tenâsüh kelimesi neseha kökünden türemiştir. Tenâseha ise bir şeyin yerini başka bir yerle değiştirmek anlamındaki bir fiildir. Tenâsüh, "insan şahsiyetinin bir bölümünü oluşturduğu kabul edilen ve gözle görülmeyen mânevî unsurun ölümden sonra bu âlemde başka bir bedene geçmesi" şeklinde tanımlanmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Ali İhsan Yitik, "Tenâsüh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 441-443.

<sup>85</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 180.

sopa vurularak öldürüldü.<sup>86</sup>

Yine Mehdî ile alakalı bir başka kayıt ise Rusâfe hakkındadır. Mansur, oğlu Mehdî için Rusâfe'yi kurmuştur. Bundan sonra halifeler cenazelerini orada defnetmeye başlamışlar, burada büyük türbeler inşa etmişlerdi. Bu türbelere kıymetli eşyalar taşınmış, bölgeler, akarlar, köyler de vakfedilmiştir. Artık Rusâfe haram yer haline gelmiş ve buraya iltica eden kişi güvende kabul edilir olmuştur.<sup>87</sup>

## 2. Müneccimler ve Kehanet

Gök cisimlerinin âlemdeki olayları etkilediği ve onları izlemek suretiyle gaybî bilgilere ulaşılacağı inancına birçok kültür ve dinde rastlanmaktadır.<sup>88</sup> Abbâsî toplumunda da gerek cahiliye âdetleri gerekse İslâm fetihleri ile genişleyen coğrafyada etkileşim içerisine girilen medeniyetlerin uygulamalarına bağlı olarak yıldızlara bakarak gelecek hakkında yorum yapma âdeti oldukça yaygın uygulamalardan biri olmuştur. Buna devletin üst kademesinin de sık sık başvurduğu görülmektedir. Bu konudaki bir örneği Şehriyâr b. Rüstem ed-Deylemî aktarmaktadır. Şehriyâr, Ebû Şücâ Büveyh'in arkadaşı olduğunu, bir gün hanımı vefat ettiğinde onu taziyeye gittiğini anlatmaktadır. Bu ziyaret sırasında arkadaşını teskin edip evine götürülen Şehriyâr'ın kapısının önünden bir adam "Müneccim, üfürükçü, rüya tabircisi, muska ve tılsım yazıcısı!.." diye bağırarak geçmekteydi. Adamın sesini duyan Ebû Şücâ, gece gördüğü rüyasını tabir etmesini istemiştir. Müneccim, Ebû Şücâ'nın çocuklarının hükümdar olacağını, çok büyük topraklara hükmedeceklerini söyleyince Ebû Şücâ, adamın kendisiyle dalga geçtiğini söyleyerek adamı çocuklarına dövdürmüştür. Müneccim, "Siz hükümdar olduğunuzda bunu hatırlarsınız. Yaptığının önemi yok" demiş ve Ebû Şücâ'dan aldığı 10 dirhem ile oradan ayrılmıştır.<sup>89</sup>

Bir başka örnek de Mu'tezz'in tahta çıkışı sırasında görülmektedir. Tahta çıktığında yakın adamları ile birlikte otururken getirilen astrologlara Mu'tezz'in hilafette kaç sene kalacağı sorulmuştur. Henüz müneccimlerden yanıt alınmadan meclisteki nüktedan biri bu sorunun cevabını bildiğini söylemiş, soru ona yöneltince de "Türkler ne kadar isterse" diye cevap vermiştir. Meclisteki herkes bu cevabı beğenip gülmüştür. Müneccimlerin bu

<sup>86</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 260-261.

<sup>87</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 174.

<sup>88</sup> Bu anlayışın tarihî seyri için bk. Mustafa Sinanoğlu, "Müneccime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 7.

<sup>89</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 276-277.



konuyla ilgili yaptıkları değerlendirmeye ise eserde yer verilmemiştir.<sup>90</sup>

Astronomi ile ilgilenenler arasında devlet kademesinden isimler de yer almıştır. Vezir Fazl b. Sehl de bunlardan biridir. Fazl, küçüklüğünde Me'mûn'un asaletini görmüş, talihine bakmıştı. Yıldızlara göre Me'mûn halife olacaktı. Bunu anlayınca Me'mûn'un tarafını tutmuş, ona hizmet etmiş ve işlerini yürütmüştür. Halife olduğunda da Me'mûn onu vezir tayin etmiştir.<sup>91</sup>

Tam manasıyla münecimlik gibi olmasa da geleceğe dair iddialı tahminlerde bulunulmasına bir örnek de Bağdat şehrinin yer tespiti aşamasında görülmüştür. Ebû Cafer el-Mansûr'un Bağdat'ın kurulacağı mevkiye geldiği gün Rum Manastırından bir rahip Mansur'un adamlarından birine şehri kurmak isteyen kişinin ismini sormuş ve "Emîrülümünün Halife Mansur" cevabını alınca başka bir ismi olup olmadığını sormuş "Abdullah" adını öğrenince sorusunu yinelemiş ve istediği cevabı alamayınca Mansur'a haber göndererek boşuna kendisini yormamasını zira kendi kitaplarından burada Miklas adında bir adamın şehir kuracağını ve bu adamın büyük bir kişi olacağını bildiklerini söylemiştir. Haber Mansur'a ulaştığında onun atından inerek secde yapmasına sebep olmuştur ve sonra da o, şu hadiseyi anlatmıştır: "Vallahi benim adım Miklas'tı. Bana bu lakap verilmişti, sonra unutulup gitti. Çocukluğumda Miklas adında meşhur bir hırsız vardı. Beni terbiye eden bir yaşlı kadın vardı. Bir gün mektep talebeleri bana misafir oldular. Onlara yedirip içirmek için beni terbiye eden ihtiyar kadının ipliğini sattım. Kadın olayı anlayınca bana Miklas adını verdi. Bu lakap bana verildi, sonra ise unutuldu. Şimdi bu şehri kuracağımı anladım." Bahsi geçen olayda Müslüman gruptan değil gayri Müslimlerden bir gelecek tahmini görülmektedir. Bu hadisede, Mansur'un yaptığı savunma gerçeklere mi dayanmakta; yoksa kendini haklı çıkarmak için ortaya atılmış bir hadise midir, kesin olarak bilememekteyiz.<sup>92</sup>

### 3. Uğursuzluk İnancı

Bazı bâtıl inanışlar ve sık sık münecimlere başvurmanın dışında bazı eşyaların uğursuzluk getirdiği inancı da halk arasında yaygındır. Bu manada kullanılan kelime teşe'üm'dür ve insan ve hayvanlarla bazı diğer nesnelere hareket, ses ve duruşlarını uğursuz sayma anlamına gelmektedir.<sup>93</sup> Bir nesnenin uğursuz sayılmasına örnek olarak Abbâsîler'den aktarılan olay

<sup>90</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 243.

<sup>91</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 212, 221.

<sup>92</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 161-162.

<sup>93</sup> Bk. İlyas Çelebi, "Uğursuzluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 51-52.

şudur: Halife Muntasır babasını öldürüp halktan biat alınca insanların daha önce görmedikleri bir halı üzerinde oturmaktaydı. Halı üzerinde Farsça yazılar bulunmaktaydı. Muntasır bu halıdan çok hoşlanmış, fakat üzerindeki yazının anlamını da merak etmişti. Etrafındakilere yazının anlamını sorduğunda bir cevap alamamıştı. Aslında onlar anlamını biliyor, fakat söylemekten korkuyorlardı. Halife yabancı birini çağırıp ondan yazıyı okumasını istedi. O da yazıyı okumak istemedi. Muntasır, onu rahatlatıp bir şey yapmayacağına dair söz verdikten sonra adam “Bu halının üzerinde ‘Ben Şîreveyh b. Kisrâ’yım. Babamı öldürdüm. Ondan sonra hükümdarlıktan ancak altı ay faydalandım’ yazıyor” deyince halife çok öfkelenmiş, altı ayını doldurmadan da ölmüştür.<sup>94</sup>

Bir başka uğursuzluk sayılan olay Râzî devrinde veziri Ebû Cafer Muhammed b. Kasım el-Kerhî ile ilgili olmaktadır. Buna göre Kerhî çok kısa boyluydu. Vezir tayin edilince halife ile istişare edebilmesi için halifenin tahtının ayakları dört parmak kadar kesilmiştir. İnsanlar bunu uğursuzluğa yormuş ve “Bu olay devletin çökmesine işarettir” demişlerdir. İbnü’t-Tıktakâ, insanların endişelerinin boşa çıkmadığını söylemiş ve devletin işlerinin karışmasını bu hadise ile ilişkilendirmiştir.<sup>95</sup> Bu hadise, bir eşyanın veya yapılan bir eylemin uğursuzluk getireceğine dair inancın hangi boyutlarda olduğunun en açık göstergesidir.

#### F. Adli Hayat ve Cezalar

Makalenin bu kısmında Abbâsî halifelerinin çeşitli suçlara karşı verdikleri cezalardan bahsedilmektedir.

Halifelerin, cezalandırma konusunda kendi ailelerini kayırmadıkları görülmüştür. Mesela Hârünürreşid, oğlu Me’mûn’u bir cariye ile yakalamış veya içki içerken görmüş ve had cezası vermiştir. Bu husus Emîn taraftarı olan şairler tarafından Me’mûn’u hicv için kullanılmıştır.<sup>96</sup>

Halife Mehdî, Hâdî’yi korumak amacıyla polis kumandanı Abdullah b. Mâlik’ten Hâdî’nin nedimlerini ve şarkıcılarını dövmesini istemiş, Abdullah da emirleri harfiyen yerine getirmiş, Hâdî adam gönderip cezayı hafifletmesini iste de Abdullah bu istekleri geri çevirmiştir. Mehdî ölüp Hâdî halife olunca Abdullah b. Mâlik bu yaptıklarından dolayı öldürüleceğinden emin olarak Hâdî ile bu konuda konuşmuş ve ona şöyle demiştir: “Sen Mehdî’nin bana yüklediğini yüklesen, emrettiğini emretsen? Çocuklarından biri senin emrine aykırı şeyler yapmam için adam gönderseydi, onun sözüne

<sup>94</sup> İbnü’t-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 239.

<sup>95</sup> İbnü’t-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 281.

<sup>96</sup> İbnü’t-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 212.

uyarak senin emrini bıraksaydım hoşuna gider miydi?" Bu sözler üzerine Hâdî, Abdullah b. Mâlik'e hil'at giydirmiştir.<sup>97</sup>

Halifelerin tehlikeli gördükleri bazı devlet görevlilerini farklı şekilde cezalandırdıkları görülmektedir. Mesela Halife Râzî, Vezir İbn Mukle'nin sağ elini kesmiş ve bu şekilde bir müddet hapsetmiştir.<sup>98</sup>

Bazen bedenlen yapılan cezalar daha ağır olabilmıştır. Mesela Kâhîr'in hilafeti döneminde Kâhîr, Muktedir'in annesinin mallarını müsadere etmiş ve onu tek ayağından baş aşağı asmış, çeşitli işkenceler yapmış, 130.000 dinar da parasını almıştı. Bundan sonra kadın, kendisi ve oğlunun yaşadığı eziyetlerden dolayı çok üzülerək kısa süre sonra hayatını kaybetmişti.<sup>99</sup>

İnsanların ceza yöntemlerinden biri de hapsedilmedir. Hapsedilme sebeplerinden biri borcun ödenmemesi olabilmıştır. Harunürreşid'in hanımı Zübeyde, bir adamı 100.000 dinar kefalet borcu nedeniyle hapsetmişti. Adamın arkadaşı olan iki kişi Zübeyde'nin vekiline giderek onun serbest bırakılmasını istemişlerdi. Zübeyde'nin vekili, malı ödemedenden serbest bırakılmayacağını adamlara bildirince adamlar, borcu yarısını biri yarısını diğeri olmak üzere üstlenerek arkadaşlarını kurtarmaya karar vermişlerdi. Bu adamlardan biri Feyz b. Ebû Salih'ti. Zübeyde teklifi öğrenince "Feyz bizden daha cömert olamaz. Biz o 100.000 dinarı hibe ettik" şeklindeki kararını adamlara iletmiştir.<sup>100</sup>

Halife Mansur döneminde isyan eden Abdullah b. Ali'nin öldürölme yöntemi de oldukça ilginçtir. Rivayetlere göre Mansur tarafından Abdullah için bir oda inşa ettirilmiş ve odanın zeminine tuz döşetilmişti. Abdullah bu odanın içerisindeyken evin altına su salınmış ve ev yıkılınca da Abdullah ölmüştür.<sup>101</sup>

Somut bir suç zikredilmemesine rağmen Hz. Ali evladından olduğu için hapsedilen Muhammed b. İbrahim b. Hasan b. Hasan b. Ali'nin Halife Mansur tarafından ölümle cezalandırılması sırasında kullanılan yöntem de oldukça dikkat çekicidir. Muhammed b. İbrahim güzelliğinden dolayı

<sup>97</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 189.

<sup>98</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 272.

<sup>99</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 276.

<sup>100</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 187-188.

<sup>101</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 168. İbn Kuteybe bu cezayı veren kişinin Ebü'l-Abbâs es-Seffâh olduğunu söylemiştir. İbn Kuteybe'nin anlatımına göre halife, Abdullah'ı temeli tuz olan bir ev yaptırarak hapsetti, bir müddet sonra da evin etrafına su verilmesini emretti ve ev çöktü. Abdullah da hayatını kaybetti. Bk. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 171. Abdullah b. Ali'nin 147/764 yılında öldüğü bilindiğinden İbn Kuteybe'nin anlattığı hadisenin Ebü'l-Abbâs es-Seffâh zamanında olması mümkün değildir. Zira Ebü'l-Abbâs'ın 136/754 yılında vefat ettiği bilinmektedir.

“Dîbâcü'l-esfâr” diye isimlendirilmişti. Mansur, Muhammed'i kimseyi öldürmediği bir biçimde öldüreceğini ifade etmiş ve yaşıyor haldeyken üzerine bir sütun yapılmasını emretmiştir. Sonuçta Muhammed bu sütun içerisinde ölmüştür.<sup>102</sup>

Mehdî'nin vezirliğini yapmış olan Yakub b. Davud, halifenin öldürmesini emrettiği bir Ali evladını öldürmemesine rağmen öldürdüğüne dair yemin etmesi ve yalanının ortaya çıkması üzerine hapis cezası almıştır. Onun cezası herhangi bir hapis cezasından oldukça ağırdı. Bir iple karanlık bir kuyuya indirilmiş, her gün yemeği verilmiştir. Karanlıktan gözleri kör olan Yakub, ne kadar süre bu kuyuda kaldığını bilmezken Mehdî'den sonra ikinci halife olan Harunürreşid döneminde kuyudan çıkarılmıştır.<sup>103</sup>

Muktedî devrinde Bağdat'ın Kerh ve Basra Kapısı semtlerinde Sünnîler ve Şîîler arasında çıkan çatışmalardan dolayı halifenin emriyle on büyük kişinin evi yıkılmıştır. Bundaki amaç karışıklığın son bulmasıdır. Ancak işleri yürüten vezir Ebû Şücâ, yanlış bir iş yapmaktan çekindiği için yıkmadan önce evleri gizlice satın almış ve kimseyi mağdur etmek istememiştir.<sup>104</sup> Ebû Şücâ'nın kul hakkına girmekten, haksız yere birine zarar vermekten kaçınma konusunda çok hassas olduğu anlaşılmaktadır.

### Sonuç

Tarih kitaplarının siyasî ve askerî anlatıları arasında dikkatli bir okuma yapılarak ve hadis, tefsir, coğrafya türü eserler de bu okumaya ve incelemeye dâhil edilerek geçmiş toplumların sosyal yaşamı hakkında bilgi sahibi olunması mümkündür. Bu eserlerden genellikle siyasî ve askerî hadiselerle dair kayıtlara yer verenlerde pek çok detay yer almaktadır. İbnü't-Tıktakâ'nın *el-Fahrî*'si de bu anlamda değerli bir eserdir.

İbnü't-Tıktakâ'nın kayıtlarında Abbâsî toplumunun giyim-kuşamına dair detaylar arasında kumaş çeşit ve renkleri önemli bir yer tutmaktadır. Pamuklu ve ham bezden üretilen elbiselerin (muhtemelen tevâzûnun bir ifadesi olması hasebiyle) dindarlar tarafından tercih edildiği anlaşılmaktadır. Abbâsîler'de devletin kurulduğu dönemden itibaren devlet erkânının – özellikle de halife ve vezirlerin- siyah giydiği bilinen ve idarî işlerle meşgul olmadıkları zamanlarda farklı giysiler giymeyi tercih ettikleri ise tahmin edilebilen bir husustur. Ancak içki meclislerinde renkli elbiseler giymeye gösterdikleri özen *el-Fahrî*'nin kayıtlarından net bir şekilde anlaşılmaktadır. Aynı şekilde yüzyıllardır insanoğlunun güzel koku sürünmeye ilgisi olduğu

<sup>102</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 164.

<sup>103</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 186.

<sup>104</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 298.

bilinmektedir. Bu ilgi, Abbâsîler'den çok daha önceleri mevcuttur. Ancak güzel koku kullanmanın halifenin huzuruna çıkacak kişiler tarafından düzenli olarak uygulanması, *el-Fahrî*'nin sunduğu bilgilerle ulaşılabilen detaylar arasındadır.

İbnü't-Tıktakâ'nın eseri sayesinde Abbâsî toplumunda yenilen bazı yiyecek türlerine de ulaşılabilmektedir. Eserde yer alan bu yiyecekler genellikle ziraî ürünlerdir. Ancak bu, et ürünlerinin tercih edilmediği gibi bir yorum yapılmasına imkân verecek boyutta değildir. Ayrıca karlı su içmenin Bağdat gibi sıcak bir şehirde ne kadar önemli olduğu, ancak karlı su içme imkânına yalnızca zengin ailelerin ulaşabildiği, hatta bir tek ailenin yoğun kullanımı nedeniyle kar fiyatlarının pahalılabildiği tespit edilmiştir.

Sosyal hayatın önemli bir parçası da eğlencedir. Abbâsî toplumunda tavlâ gibi masa oyunlarının yanı sıra balık avlama eyleminin hoş vakit geçirmek üzere tercih edildiği, ayrıca mûsikînin eğlence unsurları arasında önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. En yaygın kullanılan müzik aleti ud olmakla beraber çok erken dönemlerde tamburun da mûsikî hayatında yerini aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca tamburun Bağdat sarayına Horasan'dan girdiği Mansur devrinde sarayda yaşanan bir olaydan anlaşılmaktadır. Halifelerden bir kısmının bizzat eğlence hayatı içerisinde yer almasına rağmen bir kısmının eğlence unsurlarını yasaklaması dikkat çeken bir husustur. Bu kısıtlamaların nedeninin başka bir araştırmanın konusu olabileceği düşünülmektedir.

Tedavi amacıyla yapılan uygulamaların başında hacamatın geldiği, rüya tabiri, gaybe dair bilgi edinme gibi nedenlerle münecimlere müracaat etmenin Bağdat'ta çok sık görüldüğü anlaşılmaktadır. Toplum tarafından münecimlere gösterilen ilginin Sâsânî kültürünün Bağdat toplumuna etkisi nedeniyle olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca bazı eşya veya hadiselerle uğursuzluk atfedilmesi de aynı etkinin ürünü olmalıdır.

Sonuç olarak, geçmiş toplulukların sosyal hayatı, ağırlıklı olarak siyasî ve askerî faaliyetlerin konu edinildiği tarih kitaplarında olaylar arasına serpiştirilmiş bilgilerden yola çıkılarak pekâlâ öğrenilebilir. Ancak bu eserlerde (özellikle de Abbâsîler devrinde) daha çok halife, devlet ricâli ve ilgili kişiler hakkındaki bilgilerin daha fazla yer bulduğu da bir gerçektir. Nitekim incelediğimiz eserde hayatları kayda değer bulunan kişiler halifeler ve vezirler olduğu için askerî ve siyasî hadiselerin anlatımı sırasında onların yaşamlarıyla ilişkili sosyal hadiselerin aktarıldığı anlaşılmaktadır.



### KAYNAKÇA

- AHSEN, Muhammed Manazir. *Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat*. Trc. Mehmet Emin Şen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- ARSLAN, İhsan. "Muktedir Döneminde Abbâsîler'de Sosyal Hayat". *İSTEM* 9/17 (2011): 123-154.
- AYYILDIZ, Erol. "Ebü'l-Atâhiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- BİLGİN, Arif. "Saraydan Düğüne Fatih Dönemi Sofraları". *Fatih Sultan Mehmed Han ve Dönemi*. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2016.
- BOZKURT, Nahide. "İbnü'l-Cerrâh Ali b. İsa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 539-540. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- BOZKURT, Nebi. "Nedim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 509-510. İstanbul, 2006.
- CAN, Mesut. "Me'mun Dönemi Siyasette Vezir Fazl b. Sehl'in Rolü". *İSTEM*. 2016.
- ÇELEBİ, İlyas. "Uğursuzluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 51-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- DİNEVERÎ, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-. *el-Ahbâru't-tvâl*. Thk. Abdülmün'im Âmir. Kâhire, 1960.
- ERDEM, Sargon. "Buhur". 6: 383-384. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- GÜZEL, Ahmet. "Erken Dönem Abbâsî Toplumunda Mûsikînin Oluşum ve Gelişim Süreci". *İslâm ve Sanat [Tartışmalı İlmî Toplantı-Antalya, 07-09 Kasım 2014]*. 607-630. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2015.
- HAMİDULLAH, Muhammed. "Dîneverî, Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 356-358. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- HİZMETLİ, Sabri. "İbnü't-Tıktakâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 232-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İbn HALDÛN, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. Trc. Zakir Kadiri Ugan. 2 Cilt. İstanbul, 1991.
- İbn KESİR, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1992.
- İbn KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990.
- İbn MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.

- İbnü'l-ESİR, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmîl fi't-târîh*. Thk. Abdullah el-Kâdî Ebü'l-Fidâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'n-NEDİM, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Thk. Rızâ Teceddüd. Tunus, 1971.
- İbnü't-TIKTAKÂ, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ. *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.
- İVECAN, Raif. "Evliyâ Çelebi'nin Seyahatnâme Adlı Eserinde İstanbul'da Yeme İçme Kültürü". *Yücel Dağlı Anısına*. 284-303. İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2016.
- KÖK, Bahattin. "Lü'lü', Bedreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 257. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- KÖSE, Feyza Betül. "Sosyal Tarih Yazıcılığında Sorunlar ve Çözüm Önerileri - İlk Dönem İslâm Toplumunu Özelinde-". *İslâmî Araştırmalar/Journal of Islamic Research* 29/1 (2018): 10-26.
- KURT, Hasan. "Tâhir b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- MES'ÛDÎ, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. Thk. Abdülhamid Muhammed Muhyiddîn. 5. Bs, 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîsiyye, 1973.
- MUHTAR, Cemal. "Beşşâr b. Bürd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- OLGUNER, Fahrettin. "Bâtil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 147-148. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- SAMADÎ, S. B. "Abbâsî Hâkimiyeti Döneminde Bağdat'ın Sosyal ve Ekonomik Hayatından Görünümler". *İSTEM*. Trc. Ahmet Turan Yüksel 6/12 (2008): 241-249.
- SİNANOĞLU, Mustafa. "Müneccime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 6-7. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- SİNGH, Darshan. "Cüneyd ve Hallac'ın Sünnet, Ahvâl ve Makâmât'a Karşı Tutumları". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. Trc. Ahmed Cahid Haksever 2/4 (2000): 231-238.
- ŞAVKAY, Tuğrul. *Osmanlı Mutfağı*. İstanbul: Şekerbank-Radikal, 2000.
- ŞEKER, Mehmet. "Tarihimizde Sosyal Yaşayışa Dair Bazı Kaynaklara Bakış ve Mevâ'idü'n-Nefâ'is". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 149-158.

- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 2. Bs, 11 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.
- TALAS, Mustafa. "Tarihi Süreçte Türk Beslenme Kültürü ve Mehmet Eröz'e Göre Türk Yemekleri". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 18 (01 Aralık 2005): 273-283.
- YILDIZ, Hakkı Dursun. "Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 4. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- YILDIZ, Hakkı Dursun. "Fazl b. Sehl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- YILMAZ, Metin. "Emevî ve Abbasî Dönemi Resmi Kıyafetleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26-27 (2008): 237-250. <https://doi.org/10.17120/omuifd.26426>.
- YİTİK, Ali İhsan. "Tenâsüh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 441-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.





## TRACES OF ABBASID SOCIAL LIFE IN AL-FAHRI BY IBN TIKTAKĀ: AN ESSAY OF SOCIAL HISTORY

 Esra ATMACA<sup>a</sup>

### Extended Abstract

Social history studies that deal with all the actions of man in the social field are still a newly developed species and they have some problems. Because, for centuries, political and military activities have been the subject of the science of history. However, in order to have information about the original life styles and institutions, the source books should be examined. In this way, even if piece by piece, information can be obtained about these issues. Social history study can be done by analyzing political and biography-based works on a large scale and combining materials on the subject. Especially since there is not a whole work on social life that includes all phases of Islamic Civilization, it is necessary to reveal a great work after examining and examining the works that deal with each period separately. This article provides an example of the review required for these studies.

The writer Safiyyüddîn Abu Cafer Muhammed b. Tâcüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Tabâtabâ became famous as Ibn al-Tiktaka (d. 709/1309). Ibn et-Tiktaka, who did not have much information about his life, had to stay in Mosul when he set out to go to Tabriz in 701/1302. Here, he met Ilhanli Ruler Gazan Han's Mosul Governor Fahreddin Isa b. Ibrahim and he was protected from him. Ibn al-Tiktaka's work, which he named as al-Fakhri for his dedication to Fahreddin Isa, consists of two main parts. The first part has the title of *al-Fasl fi'l-umûri's-sultaniyye ve's-siyâseti'l-Melekiyye* and is in the form of a politics that contains advice for statesmen, governors and other administrators. The second part was written with the title of *al-Fasl fi'l-kalam 'ala devletin* and it is devoted to the period from Abu Bakr's caliphate to the invasion of Baghdad by Hulagu. Especially the part of the work related to Abbasids is much more

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Sakarya University, [esraatmaca@sakarya.edu.tr](mailto:esraatmaca@sakarya.edu.tr)

valuable. As a matter of fact, this section contains pieces from some of the lost works and contains original information about the social and cultural structure of the Abbasids, whom we are the subject of this article. The purpose of this article is to reveal what can be achieved about social life in the content of a work that is based on political events and written chronologically. In doing so, the traces of Abbasid's social life were followed in a few steps in the work of Ibn al-Tiktaka. The characteristics of Baghdad society regarding clothing, eating, entertainment, health and belief are discussed in order. Sometimes some comparisons were made with other sources of the period.

Some of the information we have reached about Abbasid social life through this work are as follows: In Abbasid society, clothes made of cotton, raw cloth, wool and hair were used. Dresses made of cotton and raw cloth are among the clothes preferred by religious people. Since the state was established in the Abbasid, it is seen that the state officials - especially the caliphs and viziers - wore black, but preferred to wear different clothing when they were not busy with administrative affairs. The most prominent example of this is wearing colorful dresses in the drink assemblies. It is reported that statesmen and their bridesmaids wear painted dresses when they come together for drinking. In addition, clothes such as turban, robe and kaftan were among the items prepared by the caliphs as gifts to their soldiers. While some of the caliphs take part in entertainment life, there were some who banned entertainment elements in the palace. Backgammon game and fishing are some of the fun ways. The most commonly used musical instrument in the Abbasid community was oud. In the very early stages, the drum took its place in musical life. Hijama is one of the most important treatments for treatment. It is understood that it is very common in Baghdad to refer to refugees for reasons such as dream interpretation and acquiring knowledge about gays. It can easily be said that these practices are due to the impact of Sasanid culture on Baghdad society. It was also observed that some items or events were attributed to bad luck. As a result, the social life of past communities can, of course, be learned, based on information interspersed among events in history books, which mainly focus on political and military activities.

However, it is a fact that in these works (especially in the time of Abbasids), information about more caliphs, state demands and related people found more place. It is understood that during the narration of military and political events, social events mostly related to the life of the caliphs and viziers were transferred. Because they were the people whose lives were noteworthy.

---

**Keywords:** History of Islam, Abbasids, Baghdad, Social History, Ibn al-Tiktaka, al-Fakhri.








*bilimname XLIII, 2020/3, 349-364*  
Geliş Tarihi: 03.01.2020, Kabul Tarihi: 02.11.2020, Yayın Tarihi: 30.11.2020  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.669957>

# AHLAKİ OLGUNLUK ÖLÇEĞİNİN GELİŞTİRİLMESİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI\*

 Mustafa Fatih AY<sup>a</sup>

## Öz

Bu çalışma literatürde yer alan ahlaki olgunluk ölçeklerinin geliştirilmesinin üzerinden çok zaman geçmiş olması ve mevcut ölçeklerin madde sayılarının fazla olması ayrıca istatistik alanında yaşanan yeni gelişmelerin de olduğu düşünülerek güncel bir ahlaki olgunluk ölçeğinin geliştirilmesi amacıyla yapılmıştır. Çalışmada karma yöntem desenlerinden keşfedici sıralı desen kullanılmıştır. Ölçek için gerekli veriler 2015-2016 eğitim öğretim yılında Yakutiye ilçesinde (Erzurum Merkez) farklı liselerde öğrenim görmekte olan lise öğrencilerinden oluşan çalışma grubundan elde edilmiştir. Çalışma grubu 378 (199 Kız %52.6, 179 Erkek %47.4) öğrenciden oluşmaktadır. Çalışmanın sonucunda 17 madde ve tek boyuttan oluşan, toplam varyansın % 43,35'ini açıklayan bir ölçek geliştirilmiştir. Ölçeğin güvenilirliğine ilişkin yapılan analizlerde ise Cronbach Alfa .916, iki yarı güvenilirliği ise .891 olarak bulunmuştur. Açıklayıcı faktör analizi sonucunda elde edilen yapı, doğrulayıcı faktör analizi ile test edilmiş ve bu yapının doğrulandığı görülmüştür. Ortaya çıkan modelin uyum indeksleri  $\chi^2/sd=2.78$ , RMSEA=.069, RMR=.051 SRMR=.045, GFI=.91, AGFI=.88, CFI=.97, NNFI=.97, IFI=.97 şeklindedir. Bu bulgular elde edilen ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğunu göstermektedir.

**Anahtar kelimeler:** Din Eğitimi, Ahlaki Olgunluk, Ölçek Geliştirme.



## THE DEVELOPMENT MORAL MATURITY SCALE: VALIDITY AND RELIABILITY STUDY

Determining the level of moral maturity that has an effect on the individual's behavior is important for understanding the individual and his behaviors. For

\* Bu çalışma, "Lise öğrencilerinde DKAB eğitimi ile saldırganlık arasında dindarlık ve ahlaki olgunluğun aracılık rolünün incelenmesi" (2018) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, mustafafatihay@gmail.com

this reason, many studies have been conducted to determine the various aspects of the moral status of individuals. In these studies, questionnaires consisting of a single question mostly based on taking opinions or moral judgment, moral development, determination of values etc. measurement tools were used. A small scale development study has also been carried out in the name of moral maturity. The first of these is the moral maturity scale developed by Dilmaç (1999). Developed for primary school students, the scale was designed as a one-dimensional Likert type and consists of 37 positive and 29 negative statements in total (Dilmaç, 1999). Another scale included in the literature with the name of moral maturity scale was developed by Şengün and Kaya (2007). The scale, which is also designed as a Likert type, is intended for high school students. It consists of 66 items and one dimension in total. The variance explained by society was calculated as 20.74% (Şengün & Kaya, 2007). In this study, a new scale was developed due to the fact that a long time has passed since the developed scales and also the number of items in both scales was high.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Ahlak kuralları insan ilişkilerini düzenleyen kurallardır. Bir insanın davranışları hakkında kötü yorumu yapıyorsa o davranışın zararlı sonuçları olacağı, iyi yorumu yapıyorsa başkalarının hoşlanacağı veya insanlar arasında iyi geçinme imkânları sağlayacağı anlamına gelir (Güngör, 2010). İnsan davranışlarını konu edinen ahlak; Arapça'da "seciye, tabiat, huy" gibi manalara gelen hulk veya huluk kelimesinin çoğuludur (İbn Manzur, 1968). Başta hadisler olmak üzere İslami kaynaklarda hulk ve ahlak terimleri genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve reziletleri ifade etmek üzere kullanılmıştır (Çağrı, 1989). Bakırcıoğlu (2012) ise ahlakı, "insanların toplum içindeki davranışlarını ve birbirleriyle ilişkilerini düzenlemek amacıyla uydukları kurallar sistemi; başka insanların davranışlarını olumlu ya da olumsuz biçimde yargılamakta kullanılan ölçütler bütünü" şeklinde tanımlanmaktadır (Bakırcıoğlu, 2012). Bir başka tanıma göre ise, insanın iyi ve kötü olarak nitelendirilmesine yol açan mânevi vasıfları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli eylem ve davranışlarının bütünü" şeklinde tanımlanır (Çağrı, 1989).

İslam filozofları ise ahlakı, "nefiste yerleşik olan yatkınlıklar" şeklinde tarif etmişler ve insan fiilleri ile ilgili olarak da "fiiller nefisten her hangi bir fikrî ve iradî güçlüğü gerek kalmaksızın sâdır olur" görüşünü belirtmişlerdir. Bu yatkınlıklar iyi olursa nefsten "faziletler", kötü olursa "reziletler" ortaya

çıkarmaktadır. Bu yüzden onlara göre ahlakın temel vazifesi nefis hakkında bilgiler vermek ve nefsi kendisinden faziletli fiiller sâdır olacak şekilde terbiye etmektir. (Aydın, 1989). Bu açıdan ahlak insanın yaratılıştan gelen özelliklerinin tümüyle törpülenmesini değil, dengeli bir hale gelmesini içermektedir. İnsanın yapısı/nefsi yaşadığı tecrübeler, öğrendikleri, akıl ve iradesi gibi birçok etken sonucunda ortaya çıkan davranışlar ahlakın konusu olmaktadır. Bu kadar fazla ve kişiden kişiye değişen özelliklerin birleşimi sonucunda ortaya çıkan davranışların ahlakilik düzeyi de kişiden kişiye değişmektedir.

Gelişim psikologlarının çalışmaları da filozofların ahlak hakkındaki görüşleri ile benzerdir. Örneğin ahlak gelişimi konusunda yaptığı araştırmalarla ünlü Kohlberg, ahlak gelişimini düzeylere ayırarak açıklamıştır. İnsanların farklı ahlaki gelişim düzeyleri olduğu ve her insanın farklı düzeylerde olabildiğini belirten Kohlberg en üst ahlaki gelişim düzeyine çok az insanın çıkabildiğini belirtmiştir (Bacanlı, 2015). Kohlberg'in nihai nokta olarak belirlediği aşama ahlaki olgunluk olarak nitelendirilebilir. Çünkü ahlaki olgunluk, eğitim ve psikoloji sözlüklerinde, bir kimsenin ya da bir topluluğun ahlak ilkelerine göre doğru ve yanlış davranışlar konusunda akla uygun kararlar verebilmesi için gerekli gelişme düzeyi (Oğuzkan, 1981; Bakırcıoğlu, 2012) olarak alınmıştır. Gerek İslam filozoflarının ahlak kazanımını bir olgunlaşma süreci olarak nitelendirmesinden gerekse Kohlberg'in ahlaki gelişimi çeşitli düzeylerle açıklamasından, ahlaki olgunluğun varılması gereken bir hedef olmakla birlikte her insanın farklı ahlaki olgunluk düzeyinde olması da beklenen bir durumdur.

Tekin'in (2018) "ahlaki olgunluk, kişinin ahlaki davranışının ortaya çıkış sürecinde rol oynayan akli, duygusal ve davranışa dönük becerileri bir bütünlük içerisinde geliştirmesi suretiyle, benimsenen ahlak anlayışına uygun tavır geliştireceği bir yetkinleşme sürecidir" şeklindeki tanımı da ahlaki olgunluğun bir yetkinleşme süreci olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu yönüyle de ahlak kazanımı ve ahlaki anlamda olgunlaşma süreci olarak ifade edilen ahlaki olgunluğun, ahlaki meselelerde isabetli ve ahlakın gerektirdiği biçimde davranabilme kapasitesini ifade ettiği söylenebilir. Bu anlamda da bireylerin ahlaki davranabilme kapasitesine göre davranışlarında farklılıklar olması muhtemeldir.

Bireyin davranışlarına etkisi bulunan ahlaki olgunluk düzeyinin belirlenmesi, bireyin ve davranışlarının anlaşılması için önemlidir. Bu nedenle de bireylerin ahlaki durumlarının çeşitli yönlerinin belirlenmesi için

çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda çoğunlukla görüş almaya dayalı tek sorudan oluşan anketler veya ahlaki yargı, ahlaki gelişim, değerlerin belirlenmesi testi vb. ölçme araçları kullanılmıştır. Az da olsa ahlaki olgunluk adıyla ölçek geliştirme çalışması da yapılmıştır. Bunlardan ilki Dilmaç (1999) tarafından geliştirilen ahlaki olgunluk ölçeğidir. İlköğretim öğrencilerine uygun olarak geliştirilen ölçek tek boyutlu Likert tipi olarak tasarlanmış ve 37 olumlu, 29 olumsuz toplam 66 ifadeden oluşmaktadır (Dilmaç, 1999). Ahlaki olgunluk ölçeği ismi ile literatürde yer alan bir diğer ölçek ise Şengün ve Kaya (2007) tarafından geliştirilmiştir. Yine Likert tipi olarak tasarlanan ölçek lise öğrencilerine yöneliktir. Toplamda 66 madde ve tek boyuttan oluşmaktadır. Toplum açıkladığı varyans ise %20.74 olarak hesaplanmıştır (Şengün & Kaya, 2007).

Bu çalışmada ise geliştirilen ölçeklerin üzerinden çok zaman geçmiş olması, aynı zamanda her iki ölçeğin de madde sayılarının fazla olması nedeniyle yeni bir ölçek geliştirilmiştir. Bununla birlikte istatistik alanında yaşanan yeni gelişmeler de dikkate alındığında (örneğin her iki ölçeğin de doğrulayıcı faktör analizi (DFA) yapılmamıştır) güncel bir ahlaki olgunluk ölçeği geliştirilmesinin uygun olacağı düşünülmüştür. Ölçeğin geliştirilmesi sürecinde söz konusu her iki (Dilmaç, 1999; Şengün & Kaya, 2007) ölçekten de faydalanılmıştır.

### A. Yöntem

Çalışma, karma yöntem desenlerinden keşfedici sıralı desene göre kurgulanmıştır. Öncelikle keşfetmeye dayalı olarak nitel bir aşamanın işe koşulduğu sonrasında ise nitel aşamadan elde edilen bulguların test edilmesini içeren nicel bir aşamanın birlikte kullanıldığı bu desen özellikle ölçme araçlarının geliştirilmesinde kullanılır (Creswell, Fetters & Ivankova, 2004).

### 1. Çalışma Grubu

Ahlaki olgunluk ölçeğinin geçerlik ve güvenirlik çalışmaları 2015-2016 eğitim öğretim yılında Yakutiye ilçesinde (Erzurum Merkez) farklı liselerde öğrenim görmekte olan lise öğrencilerinin katılımı ile gerçekleştirilmiştir. Çalışma grubu oluştururken uygun örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Uygun örnekleme yöntemi araştırmacının, ihtiyaç duyduğu sayıya ulaşana kadar en ulaşılabilir kişilerden başlayarak çalışma grubunu oluşturmasıdır (Büyüköztürk vd., 2013). Madde seçimi yapabilmek için 68 madde olarak düzenlenen form, 123 lise öğrencisinin katılımıyla uygulanmıştır. Faktör analizi için düzenlenen 37 maddelik form ise 378 kişilik (199 Kız %52.6, 179 Erkek %47.4) öğrenci grubuna uygulanmıştır.



Faktör analizi yapılabilmesi için yeterli görülen katılımcı sayısına ilişkin literatürde farklı görüşler vardır. Örneğin, Bryman ve Cramer (2001), ölçekte yer alan madde sayısının beş ya da on katı kadar katılımcının yer alması gerektiğini belirtmektedir. Kline (2011) ise, 200 kişilik örneklemin yeterli olacağını belirtmektedir. Kass ve Tinsley (1979) ise en az 300 katılımcıya ulaşılmasını gerekli görmektedir. Comrey ve Lee (1992) ise 300 katılımcının iyi, 500 katılımcının ise çok iyi olduğu belirtmiştir. Çokluk vd. (2014) ise literatürde yer alan farklı ölçütlerden en az ikisinin sağlanması gerektiği görüşündedir. Bu görüşler çerçevesinde çalışma grubuna bakıldığında analizler için gerekli örneklem büyüklüğünün sağlandığı söylenebilir.

## **2. Verilerin Analizi ve İşlem**

Ölçek geliştirme, ilgili literatürün taranması, yeni bir ölçeğe olan ihtiyacın belirlenmesi bu doğrultuda madde havuzunun oluşturulması, uzman görüşlerinin alınması, madde seçimi için pilot uygulamanın yapılması ve ölçeğin örtük yapısının belirlenmesi için açımlayıcı faktör analizinin (AFA) yapılması ve AFA ile belirlenen örtük yapının doğrulanması amacıyla doğrulayıcı faktör analizinin (DFA) yapılması aşamalarından oluşan bir süreçtir (Seçer, 2015).

Bu kapsamda ilk olarak yurt içi ve yurt dışındaki ilgili literatürün yanı sıra daha önceden yapılmış benzer ölçek çalışmalarından da (Avcı, 2010; Dilmaç, 1999; Schmidt, 1999; Şengün & Kaya, 2007) faydalanılarak 71 maddelik bir madde havuzu oluşturulmuştur. 71 madde ölçme ve değerlendirme (2 uzman) ve alan uzmanlarının (6 uzman (1 Ahlak felsefesi, 3 Din Eğitimi, 2 Psikolojik danışmanlık ve rehberlik uzmanı)) görüşlerine sunulmak üzere bir form haline getirilmiş ve uzmanların öneri ve düzeltmeleri ile 68 maddelik bir taslağa ulaşılmıştır. Bu taslak bir dil uzmanının değerlendirmesinden sonra madde analizi için hazır hale getirilmiştir. Taslak ölçek formu beşli Likert tipinde olup “Kesinlikle Katılmıyorum” (1), “Katılmıyorum” (2), “Kısmen Katılıyorum” (3), “Katılıyorum” (4) ve “Kesinlikle Katılıyorum” (5) şeklinde puanlanmak üzere düzenlenmiştir. 68 maddelik taslak form gerekli çalışma grubuna uygulandıktan sonra elde edilen veriler (madde toplam korelasyon değerleri ve Cronbach Alpha değeri) doğrultusunda ölçek bütünlüğüne uymadığı düşünülen ve madde toplam korelasyonları .40’ın altında bulunan maddeler elenerek 37 maddelik bir ölçek formuna ulaşılmıştır. Faktör analizi uygulaması için 37 maddelik ölçek formu yine aynı ilçelerde öğrenimine devam etmekte olan 378 kişilik bir öğrenci grubuna uygulanmıştır. Bu

uygulama sonucunda elde edilen veriler üzerinde yapılan normallik analizleri ve eksik verilerin tamamlanmasının ardından ölçeğin örtük yapısı AFA ile model uyumu DFA ile incelenmiştir. Yapılan analizler sonucunda ise 17 madde ve tek boyuttan oluşan bir ölçeğe ulaşılmıştır. DFA analizi için Lisrel 8.8 programı kullanılırken diğer analizler için SPSS 20 programı kullanılmıştır.

## B. Bulgular ve Yorum

### 1. Yapı Geçerliliği

Bir ölçme aracının ölçülmesi hedeflenen nitelikleri ölçmesi ve ölçekten elde edilen puanların hedeflenen özelliklerin hangi boyutlarını ölçtüğünün belirlenebilmesi için yapı geçerliliğine sahip olması gerekmektedir. Yapı geçerliliği ise çoğunlukla faktör analizi yöntemleri ile belirlenmektedir. Faktör analizi yöntemlerinden biri olan açımlayıcı faktör analizi ölçekte yer alan maddelerin alt boyutları ve bu alt boyutların birbirleri ile ilişkisinin belirlenmesinde kullanılır (Seçer, 2015). Bir başka deyişle faktör analizi, katılımcıların vermiş olduğu cevaplara göre değişkenler arasındaki korelasyonun hesaplanması ve bu işlem sonucunda aralarında ilişki olan ve aynı boyutu ölçen değişkenlerin gruplandırılarak faktör oluşturulması işlemidir (Ural & Kılıç, 2005). Bu nedenle ölçeğin yapı geçerliliğini tespit etmek için açımlayıcı faktör analizi yapılmıştır.

Maddelerin seçimi için faktör öz değerinin en az 1.00 ya da 1.00'dan büyük olması, faktör yük değerinin .30'dan büyük olması, tek faktörlü ölçeklerde açıklanan varyans oranının %30 ve daha fazlası olması yeterli görülmektedir (Büyüköztürk, 2011). Yapılan analizde bu kriterlere dikkat edilmiş ve ayrıca temel bileşenler tekniği kullanılmıştır

### 2. Açımlayıcı Faktör Analizi

Toplanan verilerin faktör analizi yapmak için uygun olup olmadığını belirlemek için KMO ve Barlett testleri yapılmıştır. KMO .933 ve Barlett testi  $\chi^2$  değeri ise, 2649,335 ( $p < .001$ ) olarak bulunmuştur. KMO'nun .60'dan büyük, Barlett testi sonucunun da anlamlı çıkması verilerin faktör analizi yapılabilmesi için uygun olduğunu göstermektedir (Field, 2009). AFA sonuçları Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1. Ahlaki Olgunluk Ölçeği Açımlayıcı Faktör Analizi Sonuçları

Madde	Faktör Yük değeri	Madde Toplam Korelasyonu
m1	.590	.534
m2	.689	.637
m3	.550	.494

m4	614	.565
m5	633	.579
m6	572	.516
m7	637	.581
m8	739	.686
m9	664	.604
m10	669	.611
m11	706	.647
m12	727	.672
m13	722	.671
m14	656	.592
m15	630	.571
m16	660	.607
m17	698	.641

KMO=.933 Bartlett Testi= 2649.335

Özdeğer: 7.369 Açıklanan Toplam Varyans: % 43.35

Açımlayıcı faktör analizi sonucunda tek faktörlü, 17 maddeden oluşan bir ölçeğe ulaşılmıştır. Ölçeğin açıkladığı toplam varyans % 43,35 tek faktörün öz değeri ise 7,369 olarak bulunmuştur. Büyüköztürk (2011) tek faktörlü ölçekler için % 30'un yeterli olduğunu belirtirken, Kline (2011) ise en az % 40 olması gerektiğini belirtmektedir.

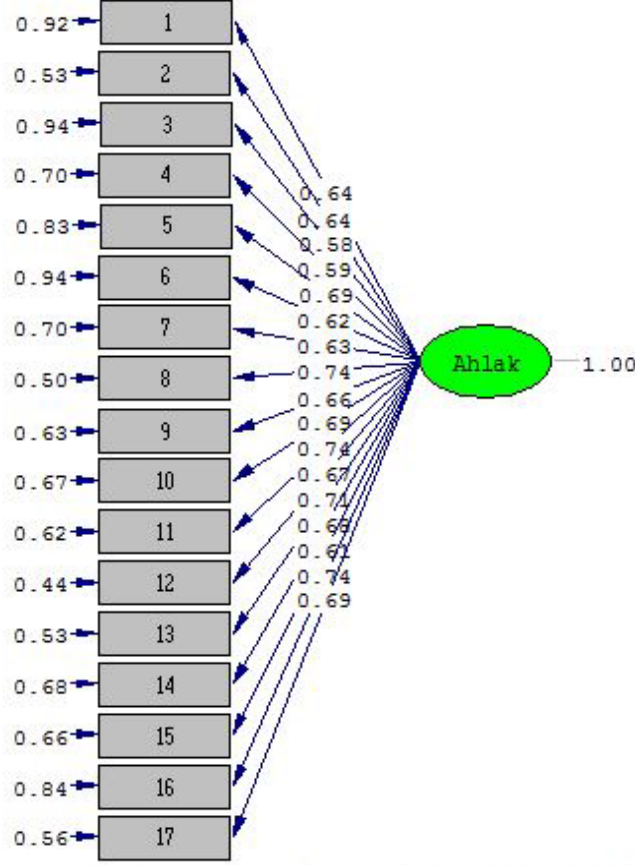
Madde faktör yük değerlerinin ise .739 ile .550 arasında değiştiği görülmektedir. Bu değerler için Tabachnik ve Fidell (2007) .32'nin yeterli olacağını belirtmiştir. Analizler sırasında bu değer .40 olarak alınmıştır.

Madde toplam korelasyonlarının ise .494 ile .686 arasında değiştiği görülmektedir. Madde toplam korelasyonu .30 ve üzerindeki maddelerin ölçülmek istenen özelliği ölçmede ayırt edici özellikte olduğu kabul edilmektedir (Büyüköztürk, 2011; Erkuş, 2011). Yapılan analizler sonucunda elde edilen bulgular ile kriter değerler kıyaslandığında ölçek maddelerinin geçerli olduğu söylenebilir.

### 3. Doğrulayıcı Faktör Analizi

Açımlayıcı faktör analizi sonucunda elde edilen yapının bir model olarak doğrulanıp doğrulanmadığını test edebilmek için doğrulayıcı faktör analizinin yapılması gerekmektedir (Çokluk vd., 2014).

Şekil 1. Ahlaki olgunluk ölçeği doğrulayıcı faktör analizi sonuçları.



Chi-Square=331.87, df=119, P-value=0.00000, RMSEA=0.069

Doğrulayıcı faktör analizine ilişkin bulgular  $\chi^2/sd=2.78$ , RMSEA=.069, RMR=.051 SRMR=.045, PNFI=.84, GFI=.91, AGFI=.88, CFI=.97, NFI=.96, NNFI=.97, IFI=.97 ve PGFI=.70 olarak bulunmuştur. Sınanan modelin yeterliğini ortaya koymak amacıyla incelenen uyum indekslerine ilişkin kabul edilebilir ve mükemmel uyum değerleri (Bayram, 2011; Meydan & Şeşen, 2011; Şimşek, 2007) ile DFA'dan elde edilen uyum indeksi değerleri ve bu doğrultuda ortaya çıkan sonuçlar tabloda gösterilmiştir.

Aşağıdaki tablo incelendiğinde elde edilen verilerden hareketle ölçeğin iyi bir uyum gösterdiği söylenebilir. Ayrıca standart çözümlerin yanı sıra t değerlerine de bakılmış ve maddelere göre sırasıyla bu değerlerin 11.33, 14.06, 10.33, 11.79, 12.47, 10.87, 12.52, 15.76, 13.51, 13.56, 14.78, 15.46, 15.07, 13.36, 12.45, 13.11, 14.46 şeklinde olduğu görülmüştür. T değerleri için bulunan değerlerin 2.56'dan büyük olması t değerlerinin .01

düzeyinde anlamlı olduğunu göstermektedir (Jöreskog & Sorbom, 1996).

Tablo 2. Ahlaki Olgunluk Ölçeği Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları

	Mükemmel Uyum Ölçütü	Kabul Edilebilir Uyum Ölçütü	Araştırma Bulgusu	Sonuç
X <sup>2</sup> /df	0-2	2-3	2.78	Kabul edilebilir uyum
RMSEA	≤ .05	≤ .08	.069	Kabul edilebilir uyum
RMR	≤ .05	≤ .08	.051	Kabul edilebilir uyum
SRMR	≤ .05	≤ .08	.045	Mükemmel uyum
CFI	≥ .95	≥ .90	.97	Mükemmel uyum
NNFI	≥ .95	≥ .90	.97	Mükemmel uyum
NFI	≥ .95	≥ .90	.96	Mükemmel uyum
IFI	≥ .95	≥ .90	.97	Mükemmel uyum
RFI	≥ .95	≥ .90	.95	Mükemmel uyum
GFI	≥ .90	≥ .85	.91	Mükemmel uyum
AGFI	≥ .90	≥ .85	.88	Kabul edilebilir uyum

#### 4. Güvenirliğe İlişkin Bulgular

Ölçeğin güvenirliğine ilişkin yapılan analizlerde ise CronbachAlfa .916, iki yarı güvenirliği ise .891 olarak bulunmuştur. Ölçeğe ait güvenirlik katsayısının .70 ve üzeri olduğu takdirde ölçeğin güvenilir olduğu belirtilmektedir (Cronbach, 1951; Pallant, 2005; Tezbaşaran, 1997).

#### 5. Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin Puanlarının Değerlendirilmesi

Ölçek 5'li Likert şeklinde (Kesinlikle Katılmıyorum" (1), "Katılmıyorum" (2), "Kısmen Katılıyorum" (3), "Katılıyorum" (4) ve "Kesinlikle Katılıyorum" (5)) 17 madde ve tek boyuttan oluşmaktadır. Ölçekte ters madde bulunmamaktadır. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 85'tir. Ölçekten alınan puan yükseldikçe katılımcının ahlaki olgunluk düzeyinin yükseldiği şeklinde yorum yapılabilir.

#### Sonuç

Bu çalışma literatürde yer alan ahlaki olgunluk ölçeklerinin (Dilmaç, 1999; Şengün & Kaya, 2007) geliştirilmesinin üzerinden çok zaman geçmiş olması ve her iki ölçeğin de madde sayılarının fazla olması (her iki ölçekte de 66 madde yer almaktadır) ayrıca istatistik alanında yaşanan yeni gelişmelerin de olduğu düşünülerek güncel bir ahlaki olgunluk ölçeğinin

geliştirilmesi amacıyla yapılmıştır. Bu amaç çerçevesinde lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini tespit edebilmek amacıyla beşli Likert tipi şeklinde tasarlanan ölçek 17 madde ve tek boyuttan oluşmaktadır. Ölçekte ters madde yer almamaktadır. Ölçeğin açıkladığı toplam varyans ise % 43,35'tir. Ölçeğin geliştirme süreci, geçerlik ve güvenirlik bulguları incelendiğinde geçerli ve güvenilir bir ölçek olduğu söylenebilir.

Ölçek geliştirme sürecinde oluşturulan çalışma grubunun farklı lise türlerinden seçilmiş olmasına rağmen bir il merkezinde (Erzurum) yapılmış olması ve ölçüt bağımlı geçerlik yapılmamış olması çalışmanın sınırlılıkları olarak belirtilebilir. Ayrıca ölçeğin lise öğrencileri dışında kalan yaş grupları için geçerlik ve güvenirliğini ele alan çalışmalar yapılabilir.



#### KAYNAKÇA

- AVCI, A. (2010). *Eğitimde şiddet olgusu lise öğrencilerinde şiddet, saldırganlık ve ahlakî tutum ilişkisi: Küçükçekmece ilçesi örneği* (Doktora tezi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi'nden edinilmiştir. (Tez No. 273537)
- AYDIN, M. (1989). Ahlak (İslam felsefesi). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (c.2, ss. 10-14). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- BACANLI, H. (2015). *Eğitim psikolojisi (22. Baskı)*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- BAKIRCIOĞLU, R. (2012). *Ansiklopedik eğitim ve psikoloji sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- BAYRAM, N. (2011). *Yapısal eşitlik modellemesine giriş*. Ankara: Ezgi Kitabevi.
- BRYMAN, A. ve Cramer, D. (2001). *Quantitative data analysis with SPSS release 10 for Windows*. London: RoutledgePress.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. (2011). *Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı: İstatistik, araştırma deseni, SPSS uygulamaları ve yorum*. Ankara: Pegem Akademi.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Ş., ÇAKMAK, E. K., AKGÜN, Ö. E., KARADENİZ, Ş., & DEMİREL, F. (2013). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi.
- COMREY, A. L., And Lee, H. B. (1992). A firstcourse in factoranalysis. *MultivariateBehavioralResearch*, 1, 245-276.
- CRESWELL, J. W., FETTERS, M. D., & IVANKOVA, N. V. (2004). Designing a mixed methods study in primary care. *The Annals of Family Medicine*, 2(1), 7-12.

- CRONBACH, L. J. (1951). Coefficient alpha and the internal structure of tests. *Psychometrika*, 16(3), 297-334. doi:10.1007/BF02310555
- ÇAĞRICI, M. (1989). Ahlak. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (c.2, ss. 1-9). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÇOKLUK, Ö.; ŞEKERCİOĞLU, G., & BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. (2014). *Sosyal bilimler için çok değişkenli istatistik: SPSS ve LISREL uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi.
- DİLMAÇ, B. (1999). *İlköğretim öğrencilerine insanî değerler eğitiminin verilmesi ve bu eğitimin ahlaki olgunluk ölçeği ile sınanması* (Yüksek lisans tezi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi'nden edinilmiştir. (Tez No. 87087)
- ERKUŞ, A. (2011). *Davranış bilimleri için bilimsel araştırma süreci*. Ankara: Seçkin yayınları.
- FIELD, A. (2009). *Discovering statistic using SPSS for Windows*. London: SAGE Publications.
- GÜNGÖR, E. (2010). *Ahlak psikolojisi ve sosyal ahlak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- IBN MANZUR, M. (1968). *Lisan al-'arab*. Beirut: Dar al-Sadir.
- JÖRESKOG, K. G., & SÖRBOM, D. (1996). *PRELIS 2 user's reference guide: A program for multivariate data screening and data summarization: A preprocessor for LISREL*. Scientific Software International.
- KASS, R. A. & TINSLEY, H. A. (1979). Factoranalysis. *Journal of Leisure Research*, 11, 120-138.
- KLİNE, R. B. (2011). *An easy guide to factor analysis*. New York: The Guilford Press.
- MEYDAN, C. H. ve ŞEŞEN, H. (2011). *Yapısal eşitlik modellemesi AMOS uygulamaları*. Ankara: Detay Yayıncılık
- OĞUZKAN, A.F. (1981). *Eğitim terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- PALLANT, J. (2005). *SPSS survival manual: a step by step guide to data analysis using SPSS for Windows*. Australia: Australian Copyright.
- SCHMIDT, P. F. (1999). "Character assessment scale". In P. C. Hill & R. W. Hood (Eds) *Measures of religiosity* (pp.230-242). Birmingham, Alabama: Religious Education Press.
- SEÇER, İ. (2015). *SPSS ve LISREL ile pratik veri analizi: Analiz ve raporlaştırma*. Ankara: Anı Yayıncılık.

- ŞENGÜN, M. & KAYA, M. (2007). Ahlaki olgunluk ölçeği geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,24(24-25), 51-64.
- ŞİMŞEK, Ö. F. (2007). *Yapısal eşitlik modellemesine giriş; Temel ilkeler ve LISREL uygulamaları*. Ankara: Ekinoks Yayıncılık.
- TABACHNICK, B. G. & FIDELL, L. S. (2007). *Using multivariate statistics*. Boston: Allynand Bacon.
- TEKİN, İ. (2018). *İnsan-ı Kâmil anlayışı bağlamında ahlak eğitime kuramsal bir yaklaşım* (Doktora tezi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi'nden edinilmiştir. (Tez No. 502384)
- TEZBAŞARAN, A. (1997). *Likert tipi ölçek hazırlama kılavuzu*. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.
- URAL, A. ve KILIÇ, İ. (2005). *Bilimsel araştırma süreci ve SPSS ile veri analizi*. Ankara: Detay Yayıncılık.




Ek: Ahlaki Olgunluk Ölçeği

Ahlaki Olgunluk Ölçeği	Kesinlikle Katılmıyorum	Katılmıyorum	Fikrim Yok	Katılıyorum	Kesinlikle Katılıyorum
	1. İnsanlara kötü davrandığımda vicdanım rahatsız olur.	1	2	3	4
2. İnsanlara yardımcı olmaktan mutluluk duyarım.	1	2	3	4	5
3. İnsanları üzecek şeyler yapmamaya özen gösteririm.	1	2	3	4	5
4. Yanlış bir şey yapmamak için kendimi kontrol etmeye çalışırım.	1	2	3	4	5
5. Kendimi başkalarının yerine koyarak onları anlamaya çalışırım.	1	2	3	4	5
6. Çevremdeki iyi insanları örnek alırım.	1	2	3	4	5
7. Verilen görevleri eksiksiz yapmaya çalışırım.	1	2	3	4	5
8. Bir iyilik gördüğümde teşekkür ederim.	1	2	3	4	5
9. Ne pahasına olursa olsun verdiğim sözü tutarım.	1	2	3	4	5
10. Yaptığım bir yanlış sonradan fark ettiğimde üzülürüm.	1	2	3	4	5
11. Arkadaşlarımın sırlarını başkalarına anlatmam.	1	2	3	4	5
12. Bana yapılan iyilikleri unutmam.	1	2	3	4	5
13. Ne olursa olsun dürüst davranırım.	1	2	3	4	5
14. Arkadaşımı mutlu görmek beni mutlu eder.	1	2	3	4	5
15. Bir hayvana kötü davranıldığını gördüğümde üzülürüm.	1	2	3	4	5
16. Arkadaşlarımın eşyalarını onlardan izinsiz kullanmam.	1	2	3	4	5
17. Anne babama iyi davranırım.	1	2	3	4	5



## **THE DEVELOPMENT OF MORAL MATURITY SCALE: VALIDITY AND RELIABILITY STUDY\***

 Mustafa Fatih AY<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

Determining the level of moral maturity that has an effect on the individual's behavior is important for understanding the individual and his behaviors. For this reason, many studies have been conducted to determine the various aspects of the moral status of individuals. In these studies, questionnaires consisting of a single question mostly based on taking opinions or moral judgment, moral development, determination of values etc. measurement tools were used. A small scale development study has also been carried out in the name of moral maturity. The first of these is the moral maturity scale developed by Dilmaç (1999). Developed for primary school students, the scale was designed as a one-dimensional Likert type and consists of 37 positive and 29 negative statements in total (Dilmaç, 1999). Another scale included in the literature with the name of moral maturity scale was developed by Şengün and Kaya (2007). The scale, which is also designed as a Likert type, is intended for high school students. It consists of 66 items and one dimension in total. The variance explained by society was calculated as 20.74% (Şengün & Kaya, 2007). In this study, a new scale was developed due to the fact that a long time has passed since the developed scales and also the number of items in both scales was high. However, considering the new developments in the field of statistics (for example, confirmatory factor analysis (CFA) of both scales was not done), it was considered appropriate to develop an up-to-date moral maturity scale. In the process of developing the scale, both of these scales (Dilmaç, 1999; Şengün & Kaya, 2007) were used. The study has been constructed according to the exploratory

---

\* This work has been derived from the author's dissertation entitled "The mediating role of religiosity and moral maturity in the relationship between religious culture and ethical knowledge education and aggression in the high school students."

<sup>a</sup> Asst. Prof., Akdeniz University, mustafafatihay@gmail.com

sequential pattern, one of the mixed method designs. This pattern, which uses a qualitative phase based on discovery first, and then a quantitative phase that includes testing the findings obtained from the qualitative phase, is used especially in the development of measurement tools (Creswell, Fetters & Ivankova, 2004). The validity and reliability studies of the moral maturity scale were carried out with the participation of high school students attending different high schools in Yakutiye district (Erzurum Center) in the academic year of 2015-2016. While forming the study group, the appropriate sampling method was preferred. The appropriate sampling method is for the researcher to form the study group, starting with the most accessible people until he reaches the number he needs (Büyüköztürk et al., 2013). The form, which was arranged as 68 items in order to be able to choose an item, was applied with the participation of 123 high school students. The 37-item form for factor analysis was applied to a group of 378 students (199 Girls 52.6%, 179 Boys 47.4%). As a result of the exploratory factor analysis, a single factor scale consisting of 17 items was reached. The total variance explained by the scale was 43.35% and the eigenvalue of the single factor was found to be 7.369. Büyüköztürk (2011) states that 30% is sufficient for single factor scales, while Kline (2011) states that it should be at least 40%. It is seen that item factor load values change between .739 and .550. Tabachnik and Fidell (2007) stated that .32 would be sufficient for these values. During the analysis, this value was taken as .40. Findings regarding the confirmatory factor analysis  $\chi^2 / df = 2.78$ , RMSEA = .069, RMR = .051 SRMR = .045, PNFI = .84, GFI = .91, AGFI = .88, CFI = .97, NFI = .96, NNFI = 97, IFI = .97 and PGFI = .70. In the analyzes regarding the reliability of the scale, the CronbachAlfa was found to be .916, and the split half reliability was found as .891. If the reliability coefficient of the scale is .70 and above, it is stated that the scale is reliable (Cronbach, 1951; Pallant, 2005; Tezbaşaran, 1997). The scale consists of 17 items in 5-point Likert form (Strongly Disagree "(1)," Disagree "(2)," Partially Agree "(3)," Agree "(4) and " Strongly Agree (5) ). There is no reverse item in the scale. The highest score that can be obtained from the scale is 85. It can be interpreted that the higher the score obtained from the scale, the higher the moral maturity level of the participant. The total variance explained by the scale is 43.35%. When the development process, validity and reliability findings of the scale are examined, it can be said that it is a valid and reliable scale. Although the study group formed during the scale development process was selected from different high school types, it was conducted in a provincial center (Erzurum) and the criterion-related validity was not made as the limitations of the study. In addition, studies on

Mustafa Fatih AY

---

the validity and reliability of the scale for age groups other than high school students can be conducted.

**Keywords:** Religious Education, Moral Maturity, Scale development.





*bilimname XLIII, 2020/3, 365-379*  
Geliş Tarihi: 28.05.2020, Kabul Tarihi: 30.10.2020, Yayın Tarihi: 30.11.2020  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.744144>

## MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜR FÂRÂBÎ'NİN İBN MEYMÛN'A ETKİSİ: METİN KARŞILAŞTIRMA

 Özcan AKDAĞ<sup>a</sup>

### Öz

Orta Çağ'da İslam dünyası bilim ve felsefe bakımından ileri bir düzeydeydi. Dolayısıyla Müslümanların ürettiği bilim ve felsefe, XI. yüzyıldan itibaren çeviriler vasıtasıyla Batı Dünyası ve Yahudi düşüncesine intikal etmiştir. Thomas Aquinas (ö. 1274), Albertus Magnus (ö. 1280), Duns Scotus (1308) gibi Hristiyan düşünürlerin yanı sıra Saadya Gaon (ö. 942) Bahya b. Pakuda (ö. 1120), Yehuda Halevî (ö. 1144) İbn Meymûn (ö. 1204) ve Gersonides (ö. 1344) gibi pek çok Yahudi düşünür bu kaynaktan beslenmiştir. Bu düşünürler, sahip oldukları entelektüel birikimi kendi gelenekleri ile birlikte Farâbî, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürlerle borçludur. İbn Meymûn'un öğrencisine yazmış olduğu mektupta Farâbî'den övgüyle bahsetmesi, en önemli eseri olan *Delâletu'l-hâirîn*'de *Ebu Nasr* ismi ile Farâbî'ye doğrudan referansta bulunması ve pek çok yerde Farâbî'ye benzer ifadeler serdetmesi bunun göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmada Yahudi düşüncesinin önde gelen şahsiyetlerinden *İkinci Musa* olarak bilinen İbn Meymûn'un, *el-muallimu's-sâni* Müslüman düşünür Farâbî'den ne ölçüde beslendiği *Delâletu'l-hâirîn* adlı eser bağlamında metin karşılaştırması temele alınarak gösterilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Din Felsefesi, İslam Düşüncesi, Fârâbî, Yahudi Düşüncesi, İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*.



### THE INFLUENCE OF MUSLIM-THINKER AI-FÂRÂBÎ ON MAIMONIDES: A TEXTUAL COMPARISON

In the Middle Ages the Islamic world was quite advanced both in science and philosophy. The science and philosophy produced by Muslims conveyed into Christian and the Jewish world by means of translations since XI. Century. Many Christian and Jewish thinkers such as Aquinas (d. 1274), Albertus Magnus (1280), Duns Scotus (d. 1308) Gaon (d. 942), Pakuda (d. 1120), Yehuda Halevi (d. 1144), Maimonides (d. 1204) and Gersonides (d. 1344) grew up. These

<sup>a</sup> Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, ozcanakdag@erciyes.edu.tr

thinkers, besides their owe their intellectual accumulation to Muslim thinkers such as al-Fārābī, Ibn Sīnā, al-Ghazālī and Ibn Rushd. There are some reasons for this: First, Maimonides directly refers the name of al-Fārābī as Abu Nasr in in his most important work, *Dalālat al-hāirīn*. Secondly, he praises of al-Fārābī in the letter written to his student. Finally, he makes lots of similar statements. This study tries to show how Maimonides, known as the Second Moses, feeds from al-Fārābī, known as *al-muallim as-sāni* in the context *Dalālat al-hāirīn*.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Orta Çağ'da İslam dünyasının hem bilim hem de düşünce bakımından ileri bir seviyede olması, burada üretilen eserlerin başka dillere aktarımında önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda Arapça olarak kaleme alınmış olan gerek astronomi gerek tıp gerekse felsefi/teolojik pek çok eser İbranice ve Latince gibi başka dillere çevrilmiş ve o dili konuşan ilim adamlarının istifadesine sunulmuştur. Sözelimi İbn Sīnā'nın *eş-Şifâ: İlahiyat'ı*, Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-felâsife'si* (Manekin 1992: 7; Freudenthal vd. 2013) İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in eserlerine yazmış olduğu şerhler, el-Bitruçî'nin astronomiye dair eseri hem Latinceye hem de İbraniceye çevrilmiştir (Kaya 1992: 229-230; Nasr vd. 2007: 419-429; Az, 2019:12-16). Aynı şekilde *el-Muallimu's-sāni* olarak anılan Fārābî'nin (ö. 950) de kaleme aldığı pek çok eser de Orta Çağ'da hem İbraniceye hem de Latinceye aktarılmıştır (Karlığa 2004: 323; Şahin 2017: 230). Çevirilerin etkisi ile pek çok Yahudi düşünür, Orta Çağ'da İslam düşünce geleneğindeki problemler çerçevesinde eserler kaleme almıştır (Arıkan 2007: 16-17; Atay 1974: 10; Gutas 2002: 18; Aydın 2003: 279).

Yahudi düşüncesinin önemli simalarından birisi olan ve birçok konuda Müslüman kelim ekolü Mutezile'den etkilenen Saadya Gaon (ö. 942) Yahudi teolojisine ilişkin ilkeleri akıl yoluyla ispatlama ve buna karşı olan delilleri de yine akli temele alarak çürütme gayretinde olmuştur. Bu bağlamda akıl, dinin hizmetindedir. Yine de akıl vasıtasıyla ulaşılan hakikatler geçerlidir. Yani aklın öğretileri gerçek manada anlaşıldığında bunların, Yahudiliğin öğretileri ile uyumlu olduğu görülecektir. Benzer şekilde Yehuda Halevî de (ö.1142) Kitab-ı Mukaddes'te açıkça yer alan bir ilke ile akıl yoluyla kanıtlanmış olan ilkeler arasında bir çelişkinin olmadığı kanaatindedir. Ona göre dinin bize bildirdikleri ile aklın ulaştığı hakikatler tearuz halinde değil, uyum halindedir (Harwey 2007: 386-387).

Benzer şekilde Kurtuba'da doğan İbn Meymûn da Müslüman bir

coğrafyada yetişmesi hasebiyle önemli ölçüde bu gelenekten beslenmiş ve diğer Yahudi düşünürler gibi eserlerini İbranice harflerle Arapça (Judeo-Arabic) olarak kaleme almıştır. Onun felsefi/teolojik meseleleri ele aldığı ve 1197 yılında yazılan *Delâletu'l-hairîn* adlı eser, öğrencisi Yosef ben Yehuda İbn Şim'on'a gönderdiği mektuplardan oluşmaktadır (Meral 2017: 85). Bu eserde İbn Meymûn *Ebu Nasr* ismiyle Fârâbî'ye (ö. 950), *Ebu Bekir es-Saiğ* ismiyle İbn Bacce'ye (ö. 1138) ve tabip Zekeriya er-Râzi'ye (ö. 925) ismen atıfta bulunmaktadır. Ayrıca Batı dünyasında *Alcabitius* olarak bilinen el-Kabîsî (ö. 990) ve *Geber* adıyla bilinen Müslüman astronom Cabir b. Eflah İşbîlî'ye (ö. 1150) de ismen atıfta bulunmaktadır (Ivry 1986: 139-157). Hatta İbn Meymûn bu eserde Müslümanların kelam ve felsefi ilimlerde ileri bir düzeyde olduğunu açıkça ifade etmektedir. Ona göre Müslüman kelamı daha önceki kelimcilerinin ulaşamadığı bir noktaya ulaşmıştır. Çünkü Müslüman kelimciler felsefecilere yakın bir yöntem benimsemiş, bu da hem Yahudi hem Hristiyan kelimcilerini ilgilendiren özgün görüşlere ulaşılmasına neden olmuştur (İbn Meymûn 2019: 193).

Görüldüğü gibi İbn Meymûn *Delâletu'l-hairîn* adlı eserinde sadece Müslüman düşünürlerin isimlerini ve eserlerini zikretmekle yetinmemekte, onlar tarafından ortaya konulan öncüller ve argümanların hem Yahudilik hem de Hristiyanlıktaki teolojik meseleleri açıklamak için kullanılacak düzeyde önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Bundan dolayı İbn Meymûn, Müslüman düşünürlerin fikirlerine önemli ölçüde değer vermiştir. Nitekim bu değer, onun eserine de yansımıştır.

İbn Meymûn'un Müslüman düşünürlerin eserlerine ve düşüncelerine verdiği değeri gösteren diğer bir kanıt da onun, öğrencisine yazdığı bir mektuptur. Bu mektupta İbn Sînâ, Fârâbî, İbn Rüşd ve İbn Bâcce gibi Müslüman düşünürlerin ismini zikretmekte ve onların yazmış olduğu eserlere dair bir değerlendirme yapmakta ve okunmasına tavsiye etmektedir. Bu mektupta İbn Meymûn, özellikle Fârâbî'den övgü ile bahsetmektedir (Fakhry 2002: 148; Pines 1963: cviii-cix).

...Genel olarak sana diyeceğim şu ki; mantık çalışmaları ile ilgili âlim Ebu Nasır el-Fârâbî'nin kaleme aldığı şeylerin dışında bir şey ile meşgul olma! Çünkü genel olarak yazdığı her şey ve özel olarak da *Kitâbu Mebâdii'l-Mevcudât [es-Siyâsetu'l-medeniyye]* adlı eserinin tamamı kusursuzdur. Bir insan da onun sözlerini kolayca anlar ve bilgilenir çünkü o büyük bir bilgedir. Benzer şekilde Ebu Bekir b. es-Saiğ de büyük bir filozof ve bilgedir... (Meral 2017: 97-98).

İbn Meymûn'un düşünce sisteminde Müslüman kelimciler ve düşünürlerin etkisi reddedilemez. Ancak bu düşünürler içerisinde Fârâbî'nin

önemli bir yere sahip olduğu aşikardır (Pines 1963: xxxvi). İbn Meymûn'un Fârâbî'nin eserlerinden doğrudan alıntılar yapması, söz konusu mektupta onun eserlerinin okunmasını önemle tavsiye etmesi ve pek çok yerde Fârâbî'nin ifadelerine benzer ifadeler serdetmesi, İbn Meymûn'un Fârâbî'ye ne kadar önem verdiği göstergesi olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde bu durum, İbn Meymûn'un Fârâbî'den ne ölçüde etkilendiğinin ve onun fikirlerinden ne ölçüde istifade ettiğinin de göstergesidir. Çünkü İbn Meymûn, Fârâbî'nin sadık bir takipçisidir (Gutas 2002: 20). Bu çalışmanın temel amacı da İbn Meymûn'un Fârâbî'ye doğrudan ve dolaylı şekilde yapmış olduğu atıfları karşılaştırmalı olarak serdederek onun Fârâbî'den ne ölçüde beslendiğini ortaya koymaktır. Bu sebeple çalışmada deskriptif ve karşılaştırmalı bir yöntem kullanılmıştır.

## A. İbn Meymûn'un Fârâbî'ye Atıfları

### 1. Doğrudan Atıflar

İbn Meymûn *el-Makâle fi sînâati'l-mantık* adlı risalenin on üçüncü bölümünde fiil ve isim mevzusunu ele alırken Fârâbî'ye referansla meseleyi açıklamaktadır (Türker 1960: 35). Risalenin geneline bakıldığında İbn Meymûn'un, Fârâbî'nin mantığa ilişkin görüşlerini özetlediği görülecektir. Bu bağlamda mantık konusunda onun beslendiği kaynaklardan birisinin Fârâbî olduğu rahatlıkla söylenebilir (Altıok 2017: 78; Türker 1960: 13).

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Meymûn *Delâletu'l-hairîn* adlı eserinde *Ebu Nasr* adıyla Fârâbî'nin ismini altı defa zikretmektedir. Bunun yanı sıra İbn Meymûn, her ne kadar Fârâbî'nin ismini zikretmese de pek çok noktada onun görüşlerine benzer görüşler serdetmektedir. Fârâbî'nin ismini doğrudan zikrettiği pasajlara ilişkin birkaç örnek vermek çalışmamızın amacı açısından yeterli olacaktır.

Kelamcıların akıl anlayışını ele alırken İbn Meymûn, bu konuyu Fârâbî'nin görüşlerini serdederek açıklar. Bu bağlamda İbn Meymûn'un zikrettiği görüşler ile Fârâbî'nin eserinde yer alan ifadeler şu şekildedir:

Kelamcıların sürekli sözünü ettikleri akla gelince, onlar bir şey hakkında "Akıl bunu gerektirir", "Akıl bunu reddeder" veya "Akıl bunu kabul eder", "Akıl bunu kabul etmez" derken kastettikleri şey, halkın yaygın görüşüdür. Çünkü onlar, bu konuda halkın ve çoğunluğun ortak görüşüne akıl adını vermektedirler. Kelamcıların konuşmalarındaki hitap tarzını, kitaplarında yazdıklarını ve bu terimi kullandıkları yerleri iyice araştırıp incelediğin zaman bunun böyle olduğunu anlarsın (Fârâbî 2003: 128).

Kelamcılar, hiçbir şekilde tasavvur edilemeyen şeyleri mümteni, tasavvur edilebilen şeyleri ise mümkün olarak saymaktadır. Ancak filozoflar, kelamcılara şöyle bir itiraz yöneltir: Siz, tahayyül edilemeyen şeyleri



mümteni, tahayyül edilen şeyleri ise mümkün olarak isimlendiriyorsunuz. Size göre bu imkân, aklen değil hayalde olan (tahayyülen) bir imkândır. Siz her şeyin mümkün olduğuna ilişkin öncülünüzde bazen, vacibi, mümkünü (câiz) ve müstahili (mümteni) akli değil hayali dikkate alarak belirliyorsunuz, bazen de ortak kabulün (er-re'yu'l-müşterek) zahirini dikkate alarak belirliyorsunuz. Nitekim Ebu Nasr kelimcilerin akıl olarak isimlendirdiği vasfi zikrederken bu hususlara değinmiştir (İbn Meymûn 2019: 213).

Benzer şekilde İbn Meymûn faal aklın ne olduğu meselesini ele alırken burada Fârâbî'nin *Risâle fi'l-akl* adlı eserindeki (Fârâbî 1938: 32) görüşlerine referansta bulunur ve kendi görüşünü desteklemek için kullanır. Nitekim Fârâbî'den yapmış olduğu alıntının sonunda İbn Meymûn "Onun [Fârâbî'nin] bu konudaki ifadeleri budur. Bu, doğru ve açık bir ifadedir" diyerek Fârâbî'den yapmış olduğu alıntıyı sonlandırır (İbn Meymûn 2019: 298). Görüldüğü üzere burada İbn Meymûn, Fârâbî'nin konuya ilişkin değerlendirmelerine hak vermekte ve onun ifadelerinin doğruluğunu tasdik etmektedir.

Mufarık olan şeylerin fiiline ilişkin kullanılan *fiil* kavramı ile maddeye mukarin olan şeyler için kullanılan *fiil* kavramının ancak iştirak yoluyla kullanılabileceğini düşünen İbn Meymûn, faal aklın her zaman fiilde bulunmadığı konusuna ilişkin Fârâbî'nin *Risâle fi'l-Akl* adlı eserinden "Faal aklın, sürekli olarak fiilde bulunmadığı açıktır. Aksine o, bir vakitte fiilde bulunurken başka bir vakitte fiilde bulunmamaktadır" şeklinde bir alıntı yapar. Sonrasında ise İbn Meymûn bu ifadeyi onaylar mahiyette "Onun bu konudaki ifadeleri budur. Bu, doğru ve açık bir ifadedir" demektedir. Çünkü ona göre cisimler ile cisim olmayan şeyler arasında bir nispet olmadığı gibi onların, bir zamanda fiilde bulunması ve başka bir zamanda bu fiilden geri durması arasında hiçbir şekilde benzerlik söz konusu değildir. Madde sahibi sûretlerin ve mufârik olan şeylerin fiili için *fiil* kelimesinin kullanılması ancak isimdeki *iştirak* yoluyla (İbn Meymûn 2019: 298).

Feleklere ilişkin tahsis konusunda da İbn Meymûn Fârâbî'nin görüşlerine doğrudan atıf yapar. Ancak burada İbn Meymûn, Fârâbî'nin görüşlerine katılmaz. Çünkü Fârâbî Aristo'nun *Fizik* adlı eserine yazmış olduğu *Hâşiye*'de feleğin ve yıldızların şeffaflığının sebebini açıklarken ikisinin maddesi ve sûreti arasındaki farka dikkat çekmiştir. Fârâbî'ye göre bu fark oldukça azdır. Ancak İbn Meymûn feleklerin tahsisindeki duruma ilişkin Fârâbî'nin açıklamasına katılmaz. Aksine felek ve yıldızların madde ve sûreti arasındaki fark az olmayıp oldukça fazladır (İbn Meymûn 2019: 307).

Bunun dışında İbn Meymûn, muhtelif yerlerde Fârâbî'ye ismen atıfta bulunmaktadır. Bunlara ilişkin bir değerlendirme çalışmamızın amacını

aşacaktır. Dolayısıyla İbn Meymûn'un doğrudan atıflarına ilişkin birkaç örnek çalışmamız açısından yeterli olacaktır.<sup>1</sup>

## 2. Dolaylı Olarak Yapılan Atıflar

Görüldüğü gibi İbn Meymûn Fârâbî'nin eserlerinden alıntılar yapmakta, bu görüşlerden bazılarını katılırken bazılarını eleştirmektedir. Ancak bunun dışında İbn Meymûn'nun eserinde Fârâbî'nin ismini zikretmediği ancak Fârâbî'nin görüşleri ve ifadeleri ile benzerlik arz eden pek çok pasaja rastlamak mümkündür. Bu bağlamda tespit edebildiğimiz bazı pasajları vermek, İbn Meymûn'un Fârâbî'nin görüşlerinden ne ölçüde beslendiğini sağlam bir şekilde ortaya koymaya olanak sağlayacaktır.

Tanrı'nın mahiyetine ilişkin İbn Meymûn'un ifadeleri ile Fârâbî'nin konuya ilişkin değerlendirmeleri arasında dikkat çekici şekilde benzerlikler söz konusudur. İbn Meymûn Tanrı'nın zât bakımından tek olduğunu açıklarken, her ne kadar Fârâbî'nin ismini zikretmese de onun ifadelerine benzer ifadeler kullanmaktadır. Nitekim metinler karşılaştırmalı şekilde okunduğunda bu durum net bir şekilde görülecektir. Fârâbî'nin Tanrı'ya atfedilen niteliklerin O'nda çokluk oluşturmadığı (Az, 2017:113-130) konusundaki ifadeleri ile İbn Meymûn'un ifadeleri şöyledir:

Onda akıl, akil ve makul aynı manayı, aynı zatı ve bölünmeyen aynı cevheri ifade ederler. Onun alîm olması da böyledir. Zira o, bilmek için zatının dışındaki fazileti kendisinde tanıtacak başka bir zâta muhtaç değildir...onun, kendini bilmesi, kendi cevherinden başka bir şey değildir (Fârâbî 2001: 21)2

Fakat O'nun, birçok isimlerle gösterilen yetkinlik türlerinin çok olduğu, bu isimlere göre bölünmediği ve bunların her biri ile cevherlendiği sanılmamalıdır. Bu çeşitli isimlerle, asla bölünmeyen tek bir cevher ve tek bir varlık kastedilmektedir (Fârâbî 2012: 17).

Öyleyse Tanrı, kendisine bir varlık (vücûd) ilişmeksizin vardır. Aynı şekilde Tanrı, hayat olmaksızın Hayy, kudret olmaksızın Kâdir, ilim olmaksızın Âlimdir. Bunların hepsi kendisinde çokluk olmayan tek bir manaya râcidir (İbn Meymûn 2019: 153).

Her iki düşünürün Tanrı'nın varlığı yani inniyeti konusuna ilişkin

<sup>1</sup> İbn Meymûn'un Fârâbî'ye ismen yaptığı diğer atıflar ise şunlardır: Alemin kıdemi konusunu ele alırken Fârâbî'ye ismen atıf yapar. Bk. *Delâletü'l-hâirîn*, 292. Bu fasılda Fârâbî'ye atfedilen görüşleri Atay, Fârâbî'nin *el-cedel* (104b-105a, Hamidiye, İstanbul, no:812) adlı eserine referans vermektedir. (Atay, 2001) Yine İbn Meymûn, nefslerin ahlakî gelişimi konusunda Farâbî'nin *Nikomakhos'a Etik* serhindeki görüşlerine de yer vermektedir. Bk. *Delâletü'l-hâirîn*, 472.

<sup>2</sup> Tanrı'da varlık ve mahiyetin aynılığı hem İbn Sînâ hem de Aquinas gibi düşünürler tarafından da devam ettirilmiştir. Az,2014: 75-102.

değerlendirmeleri arasında paralellikler de söz konusudur:

Bu nedenle filozoflar, yetkin varlığa (el-vücûdu'l-kâmil) şeyin inniyeti adını verirler ki bu, şeyin mahiyetinin ta kendisidir” şeklinde ifade etmektedir. Filozoflar “şeyin inniyeti nedir” dediklerinde şeyin en yetkin varlığını kastederler ki bu, onun mahiyetidir (Fârâbî 2008: 2; İbn Sînâ, 2005:88-89).

Kanıtlandığı üzere, aziz ve celil Tanrı zorunlu varlıktır ve ileride kanıtlayacağımız üzere O'nda bir terkip söz konusu değildir. Biz O'nun mahiyetini değil, yalnızca varlığını (inniyet) idrak edebiliriz... Çünkü Tanrı'nın mahiyetinin haricinde bir varlığı (inniyet) yoktur ki, varlık ve mahiyetten birisine delâlet eden bir sıfatı olsun! (İbn Meymûn 2019: 155).

Maddeden mufarık olan varlıkları idrak etme konusundaki sınırlılığımızı, her iki düşünür de maddeye mukarin olmamıza bağlamaktadır. Ruhumuz ne kadar maddeden hâli/uzak olursa, mufarık şeyleri idrak etme konusunda sınırlılığı da o kadar azalacaktır.

Hareket, zaman, lânihaye ve benzerleri, var olan şeylerdendir. Nefislerimiz bunlardan her birini eksik sûrette idrak eder... İlk Mevcut da böyle tanınmalıdır. Zira o, varlığın ve mükemmeliyetin en son merhalesinde bulunmakla, tarafımızdan en mükemmel sûrette tanınması gerekir. Halbuki biz işin böyle olmadığını görüyoruz. Gerçi mükemmeliyetin son merhalesinde olmak bizce idrak edilemeyecek bir hal değildir. Şu kadar ki aklî kuvvetlerimizin zaafı ve madde ve ademle karışmış olmaları, onun tarafımızdan idrakini zor ve tasavvurunu güç kılmakta, biz onu olduğu gibi düşünemiyoruz. Onun ifrat derecesindeki mükemmeliyeti, bizi dehşete garkeder ve biz onu tam olarak tasavvur edemeyiz...fakat şunu bilmemiz lazımdır ki, maddeye bulaşmış olduğumuzdan cevherimiz onun cevherinden uzak kalmıştır... Biz maddeden uzaklaştıkça, ilk mevcudu daha tam bir sûrette tasavvur ederiz (Fârâbî 2001: 24-25).

Madde, mufârık olan şeyleri, olduğu hal üzere idrak etme noktasında büyük bir perdedir. Bu husus, en şerefli ve en saf olan maddeler için yani feleklerin maddesi için bile böyledir. Bizim maddemiz olan bulanık ve karanlık maddeyi artık sen düşün! Bundan dolayı aklımız, Tanrı'ya veya akıllardan birisini idrak etmeyi arzuladığında, kendisi ve bu şeyler arasında büyük bir perde ile karşılaşır. Bu duruma tüm nebevî kitaplarda da işaret edilmiş ve bizim, Tanrı'ya idrak etme noktasında perdelenmiş olduğumuz ve O'nun, bir kara bulut, karanlık, sis, kuşatıcı bir bulut veya benzeri işaretler ile bizim idrakimizden gizlendiği belirtilmiştir. Çünkü biz maddemiz dolayısıyla O'nu idrak etme noktasında sınırlıyız (İbn Meymûn 2019: 435).

Tanrı hakkında konuşmanın imkânı ve mahiyeti konusunda da Fârâbî ve İbn Meymûn'un ifadeleri arasında oldukça çarpıcı benzerlikler söz konusudur. Tanrı hakkında kullandığımız *azamet* ve *yücelik* anlamına gelen tüm ifadeler, Tanrı'nın zatından ayrı manalara delalet etmemektedir.

Bunların hepsi tek bir manaya racidir.

Onun azameti, büyüklüğü ve ululuğu da böyledir. Bir şeyin azameti, büyüklüğü ve ululuğu, ya cevherindeki veya hususiyetlerinin arazlarından birindeki mükemmeliyetine göre olur... Onun mükemmeliyeti her mükemmeliyetten farklı olduğu için, onun azameti, büyüklüğü her ulu ve büyük şeyden üstündür; azameti ve ululuğu cevherinin gayelerinden ibaret olup, cevheri ve zatı dışında değildir (Fârâbî 2001: 26).

Ancak tek bir kelimenin yücelik, azamet ve izzet gibi birçok manaya nasıl geldiği sana problemleri gelebilir. İleride de açıklayacağım üzere kâmil idrak sahiplerine göre Tanrı, pek çok sıfatla vasıflanamaz ve O'nun yüceliğine, izzetine, kemaline, kudretine, cömertliğine... delalet eden müteaddid tüm vasıfları aslında tek bir manaya racidir. Bu mana da O'nun zatıdır, zatı dışında başka bir şey değildir (İbn Meymûn 2019: 75).

Aynı şekilde Tanrı'ya atfedilen *varlık* kavramı ile diğer varlıklara atfedilen varlık kavramı arasında tam bir mütekabiliyet olmadığı konusunda da her iki düşünürün ifadeleri arasında dikkate değer paralellikler söz konusudur.

Çevremizdeki şeylerde kemali ve erdemi gösteren isimlerden bir kısmı, gösterdikleri şeylerin başka bir şeye bağılıklarını değil, zatlarını anlatır. Varlık, Bir ve benzeri isimler böyledir...Bu gibi isimler alınıp Evvel'e verildiğinde ve bunlar O'nunla kendisinden sadır olan bir varlık arasındaki ilişki göz önüne alınarak kullanıldığında, bu ilişkinin, o isimle anlatılmak istenen Evvel'in kemalinin bir parçası olduğunu ve bu kemalin böyle bir ilişki ile varlığını sürdürdüğü düşünülemez. Tersine o isim Evvel'in cevherini ve kemalini gösterir...Evvel'in cevherini ve varlığını gösteren müşterek isimlerin çoğu, O'ndan başkasının varlığını gösterdiğinde, Evvel olan varlıkta hayal edilen bir benzerliği gösterir." (Fârâbî 2012: 17-18). "O'nun varlığı, diğer varlıkların varlığı dışında, farklı bir varlıktır; anlam bakımından onlarla, O'nun arasında asla ortak bir yön yoktur; aralarında bir ortak yön varsa, o da sadece isim bakımındandır; yoksa o isimden anlaşılan anlam bakımından değil (Fârâbî 2005: 75; Fârâbî 2008: s. 54).

Tanrı ile yarattığı şeyler arasında nispetin sahih olduğu zannedilse de bu doğru değildir. Çünkü [sözgelimi] her ikisi de bizim görüşümüze göre varlık çatısı altında yer almasına rağmen akıl ve rengin birbirine nispetinin tasavvur edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla hiçbir manada bir araya gelemeyen Tanrı ile diğer varlıkların arasında nispetin tasavvur edilmesi nasıl mümkün olabilir! Çünkü bize göre varlık ifadesinin hem Tanrı hem de diğer varlıklar için kullanılması salt iştirak yoluyla. Bu sebeple Tanrı ile yarattığı varlıklar arasında gerçekte hiçbir şekilde bir nispet söz konusu değildir (İbn Meymûn 2019: 139).

Tanrı'ya ve O'nun haricindeki varlıklara atfedilen *varlık* kavramının,

*salt iştirak* yoluyla olduğunu bilir. Aynı şekilde *ilim, kudret, irade, hayat* sıfatlarının yüce Tanrı'ya ve ilim, kudret, irade ve hayat sahibi olan diğer tüm varlıklara atfedilmesi de aralarında hiçbir benzerliğin söz konusu olmadığı *salt iştirak* yoluylaadır (İbn Meymûn 2019: 152).

Fârâbî ve İbn Meymûn'un düşünceleri arasındaki benzerlik sadece onların Tanrı anlayışı ile sınırlı değildir. Felsefî literatürde akıl olarak isimlendirilen varlıklara dinî literatürde melek denildiği konusunda da her iki düşünürün ifadeleri arasında paralellikler mevcuttur.

Faal Akıl öz bakımından tektir...Faal Akıl'a er-Ruhu'ul-emîn, Ruhu'l-kuds ya da bunlara benzer adlar verilmesi gerekir. Onun derecesine de melekût ya da benzeri adlar verilir (Fârâbî 2012: 2; Deniz 2017: 125; İbn Sînâ 2005: 188).

Aristo bunlara mufârik akıllar derken biz bunlara melekler demektediriz. Ayrıca nebevî görüde peygamberlere zahir olan mufârik akıllara (el-ukûlu'l-mufâraka) da melek denilmektedir (İbn Meymûn 2019: 265).

Nübüvvet konusunda da iki düşünürün ifadeleri arasındaki benzerliğe de işaret etmemiz uygun olacaktır. Fârâbî nübüvvet meselesini, sudur nazariyesinin temel kavramlarından olan *feyz* kavramı ekseninde açıklamaya çalışmaktadır (Macy 1986: 194) Benzer şekilde İbn Meymûn da aynı tutumu sergilemektedir.

Ulu ve Aziz Tanrı ona, akıl vasıtasıyla vahiy verir. Bu sûretle Allah -tebareke ve teâla- dan taşan vahiy fa'âl akla gelir ve fa'âl akıldan, müstefad akıl vasıtasıyla taşan vahiy, münfail akla ve muhayyile kuvvetine gelir (Fârâbî, 2001, s. 86).

İşte kazanılmış (müstefad) akıl kanalıyla Faal Akıl'dan münfail akla gelen bu feyz, vahiydir...Faal Akıl aracılığıyla bu insana vahyedenin İlk Sebep olduğu söylenebilir (Fârâbî 2012: 45)

Bilinmelidir ki nübüvvetin hakikat ve mahiyeti, faal akıl vasıtasıyla önce kuvve-i nâtikaya sonrasında ise kuvve-i mütehayyileye, aziz ve celil olan Tanrı'dan gelen bir feyzdir (İbn Meymûn 2019: 366).

İnsanın medeni bir varlık olduğu ve yaşamını idame ettirmesi için topluma muhtaç olduğu konusunda Fârâbî ve İbn Meymûn'un ifadeleri arasında da benzerlikler söz konusudur.

Her insan, yaşamak ve üstün kemallere ulaşmak için yaradılıştan birçok şeylere muhtaç olup bunların hepsini tek başına sağlayamaz. Her insan bunun için, çok kimsenin bir araya gelmesine muhtaçtır. Her fert bu ihtiyaçlardan üzerine düşeni yapar. Bütün insanların birbirleri karşısındaki durumları da bu merkezdedir. Böylece her fert, tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını, ancak muhtelif insanların-yardımlaşma maksadıyla- bir araya gelmeleriyle elde edebilir (Fârâbî 2001: 79).

Bedenin sıhhatli olması ancak insanın, bedeni için zaruri olan şeyleri elde

etmesi ile mümkündür. Bu zaruri şeyler, gıdalanma, barınma, yıkanma ve bedenın ihtiyaç duyduğu diğer şeylerdir. Bu ihtiyaçlar, hiçbir şekilde bir insanın tek başına elde edeceği şeyler değildir. Her bir şahsın, ihtiyacı kadar bu şeyleri elde etmesi, ancak onun medeni bir toplumda yaşaması ile mümkündür. Nitekim bilindiği üzere, insan, tabiî olarak medeni bir varlıktır (İbn Meymûn 2019: 508).

### Sonuç

İnsanlık tarihi boyunca farklı kültürlerde üretilen ve geliştirilen bilgi, diğer kültürlerle aktarılmıştır. Bir medeniyet ve kültürde doğan bilgi, doğduğu yerde kalmayıp çeşitli vasıtalarla diğer medeniyetlere ve kültürlere yolculuk yapmıştır. Babil ve Mısır'da üretilen bilgi ve bilim, Grek kültürüne; Grek kültürüyle yoğrulan bilgi daha sonra Süryanice ve Grekçeden Arapçaya yapılan çeviriler vasıtasıyla İslam kültürüne intikal etmiş ve Müslümanların düşünce ve kültür serüvenine önemli katkılarda bulunmuştur. Müslümanların ürettiği bilgi ve kültür de hem Latin Batı dünyasını hem de Yahudi dini geleneğini etkilemiştir. İşte Fârâbî'nin İbn Meymûn'a etkisi de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Her iki düşünürden örnek olarak alıntılanan pasajlar okunduğunda metinler arasındaki ifade ve görüş benzerlikleri açıkça görülecektir. İbn Meymûn'un, Yahudilik temelli felsefî sistemini inşa ederken ihtiyaç duyduğu entelektüel birikimi, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürlerle borçlu olduğu kabul edilmektedir. Bu düşünürler arasında Fârâbî'nin özel bir yeri söz konusudur. İbn Meymûn'un Fârâbî'den etkilendiği hususu birkaç açıdan temellendirilebilir: Birincisi çeşitli meseleleri ele alırken İbn Meymûn, doğrudan Fârâbî'ye atıf yapmakta ve onun görüşlerine yer vermektedir. İkinci olarak İbn Meymûn, öğrencisine yazmış olduğu mektupta Fârâbî'nin eserlerinden övgü ile bahsetmektedir. Sonuncusu ve en önemlisi ise Tanrı'nın neliği, nübüvvet vb. konularda İbn Meymûn'un ifadeleri ile Fârâbî'nin ifadeleri hemen hemen aynı olmasıdır. Örnek olarak zikredilen metinlerde görüldüğu üzere İbn Meymûn, ilahi sıfatlar, nübüvvet, Tanrı'yı idrak etme konusunda insanın yetersizliği, Faal Akıl'ın dinî literatürde *melek* olarak adlandırıldığı gibi konularda önemli ölçüde Fârâbî ile benzerlikler göstermektedir. Tüm bunlar dikkate alındığında İbn Meymûn'un, -Griffel'in ifadesiyle- "*İslam Düşüncesi'nin bir tilmizi*" olduğu ve Fârâbî'nin görüşlerinden önemli ölçüde etkilendiği rahatlıkla söylenebilir.



## KAYNAKÇA

- ALTIOK, Hakan (2017). *Moşe Ben Maymon Ontolojisi'ne Fârâbî Etkisi II*. Harvard University.
- ARIKAN, Atilla (2007). *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*. İstanbul: Değişim.
- ATAY, Hüseyin (2001). *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- ATAY, Hüseyin (1974). "Önsöz". *Delâletu'l-hâirîn*. Ankara: AÜİF.
- AYDIN, Mehmet (2003). *Farabi-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi*. Doktora. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- AZ, Mehmet Ata (2014). "İbn Sina'nın Varlık-Mâhiyet Aynılığı/Ayrımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi" *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 29, 75-102.
- AZ, Mehmet Ata (2017). *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, Ankara: Otto Yayınları.
- AZ, Mehmet Ata (2019). *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, Ankara: Eskiye.
- DENİZ, Gürbüz (2017). "Din, Felsefe ve Mille". *el-Muallimu's-Sânî: Fârâbî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- FÂRÂBÎ (2003). "Aklın Anlamları". *Felsefe Metinleri*. Trc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik.
- FÂRÂBÎ (2001). *el-Medinetu'l-fâdıla*. Trc. Nafiz Danışman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- FÂRÂBÎ (2012). *es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mebâdi-ül-mevcudât*. Trc. Mehmet S. Aydın. İstanbul: Büyüyen Ay.
- FÂRÂBÎ (2005). "Fusûsu'l-medenî". *Fârâbî'nin İki Eseri*. Trc. Hanifi Özcan. İstanbul: İFAV.
- FÂRÂBÎ (2008). *Harfler Kitabı*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera.
- FÂRÂBÎ (1938). *Risâle fi'l-akl*. Beyrut.
- FAKHRY, Majid (2002). *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld Publications.
- FREUDENTHAL, Gad-Zonta, Mauro (2013). "Reception of Avicenna in Jewish Culture". *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. New York: Cambridge University.
- GUTAS, Dimitri (2002). "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy". *British*

*Journal of Middle Eastern Studies* 29: 5-25.

HARWEY, Stephen (2007). "İslam Felsefesi ve Yahudi Felsefesi". *İslam Felsefesine Giriş*. Ed. Richard Taylor ve Peter Adomson. Trc. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre.

IVRY, Alfred L. (1986). "Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy". *Maimonides and Philosophy*. Ed. Shlomo Pines-Yirmiyahu Yove. 139-157. Boston: Martinus Nijhoff Publishers.

İBN MEYMÛN (2019). *Delâletu'l-hâirîn*. trc. Osman Bayder-Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik.

İBN SÎNÂ (2005). *Metafizik II*. Trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera.

MACY, Jeffrey (1986). "Prophecy in al-Farabi and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties". *Maimonides and Philosophy*. Boston: Martinus Nijhoff Publishers.

KARLIĞA, Bekir (2004). *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*. İstanbul: Litera.

KAYA, Mahmut (1992). "el-Bitruçî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 6. Türkiye Diyanet Vakfı.

MANEKİN, Charles (1992). *The Logic of Gersonides*. Springer-Science-Business Media.

MERAL, Yasin (2017). *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*. Ankara: Ankara Okulu.

NASR, Seyyid Hüseyin - Leaman, Oliver (2007). *İslam Felsefesi Tarihi II*. Trc. Şamil Öçal-H. Tuncay Başoğlu. İstanbul: Açılım Kitap.

PİNES, Sholomo (1963). "Introduction". *The Guide of the Perplexed*. Chicago: Chicago University.

ŞAHİN, Eyüp (2017). "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçişi ve Kabulü". *el-Muallimu's-sâni: Fârâbî*. Ed. Gürbüz Deniz. 243-261. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

TÜRKER-KÜYEL, Mübahat (1960). "Mûsâ İbn-i Meymûn'un al-Makala fi Sınâ-at al-Mantık'ının Arapça Aslı". *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 18





## THE INFLUENCE OF MUSLIM-THINKER AL-FĀRĀBĪ ON MAIMONIDES: A TEXTUAL COMPARISON

 Özcan AKDAĞ<sup>a</sup>

### Extended Abstract

In the Middle Ages the Islamic world was quite advanced both in science and philosophy. The science and philosophy produced by Muslims conveyed into Christian and the Jewish world by means of translations since XI. Century. Many Christian and Jewish thinkers such as Aquinas (d. 1274), Albertus Magnus (1280), Duns Scotus (d. 1308) Gaon (d. 942), Pakuda (d. 1120), Yehuda Halevi (d. 1144), Maimonides (d. 1204) and Gersonides (d. 1344) grew up. These thinkers, besides their owe their intellectual accumulation to Muslim thinkers such as al-Fārābī, Ibn Sīnā, al-Ghazālī and Ibn Rushd. There are some reasons for this: First, Maimonides directly refers the name of al-Fārābī as Abu Nasr in in his most important work, *Dalālat al-hāirīn*. Secondly, he praises of al-Fārābī in the letter written to his student. Finally, he makes lots of similar statements. This study tries to show how Maimonides, known as the Second Moses, feeds from al-Fārābī, known as *al-muallim al-sāni* in the context *Dalālat al-hāirīn*.

The fact that the Islamic world was at an advanced level in terms of both science and thought in the Middle Ages played an important role in the transfer of the works produced from the Islamic world into other languages. In this context, many works written in Arabic, both astronomy, medicine, and philosophical / theological, have been translated into other languages such as Hebrew and Latin and presented for the use of scientists who speak that language.

Ibn Sīnā's *al-Shifa*, al-Ghazali's *Makasid al-falasifa*, Ibn Rushd's commentaries on Aristotle's works, al-Bitrucci's work on astronomy were translated into

---

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Erciyes University, ozcanakdag@erciyes.edu.tr

both Latin and Hebrew. Likewise, many works written by al-Fārābī (339/950), known as the second teacher (al-muallim al-sani), were transferred to both Hebrew and Latin languages in the Middle Ages. It is an accepted fact that Jewish thought in the Middle Ages was significantly fed by Islamic thought. Many Jewish thinkers have written their works within the framework of works and problems written in the Islamic tradition. For example Saadia Gaon (d. 942), one of the important figures of medieval Jewish thought. He was influenced by the Muslim theology school Mutazila on many issues. He also attempts to prove the principles of Jewish theology through reason and to refute the evidence against it through reason. According to him, the mind is at the service of religion and the truths reached through it are also valid. That is, when the teachings of the mind are understood in a real sense, it will be seen that they are compatible with the teachings of Judaism.

Similarly, Maimonides, who was born in Cordoba, nourished from Islamic tradition and like other Jewish thinkers, he wrote his works in Judeo-Arabic style. Maimonides wrote *Dalālat al-hāirīn* in the 1190s. This work consists of letters sent to his student Yosef ben Yehuda Ibn Simon. In this famous work, he dealt with philosophical/theological issues. Maimonides refers to al-Fārābī (d. 950) with the name of Abu Nasr, to Ibn Bacce (d. 1138) under the name of Abu Bakr as-Saigh and to the doctor Zakariya al-Razi (d. 925) by his name. In addition, he refers al-Kabīsī (d. 990), known as Alcabitius in the Western world, and the Muslim astronomer Jabir. He also refers by name to Ibn Eflah al-Isbīlī (d. 1150) and gives their views on the subject he has dealt with.

As can be seen, Muslim theologians and thinkers were influential in Maimonides's thought system. It can be said that al-Fārābī has an important influence among these thinkers. The fact that Maimonides makes direct quotations from al-Fārābī's works and strongly recommends to students to read his works.

Rading Maimonides's *Dalālat al-hāirīn* al-Fārābī's influence can be seen. Lets give some examples:

al-Fārābī says in *al-madinat al-fadila* "In him intellect, intellection and intellected are the same meaning, the same person and the same undivided essence. His omniscience also like this. To know something He is not need another thing from himself... His knowledge about himself is nothing but his essence."

In a similar context Maimonides says "Consequently God exists without

---

possessing the attribute of existence. Similarly He lives, without possessing the attribute of life; knows, without possessing the attribute of knowledge; is omnipotent without possessing the attribute of omnipotence; is wise, without possessing the attribute of wisdom; all this reduces itself to one and the same entity; there is no plurality in Him, as will be shown. (*The Guide*, I/57)

al-Fārābī says: “Therefore, philosophers call the perfect being (al-wujud al-kamil) the quiddity, which is the nature of perfect being. When the philosophers say “what is the quiddity of the thing” they mean the most perfect being of the thing, which is its nature.”

Maimonides says: “After this introduction, I would observe that, -as has already been shown -God’s existence is absolute, that it includes no composition, as will be proved, and that we comprehend only the fact that He exists, not His essence. Consequently it is a false assumption to hold that He has any positive attribute: for He does not possess existence in addition to His essence: it therefore cannot be said that the one may be described as an attribute [of the other]; much less has He [in addition to His existence] a compound essence, consisting of two constituent elements to which the attribute could refer: still less has He accidents, which could be described by an attribute. (*The Guide*, I/58)


Based on these examples, it is possible to argue that Maimondes thanks to his reading of al-Fārābī in many respects.

**Keywords:** Philosophy of religion, Islamic Thought, Jews Thought, al-Fārābī, Moses Maimonides, Dalālat al-hāirīn.





# ALMANYA (KRV) ALEVİLİK DİN DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMI İLE İSLAM DİN DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMININ KARŞILAŞTIRILMASI

 Hasan SÖZEN<sup>a</sup>

## Öz

Bu çalışma, Almanya'nın Kuzey Ren-Vestfalya Eyaletinde uygulanmakta olan Alevilik Din Dersi Öğretim Programı (1-4. Sınıflar) ile İslam Din Dersi Öğretim Programının (1-4. Sınıflar) karşılaştırılması, aralarındaki benzerlik ve farklılıkların ortaya konulması amacıyla yapılmıştır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi kullanılmış, söz konusu öğretim programları; temel alınan yaklaşım, öğretim programlarının yapısı ve içeriği, hedefleri ve genel kazanımları ile değerlendirme boyutları açısından incelenmiştir. Çalışma sonucunda Alevilik ile İslam din dersi öğretim programlarının, özellikle temel alınan yaklaşım, hedefler, yapısal özellikler ve ölçme-değerlendirme boyutlarıyla benzerlik gösterdiği belirlenmiştir. Her iki öğretim programında da Mezhep Merkezli Dinlerarası Açılımlı Din Öğretimi Yaklaşımı ile Korelasyon Didaktiği Yaklaşımının temel alındığı görülmüştür. Öğretim programlarının temel hedefleri incelendiğinde, bunların daha çok bireylerin dini kimlik gelişimine odaklandığı tespit edilmiştir. Her iki öğretim programının da benzer ölçme ve değerlendirme yaklaşımlarına sahip oldukları anlaşılmıştır. Öğretim programları arasında hem ünitelendirme hem de ünitelerin sınıf düzeylerine göre dağılımında ciddi farklılıklara rastlanmıştır. Alevilik Din Dersi Öğretim Programının İslam Din Dersi Öğretim Programına göre daha geniş ve detaylı bir konu içeriğine sahip olduğu tespit edilmiştir. Alevilik ile İslam din dersi öğretim programlarında her ne kadar Allah, Hz. Muhammed, Ehl-i Beyt, ibadet mekânları, dini gün ve geceler, diğer dinler, kutsal kitaplar vb. ortak konulara yer veriliyor olsa da genel olarak farklı konu içeriklerine, farklı anlayış ve yaklaşımlara sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Din Eğitimi, Öğretim Programı, İslam, Alevilik, Almanya.



<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, hasan.sozen@mail.com

## THE COMPARISON OF ALEVI RELIGION CURRICULUM AND ISLAM RELIGION CURRICULUM IN GERMANY (NRV)

This study is carried out to compare and to reveal the similarities and differences between Religious Education Curriculum for Alevies (Grades 1-4) and the Islamic Religious Education Curriculum (Grades 1-4), which are being implemented in the North Rhine-Westphalia State of Germany. Accordingly, the basic approach, purpose, content, measurement and evaluation situations on which both programs are based are examined and evaluated based on the data obtained. The main problem of the study is “The comparison of Alevi and Islamic religion course teaching programs implemented in the German state of North Rhine-Westphalia”.

In the study, qualitative research methods and document analysis are used, and the teaching programs in question are examined in terms of the approach over curriculum, the structure and content of the teaching programs, objectives and overall attainment, as well as evaluational dimensions of the course. The data obtained as a result of the analysis are grouped according to the criteria of similarity and difference, and the differences between the curriculums are interpreted based on the results obtained. During the analysis process, both teaching programs are examined closely and the necessary encodings are made. No categories have been previously defined for coding, except for problems and sub-problems.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

İslam din derslerine yönelik talepler Almanya’da, özellikle de Kuzey Ren-Vestfalya Eyaletinde 1970 yılından itibaren dillendirilmeye başlanmıştır (Kiefer, 2011). 1973 yılına gelindiğinde ise dönemin Kuzey Ren-Vestfalya Eyaleti başbakanı Heinz Kühn, İslam din derslerine yönelik çalışmaların ivedilikle başlatılması talimatını vermiştir (MSB, 2014). Bundan sonraki süreçte İslam din dersleri konusunda çeşitli öneriler geliştirilmiş, farklı din öğretimi yaklaşımları (Ana Dil Dersi Kapsamında Din Bilgisi Dersi/1978, Almanca Din Bilgisi-Kültürü Dersi/1999) tasarlanmış ve uygulamaya konmuştur (Topçuk, 2015; Zengin, 2008).

Kuzey Ren Westfalya Eyalet Meclisi, 21 Aralık 2011 tarihli oturumunda “Okul Kanunu Değişiklik Yasası”nı (Schulrechtsänderungsgesetz) görüşmüş ve oyçokluğuyla kabul etmiştir. 01.08.2012 tarihinde yürürlüğe giren bu yasayla birlikte İslam din derslerinin mezhep merkezli bir yaklaşımla ve Alman dilinde verilmesi

kararlaştırmıştır. Böylece Almanca Mezhep Merkezli İslam Din Dersleri, 2012/13 Eğitim-Öğretim Yılından itibaren ilkokullarda, 2014/15 Eğitim-Öğretim Yılından itibaren de ortaokullarda yer almaya başlamıştır (Landtag NRW, 2011).

Alevilerin din derslerine yönelik talepleri ise 1980'lerin sonlarına doğru başlamış, 90'lı yıllara gelindiğinde hız kazanmıştır. Alevilik konularına ilk defa Hamburg'da, "Herkes İçin Din Dersi" din öğretimi modeli içinde yer verilmiştir. Bunu 2002 yılında Berlin'de uygulanmaya başlanan Alevi Din Dersleri izlemiştir. Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF) 2001 yılında birçok eyalet hükümetine olduğu gibi Kuzey Ren-Vestfalya Eyaleti Hükümetine de dini cemaat olarak muhatap alınma, din dersi isteme ve verme talebinde bulunmuştur. Kuzey-Ren Westfalya Eyaleti Hükümeti yapılan başvuruyu incelemiş ve AABF'nin Federal Anayasanın 7/3 maddesine göre örgün eğitim kurumlarında din dersi isteme ve verme yetkisine sahip olduğuna ve dini cemaat olma bakımından gerekli şartları taşıdığına karar vermiştir. Böylece 2008-2009 Eğitim-Öğretim Yılından itibaren Almanca Mezhep Merkezli Alevilik Din Dersleri önce ilkokullarda, daha sonra da ortaokullarda (2012) verilmeye başlanmıştır (Kiefer, 2009).<sup>1</sup>

Günümüzde Alevi ve İslam din dersleri Federal Almanya Anayasası'nın 7. maddesinin 3. fıkrasına göre örgün eğitim kurumlarında okutulan zorunlu (düzenli) dersler arasında yer almaktadır. Her iki ders de Alman dilinde verilmekte, not ile değerlendirilmekte ve sınıf geçmeye etki etmektedir (Deutscher Bundestag, 2007).

Araştırmanın temel problemi, "Almanya'nın Kuzey Ren-Vestfalya Eyaletinde uygulanmakta olan Alevilik ile İslam din dersi öğretim programlarının karşılaştırılması" olarak belirlenmiştir. Araştırmanın alt problemleri ise şunlardır:

- a. Öğretim Programlarında Benimsenen Yaklaşımlar Hangileridir?
- b. Öğretim Programlarının Temel Hedefleri Nelerdir?
- c. Öğretim Programları Nasıl Yapılandırılmıştır?
- d. Öğretim Programlarında Nasıl Bir İçerik Sunulmaktadır?
- e. Öğretim Programlarının Genel Kazanımları Nelerdir?
- f. Ölçme ve Değerlendirme Nasıl Yapılmaktadır?

Çalışmanın amacı, Almanya'nın Kuzey Ren-Vestfalya Eyaletinde

<sup>1</sup> Alevilik din dersi öğretim programlarına ilişkin analiz ve değerlendirmeler için bkz: Tosun, C. ve Zengin, H. K. (2009). Almanya'daki Alevilik Din Dersi Programları (1.-4. Sınıflar) Üzerine Bir İçerik Analizi. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 12 (33), 345-380.

uygulanmakta olan Alevilik Din Dersi Öğretim Programı ile İslam Din Dersi Öğretim Programını karşılaştırmak, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaktır. Buna göre her iki öğretim programının dayandığı temel yaklaşım, amaç, içerik, ölçme ve değerlendirme durumları incelenmiş, elde edilen verilerden hareketle değerlendirilmiştir.

Bu konuda daha önce yapılan çalışmalar, bahsi geçen öğretim programlarının birbirinden bağımsız olarak incelendiği, aralarında herhangi bir karşılaştırmanın yapılmadığı çalışmalardır (bkz: Tosun, C. ve Zengin, H. K, 2009). Bu çalışma ise her iki öğretim programının dayandığı temel yaklaşımın, hedeflerin, ders konularının, ölçme ve değerlendirme boyutlarının karşılaştırılması; aralarındaki benzerlik ve farklılıkların birlikte ele alınıp analiz edilmesi esasına dayanmaktadır. Bu yönüyle bir ilk olma özelliği taşıyan çalışmanın, din eğitim ve öğretiminde program geliştirme çalışmalarına önemli bir katkı sağlayacağı ve farklı bir bakış açısı sunacağı düşünülmektedir. Ayrıca farklı ülkelerde uygulanmakta olan öğretim programlarının incelenmesi, iyi örneklerin alana taşınması, öğretim programı geliştirme ve dönüştürme çalışmalarına katkı sağlaması açısından da önemli görülmektedir.

### **A. Yöntem**

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi kullanılmıştır. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu/olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin (belge, günlük, mektup, doküman, öğretim programı, ders kitabı vb.) belli kriterlere göre incelenmesi ve analiz edilmesi esasına dayanmaktadır (Yıldırım, A. & Şimşek, H., 2016). Buna göre çalışmada, hem Alevilik Din Dersi Öğretim Programı hem de İslam Din Dersi Öğretim Programı incelenmiş, çeşitli parametreler/değişkenler (eğitim-öğretim yaklaşımları, temel hedefler, yapı ve içerik, kazanımlar, ölçme ve değerlendirme) açısından karşılaştırılmıştır. İnceleme sonucunda elde edilen veriler benzerlik ve farklılık ölçütlerine göre gruplandırılmış, öğretim programları arasındaki farklar, elde edilen bulgulardan hareketle yorumlanmıştır.

İnceleme sürecinde her iki program baştan sona okunmuş ve gerekli kodlamalar yapılmıştır. Kodlama için problem ve alt problemler dışında önceden herhangi bir kategori belirlenmemiştir. Okuma esnasında yapılan kodlamalara göre oluşturulan kategoriler şunlardır:

- a. Öğretim Programlarına Temel Olan Yaklaşımlar.
- b. Öğretim Programlarının Temel Hedefleri.
- c. Öğretim Programlarının Yapısal Özellikleri ve Konu İçeriği.



d. Öğretim Programlarının Genel Kazanımları.

e. Öğretim Programlarının Ölçme ve Değerlendirme Boyutu.

Araştırmada incelenen doküman, Almanya'nın Kuzey Ren-Vestfalya Eyaleti Eğitim Bakanlığı tarafından 2013 yılında yayımlanan Alevilik Din Dersi Öğretim Programı (1-4. Sınıflar) ile yine aynı bakanlık tarafından 2014 yılında yayımlanan İslam Din Dersi Öğretim Programıdır (1-4. Sınıflar). Çalışmada Kuzey Ren-Vestfalya Eyaleti öğretim programlarının tercih edilmesinin başlıca nedeni, söz konusu eyaletin Almanya'da en yoğun Müslüman nüfusa (1.485,344), bir başka ifadeyle en yoğun Müslüman öğrenci nüfusuna sahip olmasıdır (Muslimisches Leben in Nordrhein-Westfalen, 2010; Statista, 2019). Federal Göç ve Mülteciler Dairesi tarafından 2009 yılında yapılan bir araştırmaya göre, Almanya'da bulunan her üç Müslümandan birisi bu eyalette yaşamaktadır. Kuzey Ren-Vestfalya Eyaletini sırasıyla Baden-Württemberg, Bayvera und Hessen eyaletleri izlemektedir (BAMF, 2009).

## B. Bulgular

Bulgular başlığı altında her iki program da incelenmiş, elde edilen veriler analiz edilerek değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ayrıca bu programlar, temel alınan yaklaşım, hedefler, yapısal özellikler, konu içeriği, genel kazanımlar, ölçme ve değerlendirme boyutları açısından karşılaştırılmıştır.

### 1. Alevilik ile İslam Din Dersi Öğretim Programlarında Temel Olan Yaklaşımlar

#### a. Alevilik Din Dersi Öğretim Programında Temel Alınan Yaklaşım

Programda, din dersinde benimsenen didaktik yaklaşımın ne olduğuna doğrudan değinilmemektedir. Ancak programda yer alan, "öğrencilerin gerçek yaşamları ile Alevilik geleneğini bir araya getirmek, aralarında ilişki kurmak..." amaç ifadesinden, programın korelasyon didaktiği yaklaşımı temel alınarak hazırlandığı anlaşılmaktadır (MSB, 2013). Korelasyon didaktiği, din öğretiminde dini bilgi (dini gelenek) ile öğrencilerin gerçek yaşamlarını (deneyim ve tecrübe) dikkate alma ve bu ikisi arasında ilişki kurma ve/veya var olan ilişkiyi ortaya çıkarma düşüncesiyle geliştirilmiş bir din öğretimi yaklaşımıdır. Öğrencilerin gerçek yaşamları, deneyim ve tecrübeleri ile Alevilik geleneği arasında ilişki kurulması ve/veya var olan ilişkinin ortaya çıkarılması ilkesi programın genelinde dikkate alınmaktadır. Öğretim programında gerçek hayatta ilişkilendirilmeyen (hayatilik ilkesi) dini bilginin (dini gelenek ve tecrübe) öğrenciler nezdinde herhangi bir etkisinin olamayacağı açıkça

belirtilmektedir (MSB, 2013).

Programda Alevilik kimlik gelişiminin destekleniyor olması, ayrıca öğrencilere Alevi geleneğine dayalı bilgi, tutum ve becerilerin kazandırılmak istenmesi (MSB, 2013), bu programda Mezhep Merkezli Din Öğretimi Yaklaşımının benimsendiğini de göstermektedir. Mezhep Merkezli Din Öğretimi Yaklaşımı, tek ve belirli bir dinin/mezhebin öğretilmesi, öğrencilerin mensubu oldukları dinin/mezhebin inanç esaslarını bilmesi ve bununla barışık olması ilkesine dayanmaktadır (Asbrand, 1999). Mezhep Merkezli Din Öğretimi Yaklaşımının temel hedefi, öğrencilerin dindar bireyler olarak yetişmeleri, dini ritüel (ibadet) ve seremonilere katılmaları için gerekli tüm önlemlerin alınmasıdır (Heckel, 2005). Programda diğer inanç sistemleri, bir başka ifadeyle din (Hristiyanlık, Yahudilik) ve mezheplere (Katoliklik, Protestanlık vb.) ilişkin bilgilere de yer verilmektedir (MSB, 2013). Bu durum, programın bir yönüyle “Mezhep Merkezli Dinler Arası Açılımlı” özellikte olduğunu da göstermektedir. Benzer bir sonuca, Tosun ve Zengin’in (2009) “Almanya’daki Alevilik Din Dersi Programları (1.-4. Sınıflar) Üzerine Bir İçerik Analizi” adlı çalışmasında ulaşılmıştır. Söz konusu çalışmada da, Alevilik Din Dersi Öğretim Programının mezhep merkezli özellikte olduğu tespit edilmiştir. Programda diğer mezhep ve dinler hakkında bilgi veriliyor olması ise, programın mezhep ve dinler arası açılımlı olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Ancak bu durum, dersin temel niteliği olma bakımından ikincil bir özellik olarak yorumlanmıştır.

#### ***b. İslam Din Dersi Öğretim Programında Temel Alınan Yaklaşım***

Din dersi, İslam dininin temel inanç esasları dikkate alınarak verilmektedir. Söz konusu inanç esaslarının başında da Allah’a ve Hz. Muhammed’e iman gelmektedir. Öğrencilerden İslam inanç, ibadet ve ahlak ilkelerini bilmesi, bunlar üzerinde tefekkür etmesi (düşünmesi) ve bunları hayata geçirmesi beklenmektedir. Dersin temel gayesi öğrencilere İslam dini hakkında bilgi vermek, İslam dinini sevdirmek; öğrencileri İslam dini ve İslam dininin insan hayatındaki yeri ve önemi konusunda aydınlatmaktır (MSB, 2014). Programda yer alan bu ve benzeri açıklamalardan, İslam Din Dersi Öğretim Programının Mezhep Merkezli Din Öğretimi Yaklaşımı temel alınarak geliştirildiği anlaşılmaktadır.

Öğretim programında farklı inanç sistemlerine, din ve mezheplere ilişkin konulara da yer verilmektedir. Öğrencilerden diğer dinleri tanımaları, diğer din mensuplarına saygı göstermeleri ve onlarla iyi ilişkiler geliştirmeleri istenmektedir (MSB, 2014). Buna göre, öğretim programının -

mezhep merkezli olmakla beraber- dinler arası açılımlı bir anlayışa sahip olduğu da söylenebilir. Mezhep Merkezli Dinler Arası Açılımlı Din Öğretimi Yaklaşımının temelini yine mezhep merkezli din dersi anlayışı oluşturmaktadır. Bununla beraber diğer din ve mezheplerle ilgili bilgilere de yer verilmektedir. Bu yaklaşımın temel hedefi, öğrencilerin farklılıklar içinde -farklı inanç sistemi ve dini dünya görüşüne sahip insanlarla- bir arada yaşamayı öğrenebilmeleridir (Tosun, 2015).

Öğrencilerin eğitim-öğretim sürecinde aktif olmaları, kendi deneyim ve tecrübelerini öğrenme ortamına taşımaları istenmektedir. İslam Din Dersi, dini geleneğin salt aktarımından ziyade, bunların öğrencilerin gerçek yaşamlarıyla ilişkilendirilmesini öngörmektedir. Öğrencilerden, din dersinde kazandıkları dini bilgi ile gerçek yaşamlarını, bir başka ifadeyle edindikleri deneyim ve tecrübeleri bir araya getirmeleri, aralarındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaları beklenmektedir (MSB, 2014). Öğretim programının, bu yönüyle Korelasyon Didaktiği Yaklaşımı temel alınarak hazırlandığı da ifade edilebilir.

## **2. Alevilik İle İslam Din Dersi Öğretim Programlarının Temel Hedefleri**

### ***a. Alevilik Din Dersi Öğretim Programının Temel Hedefleri***

Alevilik Din Dersi Öğretim Programının temel hedefi, öğrencilerin içinde doğup büyüdükleri çevreyi (Aleviliği) anlamaları ve bunun için gerekli olan bilgi ve becerileri kazanmalarınıdır. Öğretim programının bir diğer hedefi ise öğrencilerin Alevilikle ilgili temel kavramları öğrenmeleri, Aleviliğe dair olumlu bir anlayış geliştirmeleridir. Buna göre öğretim programının temel hedefleri;

- a. Alevi öğrencilerin kimlik gelişimini desteklemek,
- b. Öğrencilerde Aleviliğe, onun tarihine ve günümüzdeki durumuna ilişkin farkındalığı arttırmak,
- c. Öğrencilere kendi hayatlarını düzenlemede rehberlik etmek,
- d. Öğrencilerin dil gelişimini, özellikle Alevilikle ilgili temel kavramlar ve bunlarla ilişkili metaforlar bağlamında desteklemek,
- e. Öğrencileri Aleviliğin temel kaynaklarına dayanan bir yaşam biçimine, tutum ve davranışlara motive etmek,
- f. Alevi öğrencilerin diğer din mensuplarıyla bir arada barış, eşitlik ve karşılıklı saygı temelinde yaşamalarını desteklemektir (MSB, 2013).

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere dersin temel hedefi,

öğrencilerde Alevi inanç ve kültürünün geliştirilmesi; diğer bir ifadeyle öğrencilerin Aleviliğin ne olduğunu bilmeleri, Alevilik kimliğine sahip olmaları ve buna uygun bir yaşam sürmeleridir. Söz konusu bulgularla benzerlik göstermesi açısından Tosun ve Zengin'in (2009) "Almanya'daki Alevilik Din Dersi Programları (1.-4. Sınıflar) Üzerine Bir İçerik Analizi" adlı çalışmada ulaştıkları sonuçlar dikkat çekicidir. Zira Tosun ve Zengin'in araştırma bulgularında da, Alevilik Din Dersi Öğretim Programının genel görev ve hedeflerinin, öğrencilerde Alevi kimlik gelişiminin desteklenmesi, Alevilikle ilgili inanç, değer, ritüel ve geleneklerin kazandırılması, öğrencilerin Aleviliğe uygun bir yaşam sürmeleri için gerekli önlemlerin alınması olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Dersin bir başka hedefi ise farklı etnik kökene ve dini aidiyete sahip öğrencilerin birbirlerine saygı duymalarını mümkün kılacak kültürlerarası öğrenme ortamını sağlamaktır. Programda, Aleviliğin yazılı (temel) kaynaklarından Buyruk'ta geçen, "72 Millete (Bütün İnsanlara) Aynı Nazarla Bakmak" ilkesinin, söz konusu hedefe ulaşmada benimsenen en temel anlayış olduğu ifade edilmektedir (MSB, 2013).

#### ***b. İslam Din Dersi Öğretim Programının Temel Hedefleri***

İslam Din Dersi Öğretim Programının temel hedefi, öğrencilerin İslam dininin inanç esaslarını, ahlaki ve ameli hükümlerini bilmeleri ve kendi yaşamlarını düzenlemede bunları dikkate almalarıdır (MSB, 2014). Programın diğer hedefleri ise şunlardır:

1. Toplumun birer üyesi olan, toplumun değişim ve gelişiminde aktif rol oynayan öğrencileri yaşam serüvenlerinde desteklemek.
2. Öğrencilerin dine ve dini olana karşı sorumluluk bilinciyle yaklaşımlarını sağlamak (talim, terbiye ve te'dib yoluyla).
3. Öğrencilere varoluşsal soru ve sorunların üstesinden gelmede; Nereden geldim, nereye gidiyorum? Hayatın ve insan olmanın gayesi nedir? vb. sorularını cevaplandırmada yardımcı olmak.
4. Öğrencileri tutum ve davranışlarını düzenlemede/geliştirmede İslam'ın temel kaynaklarına (Kur'an, Sünnet) motive etmek.
5. Öğrencilerin dil gelişiminde İslam kültüründen ve metaforik üslup geleneğinden yararlanmalarını sağlamak.
6. Öğrencilerin hem İslam dinini hem de İslam geleneğini aktif ve yansıtıcı bir biçimde ele almalarını mümkün kılmak.
7. Öğrencilerin din içi ve din dışı çeşitliliği (çoğul yapıyı) kavramalarına, çeşitliliğin taşıdığı anlam ve değere duyarlılık

geliştirmelerine yardımcı olmak.

8. Öğrencilerin toplum-birey etkileşiminin (özellikle toplu halde yapılan ritüeller/ibadetler bağlamında) farkında olmalarını sağlamak.
9. Öğrencilerin farklı din ve dünya görüşüne sahip insan ve topluluklarla iletişim kurma; hoşgörü ve saygı iklimi geliştirme çabalarını desteklemek.

İslam Din Dersi Öğretim Programı incelendiğinde öğrencilerin, kendilerinde İslam dinine ilişkin bilgi, beceri, tutum ve davranış geliştirmelerinin ve bunları kendi yaşamlarını düzenlemede işe koşmalarının hedeflendiği görülmektedir. Programda, öğrencilerin farklı dini aidiyete ve dünya görüşüne sahip insanlarla bir arada yaşamalarının, toplumsal ilişkilerde saygı ve sevgi iklimini tesis etmelerinin hedeflendiği de anlaşılmaktadır.

### **3. Din Dersi Öğretim Programlarının Yapısal Özellikleri ve Konu İçeriği**

#### **a. Alevilik Din Dersi Öğretim Programının Yapısal Özelliği ve Konu İçeriği**

Alevilik Din Dersi Öğretim Programı “İnsanın Doğa, Teknoloji ve Tarihle Olan İlişkisi”, “İnsanın Diğer İnsanlarla Olan İlişkisi”, “İnsanın Kendisiyle Olan İlişkisi”, “İnsanın Tanrı ve Dinlerle Olan İlişkisi” olmak üzere dört öğrenme alanı ve bu öğrenme alanlarını oluşturan üniteler halinde düzenlenmiştir. Öğrenme alanında yer alan ünitelerin düzenlenmesinde tematik yaklaşım temel alınmıştır. Bununla, öğrencilerin gündelik yaşamları ile Alevilik öğretisi ve geleneği arasındaki ilişkinin (korelasyonun) ortaya çıkarılması hedeflenmiştir (MSB, 2013).

Öğretim programı 28 üniteden oluşmaktadır<sup>2</sup>. Programda, farklı sınıf düzeylerinde yer alan üniteler birbirinden bağımsız değerlendirilmemekte,

<sup>2</sup> Alevilik Din Dersi Öğretim Programında Yer Alan Üniteler Şunlardır: 1. Sınıf: “Kendimizi Tanıyoruz”, “Ailem”, “Cemevi”, “Yol Bulmak”, “Hak-Muhammed-Ali Yolu- Tek Bir Yol”, “Bana Yardım Et Hızır”, “Alevilikte Yer Alan Dini Bayramlar-Ali'nin Doğum Günü ve Nevruz”. 2. Sınıf: “Ben ve Diğer İnsanlar”, “Oynamak ve Öğrenmek, Öğrenmek ve Oynamak”, “Semah- Dans mı, Ritüel mi, İbadet mi?”, “Ben ve Bedenim”, “Tanrı'nın Dünyayı ve Yaşamı Yaratması”, “Hacı Bektaş-ı Veli ve Doğa”, “İnsanlar Nasıl ve Neden Kutlama Yapar”. 3. Sınıf: Yardım Almak Yardımda Bulunmak-Dostluk”, “Muharrem Orucu ve Matem Günleri”, “Lokma”, “Ehli Beyt-Kurbanlar ve Rol Modeller”, “Matem- Umut Nedeni”, “Oniki İmam- Aleviliğin Başlangıcı”, “Dini Günleri Kutluyoruz- Aşure”. 4. Sınıf: “Dikkate Almak”, “Kualsız Oyun Olmaz”, “Çatışma ve Anlaşmazlık Durumlarının Çözümü”, “Cem – Yolunu Bulmak”, “Oniki Hizmet, Görev ve Ritüel”, “Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler”, “Hacı Bektaş-ı Velinin Varlığını Kutluyoruz”.

belli bir ünite veya konu işlenirken diğer ünite ve/veya konular da göz önünde bulundurulmaktadır. Belli bir sınıf düzeyinde ünite ve konularının ele alınmasında herhangi bir sıra takip etme zorunluluğu da bulunmamaktadır. Didaktik gerekçeler konular arası geçişler için yeterli görülmektedir (MSB, 2013).

Üniteler üç kategori altında toplanmıştır. Bunlar; “İnsanlar”, “İstikamet (Yol)” ve “Ev ve Düzen” kategorileridir. İnsanlar Kategorisinde Aleviliğin ve bildirmiş olduğu esasların öğrencilerin gerçek yaşamlarından, deneyim ve tecrübelerinden hareketle ortaya çıkarılıp açıklığa kavuşturulması istenmektedir (İndüktif Korelasyon). İstikamet (Yol) Kategorisinde öğrencilerin yaşadıklarını, deneyimlediklerini ve tecrübe ettiklerini anlayıp anlamlandırmalarında Aleviliğe ve onun bildirdiklerine başvurulması söz konusudur (Dedüktif Korelasyon). Ev ve Düzen Kategorisinde ise Alevilik ile gerçek hayat arasında zaten var olan ilişkinin ortaya çıkartılması beklenmektedir (Abdüktif Korelasyon). Çalışmamızın “Alevilik Din Dersi Öğretim Programının Yapısal Özelliği ve Konu İçeriği”ne ilişkin bulgularının, Tosun ve Zengin’in (2009) “Almanya’daki Alevilik Din Dersi Programları (1.-4. Sınıflar) Üzerine Bir İçerik Analizi” adlı çalışmalarından elde edilen bulgularla benzerlik gösterdiği saptanmıştır. Söz konusu çalışmada da öğretim programının 28 üniteden oluştuğu, ünitelerin “İnsanlar”, “İstikamet (Yol)” ve “Ev ve Düzen” olmak üzere üç kategoride toplandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Ünitelerin söz konusu kategoriler altında düzenlenmiş olmasının başlıca nedeni, din dersine konu olan dini bilgi ve gelenek ile derse katılan öğrencilerin yaşamları, deneyim ve tecrübeleri arasındaki ilişkinin kurulması, mevcut ilişkinin gün yüzüne çıkartılmasıdır. Öğretim programının temel hedefi, hayatın gerçekleri ile Alevi toplumunun benimsediği öğreti ve sahip olduğu gelenek arasındaki korelasyonun eğitim-öğretim yoluyla ortaya konulması; Aleviliğin gerçek yaşamda, yaşanılan hayatın da Alevilikte din öğretimi yoluyla somut bir karşılık bulmasıdır (MSB, 2013).

Öğrenme Alanlarını oluşturan ünitelerin başında “Hak-Muhammed-Ali” ünitesi gelmektedir. Burada, Alevilik inanç sisteminde önemli bir yere sahip olan Hak-Muhammed-Ali inancına/üçlemesine, Alevilerin Hz. Ali ve Hz. Muhammed’e verdikleri öneme değinilmektedir. Öğrenme alanlarını meydana getiren bir diğer ünite “Cemevi” ünitesidir. Bu ünite de öğrencilerden cemevlerinin yapısal özelliklerini bilmeleri, buralarda düzenlenen törenlerin anlam ve önemini kavramaları, cem törenlerine

katılan insanların neler hissettiklerini keşfetmeleri istenmektedir. Programda cemevlerinin birer ibadethane olduklarından söz edilmekte, özellikle cami ve kilise ile karşılaştırılmaktadır. Öğretim programında yer alan bir diğer konu dini gün ve gecelerdir. Burada Nevruz Bayramına, Muharrem Ayı ve Orucuna, Aşure Gününe; sözü edilen gün ve gecelerde nelere dikkat edilmesi gerektiğine değinilmektedir. Öğretim programında öne çıkan bir diğer konu Ehl-i Beyt ve onun örneklidir. Öğrencilerden, Hz. Muhammed'i, Hz. Ali'yi ve Ehl-i Beyt'i tanımaları, Aleviler için taşıdığı anlam ve önemi fark etmeleri, bunların Aleviler üzerindeki etkilerini incelemeleri ve kendileri için çıkarımda bulunmaları (örnek almaları) istenmektedir (MSB, 2013).

Öğretim programında diğer inanç sistemlerine, din ve mezheplere ilişkin bilgilere de yer verilmektedir. Burada, Alevilik dışındaki inanç sistemlerinin öğrenciler tarafından bilinmesi; Aleviliğin diğer din ve mezheplerle karşılaştırılması, aralarındaki benzerlik ve farklılıkların ortaya konulması üzerinde durulmaktadır. Programda, dini veya kültürel ritüellerin (Hızır-Nikolaus veya Aşure-Paskalya) farklı dinlere mensup öğrencilerle birlikte kutlanması, dinlerarası etkileşim ve bilgi paylaşımı için bir fırsat olarak değerlendirilmektedir. Pedagojik ilkelere uygun olan, cami, kilise ve sinagog ziyaretlerinin öğrenciler arası ilişkilere, barış ve huzur iklimine katkı sağlayacağı ifade edilmektedir (MSB, 2013).

Öğretim programı, Alevi kültür ve felsefesinden, ayin (ritüel) ve törenlerden ve elbette sembollerden hareketle geliştirilen eserler temel alınarak hazırlanmıştır. Özellikle cem toplantılarının vazgeçilmez bir parçası olan Hatayi, Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet'in deyiş ve nefesleri Alevilik dersinin temel kaynakları arasında yer almaktadır. Alevilik Din Dersinin diğer temel kaynakları ise; "Hz. Ali'ye isnad edilen ve çeşitli metinlerden oluşan Nehcü'l Belâğa", "Hacı Bektaş-ı Velinin hayatı ile ilgili anekdotların bulunduğu Velayetname", "Ana konusu Alevilik inancındaki 'dört kapı ve kırk makam' olan Makalat", "Yedi Ulu Ozan'ın (Seyyid Nesimi, Fuzuli, Hatayi, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Yemini ve Virani) şiirleri" ile "Hallacı Mansur, Yunus Emre, Balım Sultan, Hilmi Baba ve Âşık Veysel'in eserleri"dir (MSB, 2013).

#### **b. İslam Din Dersi Öğretim Programının Yapısal Özelliği ve Konu İçeriği**

İslam Din Dersi Öğretim Programı altı öğrenme alanı ve bu öğrenme alanlarını oluşturan üniteler halinde düzenlenmiştir (MSB, 2014). Bunlar;

- Allah - Her Şey Ondandır ve Yine Ona Döner,

- Allah'ın Yaratması ve İnsan Topluluğu (Beşeriyet),
- Peygamberler ve Allah'ın Son Elçisi Hz. Muhammed,
- Kutsal Kitaplar ve Allah Kelamı Kur'an-ı Kerim,
- Dinin İnsan Hayatındaki Yeri ile
- Dünya Hayatı ve Sorumluluk Bilinci öğrenme alanlarıdır.

Allah - Her Şey Ondan Gelir ve Yine Ona Döner öğrenme alanı, "Allah'ın Varlığı ve Birliği (Tevhid)", "Temel İnanç Esasları" ve "İnsanın Anlam Arayışı" üniteleri etrafında şekillenmektedir. Burada Kur'an ve Sünnette geçen yaratılış öyküsü, tevhid inancı ve diğer dinlerdeki tanrı tasavvuru ele alınmaktadır. Öğrencilerin tevhid inancına sahip olmaları, yaşamlarını söz konusu inanç temelinde düzenlemeleri (kendileri için çıkarımda bulunmaları), Allah'a ve Allah'ın yarattıklarına karşı görev ve sorumluluklarının bilincinde olmaları gerektiği vurgulanmaktadır. Öğrenme alanında özellikle Allah'ın varlığının ve birliğinin izlerine (delillerine) ve O'nunla iletişime geçme yollarına yer verilmektedir (MSB, 2014).

Allah'ın Yaratması ve İnsan Topluluğu (Beşeriyet) öğrenme alanı "Allah Tarafından Yaratılan İnsan", "Birlikte Yaşamın Yolları" ve "İslam Toplumu (Ümmet)" ünitelerinden oluşmaktadır. Burada İslam dininin insanların birlik ve beraberliğine büyük bir önem verdiği; insanlar arasındaki farklılıkların birer zenginlik olduğu, bütün insanların tek bir Tanrı tarafından yaratıldığı ve aynı önem ve değere sahip oldukları vurgulanmaktadır. Öğrencilerden, kendilerinde toplumsal birlik ve beraberlik için gerekli olan tutum ve davranışları geliştirmeleri, diğer din mensuplarıyla iyi ilişkiler kurmaları istenmektedir. Öğrencilerin diğer insanlarla (din mensuplarıyla) ilişki kurmaları; dini kimliklerini kazanmalarına, kendi kişiliklerini keşfetmelerine ve bunları geliştirmelerine destek olması bakımından önemli bulunmaktadır. Böylece öğrencilere içinde doğup büyüdükleri toplumun (ümme) birer parçası olma fırsatı da sunulmaktadır (MSB, 2014).

Peygamberler ve Allah'ın Son Elçisi Hz. Muhammed öğrenme alanında "İnsanlar İçin Örnek Şahsiyetler (Rol Model)", Tanrı'nın Elçileri Olarak Peygamberler" ve "Bir Peygamber ve İnsan Olarak Hz. Muhammed" üniteleri bulunmaktadır. Burada peygamberlerin örnek kişiliğine ve bunların inanan insanlar üzerindeki etkilerine değinilmektedir. Öğrencilerden peygamberleri örnek alıp onlara tabi olmaları, peygamberlerin yaşamları (biyografi) ile kendi deneyim ve tecrübeleri arasında ilişki kurmaları, peygamberlerin beşeri özelliklerinden kendi tutum ve davranışları için



çıkarmada bulunmaları istenmektedir. Peygamberlerin yanı sıra önemli tarihi karakterlere de (rol model) yer verilmekte, bunların olgu ve olaylar karşısında takındıkları tutum ve sergiledikleri davranışlara yer verilmektedir (MSB, 2014).

Kutsal Kitaplar ve Allah Kelamı Kur'an-ı Kerim Öğrenme Alanı, "İlk Vahiy ve Tebliğ", "Kur'an'ın Yapısal (Estetik) Özellikleri", "Bir Kitap Olarak Kur'an" ve "Kur'an'dan Önceki Kutsal Kitaplar" ünitelerinden meydana gelmektedir. Burada Kuran-ı Kerim'in Allah tarafından gönderilen son ilahi kitap olduğuna ve kendinden önceki ilahi kitapları tasdik ettiğine/doğruladığına değinilmektedir. Öğrencilerden Kur'an-ı Kerim'le iştigal etmeleri ve bunu yaparken diğer ilahi kitapları da göz önünde bulundurmaları istenmektedir. Öğrenme alanında Kur'an-ı Kerim'in yanı sıra Tevrat, Zebur ve İncil'e de yer verilmektedir. Söz konusu kutsal kitapların ilahi kaynaklı olmakla beraber nesh edildikleri ifade edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'in nazil olma (indirilme ve tamamlanma) süreci, muhtevası ve yapısal özellikleri öğrenme alanında ele alınan diğer konulardır (MSB, 2014).

Dinin İnsan Hayatındaki Yeri öğrenme alanı, "Allah İncancını Dile Getirmek", "Müslümanların İbadet Ettikleri Mekânlar" ve "Toplumda Kutlanan Dini Gün ve Geceler" ünitelerinden meydana gelmektedir. Burada İslam'ın beş şartı, ibadet edilen mekânlar ve dini gün ve geceler ele alınmaktadır. Öğrencilerden dini hayatı fark etmeleri, ibadet türlerini ve bunlarla ilgili esasları bilmeleri; İbadetlerin Allah'a yakınlaşmadaki, O'nunla iletişim kurmadaki rolünü fark etmeleri beklenmektedir. Bu alanda öğrencilerden, diğer dinlerde Tanrı'ya tâzimi ve şükrü ifade etmek için yapılan ibadetlere hoşgörüle yaklaşmaları, Tanrı'ya dua eden bütün insanlarla manevi bir bağ kurmaları ve onlara saygı duymaları istenmektedir. Müslümanların İbadet Ettikleri Mekânlar ünitesinde cami ve mescidlerin tarihsel gelişimi, özellikleri, dini ve toplumsal işlevi ele alınırken bunların birer toplanma, bir araya gelme mekânları oldukları belirtilmektedir. Ayrıca cami ve mescidler ile diğer dinlerdeki (Yahudilik ve Hıristiyanlık) ibadethaneler arasında ilişki kurulmakta; öğrencilerin semavi dinlerin ortak yönlerini görmeleri ve karşılıklı öğrenmeyi sağlamaları hedeflenmektedir. Dini Gün ve Geceler ünitesinde ise bayramların, sözü edilen gün ve gecelerin hem bireysel hem de toplumsal hayattaki karşılığı ele alınmaktadır (MSB, 2014).

Dünya Hayatı - Sorumluluk Bilinci Öğrenme Alanı "Yaratılışa Karşı Sorumluluk" ve "Birlikte Saygı Temelinde Yaşamak" ünitelerinden oluşmaktadır. Öğrencilerden, yaratılmış olmayı bir lütuf ve armağan olarak

değerlendirmeleri ve sorumluluk bilinciyle hareket etmeleri istenmektedir. Burada hayatın dini boyutunun keşfedilmesine, birlikte yaşama kültürü oluşturulmasına ve insan onurunun gözetilmesine dönük konulara yer verilirken; öğrencilerin farklı yaşam tarzlarına, ideolojilere, dini ve/veya dini olmayan dünya görüşlerine sahip insanlara saygı duymalarını destekleyecek konulara değinilmektedir (MSB, 2014).

#### **4. Alevilik İle İslam Din Dersi Öğretim Programlarının Genel Kazanımları**

##### **a. Alevilik Din Dersi Öğretim Programının Genel Kazanımları**

Alevilik Din Dersi Öğretim Programında kazanımlar üç öğrenme alanı altında düzenlenmiştir. Bunlar bilişsel (bilgi), duyuşsal (duygu) ve psiko-motor (fiziksel beceri) öğrenme alanlarıdır. Bilişsel alan, zihinsel öğrenmelerin çoğunlukta olduğu, zihinsel becerilerin geliştirilmeye çalışıldığı bir alandır. Duyuşsal alan, duygusal tarafın (sevgi, korku, tutum, nefret, ilgi vb.) baskın olduğu alandır. Devinişsel alan ise, daha çok fiziksel becerilerin baskın olduğu bir öğrenme alanıdır (Demirel, 2000).

Öğrencilerde geliştirilmeye çalışılan becerilerin başında bilişsel alan öğrenme kazanımları gelmektedir. Buna göre öğrencilerden;

- a. Alevilikteki tanrı tasavvuru (Allah, Hak, Hüda),
- b. Alevilik düşüncesindeki Hak-Muhammed-Ali ilişkisi,
- c. Alevilik inanç esasları ve Alevi değerleri,
- d. Aleviliğin tarihsel ve manevi temelleri,
- e. Alevi kültürü ve bu kültürün bazı unsurlarının (ilahi, saz, semah vb.) dini tören ve ayinlerle olan ilişkisi,
- f. Alevi etik ve ahlak anlayışının temelleri,
- g. Aleviliğin cem, semah gibi dini formları, Alevi tutum ve davranışlarının ifade biçimi (metaforik üslup),
- h. Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Oniki İmam ile ilgili hikâyeler/rivayetler,
- i. Kutsal/Aziz Hacı Bektaş-ı Veli ve diğer kutsalların/azizlerin (Yedi Ulu Ozan) anlam ve önemi,
- j. Büyük dinlerdeki diğer peygamberler,
- k. Alevi olmayan sınıf arkadaşlarının tabi oldukları inanç sistemleri (din) ile inanç yönelimleri hakkında bilgi sahibi olmaları beklenmektedir (MSB, 2013).

Öğretim programında öğrencilere kazandırılmak istenen tutum ve davranış biçimlerine, bir diğer ifadeyle duyuşsal alan öğrenme

kazanımlarına da yer verilmiştir (MSB, 2013). Buna göre öğrenciler,

- a. Aleviliğin hem tarihsel hem de bölgesel anlamda çok farklı ve çeşitli şekillerde yaşandığını kabul eder.
- b. Farklı inanç sistemleri ve dünya görüşüne sahip insanlara saygı duymaya istekli olur.
- c. Olumlu bir kişilik geliştirmeyi ve kendilerine başkalarının gözünden eleştirel bakabilmeyi arzu eder.
- d. Adil tutum ve davranışlar için sorumluluk almaya rıza gösterir.
- e. Haksızlık karşısında medeni cesaret göstermeye istekli olur.
- f. Sahip oldukları anlayış ve davranış biçimini gözden geçirmeye ve gerektiğinde bunları değiştirmeye rıza gösterir.
- g. Alevilik inanç esaslarının aile, okul ve diğer yaşam alanlarında uygulanabilirliğini gözden geçirmeye ve bunları hayata geçirmeye istekli olur.
- h. Farklı cemaat ve cemiyetlerde (Alevi toplumu ve seküler topluluklar) sorumluluk bilinciyle hareket etmeye ve ahlaki davranış geliştirmeye hazır olur.
- i. Yaratılanlara karşı duyarlı/hassas ve sorumluluk bilinciyle yaklaşmaya istekli olur.

Alevilik Din Dersi Öğretim Programında öğrencilerde geliştirilmek istenen psiko-motor (fiziksel beceriler) alan öğrenme kazanımları ise şunlardır:

- a. Aleviliği, hem içerik hem de uygulama boyutuyla mevcut inanç ve yaşam biçiminin bir ifadesi olarak algılamak.
- b. Kendi inanç, gelenek ve kültürünü diğer din/inanç mensubu arkadaşları karşısında temsil etmek, kendisi dışındakilere saygıyla yaklaşmak ve onları anlamaya çalışmak.
- c. Farklı din ve dünya görüşüne sahip insanlarla olumlu ilişkiler kurmak.
- d. Kendi duygularını ve yaşam deneyimlerini dile getirmek ve bunları diğer insanların duygu ve deneyimleriyle karşılaştırmak.
- e. Alevi geleneğini kendi gerçekliğinde incelemek ve gerektiğinde bunları entegre/optimize etmek.
- f. Kuralları bilmek, bu kuralların anlamlı olup olmadıklarını sınamak ve gerektiğinde Alevilikteki rızalık anlayışı bağlamında dönüştürmek.

- g. Çatışma durumlarını Alevilikteki rızalık anlayışıyla aşmak.
- h. Nesnelerin ve hayatın anlamını; ayrıca insanların kendi yaratılışları (varoluş) hakkında neden farklı görüşlere sahip olduklarını sorgulamak (MSB, 2013).

Öğrencilerde geliştirilmek istenen genel kazanımlar incelendiğinde, bilişsel alanda daha çok Alevilik inanç esaslarıyla, Alevi gelenek ve kültürüyle, dini tutum ve davranışlarla (ibadet) ilgili kazanımların geliştirilmek istendiği görülmüştür. Duyuşsal alanda öğrencilerden, Alevilik inanç esaslarını, gelenek ve kültürünü temsil edebilmesi, tutum ve davranışlarında bunlara yer verebilmesi beklenmektedir. Öğrencilerde geliştirilmek istenen devinişsel alan öğrenme kazanımlarına bakıldığında ise, bunların özellikle bilişsel ve duyuşsal alan öğrenme kazanımlarının gerçek hayata yansıtılmasıyla ilgili oldukları anlaşılmıştır.

#### ***b. İslam Din Dersi Öğretim Programının Genel Kazanımları***

İslam Din Dersi Öğretim Programında kazanımlar, genel ve özel kazanımlar (ünite kazanımları) olmak üzere iki ayrı kategoride düzenlenmiştir. Genel kazanımlar, öğrencilerin ilköğretim kademesinin sonunda elde etmesi, bir diğer ifadeyle 4. sınıfın sonunda kendilerinde geliştirmeleri beklenen (genel anlamda) bilgi, beceri, tutum ve davranışları ifade etmektedir. Özel kazanımlar ise genel kazanımlardan hareketle ve daha ayrıntılı olarak belirlenen bilgi, beceri, tutum ve davranışları ifade etmektedir. İslam Din Dersi Öğretim Programında yer alan genel kazanımlar şunlardır:

- a. Öğrencilerin dini fenomenleri anlaması ve bunları açıklaması. Bunu yaparken mevcut/ön bilgilerini kullanması ve ihtiyaç duyulan yeni bilgileri edinmesi.
- b. Öğrencilerin bazı dini kavramlara ve ibadet çeşitlerine hâkim olması ve gerektiğinde bunları hayata geçirebilmesi.
- c. Öğrencilerin oryantasyon bilgisine sahip olması, kendi yorumlarını, değerlendirme ve çözüm önerilerini geliştirmesi ve bunları açıklaması.
- d. Öğrencilerin tutum geliştirme ve davranış sergilemede mevcut bilgi ve becerilerinden istifade edebilmesi, elde ettiği deneyim ve tecrübeleri göz önünde bulundurabilmesi.
- e. Öğrencilerin mevcut bilgi ve becerilerinden din içi ve dinler arası ilişkilerde istifade edebilmesi (MSB, 2014).

Öğrencilerde geliştirilmek istenen genel kazanımlar incelendiğinde,

---

bunların özellikle mevcut/ön bilgi ve becerilerin, deneyim ve tecrübelerin yenileriyle ilişkilendirilmesi üzerine kurgulandığı görülmektedir. Bunda, öğretim programının Korelasyon Didaktiği Yaklaşımı temel alınarak geliştirilmiş olmasının önemli bir etkisi bulunmaktadır. Ayrıca öğrencilerden dini kavramlara, dini fenomenlere ve ibadet çeşitlerine hâkim olmaları; sahip oldukları inancı yaşamaları ve söz konusu ibadetlere katılmaları da istenmektedir.

## 5. Alevilik İle İslam Din Dersi Öğretim Programlarının Ölçme ve Değerlendirme Boyutu

### a. Alevilik Din Dersi Öğretim Programının Ölçme ve Değerlendirme Boyutu

Öğretim programında Performans Ölçme ve Değerlendirme Yaklaşımı benimsenmektedir. Performans Ölçme ve Değerlendirme, bir hedefe ulaşmak için önceden belirlenmiş ölçütlere göre bir faaliyetin sonuçlarının değerlendirilmesidir. Öğretim programında yer alan performans ölçütleri şunlardır:

- Öğrencinin eğitim ve öğretim sürecinde edindiği bilgileri muhafaza etmesi, başka durumlara uyarlaması.
- Öğrencinin derse ve ders konularına gösterdiği ilgi (sınıf içi etkinlik ve projelerde görev almak gibi).
- Öğrencinin ders konu ve içeriği ile kendi deneyim ve tecrübelerini ilişkilendirme durumu.
- Öğrencinin öğrendiği teknik kavramları derste kullanma durumu.
- Öğrencinin hazırlamış olduğu portfolyo, afiş, poster, dosya vb. ürünler.
- Öğrencinin işbirliğine açık ve istekli olma durumu (MSB, 2013).

Öğrencilerin başarı durumu, ölçme sonucunun performans ölçütleriyle karşılaştırılması sonucunda aldıkları notlarla belirlenmektedir. Öğrencilerin din hakkındaki düşünceleri, ayrıca dindar olup olmama durumu ölçme sürecinin bir parçası olmamakta, not ile değerlendirilmemektedir.

Öğrencilerin ölçme ve değerlendirme sonunda alabilecekleri notlar dört kategoride düzenlenmiştir. Bunlar:

- Öğrencinin kendi algılarını veya geliştirdiği muhtevayı/ürünü uygun şekilde ortaya koyabilmesi, tanımlaması ve buna atıfta bulunabilmesi (Not olarak karşılı: Yeterli- Tatmin Edici arası).
- Derste edindiklerini kendi hayatı ve ilgi alanlarıyla

ilişkilendirebilmesinin yanı sıra bunlara yenilerini ekleyebilmesi ve uygun şekilde genişletebilmesi (Not olarak karşılığı: Tatmin Edici).

- c. Öğrencinin konu ile ilgili bilgileri uygun yöntem ve tekniklerle analiz etmesi, elde ettiği sonuçları diğer gerçekliklere uyarlayabilmesi (Not olarak karşılığı: İyi).
- d. Derste öğrendiklerine hedef davranışlar arasında anlamlı ilişkiler kurabilmesi (Not olarak karşılığı: Pek İyi) (MSB, 2013).

Öğretmenler, öğrenci başarısını değerlendirmede söz konusu kategorileri temel alan 4'lü (Yeterli, Tatmin Edici, İyi, Pek İyi) puanlama anahtarı kullanmaktadır. Bu süreçte öğrencilerden sınıf içi ve sınıf dışı çalışmalarda aktif olmaları, yapılacak sınıf içi/dışı çalışmalara katkı sunmaları, işbirliğine açık ve özverili olmaları beklenmektedir.

#### ***b. İslam Din Dersi Öğretim Programının Ölçme ve Değerlendirme Boyutu***

İslam Din Dersi Öğretim Programının ölçme ve değerlendirme boyutu incelendiğinde; burada öğrencilerin eğitim-öğretim süreci sonunda elde edecekleri bilgi ve becerilerin yanı sıra derste gösterecekleri çaba ve sağlayacakları ilerlemenin de bir "başarı" olarak değerlendirileceği ifade edilmektedir. Öğrencilerin takım çalışmalarına yatkın olma, grup çalışmalarına katılma ve bu çalışmalara katkı sunma durumu da ölçme ve değerlendirme işleminde dikkate alınacak diğer değişkenlerdir (MSB, 2014). Öğretim programının ölçme ve değerlendirme boyutunu oluşturan temel bileşenler şunlardır:

- a. Öğrencinin derse sözlü katılımı (derste sözlü sunum, sorulara ve önerilere verilen cevaplar vb.).
- b. Öğrencinin yazılı katılımı (çeşitli çalışmalardan elde edilen sonuçlar, yazılan metinler vb.).
- c. Öğrencilerin dersle ilgili yaratıcı çalışmaları (çizilen resimler, oyunda canlandırılan kişilik veya roller, bestelenen şarkılar vb.).
- d. Öğrencilerin farklı toplumsal süreçlerde sorumluluk bilinciyle inisiyatif alması ve katkı sunması (grup çalışmalarında sorumluluk alma ve görevleri yerine getirme, proje odaklı çalışma isteği).

İslam Din Dersinde öğrencilerden, kendilerinde duyuşsal alan öğrenme kazanımlarını (duygu, tutum, değer vb.) geliştirmeleri de beklenmektedir. Öğretim programında, öğrencilerin dine ve dini olana karşı olumlu bir tutum ve anlayış geliştirmelerine, bunun için uygun öğrenme

ortam ve olanaklarının oluşturulmasına ayrı bir önem atfedilmektedir. Bununla beraber öğrencilerin din hakkındaki düşünceleri ve dini pratikleri, bir başka ifadeyle dini bilgiyi hayata geçirme, yaşama ve uygulama; dini ritüel ve ibadetlere katılma durumu ölçme ve değerlendirme sürecinin dışında bırakılmaktadır (MSB, 2014).

### **Sonuç**

Bu çalışmada Almanya'nın Kuzey Ren-Vestfalya Eyaletinde uygulanmakta olan Alevilik ile İslam din dersi öğretim programları incelenmiş; benimsenen yaklaşım, amaç, yapı ve içerik ile ölçme ve değerlendirme boyutları karşılaştırılmıştır. Elde edilen verilerden hareketle ulaşılan sonuçlar şu şekildedir:

Alevilik ile İslam din dersi öğretim programlarının hangi din eğitimsel yaklaşım temel alınarak hazırlandığı açık ve net bir şekilde ifade edilmemiştir. Ancak öğretim programlarında yer alan açıklamalar incelendiğinde, her iki öğretim programının da mezhep merkezli -kısmen dinlerarası açılımlı- din öğretimi yaklaşımı temel alınarak geliştirildiği anlaşılmıştır.

Öğretim programlarının geliştirilmesinde birden fazla yaklaşımın esas alındığı görülmüştür. Programda Mezhep Merkezli Dinlerarası Açılımlı Din Öğretimi Yaklaşımının yanı sıra Korelasyon Didaktiği Yaklaşımına yer verildiği de görülmüştür. Bu yönüyle her iki öğretim programında da aynı din eğitimsel yaklaşımın temel alındığı söylenebilir. Her iki programın da öğrencilerin proje ve araştırma tabanlı faaliyetlerine, gösterdikleri performansa, işbirliğine ve aktif katılımına odaklandığı tespit edilmiştir. Öğrencilerin eğitim-öğretim sürecinde aktif olmaları, deneyim ve tecrübelerini paylaşmaları ve yaparak-yaşayarak öğrenmeleri için gerekli tüm önlemlerin alınmasına çalışıldığı görülmüştür. Buna göre her iki öğretim programının da öğrenci merkezli ve yapılandırmacı bir anlayışla hazırlandığı ifade edilebilir. Bu anlamda her iki öğretim programının da aynı anlayışla geliştirildiği, aynı eğitim ve öğretim yaklaşımı temel alınarak hazırlandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Öğretim programlarının temel hedefleri incelendiğinde; her iki öğretim programının da bireylerin dini kimlik gelişimine odaklandığı görülmüştür. Öğrencilerin kendi yaşamlarını, tutum ve davranışlarını düzenlemede dini kaynaklardan istifade etmeleri, dini bilgi ve geleneğin rehberliğinden yararlanmaları hedeflenmiştir.

Öğrencilerin farklı din ve dünya görüşüne sahip insan ve toplulukları tanımaları ve bunlarla karşılıklı saygı ve hoşgörü iklimi geliştirmeleri, barış

ve diyalog içerisinde yaşamalarına katkı sunma hedefinin, her iki programda da yer aldığı görülmüştür. Öğretim programlarında bu anlamda bir farklılaşma söz konusu değildir.

Alevilik ile İslam din dersi öğretim programları yapısal özellikleri ve konu içerikleri açısından incelendiğinde her iki öğretim programının da öğrenme alanları üzerine yapılandırıldığı görülmüştür. Burada en temel fark ünitelerin düzenlenmesiyle ilgilidir. Üniteler, Alevilik Din Dersi Öğretim Programında sınıf düzeylerine göre gruplandırılırken, İslam Din Dersi Öğretim Programında öğrenme alanlarına göre düzenlenmektedir. Üniteler İslam Din Dersi Öğretim Programında ilkökul kademesinin tamamı (1-4. Sınıflar) için birlikte verilmektedir.

İslam Din Dersi Öğretim Programı altı öğrenme alanı ve bu öğrenme alanlarını oluşturan 18 ünite halinde düzenlenmektedir. Alevilik Din Dersi Öğretim Programı ise dört öğrenme alanı ve yine bu öğrenme alanlarını oluşturan 28 üniteden meydana gelmektedir. Öğretim programları arasında öğrenme alanları sayılarından dolayı ünitelendirme ve ünitelerin sınıf düzeylerine göre dağılımında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Alevilik Din Dersi Öğretim programı ünite sayılarından da anlaşılacağı üzere daha geniş bir konu içeriğine sahiptir. Buna göre, Alevilik Din Dersi Öğretim Programının İslam Din Dersi Öğretim Programından daha kapsamlı olduğu söylenebilir.

İslam Din Dersi öğrenme alanları ünitelerden, üniteler de özel kazanımlardan oluşmaktadır. Alevilik Din Dersi Öğretim Programında özel kazanımlara yer verilmemiştir. Öğrenme alanları ünitelerden ve bunların altında yer alan kısa açıklamalardan meydana gelmektedir. Öğretim programları arasında hem ünitelendirme hem de ünitelerin sınıf düzeylerine göre dağılımında ciddi farklılıklara ulaşılmıştır.

Alevilik ile İslam din dersi öğretim programlarında içerik, genel olarak inanç esasları, kültür ve gelenek temel alınarak oluşturulmuştur. Bununla beraber İslam Din Dersi Öğretim Programında yer alan pek çok konu (Temel İnanç Esasları, Vahiy-Tebliğ, İslam Toplumu/Ümmet vb.) Alevilik Din Dersi Öğretim Programında bulunmamaktadır. Benzer şekilde Alevilik kültür ve geleneğine dair pek çok konu İslam Din Dersi Öğretim Programında yer almamıştır. Alevilik programında Musahiplik, Cemevi, Oniki İmam vb. konular ayrıca yer ayrılmışken İslam Din Dersi Programında bu konulara yer verilmediği görülmüştür. Programda cami, kilise ve sinagog arasındaki ilişkiye, benzerliklere ve belirgin farklılıklara değinilirken, cem evlerine ilişkin herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Cem evlerinin belirgin-ayrıt edici bir



mimarisinin olmaması, ayrıca cem evlerinin cami-mescid dışı mekânlar kabul edilmemesi bunda etkili olmuş olabilir.

Alevilik ve İslam din dersi öğretim programları, farklı öğrenme alanlarından, farklı ünitelerden ve genellikle farklı konu içeriklerinden meydana gelmiştir. Alevilik ile İslam din dersi öğretim programlarında her ne kadar Allah, Hz. Muhammed, Ehl-i Beyt, ibadet mekânları, dini gün ve geceler, diğer dinler, kutsal kitaplar vb. ortak konulara yer veriliyor olsa da, genel olarak farklı konu içeriklerine (muhteva), farklı anlayış ve değerlendirmelere sahip oldukları görülmüştür. *“Aleviler, Hz. Muhammed'in ilahi mesajı muhatap olduğuna inanmaktadır. Bununla beraber onlar, ilahi mesajın orijinalliğini, ilk günkü özelliğini kaybettiğini düşünmektedir”* (MSB, 2013) ifadesi, söz konusu anlayış ve değerlendirme farkını ortaya koyması bakımından somut bir örnektir. Bu ve benzeri örnekler, her iki öğretim programını muhteva açısından birbirinden ayıran temel özellikler olarak değerlendirilebilir.

Alevilik Din Dersine konu edilen dini gün ve geceler (Nevruz Bayramı, Muharrem Ayı ve Orucu, Aşure Günü) İslam dinine atıfla ele alınırken, İslam Din Dersi Öğretim Programında yer alan dini gün ve geceler Alevilikle ilişkilendirilmemiştir.

Alevilik ve İslam din dersi öğretim programlarının her ikisinde de semavi dinlere ve dini fenomenlere (dini gün ve geceler, ibadet ve ritüeller vb.) yer verildiği, bunlar arasında karşılaştırmalar yapıldığı da tespit edilmiştir. Ayrıca diğer din mensuplarıyla birlikte yaşamayı, saygı ve sevgi iklimini geliştirmeyi mümkün kılacak konu içeriklerine yer verildiği de görülmüştür. Burada dikkat çekici olan, İslam dininin Alevilik Din Dersi Öğretim Programında diğer dinler arasında gösterilmiş olmasıdır.

İslam Din Dersi Öğretim Programında İslam dininin temel kaynaklarından, bir diğer ifadeyle Kur'an ve Sünnet'ten istifade edilirken, Alevilik Din Dersinde Alevi kültür ve geleneği etrafında şekillenen kaynaklara (Buyruk, Nehcü'l Belâğa, Velayetname, Makalat vb.) atıfta bulunmaktadır.

Alevilik Din Dersi Öğretim Programının genel kazanımları bilişsel, duyuşsal ve devinişsel olmak üzere üç ayrı başlık altında maddeleştirilirken, İslam Din Dersi Öğretim Programında genel kazanımlar, bilişsel, duyuşsal ve devinişsel alan ayrımı yapılmaksızın tek bir başlık altında (Genel Kazanımlar) düzenlenmiştir. Alevilik Din Dersi Öğretim Programında öğrencilere bilişsel alanda, özellikle Alevilik inanç ve geleneğiyle ilgili temel bilgilerin kazandırılmasının hedeflendiği görülmüştür. Devinişsel alan

öğrenme kazanımlarına bakıldığında, bunların daha çok bilişsel alan öğrenme kazanımlarının tutum ve davranışlara yansıtılması, gerçek hayatta uygulanmasıyla (Aleviliği yaşamak, temsil etmek, diğer inanç sistemleriyle karşılaştırmak, kurallara uymak vb.) ilgili olduğu tespit edilmiştir. Son olarak duyuşsal alan öğrenme kazanımlarıyla bu derse katılan öğrencilerin Aleviliği sevmesinin, Alevilik inanç esaslarına değer vermesinin ve Aleviliğe karşı olumlu bir tavır geliştirmesinin hedeflendiği sonucuna ulaşılmıştır. Programda öğrencilerden Alevi gelenek ve değerlerini kendi yaşamlarıyla ilişkilendirmeleri; bunları diğer insanlarla kuracakları ilişkileride ve bir arada yaşama kültürü geliştirmede bir temel ölçüt olarak işe koşmaları istenmiştir.

İslam Din Dersi Öğretim Programında öğrencilerden, Alevilik Din Dersi Öğretim Programında olduğu gibi temel inanç esaslarını bilmeleri, dini form ve fenomenleri kavramaları ve bunları hayata uyarlamaları istenmiştir. Mevcut bilgi ve becerilerinden toplumsal ilişkilerini düzenlemede istifade etmeleri ve bir arada yaşama kültürü geliştirmede işe koşmaları hedeflenmiştir. Bu yönüyle her iki öğretim programının da benzer kazanım ifadelerine sahip oldukları söylenebilir. Ancak bu durum, öğretim programlarının muhteva ve anlayış bakımından da aynı oldukları anlamına gelmemektedir. Alevilik ile İslam din dersi öğretim programlarını genel kazanımları açısından karşılaştırdığımızda, her iki öğretim programının da öğrencilerin temel inanç esaslarını bilmelerine, ibadet şekillerini ve dini fenomenleri kavramalarına ve bunları gerçek hayatta tatbik etmelerine odaklandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırma sonucunda her iki öğretim programının da benzer ölçme ve değerlendirme yaklaşımlarına sahip oldukları görülmüştür. Her iki öğretim programı da öğrencilerin bilgi, beceri ve tutumlarını ölçme ve değerlendirmede alternatif ölçme ve değerlendirme yöntemlerine odaklanmaktadır. Ölçme ve değerlendirme anlayışının çeşitli ölçme araçlarıyla desteklendiği, süreç odaklı değerlendirme yöntemlerinin yanı sıra performans odaklı değerlendirme yöntemlerine de yer verildiği tespit edilmiştir. Dönem sonu sınavlarının (sözlü-yazılı) yanı sıra öğrencilerin süreç içerisindeki başarı ve yeteneklerinin, ilgi ve aktif katılım düzeylerinin, ürün dosyalarının (portfolyo), proje odaklı yaratıcı çalışmalarının (poster, afiş, resim, beste vb.) ve performans görevlerinin (rol oynama, canlandırma vb.) değerlendirildiği sonucuna da ulaşılmıştır. Her iki öğretim programında da öğrencilerin din hakkındaki duygu ve düşüncelerinin; dini ritüel ve seramonilere (ibadet, ayin vb.) katılma durumlarının ölçme ve değerlendirme süreç ve işleminin dışında bırakılacağı ifade edilmektedir.

---

Alevilik ile İslam din dersi öğretim programları her ne kadar bazı noktalarda birbirinden ayrılrsa da yapısal anlamda bir benzerlikten (temel alınan yaklaşım, ölçme ve değerlendirme boyutu vb.) söz edilebilir. Ancak içerik ve içeriğin anlaşılma ve yansıtılma biçimine bakıldığında aralarında belirgin farkların bulunduğu da görülmektedir. Bu durum (İslam dini ile) aynı peygambere, aynı kitaba ve aynı kutsala yönelen Aleviliği; amel ve itikada dair farklı yorum ve anlayışlar barındırmasının ötesinde, İslam'dan ayrı bir din gibi gösterme çabası olarak da değerlendirilebilir. Oysa her iki program ve öğretilerde öne çıkan değerler ve kullanılan bilgi, kültürel unsur ve geleneksel yorumlar, Aleviliğin İslam dışı bir anlayış olduğu sonucuna ulaşmamızı engellemektedir. Günümüzde Alevilik; İslam kültür geleneği içinde aşırı-ılımlı-orta yolcu birçok yorum ve anlayış gibi tarihsel ve güncel bakış açıları ile kendi özgün yerini korumaya devam etmektedir.



#### KAYNAKÇA

- ASBRAND, B. (1999). *Zusammen Leben Und Lernen Im Religionsunterricht*. Frankfurt: Iko-Verlag.
- BAMF. (2009). *Muslimisches Leben In Deutschland*. Nürnberg: Bundesamt Für Migration Und Flüchtlinge.
- DEMİREL, Ö. (2000). *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Deutscher Bundestag. (2007). *Grundgesetz Für Die Bundesrepublik Deutschland*. Baden-Baden: Koelblin-Fortuna-Druck.
- HECKEL, M. (2005). Religionsunterricht Auf Dem Prüfstand: Konfessionell – Unkonfessionell – Interreligiös - Interkonfessionell – Konfessionell - Kooperativ? Der Rechtliche Rahmen Des Religionsunterrichts Im Säkularen Verfassungsstaat. *Zeitschrift Für Theologie Und Kirche*, 102(2), 246-292.
- KIEFER, M. (2009). Islamwissenschaftliche Thesen Zum Islamischen Religionsunterricht. M. Kiefer (Ed.), *Islamunterricht-Islamischer Religionsunterricht-Islamkunde* İçinde (S. 205-212). Bielefeld: Transcript Verlag.
- KIEFER, M. (2011). Art Und Umfang Der Bestehenden Angebote, Unterschiede, Perspektiven. *Islamischer Religionsunterricht In Deutschland Perspektiven Und Herausforderungen* İçinde (S. 60-71). Nürnberg: Bundesamt Für Migration.

- LANDTAG NRW. (2011). Gesetz Zur Einführung Von Islamischem Religionsunterricht Als Ordentliches Lehrfach (7. Schulrechtsänderungsgesetz). <https://Recht.Nrw.De>. Adresinden Edinilmiştir.
- MSB. (2013). *Lehrplan Für Die Grundschule In Nordrhein-Westfalen Alevitischer Religionsunterricht*. Frechen: Ritterbach Verlag.
- MSB. (2014). *Lehrplan Für Die Grundschule In Nordrhein-Westfalen Islamischer Religionsunterricht*. Erfstadt: Ritterbach Verlag.
- STATISTA. (2019). Anzahl Der Muslime İn Deutschland Nach Glaubensrichtung. Erişim: <https://De.Statista.Com/Statistik/Daten/Studie/76744/Umfrage/Anzahl-Der-Muslime-İn-Deutschland-Nach-Glaubensrichtung/>
- TOPÇUK, A. (2015). Almanya'da Uygulanan İslam Din Dersi Hakkında Bir Değerlendirme (Kuzey Ren Westfalya Örneği). *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 249-269.
- TOSUN, C. (2009). Almanya'da Alevi Din Derslerinin Tarihsel Gelişimi Ve Türkiye'ye Muhtemel Yansımaları. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 12 (33), 99-106.
- TOSUN, C. & ZENGİN, H. K. (2009). Almanya'daki Alevilik Din Dersi Programları (1.-4. Sınıflar) Üzerine Bir İçerik Analizi. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 12 (33), 345-380.
- TOSUN, C. (2015). *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- YILDIRIM, A., & ŞİMŞEK, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- ZENGİN, H. K. (2008). Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (2), 245-268.



# THE COMPARISON OF ALEVI RELIGION CURRICULUM AND ISLAM RELIGION CURRICULUM IN GERMANY (NRV)

 Hasan SÖZEN<sup>a</sup>

## Extended Abstract

This study is carried out to compare and to reveal the similarities and differences between Religious Education Curriculum for Alevies (Grades 1-4) and the Islamic Religious Education Curriculum (Grades 1-4), which are being implemented in the North Rhine-Westphalia State of Germany. Accordingly, the basic approach, purpose, content, measurement and evaluation situations on which both programs are based are examined and evaluated based on the data obtained. The main problem of the study is “The comparison of Alevi and Islamic religion course teaching programs implemented in the German state of North Rhine-Westphalia”.

In the study, qualitative research methods and document analysis are used, and the teaching programs in question are examined in terms of the approach over curriculum, the structure and content of the teaching programs, objectives and overall attainment, as well as evaluational dimensions of the course. The data obtained as a result of the analysis are grouped according to the criteria of similarity and difference, and the differences between the curriculums are interpreted based on the results obtained. During the analysis process, both teaching programs are examined closely and the necessary encodings are made. No categories have been previously defined for coding, except for problems and sub-problems.

The documents examined in the study are the Alevi religion course curriculum published in 2013 by the Ministry of Education of the German state of North Rhine-Westphalia, (1-4 Classes) and an Islamic religion course curriculum published by the same ministry in 2014 (1-4. Classes). The main

---

<sup>a</sup> Prof., Bayburt University, [hasan.sozen@mail.com](mailto:hasan.sozen@mail.com)

reason for the preference of North Rhine-Westphalia state teaching programs in the study is that the province in question has the most crowded Muslim student population in Germany.

The study is the first in terms of comparing the basic approach, goals, course subjects, measurement and evaluation dimensions on which both curriculum are based, and revealing similarities and differences between them. It is believed that the research will make a significant contribution to program development in religious education and training in this aspect and offer a different perspective.

As a result of the study, it is determined that the Alevi and Islamic religious education curriculum are similar with the approaches, objectives, structural features and measurement and evaluational dimensions. Both teaching programs are based on the approach of faith-centered/confessional, interfaith-oriented religious teaching and the approach of correlation didactics. Alevi and Islamic religious education course curricula focus on project and research-based activities of students, their performance, cooperation and active participation. It has been observed that all necessary precautions have been taken for students to be active in the educational process, to share their experience, and to learn by doing and experiencing. It is accordingly, concluded that both curriculum have been prepared with a student-centred and constructivist understanding.

When the main objectives of the curriculum are examined, it is seen that they focus on the development of religious identity of individuals and have similar measurement and evaluation approaches. It has been observed that students use religious references in regulating their own lives, attitudes and behaviours, and use the guidance of religious knowledge and tradition.

There are both significant differences in sections of the curriculums and the patterns of the units according to class levels among the curriculum. It is determined that religious education curriculum for Alevies curriculum has a wider and more detailed subject content than the Islamic religious Education Curriculum. Content in both curriculum is based on the principles of faith, culture and tradition in general. However, many topics in the Islamic religion course curriculum (basic principles of faith, revelation-communique, Islamic Society/Ummah, etc.) is not included in the curriculum of Alevi Religion course. Similarly, many topics related to Alevi culture and tradition are not located in the Islamic religion course curriculum. In addition, these topics such as Musahiplik, Cemevi, Twelve Imams, are observed that have not included in the Islamic religion course program, while the topics are reserved

---

in Alevi teaching program. In the Islamic Religious program, the relationship between the mosque, the church and the synagogue, similarities and obvious differences are addressed, while no information about the Cemevi is given.

In both teaching programs, although common subjects such as Allah, Hz. Muhammad, Ehl-i Beyt ( family of Hz. Muhammad), places of worship, religious days and nights, other religions, holy books, etc. are concluded, they have subjects, contents, understandings and approaches distinctly. The religious days and nights (The Feast of Nowruz, the month of Muharram and the Ashura fast, the day of Ashura) mentioned in the Alevi religion course are considered with reference to the Islamic religion, while the religious days and nights included in the Islamic religion course curriculum are not associated with Alevism.

In the Islamic religion course curriculum, the main sources of the Islamic religion are used, in other words, the Koran and Sunnah are utilized, on the other hand, in the course of Alavi religion, the main sources formed around Alevi culture and tradition (Buyruk, Nehcü'l Belaga, Velayetname, Makalat, etc.) are investigated.

In the Islamic religion course curriculum, students are expected to know the basic principles of faith, understand religious forms and phenomena, and adapt them to life, as in the Alevi religion course curriculum. It is aimed that they benefit from their existing knowledge and skills in regulating their social relations and run to work in developing a culture of coexistence. In this aspect, it can be said that both curriculum have similar objectives. But this does not mean that the curriculum is the same in terms of content and understanding. Although Alevi and Islamic religion course curriculum are different from each other at some points, it can be mentioned there is a structural similarity (based approach, measurement and evaluation dimension, etc.) But focusing the way content and content which are understood and reflected, it is also seen that there are significant differences between them. This situation (with the religion of Islam) means for Alevi which tends towards the same prophet, the same book and the same sacred; yet beyond having different interpretations and understandings about deeds and creed, can also be regarded as an effort to present Islam as a different religion. However, the values that stand out in both programs and teachings, as well as the knowledge, cultural elements and traditional interpretations used, prevent us from concluding that Alevism is a non-Islamic understanding. Currently, Alevism continues to maintain its original place in the Islamic cultural tradition with historical and current perspectives, such

Hasan SÖZEN

---

as extreme-moderate-radical interpretations and understanding.


**Keywords:** Religious Education, Curriculum, Islam, Alevism, Germany.





# DİNDAR İNSAN ALGISI ÖLÇEĞİNİN GELİŞTİRİLMESİ: GEÇERLİLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI\*

 Emine Dilşad AKÇA<sup>a</sup>

 Mualla YILDIZ<sup>b</sup>

## Öz

Bu çalışmanın amacı bireylerdeki dindar insan algısının belirlenmesini kolaylaştıran bir ölçme aracı geliştirmektir. Dinlerin inananlarına sosyal yaşamlarını düzenleme, yaşam zorluklarıyla baş etme gibi konularda yol gösterdiği bilinmektedir. Aynı dine inansalar da bireyler farklı yaşam tecrübelerine sahip oldukları için din ve dindarlık ile ilgili kavramları ve tanımlamaları çok farklı yapabilmektedirler. Bu bağlamdan yola çıkılarak Türkiye’de dindarlığın nasıl algılandığını değerlendirebilecek bir ölçek çalışması gerçekleştirilmiştir. Çalışmada ilk olarak, 105 katılımcıya dindar insan kavramından ne anladıkları sorularak 145 maddelik bir madde havuzu oluşturulmuştur ve alan uzmanların görüşleri alınmıştır. Uzman görüşleri ve kullanılabilirlik ilkesi göz önüne alınarak eldeki maddeler 41 e indirilmiş ve pilot uygulama yapılmıştır. Pilot uygulamada 98 kişinin katılımı ile gerçekleştirilmiştir. Verilerin analizinde 41 madde ile açımlayıcı faktör analizi yapılmış, KMO Bartlett katsayısı 0,959, serbestlik derecesi 406 ve anlamlılık  $P < 0,005$  bulunmuştur. Analiz sonucunda dört boyutlu, varyansı %59,6 olan 35 maddelik bir yapı elde edilmiştir. Elde edilen ölçeğin uygulamasından (N= 426) sonra SPSS programı ile açımlayıcı, LISREL programı ile de doğrulayıcı faktör analizi yapılmış, 35 maddeli ve dört boyutlu bir ölçek olduğu doğrulanmıştır. Her bir boyuttaki maddenin faktör yük değerleri 0,48 ile 0,85 arasında değişmektedir. Dört boyutun açıklayabildiği toplam varyansın %57,03 olduğu görülmüştür. Doğrulayıcı faktör analizinde ise ( $X^2/df = 1,89$ ; RMSEA=0,046; NFI = 0,97; CFI = 0,99; GFI = 0,84) ve elde edilen değerlerin dört boyutlu ölçek ile uyum sağladığı görülmüştür. Ok’un (2011) Dinî Tutum Ölçeğiyle geliştirilen ölçek arasındaki ilişkiye bakıldığında, alt boyutlar arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Çalışma sonucunda dindar insan algısını ölçebilecek dört boyutlu

\* Bu çalışma, “Dindar İnsan Algısı Ölçeği Geliştirme Çalışması” (2019) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

<sup>a</sup> Yük. Lis. Öğr., Ankara Üniversitesi, [dilsatakca@gmail.com](mailto:dilsatakca@gmail.com)

<sup>b</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, [muallayildiz@ankara.edu.tr](mailto:muallayildiz@ankara.edu.tr)

ölçeğin iç tutarlılığının güvenilirliğini gösteren KMO=0,957 olarak tespit edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Din psikolojisi, dindarlık, ölçek geliştirme, dindar insan algısı, dindarlığın boyutları.



### THE DEVELOPMENT OF RELIGIOUS PERSON PERCEPTION SCALE: VALIDITY AND RELIABILITY STUDY

The aim of this study is to develop a measurement tool that facilitate the determination of religious human perception in individuals. Firstly, an item pool of 145 items was formed by asking open-ended questions in the study; a pilot study was carried out after taking expert opinions. The pilot study was conducted with the participation of 98 people, and in the exploratory factor analysis which started with 41 items, a four-dimensional scale with 35 items was obtained. After the survey (N=426) had been carried out, a four-dimensional and 35 point scale was confirmed by both exploratory and confirmatory factor analysis with the SPSS program. Factor load values for items of each size change between 0.48 and 0.85. It can be seen that the total variance that the four dimensions can explain is 57.03%. Then, a confirmatory factor analysis was carried out ( $\chi^2/sd= 1.89$ , RMSEA=0.046, NFI = 0.97, CFI = 0.99, GFI = 0.84) and it was observed that the obtained values fit with the four-dimensional scale. Ok (2011) when looking at the relationship between the Religious Attitude Scale, a significant relation was found between the scale obtained with each sub-dimension. At the end of the study, KMO that shows the reliability of the internal consistency of the four-dimensional measurement tool which can measure religious human perception was obtained as 0.957.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Dinlerin insan hayatında sosyal yaşamı düzenleyen, bir yaratıcının varlığı gibi somut olarak bilinmeyenler hakkında bilgilendiren, vaatleriyle yaşam zorlukları ile baş etmeye çalışanlara cesaret veren yanları düşünüldüğünde çok yönlü etkileri olduğu açıktır. Dinlerin insan hayatındaki bu çok yönlü etkisi kişilerin dünya görüşleri doğrultusunda dini, kimi zaman mutluluk kaynağı kimi zaman sorun kaynağı olarak algılamasına yol açmıştır (Van der Merwe, 2010: 1-8). İnsanoğlunun din ile ilişkisini açıklamak için yeni kavramlar üretilmeye halen devam etmektedir. Günümüze kadar *din* olgusu üzerine yapılan çalışmalarda pek çok tanımın ortaya konduğu görülmektedir. Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde *din* kelimesi tanımlanırken

ilk anlamı; 'Tanrı'ya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal kurum, diyanet' şeklinde verilmektedir (TDK, 2019).

İslam dininin kitabı olan Kur'an-ı Kerim'de *din* kelimesinin geçtiği surelerin iniş sıraları dikkate alınarak incelendiğinde, Mekke ve Medine'de inen ayetlerde *din* kelimesinin neredeyse birbirine eşit sayıda yer aldığı görülmektedir. Mekke döneminde gelen ayetlerde *din* kelimesi ile sorumluluk, hesap, tevhit ve teslimiyet vurgulanmaktadır (Fâtiha 1/4; Zâriyât 51/6, Beyyine 98/5) (Tümer, 1994: 312). Tanımlardan ve *din* kelimesine yüklenen anlamlardan yola çıkılarak, bu çalışmada *din* insanın inandığı yüce güç ile bağıny ifade etme şekilleri olarak ele alınmaktadır.

#### A. Toplumdaki Dinî Yaşam Biçimlerinin Sınıflandırılması

Bireylerin dinî yaşamı değerlendirilirken hem bireysel tutum ve davranışları hem de toplumda yaşayan *din* ile uyumları temel alınarak isimlendirilmiştir (Çarkoğlu ve Toprak, 2000: 42; Günay, 1998: 401; Karacoşkun, 2004: 35).

Batıda dindarlık sınıflaması konusundaki ilk göze çarpan ayırım William James'e aittir. 1902'de yazdığı "Dinî Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme" adlı eserinde dinî yaşamı bireysel ve kurumsal olarak ayırmıştır. James, kişinin kilise gibi yerlerde toplulukla yaptığı ibadetleri ve ritüelleri kurumsal, kişisel olarak dua etme ve duygusal olarak kendini Tanrı'ya yakın hissetmeyi bireysel dindarlık olarak isimlendirmiştir. Dindarlığın boyutları araştırmalarında Allport (1967)'un içsel ve dışsal dindarlık ayırımı, *din* yaşandığı boyutlar açısından Glock ve Stark'ın (1966) inanç, ritüel (davranışsal), tecrübe, bilgi ve etki boyutları oldukça rağbet görmüştür. Aynı zamanda bu ayırımlar ölçme araçlarının boyutları haline getirilerek dindarlığın ölçümünde de kullanılmışlardır.

İslam dünyasında da dindarlık konusunda yapılan isimlendirmeler ve tanımlamalar her zaman tartışılmış, birbirinden farklı tipolojiler geliştirilmiştir. Fakat *din* yaşandığı boyutlar konusunda inanç, ibadet ve ahlâk boyutları İslam bilginleri tarafından genel olarak dinî yaşamdan bahsedilirken en sık kullanılan ayırım olmuştur (Gazzâli,1975; İbn-i Sina, 2017).

Bu konu hakkında tanımlama geliştirenlerden biri de İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ, "İşaretler ve Tembihler" kitabının "Ariflerin Özellikleri" bölümünde inanan bireylerin dinini yaşayış biçimlerine göre üçlü sınıflandırmasına yer vermektedir. Bu sınıflandırmada; dünya malından yüz çeviren kimse 'zahit', ibadete düşkün kimse 'abid', aşkın âleme yönelen kimse 'arif' olarak

isimlendirilmektedir (İbn-i Sina, 2017: 182).

Dine yaklaşım biçimine göre Hilmi Ziya Ülken, inanan insanın imanına ilişkin üç ayrı tiplere belirlemiştir. İnanç şekli daha çok sağduyu sezgisine ve taklide dayananları *kömürcünün imanına* sahip olanlar (Ülken, 1958: 230; Ülken, 1963: 54), kanılarını inanç öğretilerinden çıkaranları *kelamcının imanına sahip olanlar*, eleştirel akli temel alarak doğru olmayan bilgileri inancından temizleyebilenleri *felsefecinin imanına* sahip olanlar şeklinde isimlendirmiştir (Tan, 2018: 629).

Türkiye’de yapılan çalışmalarda da dinî yaşam konusunda çeşitli isimlendirmeler ve kategoriler ortaya konulmuştur. Mehmet Taplamacıoğlu’nun “Türkiye ‘de Dinî Hayatın Yoğunluğunun Tespiti” isimli alan araştırmasında ibadet sıklığı ve tutucu tutum göz önüne alınarak kişiler; ‘gayri amil’, ‘idare-i maslahatçı’, ‘dini bütün veya amil’, ‘sofu’ ve ‘softa’ olmak üzere 5 kategoriye ayrılmıştır (Taplamacıoğlu, 1962: 145).

Özbaydar (1970), Kuhlen ve Arnoki’nin (1944) çalışmalarından hazırladığı 53 maddeyi İslam dini esaslarına uygun bir şekilde düzenlemiş ve üçlü Likert olarak ölçek haline getirmiştir. Yapılan ilk uyarlama çalışmalarından biri sayılabilecek olan bu çalışma, dinî esasları derinlemesine değil genel konular üzerinden ele alan maddelerden oluşturulmuştur. Maddelerin 18’i Tanrı inancını ele alırken 35’i din inancını ele almaktadır. Bireylerin maddelere katılım derecelerine göre dinî inançları, “*kuvvetle rasyonel, orta derecede irrasyonel, orta derecede rasyonel ve kuvvetle rasyonel*” olmak üzere dört kategoriye ayrılmıştır (Özbaydar, 1970:19-20-21).

Günay 1978’de doçentlik çalışmasında dindarlığı sosyolojik bir yaklaşımla ele almıştır. Çalışmasındaki dindarlık tipleri; dinî yaşamında geleneksel halk kültürünün kalıplaşmış yargılarının hâkim olduğu ‘*geleneksel halk dindarlığı*’, hurafelere ve batıl inanç öğelerine dindarlığı içerisinde yer vermeyen ‘*seçkinlerin dindarlığı*’, dinî inanışlarını günlük hayatına yansıtmadığı halde, dini yalnızca Yaradan ve kul arasındaki kutsal bağ olarak gören ‘*laik dindarlık*’ ve geleneksel dindarlık ile laik dindarlık arasında gidip gelen bir geçiş boyutu olarak ele aldığı ‘*transisyonel dindarlık*’ olmak üzere dörtlü sınıflandırma yapmıştır (Erkan, 2014: 128).

Kişinin dinî hayata yönelik tutumunu sosyal, bilişsel bakış açısıyla ele alan Yapıcı (2002) ise, dindarlığın zihinsel görüntüleri ve bu görüntülerin davranışlarda gerçekleşen hali; liberal, muhafazakâr, dogmatik ve fanatik dindarlık biçimleri olarak isimlendirmiştir. Bu sınıflamada ilk grubu dinî duygu ve düşünceleri olan, dinî konularda yeni fikirleri kolayca kabul

edebilen, *'liberal dindarlar'* temsil etmektedir. İkinci grupta yer alan *'muhafazakâr dindarlar'*ın hayatlarını anlamlandıran en önemli unsur din olduğundan, inandıkları sisteme karşı yeni bir fikre pek açık olmayan bireylerdir. Üçüncü olarak araştırmada ölçek konusunu oluşturan *'dogmatik dindarlar'* ele alınmıştır. Dogmatik dindarlar; dinî konulara iki uç ayrımla yaklaşan, olayları sevap-günah açısından değerlendiren, hoşgörüsüz, yeni fikirlere kapalı olan bireylerden oluşur. Son olarak da *'fanatik dindarlar'* ele alınmıştır. Zihinsel açıdan fazlasıyla katı bir tutum içerisinde olan bu bireyler, kendi inançlarına karşı aşırı bağlılık gösterebilirler. Yapıcı bu gruptaki bireyleri *'patolojik dindarlar'* olarak da değerlendirir (Yapıcı, 2002: 99).

Ayşe Uygun Altunbaş (2017) Almanya'daki Türklerle yaptığı çalışmada, bireylerin dindarlığının aile içinde verilen din eğitiminden etkilendiği belirtilmiş ve bu eğitim tarzlarını göz önüne alarak bir tipoloji geliştirmiştir. Buna göre; idealist, ritüalist, ahlakçı ve kimlik arayışında olanlar olmak üzere dört tip dindarlık öne çıkmıştır. İdealistler, anlama odaklanmışlardır ve çocuklarının güvenli bir şekilde dini sorgulayıp doğru olana yönelebilmelerini umarlar. Ritüalistlerde, aile içi dinî eğitimde dinî metinlerin, kuralların merkezde olduğu grup ele alınır. Kimlik ve kişilik arayışında olanlar ise dinî eğitimde kişiliği ön planda tutan ebeveynlerdir. Kişilik gelişimi ahlaki kuralların da, dinî kuralların da üzerinde bir değere sahiptir. Ahlakçılar ise, 'kendini etik kurallara uymaya yükümlü/ zorunlu/ uymakla sorumlu' hissedenlerdir. Ebeveynlerin arzusu ise çocuklarının iyi birer insan olmaları yönündedir (Uygun Altunbaş, 2017: 410-450).

2000'li yıllarda daha da hızlanan dindarlık ölçekleri geliştirme çalışmaları halen sürmektedir (Bkz. Arslan, 2003; Yapıcı, 2006; Taş, 2006; Topuz, 2011; Ulu, 2013; Kayıklık ve Kalgı, 2017; Horozcu ve Demir, 2018). Din psikolojisi alanındaki çalışmalar Türkiye'de daha çok tanınmaya başlamıştır.

## **B. Dindarlığın Ölçümü**

Dünyada dindarlık ile ilgili ölçek çalışmalarının 1900'lerin başlarında yapıldığı bilinmektedir. İlk çalışmalardan biri Dinî İnançta Kesinlik Ölçeği (Certainty in Religious Belief Scale)'dir (Thouless, 1935). Ölçek, dinî inanç ve tutumlara tüm inanç veya tutumlar gibi tutku ile bağlanılabileceği veya yüzeysel bir bağlılık olabileceği anlayışına dayandırılmış ve bu kesinlik eğilimini ölçmek amacıyla Thouless tarafından 1935'te oluşturulmuştur. Ölçek, 25'i dinî olmak üzere 40 maddeden oluşmaktadır. Diğer maddeler ise dinsel olmayan olgusal ifadeler, politik bakış açıları, dinle çok az ilişkisi olan

ya da hiç ilişkisi olmayan felsefi ifadelerden oluşmaktadır. Ölçeğin bu formu inancın içeriği ya da yönünü değil, ne kadar kesin olduğunu ölçmektedir. İlk çalışmalar arasında yer alan bir diğer çalışma ise, Thurstone ve arkadaşları tarafından 20. yüzyılın başlarında geliştirilen çeşitli dindarlık ölçeklerinin en iyi bilinen ve en yaygın kullanılan Kilise'ye Yönelik Tutumu Ölçme Ölçeği (Attitude Toward The Church Scale)'dir (Thurstone ve Chave, 1929). Bu çalışmalarda istatistiksel olarak geçerlilik sağlanmış olsa bile dinî yaşamın boyutları ve sınırları konusundaki belirsizlik çok rahatlıkla fark edilmektedir.

Allport'un Birey ve Dini (2004: 15-20) kitabının önsözünden yararlanılarak yapılan içsel ve dışsal dinî yönelim ayrımı hem ölçek geliştirme çalışmalarındaki boyutların belirlenmesine önemli bir katkı sunmuş hem de Allport'un (1967) 'Dinî Yönelim Ölçeği (Religious Orientation Scale)' dünyada en yaygın olarak kullanılan dindarlık ölçeği olmuştur. Allport (2004) aynı dini yaşayan bireylerin aynı dinî davranışı farklı motivasyonlarla yapabileceğini açıklamıştır.

Allport'un Ross (1967) ile tekrar ele alıp, dinî duyguları "içsel" (bir kişinin dinini "yaşadığı" ana güdü olarak din) ve "dışsal" (bireyin dinini "kullandığı") kavramları ile ölçülebilecek şekilde isimlendirmiştir. İçsel dinî yönelim, dinî geleneğin kendisinin ortaya koyduğu hedeflerden kaynaklanan motivasyonu ifade etmekte ve bu nedenle içsel dinî yönelimin özverili bir kaliteye sahip olduğu varsayılmaktadır. Allport ve Ross'un çalışmalarında dışsal ve içsel yönelim puanlarının ters ilişkili olması beklenilirken, doğrusal olarak birbirinden bağımsız olduğu görülmüştür (Allport ve Ross, 1967: 434; Burris, 1999: 147).

Lenski'nin (1961) 'Dinî Yönelim ve Katılım (Religious Orientation and Involvement)' çalışması, tarihsel olarak dindarlığa çok boyutlu bir yaklaşım belirleme konusunda ilk girişimlerden biri olduğu için oldukça önemlidir. 'Dinî Yönelim ve Katılım', dindarlığın dört boyutunu 'doktrinal ortodoksi, adanmışlık, derneklere üyelik ve toplumsal katılım' şeklinde tanımlar. Ölçeğin ilk iki boyutu dinî yönelim ölçütleri olarak kabul edilirken, ikinci iki boyutu dinî katılım ölçütleri olarak kabul görmüştür. Lenski ölçeğini; dinî inançları (ortodoksiyi), dinî uygulamaları (adanmışlığı) ve sosyal-dinsel grupları (derneklere üyelik ve toplumsal katılım) dâhil eden bir din tanımı ışığında oluşturmuştur.

William James'in 'Dinî Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme' adlı eserinde belirttiği '15li birinci şahıs dinî tecrübe cetveli'ni temel alarak, dinin ne derece yaşandığını ölçmek amacıyla, Hood (1970);

Rosegrant (1976) Dinî 'Deneyim Vaka Ölçüsü (Religious Experience Episodes Measure (REEM))' tasarlanmıştır. Rosegrant (1976), REEM'i güncelleyip araştırmalarında kullanmıştır, fakat James'in (1902/1985) mevcut otobiyografilerinden, günlüklerinden ve mektuplarından dinî deneyimlerinin bir araya getirilmesiyle uyarlandığı için, REEM'in içeriği ve dili Kuzey Amerika Protestancılığının izlerini taşımaktadır. REEM kültüre özgü bir ölçek olarak kalmıştır (Hood, 1970: 286 akt: Burris, 1999: 221-222).

Çok boyutlu dindarlık denilince en iyi bilinen taksonomilerden biri olan Glock ve Stark'ın (1966) 'Dinî Bağlılığın Boyutları (Dimensions of Religious Commitment)' ölçeği, bu bölümde yer alan ölçeklerin çoğunun prototipi olarak ele alınmıştır. Glock ve Stark, dindarlığı ölçmek için kapsamlı bir yol geliştirmeye çalışarak dindarlık araştırmalarına önemli bir katkı sağlamışlar ve dindarlığın beş boyutu etrafında ölçeklerini geliştirmişlerdir. Bunlar; inanç, ritüel (davranışsal), tecrübe, bilgi ve etki şeklinde sıralanabilir. Bu sıralama dindarlığın beş boyutunu kapsayacak şekilde tasarlanan geniş bir dinî değerlendirme kümesidir. İnanç ve bilgi boyutları birbiriyle örtüşebilirken, diğer boyutlarla ilgili ampirik araştırmalar birbirlerinden bağımsız olduklarını göstermiştir (Peter, 1999: 209).

Ülkemizde dindarlık üzerine ampirik çalışmalar 1960'larda başlamış, yapılan ilk çalışmalar ise anket şeklinde olmuştur. Yaparel (1987) Dinî Hayat Envanteri ile, Glock ve Stark'ın dindarlığın beş boyutundan yola çıkarak inanç, ibadet, duygu ve bilgi boyutlarını ele almıştır. Her bir boyut için uzmanlarla tartışılarak maddeler oluşturulmuştur. Ölçek yaygın inançlar, partikülarizm (kendi inancının tek doğru olduğuna inanç), ahlakilik (başka insanları gözetmek), dua, ibadetlere katılım, dinî duygu, din bilgisi olmak üzere 7 boyutlu olarak düzenlenmiştir. Araştırmaları sonucunda ilk yetişkinlik döneminde dinî hayat ile psikososyal uyum arasındaki ilişkiyi ölçmekte kullanılan bir Dinî Hayat ölçeği ortaya konulmuştur (Yaparel, 1987: 82-143).

İlk ve en önemli çalışmalardan biri de dindarlık ölçümü ile ilgili Mutlu (1989) tarafından gerçekleştirilen "Bir Dindarlık Ölçeği"dir. Bu çalışmada Mutlu, olumlu ve olumsuz ifadelerin de yer aldığı 14 maddelik dördümlü Likert formatında bir ölçek hazırlamıştır. Mutlu bu çalışmanın, yapıldığı yıllarda geçerlilik ve güvenirlilik analizlerinin yapıldığı ilk çalışma olduğunu belirtir, fakat uyarlama bir ölçek olarak literatüre geçmiştir (Mutlu, 1989:194).

Ölçek şeklinde maddelerin kültürden geliştirilerek yapılan ilk çalışma olarak Onay (2003) tarafından hazırlanan 'Dinî Yönelim Ölçeği' ele alınabilir. Güvenirlilik geçerlik analizleri 1997'deki çalışma sırasında yapılan

ölçek 1999 yılında üzerinde değişiklikler yapılarak yeniden geliştirilmiştir. Son hali dördümlü Likert tipi 18 maddeden oluşturulmuştur. Dinî yönelimlerin *düşünce, davranış, duygu* olmak üzere üç boyut olarak ele alındığı dinî yönelim ölçeğinde; yönelim objesi olan dine karşı bireyin değerlendirmelerinin sonucu olan tepki yanıtlarının düzeyi ölçülmeye çalışılmıştır (Onay, 2003: 176).

Yapılan çalışmalardan Ulu (2013) tarafından ortaya konulan "Dinî Hayat Ölçeği" dinî kararsızlık, hoşgörü, ilgi, din-bilim ilişkisi, evrenselcilik, başa çıkma, hümanizm, panteizm, dışlayıcı model, kapsayıcı model, dinler arası model, çoğulcu, başka dinden olanlara yönelik tutum gibi pek çok konuyu da incelemesi açısından ön plana çıkmaktadır (Ulu, 2013: 27-30).

Ülkemizde de bir kısmı yabancı kaynaklı uyarlama, bir kısmı geliştirme şeklinde birçok ölçek çalışması yapılmıştır. Bunlar; Uysal (1994) tarafından 'Dinî Tutum-Davranış ve Şahsiyet Özellikleri' çalışması, Aydın (1995) tarafından dini inkârın psikososyal nedenlerini araştırmak üzere geliştirilen 'Dinî İnanç Envanteri', Karacoşkun (1998) tarafından psikososyal açıdan iman (dinî inanç) - amel (dinî davranış) ilişkisini ölçmek üzere geliştirilen 'Dinî Davranış Envanteri' ve 'Dinî İnanç Envanteri', Arslan (2003)'ın 'Popüler Dindarlık Ölçeği', Yapıcı (2006)'nın 'Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği', Taş (2006) tarafından 'Dindarlık Kriterleri Ölçeği', Kayıklık ve Kalgı (2017) tarafından geliştirilen 'Dinsel Yaşayış Ölçeği', Ergeshkyzy ve Yıldız (2018) tarafından geliştirilen "Kırgızlarda İslam Dinine İlişkin Tutum Ölçeği", Horozcu ve Demir (2018) tarafından ergen bireylerde İslamî inanç esaslarını ölçmek üzere geliştirilen 'Ergenler için Dinî İnanç ölçeği' gibi pek çok çalışmadan bahsedilebilir.

Bu çalışmanın amacı dindar insan denince insanların aklına ilk olarak ne geldiğinin ölçülebilmesidir. Çünkü dindarlık kavramı son yıllarda Türkiye'de oldukça tartışılmış, yukarıda geçen araştırmalarda görüldüğü üzere her kesim farklı şekillerde tanımlamış, sınıflandırmış ve yıpratılmıştır. Yapıcı'nın (2004: 112) da belirttiği gibi ülkemizde yapılan araştırmaların pek çoğunda ölçekten olgu çıkarımı söz konusu olmaktadır. Bugün dindar denince insanların ne düşündüğünü tespit edebilmek amacıyla ve önceki çalışmalarla karşılaştırılarak yıllar içerisinde bunun nasıl değiştiğinin anlaşılabilmesi için çerçevesi tanımlanan bir olgunun ölçülebileceği bir ölçek geliştirilmiştir.

### **C. Araştırma Yöntemi**

#### **1. Araştırmanın Modeli**

Araştırmada Rennis Likert tarafından ortaya atılan "dereceleme



toplamlarıyla ölçekleme” modeli kullanılmıştır. Likert tipi derecelendirme Türkiye’de sıklıkla kullanılmakta madde analizleri, geçerlilik ve güvenilirlik çalışmalarına analiz yapılmasını kolaylaştırıyor olması nedeniyle kullanışlı bulunmaktadır (Bkz. Tezbaşaran, 2008 :1; Delice ve Ergene, 2015:63).

## **2. Evren ve Örneklem**

Bu araştırmanın evrenini Kırıkkale ve Ankara illerinde yaşayan Üniversite öğrencileri oluşturmaktadır. Bu evrende yer alan 426 bireye amaçlı örnekleme (purposive / purposeful sampling) (Büyüköztürk, 2009: 89) yoluyla ulaşılmıştır. Örneklem yeterliliğinin hesaplanmasında Büyüköztürk ve arkadaşlarının (2009: 97) Çıngı (1994) ‘dan uyarladığı tablo kullanılmış 0,95 güven aralığında 0,05 sapma düzeyinde yaklaşık 50.000 kişilik bir grupta çalışma yapmak için en az 381 kişiden veri toplanması gerektiği görülmüştür. Veri toplanırken bu sayının üzerinde katılımcıya ulaşılmaya dikkat edilmiştir.

## **3. Verilerin Toplanması**

Alanyazın taramalarının ardından örnekleme yakın bireylere boş kâğıtlar dağıtılmış ‘Dindar insan ...’ şeklinde başlayarak devamını doldurması istenilen yaşları 18 ile 54 arasında değişen, 105 katılımcıdan cevaplar toplanmıştır. Bu verilerin analizleri de göz önünde bulundurularak madde havuzu oluşturulmuş, uzman görüşlerine başvurulmuştur. Uzman görüşleri ardından etik kurul izinleri alınarak pilot uygulama yapılmıştır.

## **4. Pilot Çalışma**

Pilot çalışma Kırıkkale Üniversitesi’nde öğrenim gören 98 öğrenci ile yapılmıştır. Öğrencilerin yaş ortalaması 24, 79’u kadın ve 19’u erkektir. Uygulamada KMO Bartlett değeri 0,959, serbestlik derecesi 406 ve anlamlılık  $P < 0,001$  bulunmuştur. 41 madde ile başlanan çalışmada varimax döndürme ile faktör analizi yapılmıştır. Yapılan analizde, maddeler, binişiklik ve faktör yük değerlerinin kabul düzeyini karşılayıp karşılamaması açısından değerlendirilmiş, altı maddenin (11,12,13,16,17,39. maddeler) çıkarılması uygun görülmüştür. Bu maddelerin analiz dışı bırakılması sonucunda elde edilen madde faktör yük değerleri ve ortak faktör varyansları Tablo 3’de sunulmuştur. Analiz sonucunda 35 maddelik, dört boyutlu varyansı % 59,6 olan bir yapı elde edilmiştir. Birinci boyutun varyansa katkısı %24,4, ikinci boyutun katkısı %22,6, üçüncü boyutun katkısı %8,2 dördüncü boyutun katkısı %4,2 olmuştur. Saçılım grafiğinde de dört boyuttan sonra düzleşme görülmüş ve ölçeğin dört boyutu olduğu düşünülmüştür.

## **5. Verilerin Analizi**

Pilot çalışmada ortaya çıkarılan ölçekle asıl uygulama yapılmış, yapı geçerliliğinde benzer ölçeklerle geçerliliğinin ölçümü yöntemi kullanılarak geliştirilen ölçek ve Ok Dinî Tutum Ölçeği (OK, 2011) arasındaki korelasyon testi analizlerine bakılmıştır.

Çalışma Kırıkkale ve Ankara Üniversitelerinde Mühendislik ve İlahiyat fakültelerinde öğrenim gören 450 öğrenci ile yapılmıştır. Eksik bilgi içeren (imza, onam formu, yarım veya tek seçenek doldurulmuş ölçek formları gibi) formlar ayrıldıktan sonra 179 kadın, 247 erkek katılımcıdan oluşan toplam 426 form geçerlik güvenirlik analizleri için IBM SPSS 22, paket programına işlenmiştir. Elde edilen verilerin faktör analizi için uygun olup olmadığı Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) Katsayısı ve Bartlett Küresellik Testi ile incelenmiştir. KMO olarak da kısaltılan bu değer 1,00'a ne kadar yakın olursa verilerin faktör analizi için o kadar uygun olduğunu gösterirken (Büyüköztürk, 2009: 95), bu çalışmada elde edilen KMO Bartlett değeri 0,96 olarak bulunmuş ve yüksek düzeyde kabul edilebilir olduğu görülmüştür.

Tablo 1: Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Bartlett Küresellik Test Sonuçları

KMO ve Bartlett Testi		
Kaiser-Meyer-Olkin Testi (KMO)		0,957
Bartlett Küresellik Testi	Ki Kare	8699,428
	Serbestlik Derecesi	595
	P	0,001

KMO değeri 0,957, Serbestlik derecesinin 595 ve anlamlılık düzeyi  $P < 0,001$  olması göz önüne alınarak bakılmış ve analize devam edilebileceğine karar verilmiştir.

Tablo 2: Açımlayıcı Faktör Analizi Sonuçları

Bileşenler	Başlangıç değerleri		Döndürme işlemi sonrası değerler			
	Özdeğer	Açıklanan varyans yüzdesi	Bileşenler	Özdeğer	Açıklanan varyans yüzdesi	Bileşenler
1	14,013	40,038	40,038	6,910	19,744	19,744
2	3,193	9,123	49,161	6,133	17,522	37,266
3	1,554	4,441	53,602	4,331	12,374	49,640
4	1,202	3,433	57,035	2,588	7,395	57,035
5	,937	2,677	59,713			
6	,877	2,507	62,220			

*Dindar İnsan Algısı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması*

7	,867	2,476	64,696
8	,820	2,342	67,038
9	,718	2,052	69,090
10	,693	1,981	71,071
11	,685	1,957	73,027
12	,628	1,793	74,820
13	,624	1,783	76,603
14	,605	1,727	78,330
15	,595	1,699	80,029
16	,528	1,508	81,537
17	,515	1,471	83,009
18	,479	1,369	84,377
19	,448	1,279	85,656
20	,444	1,268	86,924
21	,422	1,205	88,129
22	,406	1,160	89,289
23	,395	1,128	90,417
24	,383	1,095	91,512
25	,356	1,017	92,528
26	,347	,991	93,520
27	,321	,917	94,437
28	,296	,847	95,284
29	,286	,817	96,100
30	,277	,792	96,892
31	,248	,707	97,599
32	,236	,674	98,273
33	,213	,608	98,881
34	,207	,590	99,472
35	,185	,528	100,000

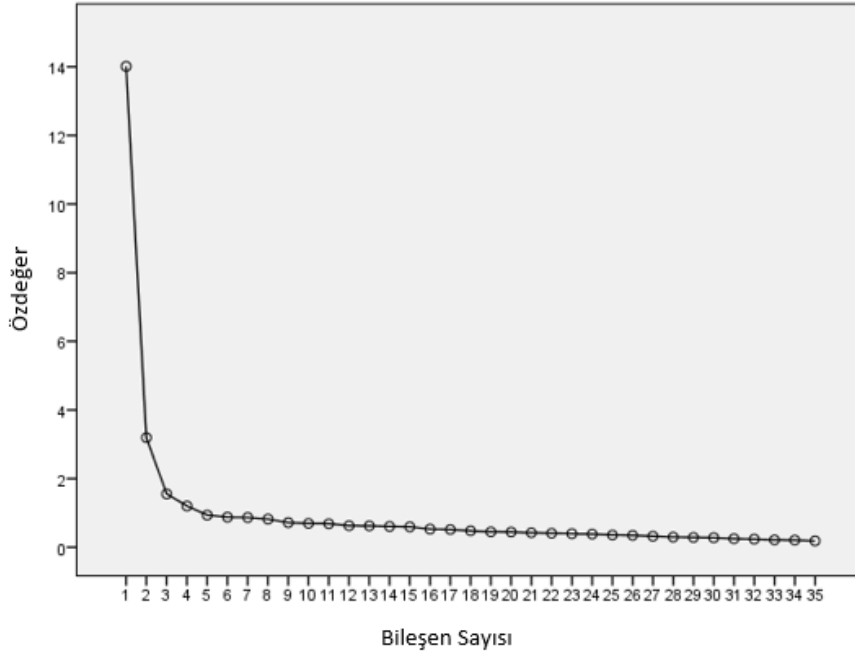
Açımlayıcı faktör analizi sonucunda elde edilen öz değerlerin ve açıklanan varyans değerlerinin sunulduğu Tablo 2’de görülebileceği gibi verilerin işlenmesi sonucuna özdeğeri (eigenvalue) 1.00’den yüksek olan dört bileşen olduğu saptanmıştır. 1. bileşen Dindar İnsan Algısı Ölçeği’yle ölçülmeye çalışılan dindar insan algısının %19,744’ünü açıklarken; sırasıyla

2. bileşen %17,522'sini, 3. bileşen %12,374'ünü, 4. bileşen ise %7,395'ini açıklamaktadır. Toplamda Dindar İnsan Algısı Ölçeği, ölçülmeye çalışılan dindar insana yapılan atıfların %57,035'ini açıklayabildiği görülmüştür.

Her bir bileşenin toplam varyansa yaptığı katkılar göz önünde bulundurulduğunda; tanımlanan boyutlarda açıklanan varyansın ölçme yapabildiği ve ölçeğin dört boyutlu bir yapıyı gösterdiği istatistiki sonuçlarla belirlenmiş ve yamaç birikinti grafiğiyle teyit edilmiştir.

Açımlayıcı faktör analizi ile gözlemlenebilen faktörlerin özdeğerlerinin verildiği grafik; düşüşlerin hızlandığı iki faktör ve yavaş da olsa belli bir farkın belirlendiği iki faktör olmak üzere dört faktöre ayrılmaktadır. Birinci faktörde dik bir düşüş ardından biraz daha yumuşak ve ardından daha yumuşak ayrışan iki faktör daha gözlenmektedir. Bu dört faktör ardından grafik birbirinden ayrışmayan yatay bir çizgide devam etmektedir. Dolayısıyla elde edilen verilerin işlenmesiyle ölçeğin dört boyuta ayrılabilceği belirlenmiştir.

Şekil 1: Yamaç Birikinti Grafiği



Likert tipi ölçek geliştirme tekniklerinin genel kurallarına bağlı kalınarak, madde faktör yük değerlerinin (Field, 2013: 692) 0,40 ve daha yüksek olması konusunda titizlik gösterilmiştir. 41 madde ile veri analizleri yapılan ölçek çalışmasında 6 madde ait olduğu boyutu ölçmede yetersiz

bulunmuş ve çıkarılmış; ölçeğin 35 madde ve dört faktörlü olduğu tespit edilmiştir. 1. faktör altında 12 madde, 2. faktör altında 10 madde, 3. faktör altında 8 madde, 4. faktör altında ise 5 madde bulunmaktadır. Faktör analizi sırasında yapılan döndürülmüş bileşenler matrisi yöntemi ile ölçek içerisinde yer alan maddelerin hangi bileşen altında toplandığı o maddeye verdiği yüksek yük değerleri ile tespit edilmiştir. 0,45 in altında yük değeri veren maddeler çıkarıldıktan sonra boyutlarına göre madde yük değerleri Tablo 3 de görüldüğü gibidir.

Tablo 2: Döndürülmüş Bileşen Matrisi/ Faktör Analizinde Alt Faktörler ve Maddelere Göre Faktör Yükleri

		Faktörler			
		Otoriter Dindar	Entelektü el Dindar	Sosyal Dindar	Münzevi Dindar
1	İnsanları ötekileştiren dogmatik bir tiptir.	0,629			
2	Toplumdaki 'baskın dinî yaşam'a ayak uydurmaya çalışır.	0,633			
3	Sürekli diğerlerini yönetmeye çalışır.	0,745			
4	İnsanları kendine benzetmek için baskı yapar.	0,782			
5	Başkaları tarafından kolay yönetilebilir.	0,629			
6	Başkalarının günahlarına odaklanmıştır.	0,760			
7	Hayatı sorgulamadan yaşar.	0,559			
8	Farklı dinî görüşleri dikkate almaz.	0,622			
9	Kendi bildiğinin en doğru olduğunu düşünür.	0,742			
10	Yaradan'ın cezalandıracağından sürekli bahsederek korkutur.	0,662			
11	Bilgisi sadece ibadetlerini yapacak kadardır.	0,464			
12	Göstermelik ibadet eder.	0,682			
13	Varlıkların yaradılışındaki anlamları keşfetmeye çalışır.		0,643		
14	Dini hakkında çok fazla bilgi sahibidir.		0,668		
15	Evrende olup bitenleri anlamaya çalışır.		0,718		

---

16	Yaradan'ın varlığını ispatlayan delilleri bilir.	0,681
17	Tüm insanlara saygıyla yaklaşır.	0,589
18	Kutsal metindeki ifadeleri anlamak için araştırma yapar.	0,778
19	Tabiattaki canlıları gözlemleyerek Yaradan'ın evrendeki düzenini anlamaya çalışır.	0,702
20	İbadetlerin amacının farkında olur.	0,609
21	Kutsal metinleri anlayarak okur.	0,735
22	Tüm insanlara karşı hoşgörülü davranır.	0,538
23	Dinî kurallara göre hareket eder.	0,494
24	Yaradan'a karşı bir kul olarak sorumluluklarını yerine getirir.	0,559
25	Dinî bilgisini yaşamına yansıtır.	0,670
26	Yaradan ile duygusal bir bağ kurar.	0,721
27	Dinî konularda insanlara yol gösterebilir.	0,685
28	Dinini güzel temsil eder.	0,576
29	Çevresindeki insanlara huzur verir.	0,583
30	Yaradan'ın varlığı ile ilgili bilgi sahibidir.	0,480
31	Kendini ahiret işlerine adanmış insandır.	0,626
32	Hayatını sadece helal ve haram sınırları üzerine kurmuştur.	0,618
33	Tek başına uzun süre ibadetler eder.	0,717
34	İbadet etmeyi hayattaki tek önemli görev bilir.	0,645
35	Dünya ile ilgili meşguliyetlerden uzak durur.	0,595

---

Büyüköztürk (2009: 89) güvenilirliği, bir testin maddelerine farklı bireylerin verdikleri cevaplar arasındaki tutarlılık olarak tanımlamaktadır. Dindar İnsan Algısı Ölçeği'nin güvenilirliğini belirlemek amacıyla oluşturulan maddelere ilişkin Cronbach Alfa ( $\alpha$ ) değerleri; birinci boyutta toplanan 12 madde için 0,930, ikinci boyutta toplanan 10 madde için 0,922, üçüncü boyutta toplanan 5 madde için 0,694, dördüncü boyutta toplanan 8 madde

---

için ise 0,874 olarak bulunmuştur.

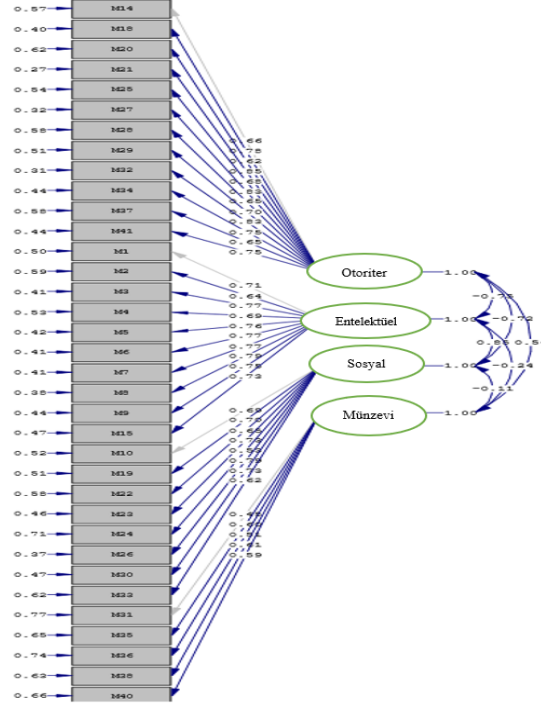
Çalışmanın boyut yapısının ayrıntılı incelenmesi amacıyla veriler doğrulayıcı faktör analizi ile tekrar değerlendirilmiştir. Çoklu normal dağılım varsayımı sağlanmadığı için doğrulayıcı faktör analizi sırasında asimptotik kovaryans matrisine dayalı maksimum olabilirlik (likelihood) ile güçlü (robust) kestirim yöntemi kullanılmıştır.

Tablo 3: Dindar İnsan Algısı Ölçeği Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları

	$\chi^2$	$\chi^2/sd$	p	CFI	GFI	NFI	RMSEA	Faktör Yük Değerleri		Hata Varyansı	
								max	min	max	min
Ölçek	1045.78	1,89	0,00	0,99	0,84	0,97	0,046	0,85	0,48	0,77	0,27
Önerilen Değer		$\chi^2/sd \leq 3$		$\geq 0,90$	$\geq 0,90$	$\geq 0,90$	$\leq 0,080$	$\geq 0,30$		$\leq 0,90$	

Tablo 4 incelendiğinde  $\chi^2/sd$  değerinin 3'ten düşük olduğu görülmektedir.  $\chi^2/sd$  değerinin 3'ten düşük olması modelin veriye çok iyi uyum gösterdiğini belirtir. CFI değeri 0,99 ve NFI değeri 0,97 olarak tespit edilmiş ve bu değerlerin 0,90'nın üzerinde olması modelin veriye yüksek derecede uyum gösterdiği anlamını taşımaktadır. GFI değeri ise 0,84 olup 0,90'nın altında olduğu için bu indekse göre model veri uyumu olmadığı anlamına gelmektedir. GFI indeksi verinin normal dağılım göstermediği durumlarda CFI ya göre daha fazla etkilenmektedir (Ainur, Sayang, Jannoo & Yap, 2017: 583) ve araştırma kapsamında toplanan veri seti çoklu normal dağılım varsayımını sağlamadığından GFI değerine göre uyumun sağlanmadığı düşünülmektedir. RMSEA indeksi açısından değerlendirildiğinde ise bu indeksin model için 0,046 olduğu saptanmıştır ve bu indekse göre de modelin veriye uyum gösterdiğini söylemek mümkündür. Uyum indeksleri genel olarak değerlendirildiğinde, dört boyutlu modelin veriye uyum sağladığı görülmektedir. Her bir boyuttaki maddeler için faktör yük değerleri 0,48 ile 0,85 arasında değişmektedir. Faktör yük değerleri 0,30'un üstünde olduğundan dolayı her bir maddenin bulunduğu boyutta amacına hizmet ettiği söylenebilir.

Şekil 2: Doğrulayıcı Faktör Analizi



Tablo 5: Dindar İnsan Algısı ve Ok'un Dinî Tutum Ölçeği Arasındaki İlişki

		Dindar İnsan Algısı Ölçeği			
		Otoriter Dindar	Entelektüel Dindar	Sosyal Dindar	Münzevi Dindar
Ok	r	-0,163**	0,274**	0,341**	0,165**
Dinî Tutum Ölçeği	p	0.001	0.001	0.001	0.001
	n	426	426	426	426

\*\*p&lt;0.001; \*p&lt;0.05

Tablo 5'e bakıldığında Üzeyir Ok tarafından (2011) geliştirilen Dinî Tutum ölçeği ile geliştirilen Dindar İnsan Algısı ölçeği arasındaki anlamlılık düzeyinde ilişki görülmektedir. Dinî tutum ile *otoriter dindarları* dindar insan olarak algılamak ile dinî tutum düzeyinden alınan puanlar arasında ters yönlü bir ilişki vardır ( $r=-0,163$ ,  $p<0.001$ ). Dine ilişkin olumlu tutum arttıkça *otoriter dindarları* dindar kabul etme düzeyi azalmaktadır. Dinî



tutum ölçeğinden en yüksek puan alan katılımcıların dindar insan algısı ölçeğinin en çok *sosyal* ( $r=0,341$ ,  $p<0,001$ ) boyutunda yer aldığı, hemen arkasından *entelektüel dindar* boyutunu desteklediği ( $r=0,274$ ,  $p<0,001$ ), ve daha düşük puan alanların dindarlığı *münzevi dindar* boyutunda algıladığı ( $r=0,165$ ,  $p<0,001$ ) çalışma sonucunda ortaya çıkan benzer yönlü anlamlı bir ilişkiden anlaşılmaktadır. Dine ilişkin olumlu tutum arttıkça dindar insanı sırasıyla *sosyal*, *entelektüel* ve *münzevi* olarak algılama düzeyi artmaktadır.

Tablo 6: Madde İç Geçerlilik Kat Sayıları

Boyutlar	Cronbach's Alpha	Madde sayısı
Otoriter Dindar	0,930	12
Entelektüel Dindar	0,922	10
Sosyal Dindar	0,874	8
Münzevi Dindar	0,694	5

Araştırma kapsamında hazırlanan ölçeğin güvenirlilik çalışmaları içinde hesaplanan Cronbach Alpha değerleri ölçeğin iç tutarlılığının güvenirliliğini göstermektedir. Ölçeğin yapı geçerliği (KMO) değeri 0,957 olarak tespit edilmiştir. Dört boyutlu Dindar İnsan Algısı Ölçeğinin birinci boyutunun (Otoriter dindar) Cronbach Alfa değeri 0,930; ikinci boyutunun (Entelektüel dindar) Cronbach Alfa değeri 0,922; üçüncü boyutunun (Sosyal dindar) Cronbach Alfa değeri 0,874 ve son olarak da dördüncü boyutunun (Münzevi dindar) Cronbach Alfa değerinin 0,694 olduğu hesaplamalar sonucunda elde edilmiştir.

#### D. Tartışma

Dindarlık ölçülebilir mi? Eğer ölçülebilirse bu gerçekten mümkün müdür? Acaba dindarlığın boyutlarını belirleyerek, dindarlığın bazı boyutlarını ölçmek mümkün olur mu? Eğer dindarlık ölçülemez ise dinî eğilimin bireyin ya da toplumun hayatındaki yeri nasıl anlaşılacaktır? Tüm bu sorular dindarlık eğilimi ile ilgili yapılan neredeyse tüm nicel çalışmalarda vurgulanan ya da tartışılan bir nokta olmuştur.

Dindarlığın tanımlanması güç olduğu gibi, neyin dindarlık olarak kabul edileceğinin bireyden bireye, toplumdaki topluma değişebiliyor olması da objektif bir ölçüm yapmayı zorlaştırmaktadır. Fakat Glock ve Stark'ın 1969'da dindarlığın beş boyutunu belirlemiş olması, bu konuda ölçüm yapılmasını en azından İslam, Hıristiyanlık ve Musevilik gibi belirli bir kutsal kitabı ve belirlenmiş ritüelleri olan dinler için kolaylaştırmıştır. Ardından yapılan ölçüm çalışmalarında bu beşli ayrımın kısmen ya da tamamen

uygulanması ölçümde neyin ölçüldüğünün netleşmesi açısından faydalı olmuştur (Bkz; King ve Hunt, 1975; Mutlu, 1989; Uysal, 1995; Ok, 2011; Ergeshkyzy ve Yıldız, 2018 vb.).

Bu çalışmada geliştirilen ölçek ise tam olarak dindarlığı değil, bireylerin dindarlık algısını ölçmektedir. Bunun nedeni son yıllarda Türkiye’de dindar insanlar üzerinden pek çok tartışmanın yapılmış; dindar olmak bazen çok olumsuz eylemlerle ilişkilendirilmiş ve dindarlığın menfaat grupları tarafından istismar edilmiş, görünümünün dindarlığın kendisi gibi gösterilmiş olmasıdır. İnsanların dindar insan konusundaki duygularının sarsılmış ve akıllarının karışmış olması muhtemeldir. Bunun etkilerinin anlaşılması, toplumsal uyum ve önyargı konularının incelenmesi için bu ölçeğin faydalı olacağı düşünülmüştür. Bu nedenle toplumda dindar olarak algılanan tiplere yapılan atıflar belirlenmiş, ardından faktör analizi ile algılanan dindarlık tipleri ortaya çıkarılmıştır.

Birinci boyut olan ‘*Otoriter Dindar*’ içerisinde; dindar insanın inancını kendi çıkarlarını önceleyen şekilde yaşadığı, bir yandan inancını toplumda baskın olana çevirirken onun gibi çoğunluğa uymayanları ötekileştirdiği, sevgi dolu bir Yaradan anlayışından ziyade korku odaklı bir yaşamdan beslenen, diğer bir deyişle bir nevi dış güdümlü bir dindarlığı olduğunu ifade eden 14, 18, 20,21, 25, 27, 28, 29, 32, 34, 37, 41 numaralı maddeler bulunmaktadır. İkinci olarak ‘*Entelektüel Dindar*’ içerisinde; dindar insanın inancını evrensel değerler üzerinden yaşadığı, inancının derin anlamını öncelediği, bir bilgiyi duyduğu gibi almayan, okuyan, araştıran ve hurafelere hayatında yer vermeyenlerden oluşan; 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 15 numaralı maddelerle temsil edilen boyuttur. Üçüncü olarak ‘*Sosyal Dindar*’ içerisinde; inancını ortalama bir şekilde yaşayan, toplum içerisinde var olan, dengeli bir şekilde dinini yaşayan diyebileceğimiz bireylerin yer aldığı 10, 19, 22, 23, 24, 26, 30, 33 numaralı maddelerle temsil edilen boyuttur. Son olarak ‘*Münzevî Dindar*’ içerisinde inancı içerisinde var olan ve olmayan ibadetleri önceleyen, zührevi yaşam tarzını benimseyen bireylerin olduğu 31, 35, 36, 38, 40 numaralı maddelerle temsil edilen boyuttur.

Literatürde var olan dindarlık tipleri ile ne kadar benzer oldukları düşünüldüğünde bu çalışma ile belirlenen boyutların benzer çalışmalar ile de tespit edildiği görülebilir.

İbn-i Sina’nın âbid, zâhit, ârif ayrımı göz önüne alındığında dünya hayatından vaz geçen, helal ve haramlarda aşırıya kaçan zâhit ile ibadete çokça düşkün olan âbid birbirinden çok fazla ayrılamamış, daha çok *münzevî dindarı* ifade eden maddeleri desteklerken, *Otoriter dindarda* bulunan korku

maddelerinin de bu boyut tarafından desteklendiği söylenebilir. Anda yaşayan, anın güzelliklerinde yaratıcısını arayan, toplumdaki örnek kişi olan ârif ise *entelektüel dindara* benzemektedir. Uygulama sonrası ibadet üzerine burada çıkması beklenen fakat faktör yüklerinin *sosyal dindarın* bulunduğu görülen 'kul olarak Yaradan'a karşı sorumluluklarını yerine getirir' maddesi toplumda entelektüel olarak görülen bireylerin ibadete önem vermedikleri gibi bir algı olduğunu da göstermektedir.

Taplamacıoğlu'nun (1962) kategorizasyonuna göre değerlendirildiğinde ise; sünnetler ve farzların dışında, sosyal yaşamlarını sürdüremeyecek kadar kendini ibadetle meşgul eden sofu zümre, *münzevî dindarı*, ibadetlerini gerektiği kadar yerine getiren ve sosyal hayat içerisinde yer alan dini bütün/amil zümre *sosyal dindarı*, içinde bulunduğu toplumdaki gözde inanışları benimseyen irade-i maslahatçı *otoriter dindarı* desteklemektedir.

Günay'ın (1998), kalıp yargıların benimsendiği geleneksel halk dindarlığı *münzevî dindarı*, din üzerine çalışmalar yapan bilim insanlarının görüşlerini önemseyen seçkinlerin dindarlığı *entelektüel dindarı*, dinin yalnızca kul ve Rabbi arasındaki bağ olarak kabul eden laik dindarlar ile kalıp yargıları benimseyen geleneksel dindarlar arasında kalan transisyonel dindarlık ise *sosyal dindarı* desteklemektedir.

Yapıcı'nın (2002) ayrımı olan liberal, muhafazakâr, dogmatik ve fanatik dindarlık sınıflandırması göz önüne alındığında: liberal dindarlar; yeni fikirlere açık olmaları yönünden *entelektüel dindara*, muhafazakâr dindarlar; kitabî dindarların ve geleneksel dindarların bir arada bulunabileceği ve yeni fikirlere pek de açık olmamaları yönüyle *sosyal dindara*, dogmatik dindarlar ise; hoşgörüsüz, yeni fikirlere kapalı ve olaylara sevap günah çerçevesinden bakmaları yönleriyle *otoriter dindara* ve fanatik dindarlar da dine karşı aşırılık tutumları ile *otoriter dindara* benzemektedir.

Uygun Altunbaş (2017)'in din eğitiminin etkisinin ele alındığı tipolojiye göre ise: Anlam odaklı idealistler; sorgulayıcılıkları ve arayış sorumluluğunu üstlenmeleri yönüyle *entelektüel dindara*, dinî metinleri merkezine alan ritüalistler; kural odaklı oluşları ve ahlaki ikinci plana alışı ile *otoriter dindara*, etik kurallarına uymayı önemseyen ahlakçılar ise; iyi bir insan olmanın dinî sorumlulukları yerine getirerek olabileceği düşünceleriyle *sosyal dindara* benzemektedir.

Özdoğan'ın (2005a: 137) 'İnsan Allah ilişkisi' araştırmasında ortaya konan bireyin kendisinden yola çıkarak Allah'ı tanımlaması ve var olan yazılı kaynaklardan veya toplumsal anlayıştan yola çıkarak Allah'ı tanımlaması

şeklindeki iki boyutu; dinin birey üzerinde akıl yürütme, sorgulama, anlamlandırma gibi bilişsel süreçlerini tanımlar. Yapılan dindar insan algısı ölçeğinde ortaya çıkan *entelektüel dindar* ve *sosyal dindar* olaylara inandığı dinin temel kaynaklarından hareketle bu ilkeleri insan merkezli yorumlayarak (Özdoğan, 2005b: 151) yaklaşımı ile de Özdoğan'ın çalışmasında biliş güdümlü temalar içerisinde yer almaktadır.

Bireylerin Yaradan'ı korku ya da sevgi merkezli bir anlayışla tanımlaması ise bireyin dindarlığında sığınma, teslim olma, sevme, korkma gibi duygusal süreçleri yaşadığı görülmektedir. *Münzevî dindar* ve *otoriter dindarın* ağırlıklı maddelerine bakıldığında ise duygu güdümlü temalarda yer alan bireylerle yakın olduğu görülmektedir.

Bu çalışmada belirlenen dindar insan olarak algılanan bireyler, farklı çalışmalarda farklı isimler altında belirlenmiş ve işlenmiştir. Bu çalışmada bir ölçek geliştirilmiş olmasının, bundan sonra yapılacak çalışmalar için araştırmacıların işini kolaylaştırması beklenmektedir. Kişilerin dindarlık ya da dindar insan konusundaki yargıları ve önyargılarının belirlenmesi dine ilişkin tutumun anlaşılmasında yardımcı olabilir.

### Sonuç

Toplumunu oluşturan bireylerin dindar olarak kimi gördükleri ve yaşamlarında neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar vermek için kimi referans aldıkları hem birey hem de çevresindeki insanların yaşam kaliteleri için oldukça önemlidir (Yıldız, 2018: 242). Bu çalışmanın amacı bireylerdeki dindar insan algısını ölçebilecek bir ölçme aracı geliştirmektir. İlk önce açık uçlu sorular sorularak 145 maddelik bir madde havuzu oluşturulmuştur. Uzman görüşleri ardından 41 maddeye düşürülmüş ve pilot uygulama yapılmıştır. 98 katılımcı ile yapılan pilot uygulamada madde sayısı 35'e indirilmiş ve dört boyutlu bir yapı elde edilmiştir. Yapılan asıl uygulamadan (N= 426) sonra SPSS programı ile açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi yapılmış (Tablo 2) ve dört boyutlu bir ölçek elde edilmiştir. Dört boyutun açıklayabildiği toplam varyans %57.03 olarak belirlenmiştir. Doğrulayıcı faktör analizinde ise (Şekil 2)  $\chi^2/sd$  değerinin 3'ten düşük olduğu görülmektedir ve buna göre modelin veriye çok iyi uyum gösterdiği söylenebilir. CFI değeri 0,99 ve NFI değeri 0,97 olarak tespit edilmiştir. Bu değerlerin 0,90'nın üzerinde olması modelin veriye çok iyi uyum gösterdiği anlamına gelmektedir. GFI değeri ise 0,84 olup 0,90'nın altında olduğu için bu indekse göre model veri uyumu olmadığı anlamına gelmektedir. RMSEA indeksi açısından değerlendirildiğinde ise bu indeksin model için 0,046 olduğu saptanmıştır ve bu indekse göre de modelin veriye uyum gösterdiğini

söylemek mümkündür. Uyum indeksleri genel olarak değerlendirildiğinde dört boyutlu modelin veriye uyum sağladığı görülmektedir. Dindar İnsan Algısı Ölçeği'nin kapsam geçerliğini gösteren faktör yük değerleri birinci (otoriter) boyutta toplanan 12 madde için 0,464 ile 0,782 arasında, ikinci (entelektüel) boyutta toplanan 10 madde için 0,538 ile 0,778 arasında, üçüncü (münzevî) boyutta toplanan 5 madde için 0,595 ile 0,717 arasında, dördüncü (sosyal) boyutta toplanan 8 madde için 0,480 ile 0,721 arasında bulunmuştur. Faktör yük değerleri 0,30'un üstünde olduğundan, her bir maddenin bulunduğu boyutta amacına hizmet ettiği kabul edilmiştir. Ok'un (2011) Dinî Tutum Ölçeği'yle aralarındaki ilişkiye bakılmıştır (Tablo 5) ve her bir alt boyutla aralarında anlamlı bir ilişki olduğu bulunmuştur. Sonuç olarak, psikometrik özellikleri belirtilen ölçek çalışması sonucunda dindar insan algısını ölçebilecek dört boyutlu bir ölçme aracı "Dindar İnsan Algısı Ölçeği (DİAÖ)" elde edilmiştir.



#### KAYNAKÇA

- AINUR, A. K., SAYANG, M. D., JANNOO, Z., & YAP, B. W. (2017). Sample Size and Non-Normality Effects on Goodness of Fit Measures in Structural Equation Models. *Pertanika Journal of Science & Technology*, 25(2), 575-586.
- ALLPORT, G. (2004). *Birey ve Dini*, Çeviren Bilal Sambur, Ankara, Elis Yayınları.
- ALLPORT, G. W., & ROSS, J. M. (1967). Personal Religious Orientation And Prejudice, *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- ARSLAN, M. (2003). Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt III, Sayı: 1, 97-115.
- AYDIN, A. R. (1995). *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi).
- BURRIS, C. T. (1999). Religious Experience Episodes Measure (REEM), *Measures of Religiosity*, Edited By Peter C. Hill and Ralph W. Hood Jr, Birmingham: Religious Education Press.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. (2009). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, İstatistik, Araştırma Deseni Spss Uygulamaları ve Yorum. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Ş.; KILIÇ ÇAKMAK, E.; AKGÜN, Ö. E.; KARADENİZ, Ş.;

- DEMİREL, F. (2009). Bilimsel Araştırma Yöntemleri, 4. Baskı, Ankara: Pegem Yayınları.
- ÇINGİ, H. (1994). *Örnekleme Kuramı*, 4. Baskı, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Fen Fakültesi Basımevi.
- DELİCE, A. ve ERGENE, Ö. (2015). Investigation of Scale Development and Adapation Studies: An Example of Mathematics Education Articles, *Karaelmas Journal of Educational Science*, 3: 60-75.
- ERGESHKYZY, A. ve YILDIZ, M. (2018). Kırgızlarda İslam Dinine İlişkin Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması, *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, Yıl:6, Sayı:13, 356-369.
- ERKAN, E. (2014). Türkiye’de Dindarlığın Tespiti ile İlgili Çalışmalar ve Tahkiki Dindarlığın Ölçülmesiyle İlgili Öneriler, *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 18 Sayı: 60, 125-140.
- FIELD, A. (2013). *Discovering Statistics Using SPSS*, 4th edn. London: SAGE.
- GAZZÂLİ, İ. (1975). *İhyau Ulumi'd – Din*, Çeviren Ahmet Serdaroğlu, I, II, III, IV, İstanbul, Bedir Yayınevi.
- GLOCK, C., & STARK, R. (1966). *Christian Beliefs and Anti-Semitism*. New York: Harper & Row.
- GÜNAY, Ü. (1998). *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- HILL, P. C. (1999). *Measures Of Religiosity* / Edited By Peter C. Hill and Ralph W. Hood Jr. Birmingham: Religious Education Press.
- HOROZCU, Ü., & DEMİR, Z. (2018). Ergenler İçin Dini İnanç Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, Sayı 4(1), 81-92.
- İbni SİNA (2017). *İşaretler ve Tembihler*, Çeviren Macit, M.; Durusoy, A. ve Demirli E., İstanbul: Litera Yayıncılık.
- JAMES, W. (2017). *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üstüne Bir İnceleme*. İ.Hakkı Yılmaz (Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- KARAÇOŞKUN, M. D. (1998). Psiko-Sosyal Açıdan İman (Dini İnanç)-Amel (Dini Davranış) İlişkisi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora tezi).
- KARAÇOŞKUN, M. D. (2004). Dinî İnanç-Dinî Davranış İlişkisine Sosyo-Psikolojik Yaklaşımlar. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4 (3), 23-36.
- KAYIKLIK, H., & KALGI, M. E. (2017). Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik güvenirlik çalışması, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

Sayı:17 (1), 1-19.

- KING, M., & HUNT, R. (1975). Measuring The Religious Variable: National Replication. Singapore: Journal for The Scientific Study of Religion, 14, 13-22.
- LENSKI, G. (1961). *The Religious Factor A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics & Family Life*, Garden City, NY: Doubleday Publisher.
- MUTLU, K. (1989). Bir Dindarlık Ölçeği- Sosyolojide Yöntem Sorunu Üzerine Bir Araştırma, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt 3, Sayı 4, 194-199.
- OK, Ü. (2011). Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* Cilt 8, Sayı 2, 528-549.
- ONAY, A. (1997). Dini Yönelim Düzeyi ile Sınav Kaygısı İlişkisi ve Sınav Kaygısında Hipnoterapi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- ONAY, A. (2003). Mezun Oldukları Liselere Göre Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine ve Dinî Gruplara Yönelim Durumları, *Değerler Eğitimi Dergisi* (1), 171-194.
- ÖZBAYDAR, B. (1970). *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Baha Matbaası.
- ÖZDOĞAN, Ö. (2005a). İnsan Allah ilişkisi, *Dini Araştırmalar*; Cilt: 7, Sayı 21, 135-162
- ÖZDOĞAN, Ö. (2005b). Ruhsal Yaklaşım ve İnsan Türkiye'de Bir Uygulama Örneği, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 15, 137-152.
- TAN, N. (2018). Kömürçünün İmanı, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Mayıs Cilt:10 Sayı:2, 625-637.
- TAPLAMACIOĞLU, M. (1962). Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 10 Sayı: 1, 141-151.
- TAŞ, K. (2006). *Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma*. Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi, Adana: Karahan Kitabevi.
- TDK (2019). Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Online Sözlük, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gtsvearama=gtsvegui&d=TDK.GTS.5c99e2b3e97741.05879196](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gtsvearama=gtsvegui&d=TDK.GTS.5c99e2b3e97741.05879196).
- TEZBAŞARAN, A.A. (2008). *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Kılavuzu*, Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.

- THOULESS, R. (1935). The Tendency to Certainty in Religious Belief. *British Journal of Psychology*, 26, 16-31.
- TÜMER, G. (1994). "DİN", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt: 9, 312-320.
- ULU, M. (2013). Dindarlığın Tanımı, Boyutları ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma -Erciyes Üniversitesi Öğrencileri Örneği-, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- UYGUN ALTUNBAŞ, A. (2017). *Religiöse Sozialisation in Muslimischen Familien, Globaler Lokaler Islam*, Erschienen im Transcript Verlag.
- UYSAL, V. (1995). İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma; *İslami Araştırmalar* Cilt:8, Sayı:3-4, 263-271.
- ÜLKEN, H. Z. (1958). *Felsefeye Giriş 2*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- ÜLKEN, H. Z. (1963). *Felsefeye Giriş 1*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Van der MERWE, K. (2010). A Psychological Perspective on The Source and Function of Religion, *HTS Theologiese Studies/ Theological Studies* Vol 66/1, , 1-8
- YAPAREL, R. (1987). "Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psikososyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma" Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- YAPICI, A. (2002). Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Temmuz-Aralık, Cilt:2, Sayı:2, 75-118.
- YAPICI, A. (2004). Din Bilimleri Alanında Yapılan Empirik Çalışmalarda Karşılaşılan Metodolojik Bir Problem: Ölçek mi Olguyu, Olgu mu Ölçeği Oluşturmakta?, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 4 (1),
- YAPICI, A. (2006). Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği, *Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt:6 Sayı:1, 65-115.
- YILDIZ, M. (2018). Religious Referent Transmission In The Process Of Conscience Development: A Qualitative Study. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(33), 237-258.





# THE DEVELOPMENT OF RELIGIOUS PERSON PERCEPTION SCALE: VALIDITY AND RELIABILITY STUDY\*

 Emine Dilşad AKÇA<sup>a</sup>

 Mualla YILDIZ<sup>b</sup>

## Extended Abstract

Religiosity has been one of the most debated issues in Turkey in recent years. There has been considerable confusion in understanding the concepts of religiosity. The aim of this study is to develop a measurement tool that makes it easier to determine the religious perception of individuals. It is known that religions guide their believers in matters such as organizing their social lives and dealing with life difficulties. People who believe in the same religion can have a variety of different perspectives about religion and religious concepts. In this case, to find the source of the differentiation, a measurement tool was needed. It was decided to develop a scale to meet this need. Researchers should be aware that the scale developed with this study was prepared to measure individuals' perception of religiousness, not religiousness.

The first part of this study covers scientific investigation about the classifications of religiosity. It includes classification and scale development studies of religiosity in the Western countries and classifications of Islamic Philosophers about belief. The second part of the study includes discussions on classifications in the psychology of religion and the sociology of religion in Turkey. The third part covers the research model, universe, sample, data collection, and research findings.

Avicenna (2017: 182), one of the people who developed a definition on this subject, made a triple classification according to how people practice their religion. In his classification, the person who turned away from the

---

\* This work has been derived from the author's master thesis entitled "The Study of Religiosity Perception Scale."

<sup>a</sup> Master Student, Ankara University, [dilsatakca@gmail.com](mailto:dilsatakca@gmail.com)

<sup>b</sup> Asst. Prof., Ankara University, [muallayildiz@ankara.edu.tr](mailto:muallayildiz@ankara.edu.tr)

possessions of this world is named as "zahit", the person who is devoted to worship as "abid", and the person who turned to the transcendent realm as "arif". Also, the well-known Turkish philosopher Hilmi Ziya Ülken has determined three different types of faith of the believer. Those whose beliefs are based on common sense intuition and imitation are those who have the coalman's faith (Ülken, 1958: 230; Ülken, 1963: 54), those who derive their opinions from the teachings of faith are those who have the faith of the theologian, and those who can purge their beliefs from the inaccurate information by critical reasoning are those who have the faith of the philosopher. (Tan, 2018: 629).

William James's classification of individual and institutional religiosity, Allport's (1967) distinction between internal and external religiosity and Glock and Stark's (1966) dimensions of religious commitment have been used as references in academic studies in the field of sociology of religion and psychology of religion in Turkey. The studies on religiosity in Turkey in recent years are also based on these classifications. These studies were also taken into consideration when determining the scale dimensions.

When developing the scale, open-ended questions were prepared firstly, then participants (N=105) were asked what they understood from the concept of religious people. An item pool was created using the data. These items were presented to experts from the fields of psychology of religion, sociology of religion, Islamic philosophy, psychology, and statistics. Considering experts' opinions and the principle of usefulness, the number of items was reduced from 145 to 41 and the pilot study was applied. The pilot application was carried out with the participation of students from Kırıkkale University (N = 98). In the exploratory factor analysis, the KMO Bartlett coefficient was 0.959, the degree of freedom was 406, and the significance level was  $P < 0.005$ . Varimax rotation was used during the exploratory factor analysis. As a result of the analysis, a four-dimensional scale with 35 items was obtained. After applying the scale (N = 426) an explanatory factor analysis was performed with the SPSS program, and a confirmatory factor analysis was performed with the LISREL program, and it was confirmed that it is a four-dimensional scale with 35 items. The factor load values of the items in each dimension of the scale vary between 0.48 and 0.85. It is seen that the total variance that four dimensions can explain is 57.03%.

In the Confirmatory Factor Analysis (Figure 2), it is seen that the  $\chi^2/df$  value is lower than 3, and accordingly, it can be said that the model fits the data very well. CFI value was determined as 0.99 and NFI value as 0.97. If these values

are above 0,90, it means that the model fits the data very well. The GFI value is 0.84, and it means that there is no model data compatibility according to this index because it is below 0.90. When evaluated in terms of the RMSEA index, this index was found to be 0.046 for the model, and according to this index, it is possible to say that the model fits the data. When the fit indexes are evaluated in general, it is seen that the four-dimensional model fits the data. The relationship between the scale and Ok's (2011) Religious Attitude Scale was examined (Table 5) and a significant relationship was discovered between each sub-dimension.

**Keywords:** Psychology of religion, religiosity, scale development, dimensions of religiosity.





## CİNSİYETE GÖRE DINDARLIK: BİR META-ANALİZ ÇALIŞMASI

 Sezai KORKMAZ<sup>a</sup>

### Öz

Cinsiyete göre dindarlık konusu her zaman tartışılmaktadır. Erkeklerin mi kadınların mı daha dindar olduğu sorusu verilerle belirlenmelidir. Bu çalışmada Türkiye’de yapılmış olan lisansüstü tezlerde, cinsiyete göre genel dindarlık, dini inanç boyutu ve dini ibadet boyutunda meta-analiz yapılması amaçlanmıştır. İlk olarak anahtar kelimeler belirlenip YÖK Ulusal Tez Merkezi’nden tezler incelenmiştir. Dindarlıkla ilgili olan tezler indirilip dâhil etme ölçütlerine göre meta-analiz yapılabilecek tezler belirlenmiştir. Dâhil etme kriterlerine uyan 18 doktora ve 66 yüksek lisans tezi olmak üzere toplamda 84 tez meta-analiz işlemine alınmıştır. Ardından meta-analiz istatistik yöntemine bağlı kalınarak kodlama yapılmıştır. Meta-analizde standart ortalama farkı (dini inanç boyutunda ortalama farkı), rassal etki modeli, forest plot ve funnel plot testleri kullanılmıştır. Çalışmada Revman 5 (Review Manager 5) programı aracılığıyla analiz yapılmıştır. Çalışmanın genel dindarlıkta örneklem sayısı erkeklerde 18255 kadınlarda ise 20529, dini inanç boyutunda erkeklerde 4979 kadınlarda 5886, dini ibadet boyutunda ise erkeklerde 5635 kadınlarda 6429 kişidir. Çalışmanın bulgularına göre genel dindarlık, dini inanç boyutu ve dini ibadet boyutunda meta-analizin tüm istatistiki değerlerinin anlamlı olduğu ve heterojen dağılım gösterdiği tespit edilmiştir. Cinsiyete göre genel dindarlık, dini inanç boyutu ve dini ibadet boyutunda kadınların lehine bir durum olduğu tespit edilmiştir. Her üç boyutta da kadınların erkeklerden daha dindar olduğu bulgulanmıştır. Meta-analizde genel dindarlığın etki büyüklüğü -0.11 [-0.15, -0.07], dini inanç boyutunun etki büyüklüğü -0.11 [-0.16, -0.06], dini ibadet boyutunun etki büyüklüğü ise -0.21 [-0.31, -0.11] olarak saptanmıştır. Yapılan meta-analiz çalışmasının tüm boyutlarda heterojen dağılım göstermesi ve istatistiki olarak anlamlı ( $P < 0.00001$ ) olması çalışmanın önemini artırmakta ve ayrıca diğer dindarlık araştırmalarında (ANOVA, korelasyon, regresyon ilişkilerini içeren) meta-analiz çalışmalarının yapılmasını teşvik etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Din Psikolojisi, Meta-analiz, Cinsiyet, Dindarlık.

---

<sup>a</sup> Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, kzsezai@gmail.com



## RELIGIOSITY AND GENDER: A META-ANALYSIS STUDY

In the current study, it is aimed to conduct meta-analysis in terms of general religiosity, religious belief and religious worship by gender. This meta-analysis study was conducted on theses (master and doctorate) that have been made in Turkey. In the research, keywords were determined and theses were investigated from YÖK National Thesis Center. Theses related to religiousness have been adjusted according to the criteria for included studies. A total of 84 theses, 18 doctoral and 66 master's theses, which meet the inclusion criteria, were included in the meta-analysis. The sample size of the study in general religiosity has consisted of 18295 men and 20529 women, in religious belief dimension has consisted of 4979 men and 5886 women, in religious worship dimension has consisted of 5635 men and 6429 women. In the current meta-analysis, standard mean difference (mean difference in religious belief dimension), random effect model, forest plot and funnel plot tests were used. In the study, the data were analyzed with Revman 5 (Review Manager 5) program. It is determined that there is a situation in favor of women in terms of general religiosity, religious belief dimension, and religious worship according to gender. In all three dimensions, women were found to be more religious than men.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Ülkemizde son yıllarda farklı alanlarda veriye dayalı dindarlık araştırmaları gün geçtikçe artış göstermektedir. İstatistiki yöntemlere uygun olarak bilimsel anlamda dindarlığın araştırılması birçok alanda avantaj sağlamaktadır. Var olan bir olgunun her yönüyle aydınlatılması bireysel gelişim ve kendini tanıma açısından önemli olduğu kadar toplumun gelişmesinde ve kendi dinamiklerini bilebilmesinde oldukça önemlidir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (2014) raporunda Türkiye'nin %99.2'sinin Müslüman kimliği taşıyan bireylerden oluştuğu ifade edilmiştir. Çalışmanın örnekleme giren kişilere dindarlıkları sorulmuş, katılımcıların %19.4'ü oldukça dindar olduğunu, %68.1'i ise dindar olduğunu söylemiştir. Benzer şekilde PEW (2015) araştırmasında Türkiye'de yaşayan insanların %98'inin Müslüman kimliği taşıdığı sonucuna ulaşmıştır. Bu açıdan bakıldığında Türkiye'de bireyler açısından dindarlığın önemli bir olgu olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumu göz önünde bulunduran araştırmacılar, dindarlık üzerine araştırma yapmaktadır.

Dindarlık çalışmalarına bakıldığında dindarlık farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Bu tanımlamalar uzlaşamama veya ayrılık gibi görünse de aynı zamanda dindarlık konusunda farklı bakış açılarını da kazandırmakta ve sunmaktadır. Türkiye’de dindarlık, İslam temeline dayalı olarak ele alınmaktadır (Bkz. Ayten ve Korkmaz, 2020; Uysal, 2015). Dindarlık tanımı, araştırmacı ve kültürel bağlama göre farklılık göstermektedir. Örneğin bir tanıma göre dindarlık belli bir zaman ve şartlar altında belli bir dine inanılmasıdır (Hökelekli, 2010) diye tanımlanmıştır. Hökelekli’ye göre (2010) dindarlık sabit olmayıp, zaman ve şartlara göre değişkenlik göstermektedir. Bu değişkenlik ise tek bir dindarlık tanımının olamayacağı sonucuna ulaştırmaktadır. Sosyal bilimlerde (bkz. psikoloji, din psikolojisi, sosyal psikoloji vd.) din ve dindarlık tanımları birbirinden farklıdır (Mehmedoğlu, 2004). Dindarlık tanımlarında farklılık gözlenmesinin sebebi, belli akımların farklı yorumlarla dindarlığı tanımlaması olduğu gibi araştırmacıların bakış açılarının farklılık göstermesi de burada etken olmaktadır.

Dindarlık tanımlarına bakıldığında Allport ve Ross’un (1967) içsel dindarlık ve dışsal dindarlık tipleri ile Stark ve Glock’un (1974) önermiş olduğu dinin boyutlara ayrılması birçok çalışmada bakış açısını belirlemiştir. Bu durum Türkiye’de yapılmış araştırmalarda ve lisansüstü tezlerde de görülmektedir. Birçok çalışmada içsel ve dışsal dindarlık ölçeği kullanılması bu durumu kanıtlamaktadır. Aynı zamanda bu durum, Stark ve Glock’un (1974) belirtmiş olduğu dindarlığa boyutsal yaklaşım için de geçerlidir. Stark ve Glock dindarlığı inanç, ibadet (uygulama), bilgi, tecrübe ve etki boyutlarına ayırmıştır. Dindarlığın boyutlara ayrılarak ölçülmesi kabul gören bir görüş haline gelmiş görünmektedir. Ülkemizde yapılan lisansüstü tezlerde içsel/dışsal dindarlık ve dindarlığın boyutsal olarak ele alınması iki temel yaklaşım olarak kendini göstermektedir.

Türkiye’de birçok alanda veriler gün geçtikçe arttığından dolayı meta-analiz çalışmalarına ihtiyaç duyulmaktadır. Dünyada birçok ülkede, meta-analiz çalışmaları son yıllarda yeterince yaygınlık göstermeye başlamıştır. Özellikle dindarlık üzerine yapılan çalışmalarda, belli konularda yeterince veri birikmesi olduğundan dolayı genel durumu belirleyebilmek adına meta-analiz çalışmaları yapılmalıdır. Dindarlık üzerine yapılacak meta-analizler t-test, Anova testlerine dayalı olabileceği gibi korelasyon ve regresyon ilişkilerini içeren analizler de olabilir. Meta-analize bakıldığında, meta-analiz yöntemini ilk olarak Gene V. Glass (1976) tarafından eğitimle ilgili çalışmalar bağlamında ortaya atılmıştır.

Meta-analiz, literatürde bireysel olarak yapılan çalışmalardaki bulguların bir araya getirilerek bütünsel olarak değerlendirilmesi olarak tanımlanabilir (Glass, 1976). Meta-analiz, farklı çalışmalardaki analiz sonuçlarının toplanarak genel bir sonuca ulaşılmasıdır (Dinçer, 2014:2: Glass, 1976). Bu nedenle meta-analiz çalışmalarının literatüre genel bir bakış açısı sunması, araştırmacılara büyük-veri sunması oldukça faydalı ve önemlidir. Meta-analiz çalışması analizlerin analizi veya çalışmaların çalışması olmasından (Sağlam & Yüksel, 2007:8; Glass, 1976:3) dolayı oldukça önemli görülmektedir. Meta-analizin genel esasları ve faydaları gözetilerek, bu çalışmada cinsiyete göre dindarlığın meta-analizi yapılmıştır. Dindarlık çalışmalarına dair yapılan meta-analizde, istatistik yöntemlere sadık kalma ve bilimsel yöntemlere göre incelemelerde bulunma ayrı bir önem arz etmektedir. Bu çalışmada meta-analiz yöntemlerine uygun bir araştırma yapılmıştır.

Bu çalışmada üç tema belirlenip lisansüstü tezlerin meta-analizi yapılmıştır. Meta-analiz çalışmasında şu soruların yanıtları aranacaktır:

1. Kadın ve erkek olmak üzere cinsiyetin genel dindarlık üzerindeki etki büyüklüğü nedir?
2. Genel dindarlık konusunda hangi cinsiyet grubu lehine bir durum vardır?
3. Kadın ve erkek olmak üzere cinsiyetin dini inanç boyutu üzerindeki etki büyüklüğü nedir?
4. Dini inanç boyutunda hangi cinsiyet grubu lehine bir durum vardır?
5. Kadın ve erkek olmak üzere cinsiyetin dini ibadet boyutu üzerindeki etki büyüklüğü nedir?
6. Dini ibadet boyutunda hangi cinsiyet grubu lehine bir durum vardır?

#### **A. Metot**

##### **1. Araştırma Yöntemi**

Bu çalışmada cinsiyetin genel dindarlık, dini inanç boyutu ve dini ibadet boyutu üzerindeki etkisi meta-analiz yöntemiyle incelenmiştir. Meta-analiz yöntemi bireysel olarak yapılan farklı çalışmaların analiz sonuçlarını bir araya getirip genel bir sonuca ulaşma yöntemidir (Dinçer, 2014; Glass, 1976; Sağlam & Yüksel, 2007).

##### **2. Literatür Taraması**

Meta-analiz çalışmasının ilk aşaması araştırma sorularının ortaya



koyulmasıdır. Ardından anahtar kelimeler belirlenip literatür taraması yapılmalıdır. Bu çalışmada cinsiyetin genel dindarlık, dini inanç boyutu ve dini ibadet boyutu üzerindeki etki büyüklüğünü belirleyebilmek için lisansüstü tezler taranmıştır. Lisansüstü tezlere ulaşmak amacıyla YÖK Ulusal Tez Merkezi'nde tarama yapılmıştır. Tarama da doktora ve yüksek lisans tezleri esas alınmıştır. Arama kelimesi olarak “din”, “dindarlık”, “din psikolojisi” ve “din sosyolojisi” gibi kelimeler taranmıştır. Ulaşılan tezlerin ilk olarak başlık ve özetleri okunmuştur. İlk elemelerden sonra başlık ve özetlere bakarak uygun olduğu düşünülen 211 teze ulaşılmıştır. Bu tezler indirilip bulguları incelenmiştir. 211 tezden dâhil etme kriterlerine uyan lisansüstü tezler meta-analize dâhil edilmiştir.

### **3. Çalışmaların Seçimi ve Dâhil Etme Ölçütleri**

Meta-analizde dâhil etme ve çalışmaların seçimi, yapılacak analize göre gerçekleşmektedir. Cinsiyetin genel dindarlık, dini inanç boyutu ve dini ibadet boyutu üzerindeki etki büyüklüğünü belirleyebilmek için a) çalışmaların t-test analizinde ortalamanın ( $\bar{x}$ ) verilmesi b) t-test analizinde standart sapma değerlerinin ( $ss$ ) verilmesi c) t-test analizinde örneklem büyüklüğünün ( $n$ ) verilmesi ve son olarak d) tüm bu ölçütlerin kadın ve erkeklerde ayrı ayrı belirtilmesi gerekmektedir (Friedrich, Adhikari & Beyene, 2011). Bu ölçütlere göre 211 lisansüstü (doktora ve yüksek lisans olmak üzere) incelenmiştir. Yukarıda bahsedilen ölçütleri içeren çalışmalar, meta-analiz araştırmasına dâhil edilmiştir. Doktora ve yüksek lisans tezlerinden toplamda 84 çalışma meta-analize dâhil edilmiştir. Meta-analize dâhil edilen çalışmalar, 2006-2019 yılları arasında yapılmıştır. Son olarak, belirlenen dört ölçüte göre verileri sunulmayan çalışmalarda t değeri, standart hata veya anlamlılık düzeyi verilmişse araştırmacı tarafından hesaplama yapıp, meta-analize dâhil edilmiştir.

### **4. Kodlama İşlemi**

Cinsiyetin genel dindarlık, dini inanç boyutu ve dini ibadet boyutu üzerindeki etki büyüklüğü belirleyebilmek için dâhil etme kriterleri belirlendikten sonra kodlama işlemi yapılmıştır. Kodlama yapılırken çalışmanın künyesi, kadın ve erkek olmak üzere test ortalamaları, standart sapmaları ve örneklem büyüklükleri esas alınmıştır. Kodlama işlemi, dâhil etme ölçütleri esas alınarak yapıldığından (Lipsey & Wilson, 2001) dâhil etme işleminde belirlenen dört kıstas dikkate alınmıştır.

### **5. Verilerin Analizi**

Verilerin analizinde RevMan (Review Manager 5.3 Cochrane Collaboration Network) meta-analiz istatistik programı kullanılmıştır. t-test

verilerini içeren çalışmalarda continuous outcome analizi kullanılmıştır. Odds Ratio çıktısında %95 güven aralığına dayalı analiz yapılmıştır. Çalışmanın istatistiki heterojenitesi,  $I^2$  istatistik değerini içeren Chi-square testi aracıyla değerlendirilmiştir. Heterojen dağılımın var olduğu görüldüğünden dolayı rassal etkiler modeli (random effect model) kullanılmıştır (Sutton, vd., 2000; Borenstein vd., 2013). Ayrıca yayın yanlılığını test etmek için Huni Grafiği (Funnel Plot) kullanılmıştır. Kısaca, bu meta-analiz çalışmasının veri analizinde, standart ortalama fark (standart mean difference), ortalama fark (mean difference), forest plot, funnel plot ve rassal etkiler modeli (random effect model) testleri kullanılmıştır.

## B. Bulgular

Cinsiyetin genel dindarlık, dini inanç boyutu ve dini ibadet boyutu üzerindeki etki büyüklüğünü belirleyebilmek amacıyla meta-analize ilişkin betimleyici istatistikler Tablo 1’de sunulmuştur. Çalışmaya dâhil edilen çalışmalar %95 güven aralığı esas alınarak analiz edilmiştir.

**Tablo 1: Meta-analiz Betimleyici İstatistikler**

	Erkek (Örneklem)	Kadın (Örneklem)
Genel Dindarlık	18255	20529
Dini İnanç Boyutu	4979	5886
Dini İbadet Boyutu	5635	6429
	Doktora	Yüksek Lisans
Çalışma Sayısı	18	66

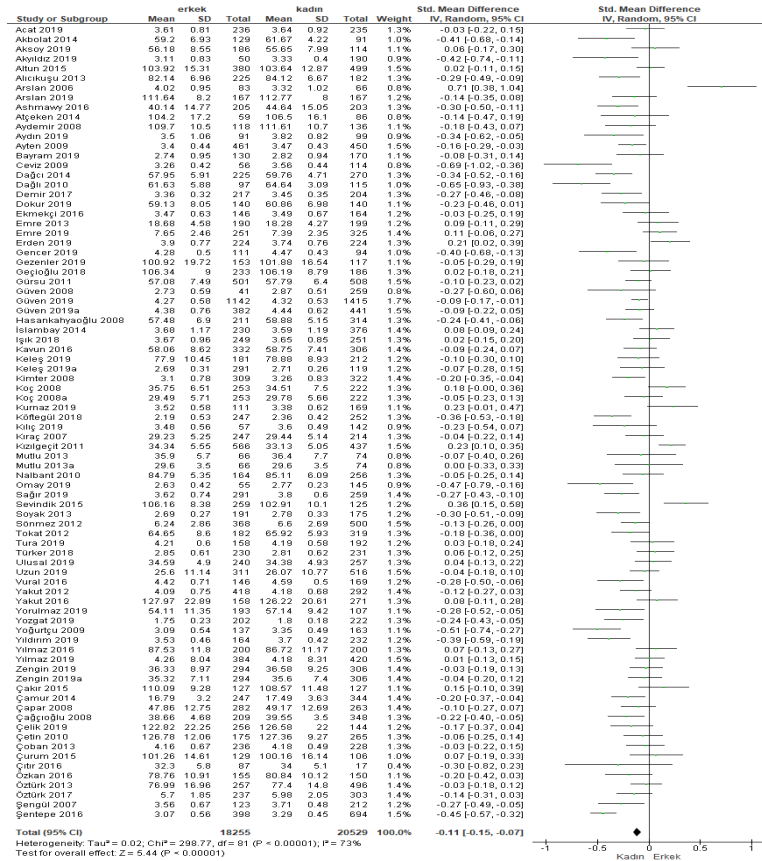
Erkek ve kadın olmak üzere cinsiyetin genel dindarlık, dini inanç boyutu ve dini ibadet boyutu üzerindeki etki büyüklüğünü belirleyebilmek için meta-analize dâhil etme kriterlerini sağlayan 84 çalışma tespit edilmiştir. Tablo 1’de meta-analize dâhil edilen çalışmalar ve örneklemeleri verilmiştir. Bu çalışmaların 18’i doktora tezi olup 66’sı yüksek lisans tezidir. Genel dindarlık konusunda erkek örneklem büyüklüğü 18255 iken kadın örneklem büyüklüğü 20529’dur. Dini inanç boyutuna göre erkek örneklem sayısı 4979, kadın örneklem sayısı ise 5886’dır. Dini ibadet boyutuna göre meta-analize dâhil olan erkek örneklem sayısı 5635 iken kadın örneklem sayısı 6429 olarak tespit edilmiştir.

Cinsiyete göre genel dindarlık meta-analiz bulguları Şekil 1’de verilmiştir. Şekil 1’deki bulgulara göre erkek ve kadınlara göre genel dindarlık meta-analizi heterojen bir dağılım göstermektedir (Heterogeneity:  $\tau^2 = 0.02$ ;  $\chi^2 = 298.77$ ,  $df=81$ ). Heterojenlik dağılımının düzeyi istatistiki olarak anlamlılık göstermektedir ( $p<0.00001$ ). Heterojen dağılım gösteren

çalışmaların ölçüm araçlarının farklı olması rassal etkiler modelini kullanmayı gerektirmektedir (bkz. Dinçer, 2014; Sağlam & Yüksel, 2007). Genel dindarlığın kadın ve erkek olarak heterojen dağılım göstermesi ve meta-analize dâhil edilen çalışmaların ölçüm araçlarının farklılık göstermesi nedeniyle rassal etkiler modelinin (random effects model) kullanımının uygun olacağı yönünde yorum yapmak mümkündür.

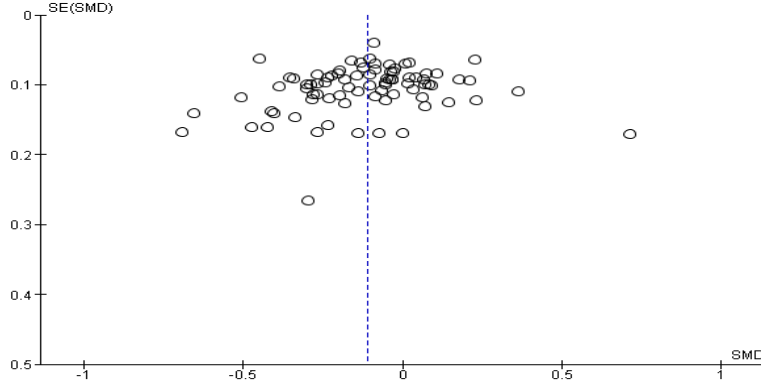
Rassal etkiler modelinin kullanımının uygun olduğu ve heterojen dağılım gösterdiği görülen çalışmanın, heterojenlik miktarının belirlenmesi de önemlidir. Bu çalışmanın heterojenlik dağılımının, yeterli derecede heterojen (%50-%90 arası) olduğunu belirtmek gerekmektedir ( $I^2=73$ ). Çalışmaya dâhil edilen araştırmaların, meta-analize toplam etkisinin de istatistiki olarak anlamlı olduğu tespit edilmiştir ( $Z=5.44$ ;  $p<0.00001$ ). Bu çalışmada cinsiyete göre genel dindarlığın etki büyüklüğü  $-0.11$   $[-0.15, -0.07]$  olarak tespit edilmiştir. Forest plot grafiğine bakıldığında genel dindarlık konusunda kadınlar lehine bir durum olduğu ortaya çıkmıştır.

Şekil 1: Cinsiyete Göre Genel Dindarlık



Çalışmalardaki yayım yanlılığının belirlenmesi, meta-analiz araştırmalarında önemli bir kriterdir. Çünkü yayım yanlılığı meta-analizin toplam etkisine tesir etmektedir. Yayım yanlılığı etkisi, meta-analizin ya etkisini bozmakta ya da olumsuz yönde etkilemektedir. Yayım yanlılığını belirleyebilmek amacıyla funnel plot analizine bakılmaktadır. Yayım yanlılığın olmaması için funnel plotun simetrik dağılım göstermesi gerekmektedir (Sterne, vd., 2011). Funnel plot yayın yanlılığı Şekil 2'deki gibi dağılım göstermektedir. Buradan hareketle meta-analize dâhil edilen birkaç çalışma haricinde yayım yanlılığına rastlanmamıştır denilebilir. Yayım yanlılığı gösteren çalışmalar, örneklemden veya ölçek yapısından kaynaklanıyor olabilir.

Şekil 2: Genel Dindarlık Funnel Plot

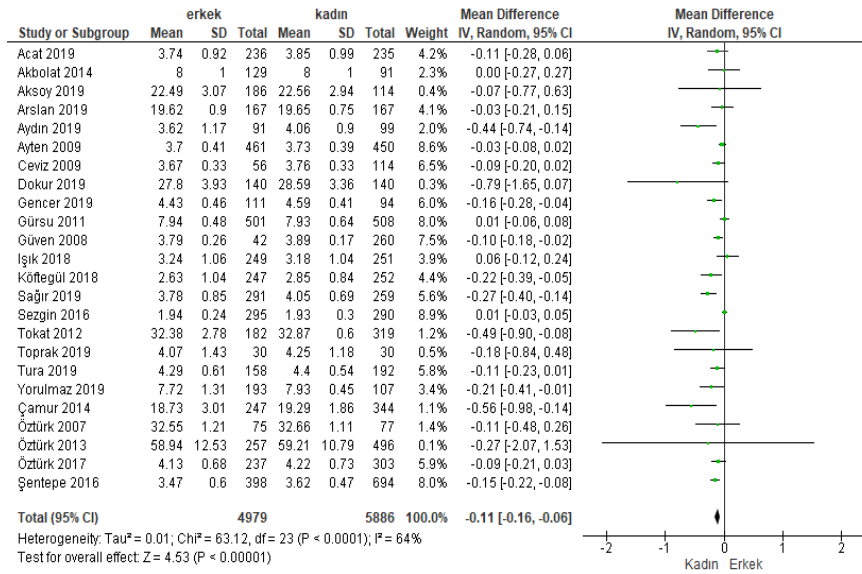


Cinsiyete göre dini inanç boyutu meta-analiz sonuçları Şekil 3'te verilmiştir. Şekil 3'teki bulgulara göre erkek ve kadınlara göre dini inanç boyutunun meta-analizi, ortalama farka göre heterojen bir dağılım göstermektedir (Heterogeneity:  $\tau^2=0.01$ ;  $\chi^2=63.12$ ,  $df = 23$ ). Rassal etkiler modeline göre heterojenlik dağılımının düzeyi istatistiki olarak anlamlılık göstermektedir ( $P<0.00001$ ). Burada dikkat edilmesi gereken husus, dini inanç boyutunun ortalama farka (mean difference) göre analiz yapılmasıdır. Standart ortalama farka (standart mean difference) göre yapılan analizde  $P=0.0007$  olarak bulgulanmıştır. Anlamlılık düzeyi, ortalama farkta istatistiki olarak daha uygun çıktığından, bu analiz tercih edilmiştir. Dini inanç boyutunda kadın ve erkek olarak heterojen dağılım göstermesi ve meta-analize dâhil edilen çalışmaların ölçüm araçları dolayısıyla farklılık göstermesi nedeniyle rassal etkiler modelinin kullanımının uygun olacağı düşünülmüştür.

Rassal model kullanımının uygun olduğu ve heterojen dağılım gösterdiği görülen çalışmanın, heterojenlik miktarının belirlenmesi de

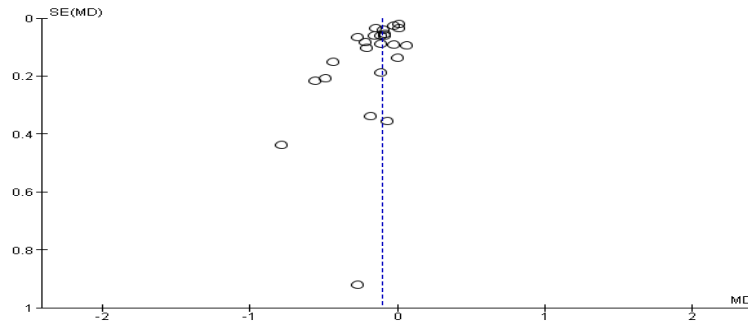
önemlidir. Bu çalışmanın heterojenlik dağılımı, yeterli derecede heterojenlik (%50-%90 arası) göstermektedir ( $I^2=64$ ). Çalışmaya dâhil edilen araştırmaların, meta-analize toplam etkisinin de istatistiki olarak anlamlı olduğu tespit edilmiştir ( $Z=4.53$ ;  $P<0.00001$ ). Bu çalışmada cinsiyete göre dini inanç boyutunun etki büyüklüğü  $-0.11 [-0.16, -0.06]$  olarak saptanmıştır. Şekil 3'teki Forest plot grafiğine bakıldığında genel dindarlık konusunda kadınlar lehine bir durum olduğu ortaya çıkmıştır.

Şekil 3: Cinsiyete Göre Dini İnanç Boyutu



Şekil 4'teki funnel plot yayım yanlılığı grafiğine bakıldığında dağılımın simetrik olduğu söylenebilir. Buradan dini inanç boyutuna dâhil edilen çalışmalarda yayım yanlılığına rastlanmadığını söylemek mümkündür.

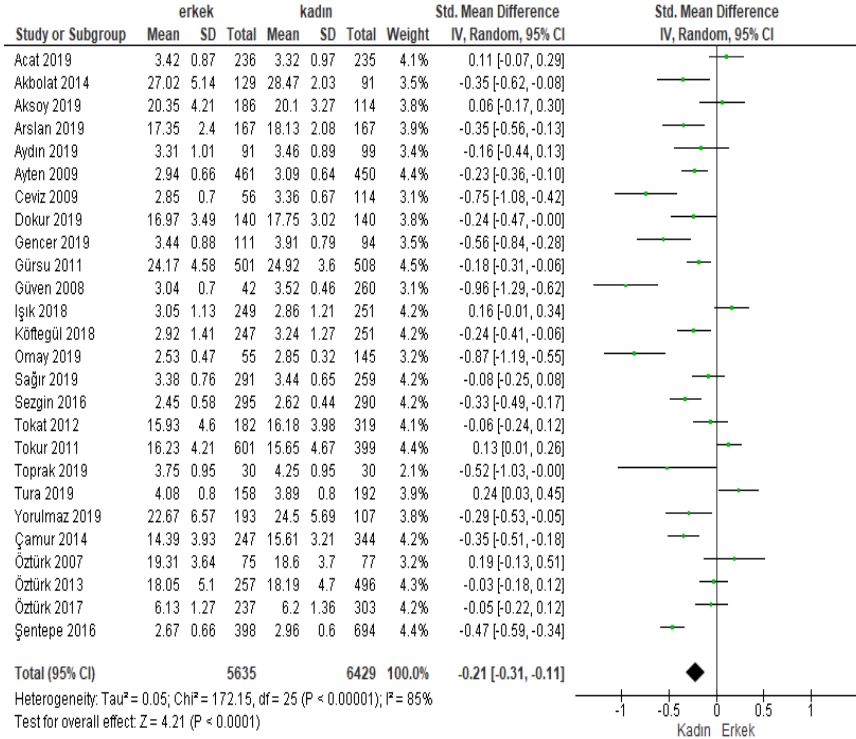
Şekil 4: Dini İnanç Boyutu Funnel Plot



Cinsiyete göre dini ibadet boyutu meta-analiz bulguları Şekil 5'te sunulmuştur. Şekil 5'teki bulgulara göre erkek ve kadınlara göre dini ibadet

boyutu heterojen bir dağılım göstermektedir (Heterogeneity:  $\tau^2=0.05$ ;  $\chi^2 = 172.15$ ,  $df=25$ ) Heterojenlik dağılımı istatistiki olarak anlamlıdır ( $P<0.00001$ ). Heterojen dağılımda rassal etki modeli kullanılmıştır. Bu çalışmanın yüksek düzeyde heterojenlik (%75-%100 arası) gösterdiği tespit edilmiştir ( $I^2=85$ ). Bu yönüyle dini ibadet boyutu, genel dindarlık ve dini inanç boyutundan farklılaşmaktadır. Dini ibadet boyutunda meta-analizin toplam etkisinin de istatistiki olarak anlamlı olduğu bulgulanmıştır ( $Z= 4.21$ ;  $P < 0.00001$ ). Bu çalışmada cinsiyete göre dini ibadet boyutunun etki büyüklüğü  $-0.21$   $[-0.31, -0.11]$  olarak tespit edilmiştir. Şekil 5'teki forest plot grafiğine göre dini ibadet boyutunda kadınlar lehine bir durum olduğu görülmüştür.

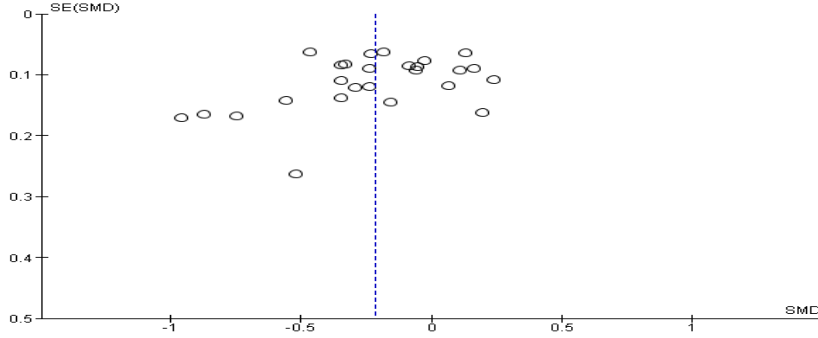
Şekil 5 Cinsiyete Göre Dini İbadet Boyutu



Dini ibadet boyutuna dâhil edilen çalışmaların funnel plot yayım yanlılığına bakıldığında birkaç çalışma hariç olmak üzere simetrik dağılım gösterdiğini söylemek mümkündür. Buna göre dini ibadet boyutuna göre yapılan meta-analiz çalışmasında yayım yanlılığına rastlanmamıştır demek mümkündür (Bkz. Şekil 6). Yayım yanlılığına dair genel dindarlık, dini inanç boyutu ve dini ibadet boyutu olmak üzere üç boyutta da daha güçlü meta-analiz programlarıyla (örneğin Comprehensive Meta-Analysis-CMA-) analiz

yapılması gerekmektedir.

Şekil 6 Dini İbadet Boyutu Funnel Plot



### C. Tartışma

Bu çalışmada cinsiyete göre genel dindarlık, dini inanç boyutu ve dini ibadet boyutunda meta-analiz yapılmıştır. Meta-analiz çalışmasına 84 adet lisansüstü tez dâhil edilmiştir. Araştırmada dâhil etme kriterleri belirlenmiş ve meta-analiz çalışması temel kriterlere uygun olarak yürütülmüştür. Buradan çıkan sonuca göre genel dindarlık, dini inanç boyutu ve dini ibadet boyutunda kadınların lehine bir durum söz konusu olmuştur. Bulgularda aktarılan verilere göre çalışmanın tamamında heterojen bir dağılım söz konusu olmuştur. Buna bağlı olarak da rassal etki modeli kullanılmıştır (bkz. Şekil 1-2-3-4-5-6). Çalışmanın genelinde yayım yanlılığı analizleri verilmiştir. Cinsiyete göre genel dindarlık ve dini ibadet boyutunda standart ortalama farkı analizi yapılmış, dini inanç boyutunda ise ortalama fark analizi yapılmıştır.

Cinsiyete göre genel dindarlık konusunda kadınlar lehine bir durum ortaya çıkmıştır. Genel dindarlık toplam etki büyüklüğü -0.11 [-0.15, -0.07] olarak tespit edilmiştir. Türkiye’de dindarlık üzerine yapılan bir meta-analiz denemesinde, cinsiyete göre genel dindarlık konusunda istatistiki olarak anlamlı düzeyde bir farklılaşmanın olmadığı ifade edilmiştir (Yapıcı, 2012). Başka bir çalışmada ise Türkiye’de kadın ve erkek dindarlığı arasındaki farklılaşmanın %2 ile %15 arasında değişmesi nedeniyle kuvvetli olmadığı belirtilmiştir (Yapıcı, 2016). Yapılan diğer bir çalışmada kesin dindarlık boyutunda kadınların, erkeklerden daha dindar olduğu saptanmıştır (Cirhinlioğlu & Ok, 2011). Türkiye örnekleminde yapılan çalışmalarda kadınların erkeklerden daha dindar olduğu yönünde bir ön kabul bulunmaktadır. Cinsiyete göre fark testlerinde bu ön kabul dikkate alınarak hipotez kurulmaktadır. Bu ön kabulün oluşmasında daha önce yapılmış çalışmalarda genelde kadınların dindarlık puanlarının daha yüksek çıkması

olabilir (bkz. Günay,1999; Kayıklık, 2005; Şentepe ve Güven, 2015; Uysal, 2015). Bu ön kabulün olmasına karşın bazı çalışmalarda erkeklerin kadınlardan daha yüksek dindarlık düzeyine sahip olduğu da görülmüştür (bkz. Karaca, 2000; Kula, 2001; Mehmedoğlu, 2004).

Cinsiyete göre dini inanç boyutuna bakıldığında kadınlar lehine bir durum vardır. Bu sonuç çalışmaların genelinde beklenen bir öngörüdür (bkz. Ayten, 2009; DİB, 2014; Karaca, 2000; Kula, 2001; Mehmedoğlu, 2004). Bu meta-analiz çalışmasında cinsiyete göre dini inanç boyutunun toplam etki büyüklüğü -0.11 [-0.16, -0.06] olarak tespit edilmiştir. Dâhil edilen çalışmalar heterojen dağılım göstermiştir. Yapılan analizlere göre kadınların dini ibadet konusunda erkeklerden daha aktif olduğunu söylemek mümkündür. Yapıcı (2012) yapmış olduğu meta-analiz çalışmasında da Türk toplumunda kadınların dini inanç boyutunda daha dindar olduğunu bulgulamıştır. Cinsiyete göre dini ibadet boyutunda da kadınlar lehine bir durum söz konusudur. Meta-analiz bulgularına göre cinsiyete göre dini ibadet boyutunun etki büyüklüğü -0.21 [-0.31, -0.11] olarak tespit edilmiştir. Burada cinsiyet açısından genel dindarlık, dini inanç boyutu ve dini ibadet boyutunda en büyük etkiye dini ibadet boyutu sahiptir.

Dini ibadet boyutu, genel dindarlık ve dini inanç boyutuna göre yüksek derecede heterojen dağılım göstermiştir. Bu yönüyle dini ibadet boyutu meta-analizde en büyük etkiye sahiptir diye yorumlamak mümkündür. Türk toplumunun dindarlığını konu alan çalışmalara göre meta-analiz yapan Yapıcı (2012) da genel dindarlık konusunda anlamlı bir farklılaşmanın olmadığını ama dindarlığın diğer alt boyutlarında anlamlı düzeyde farklılaşma olduğunu ortaya koymuştur. Fakat bu çalışma ve Yapıcı'nın (2012) bulgularının aksine bazı çalışmalarda cinsiyete göre dindarlık ve alt boyutlarında meta-analiz açısından istatistiki olarak anlamlılık görülmediği ifade edilmiştir (Shor, & Roelfs, 2013). Shor ve Roelfs (2013) tarafından yapılan meta-analizde cinsiyete göre dindarlık konusunda istatistiki olarak anlamlılık olmaması farklı sebeplere dayanabilir.

Funnel plot yayım yanlılığı testinde bazı çalışmaların simetrik dağılım göstermediği ortaya çıkmıştır. Bazı dindarlık çalışmalarında yayım yanlılığına rastlanmasının birçok nedeni olabilir. Meta-analizde yayım yanlılığı olması toplam etkiyi tehdit eden bir durumdur. Aynı zamanda yayım yanlılığı olması meta-analizin toplam etkisini (total effect) düşürmektedir. Bu nedenle yayım yanlılığı gösteren çalışmaların meta-analizden çıkarılması da istatistiki bir yöntem olarak önerilmektedir (Glass, 1976; Lipsey & Wilson, 2001). Yapılan bu meta-analiz çalışması bütüncül değerlendirildiğinde



cinsiyete göre (t-test) dindarlık araştırmaları yapmanın mümkün olduğu söylenebilir.

### Sonuç ve Öneriler

Bu meta-analiz çalışmasında cinsiyete göre genel dindarlık, dini inanç boyutu ve dini ibadet boyutunda kadınların lehine bir durum ortaya çıkmıştır. Kadınlar genel dindarlık, dini inanç ve dini ibadet boyutunda erkeklerden daha dindar bir görünüm sergilediği tespit edilmiştir. Buna göre Türkiye’de yapılan lisansüstü tezlerden elde edilen verilere göre kadınların erkeklerden daha dindar olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca kadınlar dini ibadet boyutunda, genel dindarlık ve dini inanç boyutundan daha aktiftir diyebiliriz. Meta-analizde dini ibadet boyutu, genel dindarlık ve dini inanç boyutunda daha heterojen dağılım göstermiş ve daha büyük etkiye sahip olmuştur. Bu çalışmanın bulgu ve sonuçlarına göre dindarlık çalışmalarında ANOVA, korelasyon ve regresyon ilişkilerini içeren meta-analiz çalışmaları yapılabilir. Bu çalışmanın bulgularının istatistiki olarak anlamlı çıkması ve etki büyüklüklerinin olması başka meta-analiz çalışmaları yapmayı da teşvik etmesi beklenmektedir.



### KAYNAKÇA

- ACAT, B. (2019). *Ergenlerde dindarlık, değerler, internet bağımlılığı ve hayat memnuniyeti ilişkisi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye. Türkiye.
- AKBOLAT, A. (2014). Yaşlılık döneminde yaşam kalitesi ve dindarlık ilişkisi (Şanlıurfa ili örneği). (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye.
- AKSOY, E. (2019). Yetişkinlik döneminde hayatı anlamlandırma ve dindarlık ilişkisi (Gaziantep örneğinde). (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye.
- AKYILDIZ, Y. Ö. (2019). *Üniversite öğrencilerinde bilinçli farkındalık düzeyi ile dindarlık düzeyi arasındaki ilişki*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- ALICIKUŞU, M. (2013). Lise öğrencilerinde dindarlık ve akademik başarı ilişkisi Kahramanmaraş örneği. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş, Türkiye.
- ALLPORT, G.W., & ROSS, J.M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432-443.

- ALTUN, R. (2015). *Üniversite öğrencilerinde dindarlık ve narsisizm ilişkisi*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, Türkiye.
- ARSLAN, D. A. (2019). Dindarlık ile evlilik uyumu arasındaki ilişkinin bazı kişisel değişkenler açısından incelenmesi. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep, Türkiye.
- ARSLAN, Z. (2006). *Öğretmenlerde dindarlık, değerler ve iş doyumu üzerine bir araştırma*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- ASHMAWY, M. F. A. A. (2016). Ortaöğretim öğrencilerinde dindarlık ve narsisizm ilişkisi (Sinop örneği). (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, Türkiye.
- ATÇEKEN, M. (2014). Dindarlık, evlilik doyumu ve kişilik özelliklerinin bağışlama ile ilişkisi. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Haliç Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- AYDEMİR, R. E. (2008). Dindarlık ve mutluluk ilişkisi (ilk yetişkinlik dönemi). (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, Türkiye.
- AYDIN, F. E. (2019). *İşe bağımlılık, dindarlık, ve hayat memnuniyeti arasındaki ilişkilerin incelenmesi: Avukatlar üzerine nicel bir araştırma*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- AYTEN, A., & KORKMAZ, S. (2020). The relationships between religiosity, prosociality, satisfaction with life and generalised anxiety: a study on Turkish Muslims. *Journal Health, Religion & Culture*, 22 (1), 1-14.
- AYTEN, A. (2009). *Prososyal davranışlarda dindarlık ve empatinin rolü*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- BAYRAM, N. (2019). *Popüler ve kitabi dindarlık arasındaki gerilim ve iletişim (Malatya Örneği)*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İnönü Üniversitesi, Malatya, Türkiye.
- BORENSTEIN, M., HEDGES, L. V., HIGGINS, J. P. T., & ROTHSTEIN, H. R. (2009). *Introduction to metaanalysis*. West Sussex: John Wiley & Sons Ltd.
- CEVİZ, F. H. (2009). *Orta yaş ve yaşlılıkta dindarlık, mistik tecrübe ve benlik saygısı*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- CİRHİNLİOĞLU, F. G., & Ok, Ü. (2011). Kadınlar mı Yoksa Erkekler mi Daha
-

Dindar?. *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks*, 3(1), 121-141.

- ÇAKIR, B. (2015). Ortaokul öğretmenlerinin dindarlık düzeyleri ile empatik eğilim düzeylerinin bazı değişkenler açısından incelenmesi (Ünye örneği). (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, Türkiye.
- ÇAMUR, Z. (2014). Yaşamda anlam ve dindarlık ilişkisi (geç ergenlik dönemi). (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, Türkiye.
- ÇAPAR, B. (2008). Farklı orta öğretim öğrencilerinde dindarlık ile benlik saygısı arasındaki ilişkinin incelenmesi. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, Türkiye.
- ÇAPÇIOĞLU, İ. (2008). *Sosyo-politik tutumlar ve dindarlık ilişkisi –ilahiyat fakülteleri örneği-*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
- ÇELİK, R. B. (2019). Rüya temaları-dindarlık ilişkisi. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye.
- ÇETİN, Ü. F. (2010). Ortaöğretim düzeyi gençlerde dindarlık-empati ilişkisi (Isparta örneği). (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye.
- ÇITIR, Y. Y. (2016). Ergenlik döneminde dindarlık, şükür ve hayat memnuniyeti (İstanbul Pendik örneği). (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- ÇOBAN, R. (2013). *Lise öğrencilerinde dindarlık ve sanal bağımlılık arasındaki ilişki üzerine bir araştırma (Burdur Gölhisar örneği)*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye.
- ÇURUM, E. E. (2015). Dindarlık ve iş stresi ilişkisi (Samsun örneği). (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, Türkiye.
- DAĞCI, A. (2014). Pozitif psikoloji bağlamında umudun dindarlıkla ilişkisi. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye.
- DAĞLI, E. N. (2010). Yaşlılarda ölüm kaygısı ve dindarlık. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye.
- DEMİR, M. (2017). *Dindarlık-yardımseverlik ilişkisi (Malatya örneği)*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Erciyes Üniversitesi, Kayseri, Türkiye.

- DİNÇER, S. (2014). Eğitim bilimlerinde uygulamalı meta-analiz. *Pegem Atıf İndeksi*, 2014(1), 1-133.
- DIYANET İşleri Başkanlığı. (2014). *Türkiye’de dini hayat araştırması*. Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- DOKUR, A. S. (2019). Yetişkinlik dönemi kişilerarası güven ve dindarlık ilişkisinin psikolojik tahlili (Osmaniye örneğinde). (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye.
- EKMEKÇİ, S. (2016). *Benlik saygısı ve dindarlık ilişkisi: Denizli örneği*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye.
- EMRE, Y. (2013). *Değişen dünyada değer yönelimleri ve dindarlık: KKTC örneği*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Çukurova Üniversitesi, Adana, Türkiye.
- EMRE, Y. (2019). *Üniversite öğrencilerinde mizah anlayışı ve dindarlık: Çukurova Üniversitesi örneği*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Çukurova Üniversitesi, Adana, Türkiye.
- ERDEN, M. (2019). *Ergenlik döneminde dindarlık eğilimi ve riskli davranışlar arasındaki ilişki*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Dicle Üniversitesi, Diyarbakır, Türkiye.
- FRIEDRICH, J. O., ADHIKARI, N. K., & BEYENE, J. (2011). Ratio of means for analyzing continuous outcomes in meta-analysis performed as well as mean difference methods. *Journal of clinical epidemiology*, 64(5), 556-564.
- GEÇİOĞLU, A. R. (2018). *Evlilik uyumu-dindarlık ilişkisi: Adana örneği*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Çukurova Üniversitesi, Adana, Türkiye.
- GENCER, N. (2019). *Hemodiyaliz hastalarında dindarlık ve öznel iyi oluş*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Hitit Üniversitesi, Çorum, Türkiye.
- GEZENLER, A. (2019). Orta yetişkinlik dönemi dindarlık ve mutluluk ilişkisi. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, Türkiye.
- GLASS, G. V. (1976). Primary, secondary, and meta-analysis of research. *Educational researcher*, 5(10), 3-8.
- GÜNAY, Ü. (1999). Dinin bireysel ve toplumsal boyutu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Özel Sayı.
- GÜRSU, O. (2011). *Ergenlik döneminde psikolojik sağlık ve dindarlık ilişkisi*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye.

- GÜVEN, F. (2019a). *Makyavelizm ve dindarlık ilişkisi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale, Türkiye.
- GÜVEN, H. (2008). *Depresyon ve dindarlık ilişkisi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- GÜVEN, M. (2019). *Narsisizm alçakgönüllülük ve dindarlık ilişkisi*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye.
- HASANKAHYAOĞLU, H. R. (2008). *Dindarlık ve empati ilişkisi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye.
- HÖKELEKLİ, H. (2010). *Din psikolojisine giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- IŞIK, H. (2018). *Kişilik ve dindarlık ilişkisi (Artvin ili örneği)*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, Türkiye.
- İSLAMBAY, D. (2014). *A preliminary analysis of non-material beliefs in Turkish sample: The predictability of locus of control, system justification, religious/spiritual coping and religiosity*. (Unpublished master's thesis). Middle East Technical University, Ankara, Turkey.
- KARACA, F. (2000). *Ölüm psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- KAVUN, Y. (2016). *Ergenlerde dindarlık ve insani değerler*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye.
- KAYIKLIK, H. (2005). Psikolojik açıdan inanç, iman ve şüphe. *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (1), 133-155.
- KELEŞ, A. (2019). *Din görevlilerinde dindarlık ve mutluluk arasındaki ilişki (Sivas örneği)*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, Türkiye.
- KELEŞ, F. (2019). *Duygusal zekâ ve dindarlık*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye.
- KILIÇ, A. A. (2019). *Yetişkinlerin aldıkları din eğitimi ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişki (ismek örneği)*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye.
- Kımtır, N. (2008). *Benlik saygısı ve dindarlık ilişkisi*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye.
- KIRAC, F. (2007). *Dindarlık eğilimi, varoluşsal kaygı ve psikolojik sağlık*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
- KIZILGEÇİT, M. (2011). *Yalnızlık umutsuzluk ve dindarlık ilişkisi*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye.

- KOÇ, M. (2008). *Yetişkinlik döneminde dindarlık ile benlik kavramı değişkenleri arasındaki ilişki*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye.
- KÖFTEGÜL, Ö. (2018). *Yetişkin bireylerde ölüm kaygısı ve dindarlık*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale, Türkiye.
- KULA, N. (2001). *Kimlik ve din*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- KURNAZ, S. (2019). *İçe dönük-dışa dönük kişilik yapısı dindarlık ilişkisi: SDÜ örneği*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye.
- LIPSEY, M. W., & WILSON, D. B. (2001). *Practical meta-analysis*. USA:SAGE publications, Inc.
- MEHMEDOĞLU, A. U. (2004). *Kişilik ve din*. İstanbul: Dem Yayınları.
- MUTLU, E. (2013). *İç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık ile ölüm kaygısı arasındaki ilişki: üniversite öğrencileriyle bir çalışma*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Işık Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- NALBANT, H. (2010). *Üniversite öğrencilerinde dindarlık ile başarı algısı arasındaki ilişki üzerine bir araştırma (Makü örneği)*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye.
- OMAY, Z. M. (2019). *Üniversite öğrencilerinin öz-anlayış düzeylerinin hayat memnuniyeti ve dindarlık yönelimleri açısından incelenmesi (M.Ü. ilâhiyat fakültesi öğrencileri örneği)*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- ÖZKAN, O. (2016). *Öfke kontrolü ve dindarlık ilişkisi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye.
- ÖZTÜRK, E. E. (2013). *İyimserlik ve dindarlık*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- ÖZTÜRK, Y. (2017). *Ergenlerde dindarlık ile öznel iyi oluş arasındaki ilişkinin incelenmesi (Çarşamba örneği)*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Hitit Üniversitesi, Çorum, Türkiye.
- ÖZTÜRK, Z. A. (2007). *İlköğretim öğrencilerinde (4., 5., 6., 7. ve 8. sınıflar) dindarlık ile kaygı arasındaki ilişki*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Çukurova Üniversitesi, Adana, Türkiye.
- SAĞIR, R. (2019). *Ergenlerde dindarlık, öz denetim ve hayat memnuniyeti ilişkisi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

- SAĞLAM, M., & Yüksel, İ. (2007). Program değerlendirilmede meta-analiz ve meta-değerlendirme. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18 (1), 1-14.
- SEVİNDİK, D. (2015). Orta yaş dönemi bireylerde dindarlık- mutluluk ilişkisi: Denizli örneği. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye.
- SEZGİN, K. (2016). *Üniversite öğrencilerinin psikolojik sağlamlık ve dindarlık düzeylerinin incelenmesi (Dicle Üniversitesi Örneği)*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Dicle, Diyarbakır, Türkiye.
- SHOR, E., & ROELFS, D. J. (2013). The longevity effects of religious and nonreligious participation: A meta-analysis and meta-regression. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(1), 120-145.
- SOYAK, E. (2013). *Popüler dindarlık düzeyinin din sosyolojisi açısından incelenmesi (Battalgazi örneği)*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İnönü Üniversitesi, Malatya, Türkiye.
- SÖNMEZ, Ö. A. (2012). *Religiosity, self-monitoring and political participation: A research on university students*. (Unpublished doctoral dissertation). Middle East Technical University, Ankara, Turkey.
- STARK, R., & Glock. C.Y. (1974). *American piety: The nature of religious commitment*, Third Printing, USA: University of California Press.
- STERNE, J. A., SUTTON, A. J., IOANNIDIS, J. P., TERRIN, N., JONES, D. R., LAU, J., ... & TETZLAFF, J. (2011). Recommendations for examining and interpreting funnel plot asymmetry in meta-analyses of randomised controlled trials. *Bmj*, 343, d4002.
- SUTTON, A.J., ABRAMS, K.R., JONES, D.R., SHELDON, T.A., SONG, F. (2000). *Methods for meta analysis in medical research*. New York: John Wiley and Sons LTD.
- ŞENGÜL, F. (2007). *Dindarlık ve ruh sağlığı ilişkisi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- ŞENTEPE, A. (2016). *Ruh sağlığı belirtilerinin yordayıcısı olarak affetme ve dindarlık ilişkisi*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye.
- ŞENTEPE, A. & GÜVEN, M. (2015). Kişilik özellikleri ve dindarlık ilişkisi üzerine ampirik bir araştırma. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (31), 27-44.
- TARHAN, N. (2011). *İnanç psikolojisi: Ruh, beyin ve akıl üçgeninde insanoğlu*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050> (06.01.2020).
- TOKAT, O. (2012). Orta öğretim öğrencilerinde kaygı ve dindarlık ilişkisinin incelenmesi (Denizli örneği). (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye.
- TOKUR, B. (2011). *Stres-dindarlık ilişkisi üzerine bir araştırma*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye.
- TOPRAK, B. (2019). *Sindirim sistemi kanseri tanısı alan hastalarda cerrahi girişim öncesi tanatofobinin dindarlık ile ilişkisi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, Türkiye.
- TURA, H. (2019). *Dindarlık, affetme ve psikolojik iyi oluş ilişkisi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- TÜRKER, N. Y. (2018). *Yetişkinlerde dindarlık ve psikolojik sağlamlık ilişkisi üzerine bir araştırma*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye.
- ULUSAL, R. (2019). Ergenlik döneminde narsisizm, dindarlık ve sosyal medya tutumları ilişkisi. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- UYSAL, V. (2015). Genç yetişkinlerde affetme eğilimleri ve dinî yönelim/dindarlık. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (1), 35-56.
- UZUN, S. K. (2019). Narsisizm ve dindarlık ilişkisi. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- VURAL, M. E. (2016). *Yetişkinlerde alçakgönüllülük, dindarlık ve psikolojik iyi oluş ilişkisi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- YAKUT, S. (2012). *Lise öğrencilerinde dindarlık-şiddet eğilimi ilişkisi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye.
- YAKUT, S. (2016). *Öğretmenlerde yabancılaşma, yalnızlık ve dindarlık ilişkisi: Polatlı Örneği*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye.
- YAPICI, A. (2012). Türk toplumunda cinsiyete göre dindarlık farklılaşması: Bir Meta-analiz denemesi. *Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 1-34.



- YAPICI, A. (2016). Cinsiyete göre farklılaşan dindarlıklar ve kadınlarda dinsel yaşamın farklı görüntüleri. *Dini Araştırmalar*, 19(49), 131-161.
- YILDIRIM, E. (2019). *Üniversite öğrencilerinde dindarlık ve modernleşme algısı: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi örneği*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, Türkiye.
- YILMAZ, F. (2019). *Dindarlık ve hoşgörü ilişkisi (Konya merkez ilçelerinde görev yapan öğretmenler örneği)*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye.
- YILMAZ, S. (2016). Ortaöğretim öğrencilerinin dindarlık düzeyi ile problemlerini internet kullanımını arasındaki ilişkilerin incelenmesi. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale, Türkiye.
- YOĞURTÇU, F. (2009). *Yetişkinlerde dindarlık ve ruh sağlığı*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye.
- YORULMAZ, M. (2019). Bireysel ve takım sporcularının dindarlık ile saldırganlık düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, Türkiye.
- YOZGAT, B. (2019). *Pozitif psikoloji kapsamında üniversite öğrencilerinde dindarlık diğerkâmlık ilişkisi (İnönü Üniversitesi örneği)*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Amasya Üniversitesi, Amasya, Türkiye.
- ZENGİN, A. Ç. (2019). *Dindarlık ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığı*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, Türkiye.



## RELIGIOSITY AND GENDER: A META-ANALYSIS STUDY

 Sezai KORKMAZ<sup>a</sup>

### Extended Abstract

The studies of religiousness based on data in different fields in recent years in Turkey are increasing day by day. Scientific research of religiousness in accordance with statistical methods provides advantages in many areas. Enlightenment of an existing phenomenon in all aspects is important for individual development and self-knowledge, as well as for the development of society and to know its own dynamics. It is possible to say that there is a significant phenomenon in terms of religiosity and spirituality in Turkey. Considering this situation, researchers conduct research on religiousness. Measuring religiosity by dividing it into dimensions seems to be an accepted view. In postgraduate theses conducted in our country, the dimensional consideration of internal/external religiosity and religiosity manifests itself as two basic approaches. Besides, religiosity has also been recognized as they divide it into dimensions of belief, worship (practice), knowledge, experience, and influence (Stark and Glock, 1974).

In many countries around the world, meta-analysis studies have become widespread enough in recent years. Especially in studies on religiosity, meta-analysis studies should be carried out in order to determine the general situation, since there is sufficient data accumulation on certain subjects. Meta-analyzes on religiousness can be based on t-tests, Anova tests, or analyzes involving correlation and regression relationships. Looking at the meta-analysis, the meta-analysis method was first introduced by Gene V. Glass (1976) in the context of studies on education. Meta-analysis can be defined as a holistic evaluation of the findings of studies in the literature (Glass, 1976). Meta-analysis is the gathering of analysis results from different studies and reaching a general result (Dinçer, 2014: 2: Glass, 1976). For this

---

<sup>a</sup> Ph.D., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, kzsezai@gmail.com

reason, it is very useful and important that meta-analysis studies provide an overview of the literature and provide researchers with big data. Meta-analysis study is considered very important because it is the analysis of the analysis or the study of the studies (Sağlam & Yüksel, 2007: 8; Glass, 1976: 3). Considering the general principles and benefits of meta-analysis, a meta-analysis of religiosity by gender was conducted in this study. In the meta-analysis of religiousness studies, sticking to statistical methods and analyzing according to scientific methods are of particular importance. In this study, research was carried out in accordance with meta-analysis methods.

In the current study, three themes were determined and meta-analysis of postgraduate (master's and doctoral theses) theses were made. Answers to the following questions will be sought in the meta-analysis study: 1- What is the effect size of gender, including men and women, on general religiosity? 2- Which gender group has a situation in favor of general religiosity? 3- What is the effect size of gender, including men and women, on the religious belief dimension? 4- Which gender group has a situation in favor of religious belief? 5- What is the effect size of gender on religious worship dimension, including men and women? 6- Which gender group is there a situation in favor of religious worship? In this study, the effect of gender on general religiosity, the dimension of religious belief and the dimension of religious worship were examined by meta-analysis method. The meta-analysis method is the method of bringing together the analysis results of different studies individually and reaching a general result (Dinçer, 2014; Glass, 1976; Sağlam & Yüksel, 2007).

RevMan (Review Manager 5.3 Cochrane Collaboration Network) meta-analysis statistical program was used for data analysis. Continuous outcome analysis was used in studies involving t-test data. Analysis based on 95% confidence interval was performed in Odds Ratio output. Statistical heterogeneity of the study was evaluated with the Chi-square test tool containing the  $I^2$  statistical value. Since the heterogeneous distribution was seen to exist, the random effect model was used (Sutton, et al., 2000; Borenstein et al., 2013). Also, Funnel Plot was used to test publication bias. Briefly, in the data analysis of this meta-analysis study, standard mean difference, mean difference, forest plot, funnel plot and random effect model tests were used. According to the findings of the study, it was determined that all statistical values of meta-analysis in general religiosity, religious belief dimension and religious worship dimension were significant and showed heterogeneous distribution. It has been determined that there is a


situation in favor of women in terms of general religiosity, religious belief and religious worship according to gender. It was found that women are more religious than men in all three dimensions. In the meta-analysis, the effect size of the general religiosity was determined as -0.11 [-0.15, -0.07], the effect size of the religious belief dimension as -0.11 [-0.16, -0.06] and the effect size of the religious worship dimension as -0.21 [-0.31, -0.11]. The heterogeneous distribution of the meta-analysis study in all dimensions and the fact that it is statistically significant ( $P < 0.00001$ ) increases the importance of the study and also encourages meta-analysis studies (including ANOVA, correlation, regression relations) in other religiosity studies.

**Keywords:** Psychology of Religion, Meta-analysis, gender, religiosity.



## اتجاهات مدارس التفسير العثمانية في مقارنة السنة وعلوم الرواية: البورصوي والكوراني أنموذجا

 Mohamad Anas SARMINI<sup>a</sup>

 Muhammed SIDDIK<sup>b</sup>

### ملخص

تتناول هذه الدراسة اتجاه التفسير بالرواية في العهد العثماني، وذلك من خلال مفسرين اثنين، هما البورصوي (ت: 1127هـ) في كتابه *روح البيان*، والكوراني (ت: 893هـ) في كتابه *غاية الأمان*، ويرجع السبب في اختيار هذين المفسرين ليكونا نموذجا عن التفاسير العثمانية في هذه الدراسة أنها بالإضافة إلى شهرتهما قد اشتغلا بالحديث وعلومه خارج التفسير. بتعبير آخر فإن المؤلفين لهما معرفة واختصاص في علوم الحديث. وهكذا فإن أثرهما يعكسان مقارنة المفسرين في موضوع التفسير بالمأثور.

ومن أجل الإجابة عن هذا السؤال كان لا بد من تفحص السياق الفكري العثماني والبحث عن المؤثرات الفكرية في مدرسة التفسير العثمانية. ذلك أن كل أثر فكري يحمل صفات عصره ويعكسها. قامت الدراسة على دراسة عينة من الأحاديث التي وردت في كلا التفسيرين من عدة نواح: صحتها السندية، وعلاقتها بالتفسير وكيفية استخدام المفسر لها، وفي نفس الوقت ورودها في التفاسير السابقة وذلك من أجل الوصول إلى سؤال البحث الأساسي وهو ما مدى تأثير الحديث في التفسير. وتم عرض الأحاديث التي درست وفق درجة صحتها ووفق سياق ورودها. وهكذا أصبح الجدول الحديثي المعروض في البحث أكثر غنى.

توصل البحث إلى أن التفسير بالأثر لم يكن له حضور كبير في التفاسير العثمانية، كما أن البحث رأى أنه يمكن القول بأن التفاسير اعتمدت في إيراد الأحاديث على التفاسير السابقة. إضافة إلى أن الخلفية الثقافية للمؤلف كان لها دور في تعامل المؤلف مع الحديث في التفسير، فالبورصوي استخدم الحديث في تفسيره للوعظ وكان في تعامله مع الحديث من ناحية الصحة يعتمد الصحة الصوفية أي الإلهام كمصدر أساسي، وفي المقابل فإن الكوراني وعلى الرغم من كونه عالم حديث لم يؤثر هذا الأمر بشكل واضح على تعامله مع الحديث في التفسير، لكنه كان أشد دقة وحيطة في التعامل مع الحديث من ناحية الصحة مع وجود بعض الخلل والأخطاء في ذلك.

<sup>a</sup> المحاضر دكتور، جامعة اسطنبول 29 مايو، [anassarmene@gmail.com](mailto:anassarmene@gmail.com)

<sup>b</sup> طالب دكتور، جامعة نجم الدين اركان، [m.sddik85@gmail.com](mailto:m.sddik85@gmail.com)

الكلمات المفتاحية: التفسير، الحديث، التفسير بالأثر، التفاسير العثمانية، غاية الأمان، روح البيان، علم الرواية



### RİVAYET İLİMLERİ BAĞLAMINDA OSMANLI TEFSİRİNDEKİ FARKLI YÖNELİŞLER: BURSEVÎ VE GÜRÂNÎ ÖRNEĞİ

Tefsir ilmi, İslâmî ilimler ailesinde mühim bir yere sahiptir. Zira bu ilim, Kur'ân Kerim'i anlamaya ve tevil etmeye yönelik bir disiplindir ve bu itibarla tefsir ilmi, erken sayılan bir zaman diliminde ortaya çıkmıştır. Nitekim sahâbe ve tabiûn döneminden bazı ayetler hakkında farklı rivayetler bize ulaşmıştır. Tefsir ilmi metodu, diğer İslâmî ilimlerin metodu ile birlikte eş zamanlı olarak teşekkül etmeye başlamıştır. Zaman gittikçe iki ana yöntemden bahsetmek mümkündür: Birinci metot, Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiûndan nakledilen rivayetlere önem verirken, ikinci metot, dinin temellerine ve dil kurallarına dayanarak akıl yürütmeye önem göstermiştir. Böylece büyük bir tefsir edebiyatı oluşmaya başlamıştır. Birinci yaklaşımı esas alan tefsirlere rivayet ile tefsir, ikinci yaklaşıma göre yazılan tefsirlere rey ile tefsir denilmektedir. Zaman içinde bu iki metodu bir araya getirmek şekliyle yazılan bazı eserler vardır.

Tefsir eserleri, müelliflerinin ilmî kimliğini, arka planını ve içinde yazılan ilmî ortamı yansıtmaktadır. Bunun yanında Zemahşerî, Beydâvî ve Ebüssuûd Efendi'nin telif olduğu eserler gibi bazı özel tefsir eserlerinde, ilmî birikim görülmektedir. Böylece söz konusu eserlerin, şöhret kazanarak tefsir sahasında yazmak isteyenler için bir kaynak haline geldiğini söylememiz mümkündür.

[Geniş Türkçe Öz, çalışmanın sonunda yer almaktadır.]



### APPROACHES IN OTTOMAN TAFSİR SCHOOLS IN THE CONTEXT OF HADITH AND NARRATION SCIENCES: BURSAWÎ AND GURÂNÎ AS A CASE STUDY

The science of Tafsir is a fundamental science within the family of Islamic sciences, it is a science that originated for the understanding of the Noble Qur'an. In this regard it is considered one of the early Islamic sciences that arose in the time of the Companions and Successors. The Tafsir curriculum has formed in the time of formation of the curricula of other Islamic sciences, and in that time two types of curricula began to appear, the first method gives importance to the transmitted narrations of the Messenger and the Companions, while the second method attaches importance to the mind according to the rules of the language during the interpretation processes. Thus, a big Tafsir corpus was formed. The books of the first method are called tafsir by narration, while the second methodology is called tafsir by opinion. Those books reflected the orientations of their authors, the scientific milieu in which they received knowledge and the

scientific accumulation was clearly reflected in the tafsir literature, so that some books gained great fame and became a reference for everyone who specializes in tafsir.

This study deals with the direction of "narration-based exegesis of the Qur'an" in the Ottoman era, through two Exegetes, Bursawī in his tafsir-work "*Ruh al-Bayān*" and Mollā Kurānī, in his work "*Ghayat al-Amānī*". The reason for choosing these two Exegetes as a case study representing the Ottoman Quranic-exegesis, is -beside their fame-, their expertise in the field of Hadīth-sciences.

[The Extended Abstract is the end of article.]



#### المقدمة

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على النبي المصطفى، وعلى آله وصحبه ومن لهداهم اقتفى.

#### أهمية الدراسة وسبب اختيارها

تأتي قيمة هذا الموضوع من جانب عرضه لاتجاهات مدارس التفسير العثمانية لا بشكل عمومي -فقد كُتِبَ في ذلك عدة دراسات منها دراسة د. مصطفى أوزتورك وآخرين- وإنما بشكل خاص هو اتجاهات مدارس التفسير في التعامل مع الحديث النبوي، ومقارنتها الأثرية للسنة والأخبار، كما أنها ستأتي بنتائج ممتدة في أكثر من علم، كونها من دراسات التوأمة بين علمي التفسير والحديث، ولعلها تكون في باكورة هذا النوع من الدراسات المعمقة والتخصصية.

#### الدراسات السابقة

أهم الدراسات التي يمكن أن تصنف بأنها دراسات سابقة في هذا الموضوع، هي الدراسات التي تناولت منهج البورصوي الإشاري في التفسير، أو منهجه عموماً، وكذلك المفسر الكوراني عموماً، حيث تناولت بعض الدراسات منهج البورصوي الحديثي وأشارت إلى منهجه في التعامل مع الكشف في تصحيح الحديث، ويمكن أن نشير هنا إلى دراسة محي الدين أويصال: البورصوي محدثاً في إطار كتابه فرح الروح، ودراسة سيد أفجي حول المتصوفة والحديث حيث اختار لدراسته البورصوي أمودجاً، ويضاف إلى ذلك ورقة سيد أفجي حول تصحيح الأحاديث بالكشف عند البورصوي، ودراسة ولي زار: الجانب الإشاري في تفسير روح البيان. كما تناول الباحث محمد مصطفى كوكصو منهج الكوراني في التفسير في تحقيقه لجزء من تفسيره، إلا أن تحليله لمنهج الكوراني وخاصة فيما يتعلق بقضية تعامله مع منهج الكوراني في التفسير بالمأثور كان مقتضباً، وهذه الدراسات وإن اقتربت من مساحات معينة من مجال دراستنا هذه إلا أنها لا تغطي المجال الذي تهدف هذه الدراسة لتغطيته تماماً، ألا وهو مسألة الدراسة المقارنة بين منهجي الكوراني والبورصوي في التعامل مع السنة وصولاً إلى تسليط الضوء على اتجاهات مدارس التفسير العثمانية في التعامل مع الرواية والسنة.

#### المساهمة الجديدة في الدراسة

إن الدراسات السابقة عُنيت بالحديث عن البورصوي عموماً، وليس في تفسيره خصوصاً، وكذلك في الكوراني حيث عنيت الدراسات بالكشف عن منهجه بشكل عام لا بمقارنته للسنة، وعلى ذلك فإن مجال الدرس في طرفي البحث ما زال مفتوحاً، ومن جهة أخرى فإن الانتقال من التمثيل إلى التأطير بوصف الاتجاهات العامة لمدارس التفسير العثماني

من حيث الحديث والسنة هو أيضا من الجديد. على أن الدراسات السابقة المذكورة قد كتبت باللغة التركية وهي من ناحية العدد أكثر من الدراسات التي كتبت باللغة العربية، وهذا يصب في جانب أهمية بحثنا، إذ إنه يسعى لتسليط الضوء على جانب من الإنتاج الفكري والعلمي في أثناء الدولة العثمانية والتي لم تنل الخطوة الكافية لدى الدارسين العرب إلى الآن في التنوير والتحليل والعرض.

وقد اتفق الباحثان على أن الاتجاهات يمكن أن تؤول إلى اتجاهين اثنين كبيرين في التعامل مع السنة وعلوم الرواية، يعمان التفاسير العثمانية، وهما اتجاه التفسير بالرأي المتأثر بالاتجاه الأثري في أنماط معينة، ويمثله الكوراني، واتجاه التفسير الإشاري الصوفي الذي يمثله البورصوي.

## 1. تهييد

ونعرض فيه إلى مقدمة تاريخية ودراسة تمهيدية في العلاقة بين علوم الحديث والتفسير، وأثر القول بالتصحيح بالكشف في علوم التفسير، ونقاط أخرى متصلة بالموضوع.

### 1.1. مدخل تاريخي، الحديث والتفسير: العلاقات البينية بين العلمين

البحث الحديثي في كتب التفسير واحد من أغنى الميادين في دراسة السنة من الجانب التطبيقي، لأن التفاسير لها علاقة وثيقة وجدلية بالأحاديث، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مناهج المفسرين في ذكر الروايات ونقدها في تفاسيرهم قد تطورت وتبدلت مع الأطوار التاريخية الكلاسيكية، وتداخلت في هذه النقطة مؤثرات أخرى خارجة تماما عن مجال الحديث والتفسير، لتصل إلى حقول نظرية المعرفة ومدى تلقيها بالبرهان العقلي أو بالعرفان الكشفي، فأسهم في مجال الرواية في التفاسير مؤثرات قادمة من الفلسفة والتصوف كما سنبين في الفقرات الآتية.

يمكن تصنيف العلاقة بين الحديث والتفسير بأنها وثيقة وجدلية معا، إذ لا يخلو جامع في الحديث من كتاب التفسير، ولا يخلو كتاب في التفسير بالمأثور أو بالرأي من نصوص وآثار وأخبار كثيرة وطويلة، فأما التفاسير بالمأثور فالأمر فيها جلي، لأنها إنما قامت على الأخبار والآثار، وأما التفاسير بالرأي، فإنها أوردت الأخبار في سياق الاستدلال الفقهي أو الكلامي أو البلاغي على مسائل معينة فيها، وبالتالي ظلت حظوة الأثر فيها كبيرة،<sup>1</sup> وعلى أي حال فإننا مع الرأي القائل بأن منتهى علوم الشريعة عموما هو إلى الرواية والنقل.

من المعلوم أن جيل الصحابة لم يؤثر عنه المبالغة في التوثيق عند ذكر الأخبار والمخبرين، فالأصل كان التعامل مع الناس بحسن النية، كما أن توافر عدد الصحابة وكثرتهم كان مانعا ماديا من أي تزيّد في الأخبار أو وهم فيها، وأهم دليل على هذا الحال هو أن كتب السير قد حفظت لنا أخبارا معدودة عن توثق بعض الصحابة من أخبار معينة لأسباب معينة ليس منها مجرد التوثق من أسانيد الرواية وأسماء الرجال، ومنها الحوادث المشهورة عن عمر بن الخطاب وإصراره على الشهادة على صحة حديث الاستئذان، وكذلك إصرار علي بن أبي طالب على طلب اليمين مع الشاهد على بعض الروايات التي كان يجد في نفسه شيء عليها، أما سائر أحوال الصحابة فهو نقل العلم والاجتماع عليه والرحلة إليه وتبليغه. ولكن في الجيل التالي تغير الأمر، فبعد الفتنة، اتجه العلماء لطلب التسمية في الأحاديث، وذلك لوقوع الوضع

انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، دار الحديث: القاهرة، (2005م)، 1/235.

Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: M.Ü., (2015), 41



من بعض الغلاة، أو لدرء إمكان وقوعه أصلاً، واشتهرت قاعدة: سموا لنا رجالكم،<sup>2</sup> فنتج عن هذه النقطة نتائج كثيرة، يتصل بدراستنا هنا منها اثنتان:

**الأولى:** أن الأسانيد بدأت بالظهور والاستطالة، فلم يعد كافياً ذكر الحديث معلقاً إلى النبي مباشرة أو لمخرجه من الصحابة، بل سمي رجال الإسناد جميعاً.

**الثانية:** ظهور بدايات علم نقد الرجال، والبعد بتأسيس مدونة الجرح والتعديل والأحكام على الرواة. وانتشر هذان الأمران بين العلماء إلى درجة أن مجرد ذكر إسناد أي حديث، يعد بديلاً كافياً عن الحكم بصحته أو ضعفه، لأن الرجال معروفون، وأسماءهم تعني عن الحكم عليهم.<sup>3</sup>

وهذا الأمر كان أكثر ظهوراً في بدايات التفاسير بالمأثور كتفسير الطبري (ت: 310هـ) وغيره، فظهرت فيها الروايات بأسانيدها، ومن أسند لك فقد حملك المسؤولية وأحالك إلى كتب الجرح والتعديل، ولم يعد العلماء في هذا منقصة في الكتاب، بل الأمر بالعكس عدوه مزية بأن الروايات لم تسرد هكذا معضلة أو معقولة.

واستمر الأمر على هذا المنوال لقرون عدة، ولم يظهر في كتب التفسير الحكم على الأحاديث والسنن إلا في عصور متأخرة كما في كتاب التفسير العظيم لابن كثير (ت: 774هـ)، خلافاً لكتب وعلوم أخرى كعلوم الحديث التي ميز فيها بين كتب الصحيح فجملت الصحاح، وبين كتب الأحاديث المقبولة، فجملت لها السنن، وبين كتب الموضوعات والضعيف، وجمعت تحت هذا العنوان عدة كتب.

### ومرُّ هذا التأخر في مجال التفسير إلى عدة أسباب، منها:

- عدم التخصص في علوم الحديث، فالمفسرون كان همهم التعامل مع الكتاب والآيات وجمع الأخبار والنقول عن الصحابة والتابعين في تفسير الآيات، فكان أن اكتفوا بذكر الأسانيد وتتابعوا على ذلك، تاركين القول في عللها وخفايا أسانيدها لأهل الاختصاص.

- إيراد الأسانيد التي تحيل إلى القارئ عملية النقد الحديثي، وهو نتيجة عن السبب الأول، فاستقر الأمر على الإحالة لأهل الحديث في المسألة.

- غلبة التفسير بالرأي على التفسير بالمأثور، مما يقلل حجم الأحاديث والمرويات الواردة في التفاسير، وبما يضعف من مركزية الحديث في التفسير، فلا يأخذ الأمر بهذا كبيراً في نخل الأحاديث والاشتغال في أسانيدها.

- ظهور التيارات التي تضعف من شأن الحديث إلى حد معين كالتيار الصوفي، الذي يُبرز الكشف مصدراً معرفياً كافياً في تصحيح الأحاديث ولو حكم المحدثون بضعفه.<sup>4</sup>

## 1. 2. إشكال التصحيح بالإلهام والكشف والرؤيا

من النقاط المهمة في البحث والتي يشكل البحث فيها أساساً لفهم الاتجاهات التفسيرية قضية التصحيح

<sup>2</sup> رفعت فوزي عبد المطلب، توثيق السنة في القرن الثاني الهجري، القاهرة: مكتبة الخانجي، (1981م)، 57.

<sup>3</sup> انظر: السخاوي، فتح المعيب بشرح ألفية الحديث، تحقيق: علي حسين علي، مصر: مكتبة السنة، (2003م)، 1/176.

<sup>4</sup> انظر للتوسع: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/141.

Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, 121.

بالكشف الذي يُنسب إلى المنهج الصوفي العرفاني، حيث يشكل النقاش فيه سببا للجدل بين العلماء، إذ أن النقاش فيه قد ارتبط بالخلفية العلمية الفكرية لمن يناقشه، فالصوفية استمروا على اعتماده والدفاع عليه، وغير الصوفية ردوه ولم يقبلوه. ولو درست المسألة دراسة دقيقة بالعودة إلى نصوص ابن عربي نفسه (ت: 638هـ) - وهو من أهم من تكلم في هذه المسألة ووظفها، والمسألة لها امتدادات أطول في التاريخ فمن أوائل القائلين بذلك الحكيم الترمذي<sup>5</sup> (ت نحو: 320هـ) وأبو طالب المكي (ت: 386هـ) - في التصحيح بالكشف لَعَرَفَ أن لديه ضوابط دقيقة في المسألة لا يمكن التساهل فيها، أهمها أنه لا يصح حديثا موضوعا أو لا أصل له بالكشف، بل هي مختصة بالأحاديث الضعيفة التي تقبل التقوي بالقرائن، فتأتي التجربة الروحية والكشف قرينة على صحتها، كما أنها مسألة شخصية لا يمكن تعميمها على غير تذوقها، وهي مختصة بالتصحيح لا بالتضعيف والرد بالكشف.<sup>6</sup>

ويمكن اعتماد ما سبق في التقريب بين النظيرين الحديثي التقليدي والصوفي الإشاري، ولكن الإشكال في شخصيات صوفية معينة، تجاوزت ما قد خطه ابن عربي نفسه، وصححت ما لا أصل له، وأدخلت في مدوناتهم أحاديث موضوعة ملفقة بدعوى الكشف، وهذا لا يقبل بحال، لا من جهة الإسناد ولا من جهة الكشف كما بينا في شروط ابن عربي. كذا فإنه قد تطور الأمر لدى بعضهم إلى تجويز الوضع على النبي من جهة أن سأله فقال بل هو صحيح، أو تبرير الأمر بأنه تشجيع على الخير، ومن باب الكذب له لا عليه، وهذا ما سنعرض له في هذه الدراسة أثناء مناقشة الاتجاه الصوفي في مدارس التفسير العثمانية ومقارباتها للسنّة.

## 2. المبحث الأول: السياق الفكري العام في الدولة العثمانية وتأثيره في الدراسات التفسيرية

إن التفاسير العثمانية محكومة بالسياق الفكري العام الذي ساد في تلك الفترة، ولفهم المدرسة العثمانية في التفسير علينا أن ندرك السياق الفكري العام، فالفكر العثماني في تلك الفترة كان امتدادا لفترة السلاجقة، والذي كان

تناول الحكيم الترمذي قضية التصحيح بالكشف والإلهام في سياق كلامه عن حديث: "إذا حَدَّثْتُمْ عني بحديث تعرفونه ولا تنكرونه، قلته أو لم أقله،<sup>5</sup> فصَدَّقُوا به، وإنِّي أقول ما يُعرف ولا يُنكر، وإذا حَدَّثْتُمْ عني بحديث تنكرونه ولا تعرفونه، فكذبوا به فإني لا أقول ما ينكر ولا يُعرف". فذكر بأن العلم إنما مصدره من الله، ثم أعطى الله من علمه للأنبياء، والأنبياء بدورهم أعطوا كلاً على قدر طاقته، لكن علماء الباطن تحملوا القدر الأكبر لما زيد في عقولهم "فقادروا على احتمال ما عجزت عنه علماء الظاهر"، وبناء على هذا من تكلم بعد الرسول بشيء من الحق وعلى سبيل الهدى فالرسول صلى الله عليه وسلم سابق إلى ذلك القول وإن لم يكن قد تكلم بذلك اللفظ الذي أتى به من بعده، فقد أتى الرسول صلى الله عليه وسلم بأصله مجعلاً، فلذلك قال: فصَدَّقُوا به قلته أو لم أقله، أي إن لم أقله بذلك اللفظ الذي يحدِّث به عني فقد قلته، إذا جئت بالأصل والأصل مؤد عن الفرع بتعبير آخر فإن الحديث وإن لم يكن قد قاله الرسول فإنه ولكونه صادراً عن قلب منور فإنه حق وما أنه حق فإن الرسول قد قاله. فالإلهام عنده مصدر صحيح من مصادر الحديث إن صدر عن ذوي الاختصاص. الحكيم الترمذي، *نوادير الأصول في أحاديث الرسول*، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجليل، 230/1.

بين يافوت كوكتاش في كتابه عن الحكيم الترمذي أنه يعدُّ أوَّل من نظَّر لقضية التصحيح بالكشف والإلهام، وأن هذه الفكرة تطورت مع مرور الزمن وبفضل شخصيات صوفية مهمة كأبي طالب المكي ومن بعد ذلك ابن عربي وغيره. فالحكيم الترمذي كان يشير إلى معيار تقدي مهم في قبول الحديث ورده وهو كون الناظر في الحديث ذا قلب منور مطهر من الشهوات. فهم بالنور الذي قذف في قلوبهم يقبلون ويردون. انظر:

Köktaş, yavuz, *İlk Dönem Sufileri ve Hadis: Hâkim et-Tirmizî Örneği*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, (2010), P. 63.

انظر: محمد أنس سرميني، "قبول الحديث ورده عند ابن عربي، التصحيح بالكشف ومنزله من نظرية الإسناد"، كتاب ابن عربي وتحمي الإنسانية<sup>6</sup> الدائم عن الحقيقة، تحرير فكرت قارامان، (ملاطية: دار جامعة إينونو للنشر، 2018م)، 325-357.

متأثراً بمؤثرات عدة يمكن إجمالها في الفكر الصوفي والفقهاء الحنفي والاتجاه العقلي في الكلام المتمثل في المذهب الماتريدي.<sup>7</sup>

1- الفكر الصوفي العرفاني الذي ابتداءً من ابن عربي قد انتقل إلى الجغرافية التركبية عبر صدر الدين القونوي (ت: 673هـ)، ولا ننسى أيضاً تأثير فكر جلال الدين الرومي (ت: 672هـ) الذي ما يزال مؤثراً حتى يومنا هذا، ومن آثار انتشار التصوف أن كانت دروس الوعظ والإرشاد منتشرة كثيراً في المساجد وتلقى اهتماماً واسعاً من الدولة. من ناحية أخرى وفر انتشار التصوف والفكر الصوفي دراسة المسائل الإسلامية دراسة ظاهرية باطنية<sup>8</sup>، بتعبير آخر فإن مناقشة المسائل كان يتم من وجهات مختلفة، حيث كانت دروس التفسير خاضعة لاتجاه عرفاني يحاول تأويل الآيات وفق نظرة باطنية، وفي هذا الصدد يتم معالجة الأحاديث والتحقق من صحتها أيضاً وفق نظرة قد لا تتفق مع منهج أهل الحديث وقواعدهم.

2- الفقهاء الحنفي: شكل المذهب الحنفي أساساً للقانون في لدولة العثمانية، ومثل هذا المذهب العام للدولة، وكان القضاة وشيوخ الإسلام من الفقهاء الحنفي، ومن هنا يمكن إدراك الأهمية الكبرى لهذا المذهب في تلك الحقبة الزمنية.

3- المذهب الماتريدي المدرسة السنية الثانية مع المدرسة الأشعرية، وربما يصح القول بأن المذهب الماتريدي هو الاتجاه العقلاني السني في مقابل الاتجاه الأثري المتمثل في الأشعرية الأولى. وتشكل هذه العناصر الثلاثة الإطار الفكري العام للفكر الديني العثماني الذي ما زال مستمراً حتى الآن.

أولت الدولة العثمانية التدريس الديني اهتماماً بالغاً، فأنشأت لذلك المدارس الدينية، ويمكن وصف المدارس بأنها مراكز تخصصية يتلقى الطالب فيها التعليم العالي الديني، وكان الطالب يخضع لنظام تعليمي مبرمج ومتدرج، يعتمد في مرحله الأولى العلوم الأساسية وعلوم الآلة وفي مقدمتها العربية. ومن ثم يتدرج الطالب في دراسته. يضاف إلى ذلك أن الدولة اهتمت بالوعظ والإرشاد الديني ووظفت مدرسين وواعظين لهذا الأمر حيث كانوا يعظون الناس في المساجد الكبرى.<sup>9</sup>

في هذه السياقات الفكرية ظهرت التفاسير العثمانية وهي كانت في غالبيتها انعكاساً لهذه المؤثرات، فالفكر الصوفي الذي انعكس على التفسير في شكل التفسير الإشاري كان من أهم المؤثرات حيث كان غالبية العلماء الذين كتبوا آثاراً في التفسير من مشايخ الطرق الصوفية أو من المنتسبين إليها<sup>10</sup>، يضاف إلى ذلك أن بعض التفاسير التي كتبت كانت نتيجة الدروس الوعظية التي أُلقيت على العامة في الدروس الدينية المقامة في المساجد. من طرف آخر فإن تأثير هذا الجو العام الديني والسياقات الفكرية العامة أثر حتى على المراجع والمصادر للتفاسير في تلك الفترة، حيث أشار بعض الباحثين إلى أن تفسير الزمخشري (ت: 538هـ) والبيضاوي (ت: 692هـ) والرازي (ت: 606هـ) كانت من أهم

<sup>7</sup> Ali Bakkal, "Osmanlı Döneminde İlmî Tefsir Geleneğinin Oluşmasının Sebepleri Üzerine", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 135.

<sup>8</sup> Bakkal, "Osmanlı Döneminde İlmî Tefsir", 137; Mustafa, Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I* (2011), 114.

<sup>9</sup> Ziya Özdemir, *XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul: Ensaaer Neşriyat, (2007), 82.

<sup>10</sup> Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", 100.

المصادر للتفسير في تلك الحقبة الزمنية،<sup>11</sup> ومرد ذلك برأينا يفهم في ضوء السياقات التي أشرنا إليها سابقاً، فتفسير الزمخشري فهو يمتاز بنقاشاته العقلانية في المسائل الكلامية إضافة إلى تميزه في مجال اللغة والبلاغة، أما البيضاوي فالكتاب اعتمد على الزمخشري وحذف منه الآراء الاعتزالية وحاول أن يعيد تأويل الآيات لتتوافق مع مذهب أهل السنة، إضافة إلى تمييزه اللغوي كما هو الحال عند الزمخشري. أما الرازي فهو تفسير ينحو منحى كلامياً لنصرة آراء أهل السنة.<sup>12</sup> وكان من نتيجة ذلك أن صارت هذه التفاسير كتباً دراسية مقررة تُدرس في المدارس الاختصاصية، وقد كتب عليهما كثير من الحواشي والشروح،<sup>13</sup> وأصبحت هي المركز الأساسي لكثير من التفاسير العثمانية.

ثمّة ملاحظة يدركها الناظر المدقق هنا وهي غياب لمؤثر التفسير بالأثر، حيث أن الاعتماد على تفاسير معينة منهجياً جعل من التفاسير العثمانية متأثرة بما في ناحية التعامل مع الرواية والتفسير بالمأثور، فالتفاسير العثمانية هي بمثابة الحواشي على هذه التفاسير.

بناء على المؤثرات الفكرية التي سقناها يمكن القول بأن هناك ثمّة اتجاهين أساسيين في التفسير كما ذكر أورتوك، الاتجاه الأول: الاتجاه القائم على اللغة والبيان الأصولي، والتفاسير في هذا الاتجاه قد اعتمدت في غالبها على تفاسير الزمخشري والبيضاوي والرازي.

والاتجاه الثاني القائم على الفكر الصوفي الإشاري.<sup>14</sup> وهنا يبرز تساؤل البحث الأساسي عن دور الرواية في هذين الاتجاهين، وما أثر الأحاديث في تأويل الآيات وقبل هذا السؤال يأتي سؤال منهجية الإثبات وخاصة عند الاتجاه الثاني. وتظهر مشروعية سؤال بحثنا عندما نتذكر أن عدد من العلماء حذروا من الأحاديث الضعيفة الموجودة في تفسير الزمخشري الذي هو من أهم مصادر التفسير في المدرسة العثمانية.<sup>15</sup>

من ناحية أخرى يجب ألا ننسى تأثير السياق العام للتفسير في منهجيته، حيث أن بعض التفاسير التي كتبت في تلك الفترة كانت نتاج الدروس التي كانت تقام في المساجد أي هي في سياق الوعظ - كما هو حال البورصوي - وهذا يؤدي للقول بأن المفسر قد يتساهل في رواية الحديث بحجة ترفيق قلوب العامة.

باختصار إن سياق التفاسير العثمانية كان متأثراً منهجياً بالفكر السائد ذلك الوقت، وفي نفس الوقت يجب أن نلمح السياق الذاتي للمفسر، فالنشأة العلمية والمشرّب الفكري والروحي له عوامل يجب ألا تهمل أثناء تحليل اتجاهات الرواية في التفاسير العثمانية. حيث تشكل كل هذه العوامل مع بعضها إطاراً متماسكاً وموجهاً للمفسر. وهنا يمكن القول بشكل مبدئي بأن الكوراني صاحب النشأة العلمية المتخصصة وصاحب أول شرح على صحيح البخاري في الأناضول كان له نسق معين في التعامل مع الرواية بخلاف البورصوي الواعظ وصاحب النشأة الصوفية، وهذا ما سنراه إن شاء الله تعالى أثناء تحليل مقاربتهم، حيث يرى الباحثان بأن كلا من التفسيرين يمثلان الاتجاهين الأساسيين، وسنحاول أن نتلمس ملامح مقارنة هذين الاتجاهيين للتفسير بالمأثور من ناحية ومن ناحية أخرى منهج الإثبات المتبع. ولو أردنا الكلام في خصوصية التأليف في التفسير في المدرسة العثمانية فيمكن القول: إن اعتماد التفاسير

<sup>11</sup> Özdemir, *XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*, 90-92.

<sup>12</sup> Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", 22.

<sup>13</sup> Özdemir, *XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*, 93.

<sup>14</sup> Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", 109

<sup>15</sup> Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", 111.

العثمانية على التفاسير التي كتبت في العهود السابقة جعل منها امتدادا لها حيث كان التفاسير العثمانية متأثرة بها،<sup>16</sup> ويدل على ذلك أن غالبية الجهد العثماني في التفسير كان منصبا على كتابة الحواشي والشروح على تفسيرين وهما تفسير الزمخشري وتفسير البيضاوي، وقد فاق عدد الشروح والحواشي عدد التفاسير التامة.<sup>17</sup> وقد لمح بعض الباحثين إلى أن اعتماد التفاسير على التفاسير السابقة أثر سلبيا على مجمل التصنيف في تلك الفترة، لأن التفاسير لم تستطع الخروج عن الخط العام الفكري لهذه التفاسير بل حاولت الحفاظ عليه وترسيخه. وعلى هذا يمكن القول بأن التفاسير العثمانية لم تأت بجديد من ناحية المنهج كما ذكر الباحث ضياء ديمير.<sup>18</sup>

### 3. المبحث الثاني: الاتجاه الإشاري في التفسير، ومقارنته لعلوم الرواية، البورصوي أمودجا

#### 3.1. الشيخ إسماعيل حقي البورصوي، وتفسيره

من العلماء البارزين في الدولة العثمانية، ولد في سنة 1063هـ. بدأ طلب العلم وتلقى الدروس العلمية في المدارس التخصصية وكان تعليمه انعكاسا للجو العلمي السائد في البلاد العثمانية فعلوم العربية والمنطق والفقه الحنفي والكلام أساس لا بد منه إلى جانب ذلك نشأ البورصوي نشأة صوفية في كنف الطريقة الجلوتية، وبعد ذلك تربى الشيخ في رعاية شيخه عثمان أفندي وتلقى عنه علوم التصوف، عُيِّن واعظا في عدة مراكز ومنها واعظ للجيش التي كانت تذهب للفتح، توفي سنة 1127هـ.<sup>19</sup>

الكتاب في أصله دروس وعظية ألقاها البورصوي في مسجد ألوجامي، في مدينة بورصة، وقد استمر في هذا العمل حوالي 23 سنة أي مثل فترة الوحي كما أشار هو إلى ذلك، وقد أشار عدة باحثين إلى أن البورصوي قد استفاد من التفاسير المشهورة كمراجع له، حيث كان تفسير الزمخشري والبيضاوي وأبو السعود (ت: 945هـ) من المصادر التفسيرية الأساسية في كتابه، يضاف إلى ذلك أن تكوين البورصوي الصوفي وكون الكتاب من أجل الوعظ اقتضى منه الاستعانة بمصادر التصوف وبمصادر التفسير الإشاري ككتب ابن عربي ومثنوي مولانا جلال الدين الرومي، وغير ذلك من المصادر الصوفية.<sup>20</sup> أما المراجع الحديثة فقد كان فيها قلة. ومن ناحية أخرى كان البورصوي عندما يشير إلى مصدر الحديث كان يشير إلى كتب متأخرة، وهذا له دلالاته بتصورنا، وهي ستلقي الضوء على مقارنته لموضوع التفسير بالمأثور. الحديث عن منهجيته ومقارنته في موضوع الآثار يدفعنا أن نتذكر خاصية تفسيره الوعظية، إضافة إلى كونه شيخا من مشايخ الطرق الصوفية وهذا بدوره قد ترك أثرا على منهجيته في التفسير، فالوعظ يقتضي أن يستخدم لغة بسيطة ومؤثرة، وفي نفس الوقت أن يكثر من الأحاديث التي ترقق وبعض الأخبار الإسرائيلية من أجل استخدامها للوعظ. من ناحية أخرى نرى في تفسير البورصوي انعكاسا لمزايا المدرسة العثمانية التفسيرية ويظهر هذا في النقاط التالية:

<sup>16</sup> Özdemir, XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri, 504.

<sup>17</sup> Özdemir, XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri, 94; Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", 127.

<sup>18</sup> Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", 127; Özdemir, XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri, 504.

<sup>19</sup> Ali Namlı, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Ruhü'l-Beyan Fi Tefsiri'l-Kuran Adlı Tefsiri", *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi*, 9: 18, (2011), 366.

<sup>20</sup> Namlı, "İsmail Hakkı Rûhu 'l-beyân fî Tefsiri 'l-Kur 'ân Adlı Tefsiri", 372.

1. الاعتناء بلغة القرآن فقد كان يشير إلى البلاغة والنحو واللغات، وهذا من طابع المدرسة العثمانية.
  2. الاعتناء بالمسائل الفقهية وإبراز المذهب الحنفي، حيث كان يناقش كثيرا من المسائل الفقهية ويبرز أدلة الحنفية فيها.
  3. الإشارة إلى بعض مسائل علم الكلام باختصار.
  4. الاعتناء بالتفسير الصوفي الإشاري، حيث كان البورصوي يتناول بعض الآيات مبرزا فيها الجانب الإشاري العرفاني، ويستشهد لها كما سيأتي بكم من الأحاديث.
- وحسب ما أفاده البورصوي فإنه يميل إلى الاختصار في إيراد الآراء والأقوال – وهذا من مقتضيات كونه موجها للوعظ – إضافة إلى أنه بين أنه سيزيد على ما قالته التفاسير الأخرى وهذه الإضافات حسب ما رأينا تعكس وجهته الصوفية/الوعظية فقد كان يطيل حتى أنه أحيانا يخرج عن الموضوع ويطيل كثيرا ويورد في هذه المواضع الكثير من الأحاديث، كما يظهر في هذه المواضع شخصيته الصوفية، ويحاول ربط الآية بهذه الموضوع الوعظي عبر التفسير الإشاري وقد أكد البورصوي على مركزية الكشف والإلهام في منهجيته التفسيرية واعتماده عليه.<sup>21</sup>

### 3.2. المقاربة الحديثية في تفسير البورصوي

لا بد من الإشارة أولا إلى أن البورصوي كمشغول في الحديث له كتاب شرح نخبة ابن حجر،<sup>22</sup> وهذا يشير إلى أن البورصوي كان مطلعاً على أصول الحديث وقواعده وهذا يدل على أن مقارنته الحديثية لا بد أن تكون مطابقة لقواعد أهل الحديث، لكن من ناحية أخرى لا يمكن فهم البورصوي ومقارنته الحديثية إلا بعد فهم نظريته المعرفية ومكانة الكشف فيها، حيث يشكل هذا المفهوم أساساً في الانطلاق لفهم المقاربة الحديثية في تفسيره. حيث يشكل الكشف – كأداة معرفية – مرتكزا مهما في المنهج الصوفي.<sup>23</sup> لأجل فهم الكشف القائم على المعرفة الباطنية عند البورصوي، يجدر بنا العودة إلى كلامه حول نظريته المعرفية ومكانة الكشف فيها حيث يفصل البورصوي فيقول:

"فإن كان التوصل إلى استعمال المجهولات بتركيب العلوم البديهية فهو طريق النظر، وإن كان بتهيئة المحل وتصفيته عن الميل إلى ما سوى الله تعالى فهو طريق الكشف، والكشف أنواع أعلاها أسرار ذاته تعالى وأنوار صفاته وآثار أفعاله وهو العلم الإلهي الشرعي المسمى في مشرب أهل الله علم الحقائق أي العلم بالحق سبحانه وتعالى... فعلوم أهل الله مبنية على الكشف والعيان، وعلوم غيرهم من الخواطر الفكرية والأذهان".<sup>24</sup>

فالعلوم الكسبية عند البورصوي لها طريقان أعلاهما الكشف، وشرف هذا الطريق أيضا قائم على شرف المقصد وشرف الوسيلة. من طرف آخر فإن العلم الحاصل عن الكشف هو بمثابة العلم الضروري، فيقول: "والعلم الضروري أعلى من النظري إذ لا يزول بحال وهو مقدمة الكشف والعيان وعند الوصول إلى الشهود لا يبقى الاحتياج إلى الوساطة"،<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Namli, "İsmail Hakkı Bursevi'nin Ruh'u-I-Beyan Fi Tefsiri'l-Kuran Adlı Tefsiri" 377.

<sup>22</sup> Ali Namli, "İsmâil Hakkı Bursevî", *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 26/106.

<sup>23</sup> Seyit Avcı, "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 163.

<sup>24</sup> 271/5، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي البورصوي، روح البيان، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 271/5.

<sup>25</sup> 361/8، البورصوي، روح البيان، 361/8.

وهذا عائد إلى كون الكشف لا يعتمد الوساطة بل هو تلق عن الله تعالى، أي نوع من أنواع الإخبار بالغيب أو بتعبير آخر هو نوع من أنواع الوحي<sup>26</sup>، وبالتالي فإن إمكانية الخطأ أو احتمال الوهم غير وارد يقول البورصوي: "الملكوت لا ينكشف لأرباب العقول بل لأصحاب القلوب فإن العقل لا يعطى إلا الإدراك الناقص بخلاف الكشف"<sup>27</sup>، وعلى هذا فعلم أهل الكشف واسع غير محدود فهم: "يستطيعون الخوض في أي علم، إن أصحاب الحقيقة يتكلمون في كل مرتبة شريعة كانت أو طريقة أو معرفة أو حقيقة وأما أرباب الظاهر فلا قدرة لهم على التكلم إلا في مرتبة الشريعة وعلما خيرا من علم واحد"<sup>28</sup>.

### 3.3. أثر الكشف في مقارنته الحديثة

بما أن الكشف عند البورصوي هو كوسيلة للمعرفة أعلى مكانة من الاستدلال العقلي، فإن لتصحيح الحديث بناء على الكشف مكانة أعلى عنده. يقول البورصوي في هذه الصدد: "وربما يتفق المحدثون على صحة بعض الأحاديث ولا صحة له في نفس الأمر فإن الإنسان مركب من السهو والنسيان وحقيقة العلم عند الله الملك المنان" ويرر ذلك بأن السند وإن كان منقولا "عن العدل فالعدل ليس بمعصوم من الوهم الذي هو مبدأ السهو والنسيان"<sup>29</sup> فكلامه صريح في كون التصحيح بالكشف أعلى مقاما من التصحيح بناء على القواعد الحديثة ذلك أن التصحيح بالكشف يحتمل الوهم بخلاف الآخر. وكل هذا راجع إلى كون الكشف لا يعتمد الوساطة بل هناك تلق مباشر من الله تعالى ويدل على ذلك قوله: وحقيقة العلم عند الله، فيما أن الولي المكاشف يتلقى عن الله فعلمه معصوم.

إن منهج البورصوي يجعل من الكشف حاكما على القواعد الحديثة أو لنقل على الأحكام المبنية على هذه القواعد بدعوى أن الحديث صح كشافا، بتعبير آخر فإن البورصوي يرجح ما يقوله الكشف على القواعد الحديثة عند التعارض، وهذا ما سنراه في القسم التطبيقي. نظرية الكشف عند البورصوي تمتد بجذورها إلى ابن عربي كما بينا لكن البورصوي كمتصوف نقلها إلى مجالها التطبيقي في علم التفسير، حيث صحح كثيرا من الأحاديث بناء على الكشف، وهو بذلك يسير على منهج ابن عربي في المسألة، إلا أنه يغلو فيدافع عن بعض الأحاديث التي حكمت عليها القواعد الحديثة بالوضع، ويصححها بناء على الكشف.

وهذا يعني بأن التعارض إن وقع التعارض بين القواعد الحديثة وبين الكشف، فإن الحكم عنده للكشف، خلافا لابن عربي الذي تدل تصريحاته وتطبيقاته في المسألة على حصرها في نطاق ضيق من نظرية الإسناد لا على أنها نظرية موازية مساوية له، بأن حصرها في تصحيح ما يقبل التقوي من الضعيف.

### 3.4. الدراسة المسحية لِعَيِّنَةٍ من أحاديث البورصوي

وبعد مسح عدة سور في تفسير البورصوي أهمها سورة التوبة والبقرة، اخترنا من تفسيره الأحاديث التي حكم عليها بالصحة كعينة، وقد بلغت هذه الأحاديث في تفسيره حسب عدنا ثلاثين حديثا، وهي بتصورنا كافية لإلقاء الضوء على مدى حدود نظرية الكشف في تصحيح الأحاديث التي اشتهر بها الصوفية وخاصة البورصوي، وهي من ناحية

<sup>26</sup> البورصوي، روح البيان، 201/10.

<sup>27</sup> البورصوي، روح البيان، 56/3.

<sup>28</sup> البورصوي، روح البيان، 277/4.

<sup>29</sup> البورصوي، روح البيان، 548/3.

أخرى ستلقى الضوء أيضا على مدى توظيف الأحاديث في عملية التفسير والتأويل، هذه هي الأحاديث التي حكم عليها البورصوي بالصحة في تفسيره، وقد أفردنا لها جدولاً يوضح مقاصد الكلام منها، ويمكن التقديم للجدول بذكر هذه الأرقام العامة أولاً:

ورد في العينة عدد من أحاديث موضوعة أو ليس لها وجود في المدونة الحديثية وبلغ عددها 10، أي ما نسبته حوالي 33.3%.

وأحاديث مقبولة وبلغ عددها 18 أي ما نسبته 60%.

وأحاديث ضعيفة وبلغ عددها 2 أي ما نسبته 6.6%.

بالرغم من أن نسبة الأحاديث المقبولة أكثر إلا نسبة الموضوع أو ما ليس له وجود في كتب الحديث لا يستهان به أبداً، حيث شكلت لوحدها نسبة الثلث تقريبا، وإذا ما ضمنا إليها نسبة الضعيف تكاد تعادل نسبة الحديث الصحيح تقريبا، وهنا يأتي السؤال عن منهجية البورصوي في التصحيح، وعن الضوابط التي يجب أن يحملها الحديث حتى يكتسب صفة الصحة عنده، ولعل تعليق البورصوي على أحد الأحاديث المذكورة تشير بوضوح إلى منهجه:

ففي حديث معاذ رضى الله عنه انه سأل عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام "يا معاذ سألت عن أمر عظيم من الأمور"، ثم أرسل عينيه وقال: تحشر عشرة أصناف من أمتي... قال البورصوي: "ثم الحديث ذكره الثعلبي ونحوه في التفاسير وقبله أهل الطرفين، ولا عبرة بما ذهب إليه ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ) من أنه ظاهر الوضع، فإنه من الجهل بحقيقة الأمر، إذ يوم القيامة يوم ظهور الصفات كما دل عليه قوله تعالى "يوم تبلى السرائر" ولا شك أن لكل صفة صورة مناسبة لها حسنة أو قبيحة. على أنا وإن سلمنا أن لفظ الحديث موضوع فمعناه صحيح مؤيد بالأخبار الصحيحة، فإيا أيها المؤمن لا تكن قاسي القلب كالحجر وكن ممن يتفجر من قلبه أنهار الفيوض وينابيع الحكم، واجتهد ألا تكون ممن قبل فيه حفظت شيئاً وغايت عنك أشياء، فمن عباد الله المخلصين من يأخذ من الله بلا واسطة الكتاب وإسناد".<sup>30</sup>

### 3.5. مستندات البورصوي في التصحيح

إن التعليق السابق يصور لنا مقارنة البورصوي لتصحيح الأحاديث فهو يستند في تصحيح الأحاديث إلى عدة أمور، هي:

الأول: أن يذكره أحد من الصوفية في تفاسيرهم، وقد أشار الباحث سيد أفجي أن من معايير قبول الحديث عند البورصوي أن يكون الحديث مذكوراً في الكتب السابقة، وخصوصاً في كتب أهل التصوف وهذا عائد إلى ترجيحه طريقة التصحيح بالكشف.<sup>31</sup>

الثاني: الأخذ عن الله مباشرة عن طريقة الكشف والإلهام وهي مرتبة أعلى من بقية المراتب، فالأخذ عن الله تعالى يعود سابقاً لما شرحناه من ثنائية الظاهر والباطن عنده، فالأخذ عن الله هو أعلى من الأخذ عن طريق السند، فالأخذ عن الله لا يَحتمل الخطأ بخلاف الأخذ عن طريق السند. وفي هذا النقل ترسيخ لفكرة أفضلية الأخذ الباطني على

<sup>30</sup> البورصوي، روح البيان، 300/10.

<sup>31</sup> Seyit Avcı, *Süfîlerin Hadis Anlayışı: Bursevî Örneği*, (İstanbul, Ensar Yayınları: 2004), 143-191.



الأخذ الظاهري.

الثالث: أن يصحح الحديث بموافقتة لمعنى آية أو معنى حديث، وهذا الأمر قد يدخل فيه المنهج الإشاري في التأويل فالآية التي أشار إليها البورصوي لتصحيح الحديث هي قول الله تعالى: {يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ} [الطارق: 9] وقد فسرها البورصوي على هذا الشكل: "لأن الوجه تحشر بلون القلوب كقوله تعالى يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ أي يجعل ما في الضمائر على الظواهر".

موقفه من الوضع، من ناحية أخرى فإن عدد الأحاديث الموضوعه لها صلة وثيقة بموقفه من قضية الوضع، فهو على الرغم من تحذيره من الوضع نظريا في شرحه على نحوه فقد تبني موقفا لنا في هذه القضية في الساحة التطبيقية،<sup>32</sup> وموقفه في هذه المسألة شديد الصلة بشخصيته الوعظية من طرف، حيث أن هذه الأحاديث ما دامت تحقق هدف الوعظ -وهو تزيق قلوب العامة- فلا حرج في هذه القضية، من طرف آخر فإن موقفه يقرأ من خلال شخصيته الصوفية. له وقد أشار البورصوي إلى هذه المسألة في قضية الأحاديث الواردة في فضائل السور فقال مبينا رأيه: "واللائح لهذا العبد الفقير سامحه الله القدير أن تلك الأحاديث لا تخلوا إما أن تكون صحيحة قوية أو سقيمة ضعيفة أو مكذوبة موضوع... وإن كانت موضوعة فقد ذكر الحاكم وغيره أن رجلا من الزهاد انتدب في وضع الأحاديث في فضل القرآن وسوره، فقيل له: "لم فعلت هذا؟" فقال: "رأيت الناس زهدوا في القرآن فأحببت أن أرغبهم فيه، فقيل له أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار)، فقال: أنا ما كذبت عليه، إنما كذبت له. أراد أن الكذب عليه يؤدي الى هدم قواعد الإسلام وإفساد الشريعة والأحكام وليس كذلك الكذب له فإنه للحث على اتباع شريعته واقتفاء أثره في طريقته".<sup>33</sup>

إن كلام البورصوي صريح في أن حكم الوضع وجوازه مرتبط بغايته فإن كانت الغاية من ذلك هو تحفيز الناس للطاعات وليس فيه شيء محظور فهو مباح وحاول البورصوي الاستدلال بكلام العز بن عبد السلام (ت: 660هـ) في موضوع أصولي في محاولة لإظهار جواز الوضع له لا عليه. وهذه مزلق يفتح الباب أمام كثير من المخاطر كما يُلاحظ، لأن الموضوع في نسبة خبر إلى النبي عليه الصلاة والسلام وليس في أحاديث غيره.

### 3.6. منهجه في رواية الأحاديث، ومصادره فيها

ما نلاحظه أولا في هذا الموضوع عدم اهتمام البورصوي بتخريج الحديث أو الإشارة إلى مصدره، فلم نجد أي إشارة في أحاديث العينة إلى مصدر حديثي، غاية ما كان يفعله أن يشير إلى بعض المصادر التي لا تعد أصيلة في بابها ككتب السيوطي أو بعض كتب المتصوفة، وهذا له دلالة مهمة بتصورنا تعكس تصوره ومقارنته الحديثية، فبتصورنا فإن عدم الاهتمام بالإشارة إلى المصادر الحديثية من عالم له شرح نحوه ابن حجر يأتي في سياق الاهتمام بمحتوى الحديث أي معناه وصلاحيته للاستخدام في أهداف المؤلف - التي هي هنا الوعظ - من ناحية أخرى نرى عدم الاهتمام بذكر الصحابي راوي الحديث وهذا يقرأ أيضا في ظل مقارنته الحديثية.

الملاحظة المهمة أيضا والتي تعكس مقارنته بالتفسير بالمأثور في تفسيره هو أن غالبية الأحاديث التي حللناها لم

<sup>32</sup> Muhittin Uysal, *Bursavi'nin Hadisçiliği Ferahu'r-Ruh Örneği*, (Konya: Adal Ofset, 2007), 65.

<sup>33</sup> البورصوي، روح البيان، 3/548.

تكن مذكورة في الزمخشري والبيضاوي، حيث أن ثمة فقط حديثان لهما ذكر في الزمخشري وهذا راجع إلى كون الأحاديث التي حللناها لم تكن ذات علاقة مباشرة بقضية شرح الآية أو تفسيرها علاقة مباشرة، بل كان غالبتها في سياق وعظي، وهذا يعكس ماهية تفسيره والسياق الذي خرج فيه. وعلى ذلك لا يمكن الحديث عن اتجاه واضح بالتفسير بالمأثور في تفسير البورصوي رغم العدد الهائل للأحاديث المذكورة في تفسيره مقارنة بتفسير الكوراني فمن خلال مسح عدة سور لاحظنا أن الأحاديث كانت ترد في سياقات عدة على الشكل الآتي:

1. دعم مشربه الصوفي، والاستدلال له، ومن ذلك استدلال بحديث.<sup>34</sup>
2. توظيف آية أو جزء منها للوعظ أو توجيه نصائح فيورد أحاديث متعلقة بها ويكثر من ذلك.<sup>35</sup>
3. ترجيح قول من الأقوال فيما يتعلق بتفسير آية من الآيات وروى - أن النبي صلى الله عليه وسلم وقف يوم النحر عند الجمرات في حجة الوداع فقال هذا يوم الحج الأكبر.<sup>36</sup>
4. للإسهام في تفسير الآية، وبيان معانيها كلها،<sup>37</sup> أو جملة منها،<sup>38</sup> وبيان سبب نزول الآية.<sup>39</sup>
5. لمناقشة مسألة فقهية،<sup>40</sup> ويورد هنا عدة أحاديث قد يتعرض لمناقشتها فقهياً، ونلاحظ أن في هذا القسم تكون الأحاديث أكثر صحة أو غير موضوعة.

### 7.3. جدول أحاديث العينة المنتقاة من تفسير البورصوي<sup>41</sup>

الرقم	جزء صفحة	نص الحديث	ورود الحديث في كتب التفسير	الحكم على الحديث	ملاحظات	تخرجه	سياقه
1	39/3	(ما من عبد يذنب ذنبا فيحسن الطهور ثم يقول فيصلي ركعتين ثم يستغفر الله إلا غفر له)	شائع في كتب التفسير	إسناده صحيح	رواه في سنن أبي داود وفي صحيح ابن حبان وابن خزيمة	رواه في سنن أبي داود وفي صحيح ابن حبان وابن خزيمة	في سياق وعظي عن فضائل التوبة والاستغفار
2		(من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه)	رواه الشوكاني في فتح القدير وذكره أيضاً في حاشية الشهاب على البيضاوي	صحيح	مروي في الصحيحين وموطأ مالك ومسنند أحمد	مروي في الصحيحين وموطأ مالك ومسنند أحمد	في سياق شرح أن كلمة قام يقصد بها الصلاة وذلك في سياق تفسير قول الله تعالى:

<sup>34</sup>.384.386/3. البورصوي، روح البيان،

<sup>35</sup>.396/3 - 391/3. البورصوي، روح البيان،

<sup>36</sup>.385/3. البورصوي، روح البيان،

<sup>37</sup>.390/3. البورصوي، روح البيان،

<sup>38</sup>.395/3. البورصوي، روح البيان،

<sup>39</sup>.401/3. البورصوي، روح البيان،

<sup>40</sup>.393/3. البورصوي، روح البيان،

<sup>41</sup> مفتاح ألوان الجدول: جعلنا الأبيض للأحاديث المقبولة - صحيح/حسن/حسن لغزيره - وجعلنا اللون الفضي الفاتح للأحاديث الضعيفة. وجعلنا

اللون الفضي الغامق للأحاديث الموضوعة أو التي لم نجد لها أصلاً بلون أعظم.

اتجاهات مدارس التفسير العثمانية في مقارنة السنة وعلوم الرواية: البورصوي والكوراني أمودج

ولا تقم فيه أبدا"						
3	(إن الهمة بالحسنة يكتب حسنة والهمة بالسبئية لا يكتب عليه سبئية	رواه ابن كثير في تفسيره والماتريدي في تأويلات أهل السنة والسيوطي في الدر المنثور	صحيح	رواه البخاري ومسلم في الصحيحين	في سياق الفرق بين الحاضر والهمة بهدف التعريف بما يحاسب عليه الإنسان	
4	358/10 ان الله يدق المؤمن فيضع عليه كنفه وستره فيقول أتعرف ذنب كنا فيقول نعم	رواه ابن كثير والبغوي	صحيح	رواه البخاري في صحيحه	في سياق شرح رحمة الله تعليقا على سبب ورود اسم الله " الكريم" في قوله: " يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم	
5	387/2 (من عادى لي وليا فقد بارزني بالحرب واني لأغضب لأوليائي كما يغضب الليث لجروه)	متكور في بعض التفاسير كتفسير ابن كثير والبغوي	صحيح من دون الزيادة	الحديث في أصله مروى في البخاري غير أن هذه الزيادة " يغضب الليث لجروه" رواها في شرح السنة وأشار إلى أن هذه الزيادة لم تذكر في بقية الروايات وكأنه يعللها	في سياق الإعلام بأن محاربة الله ورسوله يتمثل في معاداة أوليائه يعني المسلمين وذلك في سياق قول الله: " إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله	
6	485/5 لو أن السماوات السبع وعامرهن غيرى والأرضين السبع وعامرهن غيرى في كفة ولا إله إلا الله	متكور في تفسير القرطبي وتفسير السيوطي	أشار ابن حجر إلى صحته	رواه النسائي في سننه الكبرى	في سياق وعظي الحديث عن الميزان وكيفية الوزن وما يتعلق به وذلك متعلقا بقول الله تعالى: " ونضع الموازين.. " وأورده مرة أخرى في سورة محمد في تفسير قوله تعالى: " فاعلم أنه لا إله إلا الله " وذلك لإبراز عدم مماثلة أي شيء لكلمة التوحيد	
7	267/10 قال رجل لم يعمل حسنة قط لأهله إذا مات فحرقوه	رواه في تفسير الخازن	صحيح	رواه في موطأ مالك وصحيح البخاري ومسلم	في سياق شرح الحشية من الله	

8	سأل رجل من جهيبة أو مزينة رسول الله عليه السلام ما يعمل الناس ويكدحون فيه أشيء قضى عليهم أم شيء يستقبلونه فقال عليه السلام بل قضى عليهم قال فقيم العمل إذا يا رسول الله	ابن كثير والبغوي والبخاري	صحيح	رواه مسلم	في سياق الحديث عن أحوال النفس في ضوء قول الله تعالى: " فألمها فجورها وتقواها"
9	155/9 ينزل الله السماء الدنيا كل ليلة حين يبقى ثلث الليل	ابن كثير والبحر المحيظ والبغوي	صحيح	رواه البخاري في صحيحه	في سياق الحديث عن صلاة التهجد
10	470/10 أول ما نزل سورة العلق		صحيح	رواه البخاري ومسلم	في سياق فضائل سورة العلق
11	46/2 أن هرقل سأل عن حال النبي عليه السلام وعرفها ممن جاء بكتابه فقال لو كنت عنده لقبلت قدميه	غير مذكور	حسن لغيره له شاهد في صحيح البخاري	رواه ابن أبي شيبة في مصنفه وسعيد بن منصور ف سننه	في سياق الحديث عن قول الله تعالى: "كلمة سواء" في قوله: قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء.."
12	49/8 يدخل أهل الجنة الجنة جردا مردا مكحلين أبناء ثلاث وثلاثين سنة لكل رجل منهم زوجتان على كل زوجة سبعون حلة يرى مخ ساقها من ورائها	حاشية الطيبي على الكشاف وتفسير ابن كثير	الجزء الذي رواه البخاري صحيح والجزء الثاني حسن	في هذا الحديث أدرج البورصوي حديثين ورواهما على أنهما حديث واحد. الحديث الأول: يدخل أهل الجنة الجنة جردا مردا مكحلين أبناء ثلاثين أو ثلاث وثلاثين سنة. رواه الترمذي في سننه وقال: حديث حسن غريب وبعض أصحاب قتادة روى هذا عن قتادة، مرسلًا ولم يستدوه	في سياق الحديث عن الحور العين في ضوء قوله تعالى: "وعندهن قاصرات الطرف أتراب"

الحديث الثاني: أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر ليلة البدر، والذين على إثرهم كأشد كوكب إضاءة، قلوبهم على قلب رجل واحد، لا اختلاف بينهم ولا تباغض، لكل امرئ منهم زوجتان، كل واحدة منهما يرى مخ ساقها من وراء لحمها من الحسن. رواه البخاري في صحيحه	رواه مسلم	صحيح	الخازن	إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن	481/9	13
رواه الترمذي وابن حبان في صحيحه تعالى: " ويزيدهم من فضله	رواه الترمذي وابن حبان في صحيحه	صحيح	الزمخشري وحاشية الطبري وابن كثير والسيوطي والزمخشري	إذا دخل أهل الجنة الجنة نودوا يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه فيكشف الحجاب فينظرون إليه	317/8	14
في سياق بيان أن الصلاة على النبي دعاء بظهور الغيب	رواه مسلم	صحيح	البحر المحيط	أن من دعا لأخيه بظهور الغيب قال له الملك ولك بمثل		15
في سياق الحديث عن القدر وأن الأعمال أمارات وليست أسباب وذلك في ضوء قوله تعالى: " لقد حق القول على أكثرهم.	رواه الترمذي	أشار الترمذي إلى صحته وأشار الطبراني إلى تفرده	تفسير البغوي والطبري والقرطبي	هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل الجنة وأسماء آياتهم وقبائلهم	370/7	16

17	164/3	"يا بلال بم سبقتني الى الجنة فما وطلت منها موضوعا إلا سمعت خشخشتك أمامي	غير مذكور في المدونة التفسيرية	قال الترمذي: حسن صحيح غريب	رواه الترمذي وأحمد في مسنده	في سياق بيان أن لكل عمل جنة مخصوصة ونعيم مخصوص
18		لم تظهر الفاحشة في قوم قط، حتى يعلنوا بما، إلا فشا فيهم الطاعون، والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا، ولم ينقصوا المكيال والميزان، إلا أخذوا بالسنين		أشار الشوكاني إلى ضعفه لكن له شواهد ترفعه إلى الحسن لغيره	رواه ابن ماجه في سننه	في سياق الحديث عن آثار ظلم الإنسان في ضوء قوله تعالى: " ظهر الفساد في البر البحر"
19	288/1	من لم يوص لم يؤذن له في الكلام مع الموتى	غير مذكور	أشار الحافظ ابن حجر إلى ضعفه إلى أن أبا القيس رواه في كتاب الوصايا،	رواه الديلمي في الفرديوس	في سياق الحديث عن حكم الوصية
20	31/3	(أول من يدعى الى الجنة الحامدون الله على كل حال"	ذكر في تفسير التعالي والبغوي والخازن	وفيه قيس بن الربيع ضعفه الجمهور	رواه الطبراني وأبو نعيم في الخلية والبيهقي في الشعب	أورده لإبراز ضرورة الحمد لله دائما في سياق قول الله تعالى: " فقطع داير القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين
21	ج3 ص13	(من مات من أمني يعمل عمل قوم لوط نقله الله إليهم حتى يحشر معهم	غير موجود	إسناده موضوع الحديث لابن حجر الهيثمي: وَسُئِلَ نَفْعُ اللَّهِ يَوْمَ: عَنْ حَدِيثِ (مَنْ) مَاتَ مِنْ أُمَّي وَهُوَ يَعْمَلُ عَمَلِ قَوْمِ لُوطَ نَقَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِمْ حَتَّى يَحْشَرَهُ مَعَهُمْ) مِنْ رِوَايَةِ؟ فَأَجَابَ بِقَوْلِهِ: رِوَايَةُ الْحَطِيبِ فِي (تَارِيخِهِ) وَفِيهِ رَجُلٌ مُنْكَرُ الْحَدِيثِ،	رواه الخطيب البغدادي في تاريخه 483/12 وأشار إلى نكاته، وأشار السيوطي في كتابه: شرح الصدر بشرح حال الموتى والقبور أن الحديث مروى في فردوس الديلمي وكذا ذكره في المقاصد الحسنة وذكره ابن الجوزي	شرح إمكانية نقل الله جسد الميت من مكان موته إلى مكان آخر وذلك في سياق الحديث عن سخرية المشركين من المسلمين



مقال ذرة وإن نك حسنة				فيجدون لكل نعمة لذة غير ما يجدون للأخرى		
في سياق الحديث عن أسباب كثرة الكفار في ضوء قوله تعالى: " ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس "	لم نجده في المدونة الحديثية	بناء على عدم وجوده في المدونة الحديثية فهو موضوع	غير مذكور	إن كل مؤمن يأخذ كافرا بناصيته ويرميه الى النار فداء عن نفسه	380/3	26
في سياق الحديث عن أفضلية مكان الكعبة وأن تربة الرسول أخذت من تربة الكعبة	لم نجده	بناء على عدم وجوده في المدونة الحديثية فهو موضوع		(تربة كل شخص مدفنه	الجزء:1 الصفحة 1179	27
في سياق الحديث عن ارتباط أصوات الحيوانات بالرحمة أو الغضب في ضوء قوله تعالى: " إن أنكر الأصوات لصوت الحمير	لم نجده في المدونة الحديثية	لعله يقصد هذا الحديث: " «إن الله جل ذكره أذن لي أن أحدث عن ديك قد مرقت رجالاً الأرض، وعنقه مثنى تحت العرش" رواه الطبراني في الأوسط والحاكم في المستدرک وأشار الهيثمي إلى أن رجاله رجال الصحيح لكن ابن القيم أشار إلى وضعه وقال: " بالجملة فكل أحاديث الديك كذب إلا حديثنا واحدا " إذا سمعتم صياح الديكة فسالوا الله من فضله فإنها رأت ملكاً"	موضوع	أشار إلى حديث "إن الله جل ذكره أذن لي أن أحدث عن ديك قد مرقت" السيوطي في الدر المنثور	87/7	28
في سياق الحديث عن أحوال الأمم يوم القيامة تبعاً لأعمالها في سياق	لم نجده	حاول البورصوي الدفاع عن هذا الحديث وفي دفاعه نستطيع	أشار ابن حجر إلى وضعه	الزمخشري وأبو السعود والرازي		29
				ففي حديث أن معاذ رضى الله عنه انه سأل عنها رسول الله صلى		



الله عليه وسلم فقال عليه السلام يا معاذ سألت عن امر عظيم من الأمر ثم أرسل عينيه وقال تحشر عشرة أصناف من أممي....	تلمح معالم منهجه الحديثي. وستعرض لذلك بالفصل بعد تحليل الجدول.	تفسير قول الله تعالى: " فتأتون أفواجا
وجه الله يجاذى وجه العبد	لم تجده في المدونة التفسيرية الحديثية فهو موضوع	لم تجده في أي كتاب أول الصلاة في ضوء قوله تعالى: " وربك فكبر

### 3. 8. خاتمة القول في الاتجاه الإشاري ممثلا بالبورصوي

إن البورصوي منهجيا صرف النظر تقريبا عن الضوابط الموضوعية في قبول الحديث عند مدرسة أهل الحديث واعتمد الكشف والإلهام كمصدر أساسي لقبول الحديث من ناحية أخرى نظر إلى محتوى الحديث وقيل الأحاديث الموضوعية بناء على كونها تحقق هدفا ودافع عن فكرة الوضع له. وهذا ما يبرر نظرتهم وانتقاده بشكل دائم لمنهج أهل مدرسة الحديث، وهذا الانتقاد بشكل عام موجود في هذه المدرسة التي تعلي من شأن الكشف، وأثرت هذه المقاربة على موقف البورصوي في قضية الوضع وفي قضية نسبة الحديث إلى الرسول عليه الصلاة والسلام فالبورصوي لا يرى - من ناحية التطبيق بأسا في نسبة الحديث إلى الرسول ولم لم يكن له سند أو كان قائله من الصحابة بناء على أن المعنى الصحيح.

من طرف آخر فإن الأحاديث بشكل عام لم تكن مؤثرة في مقارنته التفسيرية وهذا برأينا له عدة أسباب، أهمها اثنان:

الأول: كون التفسير في إطار الوعظ، ولذلك فإن الهدف ليس التأويل بل ترقيق قلوب الناس ولذلك فإن الأحاديث كانت في تفسيره تأتي في إطار الوعظ المتعلق بالآية.

الثاني: كون المدرسة العثمانية في التفسير قائمة على تفاسير الرأي وهذا ما قلل الاعتماد على الحديث كأداة للتفسير أو التأويل في المدونة التفسيرية.

### 4. المبحث الثالث: الاتجاه الأثري في التفسير، ومقارنته لعلوم الرواية، الكوراني أمودجا

#### 4. 1. الشيخ أحمد بن إسماعيل الكوراني وتفسيره

هو الشيخ العلامة، مفتي الدولة العثمانية، الإمام شهاب الدين أحمد بن إسماعيل بن عثمان الشهرزوري الهمداني التبريزي الكوراني ثم القاهري، عالم بلاد الروم (الدولة العثمانية). ولد سنة 813هـ بكوران من أعمال تبريز في إيران، وبها تلقى علومه الأولى، ثم ارتحل في العالم الإسلامي فوصل إلى القاهرة، وهي وقتها حاضرة العالم الإسلامي، وعاصمة دولة

الماليك، وبها أساطين العلماء، وكبار الأئمة، وعلى رأسهم الحافظ ابن حجر العسقلاني.<sup>42</sup>

وعاد إثر محنة في القاهرة إلى بلاد الدولة العثمانية في أدرنة، واشتغل في العلم والتعليم، إلى أن اصطفاه السلطان مراد الثاني (ت: 855هـ) مربيًا لابنه محمد الذي سيلقب فيما بعد بمحمد الفاتح (ت: 886هـ). وكان يحمل للشيخ مهابة واحترامًا وافرا، وكان مفتيا للدولة في عصره إلى أن امتحن فيه، فهاجر إلى مصر ثانية، فقدم الفاتح وأرسل له رسالة يستقدمه فيها، فعاد إلى إستانبول، وتفرغ للعلم، وكتب تفسيره، وأنشأ دار الحديث فيها، إلى أن توفي عام 893هـ.<sup>43</sup>

لم يكن للكوراني مؤلفات كثيرة، بل كانت جل أعماله العظيمة في مجال الدعوة والإرشاد والقضاء، وله شرح على صحيح البخاري يعدُّ أول شرح يكتب للبخاري في الأناضول، واسمه الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري،<sup>44</sup> ومن هنا جاء تمكنه في علوم الحديث، وله قصيدة في علم العروض نحو ستمائة بيت، وتفسير للقرآن الكريم أكثر فيه من التعقب على جلال الدين المحلي (ت: 864هـ) في تفسيره (الجلالين)، واسم تفسيره غاية الأمان في تفسير الكلام الرباني، وقد طبع مؤخرا بتحقيق عدد من الباحثين على هيئة أطروحات دكتوراه لهم.<sup>45</sup>

#### 2.4. منزلة تفسيره غاية الأمان ومنهجه العام فيه

يعد تفسير (غاية الأمان) من التفاسير المختصرة إذا ما قورن بغيره من كتب التفسير، فهو لا يسهب في سرد الأقوال ولا ذكر النصوص ولا تعداد الأوجه. ولم يذكر فيه المؤلف منهجه في مقدمة الكتاب، وعلى الرغم من أن الكتاب يصنف من كتب التفسير بالرأي الممدوح إلا أن المؤلف تبرز عنايته بالمأثور واهتمامه به، ولعل إقباله على الحديث الشريف، وتلقيه عن أئمة من أسباب ذلك. ولهذا فإننا عددناه اتجاهًا أثريا داخل مدرسة الرأي، وليس بمدرسة مستقلة عنها من مدارس التفسير العثمانية، وسيأتي مزيد تفصيل لهذا.<sup>46</sup>

وأورد فيه الكثير من الإسرائيليات نقلًا عن الزمخشري دون تعقب أو بيان لحالها، إلا ما كان من تصديرها بقبيل أو روي، ولكنه كان كثير التعقب على ما يورده عن الزمخشري والبيضاوي من نقول، واهتم المؤلف بالقراءات السبع مع ذكر حججها وعللها، وكما كانت عنايته وافرة بالجوانب اللغوية والنحوية والبلاغية.<sup>47</sup>

محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، 241/1؛ محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 39/1؛ أحمد بن مصطفى بن خليل طاشكُزَي زَادَة، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، (بيروت: دار الكتاب العربية، د.ت)، 50.

السخاوي، الضوء اللامع، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، 242/1؛ الشوكاني، البدر الطالع، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 39/1.

هذا الشرح يعكس الحياة الفكرية في الدولة العثمانية، إذ إنه يعني كثيرا باللغة وعلومها وبمسائل مختلف الحديث وبمسائل أصول الفقه. ويجهت في مناقشة أدلة الشافعية والحنفية، وتأويل مذهب الحنفية وفق المذهب الشافعي. ولم يُظهر الكوراني فيه كبير اهتمام بمسائل علوم الحديث وإنما أظهر اهتماما بصحة الأحاديث التي يذكرها في شرحه. انظر:

Ayaz, Kadir, *Molla Gürânî ve el-Kevserü'l-Cârî Îlâ Riyâdî Ehâdisi'l-Buhâr*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, (2014), P. 431.

<sup>45</sup> M. Kâmil Yaşaroglu, "Molla Gürânî", Mübârek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

*Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 30: 248.

<sup>46</sup> انظر الباليساني، هندرين جعفر حمد. غاية الأمان في تفسير الكلام الرباني للملا كوراني: من آية 98-252 في سورة البقرة، دراسة وتحقيق. 42.

(أطروحة ماجستير، جامعة دجلة، 2019م)، ص 42.

<sup>47</sup> هذا ما ظهر للباحث في دراسته للأجزاء المختارة من التفسير، وانظر للتوسع مقدمة تفسير الكوراني، غاية الأمان في تفسير الكلام الرباني، تحقيق: محمد مصطفى كوكصو، (تركيا: منشورات جامعة صقاريا، 1428هـ - 2007م)، 22 وما بعدها.

لعل الشيخ الكوراني يمثل الاتجاه الثاني من اتجاهات مدارس التفسير العثمانية في مقارنة علوم الرواية والأثر، وهو الاتجاه الأثري الذي يتفرع عن تفاسير الرأي كما أسلفنا، والذي يلتزم بالحديث الصحيح أو المقبول، ويتجنب إيراد الموضوعات وما لا أصل له في تفسيره، ولا يألو جهداً في ذكر الأحاديث المرفوعة والموقوفة أيضاً التي تخدم سياق تفسيره، والذي يمكن لنا أن نصفه بأنه في منزلة بين المنزلتين من جهة كونه تفسيراً بالرأي أو بالأثر، ومصادره في الأحاديث كانت السنن والصحاح عموماً، مع ملاحظة أن معظمها كان مما استشهد به المفسرون قبله كما سنوضح في الجدول بإذن الله، ولكن يلفت الانتباه أن مصادره في التفاسير كانت متنوعة بين التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور وهذا ما انعكس جلياً في مقارنته للأثر وتخييره للأثر.<sup>48</sup>

#### 4.3. منهجه في إيراد الأحاديث بالمقارنة مع البورصوي

من خلال تحليل عدة مواضع من تفسيره أهمها سورة آل عمران، التوبة، النجم، ومواضع من جزء عم، واستقراء جميع الأحاديث المرفوعة التي أوردها فيها، فإننا استخرجنا ثلاثين حديثاً جعلناها عينة الدراسة لدينا، وقد أوردها في تلك المواضع المذكورة آنفاً، وهي تشكل ما مجموعه أربعين صحيفة من صحف القرآن أي ما يساوي جزئين، بحيث يكون نصيب كل جزء من الأجزاء الثلاثين القرآنية ما يقارب خمسة عشر حديثاً، وهو رقم ليس بالكثير بل مستغرب إلى حد ما من مؤلف شارح للبخاري.

وبالإضافة إلى مسألة الكم هذه، فإنه قد ظهرت لدينا الملاحظات الآتية:

لم يكن الكوراني مهتماً بالوعظ ولذلك فإن الأحاديث التي ساقها في تفسيره أقل كما من البورصوي من جهة، كذا لا تخدم سوى الأغراض الشائعة في كتب التفسير بالرأي، بخلاف البورصوي الذي أبرز اهتماماً بالوعظ وبالتالي الأحاديث التي تخدم هذا الهدف. ونتج عن هذا أن الأحاديث عموماً لم تكن أداة أصيلة في التفسير أو التأويل بل كانت أداة ثانوية في عمل التفسير، ولا تخرج عن الأغراض العامة التي كان المفسرون يعتمدونها في كتبهم.

كان الكوراني متفوقاً من جهة الكيف والانتقاء الحديثي على البورصوي، فنلاحظ وبشكل واضح تأثير الخلفيات الثقافية لكلا المفسرين في التعامل مع الأحاديث، فالبورصوي المتصوف لم يكن يهتم بصحة الحديث وفق منطلق أهل الحديث بل كان يعتبر المعنى المنطلق الأساسي للتعامل مع الحديث صحة، ورأينا محاولته لتبرير الوضع له أما الكوراني القادم من خلفية قوية في علم الحديث - فهو شارح صحيح البخاري - فقد أولى أهمية كبيرة للأحاديث في تفسيره، واعتنى بذكر أحاديث غير موجودة في الرمضري والبيضاوي في بعض المواضع، كما أنه كان مهتماً باختيار الحديث المقبول بأن يكون صحيحاً أو حسناً، وقد ينزل للضعف المنجر أحياناً، ولكن يتجنب المواضيع والمكذوبات.<sup>49</sup>

كما أنه كان يتجه إلى رواية الأخبار والآثار في سياقات التفسير المباشر للآية أو سياق ذكره أسباب النزول، وكان يستخدم الأحاديث لشرح مجمل القرآن أو تقييد مطلقه، وقلما يخرج إلى قضايا حديثة دقيقة كتوضيح عدول بعض الفقهاء عن العمل ببعض الأحاديث، وسأيتي في مثال واحد من العينة التي اخترناها، أو يناقش مسألة من مسائل مشكل الحديث، في مثال آخر وحيد كما سيأتي.

انظر البلباساني، غاية الأمان في تفسير الكلام الرباني للملا كوراني: من آية 98-252 في سورة البقرة، دراسة وتحقيق، ص42 وما بعدها.<sup>48</sup>

<sup>49</sup> Göksu, Mehmet Mustafa. *Molla Gürani'nin Gayetu'l Emani İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği, Necm Ve Nas Sureleri Arası*, (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007), 53-54.

وفي النتيجة يمكن عد تفسيره تفسيراً بالرأي على مذهب مع الاهتمام بالرواية الحديثية وتحري دقتها ونسبتها إلى مصادرها، ولذلك قلنا هو في منزلة وسطى بين التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور، وهو قريب جداً من تفسير ابن أبي حاتم وتفسير الزمخشري، وقد صرح باهتمامه بهما في بعض المواضع. ولكن المؤلف عندما اختار الاعتماد على ما ضبط في مصنفات الحديث من مرويات، فإنه لم يكن شديد الدقة في تحري النسبة والتخريج، فوقع في عدة أوهام.

#### 4.4. مصادر الكوراني في ذكر الأحاديث وحضور الخلفية الحديثية في تفسيره

كانت مصادره البخاري ومسلم والطبراني والحاكم وكتب الحديث عموماً، إلا إنه يقدم الكتب السنة، ويهتم بتخريج الأحاديث التي يذكرها وبيان درجة تلك الأحاديث، مع الاعتماد على البخاري ومسلم، وكان يوردها من غير أسانيد، والمرفوع والموقوف عنده كثير، ولا يهتم كثيراً بتخريج الموقوف والمقطوع. وقلما يترك تخريج الأحاديث، وقد تبين لدينا في العينة أن غير المخرج عدته خمسة أحاديث، بما يشكل 17% من أحاديث العينة، على أن المخرج أصلاً لم يتوسع فيه المؤلف في التخريج، بل اكتفى بالكتاب الأشهر الذي روى الحديث.<sup>50</sup>

م يخرج عن الأحاديث الشائعة في كتب التفسير، فتخير منها ما يخدم هدفه وما ينسجم مع شرطه، وهو الحديث المقبول، وتنوعت تلك الأحاديث بين أحاديث اشتهرت في كتب التفسير بالمأثور، وأخرى في كتب التفسير بالرأي، وعدل عن إيراد أحاديث ضعيفة أو موضوعة اشتهرت بين المفسرين، تأكيداً على اشتراطه أنه يورد الحديث المقبول فحسب، وعلى سبيل المثال، فإنه لم يتكلم في حديث الغرائق، ولم ينشغل في تصحيحه أو تضعيفه، وفضل ألا يورده في تفسيره سورة النجم.<sup>51</sup>

لا يمكن أن يعد كتابه كتاباً مكثرًا في الحديث، كما قيل بأن أحاديث وصلت إلى خمسة آلاف حديث، وهذا غير متوقع كما سلف أن بيئنا إلا أن جعل أقوال التابعين والمفسرين والقراء روايات مرقمة، وهذا غير مقصود عن أهل الحديث، فقد وقعنا على سور كثيرة لم يأتي فيها المؤلف برواية واحدة، فضلاً عن كون معظم مروياته مما اشتهر لدى المفسرين، إلا حديث الوائدة والمؤودة كما سيأتي، فإنه تكلم في مشكل الحديث فيه، والحديث ليس واردة في كتب التفسير إلا بعضها مثل ابن كثير.<sup>52</sup>

وباعتبار أن هذه الدراسة قد اختارت عينة من تفسيره لدراستها حديثياً، فيمكن القول إن معظم أحاديثه على الأصل أي صحيحة أو حسنة، ولم يرد فيها موضوع أبداً وورد فيها من الضعيف المقبول خمسة أحاديث، بما يشكل سدس 17% من أحاديث العينة. وظهر بعض من أثر اهتمامه الحديثي في مسألتين، في عدوله عن العمل بحديث صحيح كما سيأتي، وفي مناقشته حديثين مشكلين متعارضين، ولم تكن مناقشته بذلك العمق المتوقع، بل كان أقرب للعرض السريع للمسألة وختمها بسرعة. إلا أن المستغرب حقيقة، هو وقوعه في الوهم في تخريج أحاديث، إذ بلغ حجم الوهم في التخريج 14% من أحاديث العينة، إذ وقع في أربعة أوهام من أصل ثلاثين حديثاً واردة في العينة. وهذا الأمر يفتح باب التساؤل فيما إذا كان يقصد ذلك الأمر فيقدم مصادر على أخرى، أم يجري سهواً أثناء التصنيف، وسيأتي

<sup>50</sup> Göksu, Mehmet Mustafa. *Molla Gürani'nin Gayetu'l Emani İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği, Necm Ve Nas Sureleri Arası*, (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007), 48, 54.

<sup>51</sup> الكوراني، غاية الأمان في تفسير الكلام الرباني، ص 12-38 من القسم المحقق.

<sup>52</sup> الكوراني، غاية الأمان في تفسير الكلام الرباني، ص 338 من القسم المحقق.

مزید إيضاح للمسألة.

#### 4.5. جدول أحاديث العينة المنتقاة من تفسير الكوراني

سنعرض في هذا الجدول ثلاثين حديثاً انتقيناها من تفسير الكوراني، وجعلناها ميداناً للدراسة التطبيقية، وهو يفصّل ما ذكرناه آنفاً.<sup>53</sup>

الرقم	الجزء / الصفحة	نص الحديث في تفسير الكوراني	تخرجه	سياقه	ملاحظات	الحكم على الحديث	ورود الحديث في كتب التفسير
13	الجزء:1 الصفحة 1146	روى ابن إسحاق عن ابن عباس: لما اجتمع نصارى نجران واليهود عند رسول الله، قال أبو رافع القرظي: أتريد أن تعبدك يا محمد؟	أخرجه البيهقي في الدلائل	سياق تفسير قوله ثم يقول للناس كونوا عباداً لي	أخرجه والمفسرون وأصحاب السير	إسناده صحيح	شائع في كتب التفسير
14	الجزء:1 الصفحة 1157	روى الحاكم والنسائي عن ابن عباس أنّما نزلت في رجل من الأنصار ارتد...	ورواه ابن أبي حاتم أيضاً	سبب نزول قوله: كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرُّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ	نمودج من تخرجه الموقوفات	إسناده صحيح	أورده أبو حيان في البحر المحيظ وآخرون
15	الجزء:1 الصفحة 1162	روى البخاري ومسلم: لما نزلت قال أبو طلحة أرى ربنا يسأل من أموالنا وأن أحب أموالنا بيرحاء...	متفق عليه	تفسير ما حدث عقب نزول قوله "الن تنالوا البر حتى تنفقوا..."	على الأصل	صحيح	شائع في كتب التفسير
2	الجزء:1 الصفحة 1057	روى الإمام أحمد عن أبي هريرة أنه سئل عن المال الكثير، فقال سئل عنه رسول الله، فقال اثنا عشر ألف أوقية.	أخرجه أحمد والدارمي والطبراني	سياق معنى القنطار	على الأصل لولا أنه خرج من كتاب واحد	حسن	شائع في كتب التفسير
4	الجزء:1 الصفحة 1062	روى البخاري عن أبي هريرة عن رسول الله: "ينزل ربنا إلى السماء الدنيا إذا بقي	البخاري وغيره	سياق المستغفرين بالأسحار	على الأصل لولا أنه اكتفى بتخرجه من	صحيح	أورده البغوي والحاغان وأبو حيان

53. مفتاح ألوان الجدول: جعلنا اللون الأبيض، لما جاء من أحاديث في التفسير على الأصل، أي أورده الكوراني بالتخرير التام ولو قصر فيه قليلاً. واللون الفضي الفاتح لما ترك تخرجه مطلقاً، وأورده بلا تخرير. واللون الأغمق لما أخرجه وهو ضعيف الإسناد. واللون الأعمق لما وهم في تخرجه. واللون الأعمق لما اشتغل المؤلف في متنه من حيث مشكل لفظه أو العدول عن العمل به.

		الثالث الأخير من الليل..		البخاري			
6	الجزء:1 الصفحة 1071	روى ابن أبي حاتم عن أبي عبيدة أنه سأل رسول الله عن أشد الناس عذابا، قال رجل قتل نبيا..	أخرجه أحمد والبخاري وابن أبي حاتم في تفسيره والبيهقي	سبب نزول قوله "يقتلون النبيين بغير حق"	على الأصل لولا أنه اكتفيت خريجه من تفسير ابن أبي حاتم	حسن	حديث وارد في التفاسير
8	الجزء:1 الصفحة 1094	روى البخاري ومسلم: "ما من مولود يولد إلا مسه الشيطان حين يولد.. إلا ابن مريم وأمه"	متفق عليه	في سياق تفسير قوله "فتقبلها ربحا بقبول حسن".	على الأصل أورده صحيحا مخرجا	صحيح	أورده ابن أبي حاتم وابن كثير والسيوطي
10	الجزء:1 الصفحة 1104	روى الترمذي عن أنس، عن رسول الله قال: حسبك من نساء العالمين مريم بنت عمران.. وزاد البخاري: وفضل عائشة على النساء..	كما قال	قاله في سياق تفسير قوله "واصطفاك على نساء العالمين"	اعتمد الترمذي أصلا واتخذ كلام البخاري كزيادة، والشائع هو العكس.	صحيح	شائع في التفاسير.
11	الجزء:1 الصفحة 1128	روى البيهقي أن رسول الله كتب إلى أهل نجران كتابا يدعوهم إلى الإسلام	أخرجه البيهقي في الدلائل	سياق المباهلة في كتب التفسير، كابن كثير وغيره، وأصل القصة في الصحيحين.	الحديث مشهور، في كتب التفسير، كابن كثير وغيره، وأصل القصة في الصحيحين.	صحيح	شائع في كتب التفسير والسيرة.
17	الجزء:1 الصفحة 1167	روى البخاري ومسلم عن أبي ذر، قال: قلت يا رسول الله أي مسجد وضع أول..	متفق عليه	في سياق التديل على قدم مكة، إن أول بيت وضع..	على الأصل	صحيح	شائع في كتب التفسير
18	الجزء:1 الصفحة 1172	روى البخاري ومسلم عن ابن عباس قال رسول الله يوم فتح مكة لا هجرة بعد الفتح..	متفق عليه	في سياق تفسير قوله: جعله حرما آمنا.	على الأصل	صحيح	شائع في كتب التفسير
19	الجزء:1 الصفحة 1173	روى البخاري وغيره من حج ولم يرفث فكأنما ولدته أمه	كما قال	في سياق تفسير قوله: جعله حرما آمنا.	على الأصل	صحيح	أورده الراغب الأصفهاني والرازي والحازن
23	الجزء:7	لما فتر الوحي على ما رواه الثقات أنه لما اشتد به	رواه البخاري	تفسير قوله "ما	ذكر رواية البخاري من غير	صحيح	شائع في كتب

اتجاهات مدارس التفسير العثمانية في مقارنة السنة وعلوم الرواية: البورصوي والكوراني أمودج

الصفحة	الكرب من تكذيب قريش حتى قالوا هجر شيطانه، قال: فأردت أن ألقى نفسي من شاهق	كذب الفؤاد"	إشارة إلى كونها رواية وبدون تحريج	التفسير	24		
1	الجزء:1 الصفحة 1051	"لا يغرنك أنك قاتلت قوما أغمارا بالحرب، لئن قاتلنا لتعلمن أنا نحن الناس". لفظ أبي دواد "العلمت أنا"	أبو داود والطبري وابن هشام عن ابن إسحاق	سبب نزول قوله تعالى: استغلبون وتحشرون	أتى بالحديث من غير تحريج	فيه ابن إسحاق قد صرح بالتحديث	أورده الزمخشري في الكشاف
16	الجزء:1 الصفحة 1175	وفي الحديث: لا تحقرن امرأة جارتما ولو نفرسن شاة، وفيه: اتقوا النار ولو بشق تمرة.	متفق عليه	في سياق تفسير قوله "وما تنفقوا من شيء".	لم يخرججه	صحيح	شائع في كتب التفسير
5	الجزء:1 الصفحة 1063	قال سيد المقرئين: "إنه ليعان على قلبي، وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة.	مسلم	سياق المستغفرين بالأسحار	لم يخرججه وهو في مسلم	صحيح	شائع في كتب التفسير
26	الجزء:7 الصفحة 49	واليه أشار النبي: "إن تغفر اللهم تغفر جما.."	الترمذي والحاكم	في سياق التوسع في تفسير إن ربك واسع المغفرة	أورده دون تحريج وهو في الترمذي والحاكم	قال الترمذي: حديث حسن صحيح غريب	شائع في كتب التفسير
27	الجزء:7 الصفحة 50	روى أبو بكر أن رجلا مدح رجلا عند رسول الله، فقال قطعت عنق..	رواه البخاري	في سياق فلا تزكوا أنفسكم	أورده دون تحريج وهو في البخاري	صحيح	أورده السمعاني والقرطبي وابن كثير
21	الجزء:1 الصفحة 1175	روى الترمذي عن ابن عمر أن رجلا سأل رسو الله عن الاستطاعة فقال: الزاد والراحلة.	أخرجه الترمذي ابن ماجه وابن أبي شيبة والطبري	في سياق آيات الحج	اكتفى بتخرجه عن الترمذي	ضعفه ابن حجر مسندا، وحسنه ابن المنذر مرسلًا	شائع في كتب التفسير
22	الجزء:1 الصفحة 1179	أخرج الترمذي عن علي أن رسول الله قال من ملك زادا وراحلة ولم يحج..	كما قال	في سياق آيات الحج	هو في الترمذي ولكنه ضعيف الإسناد	ضعيف الإسناد	أورده ابن كثير والشوكاني وغيرهما
3	الجزء:1 الصفحة 1058	روى الحاكم عن أنس: ألفا أوقية	الحاكم	السياق السابق	خرجه من كتاب واحد	فيه ضعف	شائع في كتب التفسير

12	الجزء: 1 الصفحة 1142	عن سعيد بن جبير لما نزلت الآية قال رسول الله: كذب أعداء الله، ما من شيء كان في الجاهلية..	أخرجه المفسرون	تفسير قوله "ليس علينا في الأميين سبيل"	أخرجه المفسرون	مرسل	شائع في كتب التفسير
20	الجزء: 1 الصفحة 1174	روى مسلم عن ثابت عن ابن عباس: خطبنا رسول الله وقال: يا أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج.. وهم المؤلف على مسلم، لأن حديث مسلم عن أبي هريرة بدون ذكر لاسم السائل. والحديث وتاليه قالهما في شرح والله على الناس حج البيت بذكر شروط الحج وغيره.	رواه أبو داود وابن ماجه والدارقطني	في سياق آيات الحج	من أوهام المؤلف في التخریح	صحيح	شائع في كتب التفسير
7	الجزء: 1 الصفحة 1082	روى البخاري: من أحب لله وأبغض لله فقد استكمل الإيمان. وهم المؤلف في عزو الحديث للبخاري، وإنما ذكره البخاري في ترجمة الباب "الحب في الله والبغض في الله من الإيمان" ولكنه لم يصح على شرطه.	أخرجه أبو داود لا البخاري	في سياق تفسير قوله "لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء"	من أوهام المؤلف. فيه ضعف	أورده السمعاني وابن رجب والنيسابوري والسيوطي وكتب تفسير المأثور	
9	الجزء: 1 الصفحة 1096	روى عن أبي يعلى عن جابر أن فاطمة أهدت لرسول الله في الجماعة رغيفين ويضعة لحم.. وأورده الزمخشري، وذكر الزيلعي أن أبا يعلى أخرجه، ولم أجده عند أبي يعلى	لم أجده عند أبي يعلى	تفسير قوله "إن الله يرزق من يشاء بغير حساب"	من نماذج اعتماد المؤلف على الكشف في الحديث	لم أجده	شائع في التفاسير التي اعتمدت على الكشف.
28	الجزء: 7 الصفحة 58	روى الترمذي عن أبي ذر أن رسول الله قال: ألا أخبركم لم سمى الله إبراهيم الذي وقي؟ والحديث ليس في الترمذي، بل أحمد والطبري، وابن أبي حاتم، وذكره الكشف، فهو يعتمد عليه حتى في الأحاديث	رواه الطبراني، والطبري، وابن أبي حاتم	في سياق ورود اسم إبراهيم الذي وقي	من أوهام المؤلف في التخریح	ضعيف الإسناد	شائع في كتب التفسير



24	الجزء: 7 الصفحة: 25	روى مسلم عن ابن عباس أن رسول الله رأى ربه بفؤاده مرتين.	مسلم	إثبات الرؤية بقطعة	عدل عن الحديث، وقال: والحق أن ذلك ليس تفسيراً وإن صح.	صحیح	أورده البغوي والخازن وغيرها
29	الجزء: 7 الصفحة: 997	فإن قلت روى سلمة بن يزيد أنه سأل رسول الله أن أمه قد وأدت أختا له في الجاهلية، فقال: الوائدة والمؤودة في النار.	رواه أحمد وأبو داود والنسائي في سننه الكبرى	في سياق "وإذا المؤودة سئلت"	مشكل الحديث: إنسانه صحيح	صحیح	أورده ابن كثير
30	الجزء: 7 الصفحة: 998	قلت: معارض بما روى خنساء بنت معاوية أن عمها أخبرها أن رسول الله قال "المؤودة في الجنة"، ويحمل قوله المؤودة في النار على أن تلك المعينة كانت بالغة.	رواه أحمد	في سياق "وإذا المؤودة سئلت"	مشكل الحديث: حسنه ابن حجر	صحیح	أورده ابن كثير

#### 4. 6. خاتمة القول في الاتجاه الأثري ممثلاً بالكوراني أمودجا

بعد هذه الجولة في تفسير الكوراني، الذي يمثل اتجاهها أثريا داخل مدرسة الرأي من مدارس التفسير العثمانية، فإن ما ذكرناه في الملاحظات العامة قد أكدته الأمثلة التي قدمتها العينة التي اخترناها من غير ترتيب من تفسير الشيخ، وهي تؤكد ما ذكرناه عن خلفيته الحديثية الجيدة، مع بعض الهنات والهنوات التي تغتفر للشيخ لولا أنها وردت في سياق تفسير القرآن الكريم الذي يطلب له أن يقدم بأفضل وأجمل حلة يستطيع القيام بها صانعاها.

وقد حاولت من خلال التتبع أن أبحث عن تسويغ هذا التقصير الذي حصل، فقللت لعله كان يكتفي بالكتاب الأشهر عما دونه من الكتب، فيكتفي بأحمد عن الدارمي والطبراني مثلا، ويكتفي بالترمذي عن ابن ماجه وابن أبي شيبه، كما أنه كان أحيانا يكتفي بالتحريج من كتب محدثي المفسرين كابن أبي حاتم ولا يخرج عن أحمد والبراز والبغوي، لكنه في المقابل كان يترك تحريج أحاديث في الصحيحين، أو في الترمذي وغيره. وأما عن الأوهام كما في تحريجه حديثا ونسبه لمسلم، وفيه ألفاظ ليست من مسلم وإنما من كتب السنن، وخرج حديثا ونسبه إلى البخاري وهو ليس فيه وإنما في سنن أبي داود، فإن ذلك لا يمكن تسويغه إلا بالوهم الذي يطرأ على العالم في ساعات التعب.

ولكنها تؤكد عموما الاتجاه الذائع عن مدارس التفسير العثمانية والتي لم تشتت أنها عنيت بالحديث النبوي رواية ودراية عنايتها بعلوم الآلة والعلوم العقلية وعلوم الفقه، وهذا انعكس تماما في تفسير الكوراني الذي وهم في المؤلف في تحريج أحاديث هي في الصحاح، كذا أهمل تحريج أحاديث أخرى فيها إشكالات كبيرة في أسانيدنا، بالإضافة إلى عدم اهتمام كاف بقضايا مشكل الحديث ومتعارضه، وغير ذلك مما كان متوقعا من شارح للبخاري وتلميذ للحافظ ابن حجر

العسقلاني، وأسباب ذلك تترى، نذكر منها اثنين:

الأول: تأثير المدارس العصرية واهتمامات الخلفاء والقادة بعلوم دون أخرى من علوم الشريعة مما انعكس في مؤلفات هؤلاء العلماء.

الثاني: الموروث الثقافي الشائع في بلاد المشرق الإسلامي والتي تفضل العلوم العقلية والرأي على علوم الأخبار والآثار والرواية. والله تعالى أعلم.

#### الخلاصة

نلاحظ بعد هذه الدراسة التحليلية -والتي قسمت اتجاهات التفسير في المدرسة العثمانية فيما يتصل بالسنة وعلوم الحديث إلى اتجاهين اثنين، الاتجاه الإشاري الصوفي، والاتجاه الأثري المتفرع عن اتجاه التفسير بالرأي- أن التفسير كان متأثراً بالخلفية الثقافية والفكرية التي سادت في تلك الفترة، حيث ساد في تلك الحقبة الزمنية من عمر التفسير في الدولة العثمانية الميل إلى التفسير البياني أو التفسير الصوفي. بتعبير آخر يمكن القول بأن التفسير بالمأثور على المنهج الكلاسيكي والوصف القديم، لم ينل نصيباً من البحث أو التأليف في تلك الفترة.

يمكن عزو أسباب العدول عن الاشتغال في التفسير بالمأثور في العهد العثماني إلى عدة عوامل يأتي في مقدمتها الاعتماد على التفاسير التي ألفت سابقاً والتي لم تعتمد بدورها على الأثر أو المأثور في عملية التفسير والتأويل. من طرف آخر فإن هذا العدول يمكن أن يقرأ من خلال البرامج التخصصية في المدارس العثمانية التي أولت اهتماماً كبيراً للفقهاء والكلام وعلوم العربية.

ثمّة ملاحظة جديرة في هذه المرحلة في خصوص التفسير بالمأثور، وهي تأثير الخلفية الثقافية للمؤلف في قضية الأحاديث التي يوردها، حيث نلاحظ أن الكوراني صاحب شرح البخاري قد حاول انتقاء الأحاديث المقبولة، كما حاول أن يبرز شخصيته الحديثية في مسألة تخريج الحديث أو الاشتغال في حل مشكله، حيث كان يعتني بالإشارة إلى مكان ورود الحديث ومن خرجه وأحياناً كان يعالج مسألة صحة الحديث، والأمر نفسه كان عند البورصوي إذ ظهر أثر خلفيته الثقافية -وهو شارح نخبة ابن حجر- وهو يورد الأحاديث التي صحت عنده وفق منهجه الكشفي على أنها أحاديث صحيحة، ولو لم يكن لها أي ورود في المدونة الحديثية، كما أنه لم يظهر اعتناء بقضية تخريج الأحاديث.

إن الخلفية الحديثية التي ينطلق منها الاتجاه الإشاري ممثلاً بالبورصوي تجعل من قواعد النقد الحديثي والجرح والتعديل تأتي في منزلة دون قواعد الكشف والإلهام لديه، فحيثما وجد الكشف، تغيب الحاجة إلى النظرة الحديثية في الأساس. فإذا ما صادف أثناء التفسير أن تعامل مع أحاديث الموضوعية صححت بالكشف، حاول الدفاع عن بعض منها تحت ستار أن هذه الأحاديث "قد كُذبت للنبي" لا "عليه" وأنها ترقق قلوب العامة.

لم يكن للسنة من تأثير كبير وحضور واسع موجه في كتب كلا الاتجاهين معاً ممثلين بالبورصوي والكوراني، أي لم تكن الأحاديث ذات تأثير مباشر على قضية تفسير أو تأويل الآيات، بل رأينا أن الكوراني كان يعاني ضعفاً من ناحية الكمية الحديثية وإن كان حاول أن يحسن الانتقاء كما بينا. وكذلك الحال عند البورصوي فكانت الأحاديث في كتابه تأتي إما في سياق أهدافه الوعظية أو في سياق فكره الصوفي وهكذا يمكن القول بأن هناك ثمّة ضعف واضح لديهما في مسألة استثمار الأحاديث والرواية في التفسير.

نلاحظ أيضا أن الاتجاه الأثري الممتد عن التفسير بالرأي كما عند الكوراني، كان يعتمد في إيراد الأحاديث على التفاسير التي سبقته، أي كانت الأحاديث التي أوردتها مذكورة في التفاسير السابقة، ولعل هذا ما يفسر ضعف استثمار الأحاديث في التفسير أو التأول، غير أن هذا الأمر لا يصدق على البورصوي الذي كانت غالبية عينه أحاديثه التي اخترناها غير مذكورة في كتب التفسير وهذا يعود إلى كون البورصوي يذكر الأحاديث في دوائر واختصاصات ليست من اهتمامات التفاسير الشائعة قبله.

تفوق تفسير الكوراني من جهة الكيف والانتقاء الحديثي على البورصوي، لأنه أولى أهمية كبيرة للأحاديث في تفسيره، واعتنى بذكر أحاديث غير موجودة في الزمخشري والبيضاوي في بعض المواضع، كما أنه كان مهتما باختيار الحديث المقبول بأن يكون صحيحا أو حسنا، وكان يتجنب المواضيع والمكذوبات. ومواطن الرواية عنده هي سياقات التفسير المباشر للآية أو سياق ذكره أسباب النزول، وكان يستخدم الأحاديث لشرح مجمل القرآن أو تقييد مطلقه، وقلما يخرج إلى قضايا حديثية دقيقة، ولذلك وقع تفسير في منزلة وسطى بين التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور، وهو قريب جدا من تفسير ابن أبي حاتم وتفسير الزمخشري، وكان له منهج مميز في التعامل مع الأحاديث عند التخريج والإحالة، فهو يستوعب التخريج من الكتب الستة، وأحيانا يكتفي بأن يخرج الحديث من المصدر الأشهر فحسب، ووقع في بعض الهنات في مواضع نادرة. فالبورصوي خرج في تفسيره عن منهج المحدثين إلى منهج معين من مناهج الصوفية، أم الكوراني فهو محدث على منهج المحدثين في تفسيره.

وعليه يمكن القول بأن التفاسير العثمانية في تعاملها مع الحديث كانت متشابهة في قلة الاعتماد على التفسير بالحديث، وعلى الاعتماد على الأحاديث التي سبق أن استشهد بها في التفاسير السابقة. وعلى تكرار النقاش في بعض المسائل المتعلقة بالأحاديث. لكن ما يبرز الفرق في هذ القضية، هو خلفية المؤلف، وهنا يمكن الحديث عن اتجاهين: اتجاه حاول أن يبرز معرفته الحديثية في التعامل مع الأحاديث من ناحية الصحة، وهذا ما مثله الكوراني الذي أظهر دقة في اختيار الأحاديث الصحيحة. وحاول إغناء المدونة الحديثية في أثره إلى حد ما. الاتجاه الثاني: الاتجاه الصوفي العرفاني الذي استخدم الأحاديث في إطار نقاشه للمسائل الصوفية، وهو في هذا السياق تعامل مع مسألة صحتها بخلفيته الصوفية فصحح بناء على منهجيته الخاصة في الكشف وتسامح مع قضية الوضع في الحديث.



#### المصادر والمراجع

الباليساني، هندرين جعفر حمد. غاية الأمان في تفسير الكلام الرباني للملا كوراني: من آية 98-252 في سورة البقرة، دراسة وتحقيق. (أطروحة ماجستير، جامعة دجلة، 2019م).

البورصوي، إسماعيل حقي. روح البيان، بيروت: دار الفكر، دت.

الترمذي، الحكيم، نوادر الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل.

الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، دار الحديث: القاهرة، 2005م.

رفعت فوزي، عبد المطلب، توثيق السنة في القرن الثاني الهجري، القاهرة: مكتبة الخاني، 1981م.

السخاوي، أبو الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد. *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*. بيروت: دار مكتبة الحياة، دت.

السخاوي، أبو الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد. *فتح المغيـث شرح ألفية الحديث*، تحقيق، علي حسين علي، مصر: مكتبة السنة، 2003م.

سرميني، محمد أنس. *قبول الحديث ورده عند ابن عربي، التصحيح بالكشف ومنزله من نظرية الإسناد*. ابن عربي وتحرري الإنسانية الدائم عن الحقيقة. تحرير فكرت قارامان. 325-357. ملاطية: دار جامعة إينونو، 2018م.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، *البدر الطالع*، بيروت: دار المعرفة، دت.

طاشكُزري زادة، مصلح الدين مصطفى أفندي. *الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية*، بيروت: دار الكتاب العربي، دت.

كوراني، شمس الدين أحمد بن إسماعيل. *غاية الأماي في تفسير الكلام الرباني*. تحقيق: محمد مصطفى كوكصو. صقاريا: دار جامعة صقاريا، 2007م.

AVCI, Seyit. "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 161-193.

AVCI, Seyit. *Sûfilerin Hadis Anlayışı: Bursevî Örneği*, İstanbul, Ensar Yayınları, 2004

AYAZ, Kadir, *Molla Gürânî ve el-Kevseru'l-Cârî İlâ Riyâdı Ehâdisi'l-Buhâr*, Necmettin Erbakan Üniversitesi.

BAKKAL, Ali. "Osmanlı Döneminde İlmi Tefsir Geleneğinin Oluşmasının Sebepleri Üzerine". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 133-152.

BÂLİSÂNÎ Henrîn Cafer Hamd, *Gāyetü'l-Emânî Fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî Li'l-Molla GÜRÂNÎ, Min Ayeti 98-252 fî Sûrati'l-Bakara Dirâstun ve Tahkîk*. (Utrûhatu Mâcester, Câmiatu Dicle, 2019).

BURSEVÎ, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Fikr. ts.

DEMİRCİ, Muhsin. *Tefsir Tarihi*, İstanbul: M.Ü, 2015.

GÖKSU, Mehmet Mustafa. *Molla Gürani'nin Gayetu'l Emani İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği, Necm ve Nas Sureleri Arası*, (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007).


KÖKTAŞ, yavuz, *İlk Dönem Sufileri ve Hadis: Hâkim et-Tirmizî Örneği*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

- MOLLA GÜRÂNÎ, Şemseddin Ahmed B. İsmâil. *Ġāyetü'l-emânî fî tefsiri'l-kelâmi'r-rabbânî*. thk. Muhammed Mustafa Göksu, Sakarya: Sakarya Üniversitesi yayınevi, 2007.
- NAMLI, Ali. "İsmâil Hakkı Bursevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/102-106. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- ÖZDEMİR, Ziya. *XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: Ensaaer Neşriyat, 2007.
- ÖZTÜRK, Mustafa. "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış" *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, 2011.
- RIFAT Fevzi, Abdülmüttalib. *Tevsîku's-Sünnefi'l-Karnî's-Sânî'l-Hicrî*, Mısır, Mektebetü'l- Hâncî, 1981.
- SARMİNİ, Mohamad Anas, "Kabül'l-Hadis ve Redduhû İnde İbn Ârabi, Et-Tashîhu Bi'l-Keşfi ve Menziletühü min Nezariyyeti'l-İsnedi". *İnsanlığın Hakikat Arayış ve İbnül Arabî*. ed. Fikret Karaman. 325-357. Malatya: İnönü Üniversitesi yayınevi, 2018.
- SEHÂV, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarnî't-Tâsi'*. Beyrut: Mektebetu'l-Hayât. ts.
- SEHÂVÎ, Abdurrahman. *Fethu'l-Muğis Şerhu Elfiyeti'l-hadis*, Thk: Ali Hüseyin Ali, Mısır, Mektebetu's-Sünne, 2003.
- ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Bedrü't-ğâlî' bi-meğâsini men ba'de'l-ğarnî's-sâbi*. Beyrut: Daru'l-marife, ts.
- TAŞKÖPRİZÂDE, Muslihuddin Mustafa Efendi. *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-Devleti'l-Oşmâniyye*. Beyrut: Darul'l-kitebi'l-arabî, ts.
- UYSAL, Muhittin. *Bursavi'nin Hadisçiliği Ferahu'r-Ruh Örneği*. Konya: Adal Ofset, 2007.
- YAŞAROĞLU, M. Kâmil, "Molla Gürânî", Mübârek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsiru ve'l-Müfessirûn*, Kâhira, Daru'l-hadis, 2005.



## RİVAYET İLİMLERİ BAĞLAMINDA OSMANLI TEFSİRİNDEKİ FARKLI YÖNELİŞLER: BURSEVÎ VE GÜRÂNÎ ÖRNEĞİ

 Mohamad Anas SARMINI<sup>a</sup>

 Muhammed SİDDİK<sup>b</sup>

### Geniş Öz

Tefsir ilmi, İslâmî ilimler ailesinde mühim bir yere sahiptir. Zira bu ilim, Kur'ân Kerim'i anlamaya ve tevil etmeye yönelik bir disiplindir ve bu itibarla tefsir ilmi, erken sayılan bir zaman diliminde ortaya çıkmıştır. Nitekim sahâbe ve tabiûn döneminden bazı ayetler hakkında farklı rivayetler bize ulaşmıştır. Tefsir ilmi metodu, diğer İslâmî ilimlerin metodu ile birlikte eş zamanlı olarak teşekkül etmeye başlamıştır. Zaman gittikçe iki ana yöntemden bahsetmek mümkündür: Birinci metot, Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiûndan nakledilen rivayetlere önem verirken, ikinci metot, dinin temellerine ve dil kurallarına dayanarak akıl yürütmeye önem göstermiştir. Böylece büyük bir tefsir edebiyatı oluşmaya başlamıştır. Birinci yaklaşımı esas alan tefsirlere rivayet ile tefsir, ikinci yaklaşıma göre yazılan tefsirlere rey ile tefsir denilmektedir. Zaman içinde bu iki metodu bir araya getirmek şekliyle yazılan bazı eserler vardır.

Tefsir eserleri, müelliflerinin ilmî kimliğini, arka planını ve içinde yazılan ilmî ortamı yansıtmaktadır. Bunun yanında Zemahşerî, Beydâvî ve Ebüssuûd Efendi'nin telif olduğu eserler gibi bazı özel tefsir eserlerinde, ilmî birikim görülmektedir. Böylece söz konusu eserlerin, şöhret kazanarak tefsir sahasında yazmak isteyenler için bir kaynak haline geldiğini söylememiz mümkündür.

Bu makale, hadisler ve rivayetlerin kullanım metodu açısından Osmanlı devleti zamanında yazılan tefsir eserlerini tahlil etmeye çalışmaktadır. Bunu gerçekleştirmek için nazari bir tablo çizmeye çalışıldıktan sonra, Bursevî'nin

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, anassarmene@gmail.com

<sup>b</sup> Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, m.sddik85@gmail.com

*Rûhu'l-beyân* ve Molla Gürânî'nin *Gâyetü'l-emânî* adlı tefsirleri çerçevesinde, Osmanlı zamanındaki Kur'ân-ı Kerîm'e hadislerle tefsiri yaklaşım ele alınmış ve bu konuda yaklaşımlar ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu tefsirlerin seçilmesinin sebebi, iki müellifin de hadis ilminde eser telif etmiş olmasıdır. Diğer bir ifade ile söz konusu iki müellifin hadis ilmine bir vukûfunun bulunmasıdır. Dolayısıyla söz konusu iki tefsir, Osmanlı dönemindeki tefsirlerin rivayet tefsiri konusundaki yaklaşımını yansıtan uygun birer örnektir. Bahsi geçen eserlerin incelenebilmesi için öncelikle o dönemki Osmanlı düşünce ortamı ve bu düşüncenin Osmanlı tefsir geleneğine olan etkileri ele alınmıştır.

Osmanlı zamanında yazılan tefsir eserlerin nazarî çerçevesi hususunda, tefsir eserlerinin o zamanda hakim olan düşünceden etkilenmiş olduğu tespit edilmiştir. Nitekim, Hanefî fıkıhı, kelâm ilmi ve tasavvuf ilimleri, diğer ilimler için metotları belirlemiştir. Böylece, o zaman diliminde yazılan tefsirler, keşfe dayanan tasavvuf yaklaşımı ve reye istinat eden Hanefî fıkından etkilenmiştir. Bu çerçevede Râzî, Zemahşerî ve Beydâvî tefsirleri, Osmanlı zamanında yazılmış olan tefsir eserlerine kaynaklık etmiştir.

Tatbikî kısmının metodunu ve hedeflerini belirlemek için ana sorular sorarak yola çıktık. Çalışmanın ana problemini şöyle izah edebiliriz; hadiseler ve rivayetlerin Osmanlı zamanında yazılan tefsir eserlerine etkisi nedir? Müellifler, hadislere nasıl bir yaklaşım benimsediler? Zikrettiği hadisleri nasıl kullandılar ve hadisleri nasıl seçtiler, yani hangi kriterlere göre kabul ettiler? Diğer bir konu, müellifin eserine aldığı hadislerin daha önceki tefsirlerde geçip geçmediği meselesidir. Bu sorular çerçevesinde iki eserde zikredilmiş olan hadislerden seçilen örnekler incelenmiştir. Ana soruların cevabına ulaşabilmek amacıyla ele alınmış olan hadislerin, sıhhat durumu, ayetlerle ilgisi ve kullanım şekli değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Seçilen hadisler, sıhhat durumuna göre bir tabloda sunulmuş ve her hadisin geçtiği yer, ayet ile ilişkisi ve önceki tefsirlerde geçip geçmediği belirtilmiştir. Böylece tablonun daha zengin ve daha faydalı olduğu kanaatindeyiz.

Çalışmanın en önemli neticelerinde biri: hadislerle tefsirin, Osmanlı'da yazılan tefsirlerde çok etkili olmadığıdır. Bunun sebebi, Osmanlı'da yazılan tefsirlerin, kalamî ve luğavi bir metot takip etmesine ve bu çerçevede Zemahşerî ve Beydâvî'nin eserlerine başvurmasına bağlıdır. Diğer bir deyişle Osmanlı'da tefsir ekolü rey ile tefsir yaklaşımını benimsemiş ve tefsir ile ilgili gelen haberlere çok sıcak bakmamıştır. İkinci netice ise, çalışma, müellifin ilmî arka planının, hadisleri kullanma konusundaki metoduna etkisi olduğunu göstermiştir. Zira bir vaiz olan ve hadisleri vaaz için kullanan

Bursevî, hadislerin sıhhati meselesini mutasavvıf kimliği ile değerlendirmiştir. Yani incelemiş olduğumuz hadislerin, direkt ayetlerle alakası yoktur. Diğer taraftan, onun bir sufi oluşu, sıhhat açısından hadisleri değerlendirme konusuna etkide bulunmuştur. Tatbiki kısmı, onun, keşf metodunu kullanmış olduğunu ortaya koymaktadır. Hatta o, bu metodu savunarak ona itimat edilmesi gerektiğini düşünmüştür. Zira ona göre keşf metodu, hadisçilerin kullandığı senet metodundan daha sağlamdır. Böylece onun, hadisçilerin kabul edemeyeceği bazı hadisleri keşf metoduna dayanarak kabul ettiğini görmekteyiz. Onun bu hadisler hakkında "sahih"tir demesi, dikkat çekmektedir. Diğer taraftan o, " biz onun için hadis uyduruyoruz" fikrini savunmuştur.

Molla Gürânî'nin ise, sıhhat meselesinde daha titiz davrandığını görmekteyiz. O, eserine sahih hadisleri almaya çalışmıştır. Bazı hadisleri değerlendirirken muhaddislerin belirlediği kriterlere göre bunu gerçekleştirmiştir. Bununla birlikte, sıhhat açısından kusurları bulunan bazı hadisleri de zikrettiği görülmektedir. Üçüncü netice ise, Osmanlı'da yazılan tefsirlerde zikredilen hadislerin büyük bir kısmı, önceki eserlerde geçmiştir. İncelediğimiz örneğe göre, hadislerin önceki eserlerde geçme oranı az değildir. Bu da Osmanlı tefsir ekolünün, rivayet ile tefsir metodu konusuna büyük bir katkıda bulunmadığını göstermektedir. Son olarak: Osmanlı'da yazılan tefsirler, kelimâ, luğavi ve fikhî tefsir geleneğinin devamı olarak değerlendirilebilir. Zemahşerî ve Beydâvî tefsirlerine yazılan haşiye ve şerhler, zikrettiğimiz neticeyi desteklemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Hadis, Rivayet Tefsiri, Osmanlı Tefsirler, Ğāyetü'l-emânî, Rûhu'l-beyân, Rivayet İlmi.



## APPROACHES IN OTTOMAN TAFSİR SCHOOLS IN THE CONTEXT OF HADITH AND NARRATION SCIENCES: BURSAWĪ AND GURĀNĪ AS A CASE STUDY

 Mohamad Anas SARMINI<sup>a</sup>

 Muhammed SIDDIK<sup>b</sup>

### Extended Abstract

The science of Tafsir is a fundamental science within the family of Islamic sciences, it is a science that originated for the understanding of the Noble Qur'an. In this regard it is considered one of the early Islamic sciences that arose in the time of the Companions and Successors. The Tafsir curriculum has formed in the time of formation of the curricula of other Islamic sciences, and in that time two types of curricula began to appear, the first method gives importance to the transmitted narrations of the Messenger and the Companions, while the second method attaches importance to the mind according to the rules of the language during the interpretation processes. Thus, a big Tafsir corpus was formed. The books of the first method are called tafsir by narration, while the second methodology is called tafsir by opinion. Those books reflected the orientations of their authors, the scientific milieu in which they received knowledge and the scientific accumulation was clearly reflected in the tafsir literature, so that some books gained great fame and became a reference for everyone who specializes in tafsir.

This study deals with the direction of "narration-based exegesis of the Qur'an" in the Ottoman era, through two Exegetes, Bursawī in his tafsir-work "*Ruh al-Bayān*" and Mollā Kurānī, in his work "*Ghayat al-Amānī*". The reason for choosing these two Exegetes as a case study representing the Ottoman Quranic-exegesis, is -beside their fame-, their expertise in the field of Hadīth-sciences. Their works reflect how the Quran-Exegetes dealt with an exegesis

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., İstanbul 29 Mayıs University, [anassarmene@gmail.com](mailto:anassarmene@gmail.com)

<sup>b</sup> PhD. Student, Necmettin Erbakan University, [m.sddik85@gmail.com](mailto:m.sddik85@gmail.com)

based on islamic narrations. For answering this question, there is no doubt about the need for examining the Ottoman-intellectual context and searching for intellectual influences in the Ottoman school of Qur'ānic-exegesis.

During the study, we asked several questions in order to reach to a correct methodology for our applied part of this study, and the main question on which the study was based was: What is the impact of the hadith and the narrative in the interpretations, how was the authors' approach to the hadiths, which methodology that the authors used in choosing their hadiths and how they used them to serve their work of interpretations? Meanwhile, we tried to notice if these hadiths passed in the previous books of exegesis (Tafsir). Based on these questions, we examined in this study a sample of hadiths in the context of several aims and aspects, the most important of which are: the authenticity of the hadith, how the interpreter used the hadith, in order to reach at the basic research question which is the authority of Hadith in these two works. The hadiths that were studied were presented according to their degree of validity and the context of their quoting. Thus, the hadith table presented in the research became richer.

According to what we noticed from the sample that we analyzed; it was clear that these Tafsirs relied in the inclusion of hadiths on the previous books. This led us to say that the Ottoman commentaries did not highlight the interpretations which based on narrations nor did they give it great importance. In a conclusion, the Ottoman School of Tafsir is a school that is a continuation of linguistic, verbal and jurisprudential interpretations. It has been based and relied heavily on the interpretations that were previously written.

To go to some details about these two tafsir work, the research found that Bursawī used the Hadīth in his tafsir for preaching purposes, he relied on Sūfī-based methods of authentication like "ilhām" and "kashf". The applied study showed that Bursawī was adopting the Kashf method to correct some hadiths. In addition to that, he advocated this approach and indicated the necessity to rely on this method because it is more reliable than the approach of Muhaddithin in his opinion. Therefore, wherever reliance on Kashf is possible, it is sufficient to accept hadiths. What is important in this context is that Bursawī used to say about these hadiths "authentic", using a certain word to describe the hadith attribution to the Prophet.

Moreover, he tried to defend the idea: "This hadith was lied to him, not against him." Referring to the famous Hadith: "Ascribing false things to me is not like ascribing false things to anyone else. Whosoever tells a lie against me

intentionally then surely let him occupy his seat in Hell-Fire." On the other hand, Mollā Kurānī, despite being a Hadīth-specialist, it did not clearly affect his approach of dealing with Hadīth in his book of exegesis, but he was more accurate and cautious in dealing with the narrations in terms of authenticity and fame of his resources of books of hadith despite the fact that there were some errors in Tahrij and quotation.

**Keywords:** Taf̄sīr, Hadith, Interpretation by Narration, Ottoman Interpretations, Gayat al-Amani, Ruh al-Bayan, Narration Science.

