

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

DERGİSİ

(Hakemli Dergi)

ISSN 1303-3344

Yılda İki Defa Çıkar

(HAZİRAN)

SAYI: LIII YIL: 2021

İZMİR

Yayın Adı / Journal Name:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University

Yayın Sahibi / Owner of the Journal:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Osman BİLEN
On the behalf of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University, Prof. Dr. Osman BİLEN

Yayın Kurulu / Editorial Board:

Prof. Dr. Osman BİLEN, Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU, Doç. Dr. Mehmet AYDIN, Dr. Öğr. Üyesi Hadi SOFUOĞLU, Dr. Öğr. Üy. Süleyman GENÇ, Arş. Gör. Orhan Rasim ŞENER, Arş. Gör. Büşra YILMAZ

Editör / Editor-In Chief

Prof. Dr. Osman BİLEN

Editör Yardımcısı ve Dizgi-Redaksiyon / Associate Editor and Redaction:

Dr. Öğr. Üyesi. Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Orhan Rasim ŞENER

Sorumlu Müdür/ Director:

Ayhan GÖKDEMİR

Yayının Türü / Journal Type and Period:

Yaygın Süreli – Ulusal Hakemli / National Refereed - Two Issues Per Year

Yayın Yılı ve Sayısı/ The Year and Number the Journal

HAZİRAN 2021 / 53

Yayın Numarası / Edition Number :

ISSN : 1303-3344

Yayının İdare (Yönetim) Merkezi / Management:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adnan Süvari Mah. 108/2 Sk. No: 20 35140 Karabağlar/İZMİR

Tel No: +90 (232) 285 2932 **Faks No:** +90 (232) 224 1890 **E: Posta:** ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/deuifd>, Sekreteryası (Secretary): Nuray DÜLGERBAKİ (0232 412 00 36)

Basım Yeri ve Adresi / Publishing Place and Address

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası, DEÜ Tınaztepe Kampüsü / 35390 Buca/İZMİR

Basım Tarihi ve Adedi / Date and Number of Publication

15 Haziran 2021 / 300

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal bilimler alanında hakemli bir dergidir. Basılı makalelerin bütün bilimsel sorumlulukları yazarlarına; dilsel sorumlulukları da dergi editörüne aittir. Ayrıca dergimiz ULAKBİM ve EBSCOhost veritabanları tarafından taranmaktadır.

Journal of Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University is a peer-reviewed journal on social sciences and humanities. All scientific responsibilities of published articles belong to their authors. Linguistic responsibilities of them belong to editor. Journal of the Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University is archived in databases of ULAKBİM and EBSCOhost.



© DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi'ne aittir. Yazılı izni alınmadan kısmen veya tamamen hiçbir yolla kopya edilemez, çoğaltılamaz ve dağıtılamaz.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Telif Makaleler/Research Articles

- Adem ÇALIŞKAN** 7-48
H.1249/M.1833 Tarihli D.CMH.d.27300 Numaralı Cizye Muhasebe Defterine Göre Kıbrıs'ta Gayrimüslimler
Non-Muslims in Cyprus According to the Jizye Accounting Book No. D.CMH.d. 27300 dated H.1249/M.1833
- Sabri ÇAP** 49-87
Misyoner ve Oryantalist William of Tripoli'nin İslâm ve Hz. Peygamber Hakkındaki İki Eserinin Değerlendirilmesi
The Evaluation of Two Works of Missionary and Orientalist William of Tripoli on Islam and the Prophet
- Fevzi YİĞİT** 89-109
İbn Sînâ'da Sıddıkîn Delili: Tanrı Kanıtlaması
Avicenna's "Proof of the Truthful": Proof for the Existence of God
- Mehmet Emin KALGI** 111-132
Koronavirüs Salgını ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri
Analyses Regarding Empirical Studies Conducted On Coronavirus Pandemic and Being Religious
- Yasin YİĞİT** 133-163
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrencilere Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterliği Üzerine Bir Alan Araştırması (Türkiye Örneği)
A Field Study on the Competency of Religious Culture and Ethics Teachers to Provide Students with Problem Solving Skills (Example of Turkey)
- Necmi KARSLI** 165-194
İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık
Psychological Well-Being and Religiosity in Faculty of Divinity Students"

- Hızır HACIKELEŞOĞLU & Faruk KARACA** 195-236
Ebeveyn Tutumlarının Tanrı Tasavvuru ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma
A Research on the Relationship Between Parental Attitudes and Images of God
- Halil İbrahim ERYILMAZ & Bahar SELİMGİL** 237-286
İslam Eserlerinde Kullanılan Kare Tabanlı Geometrik Desenlerin Çözümlemesine Yönelik Yeni Bir Yaklaşım
A New Approach for the Analysis of Square -Based Geometric Patterns Used in Islamic Works
- Tuğba ALTUNCU** 287-323
Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bi'nin Hadis İlmindeki Yeri
The Position of Amir bin Sharabil al-Sha'bi in the Hadith Science

TELİF MAKALELER

DEUİFD LIII/ 2021, ss. 7-48.

**H.1249/M.1833 Tarihli D.CMH.d.27300 Numaralı Cizye
Muhasebe Defterine Göre Kıbrıs'ta Gayrimüslimler**

Adem ÇALIŞKAN*

ÖZ

Bu çalışma, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığında bulunan H.1249/M.1833 tarihli D.CMH.d.27300 numaralı Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri'ne göre Ada'da yaşayan gayrimüslimlerin Osmanlı Devleti'ne ödedikleri cizye vergisi miktarı hakkında literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Osmanlı 1571 yılında Kıbrıs'ı fethettikten hemen sonra burada yaşayan gayrimüslimlerden cizye vergisi tahsil etmiştir. Nitekim incelenen cizye muhasebe defterine göre Ada'da yaşayan gayrimüslimler cizyelerini âlâ, evsât ve ednâ olarak ödemiş ve mezkûr yılda toplam 21.039 kişiden bu vergi tahsili gerçekleşmiştir. Buna göre gayrimüslimlerden tahsil edilmesi muhtemel cizye vergisi 636.628 kuruştur. Ada'daki gayrimüslimlerin cizye vergisini çoğunlukla âlâ sınıfında ödemesi ekonomik olarak iyi durumda olduklarını göstermesi açısından önemlidir. Nitekim 1833 Tarihli Kıbrıs Temettuât Defteri de Kıbrıs'ta yaşayan gayrimüslimlerin tarım ve ticaret açısından Müslümanlara göre daha iyi durumda olduklarını göstermektedir. Ayrıca incelenen deftere göre gayrimüslimlerin Kıbrıs'ın bütün kazalarında yaşadıkları da tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, XIX. Yüzyıl, Cizye, Gayrimüslim, Kıbrıs.

**Non-Muslims in Cyprus According to the Jizye Accounting Book
No. D.CMH.d. 27300 dated H.1249/M.1833**

ABSTRACT

This study aims to contribute to the literature on the amount of tax paid by non-Muslims living on the island to the Ottoman State according to the Cyprus Cizye Accounting Book No D.CMH.d.27300 dated H.1249/M.1833. After the Ottomans conquered Cyprus in 1571, they collected tax on non-Muslims living there. As a matter of fact, according to the reviewed tax accounting book, non-Muslims living on the island paid their jizya in terms of âlâ, evsât and edna and

* Öğr. Gör. Dr. Gaziantep Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi, dr.ademcaliskan@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1487-465X>

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 13/08/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 11/11/2020

this tax was collected from a total of 21,039 people in the aforementioned year. Accordingly, the probable capitation tax to be collected from non-Muslims is 636,628 kurus. In addition, it is important that the non-Muslims on the island pay the taxpayer taxes mostly in the very class, showing that they are economically well off. As a matter of fact, the Cyprus Temettuat Book dated 1833 shows that non-Muslims living in Cyprus are in a better situation than Muslims in terms of agriculture and trade. Also, according to the examined book, it was determined that non-Muslims lived in all the counties of Cyprus.

Keywords: Ottoman, Jizya, Non-Muslim, Cyprus.

GİRİŞ

630'da nazil olan et-Tevbe 9/29 ayetine istinaden İslam ülkesinde yaşayan ve fakat Müslüman olmayanlara mali yükümlülük getiren “*kafi gelmek*”, “*karşılığını vermek*”, “*ödemek*” anlamına gelen cizye vergisi gayrimüslimlerden can ve mal güvenliklerinin sağlanması karşılığında alınmıştır. Ayrıca Hanefi mezhebine göre İslam topraklarında bir yıldan fazla kalan ve “*müste'men*” diye adlandırılan gayrimüslimlerinde cizye vergisi ödemesi gerekmektedir. İslam hukukuna göre de bu vergi gayrimüslim tebaa yani zimmî ile yapılan zimmet anlaşması neticesinde tahsil edilmiş,¹ “*Maktû Cizye*” fetih zamanından sulhen alınırken, “*Al'e'r-rîûs*” denilen vergi ise herkesin durumuna göre belirlenmiştir.² Ayrıca cizyenin teşkili ve miktarı ise ilk kez Hz. Ömer zamanında düzenlenmiştir.³

Osmanlı Devleti'nde ise XVI. yüzyıla kadar cizye vergisini ifade etmek için “*baraç*” kelimesi kullanılmış fakat daha sonra bu vergiye “*cizye*” veya “*cizye-i şer'i*” denilmiştir. “*Arazî baracı*”ndan” ayırt etmek içinde bazen cizye yerine “*baş baracı*” tabiri kullanılmıştır. Cizyeyi toplayanlara da

¹ Mehmet Erkal, “Cizye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/42.

² M. Macit Kenanoğlu. *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*. (İstanbul: Klasik Yayınları. Gözden geçirilmiş ve Genişletilmiş 4. Baskı, 2017), 447.

³ Zülfiye Koçak, "1691 Tarihli Cizye Defterine Göre Pertek, Mazgirt, Çemişgezek ve Sağman Kazaları", *OTAM*, 41 /Bahar, s.192.

“*haracı*”, “*haracı*” ve son olarak “*cizyedar*” denilmiştir.⁴ Ayrıca Osmanlı’da vergiler “*şer’i*”, “*örfi*” ve “*avarız*”⁵ olmak üzere aynı ve nakdi olarak toplanmıştır.⁶ Buna göre gayrimüslimler şer ’an ödemekle yükümlü oldukları cizye haricinde “*tekâlif-i örfiye*” denilen vergiler de ödemiştir.⁷ Müslümanlardan alınan öşür vergisinin karşılığı olan cizye, gayrimüslim erkeklerden akli dengesi yerinde, sağlıklı, hür ve yetişkin olanlardan tahsil edilse de kadın, çocuk ve yaşlılar bu vergiden muaf tutulmuştur.⁸ 1691’den sonrada cizye vergisinin kişinin gelirine göre tahsil edilmesine karar verilmiş ve cizye âlâ, evsât ve ednâ olarak sınıflandırılmıştır. Nitekim toplanan cizye vergileri düzenli olarak defterlere kayıt edilerek vergi toplanan yerlere de “*temessük*” ya da “*tezkiye*” denilen bir belge yazılmıştır.⁹

Kıbrıs’ta yaşayan gayrimüslimlerin ödedikleri cizye vergisi hakkında bilgilere ulaşmak için T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığında bulunan Hicri 1249 Miladi 1833 tarihli D.CMH.d.27300 Numaralı KK.d.’ de yer alan Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri ile Ada hakkında yazılmış kitap ve makalelerden istifade edilmiştir. Kaynaklar doğrultusunda Evdim, Girne, Baf, Kukla, Lefke, Tuzla, Mesarya, Hırsofi, Lefkoşa, Dağ, Değirmenlik, Omorfo, Karpas, Limasol, Magosa, Piskopi ve Gilan¹⁰ kazalarında yaşayan gayrimüslimlerin âlâ, evsât ve ednâ sayıları ve buna göre ödemeleri muhtemel toplam cizye vergisi miktarı hakkında literatüre katkı sağlanması amaçlanmıştır.

⁴ Halil İncalcık, “Osmanlılarda Cizye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*,(Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/45.

⁵ Başlarda olağanüstü durumlarda alınan avarız vergisi daha sonra sürekli olarak alınmaya başlanmış, kent merkezi ve köylerde yaşayan halk buna göre “*itibari hanelere*” ayrılmıştır. Bkz. Zeynel Özlü, “Göynük’e (Bolu) Ait Bazı Gelir Ve Giderlerin Tahlihi: Avarız Vergisi”, *OTAM*, 19 (2006), 383.

⁶ Burak Kocaoğlu. *Osmanlı Devleti’nde Cizye Vergisi*. (Ankara: Berikan Yayınevi, 2018), 35-36.

⁷ Kenanoğlu, “*Osmanlı Millet*”, 441.

⁸ Ziya Kazıcı. “Osmanlı Devleti’nde Cizye (Tanzimat’a Kadar)”. *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 16/3 (Temmuz 1987),58.

⁹ Yavuz Ercan. *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler Kuruluştan Tanzimat’a kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları*. (Ankara: Turhan Kitapevi Yayınları, 2001), 253-256.

¹⁰ T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı. *Kaynakları ile Osmanlı Coğrafyası Yer Adları Sözlüğü*. Yayın No: 8, İstanbul 2020.

Osmanlı Döneminde Kıbrıs Adası

Mısır ve Hitit kaynaklarında Kıbrıs'ın ismi “*aday alayşa*”, “*Asî*” olarak geçmiş, Ada'ya daha sonraları “*Enkomi*” denilmiştir. Ancak Asurlar burayı “*Yantana*” veya “*Ya*” olarak isimlendirmiş, İbranicede ise buraya “*Kittim*” denilmiştir. Ayrıca Ana Tanrıça Kibele'ye ithaf edilen “*Kıpris*” adı da Ada'nın ismi olmuştur.¹¹ Bazı rivayetlere göre de Kıbrıs, ismini Ada'da bulunan kına çiçeğinden almaktadır.¹²

Tarih boyunca Kıbrıs birçok devletin egemenliğine girmiştir.¹³ Bunun nedeni ise coğrafi konum itibariyle Ada'nın Doğu Akdeniz'de stratejik ve ticari açıdan önemli bir konuma sahip olması¹⁴ ve birçok ürün ticaretinin buradan yapılmasıdır.¹⁵ Nitekim Yavuz Sultan Selim'in Suriye ve Mısır fetihlerinden sonra Akdeniz'in bir Türk gölü haline gelmesi Kıbrıs'ı bölgede emniyet ve bütünlüğü sağlaması açısından daha önemli hale getirmiştir. Dolayısıyla Ada'nın fethi ile Suriye ve Anadolu'nun güneyinin de kontrolü sağlanmış olacaktır. Venedik, Malta, Girit ve Sicilya korsanlarının Müslümanlara ait olan ticaret gemilerine saldırması, Ada'nın daha önce Müslümanlar tarafından fethedilmiş olması ve Ada'nın Hac yolu güvenliğini sağlaması açısından da önem ihtiva etmesi Kıbrıs'ın fethedilmesini zorunlu hale getirmiştir. Ayrıca burada yaşayan halkta Osmanlı Devleti'ne müracaat ederek Türk hâkimiyetine geçmek istediklerini bildirmiştir.¹⁶

¹¹ Bener Hakkı Hakeri. *Başlangıcından 1878'edek Kıbrıs Tarihi*. (Kıbrıs: K.K.T.C Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yayınları 1993), 22.

¹² Müge Vatansever, “Kıbrıs Sorununun Tarihi Gelişimi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Prof. Dr. Burhan Ceyhan'a Armağan, 2/12/2010 Özel Sayı 2010 (2012),1488.

¹³ Ali Efdal Özkul. *Kıbrıs'ın Sosyo-Ekonomik Tarihi (1726-1750)*. (İstanbul: İletişim,2005), 11.

¹⁴ Ali Efdal Özkul, “The Consuls And Their Activities In Cyprus Under The Ottoman Administration (1571-1878)”, *Turkish Studies* 8/2, (Winter 2013), 240.

¹⁵ Osman Köse, “18. Yüzyılda Doğu Akdeniz'de Ticaret ve Güvenlik”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Prof. Dr. Bayram KODAMAN'a Armağan Özel Sayısı, 269.

¹⁶ Recep Dünder, “Kıbrıs'ın Fethi”, *Türkler*, (2002), (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları), 9/667.

Osmanlı Devleti fetih kararından sonra Kıbrıs'ın fethi için gerekli bütün hazırlıkları yapmış, Karaman beyleri ve kadıları mühimmat, erzak ve Ada'ya asker naklini sağlamak için görevlendirilmiştir.¹⁷ Fetih için 180 kadirga, 10 mavna, 170 barça ile karamürsel denilen küçük deniz vasıtası olmak üzere toplam 360 donanma¹⁸ ve bir büyük amiral, bir mareşal, üç oramiral, yedi orgeneral, 60.000 kara askeri ve diğer kalanları da denizci ve forsa olmak üzere 100.000 asker görevlendirilmiştir.¹⁹ Ayrıca fetih sırasında Ortodoks Rumlardan Osmanlı Devleti'ni desteklemiş ve Osmanlı Magosa hariç Ada'da çok az sorunla karşılaşmıştır.²⁰ Ada'nın fethi 9 Eylül 1570 Lefkoşa'nın alınması ile başlamış ve 1 Ağustos 1571'de Magosa'nın ele geçirilmesi ile fetih tamamlanmıştır. Ancak Ada'nın hukuken Osmanlı Devleti'ne geçmesi 7 Mart 1573'te Venedik'le yapılan antlaşma ile olmuştur.²¹

Osmanlı Kıbrıs'ın fethinden hemen sonra Ada'nın sosyal, ekonomik ve kültürel alanda gelişmesini sağlamış²² ve İçel, Alâiye, Tarsus ve Sis sancakları da Kıbrıs'a dâhil edilmiştir.²³ "Kıbrıs Kanunnamesi" hazırlanana kadar da Ada'da "Karaman Vilayet Kanunnamesi" uygulanmıştır. Ada'nın idare merkezi ise Lefkoşa yapılarak Ada, Tuzla, Limasol, Piskopi, Gilan, Evdim, Magosa, Karpas, Dağ, Değirmenlik, Baf,

¹⁷ M. Akif Erdoğan, "Kıbrıs Adası'nın Fethinde Konya ve Çevresinin Rolü", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, Konya Özel Sayısı*, 5/Kış, 131-141.

¹⁸ İ. Hakkı Uzunçarşılı. *Osmanlı Tarihi*. III. Cilt, 8. Baskı, 1. Kısım, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları XIII. Dizi, 2011, Sayı 16), 10-13.

¹⁹ Yılmaz Öztuna. *Osmanlı Devleti Tarihi Siyasi Tarih 1*. (İstanbul: Ötüken,2004), 217.

²⁰ M. Akif Erdoğan, "Kıbrıs Türk İdaresine Nasıl Girdi, Bir Fetih ve Tarihçiler", *OTAM* 44 (Güz 2018), 341.

²¹ Kemal Çiçek, "Osmanlı Dönemi/ Kıbrıs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 25/374.

²² Nihal Bakışçı, "1572 Tarihli Kıbrıs Tahrir Defteri ile 1833 Tarihli Temettuat Defteri Karşılaştırılması: Vadili Köyü Örneği", *Tarihte Kıbrıs I*, ed. Osman Köse, (İstanbul:D9KUZ10BE5,2017), 248.

²³ Öztuna, "Osmanlı Devleti Tarihi", 218.

Kukla, Hırsofi, Omorfo, Mesarya ve Girne olmak üzere 16 kazadan teşekkül edilmiştir.²⁴

Daha önce Rodos adasında uygulanan iskân politikası²⁵ ve Osmanlı'nın kuruluş döneminde sık sık uyguladığı sürgün usulü Kıbrıs içinde uygulanmış ve bu sayede Ada Osmanlı toprağı haline gelmiştir.²⁶ Bu nedenle 1572'de Sivas, Tokat, Amasya, Karaman, Zulkadirye kadılarına gönderilen sürgün hükümleri İç-il, Bozok, Alâileye ve Teke sancaklarına da gönderilmiş ve yapılan hesaplamalara göre Ada'ya toplamda 5.720 hane nakledileceğı belirtilmiştir. Ada'ya gelenlerinde iki yıl vergiden muaf tutulacağı bildirilmiştir. Ayrıca mezkûr yerlerden Ada'ya imar faaliyetleri için hallaf, çiftçi, çilingir, tellak, nalbant, ahçı, demirci, taşçı, kürekçi, marangoz, debbağ, terzi gibi meslek sahipleri iskân edilerek²⁷ bu sayede Ada'da esnaf teşkilatları oluşturulmuştur. Nitekim Ada'da bazı Anadolu kentlerinden daha fazla meslek dalı olmak üzere 105'ten fazla meslek üretim yapmıştır. Zanaat grupları da Müslim ve gayrimüslimlerden meydana gelmiştir.²⁸ Ada'ya gelemeye karar verenlerin de bu karardan vazgeçmeleri halinde "sıyaset" edilecekleri de ayrıca bildirilmiştir.²⁹ Bununla birlikte Ada'da askerler dışında defterdar, kadı ve tezkireci gibi devlet görevlilerinin de aileleri ile birlikte kalmaları sağlanmış,³⁰ gerek padişahların gerek idarecilerin gerekse zengin hayırseverlerin kurdukları vakıflarda Kıbrıs'ın klasik Osmanlı memleketi

²⁴ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü. *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs (Nüfus-Arazi Dağılımı ve Türk Vakıfları)*. (Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın nu:43,2000), 17-19.

²⁵ Erdal Taşbaş, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet Görevlilerinin Sürgün Edilmesi: 19. Yüzyıl Kıbrıs Örneğı", *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 2/1, 2012, 195.

²⁶ Recep Dünder, "Kıbrıs'ın Fethi ve İskânı", Osmanlı, ed. Celal Güzel, Kemal Çiçek vd., (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999) 4/632.

²⁷ Özkul, "Kıbrıs'ın Sosyo-Ekonomik", 41.

²⁸ Ali Efdal Özkul, "Osmanlı İdaresi'nde Kıbrıs'ta Kasap Esnafı ve Faaliyetleri", *Akademik Bakış* 11/ 23 (Kış 2018), 165.

²⁹ Turan Gökçe, "1572-73 yıllarında Kıbrıs'ta Sürgün Edilmek Üzere İskân Edilen Aileler", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 3/2 (1999), 11.

³⁰ Adem Çalışkan, "Kıbrıs'ta Yaşanan Asayiş Olayları Ve Ermeni Komitelerinin Faaliyetleri (1799-1896)", *Özgün Tarih Araştırmaları-1*, Ed. Ayşe Erkmen, (İksad Publishing House 2021), 145.

haline gelmesinde etkili olmuştur. ³¹Ada'da XVI. yüzyıldan itibaren kurulan para vakıflarının sayısı XVIII. yüzyıla gelindiğinde artış göstermiştir. ³² Su ihtiyacını karşılamak içinde kurulan su vakıfları XIX. yüzyıla kadar varlığını Ada'da devam ettirmiştir.³³ Vakıflar haricinde Mevlevî, Bektaşî, Kâdirî, Nakşî ve Celvetî tarikatlarına bağlı olmak üzere Ada'da 18 adet tekke de inşa edilmiş,³⁴ Adaya iskân edilen Çingene müsellemleri ise burada bulunan kale ve hisarların tamirini yapmışlardır.³⁵ Nitekim XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İstanbul veya ordunun bazı iâşeleri de Ada tarafından tedarik edilmiş, ³⁶ XIX yüzyıla gelindiğinde de Kıbrıs'ta modern bir belediyeçilik tesis edilmiştir.³⁷

1571 ve 1878 yılları arasında Osmanlı hâkimiyeti boyunca Ada'da Müslümanlar ile gayrimüslimler yüzyıllarca beraber yaşamışlar ³⁸ ve isteyenler İslam dinine rahatlıkla geçmişlerdir. ³⁹ Evlenme, boşanma ve mülk alım satımı gibi birçok hukuki işleri ile Müslümanlarla aralarında her hangi bir sorun meydana geldiğinde kendi mahkemeleri dışında dilediklerinde şer'î mahkemelere de müracaat etmişlerdir.⁴⁰ Nitekim

³¹ Güler Yarcı, "Kıbrıs'ta Osmanlı Dönemi evkaf Personeli (Unvanlar, Görevler ve Gelir Kaynakları)", *Osmanlı Döneminde Kıbrıs Vakıfları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları 2017), 81.

³² Mehmet Demiryürek, "Kıbrıs Şer'îye Sicillerine Göre XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Kıbrıs'ta Kurulan Para Vakıfları (Vakf-ı Nükûd)", *Turkish Studies* 6/1 (Winter 2011), 967-970.

³³ Güven Dinç ve Cemil Çelik, "Osmanlı Dönemi Kıbrıs Su Vakıfları (1571-1878)", *Mediterranean Journal of Humanities* 2/1, (2012),40.

³⁴ Mehmet Cemal Öztürk, "Başbakanlık Osmanlı Arşivine Göre Kıbrıs Tekkeleri", *Tarihî Kıbrıs II*, ed. Osman Köse, (İstanbul:D9KUZ10BE5,2017),625.

³⁵ İsmail Altınöz, "Osmanlı Döneminde Kıbrıs Çingeneleri", *Tarihî Kıbrıs I*, ed. Osman Köse, (İstanbul:D9KUZ10BE5,2017), 567.

³⁶ Mehmet Demiryürek, "Kıbrıs Şer'îye Sicillerine Göre XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul'un İaşesinde Kıbrıs'ın Rolü 1750 1800", *7. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi* (Türk ve Dünya Kültüründe İstanbul 2009), 2012, 448-450.

³⁷ Mehmet Demiryürek, "Kıbrıs'ta Modern Belediye Teşkilatının Doğuşu (1868-1876)", *Belleten* 84/301 (2020), 1119.

³⁸ Ümit Güler, "Osmanlı Kıbrıs'ında Müslim- Gayrimüslim İlişkileri (17. ve 18. Yüzyıl)", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 3/2 (Aralık:2018), 149.

³⁹ Güven Dinç, "Kıbrıs'ta İhtidâ Hareketleri (1800-1878)", *bilgi* 243/84, (Kış 2018), 243. 303.

⁴⁰ Özkul, "Kıbrıs'ın Sosyo- Ekonomik", 212-228.

kayıtlar Kıbrıs'ta yaşayan zimmîlerin sıklıkla şer'î mahkemelere müracaat ettiklerini göstermektedir.⁴¹ 1571 yılında Ada'da az sayıda bulunan Yahudilerde ⁴² ayrı bir cemaat olarak değerlendirilmiş,⁴³ Rum Ortodoks halkında doğrudan yönetime katılmasını sağlamak için bu cemaatlere özerklik verilmiştir. Ada'da Kıbrıs Ortodoks Rum Kilisesi Başpiskoposluğunun teşkil edilmesi de Rum Kilisesinin Latin Katolik Kilisesi egemenliğinden kurtulmasını sağlamıştır.⁴⁴ Nitekim Osmanlı Ada'da adil bir idare uygulamış ve Ada'ya hâkim olduğu süre boyunca gayrimüslimlere ait kilise ve mabetlerin onarım ve tamirlerini de yapmıştır.⁴⁵

Ancak XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı'daki ekonomik, siyasî ve toplumsal sıkıntılar Kıbrıs'ı da etkilemiştir. Kıbrıs'a atanan bazı idarecilerinde halktan fazla vergi alması burada sosyal karışıklıklara neden olmuştur. Nitekim bu yüzyılda meydana gelen veba, çekirge, kıtlık, kuraklık ve depremlerde yine Ada'da nüfusun büyük oranda azalmasına yol açmıştır. XVIII. yüzyıldan itibaren gayrimüslimlere verilen imtiyazlar ise Ada'da Rum milliyetçisinin artmasına neden olmuştur.⁴⁶ 1821 yılında ise Mora'da ortaya çıkan isyan Kıbrıs'ı büyük oranda olumsuz etkilemiş ve Ada korsan saldırılarına maruz kalmıştır.⁴⁷ Ardından 1829 yılında Ada'da cüzzam salgınının ortaya çıkması üzerine⁴⁸ İngiliz hükümeti

⁴¹ Ümit Güler, "17. ve 18. Yüzyıl Kıbrıs Şer'î Mahkemeleri ve Şer'îye Sicillerine Bir Bakış", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, 1/ 2 (2017), 142.

⁴² M. Akif Erdoğan, "Kıbrıs Yahudileri (1580-1640)", *Kafalı Armağanı*, (Ankara: Akçağ Yayınları 400, Armağan Kitaplar 1), 478.

⁴³ Güven Dinç, "1821 Yılında Kıbrıs'ta Yaşanan Gelişmeler ve Emvâl-ı Metrûke", *Tarîhte Kıbrıs I*, ed. Osman Köse, (İstanbul:D9KUZ10BE5,2017), 393,399.

⁴⁴ Çiçek, "*Osmanlı Dönemi*", 25/376.

⁴⁵ Mehmet Şeker, "Osmanlılar Döneminde (XIX. Yüzyıl) Kıbrıs'ta Gayrimüslimlerle İlişkilere Genel Bir Bakış", *Diyanet İlmî Dergisi* 39/ 4 (Ekim, Kasım, Aralık, 2003),106.

⁴⁶ Cemil Çelik, "Osmanlı Yönetiminde Kıbrıs'ta Kıtlık ve Çözüm Yolları (1869-1874)", *Cedrus*, 2,(2014), 498.

⁴⁷ Haydar Çoruh, "Moralî Korsanların Kıbrıs Çevresindeki Faaliyetleri (1821-1828)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 61, (2018), 302-303.

⁴⁸ Mehmet Demiryürek, "Osmanlı Dönemi'nde Kıbrıs'ta Cüzzam Hastalığı ve Miskinler Çiftliği'nin Kuruluşu (1829-1878)", *1. Uluslararası Türk Tıp Tarihi Kongresi*

tarafından 1879'da salgınlara karşı “*Karantina Nizamnamesi*” çıkartılmıştır.⁴⁹ Nitekim XVII. yüzyılın sonlarından itibaren Ada'da konsolos bulunduran İngiltere⁵⁰ 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Rus tehdidi ve savunma ittifakı gerekçesi ile 15 Mayıs 1878'de Kıbrıs'ı geçici olarak Osmanlıdan devralmış, 4 Haziran 1878'de de Kıbrıs'a tamamen hâkim olmuştur.⁵¹ Daha sonra Ada'da yeni bir idare sistemi tesis eden İngiliz hükümeti, Kıbrıs'a has özel bir para bastırarak, “*The Cyprus Gazette*” yani “*Ceride-i Resmîye-i Kıbrıs*” isimli bir resmi gazete yayınlanmaya başlamıştır.⁵² Nitekim İngiltere Kıbrıs'ı almakla sömürge yollarının güvenliğini ve Orta Doğu ile Kuzey Afrika'daki kazanımlarını devam ettirmeyi amaçlamıştır.⁵³

Ada nüfusu ise 1531-1540 yılları arasında 197.000'dir.⁵⁴ Ancak Osmanlı-Venedik Savaşları Ada'dan göçlere neden olunca⁵⁵ Osmanlı Kıbrıs'ın fethinden sonra Ada'ya sistemli bir şekilde XVIII. yüzyıla kadar Türk nüfusu yerleştirmiştir.⁵⁶ Bu amaçla çeşitli meslek gruplarından 8.000

10. *Ulusal Türk Tıp Tarihi Kongresi 20-24 Mayıs 2008 Bildiri Kitabı*, ed. Ayşegül Demirhan Erdemir vd., cilt I, (Konya 2008), 357-360.

⁴⁹ Mehmet Demiryürek, “Kıbrıs'ta Salgın Hastalıklar ve Hastalıklarla Mücadele (1878 1908)”, *38. Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi* (2002), 1299-1300.

⁵⁰ Mehmet Demiryürek ve Hakan Yazar, “Kıbrıs'ta İngiltere Konsolosluğu (1700-1800)”, *Belleten*, 81/290, (2017), 91.

⁵¹ Halil Fikret Alaysa, “KIBRIS / 4. Bölüm: İngiliz İşgali ve İdaresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/368-369.

⁵² Mehmet Demiryürek, “İngiliz İdaresindeki Kıbrıslı Türkleri İngilizce ile İmtihani”, *XIII. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı Bildirileri Kitabı Varşova-Polonya 25-28 Eylül 2018*, ed. Abide Doğan, Rasim Özyürek vd. Meteksan Matbaacılık ve Teknik Sanayi Ticaret A.Ş., 2018,785.

⁵³ Mehmet Balyemez, “Kıbrıs Sorununda Dönüm Noktası; Eoka Saldırıları (1 Nisan 1955) (İngiliz Arşiv Belgeleri Işığında)”, *Tarihin Peşinde-Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 25 (2021), 251.

⁵⁴ Parci veya Parikoz denilen halk köle statüsünde vergi verenlere denmektedir. Bkz. Nuri Çevikel, *Kıbrıs Akdeniz'de Bir Osmanlı Adası (1570-1878)*, (İstanbul:47 Numara Yayıncılık 2006), 160,165.

⁵⁵ Salih Akyel, “Kıbrıs Adası Nüfus Defterlerine Göre XIX. Yüzyılın Ortalarında Karpaz Kazasının Nüfus ve Toplum Yapısı”, *Tarihte Kıbrıs I*, ed. Osman Köse, (İstanbul:D9KUZ10BE5,2017), 442.

⁵⁶ Adem Kara, 19. Yüzyılda Lefkoşa, Limasol Ve Baf Kalelerinde Osmanlı Askeri Gücü, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 2 (Kıbrıs Özel Sayısı) (Temmuz-Aralık 2013),16.

aile Kıbrıs'a getirilerek Ada nüfusu 40.000 civarında artmıştır.⁵⁷ 1572'de Ada'da 20.000 yerli nüfus ve 76 adet yerleşme birimi bulunmaktadır.⁵⁸ Mezkûr yılda yapılan tahrir kayıtlarına göre şehirlerdeki hane sayısı 1.915, köy ve mezralardaki hane sayısı ise 32.032'dir. Ayrıca 419 kişi "neferân" 207 kişi de "cemaat-i taise-i Kıptiyan-ı perakende" olarak kayıtlıdır. Her hane beş kişi hesaplandığında Kıbrıs'ın fetihten hemen sonraki Ada nüfusunun 170.000 ile 175.000 civarında olma ihtimali yüksektir ve bu nüfusun çoğunluğu Rum Ortodokslardan oluşmaktadır. Bunun yanı sıra Ermeni, Marunî ve Yahudilerde Ada'da yaşamaktadır. 1596'larda ise Ada'nın nüfusu hakkında farklı bilgiler verilmektedir. Buna göre mezkûr yılda Ada'daki Müslüman nüfusun 12.000 ile 13.000 civarında olduğu belirtilirken farklı bir kaynak Ada'da 6.000 Müslüman erkek olduğunu yazar. 1606'da ise Ada'daki cizye mükellefi hane sayısı 30.120'dir. Evliya Çelebi ise 1670 ile 1675 tarihleri arasında Ada'da 30.000 Müslüman ve 150.000 gayrimüslim yaşadığını yazmıştır.⁵⁹ 1696'da ise kadın, çocuk ile iş yapamaz durumda olanlar hariç Kıbrıs'ta 28.000 Hristiyan ve 8.000 Müslüman yaşamaktadır.⁶⁰

1777 yılında Ada'daki toplam hane sayısı 10.487, nüfus ise 84.000'tir. Bu nüfusunda 37.000'i Hristiyan, 47.000'i de Müslüman'dır.⁶¹ 1831 Tarihli Kıbrıs Nüfus Defteri'ne göre Ada'nın toplam nüfusu 45.365'tir.⁶² Ayrıca mezkûr tarihte Ada'da 31 yabancı ve 43 Çingene de yaşamaktadır.⁶³ 1832'deki nüfus sayımına göre Ada'da toplam nüfusun %69,9'unu gayrimüslimler oluşturmaktadır ve Girne ile Evdim kazalarında gayrimüslim nüfus fazladır ve Omorfo kazasının tamamı da

⁵⁷ Akkaya, "XVII. ve XVIII. Yüzyıl", 431.

⁵⁸ Nuran Öze, "Medya, İktidar, Din Üçgeninde Kuzey Kıbrıs'ta Alevilik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 72, (Kış 2014), 129.

⁵⁹ Çiçek, "Osmanlı Dönemi", 25/376-377.

⁶⁰ Çevikel, "Kıbrıs Akdeniz'de", 156.

⁶¹ Çiçek, "Osmanlı Dönemi", 25/376-377.

⁶² Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs (Nüfusu-Arazi Dağılımı ve Türk Vakıfları)*, (Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın nu:43,2000), 93.

⁶³ Çevikel, "Kıbrıs Akdeniz'de", 156.

gayrimüslimlerden oluşmaktadır. ⁶⁴ 1841'deki nüfus sayımına göre Kıbrıs'ın toplam nüfusu ise 110.000'dir ve bu nüfusun 30.000'i Türk, 70.000'i Rum ve geri kalanı da Ermeni, Marunî ve Katoliklerden oluşmaktadır. 1858 tarihli İngiliz konsolosluk raporunda da Kıbrıs'ta 118 Türk, 248 Rum köyü vardır ve geri kalanı yerleşmeler ise karmadır.⁶⁵ İngilizlerin 1881'de Ada'da yaptığı nüfus sayımına göre ise Ada'da 46.000 Müslüman, 134.000 gayrimüslim yaşamaktadır.⁶⁶

H.1249/M.1833 Tarihli D.CMH. d.27300 Numaralı Cizye Muhasebe Defteri

İslâm Hukuku'nda bir tapu "*sicil hukuku*" bulunmamasına rağmen, Osmanlı Devleti kurulduğu ilk dönemlerden itibaren düzenli bir arşiv sistemi ile her alanda defterler oluşturdu. Nitekim önemli kayıtlardan biri de gayrimüslimlerden toplanacak haraç veya cizye gibi vergilerin öncesi ve sonrasını kayıt altına alan "*cizye muhasebesi kalemleri*" idi. ⁶⁷ Nitekim bu defterlerde belirli bir tarihte Hristiyan ve Yahudi tebaanın cizye mükellefleri kayıt edilirdi.⁶⁸Kıbrıs'ın Osmanlı hâkimiyetine alınmasından sonra da kanunname ile cizye vergisinin miktarı belirlenmiş ve vergi mükelleflerinden âlâ, evsât ve ednâ sınıflarına göre cizye vergisi tahsil edilmiştir. Ancak 1636'dan sonra yapılan değişiklikler nedeni ile bir dönem cizye kişi başı değil de hane başına ortalama bir meblağ ile toplanmıştır. Nitekim Kıbrıs Eyaleti'nde cizye vergisi, yapılan tahrirler ile cizye defterlerine göre toplanırken sayımları ise şehir yâda kırsal kesimde vergi mükelleflerinin bulunmalarına göre kayıt altına alınmıştır. ⁶⁹

Kaynaklara göre Kıbrıs'ta yaşayan gayrimüslimlerden 1573'te cizye vergisi toplanmış fakat bu yılda ortaya çıkan salgın hastalık cizye

⁶⁴ Salih Akyol ve Ebru Olçay, "1847 Tarihli Kıbrıs Nüfus Defterine Göre Değirmenlik Kazasındaki Gayrimüslim Nüfus Yapısı", *Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi* 8/39, (Ağustos 2015),265.

⁶⁵ Çiçek, "*Osmanlı Dönemi*",25/ 377.

⁶⁶ Çevikel, "*Kıbrıs Akdeniz'de*",156.

⁶⁷ Ercan, "*Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler*", 260.

⁶⁸ Recep Dünder, "H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri", *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks ZfWT*, 4/2, (2012), 102.

⁶⁹ Recep Dünder ve Mesut Aydın, 3924 Nolu Cizye Defterine Göre Kıbrıs Eyaleti Baf ve Kukla Kazalarında Gayrimüslimler (H.1061/M.1650-51), *Türklük Bilimi Araştırmaları*, TÜBAR-31 (Bahar 2012), 79,80-81.

tahsilini olumuz etkilemiştir⁷⁰ 1727 ile 1747 yıllarında da Ada'da yaşayan gayrimüslimlerden cizye vergisi alınmıştır. Nitekim 1747'de gelip giden ehli zimmet kefere, Yahudi ve Ermeni-i Acemlere ait 1.200 âlâ, 9.400 evsât ve 1.410 ednâ olmak üzere toplam 12.050 cizye evrakına göre cizye tahsil edilmiş ve cizye devletin belirlediği kalemlere aktarılmıştır. Ayrıca Osmanlı vergide usulsüzlükler yapıldığında da gerekli önlemleri almıştır.⁷¹

KK.d (Cizye Muhasebesi Kalemi) 3508 ile 3926 defterleri arasında yer alan⁷² Hicri 9 Şaban 1249, Miladi 22 Aralık 1833 tarihli D.CMH. d.27300 Numaralı Cizye Muhasebesi Kalemi Defteri 25X53 ebadında 2 sayfa ve her sayfa üç sütun ve dört satırdan oluşmaktadır. Ayrıca defter ciltsiz ve ebrusuz olmak üzere Kıbrıs Ceziresi ve tevabii cizye-i gebran ve Yahudiyana ait bir defterdir. Bu deftere Kıbrıs'ın Evdim, Girne, Baf, Kukla, Lefke, Tuzla, Mesarya, Hırsofi, Lefkoşa, Dağ, Değirmenlik, Omorfo, Karpas, Limasol, Magosa, Piskopi ve Gilan kazalarında yaşayan gayrimüslimlerin âlâ, evsât ve ednâ sayılarını icmal olarak yazılmıştır.⁷³ Ada'daki kazalarda mezkûr tarihte toplanması muhtemel cizye vergisini tespit edebilmek için Halil İnalçık'ın 1993'te Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisininin 8. cilt' inde yayınlanan "*Osmanlı'da cizye*" başlıklı makalesi esas alınmış ve 1829'da gayrimüslimlerin âlâ olanları 48, evsât olanlar 24, ednâ olanlar ise 12 esedi⁷⁴ kuruş olarak hesaplanmıştır. İncelenen defter ile 1852-53 ve 1854-55 yılları arasında âlâ, evsât ve ednâ sayılarının oranlarındaki artış veya azalmalar hesaplanırken en yüksek ve en düşük vergi mükelleflerinin

⁷⁰ Orhan Kılıç, "Salgın Hastalıkların Osmanlı Vergi Düzenine Etkisi, İzmir Demokrasi Üniversitesi", Fen Edebiyat Fakültesi, Üçüncü İktisat Tarihi Kongresi (İzmir, 25-27 Nisan 2019), Ed. Mustafa Öztürk, Ayşe Değerli (İzmir 2019), 379.

⁷¹ Özkul, *Kıbrıs'ın Sosyo-Ekonomik*, 278-282.

⁷² Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, (İstanbul, 2017), 104.

⁷³ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833.

⁷⁴ Osmanlıda XVII. yüzyıldan itibaren kullanılan para birimidir. Hollandalılar'ın "*rexdaller*" adıyla darp ettikleri gümüş paraya, üzerinde arslan resmi bulunduğu için Osmanlılar "*arсланlı kuruş*" veya "*esedi*" adını vermişlerdir. Muhtemelen bu para Orta Avrupa'dan, Alman kuruşları olan *Gülden Groschen*'lerle (ağırlığı 25,58 gr.) birlikte girmiştir. Geniş bilgi için bkz. Halil Sahillioğlu, "Esedî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 8/368-369.

sayıları esas alınmıştır.⁷⁵

Evdim Kazası

1833 Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebesi Defteri'ne göre Evdim Kazasında toplamda 483 cizye mükellefi vardır. Bu mükelleflerin 189'u âlâ, 191'i evsât ve 103'üde ednâdır.⁷⁶ 1829 tarihli cizye vergisi miktarı esas alındığında âlâ olanların 9.072 kuruş, evsât olanların 4.584 kuruş, ednâ olanların ise 1.236 kuruş ödemesi muhtemeldir. Bu cizye miktarına göre toplam cizye miktarı ise 14.892 kuruşa tekabül etmektedir.⁷⁷ Kazadaki gayrimüslimlerin ödedikleri toplam cizye vergisi içindeki payı hesaplandığında ise %61'i âlâ, %31'i evsât ve %8'i de ednâdır.⁷⁸ 1852-1853'te ise mezkûr kazaya bağlı 15 köy ve iki manastır vardır. Kazadaki 589 cizye mükellefinin 65'i âlâ, 345'i evsât ve 179'u ednâdır. Bu mükelleflerden toplamda 16.935 kuruş, Omodos Keşişlerinden 120 kuruş, Dağ Manastırı Keşişlerinden de 150 kuruş cizye tahsil edilmiştir.⁷⁹ 1854-1855 yıllarında ise kazadaki köy sayısı 14'tür ve kaza ve köylerinde yaşayan gayrimüslimlerin toplam cizye mükellefi sayısı 511'dir. Bu mükelleflerin 93'ü âlâ, 236'sı evsât ve 182'side ednâdır. Bu mükelleflerden toplamda 17.190 kuruş, Omodos Keşişlerinden geçen yıllarda olduğu gibi 120 kuruş, Dorogoroy Keşişlerinden de 150 kuruş cizye vergisi alınmıştır.⁸⁰ Ayrıca 1833'te kazada toplanması muhtemel 14.892 kuruş cizye, daha sonraki yıllarda evsât ve ednâ sayılarının atmasına bağlı olarak 1852-1853'te 16.935 kuruşa, 1854-1855 yıllarında da 17.190 kuruşa kadar yükselmiştir. Fakat kazadaki âlâ sayılarının oranı %65 azalmıştır. Keşişlerden alınan cizye vergisi miktarı ise aynı kalmıştır

Evdim kazasında 1831 tarihli Kıbrıs Nüfus Defteri'ne göre ise 18 köy bulunmaktadır ve kazada %42 oranla 484 Müslüman, %58 oranla da 669 gayrimüslim yaşamaktadır.⁸¹ 1833 tarihli Kıbrıs Temettuât Defteri'ne

⁷⁵ Dündar, "1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs", 104-106, Dündar, "H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs", 60-61.

⁷⁶ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833.

⁷⁷ İnalçık, "Osmanlılarda Cizye", 8/47.

⁷⁸ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

⁷⁹ Dündar, H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs, 104-106.

⁸⁰ Dündar, "H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs" 60-61

⁸¹ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs*, 93,110.

göre de kaza ve köylerinde Müslüman hane sayısı 276, gayrimüslimlere ait hane sayısı da 373'tür.⁸² Dolayısıyla her haneyi beş ile çarptığımızda tahmini olarak Müslüman nüfus 1.380, gayrimüslim nüfus 1.865'e tekabül etmektedir.⁸³ Ayrıca mezkûr temettuât defterlerine göre kazada bulunan şirahane, dükkân, bağ, bahçe, arsa, harman değirmen, ceviz, badem, dut, harnup,⁸⁴ zeytin ağaçları bakımından gayrimüslimler Müslümanlara göre daha iyi durumdadır.⁸⁵ Buna göre kazada ikamet eden gayrimüslimler hem nüfus hem de iktisadi açıdan Müslümanlardan daha iyi durumda oldukları görülmektedir.

Girne Kazası

1833 Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebesi Defteri'ne göre Girne Kazasında 553 âlâ, 868 evsât ve 138 ednâ olmak üzere toplamda 1.559 vergi mükellefi vardır.⁸⁶ 1829 tarihli cizye vergisi miktarı esas alındığında âlâ olanlarından 26.544, evsât olanlardan 20.832 ve ednâ olanlarından 1.656 kuruş cizye alınması muhtemeldir. Buna göre kazada toplamda 49.032 kuruş cizye alınması gerekmektedir.⁸⁷ Kazadaki gayrimüslimlerin ödedikleri toplam cizye vergisi içindeki payı hesaplandığında ise %54'ü âlâ, %43'ü evsât ve %3'ü de ednâya tekabül etmektedir.⁸⁸ 1852-1853'te ise mezkûr kazada dört mahalle ve kazaya bağlı 30 köy bulunmaktadır. Ayrıca kazadaki dört manastırda ibadete devam etmektedir. Kazada bulunan cizye mükellefleri ise 57 âlâ, 541 evsât ve 1.177 ednâ olmak

⁸² Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs*, 135

⁸³ Hane hakkında geniş bilgi için bkz. Nejat Göyünç, "Hane", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/552-553.

⁸⁴ Harnup ağacı, keçiboynuzu, ballı boynuz, harnup, harıp gibi yöresel isimlerle de adlandırılmaktadır. Bkz. Şenay Çetinay ve Sadettin Güler, vd., Doğal ve Aşılı Keçiboynuzu (*Ceratoniasiliqua* L.) Ağaçlarının Meyve ve Tohum Özellikleri, Bakımından Karşılaştırılması (Köprülü Kanyon Milli Parkı Örneği), *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 17/1, 64

⁸⁵ Evdim kazasında yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin Ada genelindeki mal varlıkları ve yüzde oranları hakkında geniş bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs*, 135

⁸⁶ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

⁸⁷ İnalçık, "Osmanlılarda Cizye", 8/47.

⁸⁸ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

üzere toplamda 1.775 kişidir ve mükelleflerden 37.305 kuruş, Girne Manastırı Keşişlerinden de 465 kuruş cizye tahsil edilmiştir.⁸⁹ 1854-1855 yıllarında ise mahalle sayısı altı, kazaya bağlı köy sayısı 14'tür. Kaza ve köylerinde yaşayan cizye mükellefinin 46'sı âlâ, 562'si evsât ve 1.187'si ednâdır ve mükelleflerden toplamda 37.425 kuruş, Mirtu Manastırı'ndan da 275 kuruş cizye alınmıştır.⁹⁰ Mezkûr yıllarda kazada cizye mükelleflerinin sayılarının önemli oranda azalması toplanan cizye miktarının da düşmesine neden olmuştur. Örneğin 1833'te kazada toplanması muhtemel cizye vergisi 49.032 kuruştur. Ancak bu miktar 1852-1853'te 37.305 kuruşa, 1854-1855'te 37.425 kuruşa kadar düşmüştür. Vergi miktarının büyük oranda azalmasının nedeni ise âlâ sayılarının %91, evsât sayılarının %38 oranında azalması, ednâ sayılarının ise %760 oranında artış göstermesidir. Ayrıca kazadaki manastır sayıları da dörtten bire düşmüştür.

1831 Tarihli Kıbrıs Nüfus Defteri'ne göre ise kazada %25 oranla 792 Müslüman, %75 oranla da 2.330 gayrimüslim yaşamaktadır. Ayrıca kazaya bağlı 47 köy ile gayrimüslimlere ait Andifoni, Aşrobidi, Kahra, Melandrina ve birde Ermeni Manastırları bulunmaktadır.⁹¹ 1833 Tarihli Kıbrıs Temettuât Defteri'ne göre de kaza ve köyleri dâhil olmak üzere 389 Müslüman, 1.046'ı da gayrimüslim hane bulunmaktadır.⁹² Buna göre her haneyi beş ile çarptığımızda tahmini olarak Müslüman nüfus 1.945, gayrimüslim nüfus 5.320'dir.⁹³ Yine mezkûr temettuât defterlerine göre mezkûr kazada gayrimüslim nüfus fazla olmakla birlikte gayrimüslimlerin iktisadi açıdan Müslümanlara göre daha iyi durumda oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca şirahane işletmeleri gayrimüslimler tarafından hamam işletmeleri ise Müslümanlar tarafından yürütülmektedir.⁹⁴

⁸⁹ Dündar, "H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs", 105-106.

⁹⁰ Dündar, "H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs", 60-61

⁹¹ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 93, 111-113.

⁹² Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 135

⁹³ Göyünç, "Hane", 15/552-553.

⁹⁴ Girne kazasında yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin Ada genelindeki mal varlıkları ve yüzde oranları hakkında geniş bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 135.

Baf Kazası

1833 Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri'ne göre Baf Kazasında toplamda 1.275 vergi mükellefi vardır. Bu mükelleflerin 386'sı âlâ, 805'i evsât ve 84'ü ednâdır.⁹⁵ 1829 tarihli cizye miktarına göre cizye mükelleflerinin âlâ olanlarından 18.528, evsât olanlarından 19.320 ve ednâ olanlarından ise 1.008 kuruş cizye alınması gerekmektedir. Buna göre toplam cizye miktarı ise 38.856 kuruşa tekabül etmektedir.⁹⁶ Gayrimüslimlerin ödedikleri toplam cizye vergisi içindeki payı hesaplandığında ise %48'i âlâ, %50'si evsât ve %2'si de ednâdır.⁹⁷ 1852-1853'te ise kazadaki mahalle sayısı iki olmakla birlikte kazaya bağlı 44 köy ile iki manastır vardır. Ayrıca kazada 51 âlâ, 929 evsât ve 776 ednâ olmak üzere toplam 1.756 cizye mükellefi vardır. Bunlardan da toplamda 42.570 kuruş cizye tahsil edilmiştir. Ayrıca Çamlı Manastırı Keşişlerinden 480 kuruş, Aya Dirini Manastırı'ndan da 45 kuruş cizye alınmıştır.⁹⁸ 1854-1855 yıllarında ise kazadaki mahalle ve manastır sayıları aynı kalmış ancak köy sayısı 43'e düşmüştür. 1854-1855'te ise kazadaki 50 âlâ, 903 evsât ve 839 ednâ olmak üzere toplam 1.792 cizye mükellefi vardır. Mükelleflerden 42.675 kuruş cizye tahsili gerçekleşmiş, Çamlı Manastırı'ndan 465 kuruş, Aya Dirini Manastırı'ndan da 225 kuruş cizye alınmıştır.⁹⁹ Buna göre 1833'te kazada toplanan vergi miktarı 38.856 kuruştur. Bu miktar 1852-1853'te evsât ve ednâ olanların sayılarının artışına bağlı olarak 42.570 kuruşa, 1854-1855 yıllarında da 42.675 kuruşa yükselmiştir. Fakat âlâ sayısı %87 oranında azalmıştır.

Kıbrıs'ın kadılık merkezlerinden biri olan Baf Kazası¹⁰⁰ ile Kukla Kazası 1831 Tarihli Kıbrıs Nüfus Defteri'ne göre birlikte sayılmıştır. Bu nedenle her iki kazada %39 oranla 1.462 Müslüman, %61 oranla da 1.324 gayrimüslim yaşamaktadır. Ayrıca Baf ve Kukla merkez olmak

⁹⁵ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

⁹⁶ İnalçık, "Osmanlılarda Cizye", 8/47.

⁹⁷ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

⁹⁸ Dündar, "H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs", 105-106.

⁹⁹ Dündar, "H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs", 60-61

¹⁰⁰ M. Akif Erdoğan, "1572 Yılında Kıbrıs'ın Baf Bölgesinde Nüfus ve Tarımsal Üretim", XVII. Türk Tarih Kongresi, 2018, 1366.

üzere kazalara bağlı Ayasofya Mahallesi ve Orta/Küçük Camii (İhtima kasabası) diye iki mahalle bulunmaktadır ve kazalara bağlı 77 köy vardır.¹⁰¹ 1833 Tarihli Temettuat Defteri'nde de Baf ve Kukla kazalarında yaşayan Müslüman ve gayrimüslim hane, bağ-bahçe, ağaç sayıları da birlikte yazılmıştır. Deftere göre her iki kazadaki Müslüman hane sayısı 789, gayrimüslim hane sayısı ise 1.396'dır.¹⁰² Kazalardaki her haneyi beş ile çarptığımızda tahmini olarak Müslüman nüfusu 3.945, gayrimüslim nüfusu 6.980'e denk gelmektedir.¹⁰³ Mezkûr temettuat defterlerine göre her iki kazadaki gayrimüslimlerin hane ve nüfus, tarla, bağ-bahçe, değirmen ve ağaç sayılarına göre Müslümanlardan daha fazla oldukları görülmektedir.¹⁰⁴

Kukla Kazası

1833 Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defterine göre Kukla Kazasında 144 âlâ, 164 evsât ve 19 ednâ olmak üzere toplam 327 cizye mükellefi bulunmaktadır.¹⁰⁵ 1829 tarihli cizye vergisi miktarı esas alındığında âlâ olanlardan 6.912, evsât olanlardan 3.936 ve ednâdan 228 kuruş alınması gerekmektedir. Buna göre toplam cizye miktarı da 11.076 kuruşa tekabül etmektedir.¹⁰⁶ Gayrimüslimlerin ödedikleri toplam cizye vergisi içindeki payı hesaplandığında ise %62'si âlâ, %36'sı evsât ve %2'side ednâdır.¹⁰⁷ 1852-1853'te ise kazaya bağlı 17 köy vardır. Kazada yaşayan gayrimüslim cizye mükellefleri sayısı ise 4 âlâ, 179 evsât ve 184 ednâ olmak üzere toplamda 367 kişidir ve mükelleflerden toplamda 8.370 kuruş cizye tahsil edilmiştir.¹⁰⁸ 1854-1855 yıllarında ise kazada iki mahalle ve 17 köy bulunmaktadır. Kaza ve köylerinde yaşayan cizye mükelleflerinin 4'ü âlâ, 174'ü evsât ve 204'ü de ednâ olmak üzere

¹⁰¹ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 93,114-117.

¹⁰² Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs*, 134.

¹⁰³ Göyünç, "Hane", 15/552-553.

¹⁰⁴ Baf ve Kukla kazasında yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin Ada genelindeki mal varlıkları ve yüzde oranları hakkında geniş bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs* 134.

¹⁰⁵ D.CMH.d.27300_1. 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

¹⁰⁶ İnalçık, "Osmanlılarda Cizye", 8/47.

¹⁰⁷ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

¹⁰⁸ Dündar, H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs,105.

mükelleflerden toplamda 8.520 kuruş cizye alınmıştır.¹⁰⁹ Ayrıca 1833'te kazada toplanması muhtemel vergi miktarı 11.076 kuruştur. Fakat 1852-1853 ve daha sonraki yıllarda toplanan cizye miktarı %24 oranında azalmıştır.

Kukla ile Baf Kazaları 1831 Tarihli Kıbrıs Nüfus Defteri'ne birlikte yazıldığından Baf Kazasındaki 1831 ve 1833 tarihli bilgiler Kukla Kazası içinde geçerlidir.¹¹⁰

Lefke Kazası

1833 tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri'ne göre Lefke Kazasında 823 âlâ, 827 evsât ve 100 ednâ olmak üzere toplamda 1.750 cizye mükellefi bulunmaktadır.¹¹¹ 1829 tarihli cizye miktarına göre âlâ olanlardan 39.504 kuruş, evsât olanlardan 19.848 kuruş ve ednâ olanlardan ise 1.200 kuruş cizye alınması gerekmektedir. Buna göre toplam cizye miktarı 60.552 kuruşa tekabül etmektedir.¹¹² Ayrıca kazadaki gayrimüslimlerin ödedikleri toplam cizye vergisi içindeki payı hesaplandığında %65'i âlâ, %33'ü evsât ve %2'si de ednâdır.¹¹³ 1852-1853'te ise kazaya bağlı 39 köy ve iki manastır bulunmaktadır. Kazada yaşayan gayrimüslim cizye mükelleflerinin 39 âlâ, 404 evsât ve 999 ednâ olmak üzere toplamda 1.440 kişidir. Mükelleflerden toplamda 29.325 kuruş cizye alınırken, Çiko Manastırı'ndan 540 kuruş, Aya Yani Manastırı'ndan da 60 kuruş cizye tahsil edilmiştir.¹¹⁴ 1854-1855 yıllarında ise mezkûr kazadaki köy sayısı 36'dır. Gayrimüslim cizye mükelleflerinin 31'i âlâ, 404'ü evsât ve 1.023'ü ednâdır ve mükelleflerden toplamda 29.325 kuruş, Çiko Manastırı'ndan geçen yıllarda olduğu gibi 540 kuruş, Aya Yani Manastırı'ndan yine 60 kuruş cizye alınmıştır.¹¹⁵ Dolayısı ile

¹⁰⁹ Dündar, H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs,60.

¹¹⁰ Baf ve Kukla kazasında yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin Ada genelindeki mal varlıkları ve yüzde oranları hakkında geniş bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 135.

¹¹¹ D.CMH.d.27300_1. 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833.

¹¹² İnalçık, "Osmanlılarda Cizye", 8/47.

¹¹³ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

¹¹⁴ Dündar, "H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs",105-106.

¹¹⁵ Dündar, "H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs",60.

yıllar bazında kazada gayrimüslimlerin ödedikleri cizye vergisine göre 1833'te toplanması muhtemel 60.552 kuruş olan cizye, 1852-1853'te 29.325 kuruşa düşmüş, bu vergi 1854-1855'tede yine 29.325 kuruş olarak toplanmıştır. Yıllara göre vergi miktarının azalmasının nedeni ise cizye mükellefleri içinde âlâ olanların sayılarının %95, evsât sayılarının %51 oranında azalması ve ednâ oranının da %1000 oranında artmasıdır.

1831 Tarihli Kıbrıs Nüfus Defterine göre ise kazada %26 oranla 673 Müslüman, %74 oranla da 1.922 gayrimüslim yaşamaktadır. Ayrıca kazada beş mahalle, 37 köy ve Çiko adıyla da bir manastır bulunmaktadır. Kazada üç mahallenin isimlerinin Câmî-i Cedîd, Camî-i Sağır ve Pîrîpaşa adıyla geçmesi bu mahallelerde Müslümanlarında yaşadıklarını göstermektedir.¹¹⁶ 1833 Tarihli Kıbrıs Temettuât Defteri'ne göre kazadaki Müslüman hane sayısı 395, gayrimüslim hane sayısı ise 1.099'dur.¹¹⁷ Buna göre kazadaki her haneyi beş ile çarptığımızda tahmini olarak Müslüman nüfus 1.975, gayrimüslim nüfusta 5.945'tir.¹¹⁸ Mezkûr temettuât defterine göre kazada yaşayan gayrimüslimler nüfus ve ekonomi açısından Müslümanlardan daha üstündür.¹¹⁹

Tuzla Kazası

1833 tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebesi Defteri'ne göre Tuzla Kazasında toplam 2.563 vergi mükellefi bulunmaktadır ve mükelleflerin 762'si âlâ, 1.597'si evsât ve 204'ü ednâ'dır.¹²⁰ 1829 tarihli cizye miktarına göre âlâ olanlardan 36.576 kuruş, evsât olanlardan 38.328 kuruş ve ednâ olanlardan da 2.448 kuruş cizye alınması gerekmektedir. Toplam cizye miktarı ise 77.352 kuruşa tekabül etmektedir.¹²¹ Dolayısıyla kazadaki gayrimüslimlerin ödedikleri toplam cizye vergisi içindeki payı hesaplandığında %47'si âlâ, %50'si evsât ve %3'ü de ednâdır.¹²² 1852-

¹¹⁶ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 93,118-119.

¹¹⁷ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 136.

¹¹⁸ Göyünç, "Hane", 15/552-553.

¹¹⁹ Tuzla kazasında yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin Ada genelindeki mal varlıkları ve yüzde oranları hakkında geniş bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs*, 136.

¹²⁰ D.CMH.d.27300_1. 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833.

¹²¹ İnalçık, "Osmanlılarda Cizye", 8/47.

¹²² D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

1853'te ise mezkûr kazadaki mahalle sayısı yedi, köy sayısı ise 35'tir. Bununla birlikte kazada 87 âlâ, 594 evsât ve 1.779 ednâ olmak üzere toplam 2.460 cizye vergisi mükellefi vardır. Buna göre cizye mükelleflerinden toplamda 49.725 kuruş, kazadaki rahiplerden 510 kuruş cizye tahsil edilmiştir.¹²³ 1854-1855 yıllarında da kazadaki mahalle sayısı yedi, köy sayısı da 32'dir. Mezkûr yılda kazada yaşayan gayrimüslimlerin 83'ü âlâ, 594'ü evsât ve 1.779'uda ednâdır. Mezkûr yılda geçen yıl olduğu gibi mükelleflerden toplamda 49.725 kuruş, Metropolid Rahiplerinden de 510 kuruş cizye tahsil edilmiştir.¹²⁴ Dolayısıyla 1833'te muhtemel tahsil edilmesi gereken cizye vergisi miktarı 77.353 iken bu miktar 1852-1853 ve 1854-1855 yıllarında 49.725 kuruşa düşmüştür. Bu nedenle toplanan cizye vergisi miktarı %35.7 oranında azalmıştır.

1831 Tarihli Kıbrıs Nüfus Defteri'ne göre ise kazada %32 oranla 1.785 Müslüman, %68 oranla 5.551 gayrimüslim yaşamaktadır. Merkez kaza ile birlikte kazada dört mahalle ve kazaya bağlı 42 köy bulunmaktadır. Ayrıca kazada Ashâb-ı Havâriyyûndan Tûrâbî ile Hala Sultan adında iki tekke ve Ayos Mina isimli bir manastır yer almaktadır.¹²⁵ 1833 Tarihli Temettuât Defteri'ne göre kaza ve köylerindeki Müslüman hane sayısı 915 gayrimüslim hane sayısı 1.768'dir.¹²⁶ Buna göre her haneyi beş ile çarptığımızda tahmini Müslüman nüfus 4.575, gayrimüslim nüfus 8.840'tır.¹²⁷ Yine mezkûr temettuât defterine göre kazada yaşayan Müslümanlar ve gayrimüslimler tarım ve ticaretle farklılık göstermektedir. Ancak gayrimüslimler Müslümanlara göre iktisadi açıdan biraz daha iyidir. Dükkân, değirmen ve zeytin ağacı sayısı gayrimüslimlerde daha fazladır. Fakat Müslümanlar ise hamam, bağ bahçe ve hayvancılıkta gayrimüslimlere göre daha iyi konumdadır.¹²⁸

¹²³ Dündar, "H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs",105.

¹²⁴ Dündar, "H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs",60.

¹²⁵ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 93,120-121.

¹²⁶ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 139.

¹²⁷ Göyünç, "Hane", 15/552-553.

¹²⁸ Tuzla kazasında yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin Ada genelindeki mal varlıkları ve yüzde oranları hakkında geniş bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs*, 139.

Mesarya Kazası

1833 tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri'ne göre kazada 509 âlâ, 1.404 evsât ve 203 ednâ olmak üzere toplamda 2.116 cizye mükellefi vardır.¹²⁹ 1829 tarihli cizye vergisi miktarı esas alındığında âlâ olanlardan 24.432 kuruş, evsât olanlardan 33.696 kuruş ve ednâ olanlardan ise 2.436 kuruş cizye alınması gerekmektedir. Buna göre toplam cizye miktarı da 60.564 kuruşa tekabül etmektedir.¹³⁰ Kazadaki gayrimüslimlerin ödedikleri toplam cizye vergisi içindeki payı hesaplandığında ise %40'ı âlâ, %56'sı evsât ve %4'ü ednâdır.¹³¹ 1852-1853'te mezkûr kazaya bağlı 49 köy ile iki manastır vardır. Kazada bulunan gayrimüslim cizye mükelleflerinin 166'sı âlâ, 827'si evsât ve 1.279'u ednâdır. Buna göre toplam 2.272 cizye mükellefinden 53.955 kuruş, Aya Napa Manastırı'ndan 45 kuruş, Avkatisiye Manastırı'ndan da 30 kuruş cizye alınmıştır.¹³² 1854-1855 yıllarında da kaza ve köylerinde yaşayan gayrimüslim cizye mükelleflerinin sayısında bir değişiklik olmamıştır ve yine mükelleflerden 53.955 kuruş, Aya Napa Manastırı'ndan 45 kuruş, Avkatisiye Manastırı'ndan da 30 kuruş cizye alınmıştır.¹³³ Kazada tahsil edilen cizye miktarında düşüş olmasının nedeni âlâ olanların sayılarının %67, evsât olanların %41 oranında azalması ve ednâ olanların %530 oranında artmasıdır. Buda kazada toplanan cizye vergisi miktarının %11'e yakın oranında azalmasına neden olmuştur.

1831 Tarihli Kıbrıs Nüfus Defteri'ne göre ise kazada %38 oranla 1.966 Müslüman, %62 oranla da 3.160 gayrimüslim yaşamaktadır. Ayrıca kazaya bağlı 71 köy ve bir manastır vardır.¹³⁴ 1833 Tarihli Kıbrıs Temettuât Defteri'ne göre ise kaza ve köyleri dahil olmak üzere Müslüman hane sayısı 800, gayrimüslim hane sayısı ise 1.340'tır.¹³⁵ Buna göre kazadaki her haneyi beş ile çarptığımızda tahmini olarak Müslüman

¹²⁹ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

¹³⁰ İnalçık, "Osmanlılarda Cizye", 8/47.

¹³¹ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

¹³² Dündar, "H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs",104-105

¹³³ Dündar, "H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs",60-61.

¹³⁴ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 93,122-124.

¹³⁵ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 138.

nüfus 4.000, gayrimüslim nüfus 6.700'dür.¹³⁶Yine mezkûr temettuât defterine göre kazada ikamet eden gayrimüslimler tarla, arsa, harman ve çiftlik, dut, harnup, zeytin ve incir ağacı ile dükkân sayıları bakımından Müslümanlardan daha fazladır. Ancak değirmen sayısı bakımından Müslümanların değirmenleri fazladır.¹³⁷

Hırsofi Kazası

1833 Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri'ne göre ise Hırsofi Kazasının cizye mükellefi sayısı 326'sı âlâ, 504'ü evsât ve 65'ide ednâ olmak üzere toplamda 895 kişidir.¹³⁸ 1829 tarihli cizye vergisi miktarı esas alındığında âlâ olanların 15.648 kuruş, evsât olanların 12.096 kuruş, ednâ olanların ise 780 kuruş ödemesi gerekmektedir. Bu miktarlara göre toplam cizye miktarı da 28.524 kuruşa tekabül etmektedir.¹³⁹ Kazadaki gayrimüslimlerin ödedikleri toplam cizye vergisi içindeki payı hesaplandığında ise %55'i âlâ, %42'si evsât ve %3'ü de ednâdır.¹⁴⁰ 1852-1853'te ise kazaya bağlı 36 köy ve bir manastır vardır. Kazada yaşayan gayrimüslim cizye mükelleflerinin 51'i âlâ, 709'u evsât ve 322'si ednâ olmak üzere toplamı 1.082'dir ve mükelleflerden toplamda 29.160 kuruş, Anarkiros Manastır Keşişlerinden ise 90 kuruş cizye tahsil edilmiştir.¹⁴¹ 1854-1855 yıllarında da cizye vergisi mükelleflerinin 43'ü âlâ, 728'i evsât ve 328'si ednâdır. Buna göre mükelleflerden mezkûr yılda 29.340 kuruş cizye alınmış ve geçen yıllarda olduğu gibi Anarkiros Manastırı Keşişlerinden de yine 90 kuruş cizye tahsil edilmiştir.¹⁴² Yukarıda yer alan veriler doğrultusunda kazada yaşayan gayrimüslim cizye vergisi içinde âlâ sayılarının % 86.8 oranında azaldığı, evsât sayılarının %30, ednâ sayılarının da % 80 oranında arttığı görülmektedir.

¹³⁶ Göyünç, "Hane", 15/552-553.

¹³⁷ Mesarya kazasında yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin Ada genelindeki mal varlıkları ve yüzde oranları hakkında geniş bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 138.

¹³⁸ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

¹³⁹ İnalçık, "Osmanlılarda Cizye", 8/47.

¹⁴⁰ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

¹⁴¹ Dündar, "H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs",105-106.

¹⁴² Dündar, "H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs",60-61.

1831 Tarihli Kıbrıs Nüfus Defterine göre de kazada %48 oranla 1.108 Müslüman, %52 oranla 1.194 gayrimüslim yaşamaktadır. Ayrıca merkez kazaya bağlı 51 köy bulunmaktadır.¹⁴³ 1833 Tarihli Kıbrıs Temettuât Defteri'ne göre ise kaza ve köylerindeki Müslüman hane sayısı 563, gayrimüslim hane sayısı ise 668'dir.¹⁴⁴ Buna göre her haneyi beş ile çarptığımızda tahmini olarak Müslüman nüfus 2.818, gayrimüslim nüfus 3.340'tır.¹⁴⁵ Yine mezkûr temettuât defterine göre kazada bulunan dükkânlar sadece gayrimüslimlere ait olmakla birlikte, iktisadi açıdan ve bütün tarımsal faaliyetlerde de gayrimüslimler Müslümanlara göre daha iyi durumdadır.¹⁴⁶

Lefkoşa Kazası

1833 tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri'ne göre Lefkoşa Kazasında 671 âlâ, 607 evsât ve 495 ednâ olmak üzere toplamda 1.773 cizye mükellefi vardır.¹⁴⁷ 1829 tarihli cizye vergisi miktarı esas alındığında âlâ olanlardan 32.208 kuruş, evsât olanlardan 14.668 kuruş, ednâ olanlardan da 5.940 kuruş tahsil edilmesi muhtemeldir. Buna göre toplam cizye miktarı 52.816 kuruştur.¹⁴⁸ Kazadaki gayrimüslimlerin ödedikleri toplam cizye vergisi içindeki payı hesaplandığında ise %61'i âlâ, %28'i evsât ve %11'ide ednâya tekabül etmektedir.¹⁴⁹ 1852-1853'te ise kazada 11 mahalle vardır. Kazada yaşayan cizye vergisi mükelleflerinin 15'i âlâ, 130'u evsât ve 1.165'i de ednâ olmak üzere toplamı 1.310 kişidir ve mükelleflerden toplamda 22.275 kuruş cizye alınmıştır.¹⁵⁰ 1854-1855 yıllarında ise kazada cizye mükelleflerinden toplamda 22.320 kuruş cizye tahsil edilmiştir. Bu mükelleflerin 11'i âlâ, 115'i evsât ve 1.214'ü de

¹⁴³ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 93,125-127.

¹⁴⁴ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 136.

¹⁴⁵ Göyünç, "Hane", 15/552-553.

¹⁴⁶ Hırsofi kazasında yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin Ada genelindeki mal varlıkları ve yüzde oranları hakkında geniş bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 136.

¹⁴⁷ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

¹⁴⁸ İnalçık, "Osmanlılarda Cizye", 8/47.

¹⁴⁹ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

¹⁵⁰ Dündar, "H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs",105.

ednâdır.¹⁵¹ Buna göre 1833'te kazada yaşayan gayrimüslimlerden toplanması muhtemel 52.816 kuruştur. Ancak cizye miktarı daha sonraki yıllarda vergi mükellefleri sayılarının azalmasına bağlı olarak % 57 oranında azalmış, toplanan vergi miktarı da 30.396 kuruşa kadar düşmüştür.

Lefkoşa'nın nüfusu az olmakla birlikte burada çok sayıda bahçe bulunmaktadır.¹⁵² 1831 Tarihli Kıbrıs Nüfus Defteri'ne göre kazada 26 mahalle bulunmaktadır. Ayrıca kazada % 60.8 oranla 3.511 Müslüman, % 39.2 oranla 2.264 gayrimüslim yaşamaktadır.¹⁵³ 1833 Tarihli Kıbrıs Temettuât Defterine göre ise kazada sadece gayrimüslim yaşamaktadır ve hane sayıları 598'dir.¹⁵⁴ Her haneyi beş ile çarptığımızda tahmini olarak gayrimüslim nüfusu 2.990 kişidir.¹⁵⁵ Ayrıca mezkûr temettuât defterine göre kazada gayrimüslimlere ait 59 adet dükkân, iki dönüm tarla, arsa, harman ve çiftlik, 6 dönüm bağ ve bahçe vardır.¹⁵⁶

Dağ Kazası

1833 Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri'ne göre kazada cizye mükellefleri sayısı 1.463 kişidir. Bu mükelleflerin 473'ü âlâ, 874'ü evsât ve 116'sı ednâdır.¹⁵⁷ 1829 tarihli cizye miktarına göre âlâ olanların 22.704 kuruş, evsât olanların 20.976 kuruş, ednâ olanlarında 1.392 kuruş ödemesi muhtemeldir. Bu miktarlara göre toplam cizye miktarı ise 45.072 kuruştur.¹⁵⁸ Kazadaki gayrimüslimlerin ödedikleri toplam cizye vergisi içindeki payı hesaplandığında ise %50'si âlâ, %47'si evsât ve %3'ünde

¹⁵¹ Dündar, "H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs",60.

¹⁵² Mustafa Oral ve Havva Tekin, "Corancez'in Seyahat Hâtıratında Kıbrıs'ın Ahvâli (Mart 1809)", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 1 (Ocak-Haziran 2013) (Kıbrıs Özel Sayısı-1), 478.

¹⁵³ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 93,95.

¹⁵⁴ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 137.

¹⁵⁵ Göyünç, "Hane", 15/552-553.

¹⁵⁶ Lefkoşa kazasında yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin Ada genelindeki mal varlıkları ve yüzde oranları hakkında geniş bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 137.

¹⁵⁷ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

¹⁵⁸ İnalçık, "Osmanlılarda Cizye", 8/47.

ednâdır. ¹⁵⁹ 1852-1853'te ise kazaya bağlı 46 köy ve dört manastır bulunmaktadır. Kazadaki gayrimüslimler içinde toplam cizye mükellefi sayısı 1.685 kişidir. Bu mükelleflerin 40'ı âlâ, 517'si evsât ve 1.128'i ise ednâdır. Buna göre mükelleflerden 4.830 kuruş, Maşara Manastırı'ndan 270 kuruş, Arkancalus Manastırı'ndan 30 kuruş, İşara Manastırı'ndan 20 kuruş ve İnaso Manastırı'ndan ise 15 kuruş cizye tahsil edilmiştir.¹⁶⁰ 1854-1855 yıllarında ise kazada 35 âlâ, 492 evsât ve 1.203 ednâ olmak üzere toplamda 1.730 cizye vergisi mükellefi vardır. Dolayısıyla kazadan toplamda 34.905 kuruş cizye tahsil edilmiştir. Bununla birlikte geçen yıllara nazaran Maşara Manastırı cizyesi 360 kuruşa, İşara Manastırı cizyesi de 30 kuruşa yükseltilmiştir. Ancak İnaso Manastırı'ndan yine 15 kuruş, Arâkli Manastırı'ndan da 30 kuruş cizye alınmıştır.¹⁶¹ Ayrıca kazada tahsil edilen cizye vergisinde süreç içerisinde 10.212 kuruşluk bir düşüş olduğu görülmektedir. Bu düşüşün nedeni ise âlâ sayısının % 92, evsât sayılarının da %43 oranında azalması, ednâ sayılarının ise %838 oranında artmasıdır.

1831 Tarihli Kıbrıs Nüfus Defteri'ne göre ise kazada %15.6 oranla 396 Müslüman, % 84.4 oranla da 2.149 gayrimüslim yaşamaktadır. Ayrıca merkez kazaya bağlı 47 köy ve Aya Marina/Maşara adıyla da bir manastır bulunmaktadır.¹⁶² 1833 Tarihli Kıbrıs Temettuât Defteri'ne göre kazadaki Müslüman hane sayısı 213, gayrimüslim hane sayısı ise 1.153'dir.¹⁶³ Buna göre kazadaki her haneyi beş ile çarptığımızda tahmini olarak Müslüman nüfus 1.065, gayrimüslim nüfus 5.765'tir.¹⁶⁴ Mezkûr temettuât defterine göre kazada gayrimüslimler ekonomik olarak Müslümanlardan daha iyi durumdadır. Ayrıca kazada bulunan mandıra, değirmen ve kavaklık gibi yerler sadece gayrimüslimlere aittir.¹⁶⁵

¹⁵⁹ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

¹⁶⁰ Dündar, "H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs", 105-106.

¹⁶¹ Dündar, "H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs", 60-61

¹⁶² Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 93,96-97

¹⁶³ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 134.

¹⁶⁴ Göyünç, "Hane", 15/552-553.

¹⁶⁵ Dağ kazasında yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin Ada genelindeki mal varlıkları ve yüzde oranları hakkında geniş bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 134.

Değirmenlik Kazası

1833 Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri'ne göre kazada toplamda 1.697 cizye vergisi mükellefi vardır. Bu mükelleflerin 613'ü âlâ, 928'i evsât ve 156'sıda ednâdır.¹⁶⁶ 1829 tarihli cizye miktarı esas alınırsa âlâ olanlardan 29.424 kuruş, evsât olanlardan 22.272 kuruş ve ednâ olanlardan ise 1.872 kuruş alınması gerekmektedir. Buna göre toplam cizye miktarı ise 53.568 kuruşa tekabül etmektedir.¹⁶⁷ Kazadaki gayrimüslimlerin ödedikleri toplam cizye vergisi içindeki payı hesaplandığında ise %55'i âlâ, %42'si evsât ve %3'ü ednâdır.¹⁶⁸ 1842'de ise kazada yaşayan gayrimüslimler genellikle rençber, ırgat, çoban, hizmetkâr, samancı, demirci, deveci ve semerci gibi meslekleri yapmaktadır.¹⁶⁹ 1852-1853'te ise kazada dört mahalle, 34 köy, bir manastır bulunmaktadır. Kazada ayrıca toplamda 1.717 cizye vergisi mükellefi vardır. Bu mükelleflerin ise 33'ü âlâ, 531'i evsât ve 1.153'ü de ednâdır. Bu mükelleflerden de mezkûr yılda toplamda 35.205 kuruş cizye tahsil edilmiştir. Ayrıca Mallure Manastırı'ndan 15 kuruş, kazada bulunan ruhbanlarından da 75 kuruş cizye alınmıştır.¹⁷⁰ 1854-1855 yıllarında ise kazadaki mahalle sayısı dört, köy sayısı ise 36'dır. Ayrıca bu yıllarda kazada 1.747 cizye mükellefi vardır. Bu mükelleflerin de 30'u âlâ, 512'si evsât ve 1.205 ednâdır. Buna göre cizye mükelleflerinden toplamda 35.235 kuruş cizye alınmıştır.¹⁷¹ Ayrıca kazada vergi mükellefleri içinde âlâ olanların sayısı %95, evsât olanların %45 oranında azaldığı ve ednâ sayılarının ise %87 oranında arttığı görülmektedir.

1831 Tarihli Kıbrıs Nüfus Defteri'ne göre ise kazada % 18.6 oranla 578 Müslüman, % 81.4 oranla da 2.523 gayrimüslim yaşamaktadır. Merkez kaza ile birlikte 3 mahalle ile kazaya bağlı 40 köy vardır. Ayrıca kazada Kırklar adında bir tekke, Kuru ve Mallorca ismi ilde iki manastır

¹⁶⁶D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833.

¹⁶⁷İnalçık, "Osmanlılarda Cizye", 8/47.

¹⁶⁸ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

¹⁶⁹ Akyol ve Olçay, "1847 Tarihli Kıbrıs", 269.

¹⁷⁰ Dündar, "H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs",105-106.

¹⁷¹ Dündar, "H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs",60.

bulunmaktadır.¹⁷² 1833 Tarihli Kıbrıs Temettuât Defteri'ne göre ise kazdaki Müslüman hane sayısı 329, gayrimüslim hane sayısı 1.208'dir.¹⁷³ Her haneyi beş ile çarptığımızda tahmini olarak Müslüman nüfus 1.645, gayrimüslim nüfus 6.040'a denk gelmektedir.¹⁷⁴ Yine mezkûr temettuât defterine göre kazadaki mandıra, değirmen ve dut, harnup, incir ağaçları ile ahırlar Müslümanlara, dükkân, şirahane gibi işletmeler ve kavaklıklar gayrimüslimlere aittir.¹⁷⁵

Omorfo Kazası

1833 Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri'ne göre kazada toplamada 1.356 cizye vergisi mükellefi vardır. Bu mükelleflerin 395'i âlâ, 806'sı evsât ve 155'i ednâdır.¹⁷⁶ 1829 tarihli cizye miktarı esas alınırca âlâ olanlardan 18.960, evsât olanlardan 19.344, ednâ olanlardan da 1.860 kuruş cizye alınması gerekmektedir. Buna göre toplam cizye miktarı ise 41.160 kuruşa tekabül etmektedir.¹⁷⁷ Kazadaki gayrimüslimlerin ödedikleri toplam cizye vergisi içindeki payı hesaplandığında ise %47'si âlâ, %48'i evsât ve %5'ide ednâdır.¹⁷⁸ 1852-1853'te ise kazaya bağlı 41 köy bulunmaktadır. Kazadaki cizye mükellefleri sayısı ise 1.648'dir. Bunlarında 74'ü âlâ, 538'i evsât ve 1.036'sıda ednâdır. Buna göre kazadaki cizye mükelleflerinden 36.120 kuruş cizye tahsil edilmiştir.¹⁷⁹ 1854-1855 yıllarında ise kazadaki köy sayısı 34'tür. Gayrimüslim vergi mükellefleri sayısı ise 65 âlâ, 544 evsât ve 1.060 ednâ olmak üzere toplamda 1.669 kişidir ve mükelleflerden yine 36.120 kuruş cizye tahsili gerçekleşmiştir.¹⁸⁰ Buna göre sonraki yıllarda âlâ olanların sayısının %83, evsât olanların sayısının %32 oranında azaldığı, ednâ sayılarının ise %85 oranında arttığı görülmektedir.

¹⁷² Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 93,98-99.

¹⁷³ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 134.

¹⁷⁴ Göyünç, "Hane", 15/552-553.

¹⁷⁵ Değirmenlik kazasında yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin Ada genelindeki mal varlıkları ve yüzde oranları hakkında geniş bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs*, 134.

¹⁷⁶ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

¹⁷⁷ İnalçık, "Osmanlılarda Cizye", 8/47.

¹⁷⁸ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

¹⁷⁹ Dündar, "H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs", 105.

¹⁸⁰ Dündar, "H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs", 60.

1831 Tarihli Kıbrıs nüfus defterine göre de %23 oranla 586 Müslüman, % 77 oranla da 1.935 gayrimüslim yaşamaktadır. Merkez kaza ile birlikte kazaya bağlı 44 köy vardır.¹⁸¹ 1833 Tarihli Temettuât Defteri'ne göre ise kazadaki Müslüman hane sayısı 319, gayrimüslim hane ise 956'dır.¹⁸² Her haneyi beş ile çarptığımızda tahmini olarak Müslüman nüfus 1.595, gayrimüslim nüfus 4.870'e denk gelmektedir.¹⁸³ Mezkûr temettuât defterine göre kazadaki gayrimüslimler hayvancılık ve çiftçilikte Müslümanlara göre daha iyi durumdadır. Tarla, çiftlik ve meyve ile sebze sayıları bakımından da gayrimüslimler öndedir. Ayrıca dükkân ve şirahane gibi işletmelerde sadece gayrimüslimler tarafından işletilmektedir.¹⁸⁴

Karpas Kazası

1833 Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri'ne göre kazada 124 âlâ, 535 evsât ve 231 ednâ olmak üzere toplamda 890 cizye vergisi mükellefi vardır.¹⁸⁵ 1829 tarihli cizye miktarı esas alınırca âlâ olanlardan 5.952, evsât olanlardan 12.840 ve ednâ olanlardan da 2.772 kuruş cizye alınması gerekmektedir. Buna göre toplam cizye miktarı da 21.564 kuruşa tekabül etmektedir.¹⁸⁶ Kazadaki gayrimüslimlerin ödedikleri toplam cizye vergisi içindeki payı hesaplandığında ise %28'i âlâ, %59'ü evsât ve %13'ü de ednâdır.¹⁸⁷ 1852-1853'te ise kazaya bağlı üç mahalle ve 25 köy bulunmaktadır. Kazadaki toplam 1.232 cizye mükellefinden de 37.710 kuruş cizye tahsil edilmiştir. Cizye mükelleflerinin ise 122'si âlâ, 516'sı evsât ve 594'ü de ednâdır.¹⁸⁸ 1854-1855 yıllarında kazadaki mahalle ve köy sayısı aynı kalmış, 121 âlâ, 514 evsât ve 686 ednâ olmak üzere toplam

¹⁸¹ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 93,100-101.

¹⁸² Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 138.

¹⁸³ Göyünç, "Hane", 15/552-553.

¹⁸⁴ Omorfo kazasında yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin Ada genelindeki mal varlıkları ve yüzde oranları hakkında geniş bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs*, 138.

¹⁸⁵ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

¹⁸⁶ İnalçık, "Osmanlılarda Cizye", 8/47.

¹⁸⁷ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

¹⁸⁸ Dündar, "H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs",105.

1.321 vergi mükellefinden 32.970 kuruş cizye tahsil edilmiştir.¹⁸⁹Buna göre kazada 1833 yılından 1854-55 yıllarına kadar toplanan vergi miktarı % 34.5 oranından artış göstermiştir.

1831 Tarihli Kıbrıs nüfus defterine göre ise kazada %37 oranla 696 Müslüman, %63 oranla da 1.171 gayrimüslim yaşamaktadır. Ayrıca merkez kaza ile birlikte kazaya bağlı 34 köy vardır.¹⁹⁰ 1833 Tarihli Kıbrıs Temettuât Defteri'ne göre ise Müslüman hane sayısı 332, gayrimüslim hane sayısı da 638'dir.¹⁹¹ Buna göre her haneyi beş ile çarptığımızda tahmini olarak Müslüman nüfus 1.660, gayrimüslim nüfus 3.190'a denk gelmektedir.¹⁹² Yine mezkûr temettuât defterine göre kazada gayrimüslimler sadece çiftçilik alanında değil değirmen ve dükkân işletmesi açısından da Müslümanlara göre daha iyi oldukları görülmektedir. Ancak kazada mandıra sahipleri daha çok Müslümanlardır.¹⁹³

Limasol Kazası

1833 Tarihli Kıbrıs Cizye Defteri'ne göre kazada 1.129 cizye vergisi mükellefi vardır. Bunların 323'ü âlâ, 437'si evsât ve 369'uda ednâdır.¹⁹⁴ 1829 tarihli cizye miktarı esas alınır ise mükelleflerin âlâ olanlarından 15.504, evsât olanlarından 10.488 ve ednâ olanlardan ise 4.428 kuruş cizye alınması gerekmektedir. Buna göre toplam cizye miktarı da 30.420 kuruşa tekabül etmektedir. cizye toplanması gerekmektedir.¹⁹⁵ Dolayısıyla kazadaki gayrimüslimlerin ödedikleri toplam cizye vergisi içindeki payı hesaplandığında %51'i âlâ, %34'ü evsât ve %15'i de ednâya tekabül etmektedir.¹⁹⁶ 1852-1853'te de kazaya bağlı köy sayısı 39'dur. Kazada cizye vergisi mükellef sayısı ise 83 âlâ, 744 evsât ve

¹⁸⁹ Dündar, "H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs",60.

¹⁹⁰ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 93,102-103.

¹⁹¹ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 136.

¹⁹² Göyünç, "Hane", 15/552-553.

¹⁹³ Karpas kazasında yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin Ada genelindeki mal varlıkları ve yüzde oranları hakkında geniş bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 136.

¹⁹⁴ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833.

¹⁹⁵ İnalçık, "Osmanlılarda Cizye", 8/47.

¹⁹⁶ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

547 ednâ olmak üzere toplamda 1.374 kişidir ve bunlardan 35.505 kuruş cizye tahsil edilmiştir.¹⁹⁷ 1854-1855 yıllarında ise kazadaki köy sayısı aynı kalmış, 87 âlâ, 708 evsât ve 608 ednâ olmak üzere toplam 1.403 cizye mükellefinden 35.580 kuruş cizye toplanmıştır.¹⁹⁸ 1833 ile 1855 yılları arasında kaza genelinde toplanan vergi miktarı % 14.5 oranında artış göstermiştir. Bunun nedeni ise âlâ sayısının %74.3 oranında azalmasına rağmen, evsât sayılarının %54.7, ednâ sayılarının ise %39.3 oranında artış göstermesidir.

1831 Tarihli Kıbrıs Nüfus Defteri'ne göre ise kazada %22 oranla 480 Müslüman, %78 oranla da 1.745 gayrimüslim yaşamaktadır ve kazada yedi mahalle vardır. Mahalle isimlerinden anlaşıldığına göre Alacamescid, Yenicami ve Cami-i Kebir mahallelerinde Müslümanlar oturmaktadır. Bununla birlikte kazaya bağlı 44 köy bulunmaktadır.¹⁹⁹ 1833 Tarihli Kıbrıs Temettüât Defteri'ne göre de kazadaki Müslüman hane sayısı 340, gayrimüslim hane sayısı ise 1.225'dir.²⁰⁰ Her haneyi beş ile çarptığımızda tahmini olarak Müslüman nüfus 1.700, gayrimüslim nüfusta 6.125'e denk gelmektedir.²⁰¹ Mezkûr temettüât defterine göre dükkân ve mandıra işletmeciliği ile çiftçilik bakımından gayrimüslimler Müslümanlardan daha iyi durumdadır.²⁰²

Magosa Kazası

1833 tarihli Kıbrıs Cizye Defteri'ne göre kazada 219 âlâ, 408 evsât ve 103 ednâ olmak üzere toplam 730 cizye vergisi mükellefi vardır.²⁰³ 1829 tarihli cizye miktarı esas alındığında âlâ olanlardan 10.512, evsât olanlardan 9.792 ve ednâ olanlardan da 1.236 kuruş cizye alınması

¹⁹⁷ Dündar, "H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs",105.

¹⁹⁸ Dündar, "H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs",60.

¹⁹⁹ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 93,105-107.

²⁰⁰ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 136.

²⁰¹ Göyünç, "Hane", 15/552-553.

²⁰² Limasol kazasında yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin Ada genelindeki mal varlıkları ve yüzde oranları hakkında geniş bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 137.

²⁰³ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

gerekmektedir. Buna göre toplam cizye miktarı da 21.540 kuruşa tekabül etmektedir.²⁰⁴ Gayrimüslimlerin ödedikleri toplam cizye vergisi içindeki payı hesaplandığında ise %49'u âlâ, %45'i evsât ve %6'sıda ednâdır.²⁰⁵ 1852-1853'te ise kazada dört mahalle ve 9 köy bulunmaktadır. Kazadaki cizye mükellefleri ise 83 âlâ, 315 evsât ve 388 ednâ olmak üzere toplamda 786'dır ve bunlardan 20.250 kuruş cizye tahsil edilmiştir.²⁰⁶ 1854-1855 yıllarında ise kazada beş mahalle ve yedi köy bulunmaktadır. Mezkûr yılda 75 âlâ, 305 evsât ve 474 ednâ olmak üzere toplam 854 cizye mükellefinden 20.760 kuruş cizye alınmıştır.²⁰⁷ Buna göre 1833'ten itibaren 1852-1853 ve 1854-1855 yıllarında kazada tahsil edilen cizye vergisinde % 5,9'luk bir azalma olduğu görülmektedir.

1831 Tarihli Kıbrıs Nüfus Defteri'ne göre ise kazada %26 oranla 372 Müslüman, %74 oranla da 1.064 gayrimüslim yaşamaktadır ve burada üç mahalle, bir kale, kazaya bağlı dokuz köy²⁰⁸ ile kiliseler bulunmaktadır.²⁰⁹ 1833 Tarihli Kıbrıs Temettuât Defteri'ne göre Müslümanların kazadaki hane sayısı 43, gayrimüslim hane sayısı da 456'dır.²¹⁰ Her haneyi beş ile çarptığımızda tahmini olarak Müslüman nüfus 215, gayrimüslim nüfus 2.280'e denk gelmektedir.²¹¹ Yine temettuât defterine kazadaki gayrimüslimler dükkân, tarla, arsa, harman ile bağ ve bahçe ile zeytin ve harnup ağacı ile şirahane, değirmen gibi işletmeler bakımından Müslümanlara göre daha öndedir.²¹²

Piskopi Kazası

1833 Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri'ne göre kazada 369

²⁰⁴ İnalçık, "Osmanlılarda Cizye", 8/47.

²⁰⁵ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

²⁰⁶ Dündar, "H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs",105.

²⁰⁷ Dündar, "H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs",60.

²⁰⁸ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs, 93,104.

²⁰⁹ M. Akif Erdoğan, "Osmanlı İdaresinde Mağosa (1571-1600)", CİEPO 17. Sempozyumu, XVII. Sempozyumu Bildirileri, Trabzon:18-23 Eylül 2006, 453.

²¹⁰ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs*, 137.

²¹¹ Göyünç, "Hane", 15/552-553.

²¹² Mağosa kazasında yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin Ada genelindeki mal varlıkları ve yüzde oranları hakkında geniş bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 137

cizye vergisi mükellefi bulunmaktadır. Bu mükelleflerin ise 115'i âlâ, 162'si evsât ve 92'si de ednâdır.²¹³ 1829 tarihli cizye miktarı esas alındığında âlâ olanlardan 5.520 kuruş, evsât olanlardan 3.888 kuruş, ednâ olanlardan da 1.104 kuruş alınması gerekmektedir. Buna göre toplam cizye miktarı ise 10.512 kuruşa tekabül etmektedir.²¹⁴ Gayrimüslimlerin ödedikleri toplam cizye vergisi içindeki payı hesaplandığında ise %53'ü âlâ, %37'si evsât ve %10'uda ednâdır.²¹⁵ 1852-1853 yıllarında da kazaya bağlı 15 köy vardır. Kazadaki cizye mükelleflerinin 42'si âlâ, 223'ü evsât ve 170'ide ednâ olmak toplamda 435 kişidir ve mükelleflerden 11.760 kuruş cizye tahsil edilmiştir.²¹⁶ 1854-1855 yıllarında da kazaya bağlı 15 köy vardır. Ayrıca kazada 44 âlâ, 209 evsât ile 195 ednâ olmak üzere toplamda 448 cizye mükellefi vardır. Yine bunlardan geçen yıl olduğu gibi 11.760 kuruş cizye toplanmıştır.²¹⁷ Buna göre kazada 1833, 1852-1853 ile 1854-1855 yılları arasında tahsil edilen cizye miktarları arasında çok az bir farklılık olduğu görülmektedir.

1831 Tarihli Kıbrıs Nüfus Defteri'ne göre ise kazada %41 oranla 408 Müslüman, %59 oranla da 596 gayrimüslim yaşamaktadır. Merkez kaza hariç kazaya bağlı 20 köy bulunmaktadır.²¹⁸ 1833 Tarihli Kıbrıs Temettuât Defteri'ne göre de Müslüman hane sayısı 280, gayrimüslim hane ise 357'dir.²¹⁹ Her haneyi beş ile çarptığımızda tahmini olarak Müslüman nüfus 1.410, gayrimüslim nüfus ise 1.785'e denk gelmektedir.²²⁰ Mezkûr temettuât defterine göre kazadaki dükkân ve hamam işletmelerinin Müslümanlar tarafından yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Ancak şirahane işletmelerinin büyük çoğunluğu gayrimüslimlerin elindedir ve kazadaki tarım ve çiftçilikte uğraşanların

²¹³ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

²¹⁴ İnalçık, "Osmanlılarda Cizye", 8/47.

²¹⁵ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

²¹⁶ Dündar, "H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs",105.

²¹⁷ Dündar, "H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs",60.

²¹⁸ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 93,108.

²¹⁹ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 137.

²²⁰ Göyünç, "Hane", 15/552-553.

çoğunluğu gayrimüslimlerdir.²²¹

Gilan Kazası

1833 Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebesi Defteri'ne göre kazadaki cizye vergisi mükellefi sayısı 664'tür. Bunlarında 238'i âlâ, 298'i evsât ve 128'i ednâdır.²²² 1829 tarihli cizye miktarı esas alındığında âlâ olanlardan 11.424, evsât olanlardan 7.152 ve ednâ olanlardan da 1.536 kuruş cizye alınması gerekmektedir. Buna göre toplam cizye miktarı ise 20.112 kuruşa tekabül etmektedir.²²³ Gayrimüslimlerin ödedikleri toplam cizye vergisi içindeki payı hesaplandığında ise %57'si âlâ, %35'i evsât ve %8'i ednâdır.²²⁴ 1852-1853 yıllarında ise kazaya bağlı köy sayısı 18'dir. Kazadaki cizye vergisi mükellefinin 111'i âlâ, 399'u evsât ve 186'sı ednâ olmak üzere toplamı da 696 kişidir. Buna göre kazadaki cizye mükelleflerinden 21.420 kuruş cizye tahsil edilmiştir.²²⁵ 1854-1855 yıllarında ise kazaya bağlı köy sayısı 19'dur. Kazadaki cizye mükellefinin 111'i âlâ, 402'si evsât ve 186'sı ednâ olmak üzere toplamı ise 699 kişidir. Buna göre de mükelleflerden 25.510 kuruş cizye alınmıştır.²²⁶ Dolayısıyla kazada 1833 yılından başlamak üzere 1852-1853 ve 1854-1855 yıllarında cizye vergisi miktarı % 6.49 oranında artışı görülmektedir.

1831 Tarihli Kıbrıs Nüfus Defteri'ne göre ise kazada %23 oranla 288 Müslüman, % 77 oranla da 968 gayrimüslim yaşamaktadır ve kazaya bağlı 21 köy bulunmaktadır.²²⁷ 1833 Tarihli Kıbrıs Temettuât Defteri'ne göre de 155 hane Müslümanlara, 568 hane gayrimüslimlere aittir.²²⁸ Her haneyi beş ile çarptığımızda tahmini olarak Müslüman nüfus 775'e, gayrimüslim nüfusta 2.840' denk gelmektedir.²²⁹ Mezkûr temettuât

²²¹ Piskopi kazasında yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin Ada genelindeki mal varlıkları ve yüzde oranları hakkında geniş bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 138.

²²² D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

²²³ İnalçık, "Osmanlılarda Cizye", 8/47.

²²⁴ D.CMH.d.27300, 9 Ş. 1249/ 22 Aralık 1833

²²⁵ Dündar, "H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs",105.

²²⁶ Dündar, "H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs",60.

²²⁷ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 93,109.

²²⁸ Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs", 135.

²²⁹ Göyünç, "Hane", 15/552-553.

defterine göre kazada yaşayan gayrimüslimler iktisadi açıdan Müslümanlara göre daha iyi konumda oldukları görülmektedir. Özellikle şirahane, mandıra ve bağ bahçe ile ağaç sayısı gayrimüslimlerde daha çoktur.²³⁰

Ayrıca adı geçen temettuât defterine göre Kıbrıs genelindeki toplam 21.182 hanenin %33 oranla 6.931'i Müslümanlara, % 67'lik oranla 14.251'i ise gayrimüslimlere aittir. Özellikle Tuzla, Mesarya, Baf ve Hırsofi kazalarında ticaret gelişmiştir ve bu kazalarda bakkal, aşçı, mağaza, yemenici, eskici, çukacı, boyacı, kasap, berber, kahvehane, yorgancı, demirci, nalbant, bıçakçı, şerbetçi, duhancı, palancı, ekmekçi, helvacı, atar gibi meslekler yapılmaktadır. Ada'da hayvancılık ise genellikle dağlık bölgelerde yapılmaktadır. Mandıracılık ise çoğunlukla Hırsofi, Baf ve Evdim kazalarında yapılmaktadır. Tarla, arsa, çiftlik, bağ, bahçe, mezra, harman sahipleri %42 oranla Müslüman, %58 oranla gayrimüslimdir. Ancak Ada'daki 969 dükkân, han, hamam, kahvehane, fırın gibi iş yerlerinin %70'i Müslümanlara, %30'u gayrimüslimlere aittir.²³¹

SONUÇ

1571 yılında Osmanlı hâkimiyetine geçen Kıbrıs, 1878'e kadar Osmanlı egemenliğinde kaldı. Osmanlı Ada'ya hâkim olduktan sonra burada idari düzenlemeler yaptı. Osmanlı-Venedik savaşlarının Kıbrıs'tan göçlere neden olması üzerine Osmanlı Ada'ya iskân politikası uyguladı ve Ada'daki nüfusun artmasını sağladı. Nitekim Osmanlı Ada'da Müslim-gayrimüslim ayrımı yapmadan reyanın rahat bir şekilde yaşamasını sağladı.

Osmanlı Devleti Kıbrıs'ı fethettikten sonra Ada'da yaşayan gayrimüslimlerden İslam hukukuna göre cizye vergisi almıştır. İncelenen 1833 Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defterine göre gayrimüslimler içinde cizye vergisi mükellefi sayısı 21.039 kişidir ve mükellefler cizyelerini ekonomik durumlarına göre ödemiştir. Vergilerini ödeyenler içinde âlâ

²³⁰ Gilan kazasında yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin Ada genelindeki mal varlıkları ve yüzde oranları hakkında geniş bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "*Osmanlı İdaresinde Kıbrıs*", 135.

²³¹ Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, "*Osmanlı Yönetiminde Kıbrıs*", XXI-XXIV.

sınıfında olanların oranı % 28 ile % 65, evsât sınıfında olanların oranları % 31 ile % 59 ve ednâ sınıfından olanların oranları da % 15 ile % 2 arasında olduğu tespit edilmiştir. Buna göre Kıbrıs'ta gayrimüslimler içinde devlete ödemesi gereken tahmini cizye vergisi toplamı da 636.628 kuruş olarak hesaplanmıştır. Tahsil edilmesi muhtemel cizye miktarını 1852-1853 ile 1854-1855 yılları arasında Ada'da toplanan cizye miktarları desteklese de verilen miktar kesin değildir. Ancak 1833 yılında olduğu gibi 1852-1853 ile 1854-1855 yılları arasında da gayrimüslimler cizyelerini âlâ, evsât ve ednâ olmalarına göre ödemiştir. Ayrıca incelen deftere göre, Ada'nın Evdim, Girne, Baf, Kukla, Lefke, Tuzla, Mesarya, Hırsofi, Lefkoşa, Dağ, Değirmenlik, Omorfo, Karpas, Limasol, Magosa, Piskopi ve Gilan kazalarından teşkil edildiği de anlaşılmaktadır.

1833 Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri Kıbrıs'ta yaşayan gayrimüslimlerin ekonomik durumlarını ödedikleri vergi miktarı üzerinden göstermesi bakımından önemlidir. Ancak bu defter tek başına gayrimüslimlerin ekonomik durumlarını göstermesi açısından yeterli bir kaynak değildir. Ancak incelen defterin bundan sonraki çalışmalara örnek teşkil etmesi amaçlanmaktadır. Ayrıca ortaya çıkacak yeni kaynaklar Kıbrıs'ta yaşayan gayrimüslimlerin ekonomik durumları hakkında daha detaylı bilgi elde etmeyi sağlayacaktır. Bununla birlikte 1833 Tarihli Kıbrıs Temettuât Defteri de Kıbrıs'ta yaşayan gayrimüslimlerin Müslümanlara nazaran nüfus, tarım ve hayvancılık ile iktisadi bakımdan daha iyi durumda olduklarını teyit etmektedir. Mezkur temettuât defterine göre Omorfo, Baf ve Kukla kazalarında Müslümanların, Kukla, Tuzla, Baf, Mesarya ve Değirmenlik kazalarında da gayrimüslimlerin daha fazla olduğu ve gayrimüslimlerin birçok meslekle uğraştıkları görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akkaya, Mustafa. “XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Kıbrıs’ın Nüfusu”. *Tarihte Kıbrıs I*, ed. Osman Köse, 429-438. İstanbul: D9KUZ10BE5, I. Basım, 2017.
- Akyel, Salih. “Kıbrıs Adası Nüfus Defterlerine Göre XIX. Yüzyılın Ortalarında Karpaz Kazasının Nüfus ve Toplum Yapısı”. *Tarihte Kıbrıs I*, ed. Osman Köse. 439-457. İstanbul: D9KUZ10BE5, I. Basım, 2017.
- Akyol, Salih ve Olçay, Ebru, “1847 Tarihli Kıbrıs Nüfus Defterine Göre Değirmenlik Kazasındaki Gayrimüslim Nüfus Yapısı”, *Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi* 8/39 (Ağustos 2015), 263-270.
- Alasya, Halil Fikret. “KIBRIS / 4. Bölüm: İngiliz İşgali ve İdaresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/380-383. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Altınöz, İsmail. “Osmanlı Döneminde Kıbrıs Çingeneleri”. *Tarihte Kıbrıs I*, ed. Osman Köse. 563-571. İstanbul: D9KUZ10BE5, 2017.
- Bakışçı Nihal, “1572 Tarihli Kıbrıs Tahrir Defteri ile 1833 Tarihli Temettuat Defteri Karşılaştırılması: Vadili Köyü Örneği”. *Tarihte Kıbrıs I*, ed. Osman Köse. 247-259. İstanbul: D9KUZ10BE5, 2017.
- Balyemez, Mehmet. “Kıbrıs Sorununda Dönüm Noktası; Eoka Saldırıları (1 Nisan 1955) (İngiliz Arşiv Belgeleri Işığında)”. *Tarihin Peşinde-Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* Sayı: 25 (2021) 249-169.
- Başbakanlık Osmanlı Arşiv Rehberi*. İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2017.
- Belgelerle Osmanlı Yönetiminde Kıbrıs*. İstanbul: T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Yayın No: 9, 2020
- Çalışkan, Adem. “Kıbrıs’ta Yaşanan Asayiş Olayları ve Ermeni Komitelerinin Faaliyetleri (1799-1896)”. *Özgün Tarih Araştırmaları-1*. ed. Ayşe Erkmen. 141-183. iksad publishing house 2021.
- Çelik, Cemil. “Osmanlı Yönetiminde Kıbrıs'ta Kıtık ve Çözüm Yolları (1869- 1874)”. *Cedrus*, Cilt:2, (2014), 497-525.

- Çetinay, Şenay, Sadettin, Güler, Çoşgun, Selma, Güngöroğlu, Cumhuri, Doğal. "Aşılı Keçiboynuzu (*Ceratonia siliqua* L.) Ağaçlarının Meyve ve Tohum Özellikleri, Bakımından Karşılaştırılması (Köprülü Kanyon Milli Parkı Örneği)". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 17/1 (2013), 64-69
- Çevikel, Nuri. *Kıbrıs Akdeniz'de Bir Osmanlı Adası*. İstanbul: 47 Numara, 2006.
- Çiçek, Kemal. "Osmanlı Dönemi/Kıbrıs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 25/374-380. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Çoruh, Haydar. "Moralı Korsanların Kıbrıs Çevresindeki Faaliyetleri (1821- 1828)". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 61 (2018), 297-312.
- Demiryürek, Mehmet ve Yazar, Hakan. "Kıbrıs'ta İngiltere Konsolosluğu (1700-1800)". *Belleten* 81/290 (2017), 89-134.
- Demiryürek, Mehmet. "İngiliz İdaresindeki Kıbrıslı Türkleri İngilizce ile İmtihanı". *XIII. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı Bildirileri Kitabı* Varşova-Polanya 25-28 Eylül 2018. ed.Abide Doğan, Rasim Özyürek vd. 785-798. Meteksan Matbaacılık ve Teknik Sanayi Ticaret A.Ş, 2018.
- Demiryürek, Mehmet. "Kıbrıs Şer'iyeye Sicillerine Göre XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Kıbrıs'ta Kurulan Para Vakıfları (Vakf-ı Nükûd)". *Turkish Studies* 6/1 (Winter 2011), 965-984.
- Demiryürek, Mehmet. "Kıbrıs Şeriyeye Sicillerine Göre XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul'un İdaresinde Kıbrıs'ın Rolü 1750 1800". *7. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi* (İstanbul: Türk ve Dünya Kültüründe 2009), 2012, 447-470.
- Demiryürek, Mehmet. "Kıbrıs'ta Modern Belediye Teşkilatının Doğuşu (1868-1876)". *Belleten*, 84/301 (2020), 1115-1142.
- Demiryürek, Mehmet. "Kıbrıs'ta Salgın Hastalıklar ve Hastalıklarla Mücadele (1878 1908)". *38. Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi* 2002, 1299-1320.
- Demiryürek, Mehmet. "Osmanlı Dönemi'nde Kıbrıs'ta Cüzzam Hastalığı ve Miskinler Çiftliği'nin Kuruluşu (1829-1878)". *1. Uluslararası Türk Tıp Tarihi Kongresi* 10. *Ulusal Türk Tıp Tarihi Kongresi* 20-24

Mayıs 2008 Bildiri Kitabı 1 Cilt. 357-362. ed. Ayşegül Demirhan Erdemir vd. Konya 2008.

- Dinç Güven ve Çelik, Cemil. “Osmanlı Dönemi Kıbrıs Su Vakıfları (1571-1878)”. *Mediterranean Journal of Humanities* 12/1 (2012), 37-59.
- Dinç, Güven. “1821 Yılında Kıbrıs’ta Yaşanan Gelişmeler ve Emvâl-ı Metrûke”, *Tarihte Kıbrıs I*, ed. Osman Köse. 393-404. İstanbul:D9KUZ10BE5,2017.
- Dinç, Güven. “Kıbrıs’ta İhtidâ Hareketleri (1800-1878)” *bilig* 243/84 (Kış 2018), 243-271.
- Dündar, Recep ve Aydın, Mesut. “3924 Nolu Cizye Defterine Göre Kıbrıs Eyaleti Baf ve Kukla Kazalarında Gayrimüslimler (H.1061/M.1650-51)”. *Türklük Bilimi Araştırmaları* 31 (Bahar 2012),77-98.
- Dündar, Recep. “Kıbrıs’ın Fethi ve İskânı”. *Osmanlı*. ed. Hasan Celal Güzel, Güler Eren, 4/632-648. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Dündar, Recep. “H. 1269 (1852-1853) Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri”. *Zeitschriftfürdie Welt der Türken Journal of World of TurksZfWT* 4/2 (2012), 99-122.
- Dündar, Recep. “H. 1271 (1854-1855) Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri”. *Turkish Studies*, 11/11 (Summer 2016),53-76.
- Dündar, Recep. “Kıbrıs’ın Fethi”. *Türkler*. ed. Celal Güzel, Kemal Çiçek vd. 9/667-678. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Ercan, Yavuz. *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler Kuruluştan Tanzimat’a kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları*. Ankara: Turhan Kitapevi Yayınları, 2001.
- Erdoğan, M. Akif. *Kıbrıs Yahudileri (1580-1640)*. Kafalı Armağanı, Armağan Kitaplar 1, Yay. Koordinatörü Saadetin Gömeç. 478-481. Ankara: Akçağ Yayınları 400, 2002.
- Erdoğan, M. Akif. “1572 Yılında Kıbrıs’ın Baf Bölgesinde Nüfus ve Tarımsal Üretim”. *XVII. Türk Tarih Kongresi*, 2018, 1365-1375.

- Erdoğan, M. Akif. "Kıbrıs Adası'nın Fethinde Konya ve Çevresinin Rolü". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 5 Konya Özel Sayısı, (Kış 2008), 131-140.
- Erdoğan, M. Akif. "Kıbrıs Türk İdaresine Nasıl Girdi, Bir Fetih ve Tarihçiler". *OTAM* 44 (Güz 2018), 341-349.
- Erdoğan, M. Akif. "Osmanlı İdaresinde Mağosa (1571-1600)". *CİEPO 17. Sempozyumu. XVII. Sempozyumu Bildirileri*. Trabzon:18-23 Eylül 2006, 451-457.
- Erkal, Mehmet. "Cizye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 8/42-45, Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Gökçe, Turan. "1572-73 yıllarında Kıbrıs'ta Sürgün Edilmek Üzere İskân Edilen Aileler". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 3/2 (1999), 9-74.
- Göyünç, Nejat. "Hane", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 15/552-553, Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Güler, Ümit. "17. ve 18. Yüzyıl Kıbrıs Şer'i Mahkemeleri ve Şer'iyye Sicillerine Bir Bakış". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, 1/2 (2017), 136-150.
- Güler, Ümit. "Osmanlı Kıbrıs'ında Müslim- Gayrimüslim İlişkileri (17. ve 18. Yüzyıl)". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık 2018),149-175.
- Hakeri, Bener Hakkı. *Başlangıcından 1878'e dek Kıbrıs Tarihi*. Kıbrıs: K.K.T.C Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yayınları,1993.
- İnalcık, Halil. "Osmanlılarda Cizye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 8/45-48, Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kara, Adem. "19. Yüzyılda Lefkoşa, Limasol ve Baf Kalelerinde Osmanlı Askeri Gücü". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 2 Kıbrıs Özel Sayısı-II (Temmuz-Aralık 2013), 15-42.
- Kaynakları ile Osmanlı Coğrafyası Yer Adları Sözlüğü*. İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Yayın No: 8, 2020.
- Kazıcı, Ziya. "Osmanlı Devleti'nde Cizye (Tanzimat'a Kadar)". *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 16/3 (Temmuz 1987),54-58.

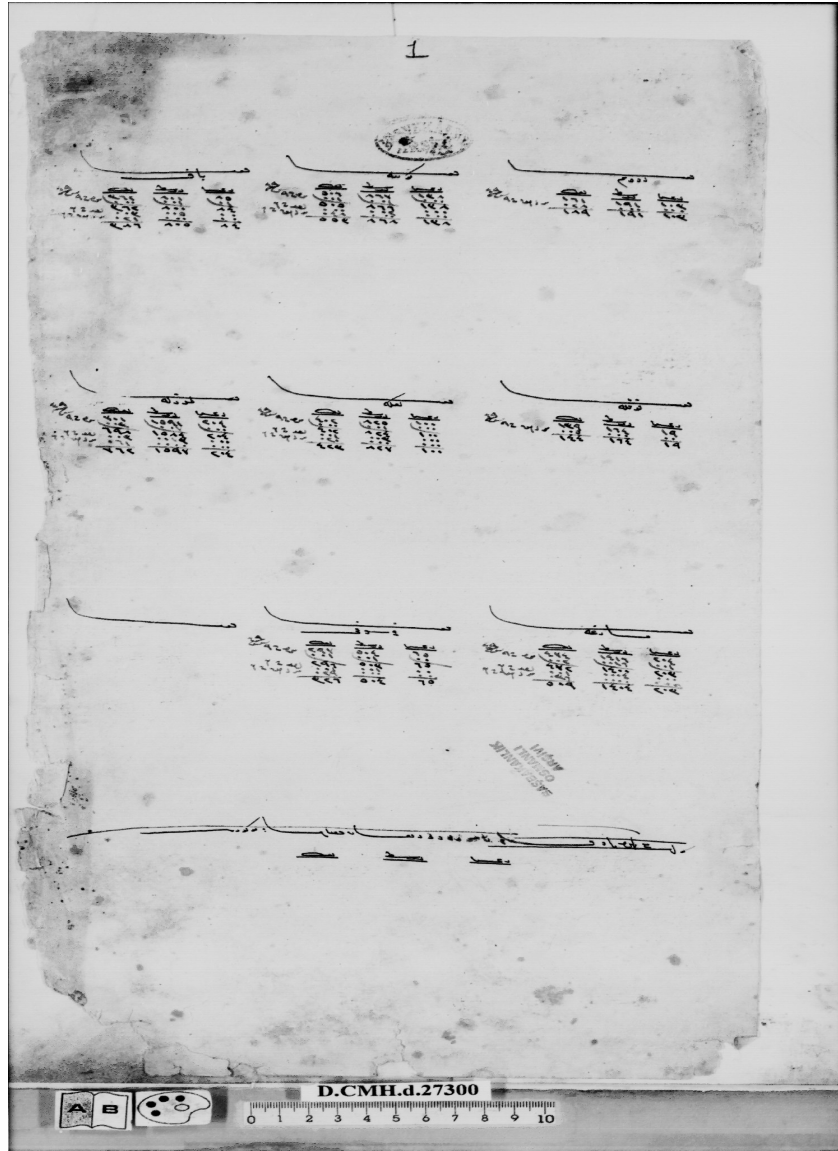
- Kenanoğlu, M. Macit. *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*. İstanbul: Klasik Yayınları, Gözden geçirilmiş ve Genişletilmiş IV. Baskı, 2017.
- Kılıç, Orhan. “Salgın Hastalıkların Osmanlı Vergi Düzenine Etkisi”. *İzmir Demokrasi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Üçüncü İktisat Tarihi Kongresi* (İzmir, 25-27 Nisan 2019), ed. Mustafa Öztürk, Ayşe Değerli, 371-384. İzmir 2019.
- Kocaoğlu, Burak. *Osmanlı Devleti’nde Cizye Vergisi*. Ankara: Berikan, 2018.
- Koçak, Zülfiye "1691 Tarihli Cizye Defterine Göre Pertek, Mazgirt, Çemişgezek ve Sağman Kazaları", *OTAM*, 41 /Bahar, s.191-218.
- Köse, Osman. “18. Yüzyılda Doğu Akdeniz’de Ticaret ve Güvenlik”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Prof. Dr. Bayram KODAMAN’a Armağan Özel Sayısı, 266-275.
- Oral Mustafa ve Tekin, Havva. “Corancez’in Seyahat Hâtıratında Kıbrıs’ın Ahvâli (Mart 1809)” *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi 1 Kıbrıs Özel Sayısı-1* (Ocak-Haziran 2013), 57-68.
- Osmanlı İdaresinde Kıbrıs (Nüfusu-Arazi Dağılımı ve Türk Vakıfları)*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2000.
- Öze, Nuran. “Medya, İktidar, Din Üçgeninde Kuzey Kıbrıs’ta Alevilik, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 72 (Kış 2014), 125-152.
- Özkul, Ali Efdal, “Osmanlı İdaresi’nde Kıbrıs’ta Kasap Esnafı ve Faaliyetleri”, *Akademik Bakış* 11/23 (Kış 2018),163-198.
- Özkul, Ali Efdal. “The Consuls And Their Activities In Cyprus Under The Ottoman Administration (1571-1878)”. *Turkish Studies* 8/2 (Winter 2013), 239-283.
- Özkul, Ali Efdal. *Kıbrıs’ın Sosyo- Ekonomik Tarihi (1726-1750)*. İstanbul: İletişim Yayınları,2005.
- Özlü, Zeynel. “Göynük’e (Bolu) Ait Bazı Gelir ve Giderlerin Tahlili: Avarız Vergisi”. *OTAM*, 19 (2006),381-397.
- Öztuna, Yılmaz. *Osmanlı Devleti Tarihi Siyasi Tarih 1*. İstanbul: Ötüken,2004.

- Öztürk, Mehmet Cemal. "Başbakanlık Osmanlı Arşivine Göre Kıbrıs Tekkeleri". *Tarihte Kıbrıs II*, ed. Osman Köse. 625-660. İstanbul:D 9KUZ10BE5,2017.
- Sahillioğlu, Halil. "Esedî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Şeker, Mehmet. "Osmanlılar Döneminde (XIX. Yüzyıl) Kıbrıs'ta Gayrimüslimlerle İlişkilere Genel Bir Bakış". *Diyanet İlmi Dergisi* 39/4 (Ekim, Kasım, Aralık, 2003),19-30.
- Taşbaş, Erdal. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet Görevlilerinin Sürgün Edilmesi: 19. Yüzyıl Kıbrıs Örneği", *Mediterranean Journal of Humanities* 2/1 (2012), 193-204.
- Uzunçarşılı, İ. H. *Osmanlı Tarihi III. Cilt*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları XIII. 8. Dizi, Sayı 16. Baskı, 1. Kısım, 2011.
- Vatansever, Müge. "Kıbrıs Sorununun Tarihi Gelişimi". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2, Prof. Dr. Burhan Ceyhan'a Armağan Özel Sayı 2010 (2012), 1487-1530.
- Yarcı, Güler, "Kıbrıs'ta Osmanlı Dönemi evkaf Personeli (Unvanlar, Görevler ve Gelir Kaynakları)" *Osmanlı Döneminde Kıbrıs Vakıfları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 81-126. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017.

Diğer Kaynaklar

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cizye Muhasebesi Kalemi Defteri: KK.d.D.CMH.d.27300, 9 Şaban 1249/ 22 Aralık 1833

Ek 1. H.1249 Tarihli Kıbrıs Cizye Muhasebe Defteri'nin bir kısmı



DEUİFD LIII / 2021, ss. 49-87.

Misyoner ve Oryantalist William of Tripoli'nin İslâm ve Hz. Peygamber Hakkındaki İki Eserinin Değerlendirilmesi*

Sabri ÇAP**

ÖZ

Hıristiyan Avrupa ile İslâm dünyası arasındaki mücadelenin en yoğun olduğu ve düşmanlığın zirveye ulaştığı zaman, iki asır devam eden Haçlı seferleri dönemidir. Hıristiyan Batı'da, Haçlı seferlerinden sonuç alınamayacağı düşüncesiyle Müslümanların savaşa değil, misyonerlikle Hıristiyanlaştırılabileceği görüşü yaygınlık kazanmıştır. Bunun sonucunda aynı zamanda oryantalizmin başlangıcı veya önemli bir dönüm noktası kabul edilen 12. asırdan itibaren İslâm coğrafyasına Kur'an, Hz. Peygamber ve İslâm kültürü hakkında bilgi sahibi olan misyonerler gönderilmiştir. Bunlardan bir kısmı İslâm ve Hz. Peygamber hakkında bazı eserler yazmışlar ve bu eserler Avrupa'nın İslâm peygamberi hakkındaki kanaatlerinde belirleyici olmuşlardır. Bu makalede, uzun süre İslâm coğrafyasında yaşamış olan William of Tripoli'nin hayatı kısaca ele alınacak ve onun İslâm ve Hz. Peygamber hakkında kaleme aldığı *Notitia de Machometo* ve *De statu Sarracenorum* adlı iki eseri tanıtılacaktır. Ayrıca onun İslâm ve Müslümanlar hakkındaki bazı görüşleri ele alınacaktır. Zira yazar, Ortaçağ ve sonrasında Batı'da İslâm ve Hz. Peygamber imajının oluşmasında etkili olmuş bir kişidir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed, Oryantalizm, William of Tripoli, *Notitia de Machometo*, *De statu Sarracenorum*.

* Bu makale, Iğdır Üniversitesi tarafından 20-22.04.2019 tarihlerinde düzenlenen Uluslararası Eyyübîler Sempozyumu'nda sunulan "Eyyübîler Döneminde Kudüs'te bir Misyoner ve Diplomat: Wilhelm von Tripolis'in İslâm ve Hz. Peygamber Hakkındaki İki Eseri" adlı basılmamış tebliğin genişletilmiş ve yeniden hazırlanmış şeklidir.

** Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı. sabricap@hotmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1999-2893>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 14/09/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 11/10/2020

The Evaluation of Two Works of Missionary and Orientalist William of Tripoli on Islam and the Prophet

ABSTRACT

The time when the struggle between Christian Europe and the Islamic world was most intense, and hostility reached its peak, was the Crusades, which lasted two centuries. In The Christian West a thought was dominant and spread that the Crusades cannot be successful in the issue of converting Muslims into Christians through war but through missionaries. As a result, from the 12th century, which was accepted as the beginning of Orientalism or as a major turning point in Orientalism, missionaries who had information about the Quran, prophets, and Islamic culture were sent to Muslim lands. Some of them wrote some works on the Prophet and Islam and they were a determinant of Europeans opinion on Islam. This article briefly reviews the life of William of Tripoli, who lived in Islamic geography for a long time, and introduces his two works, *Notitia de Machometo* and *De statu Sarracenorum*, about the Prophet and Islam. In addition, some of his views on Islam and Muslims will be discussed. Because William of Tripoli is an effective author in forming the image of prophets and Islam, in the West in the Middle Ages and later.

Keywords: Muhammad, Orientalism, William of Tripoli, *Notitia de Machometo*, *De statu Sarracenorum*.

GİRİŞ

Hız. Peygamber zamanında Bizans ve Sâsânî topraklarına seferler yapılmakla birlikte bu dönemde İslâm, Arap yarımadası sınırlarında kalmış, dört halife döneminde ise İran bir tarafa bırakılırsa büyük oranda Hıristiyanlığın hâkim olduğu coğrafyada yayılmıştır. Bizans topraklarıyla birlikte Kuzey Afrika boydan boya geçilmiş, İslâm'ın başlangıcından itibaren bir asır geçmeden Endülüs İslâm hâkimiyetine girmiştir. İslâm ve Hıristiyan dünya arasındaki mücadele Haçlı seferleriyle başka bir boyut kazanmış, Avrupa Hıristiyan dünyası, iki asır süren Haçlı seferlerinden istenilen sonucu alamayınca Kilise yeni bir strateji belirlemiştir. Petrus Venerabilis'in (ö. 1156) öncülük ettiği bu plana göre Müslümanlarla mücadele savaşla mümkün değildir. İslâm'a karşı misyonerlikle mücadele edilmeli, bunun için de İslâm dini iyi bilinmelidir. Bu maksatla Kur'an ve İslâm hakkındaki bazı eserler Latince'ye tercüme edilmeli, misyonerlerin Arapça öğrenmeleri için enstitüler kurulmalıdır. Bu görüşün yaygınlık

kazanması sonucu 1143 yılında ilk defa Kur'an ve bazı eserler Latince'ye tercüme edilmiştir.

Bazı misyonerler Endülüs, Afrika ve eski Bizans topraklarına gönderilmiştir. Misyonerlik faaliyetlerinde bilhassa Dominiken ve Fransiskan tarikatları etkin bir faaliyet içinde olmuşlardır. Bunlardan bazıları Doğu'da kurulan Haçlı devletlerinde de etkin faaliyetlerde bulunmuşlardır.

12. asırda birçok misyoner Müslümanların kontrolü altındaki bölgelerde ikamet etmiş veya bazı şehirlere seyahatte bulunmuşlardır. Mesela, İngiliz Benedikt rahip Adelardus Bathoniensis (ö. 1152), 1120-1130 yılları arasında Asya ve Mısır'ı dolaşmış, Doğu'da Arapça öğrenmiş ve İspanya'ya dönmüştür. O, birçok Arapça eseri Latince'ye tercüme etmiştir.¹ Yine İngiltere'de doğmuş olan Robertus Ketensis (ö. 1160) Suriye'ye seyahatte bulunmuş ve burada Arapça öğrenmiş, daha sonra da İspanya'ya dönmüştür. Burada tanıştığı Petrus Venerabilis, onu Kur'an'ı Latince'ye çevirmeye ikna etmiştir.²

Bu dönemde dikkat çeken önemli bir husus, oryantalizmin misyonerlik çerçevesinde gelişmesi ve bu maksadla Arapça öğreniminin yaygınlaşması ve kurumsallaşmasıdır. Raimundus Marti (ö. 1284) ise Raimund von Penafort (ö. 1275) tarafından Tunus'ta kurulan Dil okulunda Arapça öğrendi. O, Arapça, İbrânîce ve Süryânîce bilgisi sayesinde Yahudi ve İslâm kaynaklarına doğrudan ulaşma imkanı buldu.³ Mesela Roger Bacon (ö. 1294) Müslümanların dilini öğrenerek misyonerlik yapılmasını şiddetle savunanlardan biridir.⁴ Arapça'yı bir Arap köleden öğrenen Ramon Lull (ö. 1316) da Bacon'un görüşüne

¹ Adelard'ın tercüme ettiği eser hakkında bkz. Ferdinand Wüstenfeld, *Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert*, Göttingen: Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung, 1877, 20-23.

² Bkz. Wüstenfeld, *Die Übersetzungen Arabischer Werke*, 44.

³ Onun eserleri hakkında bkz. Ludwig Hagemann, *Christentum contra Islam: eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, (Darmstadt: Primus Verlag, 1999), 59. Ramon de Penafort ve Ramon Marti başta olmak üzere Dominikenlerin Müslümanlara karşı misyonerlik stratejileri hakkında bkz. John Victor Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, (New York: Columbia University Press, 2002), 234-242.

⁴ Bacon'un misyonerlik ve İslâm hakkındaki görüşleri için bkz. Tolan, *Saracens*, 225-229.

katıldı ve onun çeşitli yerlerde Arapça öğretecek kürsülerin kurulmasında etkili çabaları oldu. Maksud ise Müslümanları, kendi dilleri ile dinlerinin bâtil olduğuna ikna etmektir. Nihayet 1312'de toplanan Viyana Konsil'inde Kilise tarafından beş Avrupa üniversitesinde Arapça kürsülerinin kurulması kararı alındı.⁵

Haçlı seferleri veya misyonerlik, Batılı bazı kişilerin uzun süre İslâm coğrafyasında kalmasına sebep olmuştur. Bunlardan birisi de 1215-1220 yılları arasında Fransa'nın kuzeyinde bulunan Cassel'de doğmuş olup Fransisken tarikatına bağlı olan William of Rubruk'tur (ö. 1270). O, 1248 yılında Fransa Kralı IX. Ludwig'in (ö. 1270) emriyle "Kutsal bölge" kabul edilen Kudüs ve çevresine seyahat etmiş ve 1252 yılına kadar Filistin'de Haçlı ordusunun son kalesi olan Akka'da kalmıştır. IX. Ludwig, altıncı Haçlı seferi Mısır'da akim kalınca onu 1249'da Müslümanlara karşı Hıristiyanlara yardım etmesi için elçi olarak Moğol hükümdarına göndermiştir.⁶

13. yüzyılda Doğu'ya giden önemli şahıslardan biri aynı zamanda Fransisken tarikatının kurucusu olan ve Giovanni Battista Bernardone adını da taşıyan İtalyan Franziskus (Franz) von Assisi'dir (ö. 1286).⁷ O, Selâhaddin-i Eyyûbî'den sonra en büyük hükümdarlardan kabul edilen Sultan el-Kâmil (ö. ?) ile Mısır'da görüşmüş, onunla uzun teolojik tartışmalarda bulunmuştur.⁸ Bonaventura (ö. 1274) ve Franz von Assisi, birlikte dönemin Eyyûbî hükümdarına gitmişlerdir.⁹

⁵ Viyana Konsili'nin oryantalizmin başlangıcı olarak değerlendirilmesi hakkında bkz. Sabri Çap, *Goldzüber Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 48. Yazarı oryantalist olarak nitelendirmemizin sebebi ise kelimenin kullanımının oldukça geç olmasıyla birlikte bazılarınınca oryantalizmin başlangıcının 12. asır kabul edilmesidir.

⁶ Bkz. Athina Lexutt, Detlef Metz (Hrsg.), *Christentum - Islam Ein Quellenkompendium (8.-21. Jb.)*, (Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag, 2009), 71-72. Rubruk'un İslâm dünyasında yaptığı misyonerlik faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Tolan, *Saracens*, 221-225.

⁷ Hayatı hakkında bkz. Lexutt, Metz, *Christentum - Islam*, 61-66.

⁸ Geniş bilgi için bkz. Lexutt, Metz, *Christentum - Islam*, 64; Tolan, *Saracens*, 214-215.

⁹ Bkz. Lexutt, Metz, *Christentum - Islam*, 67-71. Ayrıca bkz. Dana Carleton Munro, "The Western Attitude Toward Islam During the Period of the Crusades", *Speculum A Journal of Mediaeval Studies* 6/3 (July, 1931), 339; Tolan, *Saracens*, 218-220.

1095 yılında başlayan Haçlı seferleri sırasında doğuda bazı Haçlı devletleri kurulmuştur. Bunlar Urfa Kontluğu (1098-1144), Antakya Prinkepsliği (1098-1268), Kudüs Krallığı (1099-1291) ve Trablus Kontluğu (1109-1289) adlarını taşımaktadır.¹⁰ Haçlı devletlerinde Haçlı seferlerine katılan Avrupalılarla birlikte Müslümanlar ve Doğu Hıristiyanları beraber yaşıyordu.¹¹ Bu devletlerde yaşayanlarla Müslümanlar arasındaki ilişkiler Batı'nın İslâm'ı tanımada etkili oldu. Nihayet 1291'de Memlükler tarafından Doğu'daki bütün Haçlı devletlerinin varlığına son verildi.

Diğer taraftan bilhassa 12. ve 13. asırda Doğu'da görev yapan bazı misyonerler seyahatnameler veya İslâm hakkında bazı kitaplar yazmışlar ve bu eserler Avrupa'nın İslâm anlayışında etkili olmuştur. Bunlar arasında Avrupa'dan gelen misyonerler, seyyahlar, teologlar ya da ruhban sınıfına mensup kişiler olduğu gibi, hayatı boyunca veya uzun süre Doğu'da yaşayıp İslâm'a dair Latince yazdıkları eserler Avrupa'da Ortaçağ ve sonrasında müracaat kaynağı olanlar da mevcuttur. William of Tyrus (ö. 1186), Ricoldo de Monte Crucis (ö. 1320) ve William of Tripoli (ö. 1277)¹² bunlar arasındadır. Daha önce Batı'nın İslâm hakkındaki bilgilerine Yuhanna ed-Dımaşkî (ö. 749 [?]) ve Abdülmesîh el-Kindî (3./9. yüzyıl) gibi Doğu Hıristiyanları kaynaklık ederken William ile birlikte aslen Batılı olup Doğuda yaşayan kişilerin Latince yazdığı yeni bir kaynak türü ortaya çıkmıştır. Biz bu araştırmamızda William of Tripoli'nin hayatı ile birlikte onun eserlerini ve İslâm hakkındaki bazı görüşlerini ele alacağız. Onun Hz. Peygamber ve Kur'an hakkındaki görüşleri ise müstakil bir çalışmada ele alınacaktır.

¹⁰ Bkz. Işın Demirkent, "Haçlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/530-531.

¹¹ Geniş bilgi için bkz. Jeremy Daniel Pearson, *The Islamic World and the Latin East: William of Tripoli and his Syrian Context*, (PhD diss., University of Tennessee, Knoxville (ABD), 2018), 26-31.

¹² William of Tripoli'nin adını kaynaklarda şu şekillerde görmek mümkündür: Guglielmo da Tripoli, Guilelmus de Tripolis, Guillaume Champenès, Guillaume Dominicain, Guillaume de Tripoli, Wilhelm von Tripolis, Guilelmus Tripolitanus, William of Tripoli. Bkz. <https://data.cerl.org/thesaurus/cnp02141126> Erişim: 20.07.2020. Biz, Türkçe'de İngilizce telaffuzunun yaygınlığı sebebiyle bu makalede William of Tripoli şeklinde zikretmeyi uygun gördük. Almanca tercümesiyle neşredildiği için kendi eserlerinin yazarı olarak ise Wilhelm von Tripolis şeklinde zikredilecektir.

1. William of Tripoli'nin Hayatı

William of Tripoli, bugün Lübnan sınırları içinde bulunan ve Trablusşam olarak isimlendirilen, tarihte ise Tripolis adlı şehirde doğmuştur. Onun 1220 yılında doğduğu söylenmekle birlikte bu tarihin kesin olmadığı belirtilmektedir.¹³ Onun doğum tarihinin 1220 yılından önce, vefatının ise 1273 yılından sonra olması muhtemeldir. William'ın aslen Fransa'nın kuzey-doğusunda bulunan Champagneli olduğu da tahmin edilmektedir.¹⁴ Engels ise onun muhtemelen Tripolis kökenli olduğunu ve bilmediğimiz bir zamanda Dominiken tarikatına girdiğini ve özel hayatı hakkında çok az şey bilindiğini vurgulamaktadır.¹⁵ O'Meara ise onun Haçlı seferlerinden sonra Filistin'e yerleşen ve büyük ihtimalle İtalyan veya Fransız bir aileye mensup olduğunu nakletmektedir.¹⁶

Kanaatimizce William'ın ailesi Haçlı seferleri esnasında Doğu'ya gelip yerleşmiş Avrupa'lı bir Hıristiyan ailedir. Zira onun Doğu Hıristiyanlarından olduğuna dair bir bilgiye rastlayamadık. Diğer taraftan William veya Wilhelm ya da Guilelmus gibi isimler de daha çok Batı'ya ait gibi gözükmektedir. Yine onun Batı merkezli Dominiken tarikatına mensup olması da böyle bir kanaati güçlendirmektedir.

William'ın hayatının farklı periyodları hakkında sınırlı ve sipekülasyona açık bazı bilgiler nakledilmektedir. O, hayatının büyük bir kısmını Kudüs yakınlarında bulunan Akka'da geçirmiştir. William, 13. yüzyılda Akka'da Dominiken tarikatına bağlı bir misyoner rahip olarak yaşamış ve hayatından geriye çok az bilgi kalmıştır.¹⁷ Onun 1239 yılında

¹³ Peter Engels, "Wilhelm von Tripolis: De Statu Sarracenorum, Bemerkungen zu einem Neuen Textfund", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplement VIII: XXIV. Deutscher Orientalistentag (1988), 77.

¹⁴ Bkz. https://de.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_von_Tripolis. Erişim tarihi: 17.03.2019.

¹⁵ Engels, "Wilhelm von Tripolis", 77. Ayrıca bkz. Matthias M. Tischler, "*Lex Mahometi* Die Erfolgsgeschichte eines vergleichenden Konzepts der christlichen Religionspolemik", *Das Gesetz -the Law -La Loi* (Miscellanea Mediaevalia), Edit.: Andreas Speer, Guy Guldentops, (De Gruyter: 2004), 560.

¹⁶ Thomas Franklin O'Meara, "The Theology and Times of William of Tripoli OP. A Different View of Islam", *Theological Studies* 69 (2008), 82.

¹⁷ William of Tripoli hakkında yapılan bazı araştırmalar için bkz. Engels, "Wilhelm von Tripolis", 77, Dipnot 1.

elçi olarak Hama Emîri el-Muzaffer Mahmud'un (ö.?) huzurunda bulunduğundan ve 1240 yılı başlarında Haçlı komutanı Champagnalı IV. Theobald'a (ö. 1253) Müslüman emîrinden bir anlaşma teklifi ve emîrin Hıristiyanlığa geçmek istediğine dair yanlış bir bilgi götürdüğünden söz edilmekle birlikte¹⁸, bunlar tahkike muhtaç gözükmektedir. Yine onun bir süre Mısır'da yaşadığından ve Irak'ı ziyaret ettiğinden, 1263'de Papa elçisi olan Dominiken tarikatı mensubu Betlehem Bişofu Thomas Agni'ye (ö. 1277) Roma'daki Papalık sarayına gidişte kutsal beldenin meselelerini sunmak üzere eşlik ettiğinden ve Fransa'da Akka ve Yafa'nın (Jaffa) tahkimi için kaynak topladığından söz edilmektedir.¹⁹

William hakkında güvenilir haberlerden biri, Papa IV. Urban'ın (ö. 1264) 1264'deki üç fermanında bulunmaktadır. Papa, Fransa kralı IX. Ludwig'e (ö. 1270) ve yüksek rütbeli muhtelif din adamlarına, Dominiken tarikatından kutsal bölgenin papa elçisi William of Tripoli'nin, Haçlı devletlerinin kötü durumu ve Sultan I. Baybars'ın (ö. 1277) devam eden saldırıları hakkında kendisine verdiği bilgiyi aktarmıştır. William, Haçlı devletlerinin desteklenmesi, bilhassa Yafa ve Akka'nın istihkâmının güçlendirilmesi için papadan destek istemişti.²⁰ Engels'e göre William'ın papa elçisi olduğunda şüphe yoktur. Çünkü Papanın yazısının, William'ın eserine zaman olarak yakınlığı ile birlikte William'a 1263'te eşlik eden Bethlehem bişofu Thomas Agni (ö. 1277), William'ın eserinde²¹ zikredilmektedir. Ayrıca o, Haçlı devletlerinin yüksek rütbeli tek din adamıdır.²²

Marco Polo (ö. 1324) 1271 yılında William of Tripoli'nin Moğol hanının yanında olduğundan söz etse de bunun doğru olmadığı söylenmektedir.²³ William son olarak 1273 yılında Hz. Peygamber, İslâm

¹⁸ https://de.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_von_Tripolis. Erişim tarihi: 17.03.2019.

¹⁹ https://de.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_von_Tripolis. Erişim tarihi: 17.03.2019. Ayrıca bkz. Pearson, *The Islamic World and the Latin East*, 8-9; O'Meara, "The Theology and Times of William of Tripoli", 86.

²⁰ Engels, "Wilhelm von Tripolis", 77.

²¹ Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 318-319.

²² Bkz. Engels, "Wilhelm von Tripolis", 77, Dipnot 4.

²³ Bkz. Engels, "Wilhelm von Tripolis", 78 Dipnot 6; Stephen Mossman, "The Western Understanding of Islamic Theology in the Later Middle Ages, Mendicant Responses to Islam from Riccoldo da Monte di Croce to Marquard von Lindau", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 74 (2007), 195.

ve İslâm tarihi hakkında bir eserin yazarı olarak ortaya çıkmakta ve bu yıldan sonra onun bütün izleri kaybolmakta, hayatının bundan sonrası hakkında hiçbir şey bilinmemektedir.²⁴ William hem Avrupa'da hem de Doğu'daki Haçlı devletlerinde iyi tanınmaktaydı.²⁵

Pearson'un vurguladığı diğer bir husus ise, Tripoli'nin *Notitia de Machometo*'da ve *De statu Sarracenorum*'da onun Hristiyanlığın Latince versiyonunun en iyisi olduğuna inandığını, ancak onun Avrupalıların aksine diğer inanç ve uygulamalara da değer vermesini engellemediğini, bunun nedeninin ise, içinde yaşadığı çeşitli bağlamın onun dünyasını bölümlere ayırmaya zorladığını, bunun sonucunda bir yerde tenkid ettiğini, diğer bir yerde onaylaması gerektirdiğini belirtir. Zira Doğu'da Batı'nın aksine Müslümanları ve Doğu Hristiyanlarını sapkın ve yanlış inançlarda görseler de, bu kimselerin onların günlük hayatlarının bir parçası olması, Müslümanlardan veya "sapkın" Hristiyanlardan alış-veriş yapmaları ve çeşitli münasebetlerde bulunmaları onu esnek bir tavıra sevk etmiştir. William birbirleriyle çelişen şeyler söylemiş, çünkü insanlarla farklı bağlamlarda farklı şekillerde etkileşim kurması gerekmiştir.²⁶

1.1. William ve Misyonerlik

13. yüzyılın başında Fransisken ve Dominiken tarikatları tarafından İslâm'a karşı özel misyonerlik faaliyetleri ortaya çıkmıştır. Franziskus von Assisi (ö. 1226) bizzat Mısır'da Sultan'ı Hristiyan yapmak için uğraşmıştır. Dominikenler Müslümanlara karşı etkili bir misyonerlik için köklü bir teoloji eğitimi ve yabancı dili vazgeçilmez bir şart olarak görmüşlerdir. Bunun için Dominikenler kendilerine özel dil okulu kurmuşlar ve tarikat büyükleri, kendi görüşlerine göre Yahudi ve Müslümanların muhtemel cevapları hakkında misyonerleri bilgilendirme ve yönlendirmeye yarayacak el kitapları hazırlamışlardır. Raimundus von Pennaforte, İspanya'da Müslümanlara karşı ilk misyonerliğe girişen kişilerden biridir. Onun teşvikiyle Thomas von Aquin (ö. 1274)

²⁴ Engels, "Wilhelm von Tripolis", 78. William'ın hayatı hakkında bkz. Peter Engels, *Wilhelm von Tripolis Tractatus de statu Sarracenorum et de Mabomete pseudopropheta et eorum lege et fide; Notitia de Machometo De statu Sarracenorum, Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe*, (Würzburg-Echter: Altenberge- Oros Verlag, 1992), 23-45.

²⁵ Pearson, *The Islamic World and the Latin East*, 9.

²⁶ Pearson, *The Islamic World and the Latin East*, 30-31.

1261/1264'de "*Summa contra gentiles-Putperestlere Karşı Külliyat/Mecmua*)" adlı eserini yazmıştır. Dominikenler Müslümanlara karşı misyonerlik faaliyetlerini sadece Batı'da değil, Doğu'da da sürdürdüler. Doğu'da öncelikle William of Tripoli'nin zikredilmesi gerekir.²⁷

William'ın ilk özelliği Dominiken bir misyoner olmasıdır. Onun hayatına dair bilgiler bilhassa Müslümanlara yönelik misyonerlik çalışmalarına yöneliktir. William bizzat kendisi eserinin misyonerlik açısından önemini vurgulamaktadır. O, *De statu Sarracenorum*'un sonunda (55. Konu) Müslümanlar arasında misyonerlik faaliyetlerinde bulunduğunu belirtmekte ve binden fazla Müslümanı vaftiz ettiğini iddia etmektedir. Ona göre Hıristiyanlık İslâm'la büyük ölçüde örtüşmekte olup birçok konuda Müslümanlarla Hıristiyanlar hemfikirdirler. Onun görüşüne göre Müslümanların Hıristiyanlığa dönmeleri için felsefi delillere ve silah gücüne değil, Tanrı'nın yalın sözüne ihtiyaç vardır. Basit vaazla, polemik içeren teolojik açıklamalar olmaksızın ve silah kullanmaksızın Müslümanların din değiştirmeleri sağlanabilir.²⁸ O, görüşünü kendisinin binden fazla din değiştiren kişiyi vaftiz ettiği iddiasıyla güçlendirmeye çalışmaktadır.²⁹

Engels, William'ın başka misyonerlerle de mukayese edildiğini, bilhassa 13. yüzyılın sonunda Suriye, Filistin ve Mezopotamya'yı dolaşan Florentinalı Dominiken Ricoldo de Monte Crucis'le kıyaslandığını söylemekle birlikte Ricoldo'nun misyonerlik faaliyetlerini mektuplarında ve eserlerinde ayrıntılı olarak haber verdiği halde, William'dan buna benzer hiçbir şey bilinmediğini vurgulamaktadır.³⁰ Engels ayrıca onun

²⁷ Bkz. Peter Antes, "Christliche Antworten auf den Islam", *Fremde Welt Islam: Einblicke in eine Weltreligion*, (Hrsg.) Anton Schall, (Frankfurt am Main: Matthias-Grünwald-Verlag, 1982), 64-65.

²⁸ Siegfried Raeder, *Antworten auf den Islam, Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2006), 60; Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 35-37.

²⁹ Bkz. Engels, "Wilhelm von Tripolis", 79.

³⁰ Engels, "Wilhelm von Tripolis", 79. William'ın Ricoldo ile karşılaştırılması hakkında bkz. Berthold Altaner, *Die Dominikanermmissionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters*, (Habelschwerdt: Frankes Buchhandlung, 1924), 85; Hans Prutz, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, (Berlin: Königliche Hofbuchhandlung, 1883), 73, 104; Maciej Dawczy (Łódź), "The Image of Muhammad in Ricoldo da Monte di Croce's *Contra legem Sarracenorum*", *Studia Ceranea* 9 (2019), 391-405.

faaliyetlerini Müslüman köleler, esirler, firar etmiş askerler ve Haçlı devletleri vatandaşları arasında yapmış olabileceğini belirtmektedir. Bunlar, daha çok dünyevî sebeplerden dolayı Hıristiyanlığa geçmiş olabilirler.³¹

William, Müslümanlar arasında çok başarılı bir misyoner olduğunu iddia etmekteyse de bunun doğru olmadığı vurgulanmaktadır. O, nihayet “*misyonerlik teorisyeni*” olarak nitelendirilmiş³² ve *De statu Sarracenorum* misyonerler için bir el kitabı olarak görülmüştür. Ancak eser misyonerler tarafından kullanılmamış, Batı Latin dünyasında okuyucuyu İslâm hakkında bilgilendirmekle sınırlı kalmıştır.³³

William, Doğu’da “*teorisyen misyoner*” olarak kabul edildiği gibi, kendisinden sonrakiler için de bir model olarak görülmektedir. Uzun süre Bağdat’ta yaşamış olan Ricoldo de Monte Crucis, onun manevi mirasçısı olarak nitelendirilmektedir.³⁴ William’ı “*uygulayıcı misyoner*” olarak görenler olduğu gibi³⁵ “*pasif misyoner*” veya “*pasif misyon temsilcilerinden biri*” olarak görenler de vardır.³⁶

Hagemann ise, William’ı “*Haçlı devletleri bizmetinde bir diplomat*” olarak nitelendirmektedir. O, bu görüşünü Papa IV. Urban’ın 1264’deki fermanında yer alan “*Memlükler tarafından gelen sürekli bir tehdide karşı Haçlı hâkimiyetini güçlendirmek için, William of Tripoli Haçlı devletleri adına görevli bir diplomat olarak bize geldi*” ifadesine dayandırmaktadır.³⁷

Hagemann, şimdiye kadarki misyonerlik literatüründe William of Tripoli’nin Müslümanlar arasında önemli bir misyoner olduğuna dair

³¹ Engels, “Wilhelm von Tripolis”, 79. Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 35.

³² Engels bu değerlendirmeyi M. Voerzio’ya nispet etmektedir. Bkz. Engels, “Wilhelm von Tripolis”, 79, Dipnot 9.

³³ Engels, “Wilhelm von Tripolis”, 79.

³⁴ Engels, “Wilhelm von Tripolis”, 79 Dipnot 9.

³⁵ Bkz. Engels, “Wilhelm von Tripolis”, 80, Dipnot 12.

³⁶ Bkz. Hagemann, *Christentum contra Islam*, 58-59. William’ın misyonerliği hakkında ayrıca bkz. Engels, “Wilhelm von Tripolis”, 79. William’ın Ricoldo ile mukayesesi hakkında bkz. Altaner, *Die Dominikanermisssionen*, 85; Hans Prutz, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, 73, 104.

³⁷ Bkz. Hagemann, *Christentum contra Islam*, 56-57.

hâkim düşüncüyü, Engels'in araştırmasının ortadan kaldırdığını düşünmektedir. O, Müslümanlar arasında Hıristiyanlık adına misyonerlik çalışmalarının istisnalar bir tarafa bırakılırsa, verimsiz kaldığını da vurgulamakta ve Benjamin Z. Kedar'ın *'Müslüman ülkelerdeki misyonerlik faaliyetleri, dünyayı Hıristiyan olan Müslümanlarla doldurmak yerine cenneti Hıristiyan şebitlerle doldurmaya daha fazla katkı sağlıyor'* sözünü nakletmektedir.³⁸ Müslümanların hâkimiyeti altında bulunan bölgelerde başarılı misyonerliğin neredeyse imkansız olduğunu belirten Engels ise, bu görüşünü başka yazarlara da dayandırır. Hatta Jacques de Vitry/Jakob of Vitry (ö. 1240), Haçlı devletleri sınırları içinde bulunan Müslüman bölgelerdeki misyonerlik çabalarının akim kaldığını belirtmiştir.³⁹ Belirtmeliyiz ki, Dominiken ve Fransisken tarikatlarının İslâm coğrafyasında yaptıkları misyonerlik faaliyetlerinin Müslümanları Hıristiyanlaştırmaya katkısı olmasa bile İslâm'ın yayılmasını ve Hıristiyanların Müslüman olmasını önlediğinden söz edilebilir. İslâm açısından Ortaçağ'da İslâm dünyasında yapılan misyonerlik faaliyetlerinin etkisinin ayrıntılı birçok araştırmayı gerektirdiği barizdir.

Müslümanlara yönelik William'ın meşhur ve başarılı bir misyoner olduğuna dair kanaatin çıkış noktası, *De statu Sarracenorum*'un sonunda belirtilen "Tanrı hakkında entellektüel tartışmalar ve silah gücü olmaksızın basit vaazla" Müslümanları "koyunlar gibi" vaftiz etmeyi ve "Tanrı'nın sürüsü"ne katmayı hedeflemesi ve Tanrı'nın adına binden fazla kişiyi vaftiz ettiğini iddia etmesidir.⁴⁰

2. William of Tripoli'nin Eserleri

Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan William'ı günümüzde tanınan bir şahsiyet yapan, hem kendi döneminde hem de daha sonra Batı'da İslâm, Kur'an ve Hz. Peygamber hakkındaki düşünceye etkisi olan eserleridir. Ona nispet edilen iki eserden birisi kısaca *Notitia de*

³⁸ Hagemann, *Christentum contra Islam*, 56 (Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission European Approaches toward the Muslim*, Princeton: 1984, 155'den naklen); Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 34-38.

³⁹ Bkz. Engels, "Wilhelm von Tripolis", 80 Dipnot 15.

⁴⁰ Wilhelm von Tropolis, *De statu Sarracenorum* (55. Konu), 371. William'ın haçlı seferlerine tamamen karşı olmadığına dair bkz. Engels, "Wilhelm von Tripolis", 81 Dipnot 18.

Machometo (Muhammed Hakkında Bilgi)⁴¹, diğeri ise *De statu Sarracenorum* (Müslümanların Devleti)⁴² adını taşımaktadır. Aşağıda ayrıntıları ele alınacağı üzere bu iki eserin birbiriyle benzerliklerinin yanında aralarında muhteva farklılıkları da dikkat çekmektedir.

William'ın eserlerinin önemi, daha önce Bizans ve Endülüs kaynaklarından ayrı olarak Batı'da Hz. Peygamber hakkında Latince ciddi kaynakların bulunmaması dolayısıyla bu iki eserin söz konusu boşluğu doldurmasıdır. *Toledo koleksiyonu* bir tarafa bırakılacak olursa Batı'daki mevcut kaynaklar büyük ölçüde şifâhî bilgilere dayanmaktaydı.⁴³ 12. asrın ortalarına kadar Latin Batı tarihçileri Hz. Muhammed'in tarihî kimliği hakkında eksik bilgilerle yetinmek zorundaydılar. Bu, ilk Haçlı seferi hakkında yazmış olduğu kronikte Hz. Muhammed'in hayatına bir bölüm ayırmış olan Guibert de Nogent (ö. 1124) için de geçerlidir. Kendisinin de belirttiği üzere onun haberleri yazılı bir kaynağa değil, muhtemelen Haçlı seferine katılmış olan kişilerin sözlü anlatımlarına dayanıyordu. İlk Haçlı seferi zamanında Latin Batı'da Hz. Muhammed'in hayatı, şahsiyeti ve öğretileri hakkında oldukça az somut bilgi bulunuyordu. Bu durum, Walter of Compiegne'nin (ö. 12. asır) *Otia de Machomete* ve Embrico of Mainz'in *Vita Machometi* adlı manzum eserleri için de geçerli olup bu eserlerde gerçek dışı efsaneler anlatılıyordu. Bizans kaynaklarında yer alan Hz. Peygamber ve İslâm hakkındaki bilgilerin de çok az bir kısmı Batı Latin dünyasında bilinmekteydi.⁴⁴

Batı'daki Hz. Peygamber ve İslâm hakkındaki bu bilgisizlik, Petrus Venerabilis'in (ö. 1156), Kur'an'ı ve bazı İslâm kaynaklarını

⁴¹ Eserin Latince-Almanca metni için bkz. Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, (Hrsg.), Peter Engels, (Würzburg- Altenberge: Echter Verlag, Oros Verlag, 1992), 191-261.

⁴² Eserin Latince-Almanca metni için bkz. Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, (Hrsg.) Peter Engels, (Würzburg- Altenberge: Echter Verlag, Oros Verlag, 1992), 263-371. Diğer Latince bir baskı için bkz. Willhem von Tripolis, *Guilelmi Tripolitani, Tractatus de statu Sarracenorum*, Hans Prutz, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, (Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1883; Hildesheim: Olms, 1964), 573-598.

⁴³ Bu hususta geniş bilgi için bkz. Edeltraud Klueing, "Quis fuerit Machometus? Mohammed im lateinischen Mittelalter (11.-13. Jahrhundert)", *Archiv für Kulturgeschichte* 90 (2008), 292-293.

⁴⁴ Klueing, "Quis fuerit Machometus", 293-294.

Latince'ye tercüme etmesiyle değişmeye başladı. İslâm'a karşı savaşla değil, misyonerlikle mücadeleyi esas alan bu yeni düşünce, İslâm'ın tanınmasını zorunlu kılıyordu.⁴⁵ Misyonerlik düşüncesi 13. asırda Fransiskan Raymundus Lullus (ö. 1316) ve Dominiken William of Tripoli ile birlikte yeniden değer kazandı.⁴⁶

13. asrın son yarısında üç Dominiken, birbirinden farklı maksatlarla İslâm ve Hz. Muhammed hakkında eser yazmışlar ve bunlar oldukça etkili olmuştur. Bunlardan birincisi, *Speculum historiale*'de Hz. Peygamber'in hayatına bir bölüm ayıran Vincent de Beauvais, (ö. 1264), diğeri Ricoldo de Monte di Croce (ö. 1320) ve üçüncüsü William of Tripoli'dir.⁴⁷ William'ın eserleri 13. asır öncesindekilere göre "objektif, gerçek bilgi, polemikten uzak" olarak nitelendirilmekteyse de⁴⁸ bütün hususlarda böyle olmadığı bir hakikattir.

William'ın iki eseri de Papalığın Haçlı seferlerine yönelik tutumu açısından etkili olmuştur. 1271'de yazılmış olan *Notitia de Machometo*, Lüttich arşidiyakü Thealdo Visconti'ye Müslümanların dini ve tarihi hakkında bilgi sunmak için yazılmıştır.⁴⁹ Thealdo Visconti, 1271 yılında X. Gregor adıyla papa seçilmiştir.⁵⁰ O, aşırı bir Haçlı seferi taraftarıydı ve onun çağrısıyla 18 Mayıs 1274'de Haçlı seferlerinin gerçekleştirilmesi için II. Lyon Konsili toplanmıştır. Papa başarısız olan seferlerden sonra yeni bir Haçlı seferi düşüncesindeydi. William'ın ilk eseri *Notitia de Machometo*, Haçlı seferi planlarının vazgeçilmezliğini sunarken, iki yıl sonra yazılmış olan *De statu Saracenorum* bir Haçlı seferinin gerekli olmadığını delillerini ortaya koymaktaydı. Zira Müslümanlar kısa süre sonra kutsal kitapları vasıtasıyla iyice tanıdıkları Hıristiyanlığa geçeceklerdir.⁵¹

William'ın eserlerinin Batı açısından diğeri bir önemli yönü ise olayları yer ve tarih vererek aktarmasıdır. Daha önce Hz. Peygamber hakkında Endülüs vasıtasıyla aktarılmış olan bilgiler yer ve tarih

⁴⁵ Bu hususta geniş bilgi için bkz. Çap, *Goldzıber Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 80-93.

⁴⁶ Klueing, "Quis fuerit Machometus", 296.

⁴⁷ Klueing, "Quis fuerit Machometus", 296-297.

⁴⁸ Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 41. Krş. Klueing, "Quis fuerit Machometus", 298.

⁴⁹ Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 61, 66.

⁵⁰ William'ın onunla Akka'da tanıştığına dair bkz. Tolán, *Saracens*, 203.

⁵¹ Klueing, "Quis fuerit Machometus", 298-299.

bildirmiyordu. Hz. Peygamber'in yaşadığı zaman ve yaydığı dinin etkili olduğu dönem hakkında ne tam ne de yaklaşık bir zaman belirtilmiyordu. Bizans kaynakları ise Anastasius'un (ö. 878) eserine dayanıyor ve zaman belirtiyordu. Buna karşılık William, 1271'de yazdığı *Notitia*'da yıl olarak 601 yılını vermekte, üstelik onun vefatındaki yaşını da tam olarak belirtmektedir. Bununla birlikte bazı bariz hatalar da içermektedir. Mesela Hz. Peygamber'in doğduğu şehir olan Mekke'de vefat ettiğini ileri sürmektedir.⁵²

2.1. Notitia de Machometo'nun Muhtevası

William'ın ilk eseri, 1271'de Akka'da yazılmış olan *Notitia de Machometo et de libro legis qui dicitur Alcoran et de continentia eius et quid dicat de fide Domini nostri Iesu Christi* (Muhammed, Onun Kur'an denilen Şeriat Kitabı, Kur'an'ın Muhtevası, Hz. İsa ve Hıristiyanlık Hakkında Söyledikleri)'dir. Bu kitap, 1271 yılının yaz başlarında hac için "kutsal belde"ye gelen ve burada Dominiken meclisini ziyaret etmiş olan Lüttich (bugün Belçika'da bulunan Liège) başdiyakozu Theald Visconti'nin (ö. 1276)⁵³ İslâm hakkında ayrıntılı bilgi talebine dayanmaktadır. Müellif bu hususa eserin girişinde işaret etmektedir.⁵⁴ Yazar, *Notitia de Machometo*'nun hemen başında amaç olarak üç hususu açıklamayı hedeflemektedir. Bunlar;

1. Hz.⁵⁵ Muhammed (s.a.v.) kimdir, onun ümmeti olan Müslümanların yanlış (!) inancının kaynağı nedir ve bu din nasıl hızlı ve güçlü olarak yayılmıştır;

2. Arapça "Kur'an" veya "Furkân" denilen Hz. Muhammed'in Şeriat kitabı nasıl oluştu, onu kim yazdı veya cem etti;

3. Bu kitap neleri ihtiva etmekte ve Hıristiyan inancının hangilerine dayanmaktadır.⁵⁶

⁵² Kluebing, "Quis fuerit Machometus", 300. Krş. Wilhelm, *Notitia de Machometo*, 269, 277.

⁵³ Theoldo, Theobald ve Thealdus şeklinde de kayıtlıdır. Daha sonra X. Gregorius adıyla papa (1271-1276) seçilmiştir.

⁵⁴ Bkz. Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 195, 373. Ayrıca bkz. Tischler, "Lex Mahometi", 561; Raeder, *Antworten auf den Islam*, 61.

⁵⁵ Araştırma boyunca Resûlullah için saygı ifadeleri tarafımızdan konulmuştur.

Söz konusu eseri Latince aslı ve Almanca tercümesiyle birlikte 15 Konu başlığı altında neşretmiş olan Engels, eseri, ithaf ve muhtevanın özeti olan bir *Prolog* (Giriş), *Erken dönem İslâm Tarihinin kısa bir özeti* (1-4. Konular), *Kur'an ve Muhtevası* (5-10. Konular), *İslâm inançlarının polemik usulü açıklanması* (11-12. Konular) ve *Müslümanların Hayat Şartlarının Görünümü* (13-15. Konular) şeklinde dört bölüm ve Müslümanların Hıristiyanlaştırılması ile birlikte İslâm'ın sona ereceğine dair üç gaybî haberden oluşan *Epilog* (Sonuç) olarak tanımlamıştır.⁵⁷

Notitia de Machometo'da müellif, Hz. Peygamber'in soyu ve ona inananlar, Hz. Peygamber'in Bahîra ile karşılaşması, onun komutanlığında ilk fetihler, İslâm toplumunun hızla büyümesi, Hz. Peygamber'in ölümü, Mısır, Mezopotamya, Kuzey Afrika gibi ilk İslam fetihleri, Müslümanların İspanya ve Güney Fransa'ya geçişleri, Bağdat ve Marakeş'te halifelik kurulması konularına yer vermektedir. Yine Kur'an'ın teşekkülü ve muhtevası, Müslümanların hayatında Kur'an'ın önemi, diğer kutsal kitaplar ve Kur'an'ın bunlar arasına dâhil edilmesi, Fâtıha sûresinin tamamı ve Bakara sûresinin ilk dört âyetinin tercümesi, Müslümanların inandığı cennetin özellikleri, Kur'an'da Hıristiyanlığa dair bilgiler, Hz. İsa, Hz. Meryem ve Hıristiyanlık hakkındaki bazı âyetlerin tercümesi, Müslümanların Hıristiyanlığa yönelik tenkidleri ve Hıristiyanların bunlara cevapları, Bağdat, Kahire ve Marakeş'te halifelik, Mısır'da sultanlık, Müslümanların kadıları ve görevleri, Müslümanların mabedleri, orada neler yaptıkları ve Cuma namazı gibi konuları ele almaktadır.

2.2. De statu Sarracenorum

Bu eserin tam adı *De statu Sarracenorum et de Mahomete pseudopropheta eorum et de ipsa gente et eorum lege* (Müslümanların Durumu, Onların Sahte (!) Peygamberi Muammed, Müslümanlar ve Dinleri Hakkında)'dır. İlk eserin başında zikredilen hedefler, küçük değişikliklerle *De statu Sarracenorum*'da da bulunmaktadır.⁵⁸

Her iki eseri neşretmiş olan Engels, *De statu Sarracenorum*'u 55 konu başlığı altında neşretmiştir. O, ithaf ve eserin muhtevasının özeti

⁵⁶ Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 195; Hagemann, *Christentum contra Islam*, 57.

⁵⁷ Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 50-51.

⁵⁸ Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 267.

olan *Prolog*, *Erken dönem İslâm Tarihinin kısa bir özeti* (1-16. Konular), *Müslümanların O zamandaki durumları* (17-23. Konular) ve *Teolojik-dogmatik Konular* (24-54. Konular) şeklinde üç bölüm ve önerilen metodla bütün Müslümanların barışçıl yollarla Hıristiyanlaştırılmasının mümkün olduğunun açıklandığı *Epilog* (55. Konu) şeklinde tanıtılmaktadır.⁵⁹

William, 1273'de yazıldığı düşünülen⁶⁰ *De statu Sarracenorum*'da ilk eseri ile müşterek bazı konulara da değinmektedir. Genel olarak; Hz. Peygamber'in hayatı ve ilk fetihler, ilk dört halifenin komutanlığında Filistin, Suriye ve Mısır'ın fetihleri, Bağdat halifelerinin sayısına dair gaybî haberler, Moğollar tarafından Ehl-i beyt'ten olan son halifenin öldürülüşü, Mezopotamya ve Kuzey Afrika'nın fethi, Bağdat, Kahire ve Marakeş halifeleri, İspanya ve Sicilya'nın fethi, Güney Fransa'nın tehdit edilmesi, Mısır'daki gelişmeler, Sultan Baybars'ın kişiliği, İslâm'ın sona ermesi için sultanın ölümüne dair gaybî haberler, Kur'an'ın oluşumu, muhtevası ve önemi, Kur'an'da Hıristiyanlığa dair bilgiler, Müslüman âlimlerin Hıristiyanlık inancına yakınlıkları, birçok Kur'an öğretisinin Hıristiyanlıkla uyumu, Müslüman âlimlerin karşı çıktıkları bazı İslâm ahkâmı, bu âlimlerin teslis ve inkarnasyona ikna edilebileceği ve Müslümanların barışçıl yollarla Hıristiyanlaştırılmasının mümkün olduğu konularına yer vermektedir.

Tischler'in görüşüne göre eser, çağdaşlarının düşüncelerinden büyük ölçüde ayrılmaktadır. Ona göre yazar, Hıristiyanlık ve İslâm'ın ortak köklerini ve örtüştüğü hususları vurgulamakta, tamamen ölçülü bir yargıda bulunmakta ve polemik yapmaksızın Kur'an'ı araştırmaktadır.⁶¹ Ancak Tischler'in aşırı iyimser davrandığı görülmektedir. Zira William akademisyen bir oryantalist değil, her şeyden önce bir misyonerdir.

William'ın her iki eseri hakkında en geniş araştırmayı Peter Engels'e borçluyuz. O, William'ın eserleri üzerinde 1990 yılında Köln Üniversitesi'nde bir doktora çalışması yapmış, her iki eseri Latince'den

⁵⁹ Bkz. Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 51-52.

⁶⁰ Her iki eserin yazılış tarihleri ve yazılma sebeplerine dair tartışmalar hakkında bkz. Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 61-66; Pearson, *The Islamic World and the Latin East*, 14-21.

⁶¹ Tischler, "Lex Mahometi", s. 561.

Almanca'ya çevirmiş ve giriş kısmında geniş bir tahlilde bulunmuştur.⁶² Engels, ayrıca daha önce 24. Alman Oryantalistler Kongresi'nde William ve eserleri hakkında bir tebliğ sunmuştur.⁶³ Raeder ise *De statu Sarracenorum*'dan büyük bir bölümü Almanca'ya tercüme etmiştir.⁶⁴ Yazarın ikinci eseri olan *De statu Sarracenorum*'u ise daha önce Hans Prutz 1883 yılında *Tractatus de statu Sarracenorum* adıyla *Kulturgeschichte der Kreuzzüge* adlı eseri içinde 573-598. sayfaları arasında Ek olarak Latince neşretmiştir.⁶⁵ Michelina Di Cesare ise her iki eserin muhtevasını kısaca tanıtır ve bazı bölümlerinin Latince metnini yayınlamıştır.⁶⁶

William hakkında yapılan diğer önemli bir çalışma ise Jeremy Daniel Pearson tarafından 2018 yılında Tennessee Üniversitesi'nde (ABD) *The Islamic World and the Latin East: William of Tripoli and his Syrian Context* adıyla tamamlanan doktora tezidir. Pearson bilhassa Bahîra konusuna oldukça geniş yer ayırmıştır. (36-100. sayfalar).

2.3. William'ın Eserleri Hakkındaki Bazı Tartışmalar

Bazı araştırmacılar William'ın *De statu Sarracenorum* adlı eserini önce Lüttich başdiyakozu iken daha sonra X. Gregor adıyla Papa olan kişinin ricası dolayısıyla 2. Lyon Konsili'ne sunulma maksadıyla, Papanın 1274 yılında kutsal beldeleri kurtarmak için yeni bir haçlı seferi yapmayı planlaması üzerine yazdığını düşünmektedir. Engels'e göre *De statu*, ne X. Gregor'a ne de Lyon Konsili'ne yöneliktir. Aksine 1273'den kısa bir süre sonra Theald of Lüttich için kutsal belde hakkında bilgi veren bir eser olarak yazılmıştır.⁶⁷

⁶² Bu çalışma daha sonra *Wilhelm von Tripolis, Notitia de Machometo De statu Sarracenorum* adıyla basılmıştır (Würzburg: Echter-Verlag; Altenberge: Oros-Verlag, 1992). Eserden yaptığımız nakiller çok azı dışında onun tercümesine dayanmaktadır.

⁶³ Engels dipnotta *De statu Sarracenorum* adlı eseri kendi yayınladığı baskıda bölüm başlıklarının Prutz'unkine göre küçük değişiklikler yaptığını belirtmektedir. Bkz. Engels, "Wilhelm von Tripolis", s. 78 Dipnot 7.

⁶⁴ Raeder, *Antworten auf den Islam*, 60-72.

⁶⁵ Prutz, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlin: 1883. Prutz, söz konusu eserinde William'dan da söz etmektedir. Bkz. *A.g.e.*, 26.

⁶⁶ Cesare, Michelina Di. *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*. (Berlin: De Gruyter, 2012), 349-365.

⁶⁷ Engels, "Wilhelm von Tripolis", 86.

Engels her iki eserde önemli örtüşme noktaları tespit etmiştir. Ona göre; bilinmeyen bir kişi William'ın *Notitia de Machometo* adlı eserini kendi anlayışına göre tamamen değiştirmiş ve yeniden düzenlemiştir. Buna göre *Notitia* ve *De statu Sarracenorum* iki farklı yazara dayanmaktadır. Akka'da yaşayan bir Fransisken, 1271'de Lüttich başdiyakozunun görevlendirmesiyle *Notitia de Machometo*'yu yazmış ve William, eseri 1273'de *De statu Sarracenorum*'a dönüştürüp kendi adını eserin girişine yerleştirmiştir.⁶⁸ Fakat Engels, bu görüşlerini kitapta aynı oranda ileri sürmemektedir. O, tezinde bu iki kitap arasındaki münasebete geniş yer vermekte ve her iki eserin daha önceki bir kaynağa dayanmış olabileceği gibi, *Notitia*'nın *De statu*'ya veya *De statu*'nun *Notitia*'ya dayanmış olabileceği ihtimallerini ele almaktadır.⁶⁹ Engels'e göre *De statu Sarracenorum* bizzat William tarafından yazılmamıştır.⁷⁰ Bu iki eserin muhtevalarındaki müştereklik açısından her ikisinin diğer bir kaynaktan istifade edilerek yazılmış olabileceği veya *Notitia* ve *De statu*'nun birbirinden faydalanılarak yazılmış olabileceği ihtimali söz konusudur.⁷¹

Engels, William'ın *Notitia de Machometo*'yu yazdığını, diğer bir yazarın ise *Notitia* veya bilinmeyen diğer bir esere dayanarak *De statu Sarracenorum*'u yazdığına dair üç delil ileri sürmektedir. *Notitia* ve *De statu*'da birbirinden farklı bölümler vardır. Bilhassa Kur'an'dan yapılan tercümelemler ve bunların cümle yapıları farklıdır. İkinci delil ise *Notitia* ve *De statu* yazarları İslâm hakkında birbirinden farklı görüşlere sahiptir. *Notitia* yazarı İslâm'a sert eleştiriler yöneltirken *De statu* yazarı İslâm ile Hıristiyanlık arasında benzerlikler görmekte ve bunu vurgulamaktadır. Üçüncüsü ise William *Notitia*'nın girişinde dinî kimliğini belirtmezken *De*

⁶⁸ Engels, "Wilhelm von Tripolis", 88-89. Ayrıca bkz. Tischler, "Lex Mahometi", 561-562. *De statu Sarracenorum*'un Akka'da değil, İtalya'da yazılmış olabileceğine dair bir değerlendirme için bkz. Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 66; O'Meara, "The Theology and Times of William of Tripoli", 92.

⁶⁹ Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 52-74.

⁷⁰ Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 71; Raeder, *Antworten auf den Islam*, 61.

⁷¹ Bu hususta geniş bilgi için bkz. Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 52-61.

statu'nun girişinde dinî kimliğini ifade etmektedir. Thomas O'Meara gibi bazıları ise Engels'in tespitlerini ikna edici bulmamaktadır.⁷²

Tischler ise *De statu Sarracenorum* adlı eserin İslâm'ı yeniden ele aldığını ve bunun 1271 yılında Lüttich başdiyakozu Thealdo Visconti'nin görevlendirmesiyle Akka'da aceleyle yazılan ve İslâm'ın kaynağı, tarihi ve Hıristiyanlıkla ilişkisi hakkında bilgi vermeyi hedefleyen *Notitia de Machometo* üzerinde düzeltme ve genişletme mahiyetinde olduğunu söylemektedir.⁷³ Ona göre adı bilinmeyen bir yazar daha sonra bu eser üzerinde düzeltmelerde bulundu ve onu muhtemelen İslâm'ın o zamanki durumu hakkında bir araştırma olarak 2. Lyon Konsili'ne bilirkişi raporu olarak 1273 yılına kadar tamamladı. Buna göre Batı'da, muhtemelen İtalya'da yapılmış bir düzeltmeden söz edilebilir.⁷⁴

Pearson ise, her iki eserin yazarının William olduğunu kabul etmektedir. O ayrıca, William'ın İslâm'a hem sempati ile hem düşmanca baktığını, bir zaman Müslüman âlimleri Hıristiyanlığa geçişin önünde engel görürken, diğer bir zaman ise İslâm'a saygı duyduğunu ve cahil Müslümanların dindarlığını hayranlıkla kabul ettiğini, *Notitia*'da polemiklere girerken *De statu*'da Hıristiyanlıkla İslâm arasında benzerliklere vurgu yaptığını belirtmektedir. Pearson'a göre iki eser arasında çok fark yoktur ve aynı yazara aittir.⁷⁵

Tolan ise *Notitia*'yı William'a nispet ederken *De statu Sarracenorum*'u anonim olarak nitelendirmiştir.⁷⁶ Stephen Mossman Engels'e dayanarak *De statu*'nun daha sonra başka bir yazar tarafından muhtemelen İtalya'da yazıldığını ileri sürerken⁷⁷ Michelina Di Cesare, William'ın eserlerini aynı kitabın iki farklı baskısı gibi görmektedir.⁷⁸

Engels'e göre *De statu Sarracenorum*'da Müslümanların dinleri ve örf-âdetleri hakkında oldukça çok bilgi sunulmakta olup İslâm'ın

⁷² Bu husustaki tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Pearson, *The Islamic World and the Latin East*, 16-20; Raeder, *Antworten auf den Islam*, 61-62.

⁷³ Tischler, "Lex Mahometi", 561.

⁷⁴ Tischler, "Lex Mahometi", 562.

⁷⁵ Bkz. Pearson, *The Islamic World and the Latin East*, 24-25.

⁷⁶ Tolan, *Saracens*, 203, 204.

⁷⁷ Mossman, "The Western Understanding of Islamic Theology", 194.

⁷⁸ Cesare, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad*, 349.

muhtelif yönlerinin tanıtılmasında objektif olunmaya gayret gösterilmiştir. William böylece kendisinden önceki ve çağdaşı çoğu yazardan bariz bir şekilde ayrılmaktadır. Ayrıca bu eserde Hz. Ömer ve William zamanında Haçlı devletlerinin büyük düşmanı olan sultan I. Baybars tarafsızca tanıtılmıştır.⁷⁹

Mossman, *De statu*'nun polemik unsuru bazı bölümleriyle birlikte yazarın doğrudan gözlemlerinin getirdiği avantajla İslâm hakkında objektif unsurlar taşıdığını, bununla birlikte Kur'an'da bazı yerleri yanlış anladığını, Engels'in bunu onun Arapça bilgisinin yeterli olmadığına bağladığını belirtir. Mossman, özellikle onun her iki eserinde Kur'an ve İslâm dininin pratikleri hakkındaki bilgisinin gözlem sebebiyle mükemmel olduğunu belirtir.⁸⁰

2.4. William'ın İki Eserinin Bazı Müsterek ve Farklı Yönleri

Notitia ile *De statu* adlı eserlerin müsterek ve farklı olduğu hususlar bulunmaktadır. Her iki eser birbirine çok benzeyen bir prolog (önsöz) ile başlamakta, her ikisi de “*Lüttich Kilisesi başdiyakozu ve Kutsal beldede hacı olan Thealdus'a*” ithaf edilmektedir. Devamla başdiyakoz Thealdus'un Sarazenlerin Hıristiyanlık inancı hakkında ne düşündüğünü ve bu hususta onların kitaplarında mevcut olanları bilme isteğini yerine getirmek için yukarıda ifade edildiği üzere üç konunun⁸¹ aydınlığa kavuşturulmaya çalışıldığı belirtilmektedir.⁸² Yine her iki eser, birbiriyle neredeyse tamamen örtüşen Hz. Muhammed'in hayatına dair bilgilerle başlamaktadır. *Noticia*'da Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm'ın hızlıca yayılmasına dair oldukça kısa bilgi bulunmaktadır. Suriye, Mısır ve

⁷⁹ Engels, “Wilhelm von Tripolis”, 81. Engels, onun iyi derecede Kur'an bilgisi yanında Müslümanların, idareleri altındaki Hıristiyanlara muameleleri, hilafet kurumu ve Hz. Peygamber'in hayatı hakkındaki bazı detay bilgilerinden söz etmektedir (A.y. Dipnot: 19). Ayrıca bkz. Bkz. Munro, “The Western Attitude Toward Islam”, 342.

⁸⁰ Mossman, “The Western Understanding of Islamic Theology”, 195. Ayrıca bkz. Pearson, *The Islamic World and the Latin East*, 25.

⁸¹ Bunları kısaca Hz. Muhammed'in kimliği, Kur'an'ın teşekkülü ve İslâm'ın Hıristiyanlıktan neler aldığı şeklinde özetlemek mümkündür.

⁸² Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 195; a.mlf., *De statu Sarracenorum*, 267; Raeder, *Antworten auf den Islam*, 60, 62.

Mezopotamya'daki İslâm fetihlerine yer verilirken, Filistin, Kudüs ve Hıristiyanlarca kutsal kabul edilen diğer şehirlerin fetihlerine bir tek cümle ile bile değinilmemektedir. William'ın her iki eserinde müşterek olan en önemli konu Hz. Peygamber'in hayatı, Kur'an'ın teşekkülü ve Kur'an'dan yapılan tercümelere dir.

De statu'da Hz. Peygamber'in vefatı ve İslâm fetihleri genişçe ele alınmıştır. Her iki eserde müşterek olan bazı konuların uzunlukları birbirinden farklı olabilmektedir. Bazen de konular takdim-tehir şeklinde ele alınmaktadır.⁸³

İki eser arasındaki önemli farklardan biri *De statu*'da Müslümanların Hıristiyanlığa çok yakın oldukları, kısa süre içinde Hıristiyan olacakları ve dinlerinden hoşnut olmadıkları ileri sürülürken, *Noticia*'da Müslümanların misyonerliğe itirazlarına ve Hıristiyanlığa eleştiriler yönelttiklerine yer verilmiştir.⁸⁴

Yazar, *Noticia*'da Batı Hıristiyan kaynaklarında ayrıntılı olarak pek rastlanmayan bazı konulara yer vermiştir. Mesela İslâm'da kadılık müessesesi⁸⁵ ve Cuma namazı⁸⁶ oldukça geniş ele alınmıştır.⁸⁷ William'ın eserleri, misyonerlik ağırlıklı olsa ve polemik türü bir özelliği arz etse de mezkûr hususlarda olduğu gibi, İslâm'ı tanıtıcı özellik taşımaktadır. İki eser arasındaki bir farklılık olarak *Notitia*'da konular çok dağınık ve insicamlı değildir. Bir konu ele alınırken ilgisiz hususlar da zikredilmektedir. *De statu* ise daha homojen ve tertiplidir.⁸⁸

⁸³ William'ın iki eserinin muhteva karşılaştırması hakkında geniş bilgi için bkz. Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 45-52.

⁸⁴ Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 48-49.

⁸⁵ Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 254-255 (14. Konu).

⁸⁶ Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 256-261 (15. Konu).

⁸⁷ Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 50. Namaz, oruç ve hac gibi ibadetler hakkında William'la yakın bir tarihte yaşamış olan Paulinus Venetus (1270-1344) da Hz. Peygamber hakkında bilgi verdiği *Satyrica Historia* adlı tarih kitabında geniş yer vermiştir. Bkz. Michelina Di Cesare, "New Sources for the Legend of Muhammad in the West", *East and West* 58 (2008), 17-24. Onun Hz. Peygamber hakkındaki anlattıkları William'la örtüşmemektedir.

⁸⁸ Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 50-52.

İki eser arasındaki en önemli fark ise İslâmî fetihleri ele aldığı kısımlarla çağdaş-güncel olaylar hakkındaki anlattıklarıdır. Bu iki husus *De statu Sarracenorum*'da oldukça geniş ele alınmıştır.⁸⁹

William'ın eserleri, 12 ve 13. asırlarda kaleme alınan Batı Latin kaynaklarına göre farklılıklar göstermektedir. Latin kaynakları Hz. Muhammed'i daha çok "sahte peygamber" ve "yalancı" olarak nitelendirirken, William, onu Hıristiyan Bahîra'dan güzel şeyler öğrenen fakat takipçilerinden etkilenen biri olarak tanıtır. Yani Peygamber iyi, arkadaşları kötüdür.⁹⁰ Ona göre Bahîra ölünceye kadar Hz. Muhammed iyi bir Hıristiyandı.

2.5. William of Tripoli'nin Kaynakları

William'ın her iki eserinde açıkça belirttiği çok az kaynak mevcuttur. Kur'an ve muhtemelen William of Tyrus (ö. 1186) vasıtasıyla edindiği Euty chius'un (ö. 940) Kronolojisi (Annalen)⁹¹ onun kaynaklarının başında gelmektedir. Onun, isim zikretmeden bunlardan başka bazı kaynaklara dayandığı anlaşılmaktadır. O, Bahîra hâdisesi, Hz. Peygamber'in hayatı, Müslümanların İskenderiye'yi fethi, Akdeniz çevresine Müslümanların seferleri ve gelecekte İslâm'ın sona ereceğine dair gayb haberleri gibi hususları başka kaynaklardan almış olabilir.⁹² William'ın hangi Arapça kaynaklara dayandığını tam tespit etmek mümkün değildir.⁹³ Onun sözlü kaynaklarıyla birlikte yazılı bazı materyallerin bulunması muhtemeldir.⁹⁴

William'ın sözlü kaynaklarının çokluğu ihtimal dahilinde gözükmektedir. O, "Sarazenlerin âlimleri şöyle diyorlar" diyerek nakilde

⁸⁹ Geniş bilgi için bkz. Pearson, *The Islamic World and the Latin East*, 11-12.

⁹⁰ Bu husustaki değerlendirmeler için bkz. Pearson, *The Islamic World and the Latin East*, 12-13.

⁹¹ William'ın önemli kaynağı olarak görülen Euty chius'un (Said b. Bitrîk) Kronolojisi ile örtüştüğü ve ayrıldığı yerler hakkında bkz. Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 89-99. Engels, onun Arapça'sının iyi olmadığını, Annales'in Latince bir tercümesini kullanmış olabileceğini belirtmektedir. Bkz. Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 96.

⁹² Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 75.

⁹³ Pearson, *The Islamic World and the Latin East*, 33.

⁹⁴ Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 83-84.

bulunmaktadır.⁹⁵ Onun bu şekildeki nakilleri yazılı eslere de dayanabilir. William, sadece bir yerde Kur'an tefsirlerine atıfta bulunur ve burada bir şahıs ve eser ismi zikretmeden "müfessirler diyorlar ki" diyerek Hz. İsa'nın çarmıha gerilmediğini, İsa'ya benzeyen birinin öldürüldüğünü aktarır.⁹⁶ Onun bu bilgiyi sözlü kaynaklardan aktarması da mümkündür.

2.6. William of Tripoli'nin Eserlerinde Arapça İfadeler

William, eserlerinde bazı Arapça kelime ve kavramlara yer vermektedir. Mesela Kur'an için Arapça "Alcoran-el-Kur'an" veya "Forcan-Furkân" denildiğini belirttiği gibi⁹⁷, Müslümanların halifelerine de "inanınların hâkimi-emîri" anlamında "Emir Elmau menin" (emîru'l-mü'minîn) dediklerini söylemektedir.⁹⁸ Yine Kur'an'dan bahsederken, Kur'an'ın Müslümanlara "Meslemin" (Müslimûn) dediğini ve bunun Latince "Sarazenen-Müslümanlar" demek olduğunu ifade eder.⁹⁹

William, bir yerde kutsal kitapları da Arapça olarak zikretmektedir. O, Müslümana hitaben "*Senin kitabın Kur'an'ın sana öğrettiğine göre dört ilâhî kitap vardır dedin: Thora (Tevrat), Elebebor (eş-Zebûr), Elembia (el-Enbiyâ), Elengil (el-İncîl)*" sözlerini nakletmektedir.¹⁰⁰ William, Müslümanlara göre beş kutsal kitaptan söz etmektedir. Onun "suhuf" olarak isimlendirilen ilâhî kitaplar için "Enbiyâ" ifadesini kullanmasının kaynağı belirlenememiştir.

William, kelime-i tevhidin de Arapça'sını zikretmektedir. O, bir kişi Müslüman olurken "La eleh ella Alla, Mahomad rosol Alla" dediğini söylemekte ve bunun anlamını vermekte, kelime-i tevhidi Hıristiyanlıktaki vaftiz esnasında söylenen "Baba, oğul ve Rûhulkudüs

⁹⁵ Örnek olarak bkz. Wilhelm von Tripolis, *De Statu Sarracenorum*, 339.

⁹⁶ Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 234. Ayrıca bkz. Mossman, "The Western Understanding of Islamic Theology", 195.

⁹⁷ Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 194-195.

⁹⁸ *Wilhelm von Tripolis, Notitia de Machometi*, 207-208. William başka bir yerde ise bu kelimeyi "Emie Elmaumenin" şeklinde telaffuz eder ve "inanınların imparatoru" olarak açıklar (*Notitia de Machometi*, 248-249). Onun 13. Bölümünün adı "Sarazenlerin Hükümdarı/Hâkimi" adını taşımaktadır. Diğer bir yerde ise aynı kelime "Emit el Maumenin" şeklinde kayıtlıdır (*De statu Sarracenorum*, 300-301). Bu farklılıklar müstensihlerden de kaynaklanabilir.

⁹⁹ Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometi*, 217.

¹⁰⁰ Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 238-239.

adına” ifadesiyle kıyaslamaktadır. O, bunu kabul etmeyenlerin öldürüldüğünü de iddia etmektedir. Yine sadece Yahudilerin değil, birçok Hıristiyanın yanılarak (!) Müslüman olduğunu söylemektedir.¹⁰¹ O, bu ifadeyi diğer eserinde ise “La Ellech ella Alla, Machomet resol Alla” şeklinde kaydetmiştir.¹⁰²

William’ın Arapça vaaz ettiğini, Kur’an’ı Arapça okuduğunu ve Kur’an tefsirlerinden haberdar olduğunu ileri sürenler olmakla birlikte¹⁰³ Engels onun Arapça bilgisinin iyi olmadığını, tercümeleri başka kaynaklardan aktardığını ve çok miktarda sözlü nakillerde bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre, eğer William Kur’an tefsirlerini ve hadis gibi diğer İslâm kaynaklarını biliyor olsaydı, bu eserlerden nakillerde bulunurdu.¹⁰⁴ Onun, Avrupalı okuyucuyu dikkate alarak eserlerin adlarını belirtmemesi de muhtemeldir.

3. William of Tripoli’nin İslâm ve Müslümanlar Hakkındaki Bazı Görüşleri

William’ın İslâm, Kur’an ve Hz. Peygamber hakkında diğer misyoner veya İslâm’a reddiye yazan teolog ya da tarihçilerin görüşlerinden ayrıldığı bazı hususlar bulunmaktadır. O, görüşlerini daha çok Hıristiyanlık kaynaklarıyla birlikte İslâm kaynaklarına, Kur’an’a ve hatta erken dönemlerde oldukça az sayıdaki Hıristiyan teolog veya misyonerin uygulamalarının aksine, hadislere dayandırmıştır. William, bir Avrupalı gözüyle İslâm’ı Müslümanlar arasında gözlemleyen biridir. Onun bu farklı özelliği, ileride teşekkül edecek oryantalistik İslâm araştırmalarına katkısı açısından dikkate alınması gereken bir husustur. Aşağıda William’ın İslâm ve Müslümanlar hakkındaki bazı görüşlerini kısaca ele alacağız.

¹⁰¹ Wilhelm von Tripolis, *De Statu Sarracenorum*, 287.

¹⁰² Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 204. Engels, kelime-i tevhidle vaftiz esnasında söylenilen ifadeyi birbirine benzeten tek kişinin William olduğunu vurgular (Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 410, Nr. 229).

¹⁰³ Bkz. Altaner, *Die Dominikanermisssionen*, 236; O’Meara, “The Theology and Times of William of Tripoli”, 83.

¹⁰⁴ Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 84-89.

3.1. İslâm Hıristiyanlığa Yakın Bir Dindir

Yazarın önemli düşüncelerinden biri, İslâm'ı Hıristiyanlığa yakın görmesidir. Onun bu kanaati, diğer bazı görüşlerinin de temelini oluşturmaktadır. O, Müslümanların Hıristiyanlığa çok yakın olduklarını ispat etmek için bir bölüm ayırmıştır.¹⁰⁵ William, Kur'an'da Hıristiyanlığa ait unsurların bulunduğu iddiasına ayrıntılı olarak yer vermiştir. O, *De statu Sarracenorum*'da İslâm ile Hıristiyanlığın az-çok örtüştüğünü söylemektedir. William, Kur'an ve hadislerden Hz. Peygamber'in Hz. İsa ve Hz. Meryem'e saygı duyduğunu gösteren metinleri seçmektedir. O, bunlardan hareketle Müslümanların Hıristiyanlık inancından çok uzak olmadıkları sonucuna ulaşmaktadır. Yaklaşık aynı dönemde yaşamış ve Haçlı devletlerinde bulunmuş olan Burchard von Monte Sion (ö. 1285 sonrası) da benzer görüşlere sahiptir.¹⁰⁶

Polemik türü eserlerde genelde olduğu üzere William; Hz. İsa, Hz. Meryem ve Hıristiyanlık hakkında olduğunu belirttiği çok sayıda âyet zikretmektedir.¹⁰⁷ O, bunları İslâm'ın Hıristiyanlığa yakınlığına delil olarak kaydetmekte, her iki inancın birlikteliğinin altını çizmekte ve Sarazenlerin teslis ve inkarnasyon inancını kabul edebileceklerine inanmaktadır. O, Müslümanların basit vaazla, güç kullanmaksızın veya polemik içeren tartışmalar olmaksızın din değiştirebileceklerini iddia etmektedir.¹⁰⁸

Yazarın muhtelif başlıklar altında yer verdiği konulardan biri de Müslümanların Hz. İsa ve Hıristiyanlık hakkındaki görüşleridir. William, "İlâhî Teslis (53. Konu)" bölümünde geniş bir şekilde Müslümanların teslis ve Hz. İsa'nın Allah'ın kelimesi olduğunu nasıl anladıklarını ve Allah'ın sıfatlarını nasıl yorumladıklarını ele almaktadır. "Tanrı'nın İnsana Dönüşmesinin Esrarı"nda (54. konu) ise Allah'ın, kâinatı "Kelime"siyle yarattığını ele almış ve "*Sarazenler için şu dinî metin önemlidir*" diyerek "*İbrahim Allah'ın halilidir. Mûsâ Allah'ın kendisiyle konuştuğu kişi, Meryem oğlu*

¹⁰⁵ *De statu Sarracenorum*, "Sarazenlerin âlimlerinin ve hakîmlerinin Hıristiyanlık inancına yakın olduklarının ispatı" (48. Konu).

¹⁰⁶ Prutz, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, 26. Burchard, Müslümanları ve Doğu Hıristiyanlarını bazı özellikleri sebebiyle takdir ederken Latinleri/Avrupalıları kötülemektedir. Bkz. Tolan, *Saracens*, 209.

¹⁰⁷ Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 340-354 (27-43. Konular).

¹⁰⁸ Engels, "Wilhelm von Tripolis", 84 (Bilhassa 48-55. Konular).

İsâ Allah'ın kelimesi ve rubudur, Muhammed ise Allah'ın müjdecisidir"¹⁰⁹ rivayetini aktarmaktadır. O, bu dördü arasında Allah'ın kelimesi olan Hz. İsâ'nın en büyük olduğunu ileri sürmektedir.

William, "Hıristiyanlık İnancı" adlı son bölümde (55. Konu) ise Müslümanların, Hıristiyanlığı memnuniyetle karşıladıklarını ileri sürmekte, onların felsefi deliller veya silah gücü olmaksızın basit vaazlarla "saf koyunlar gibi Hıristiyanlığa koştuklarını ve Tanrı'nın koyun ahırına girdiklerini" ileri sürmekte ve eserini "Bu, Allah'ın kudretiyle binden fazla Sarazeni vaftiz eden kişi tarafından söylendi ve yazıldı. Sonsuza kadar Tanrı'ya hamd olsun. Amin" diyerek tamamlamaktadır.¹¹⁰

3.2. İslâm Dini Çok Yakında Ortadan Kalkacaktır

William'ın Müslümanlara karşı iyimser misyonerliğinin iki sebebi vardır: Bunlardan birisi Kur'an'da Hz. İsâ ve Hz. Meryem gibi şahıslar hakkındaki âyetlerden dolayı Hıristiyanlıkla, İslâm'ın birbirine yakınlığı ve bu sebeple Müslümanların Hıristiyanlığa meyilli olduğu, diğeri ise William'ın yakın bir zamanda İslâm'ın sona ereceğine dair istikbalden haber veren bazı İslâm kaynaklarında yer alan gaybî haberler hakkındaki yorumudur. William'a göre Müslümanların topyekün Hıristiyanlığa geçmeleri yakındır. Bu sebeple güç kullanmak gereksizdir.¹¹¹ Bununla birlikte onun Müslüman olan Hıristiyanlar hakkında bilgi vermediğini belirtmeliyiz. Ancak o, İslâm'ın hızlı bir şekilde yayılışını ifade ederken çok sayıda Hıristiyan ve Yahudinin öldürülme korkusuyla kelime-i şehadetini söyleyip Müslüman olduklarını belirtir.¹¹²

Kısa süre sonra İslâm'ın sona ereceği, William'ın önemli görüşlerinden biridir. Onun *De statu Sarracenorum*'daki 23. Konusu "Müslümanların Sonu" adını taşımaktadır. O, buna Müslümanlardan kimsenin itirazı olmadığını, bu konunun herkes için kesin bir bilgi ve

¹⁰⁹ Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 367-369.

¹¹⁰ Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 371. Onun savaş ortamında ve toplumsal hareketliliğin yoğun olduğu bir zamanda Akka'da bulunduğunu belirtmeliyiz. Bazı kimselerin canını kurtarmak için böyle bir davranışta bulunmaları mümkündür.

¹¹¹ Engels, "Wilhelm von Tripolis", 81.

¹¹² Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 205.

inanç olduğunu ve bunu Hz. Muhammed'in belirttiğini söylemektedir. O, bu görüşünü âyetlere ve bazı tasarruflarda bulunduğu rivayetlere dayandırmaktadır. Yazarın bu husustaki görüşlerini aynen zikretmek istiyoruz:

“Müslümanların dinî metinlerinden biri şöyledir: Müslümanların dini Muhammed'in kılıcıyla yükseldi, Allah'a ait olan kılıçla yıkılacaktır. Bu, yaklaşık olarak şu anlama gelmektedir: İslâm kılıçla başladı, kılıçla bitecek. Aynı şekilde diğer bir metin şöyle demektedir: Yahudiler kendi makam ve mevkillerine sahiptirler ve yok oldular. Onlar gibi Müslümanların varlığı ve devleti de yok olacaktır. Fakat Hristiyanların varlığı ve dinleri Hz. İsa şu an yaşadığı Gökten tekrar ininceye kadar ve her şeyi dosdoğru olarak düzeltinceye ve deccali öldürünceye kadar devam edecek.

Yine diğer bir metin daha vardır ve bu Kur'an'da (Rûm, 30/2-3) yazılıdır: Romalılar mağlub oldular -yani Latinler; bazıları bundan, yukarıda (10. Bölümde) söylenildiği gibi Kayser Herakleios (610-647) zamanındaki Kutsal beldeyi/Kudüs'ü (614'de Sâsânî İranlılara) kaybeden Rumları (yani Bizans'ı) alıyorlar- fakat mağlub olanlar tekrar galip gelecekler ve (627'de İranlılara galib gelmek suretiyle) muzaffer olacaklar. Yine kimsenin yalanlamadığı bir metin daha vardır ve burada şöyle denilir: Eğer Hz. Muhammed'in soyu ve silsilesinin kökü Bağdat halifeleri olarak isimlendirilen, onun devamlı saygı gösterilen Ehl-i beyt'i sona ererse, bundan sonra Müslümanların dini ve halkı da yok olacaklardır. Fakat Ehl-i beyt'i (Hz. Muhammed'in amcası Abbas'ın soyundan gelen Bağdat Abbâsî halifeleri) Hülâgû adındaki Moğol hükümdarı Miladî 1254 (doğrusu 1258) yılında, (11. Bölümde) bildirildiği gibi, Bağdat'ı alıp onun halifesini öldürünce tamamen yok oldu. Bu yüzden Müslümanlar onların sonu kapının önünde duruyor ve çok yakındır diyorlar.

Yine diğer bir yazı daha vardır (ve bu der ki): Hebbas (Abbas) adıyla Bağdat'ta ilk halife olanın soyundan, sadece 42 halife gelecek. Bu sayı Hülâgû'nun 43. halifeyi öldürmesinden önce tamamlandı.

Aynı şekilde yukarıda söylenenleri tasdik eden diğer bir delil de şudur: Müslümanların devleti ve hâkimiyeti Arapların elinden Türklerin eline geçeceği ve şimdi Müslümanların ülkeyi Hristiyan Rumların elinden fethetmiş olan Arapların soyundan gelen gerçek bir sultanın olmaması da bir önceki söylenenleri tasdik etmeye yarar. Onlar şimdi ve istikbalde Arapların soyundan gelecek bir halife beklemiyorlar. (Durum şimdi) Hz. Muhammed'in dediği gibi, halifelerin hâkimiyeti sona ererse, Arapların devleti de sona erecektir.”¹¹³

¹¹³ Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 331-335; Raeder, *Antworten auf den Islam*, 63-64 (Parantez içi açıklamalar Raeder'e aittir).

William İslâm'ın yakında sona ereceğine dair toplam sekiz gaybî haber zikretmektedir.¹¹⁴ O, *De statu*'da okuyucularını Müslümanların bizzat bildikleri gaybî haberler sebebiyle Hıristiyanlığa geçişlerinin hemen önünde bulduklarına ve bu sebeple güç kullanmanın ve yeni bir Haçlı seferinin gereksiz olduğuna ikna etmeye çalışmaktadır.¹¹⁵

Yazarın İslâm'ın hâkimiyetinin sona yaklaştığına dair ümidi, Moğolların her yönden hücumu geçmeleri ve İslâm dünyasını sarsmış olmaları ile iyice güçlenmiştir. Moğollar, 1258'de Abbâsîlerin başkenti olan Bağdat'ı talan ettiler ve halifeyi öldürdüler. Moğollar Nestûrîler tarafından Hıristiyanlık tesirine, ayrıca Batılı Fransisken ve Dominiken tarikatlarının etkilerine açık görünüyordu. Hıristiyan dünyada, Moğolların kalabalıklar halinde Hıristiyanlığa geçecekleri ve Batı ülkeleriyle birlik oluşturup İslâm dünyasını yok edecekleri ümidi doğmuştu. Fakat Moğollar Hıristiyanlığa geçmeyip 1300 yıllarında İslâm'a girdiler.¹¹⁶

Sarazenlerin dinlerinin yok olacağını William, bizzat Müslümanlar tarafından kullanılan delillerle ispat etmeye çalışmaktadır. İslâm'ın sonunun 13. yüzyılın sonunda olacağını önceden bildiren başka kehanetler de mevcuttur. Bunlardan biri Abdülmesîh el-Kindî'nin (3./9. yüzyıl) hesaplamalarına dayanmaktadır. O, İslâm'ın ömrünü 693 yıl olarak hesaplamıştır.¹¹⁷

İslâm'ın son bulacağına dair gaybî haberlerinin Hıristiyan Apokaliptiklerine dayandığı düşünülmektedir.¹¹⁸ 13. asır, Avrupa çapında, İslâm'ın yok olmasıyla ilgili kehanet ve tahminlerin yaygın olduğu bir dönemdi. Fransisken Roger Bacon, 1267'de Müslüman âlimleri tarafından İslâm'ın başlangıcından 693 yıl sonra sona ereceği ve bu nedenle 1300'den önce çökmek zorunda kalacağı hesaplamalarına

¹¹⁴ Engels, "Wilhelm von Tripolis", 83.

¹¹⁵ Engels, "Wilhelm von Tripolis", 86.

¹¹⁶ Raeder, *Antworten auf den Islam*, 60-61, 70.

¹¹⁷ Bkz. Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 432, Nr. 332.

¹¹⁸ Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 82.

dayanırken, 1273'te *De statu Sarracenorum*'u yazmış olan William ise İslâm'ın sonunun yaklaştığını yazmaktaydı.¹¹⁹

William'ın İslâm'ın sona ereceğine dair düşüncelerinin kaynağı, Batı'da bazı papaların da inandığı ve Haçlı seferlerinin düzenlenmesinde motivasyon olarak kullanılan İslâm'ın 13. asrın sonuna varmadan ortadan kalkacağına dair kehanettir. Bunun için bilhassa 666 rakamı esas alınmış ve Hz. Peygamber'den sonra 666 yıl geçince İslâm'ın ortadan kalkacağına inanılmıştır. Bunun için 1240, 1266, 1267, 1287, 1288, 1294 gibi verilen bazı tarihler de söz konusudur.¹²⁰

William, Müslüman âlimler arasında Hıristiyanlığa yakın kimseler bulunduğunu iddia eder. *De statu Sarracenorum*'da 48 ve 49. Konular bu meseleye ayrılmıştır. O, burada Müslümanların Hıristiyanlığa meyillerini, İslâm'ın Yahudilik gibi sona ereceğini ve Hıristiyanlığın kıyamete kadar devam edeceğini iddia etmektedir. O, ayrıca Hz. Muhammed'in bir inanç ve ahlâkî prensipler öğretmediğini, inanç ve iyilik yapmaya sadece dünyada mükâfat vadettiğini ileri sürmektedir.¹²¹ Bu ifadeleriyle o, İslâm'ı bir din olarak nitelendirmemektedir. O, İslâm'ın inanç ve amel istememesi, emir ve yasak koymaması gibi iddialarını başka yerlerde de tekrarlamaktadır. Fakat devam eden üç bölümde Müslümanların inançları, temel kuralları ve öğretileri, inandıkları cennetin özellikleri gibi hususları ele almaktadır.

William'ın İslâm hakkındaki bazı değerlendirmelerinin sonraki dönemlerde benzerliklerini görmek mümkündür. Mesela Kıbrıs'tan 1321 yılında İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) gönderilen ve Sayda Piskoposu Pavlus'a (1140-1180) nisbet edilen bir risâlede ve İbn Teymiyye'nin ona yazdığı *el-Cevâbü's-sabîh li-men beddele dîne'l-Mesîh* adlı eserde bunun bazı yansımaları görülmektedir.¹²²

¹¹⁹ Thomas, "Christian - Muslim Misunderstanding in the Fourteenth Century", 19. Ayrıca bkz. Tolan, *Saracens*, 203-204.

¹²⁰ Bu hususta geniş bilgi için bkz. Hannes Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit: Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*, (Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag, 2000), 185-208.

¹²¹ Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 361-363.

¹²² Bkz. David Thomas, "Christian-Muslim Misunderstanding in the Fourteenth Century: The Correspondence between Christians in Cyprus and Muslims in Damascus", *Towards a Cultural History of the Mamluk Era*, Ed.: Mahmoud Haddad,

William'ın ve diğer bazı Hıristiyan apokaliptiklerinin 13. yüzyılda İslâm'ın sona ereceğine dair düşüncelerinin gerçekleşmemesi, Memlûklerin yükselişi ve Moğolların Hıristiyan olmaması, Haçlı devletlerinin ortadan kalkması ve Haçlı seferlerinin tam olarak amacını gerçekleştirememesi, Hıristiyanlık açısından yeni bir dönüm noktasıdır.¹²³ Ancak bu durum, İslâm'a karşı mücadelenin sonu olmamıştır. Osmanlı İmparatorluğunun sahneye çıkışı, Avrupa ile İslâm arasında yeni bir mücadele alanı oluşturmuştur.

3.3. Kur'an Hıristiyanlığın İslâm'dan Sonra Devam Edeceğini Bildirmiştir

William'ın iddiasına göre Kur'an, İslâm'dan sonra Hıristiyanlığın zaferinin gerçekleşeceğini bildirmektedir. Kur'an'ın, mağlubiyetten sonra Bizans-Pers savaşında Bizansın galip geleceğini söylemesi (Rûm, 30/2-3) William tarafından Hıristiyanlığın beklenen zaferi olarak yorumlanmıştır.¹²⁴ Burada, erken dönemlerden itibaren Kur'an ve hadislerin -bilhassa fiten ve Ehl-i kitap hakkındaki rivayetlerin- Doğu'da ve Batı'da gayr-i Müslimler tarafından yapılan yorumlarının müstakil çalışmalara konu olacak kadar çok olduğunu belirtmeliyiz.

3.4. Cennet Hakkında

Erken dönemlerden itibaren daha çok polemik amaçlı olmak üzere İslâm hakkında bilgi veren bütün şahıslar gibi William da İslâm'da cennet inancı hakkında değerlendirmede bulunmuştur. O, "Müslümanların Ümit Ettikleri Cennet Hakkında (52. Konu)" adlı

Arnim Heinemann, John L. Meloy, Souad Slim, (Würzburg: Ergon Verlag, 2010), 13-30. İbn Teymiyye'nin mezkûr eserinin muhtevası için bkz. Mehmet Aydın, "el-Cevâbü's-Sahîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/428-429. Haçlı seferleri esnasında Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında yazılan mektuplara örnek olarak Kıbrıs'tan İbn Teymiyye ve İbn Ebî Tâlib ed-Dimeşkî'ye yazılan ve cevap verilen mektuplar hakkında geniş bilgi için bkz. Rifaat Ebied, David Thomas (Ed.), *Muslim-Christian Polemic During the Crusades: The Letter From the People of Cyprus and Ibn Abi Talib Al-Dimashqi's Response*, (Leiden-Boston: Brill, 2005). Mektuplar Arapça ve İngilizce tercümelemleri ile birlikte basılmıştır.

¹²³ Bu hususta geniş bilgi için bkz. Mossman, "The Western Understanding of Islamic Theology", 204-206.

¹²⁴ Raeder, *Antworten auf den Islam*, 71.

bölümde şöyle demektedir: “Müslümanlara ‘Ümit ettiğin cennet nasıl yaratıldı’ diye sorarsan şöyle derler: Orası büyük zevk yeridir. Orada herkes 99 güzel bákireye/hûriye sahip olacak. Kişi, onlardan bergün faydalanacak ve onları daima bákire ve özürsüz bulacak.” O, devamla bir talep işaretiyle ağaçların dallarının kişilerin ağzına arzu ettikleri meyveleri sunacağından, süt, bal, temiz şarap ve berrak su kaynaklarının aktığından, altın ve değerli taşlardan ev ve sarayların olduğundan ve herkese bunlardan ameline göre verileceğinden söz eder.¹²⁵

William, *Notitia*'da “Müslümanların Cenneti Hakkında” adlı 8. Konuda da cennet hakkında bilgi vermektedir. Onun burada zikrettiği hususlar büyük ölçüde Kur'an ve hadislerle dayanan bilgilerden ibarettir. O, burada cennette herkese 99 hûri verileceğinden söz etmekte, bunu bir savaş sonrası ganimetlerden Hz. Peygamber'e 99 câriye düştüğünü, her gece bunlardan biriyle tanıştığını ve bunu ümmetinin yararına yaptığını, Cebrail'in kendisine cennette Müslümanlardan her birinin 99 hûrisi olacağını vahyettiğini söylediğini iddia etmektedir.¹²⁶

3.5. İslâm'da Kadılık Müessesesi

William'ın geniş olarak yer verdiği diğer bir konu ise metropolit veya başpiskoposa benzettiği, “Ravi” ve “Elravi” olarak isimlendirdiği kâdılkudât müessesesidir. O, kadıların görevlerini ve muhakeme usûllerini geniş bir şekilde açıklamaktadır.¹²⁷ William, ayrıca Müslümanların camilerine ve orada nasıl namaz kıldıklarına oldukça geniş olarak yer vermiştir. Burada, camilerin kapısında bekçi olduğunu ve Müslüman olmayanların camiye girmek isterlerse öldürüldüğünü iddia etmekte, camilerin çok temiz olduğundan söz etmekte ve ezana vurgu yapmaktadır. O, namazda Müslümanların Mekke'ye döndüğünün de altını çizmekte ve Mekke'den üç günlük yol uzaklığında Hz. Muhammed'in kabrinin bulunduğunu iddia etmektedir.¹²⁸ Namazla ilgili verilen bilgiler diğer kaynaklarda genelde bu kadar ayrıntılı değildir.

¹²⁵ Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 365.

¹²⁶ Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 221.

¹²⁷ Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 254-255.

¹²⁸ Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 257-259.

3.6. Bazı Hususlarda İslâm'a Hayranlığı

De statu Sarracenorum'da İslâm tarihine geniş yer veren William, Müslümanların Gazze şehrini nasıl fethettiklerini anlatırken komutanın adını Ömer b. el-As (Gomer Ebnelhas) olarak zikretmekte ve onun, askerlerine yaşlı insanları, genç erkek ve kızları öldürmemelerini, meyve ağaçlarını ve yetişkin ağaçları kesmemelerini ve evleri yıkmamalarını emrettiğini belirtmektedir. O, Filistin'in fethinden sonra Hz. Ebû Bekir'in vefat ettiğini, onun halifelik süresinin iki yıl, üç ay, yirmi gün sürdüğünü söylemektedir.¹²⁹ Onun hilafet süresini ayrıntılı vermesi bir kaynağa dayandığını göstermektedir.

William'ın dikkate değer bir nakli de Hz. Ömer'in Kudüs'ü fethettiğinde patrik Sophronius (ö. 638) ile aralarında geçen hâdiseler hakkındadır. Onun, "Rumların Elindeki Kudüs Nasıl Fethedildi (9. Konu)" başlığı altında söylediğine göre; Hz. Ömer Allah'a şükür için kendisine namaz kılabilceği bir yer göstermesini istemiş, Sophronius onu Kutsal Mezar Kilisesi (Diriliş Kilisesi)'ne götürmüş fakat Hz. Ömer burada namaz kılmak istememiş ve "*Bana başka bir yer göster*" demiştir. Patrik onu Kaiser Konstantin tarafından inşa edilen mabede götürmüş fakat Hz. Ömer "*Ben burada da namaz kılmam*" demiştir. Patrik onu Hıristiyanların mabedlerinin yanında uygun bir yere götürmüş ve Hz. Ömer orada namazını kılmıştır. Namazdan sonra ise Hz. Ömer Sophronius'a "*Biliyor musun, ben niçin sizin mabedlerinizde namaz kılmadım?*" sorusunu yöneltmiş, Patrik ise "*Efendim, (Ey) Mü'minlerin emîri! Sizin yaptıklarınızın hikmetini nereden bilebilirim*" diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer şöyle demiştir: "*Eğer ben orada namaz kılsaydım, Hıristiyanlar o yerleri (ebedî olarak) kaybederlerdi ve oralar benim halkımın mabedleri olurdu. Ben bunun olmasını istemem. Ben, benim az önce namaz kıldığım yerde, -orada büyük bir insan topluluğu oluşmadan belki tek tek birbiri ardınca kalmaları dışında- Müslümanların namaz için toplanmalarını ve böylece Hıristiyanlara haksızlık yapmalarını önlemek istedim. Böylece ben, bu mukaddes şehre, sizin göstereceğiniz bir yere inşa edecekleri bir tek mabedin dışında, Müslümanların bir mabed yapmamalarının, yani cami inşa etmemelerinin güvencesini sunuyorum*" demiştir.¹³⁰ William devamla kendi zamanına kadar bu kurala

¹²⁹ Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 281-283.

¹³⁰ Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 289-291.

kesin bir şekilde riayet edildiğini ve Müslümanlar tarafından inşa edilen bir tek cami olmadığını belirtir ve Mescid-i Aksâ'nın camiye dönüştürülmesini saygıyla dile getirir.

3.7. William of Tripoli'nin Sultan Baybars ve İdaresi Hakkındaki Görüşleri

William, *De statu Sarracenorum*'un "Sultan Baybars'ın İyilikleri (20. Konu)" adlı bölümünde Memlük sultanı I. Baybars (1260-1277) hakkında medhiyelerde bulunmaktadır. Yazar onun içki ve fuhuş yasağını yüceltmekte, İslâm hukuku çerçevesinde iffetli aile hayatını vurgulamakta ve Hıristiyan vatandaşlarına karşı dostça ve yardımsever davranışını övmekte ve bilhassa Kur'an'ın emrettiği şekilde rahiplere tutumunu medh etmektedir.¹³¹ William'ın Baybars hakkındaki değerlendirmeleri, onun İslâm toplumunu ve idarî yapısını da yakından takip ettiğini göstermektedir.

William'ın bu bölümde söylediklerine göre I. Baybars, içki ve fâhişelerden nefret etmektedir. Bu yüzden beş yıldan beri yasaklanmış olduğu için ülkede –gizli olanı hariç- içki ikramı ve genelev yoktur. Baybars'a, selefi olan sultanın içki ve fuhuştan vergi toplaması sebebiyle, beşbin paralı askerin geçiminin sağlandığı söylenildiğinde az sayıda ahlâklı adama sahip olmayı, çok sayıda işe yaramaz askere tercih edeceğini söylemiştir. Evliliği tavsiye eden Baybars'ın dört hanımı vardır ve dördüncüsü, sürekli yanında gezdirdiği, oldukça genç Antakyalı bir Hıristiyan kadındır. Vatandaşlarının huzur içinde ve adaletle yaşamalarını teşvik etmektedir. Bilhassa Sina Dağı'nda ve imparatorluğunun muhtelif bölgelerinde yaşayan Hıristiyanlara, özellikle rahiplere lütufkâr davranmaktadır. Onların hak ve hukukunu korumakta ve her türlü problemlerini çözmektedir. Onun çok yakınında bulunan bir dostu vardı ve o, Hıristiyan ve Yahudilerin takipçisi idi. Sultan bundan haberdar olunca bu kişi sultanın emriyle acımasız bir şekilde öldürüldü.¹³² William'ın sultandan ve Müslüman toplumdaki haberdar olduğu söylenebilir.

¹³¹ Raeder, *Antworten auf den Islam*, 70.

¹³² Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 327-329; Raeder, *Antworten auf den Islam*, 62-63.

Diğer taraftan I. Baybars'ın hem Moğollara hem de Haçlı ordusuna karşı büyük zaferleri, hatta Akka'ya yaptığı saldırılara rağmen¹³³ onun Baybars hakkında ayrıntılı bilgi vermesinin sebebinin araştırılması gerektiğini belirtmeliyiz.

3.8. Dokuz Kadınla Evlilik ve Kadının Konumu

William, İslâm'da sosyal hayat bağlamında ise evlilik ve boşanmayı merkeze oturtmakta ve başkalarının da zikrettiği şekilde çok evlilikten, hatta dokuz kadınla evlilikten ve basit bir şekilde boşanmaktan söz etmektedir. William "Müslümanların Hayat Düzeni veya İnançları Hakkında (51. Konu)" başlığı altında şöyle der: "*Eğer birisi Hz. Muhammed'in riayet edilmesini öğrettiği hayat düzeni ve ahlâkı hakkında bir şey öğrenmek isterse, şöyle derler: İki, üç, dört, hatta dokuz'a kadar eş ve cariye sahibi olabilirsiniz. Sağ elinin satın alabildiği kadar. Eğer bir kadın senin gözüne batarsa, ona boşanma mektubunu ver, gitmesine izin ver...*"¹³⁴ İslâm'a yönelik eleştiri için yazılan bütün eserlerde çok evlilik konusuna yer verildiği mâlumdur.

SONUÇ

Batı'yla İslâm dünyası arasındaki ilişkiler tarih boyunca farklı özellikler göstermiştir. Haçlı seferleri bu ilişkinin en sert olduğu dönemlerden biridir. Haçlı seferleri devam ederken Avrupa'da İslâm'a karşı savaşla değil, misyonerlikle mücadele edilmesi görüşü hâkim olmuş ve bu maksatla 12. asırda Kur'an ve bazı İslâmî eserler Latince'ye tercüme edilmiştir. 12., 13. ve 14. asırlarda özellikle Fransiskan ve Dominiken tarikatlarına mensup bazı Batılı misyonerler İslâm coğrafyasına gelmişlerdir. Bunlardan biri olan William of Tripoli ise Doğu'da misyonerlik faaliyetlerinde bulunduğu gibi, Kur'an, Hz. Peygamber ve İslâm hakkında yazdığı iki eserle Ortaçağ boyunca ve sonraki asırlarda Avrupa'da İslâm hakkında olumsuz imajın oluşmasında etkili olmuştur.

¹³³ Memlük sultanı I. Baybars'ın Moğol ve Haçlılara karşı mücadelesi hakkında bkz. Kâzım Yaşar Koprıman, "Baybars I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,1993), 5/221-223.

¹³⁴ Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 363-365; Raeder, *Antworten auf den Islam*, 67.

Özellikle Ortaçağ'da misyonerlik veya polemik-reddiye türü eser yazmış olan kişilerin büyük ölçüde İslâm dünyasına seyahatte buldukları ve bir kısmının iyi derecede Arapça bildiği dikkat çekmektedir. Bu gerçek, günümüzde misyonerlikle mücadele etmek veya oryantalistlerin İslâm'a yönelik gerçek dışı iddialarına cevap verme misyonu üstlenecek olan kişilerin, sahip olmaları gereken donanım açısından yapmaları gereken çok şey olduğunu göstermektedir.

William, İslâm'a karşı düşmanca bir tutum içinde olmasına rağmen Müslümanlara karşı daha ılımlı bir tavır içindedir. Bunun sebebi, onların yakında Hıristiyanlığa geçeceğine inancı ve Hıristiyanlığa ait bazı hususları kabul ettikleri ve dinlerinden hoşnut olmadıklarına dair kanaatidir. O, bu hususta Hıristiyanlık apokaliptik bilgileri ile fiten ve melâhim rivayetlerini de kendine göre yeniden yorumlamaya çalışmıştır.

William'ın yaşadığı 13. asırda Avrupa'luların ve Haçlı devletlerinin beklediği şekilde savaşla veya ikna yoluyla Müslümanların Hıristiyanlığa geçişi gerçekleşmedi. William'la birlikte bazılarının İslâm'ın sona ereceğine dair düşünceleri de sonuçsuz kaldı. Moğolların Hıristiyanlığa geçip birlikte kutsal bölgeyi ele geçirmeleri beklentisi de hayal olarak kaldı. Haçlı devletlerinin varlığı sona erdiği gibi asrın sonunda Osmanlı devleti kuruldu ve Balkanlardan Avrupa'ya doğru genişlemesi devam etti.

William, eserlerinde Hz. Peygamber'in kimliği, soyu ve ortaya çıktığı zaman, Bahîra ile karşılaşması, başarısı ve güçlenmesi, Hz. Peygamber'in ölümü, İskenderiye, Mısır ve Gazze'nin fethi, Müslümanların güçlenmesi ve Hıristiyanların zayıflaması, Bizans'ın elindeki Kudüs'ün fethi, İran ve Mezopotamya'nın fethi, halifelerin sayısı, Afrika'da Berberilerin Müslüman olmaları, Avrupa'ya ve Endülüs'e geçişleri, Avrupa'da ilerleyişleri, Sultan Baybars'ın başarıları ve takdire şâyan özellikleri, İslâm'ın sonu, Kur'an'ın teşekkülü ve muhtevası, Tevrat ve İncil'den sonra Kur'an'ın indirilişi hakkında Müslümanların düşünceleri, Hz. Âsâ, Meryem ve Hıristiyanlar hakkında Kur'an'da yer alan âyetler, Müslümanların Hıristiyanlığa yakınlıkları, İslâm dininin özellikleri, cennet inancı, teslis ve Tanrı'nın bedenlenmesi (inkarnasyon) gibi konulara yer vermiştir.

William, Batı'da İslâm'a dair Latince eserlerin oldukça az olduğu bir dönemde eserlerini yazmıştır. Onun eserleri birçok yanlış bilgiye rağmen İslâm ve Hz. Peygamber hakkında Batı'da ilk defa haberdar

olunan bazı doğru bilgiler de ihtiva etmektedir. Onun Hz. Ömer ve I. Baybars hakkındaki takdirkâr ifadeleri kayda değer özelliğindedir.

Batı'da 12. asırdan itibaren bilhassa misyonerlik için İslâm'ın doğru bir şekilde tanınması hedeflenmesine rağmen, William'ın eserlerinde de görüldüğü üzere hayal mahsûlü birçok bilgi kaynaklarda yer almaya devam etmiştir. Bu tablo ancak Rönesans ve Aydınlanma ile değişmeye başlamış fakat düşmanca tavır, günümüzde bile maalesef tamamen sona ermemiştir.

KAYNAKÇA

- Altaner, Berthold. *Die Dominikanermisionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters.* Habelschwerdt: Frankes Buchhandlung, 1924.
- Antes, Peter. "Christliche Antworten auf den Islam". *Fremde Welt Islam: Einblicke in eine Weltreligion.* Anton Schall (Hrsg.), Frankfurt am Main: Matthias-Grünwald-Verlag, 1982, 54-85.
- Aydın, Mehmet. "el-Cevâbü's-Sahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7/428-429, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Cesare, Michelina Di. *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory.* Berlin: De Gruyter, 2012.
- Cesare, Michelina Di. "New Sources for the Legend of Muhammad in the West", *East and West* 58 (2008), 9-31.
- Çap, Sabri. *Goldziber Öncesi Oryantalizm ve Hadis.* Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Dawczyk, Maciej (Łódź). "The Image of Muhammad in Riccoldo da Monte di Croce's *Contra legem Sarracenorum*". *Studia Ceranea* 9 (2019), 391–405.
- Demirkent, Işın. "Haçlılar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14/525-546, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ebied, Rifat Y. -Thomas, David. *Muslim-Christian Polemic during the Crusades: the Letter from the People of Cyprus and Ibn Abi Talib al-Dimashqi's Response.* Leiden-Boston: Brill, 2005.
- Engels, Peter. "Wilhelm von Tripolis: De Statu Sarracenorum, Bemerkungen zu einem Neuen Textfund". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* Supplement VIII: XXIV. Deutscher Orientalistentag (1988): 77-89.
- Engels, Peter. *Wilhelm von Tripolis Tractatus de statu Sarracenorum et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide; Notitia de Machometo De statu Sarracenorum. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe.* Würzburg- Echter: Altenberge- Oros Verlag, 1992.
- Hagemann, Ludwig. *Christentum contra Islam: eine Geschichte gescheiterter Beziehungen.* Darmstadt: Primus Verlag, 1999.

- Kopruman, Kâzım Yaşar. "Baybars I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5/221-223, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Klueting, Edeltraud. "Quis fuerit Machometus? Mohammed im lateinischen Mittelalter (11.-13. Jahrhundert)". *Archiv für Kulturgeschichte* 90 (2008): 283-306.
- Lexutt, Athina, Detlef Metz (Hrsg.). *Christentum - Islam Ein Quellenkompendium (8.-21. Jh.)*. Köln- Weimar- Wien: Böhlau Verlag, 2009.
- Mossman, Stephen. "The Western Understanding of Islamic Theology in the Later Middle Ages. Mendicant Responses to Islam from Riccoldo da Monte di Croce to Marquard von Lindau". *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 74 (2007), 169-224.
- Möhring, Hannes. *Der Weltkaiser der Endzeit: Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*. Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag, 2000.
- Munro, Dana Carleton. "The Western Attitude Toward Islam During the Period of the Crusades". *Speculum A Journal of Mediaeval Studies* 6/3 (July, 1931), 329-343.
- O'Meara, Thomas Franklin. "The Theology and Times of William of Tripoli OP. A Different View of Islam". *Theological Studies* 69 (2008), 80-98.
- Pearson, Jeremy Daniel. *The Islamic World and the Latin East: William of Tripoli and his Syrian Context*, PhD diss., University of Tennessee, Knoxville (ABD): 2018.
- Prutz, Hans. *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*. Berlin: Königliche Hofbuchhandlung, 1883.
- Raeder, Siegfried. *Antworten auf den Islam, Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2006.
- Thomas, David. "Christian - Muslim Misunderstanding in the Fourteenth Century: The Correspondence between Christians in Cyprus and Muslims in Damascus". *Towards a Cultural History of the*

Mamluk Era. Edit.: Mahmoud Haddad, Arnim Heinemann, John L. Meloy, Souad Slim, Würzburg: Ergon Verlag, 2010.

Tischler, Matthias M. “*Lex Mahometi* Die Erfolgsgeschichte eines vergleichenden Konzepts der christlichen Religionspolemik”. *Das Gesetz -the Law -La Loi* (Miscellanea Mediaevalia), Edit.: Andreas Speer, Guy Guldentops. De Gruyter: 2004, 527-573.

Tolan, John Victor. *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press, 2002.

Wilhelm von Tripolis. *Notitia de Machometo*. Hrsg. Peter Engels, Würzburg- Altenberge: Echter Verlag, Oros Verlag, 1992.

Wilhelm von Tripolis. *De statu Sarracenorum*. Hrsg. Peter Engels, Würzburg- Altenberge: Echter Verlag, Oros Verlag, 1992.

Wilhelm von Tripolis, *Guilelmi Tripolitani. Tractatus de statu Sarracenorum*. Hans Prutz, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*. Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1883; Hildesheim: Olms, 1964. 573-598.

Wüstenfeld, Ferdinand. *Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert*. Göttingen: Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung, 1877.

İbn Sînâ'da Sıddıkîn Delili: Tanrı Kanıtlanması

Fevzi YİĞİT*

ÖZ

Bu çalışmada İbn Sînâ'nın Tanrı ispatlaması konu edinilmiştir. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'tan Tanrı'ya, Tanrı'dan da âleme ulaşarak verdiği hükme "sıddıkların hükmü" adını verir. Çünkü sıddıklar, âlemden hareketle Tanrı'yı tasdik etmek yerine Tanrı'dan hareketle âlemi tasdik ederler. Konuyla ilgili diğer çalışmalardan farklı olarak bu çalışmada, Tanrı ispatlamasında aklın yanında vehmin de rol aldığı, sıddıklardan başka halkların da Tanrı'nın şahitliğine mazhar olduğu ileri sürülmüştür. İşte ezan ve kelime-i şهادet bunun bir ifadesidir. Halk; itikat yönünden Tanrı konusunda şaşkın ve kararsızken vehmin olumlu gücü sayesinde inancında net ve kararlılık içerisindedir. Bu yüzden Peygamberler halk için sadece söyledikleriyle değil varlıklarıyla da Tanrı'ya delil olmaktadır. Bu bağlamda ateist ve agnostiklerin Tanrı'nın mahiyetine yönelik karşı koyuşlarının makul ancak bir tür yetersizlik ve yine varlığın apriori bilgisinden gafil kalmalarından dolayı Tanrı'nın varlığını yadsımlarının güçlü bir yanığı olduğu söylenmiştir. Oysa İbn Sînâ'ya göre Tanrı, mahiyetinin olmaması sebebiyle zihinsel/rasyonel açıdan ispatlanamaz. Öte taraftan Tanrı, varlığının apaçıklığı ve aklın da menşei olması itibarıyla ispata bile konu olmayacak kadar açık bir varlıktır. Bu hükmü/burhanı, ontolojik delilinden farklı kılan özelliği "Tanrı vardır." önermesindeki "varlık" yüklemine özne pozisyonuna çekilmesi yani varlığın mahiyetin bir sıfatı olarak asla değerlendirilemeyeceğidir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, İbn Sînâ, Sıddıkîn Delili, Varlık, Tanrı.

Avicenna's "Proof of the Truthful": Proof for the Existence of God

ABSTRACT

In the present article, I represent Avicenna's proof for the existence of God. Ibn Sînâ calls the judgment he made by reaching God from the Necessary Being and from God to the universe "the judgment of the faithful". For the

* Dr. Öğr. Üyesi. Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı Assistant Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy. Nevşehir, Turkey fevziyigit@nevsehir.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9420-5186>

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 14/09/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 17/11/2020

Siddiqs affirm the universe with reference to God, instead of affirming God with reference to the universe. Unlike other studies on the subject, in this study, it is mentioned that *wahm* also plays a positive role besides reason in the proof for the existence of God, and that is why folks do witness God's existence as well. The feature that distinguishes this judgment/demonstration from the ontological argument is that the predicate "existence" in the proposition "there is God" is drawn to the position of subject, that is, existence can never be considered as an attribute of quiddity. In this context, I also argue that the opposition of atheists and agnostics against to the nature of God is a reasonable but a kind of inadequacy, and it is a strong mistake that they deny the existence of God because they are unaware of the a priori knowledge of existence. According to Avicenna, God's existence cannot be proved rationally due to his lack of quiddity. On the other hand, God's existence is too obvious to be subject to demonstration, in terms of having a self-evident existence and being the origin of the reason.

Keywords: Islamic Philosophy, Avicenna, The Proof of the Truthful, Existence, God.

GİRİŞ

İbn Sînâ (ö. 428/1037), *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta Tanrı'nın varlığının ispatına dair "sıddıkların hükmü" adı verdiği yeni bir kanıt zikretti. Uzun uzadıya anlatmadığı bu kanıtı metafizik bilgiye sahip olan kişilere yani sıddıklara has kıldı. Bu makalede şu hususların altı çizilmektedir: Birincisi, bu delilde, varlık olması açısından varlık ilk hareket noktası olarak tayin edilmektedir. İkincisi, "varlık olması açısından varlıktan" Tanrı'ya, Tanrı'dan ise âlemin varlığına geçilmektedir. Üçüncüsü varlık hem aklın hem de vehmin yargı alanına girdiğinden halkların Tanrı'nın varlığını kolaylıkla kabul ettikleri görülmektedir ki bu durum Tanrı'dan âleme delil getirmenin bir örneğidir. Dördüncüsü, ateist ve agnostiklerin farklı Tanrı algılarından yani Tanrı'nın mahiyetinden hareketle Tanrı'nın varlığını yadsımaları güçlü bir yanılıdır.

Bu makalede şunlara işaret edilecektir: Zorunlu varlık kavramı, varlık-mahiyet bağlamında Tanrı'nın ispatlanıp ispatlanamayacağı, aklın ve vehmin bu ispattaki rolü, varlığın veya zorunluluğun Tanrı'ya ait bir yüklemi mi yoksa tersinin mi geçerli olduğu. Makalede Sıddıkın kanıtının metafizik bir kanıt olup olmadığına, ontolojik delilden farkına ve varlığın teşkiki yapısına dair işaretler vardır. Makalenin amacı ise -İbn Sînâ'nın

sıddıkların hükmü fikrinden hareketle- Tanrı kanıtlanması yapılırken varlığın dış dünyadaki gerçekliğinin en önemli ve biricik temel dayanak noktası olduğunu göstermektedir.

Aristoteles (ö. MÖ 323), metafiziğin konusunu mevcut olması açısından mevcut olarak belirlemişken Tanrı hakkında hareket delilinden öteye gidememesi, meselenin ne kadar büyük bir güçlüğüne sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Hareket delili eserden müessire giden İnnî burhan kategorisinde bir delildir. Buna göre Tanrı bütün varlıkla özdeşleştirilebilecek bir mevcut olmaktan ziyade diğer bütün mevcutlar içerisinde aşkın ve üstün bir konuma sahiptir. Aristoteles'in eksik bıraktığı Tanrı kanıtlanmasını tamamlamak için metafizikçiler Zorunlu Varlık fikrinden hareketle Tanrı'ya ulaşmaya çalışmıştır. Buna göre bütün mevcutlar Zorunlu Varlık'tan sudûr etmekte ve onun zâtının lazımları olmaktadır.¹ Metafiziğin asıl konusu varlık olmakla birlikte Tanrı kanıtlanmasının yapılacağı yer de metafiziktir.² Ancak bu ikisinin karıştırılması durumunda bazı yanlış anlamalar ortaya çıkmaktadır. Ayrıca metafizik hem dikey ve yatay nedenleri hem de mutlak ile izafi olanı uzlaştırabilecek tek ilimdir.³ Buna göre Tanrı ispatlamaları, mantıksal olarak varlığın tasnifine, bu tasnifin dış dünyaya uygulanışına ve dış dünyada varlığın inkâr edilemez gerçekliğine dayanmaktadır.⁴

1. Ontolojik Delil

İbn Sînâ gerek eğitimde gerekse bilginin elde edilmesinde basitten zora ve görünenden görünmeyene gidilmesini uygun görür. Buna göre metafizik, matematik ve fizik ilimleri içerisinde insanın kavrayışına en yakın olanı fizik ilimdir.⁵ Bununla birlikte umurun aksine insanın anlayış gücü arttıkça bu durum tersine dönmektedir. Filozof ve arifler, asıl

¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Beirut: Dârü'l-İslâmiyye, ts.), 62.

² İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1/4.

³ Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezelî Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 88.

⁴ Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 69.

⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 138.

anlaşılır olanın metafizik âlem, idraki güç olanın ise fiziki âlem olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ'nın Tanrı ispatlaması da bir anlamda bu gerçeği ifade eder. Bugünkü modern fizik de bu görüşü doğrulamaktadır. İnsan maddeyi ve fiziki âlemi tanıdıkça şaşkınlığı artmakta ve onu ne kadar az bildiğinin farkına varmaktadır.

Ontolojik delilin iki formu vardır: Birincisi, zihindeki mükemmel varlık fikrinden dış dünyaya gidilir; bu durumda delil mantıki olur. İkincisinde, dış dünyadan hareketle Tanrı'ya gidilir; bu durumda delil metafiziksel olur.⁶ Hick'e göre var olmak olumlu bir nitelik olarak en mükemmel olana yüklenebilirken var olmamak olumsuz bir nitelik olarak en mükemmel olanla çelişir. Diğer taraftan varlık, insan zihninin bir ürünü olarak Tanrı'ya yüklenir ve dış dünyada gerçeklik sahibi bir yüklem olarak kabul edilmezse delil işlevini yitirir.⁷ Dil ve mantık açısından varlık, bir yüklemidir. Hâlbuki ontolojik açıdan varlık tek gerçekliktir. Zihinsel açıdan bütün mevcutlar varlık ve mahiyetten oluştur ve delil/burhan varlığı, tanım ise mahiyeti verir. Tanım cins ve ayrımlardan oluşur, burhan ise mutlak ve özel olarak meçhul olanın varlığını verir.⁸

Delil/Burhan, şeye zâtî bir araz verirken tanım ise şeyi var kılan zâtîleri verir. Örneğin burhan, üçgenin iç açılarının iki dik açya eşit olduğunu verir. Bu anlam, üçgenin tanımının dışındadır.⁹ Ayrıca varlığı tanımın bir parçası ve sıfatı olarak görmek zaten onu zihinsel işleminden geçirmek demektir. Dolayısıyla ontolojik anlamda varlığın yüklem olmasından bahsetmek bu ikisini ayırmaya tam olarak gücümüzün yetmediğini gösterir.

Ontolojik delil şöyle ifade edilebilir: "Tanrı, tanımı gereği tam ve yetkindir. Tam ve yetkinlik için varlık gereklidir; öyleyse, Tanrı vardır." Kant'ın (ö. 1804) itirazını dillendiren birçok modern düşünür temelde varlığın yüklem olmadığını ve şeyin yetkinliğine katkı yapmadığını

⁶ Morewedge ve diğer Batılı yazarlar delilin üç ve dördüncü çeşidinden bahsetmektedirler. Aşağıda bununla ilgili bilgi verilecektir.

⁷ John Hick, "Tanrının Varlığının Delilleri", çev. Şahin Efil, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2013), 82.

⁸ İbn Sînâ, *Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 313.

⁹ İbn Sînâ, *Analitikler*, 293.

söylemiştir. Onlara göre ortada ontolojik bir delillendirme değil tanımsal bir doğruyu oluşturmak için kurulmuş önermelerden başka bir şey yoktur. Şu hâlde “Tanrı vardır.” önermesi olgusal bir ispata konu olamaz.¹⁰ Bu görüşte olanların farkına varmadan yaptıkları şey, “Tanrı vardır.” önermesinin gücünü kırmak için varlığın apaçık gerçekliği ve zihne yansıyan apriori bilgisini dışlamalarıdır. Doğru ifadesi “Varlık Tanrı’dır.”¹¹ şeklinde olsa da Tanrı’nın var olanların en mükemmeli olarak tasarlanmış olması varlığın birliğini ve en azından çelişik gibi görünse de çoklu birliğini geçersiz kılmaz.

Tanrı’nın varlığına zorunlu niteliğini eklemek O’na bir mahiyet belirlemek midir yoksa zaten var olan her şey zorunlu mudur? Eğer sorunun birinci kısmına “evet” cevabı verilirse; bu durumda, Tanrı’nın varlığı başka niteliklerine de neden olur ki bu da O’nun bir mahiyet sahip olması demektir. Eğer sorunun ikinci kısmına “evet” cevabı verilirse bu durumda Tanrı, âlem vb. gibi ayrımların bir değeri kalmayacaktır. İbn Sînâ’nın konu ile ilgili tutumu Tanrı’nın bir mahiyetinin olamayacağı yönündedir. Dolayısıyla varlık, zorunluluğun menşeidir. Ancak Tanrı zâtı gereği zorunlu iken âlem ise zorunluluğu O’ndan alır.

Ontolojik delilin Batı’da Descartes’le (ö. 1650) birlikte teolojik bir delil hüviyetine bürünmeye başladığı söylenebilir. O, şöyle demektedir: “Bende mükemmel bir Tanrı kavramı vardır; o halde Tanrı mevcuttur.”¹² Buna yöneltilen eleştiriler, genellikle varlığın bir yüklem olup olamayacağı yönündedir.¹³ İbn Sînâ’nın bu tür bir Tanrı ispatlamasıyla alakası olmadığı söylenmelidir. İbn Sînâ’nın el-Evvel’in ispatından anladığı şey, el-Evvel’in varlık sebebini araştırmak değil şuan mevcut olan bütün mevcutların onun varlığına bağlı olduğunu ortaya koymaktır.¹⁴

Zorunlu Varlık fikrinin mantıksal zorunluluğa dayanmadığı genel kabule mazharken Aziz Anselm (ö. 1109) ve Thomas Aquinas’ın (ö.

¹⁰ Mehmet Sait Reçber, “Tanrı’nın Varlığının Delilleri”, *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç – Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 125-127.

¹¹ İhlas Sûresinin ilk ayetini bu yönde yorumlayanlar olmuştur.

¹² Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (İstanbul: Say Yayınları, 1995), 64.

¹³ Mehmet Dağ, “Ontolojik Delil ve Çıkmazları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1979), 290.

¹⁴ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 129.

1274) ontolojik delil yorumlarının da bir tür olgusal zorunluluğa yani ilk ve kendiliğinden varlık fikrine dayandığı söylenmiştir.¹⁵ Bu yorumlar kabul edilirse ontolojik delil Sıddıkîn deliline yaklaşmaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın delilini, Tanrı'da varlık ve mahiyet ayrımı yapan Anselm, Descartes ve Kant gibi düşünürlerin delillerine nispet etmek pek doğru gözükmemektedir.¹⁶ Metafizik/ontolojik delil üzerinde yaşanan kafa karışıklığının nedenlerinden birisi "Tanrı vardır." ve "Varlık vardır." cümlelerinin birbirine karıştırılmasıdır. Diğerisi ise Tanrı kavramı üzerinde yaşanan ihtilaflardır.¹⁷

Morewedge'nin ontolojik delili incelediği makalesinden anlaşılan - Daniel De Haan'ın da ifade ettiği gibi- o, İbn Sînâ'nın metafiziksel ayrımlarını Tanrı ispatlaması şeklinde anlamıştır.¹⁸ Bu yüzden İbn Sînâ'yı ontolojik delilin üç formunda da başarısız olarak değerlendirmiştir.¹⁹ Bununla birlikte İbn Sînâ'nın Tanrı kavramından hareketle bir ispata gitmediği yönündeki çıkarımı yerindedir. Morewedge'nin bu tutumu delilin dördüncü formunda bahsedilmesi ihtiyacını doğurmuştur.

Dördüncü delil yazarlarına göre, İbn Sînâ'nın varlığı kategorilerin üstünde tutması zorunlu varlıkla Tanrı arasında kurulan bağlantının niteliksel ve kategorik olmamasını sağlar ve bu da birçok eleştirinin bertaraf edilmesi imkânını doğurur. Lakin bu yazarlar metafizik bilginin mahiyetini ruhani bir bilgi olarak değerlendirerek sanki delillendirmeden kullanılan mevcutların sadece soyut varlıklar ve elde edilen bilgilerin de sezgisel bilgiler olduğunu ima ederek yanılmışlardır. Ancak Henri Corbin'in maddenin kendisinde bile akli bir zemin olduğu yönündeki

¹⁵ Hick, "Tanrının Varlığının Delilleri", 85-86.

¹⁶ Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili* (İstanbul: Endülüs Yayınları, ts.), 284.

¹⁷ René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 102.

¹⁸ Parviz Morewedge, "İbn Sina, N. Malcom ve Ontolojik Delil", çev. Mehmet Ata Az, *Din Felsefesi Açısından Meşşât Gelen-Ek-i IV*, ed. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 394 vd.

¹⁹ Parviz Morewedge, "İbn Sina Metafizisinde Ontolojik Argümanın Üçüncü Versiyonu", çev. Yasin Ramazan Başaran, *Din Felsefesi Açısından Meşşât Gelen-Ek-i IV*, ed. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 428.

tespitini zikretmeleri önemlidir.²⁰ Mayer ise varlık mahiyet ayrımının Tanrı'ya uygulanamayacağı ve bunun Tanrı'nın aşkın yönüne vurgu yapmak olduğunu ifade ederken meseleden oldukça uzaklaşmış görünmektedir.²¹ Geleneksel İslam felsefesi araştırmasını andıran başarılı incelemesiyle Daniel D. Haan konuyla ilgili araştırma yapanların kavram kargaşasına düştüğünü ve İbn Sînâ'nın kendi metinlerinin merkeze alınmaması dolayısıyla da araştırmacıların hata yaptığını dile getirmiştir. Ona göre *Metafizik* 6 ve 7'de İbn Sînâ metafizik yapmakta Tanrı ispatlamasında bulunmamaktadır. Tanrı ispatlaması ise *Metafizik* 8'de yapılmaktadır. Hâsılı bağlamından koparıncı İbn Sînâ'nın delilleri kozmolojik ya da ontolojik görünüme bürünmekte ve hatalı değerlendirmelere neden olmaktadır.²²

2. Tanrı'nın Varlığı Ve Sıddıkîn Delili

“Mevcut olmak bakımından mevcut” araştırmasıyla “varlık olmak bakımından varlık” araştırması arasında küçük fakat önemli bir fark olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü birincisinin zihin aracılığıyla cevher temelli bir inceleme, ikincisinin ise akıl aracılığıyla varlığın kendisi temelli bir inceleme olduğu söylenebilir. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta “varlık olmak bakımından varlık” araştırmasına yöneldiği görülmektedir. Bu haseple o, *İşârât*'ın ilgili pasajında sıddıkların hükmü diye tanıttığı delilinde el-Evvel'i ispat etmek için herhangi bir beyan ve açıklamaya ihtiyaç olmadığını sadece varlığın kendisinin derinlemesine düşünülmesinin yeterli olduğunu bildirir. Ona göre bu delilde, âlem Tanrı'ya ve eserden müessire gidildiği için değil bizâtihi varlık esas aldığı için o, diğer delillerden daha üstün ve güvenilirdir. Delilin özü ikili bir zihinsel faaliyeti içerir. Birincisinde varlığın hallerinden varlığın kendisine yani varlık olması açısından varlığa gidilir. İkincisinde varlık olması

²⁰ Faruq Abdullah - Steven A. Johnson, “İbn Sina Metafizikinde Dördüncü Ontolojik Delil”, çev. Zeynep Baktemur, *Din Felsefesi Açısından Meşşât Gelen-Ek-i IV*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 432-435.

²¹ Toby Mayer, “İbn Sînâ'nın ‘Burhânu's-Sıddıkîn’”, çev. Temel Yeşilyurt, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 275-276.

²² Daniel D. De Haan, “İbn Sina, Tanrı'nın Varlığını Nerede İspatlıyor?”, çev. Sultan Turan, *Din Felsefesi Açısından Meşşât Gelen-Ek-i IV*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 469.

bakımından varlıktan Tanrı'ya, Tanrı'dan ise tekrar mevcudata gidilir. Bunun diğer ifadesi Tanrı'nın mevcutlar üzerine şahit olmasıdır.²³

Sıddıkîn delilinin özü, varlık dışında el-Evvel'e delil getirilemeyeceğidir. Bu durum varlık sahasının bir yansıması olan mantık için de geçerlidir. Bununla birlikte mantıksal açıdan el-Evvel'e burhan getirilememesiyle ontolojik açıdan getirilememesi iki yönden ayrı durumlardır. Birincisine göre İlk'in cins ve faslı olmadığı için O'na burhan getirilemez. Şöyle ki zihin, dış dünyadaki mevcutları belirli bir sıraya ve düzene sokar. Buna göre el-Evvel diğer mevcutlar sınıfında olmadığı için bu sınıflamaya dâhil edemez. İkincisine göre O'nun varlığı dışında başka bir varlıktan bahsedilemeyeceği için O'na burhan getirilemez. Varlığın diğer mevcutlardan nefyedilmesi onların mevcut olmadığı anlamına gelmez, tam aksine varlıklarının kendilerine ait olmadığı anlamına gelir. Yani varlık herhangi bir mevcudun sahiplenip onu diğerlerinden dışlayacağı zâtî bir nitelik değildir tam aksine varlık herkesin ve her şeyin öznesidir.²⁴

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık yegâne haktır. Onun haktan kastı mutlak anlamda dış dünyada sürekli olarak var olmasıdır. Gerçekliğin şartı ise hakkında konuşulan ile dış dünyada olanın mutabık olmasıdır. Zorunlu Varlık zâtî gereği asıl gerçekliktir; mümkün varlık ise kendinde batıl, zorunlu ile gerçeklik kazanandır.²⁵ Dolayısıyla varlık kazanan her şey, mutlaka bir yönden onun sebebiyle zorunlu hale gelmiştir.²⁶ Şu hâlde Zorunlu Varlık'ın bir nedeni yani varlığının dayandığı başka bir varlık yoktur.²⁷ "O mevcuttur." denilince bunun manası zâtından dolayı mevcut olduğudur, kendisinin dışında başka bir sebeple değil. Yani onun

²³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy – Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 474; Kutbüddin Râzî, *Şerhü'l-İşârât vet-tenbihât* (Kum: Neşrü'l-belâga, 1435), 3/67.

²⁴ İbn Sînâ. *Metafizik*, 2/92.

²⁵ İbn Sînâ. *Metafizik*, 1/46.

²⁶ İbn Sînâ. *Metafizik*, 2/105.

²⁷ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'ad* (Tahran: İntişârât, 1998), 33.

mevcudiyeti için aracı başka bir duruma ihtiyaç yoktur. Diğer mevcutlar ise aracıya ihtiyaç duyar.²⁸

Zihnin dış dünyadan elde ettiği mahiyetlere gelince aslında lazım ve arazlarıyla birlikte varlığın taayyünü ve hakikatine bağlı olan şeylerdir. Bunlar dış dünyada varlığın hakikatinde bir çoğaltıma neden olmaz aksine bunlara varlığın taayyünü için ihtiyaç duyulur.²⁹ İbn Sînâ'nın "Zorunlu Varlık'ın, mahiyetinin olması ve varlığın zorunluluğunun bu mahiyetin gereği olması mümkün değildir."³⁰ sözünü "mahiyetlerin Zorunlu Varlık dışında kendilerine ait varlıkları vardır" şeklinde anlamak çok yanıltıcıdır. Çünkü diğer mevcutlar, Zorunlu Varlık'ın varlığıyla mevcut olmakta ancak mevcudiyetlerine mahiyetlerinin varlığa bürünmesiyle ulaşmaktadırlar.

Zorunlu Varlık dışında her şeyde varlık, kendi mahiyetine dâhil değildir. Zihin bu şeyin varlığını dışarıdan kendisine ulaşan bir öge olarak değerlendirir. Yani şeyin şeyliğiyle varlığı arasında bir gereklilik bağı tesis etmez. Şu hâlde dış dünya zorunlu olarak ne varsa zâtı yönünden zorunlu olması, başka bir ifadeyle bilfiil varlığının olması gerekir. Zihinsel anlamda ve mutlak manada varlık -yani mastar anlamında varlık- onun varlığının lazımlarından olmak durumundadır.³¹

Kısacası İbn Sînâ gerçekliği ve doğruluğu, varlığı kendi zâtından olan Zorunlu Varlık'a atfeder. Onun dışında ne varsa batıldır. Zorunlu Varlık dışında bir varlık yoktur ki hak olsun ve kendisine şahitlik etsin. O, ancak zâtıyla bilinir. Bu durumla ilgili olarak o, "Allah kendisinden başka ilah olmadığına tanıktır."³² âyetini dile getirir.³³

²⁸ İbn Sînâ, *el-Mübbâhasât*, thk. Muhsin Bidarfer (Tahran: Müessese-i Pejûheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İran, 1396), 300.

²⁹ İbn Sînâ, *el-Mübbâhasât*, 220.

³⁰ İbn Sînâ. *Metafizik*, 2/89.

³¹ İbn Sînâ. *et-Ta'likât*, 70.

³² *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), el, Âl-i İmrân 3/18.

³³ İbn Sînâ. *et-Ta'likât*, 70.

Zorunlu Varlık'ı diğer mevcutların zâtları gibi zât sahibi olması yönünden değerlendirmek doğru değildir.³⁴ İbn Sînâ *İşârât*'ta varlığı kendisinden gelen ile varlığı başkasından alanın zâtının kavranmasının farklı olduğunu, birincisinin zâtının kavranması için varlığın kavranmasının yeterli olduğu, ikincisinde ise varlığın o şeyin zâtı/mahiyeti ve zâtının lazımı olmadığı bu yüzden onu kavramak için varlığa ihtiyaç duyulmadığını söyler.³⁵ İbn Sînâ'nın dile getirdiği bu kural, epistemolojik ve mantıksal bir ayrımı ifade eder. Buna göre bazı mahiyetlerin dış dünyada şahısları vardır, bazılarının ise yoktur. Olmayanları kavramak için var olmalarına ihtiyaç duyulmaz. Ve yine varlık dışındaki bütün mahiyetlerin zihin ürünü olduğunu söylemek gerekir. Çünkü mahiyetlerin kendilerine ait varlıkları olduğu kabul edilmesi durumunda, telafisi güç çokluk fikri ve mevcutların birbirine yüklenememesiyle karşı karşıya kalınır. Burada iki ana tutum vardır: Ya dış dünya ideal seviyede zihnin bir ürünü olarak değerlendirilecek ve Zorunlu Varlık kendinde salt bir hakikat olarak kabul edilecektir ya da dış dünya, salt gerçekliği yönünden Zorunlu Varlık'a izafe edilecek ve böylece bir tür realizme ulaşılacaktır. Bu realizme göre, varlığı yönünden âlem bilinebilir olurken mahiyeti yönünden bilinemez, muğlak ve müphem bir karaktere sahip olacaktır.

Dış dünyadaki gerçeklik ve asalet varlığa aittir. Zihin ise dış dünyadan hareketle mahiyetleri teşkil ettiği anda artık onları varlıklarına ihtiyaç duymaksızın tasavvur eder. Bu durumdan hareketle insan, dış dünyada mahiyetlerin kendileri sayesinde buldukları ve varlığın bunlara bir araz gibi iliştiğini düşünür. İbn Sînâ'nın da böyle düşündüğü söylenemez. Çünkü varlığın mahiyetten ayrışması veya ona katılması mahiyetler üzerinden gerçekleşmez. Yani varlık mahiyetin bir parçası değildir. Çünkü varlık bütün mevcutların, dış dünyadaki özlerin ve gerçeklik sahibi her şeyin kendisidir.³⁶ Ancak buradan hareketle "varlık, mahiyetten hem zihinde hem de hariçte ayrıdır."³⁷ gibi bir görüş ileri

³⁴ Ali Ebrahimzadeh, "İbn Sînâ'da Zorunlu Varlığın Mahiyeti Meselesi", *Dini Araştırmalar* 15/41 (2012), 160.

³⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 466.

³⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 468.

³⁷ H. Ömer Özden, "İbn-i Sina ve Descartes'in Varlık Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması", *Felsefe Dünyası* 16 (1995), 77.

sürmek varlığın karşısına başka bir varlık koymak anlamına gelir ki bu da İbn Sînâ'nın kastı olmasa gerek.

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık/hüviyet³⁸ ile Tanrı arasında bir tür ayrıma gittiği söylenmelidir. Zaten bu ayrım gerçekleşmeden metafizikten bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Şöyle ki varlık bilgisi bedîhi ve apriori iken Tanrı'nın varlığı ne kendiliğinden açıktır ne de açıklanması umutsuz bir vakadır. Yani Tanrı hakkında delile ihtiyaç duyulurken varlık hakkında delile ihtiyaç duyulmaz. Tanrı iki yönden incelenebilir: varlığı ve sıfatları.³⁹ Bütün varlıklar gibi Tanrı, varlığı açısından bedîhi ve apriori iken “mahiyeti varlığı olarak kabul edilse bile” mahiyete bürünmüş ve diğer mevcutlar karşısında konumlanmış hüviyet sahibi bir mevcut olması açısından yani sıfatları yönünden bedîhi ve apriori değildir. Şu hâlde Sıddıkîn delili Tanrı'yı varlığı yönünden ispatlamakta ve onu varlık olması açısından varlığın peşine eklemektedir. Başka bir ifadeyle Zorunlu Varlık ispatı yapılırsa bile bu, burhan boyutunda varlığın dış dünyadaki apaçık gerçekliği ve bedîhi bilgisi temelinde yapılmakta buradan zihinsel ve mantıki boyuta geçilmektedir. Bu durumda duyusal, mücerret ve zihnî olarak varlık namına ne varsa Zorunlu Varlık, onların hepsinin üzerine şahit getirilmektedir. Ancak avamın bedîhi ve apriori bilgilerin idrakine varması ve illetten malule ulaşması mümkün olmamaktadır.⁴⁰ Burada bir yanlış anlamaya mahal vermemek için hatırlatmak gerekir ki İbn Sînâ, zihinsel anlamda Zorunlu Varlık fikrinden hareket ederek bunu yapmamakta bilakis dış dünyadaki Zorunlu Varlık gerçeğinden hareket etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre, halklar Tanrı tasavvuruna peygamberler vasıtasıyla ulaşır. Bu tasavvurun temelinde Tanrı'nın bir ve eşsiz olduğu vardır. Âlemin dışında veya içinde bulunmayan bir Tanrı'yı tasdik etme sorumluluğuyla karşılaşan halk, derin bir sorunla karşı karşıyadır. Yetenekli çok az insan dışında insanlar genelde Tanrı konusunda kör bir iman, yetersizlik, ilgisizlik, şaşkınlık ya da inkâr içerisinde. Bu

³⁸ İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, çev. Ahmet Hamdi Akseki, haz. Ahmet Faruk Güney (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 18-20.

³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/ 4; Murat Demirkol, *Tâsî'nin İbn Sina Savunması* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 140.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/19; Engin Erdem, “İbn Sînâ'nın Metafizik Delili”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 52/1 (2011), 113.

durumda peygamberin sembol ve benzetmelerle hakikatin temsillerini halka iletmesi gerekir. Halka yeter ölçüde Tanrı'nın eşi ve benzeri olmadığını anlatmalı ve ahiret hayatını hayallerine yaklaştırabilmedir.⁴¹

Hakikatinin bilinmesi yönünden faaliyette bulunan zihnin Tanrı'nın sıfatlarını ya olumsuzlamaya yönelik (tenzihi) sıfatlar ya da olumlama ya yönelik zâtî sıfatlar olarak değerlendirdiği söylenebilir.⁴² Zâtî sıfatlar, ontolojik anlamda bütün her şeyin kökeni ve sahibi olmayı ifade ederken ontolojik açılım ve yayılımın sonucu olan sıfatlar Tanrı'ya ancak dolaylı olarak atfedilebilir. Bunun diğer anlamı bunların Tanrı'dan tenzih edilmesidir. Olumlama da varlık yönündendir. Çünkü bütün olumlu nitelikler varlığın bir ürünü ve ona bağlı durumlardır. Şu hâlde Tanrı ile âlem arasında mahiyet yönünden bir benzerlik ve ortaklık olamaz. Başka bir ifadeyle her şey O'ndandır fakat onlar O'na ortak değildir. O, her şeyin ilkesidir ama O, kendisinden sudûr edenlerden biriyle özdeşleştirilemez.⁴³ Kısacası İbn Sînâ'ya göre âlem Tanrı'dandır ancak Tanrı değildir. Bu panteist veya pananteist ideolojinin idrakinin fevkinde metafizik bir tavidir. Hâlbuki diğerleri teolojik veya ideolojik bir tavır alıştır.

İbn Sînâ'nın anlatımlarında Tanrı'nın sıfatlarını ifade edecek en temel ilkeler şu şekilde belirlenmiş olmaktadır: zorunluluk, nedensizlik, teklik, birlik/basitlik ve etkinlik. Etkinlikten kastedilen O'nun ilim ve aklın ta kendisi olmasıdır.⁴⁴ Zihin ve vehmin varlık, Tanrı ve sıfatları hakkında zorunlu hükümler verdiği ortadadır. Vehim, bir yeti olarak, beynin orta boşluğunun sonunda yer alır ve duyulurlardan duyulur olmayan anlamları çıkarır. Bunları diğer duyuların algılaması mümkün değildir. Kısacası vehim öznenin nesneden kendisi için en uygun anlamı elde ettiği yetidir.⁴⁵ Vehim sadece görünür nesnelere sınırlı kalmaz, bazen

⁴¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/189.

⁴² İbn Sînâ, *Ary Risalesi*, çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 646.

⁴³ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/99.

⁴⁴ Ömer Bozkurt, "İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışının Dayandığı Temel İlkeler", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 69-70.

⁴⁵ Ahmet Kamil Cihan, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 51.

Tanrı gibi soyut veya yarı soyut varlıklar hakkında hüküm verir. Bunu yaparken onları kendince görünür kılar. Örneğin vehmin etkisiyle nefis, mekânda olmadığından işaret edilemeyen varlıkların yokluğuna hükmedebilir. Hâsılı vehim hükümlerini duyulur tikellerle sınırlandırmalıdır. Çünkü o, mevcutların hakikatlerini değil varlıklarını bilmektedir.⁴⁶

İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) göre vehim, gerçekte epistemolojik açıdan zihinle karşılaştırılmayacak ölçüde zayıf olmakla birlikte bir yönden zihinden daha güçlü ve daha üstündür.⁴⁷ İşte burası aklın hata yaptığı, yanıldığı ve yetersiz kaldığına dair söylemlerin ortaya çıktığı noktadır. Şöyle ki Tanrı'nın varlığını bilmekte akıl ve vehim ortaklık içerisinde. Lakin mahiyetin bilinmesi ve apaçık delillerin getirilmesi için akla/zihne başvurmak gerekir. Akıl Tanrı'nın neliği ve hakikati hakkında hükmetmekte ve zorunluluğa ulaşmaktayken vehim ise Tanrı'nın varlığını görünürler içerisinde bulmaktadır. Halkın ve vehim gücü aklına baskın bireylerin akla/zihne karşı mesafeli davranmalarının sebebi de budur. Ateist vb. inkârcı gruplar da bunlara dâhil edilebilir. Çünkü onların da Tanrı'nın mahiyetini akıllarıyla kavramaya çalıştıkları ve sonrasında elde ettikleri mahiyeti beğenmeyerek vehimleriyle Tanrı'nın varlığını reddettikleri görülmektedir. Çünkü vehim olumlu ve olumsuz hüküm verirken mümkün ve aynı zemine dayanmaktadır. Vehmi bu durumdan kurtarabilecek şey aklın ontolojik yönde çalışmasına izin vermektir. Sadece zihin seviyesinde akla işaret etmek onun analiz ve sentez yapan yönüne işaret etmektir. Keza metafizikçilere göre akıl özünde hem varlık hem bilgidir.

İbn Sînâ'nın vehmin sadece inkâr yönünde akli baskılayan zorunlu hükümler vermediği tam aksine olumlu yönde hükümler de verdiğini kabul ettiği söylenebilir. Belki de Sıddıkîn delili birey ve halk açısından vehmin bu olumlu yönüne dayanmakta; filozof ise bunun üstüne aklın şahitliğini eklemektedir. İbn Sînâ bu yorumun benzerini *Analitikler*'de tahayyül hakkında yapılmaktadır. Buna göre tahayyül vehmin benzerini yaptığından kıyasın yerini almaktadır. Yani halkın tasdiki tahayyül vasıtasıyla gerçekleşmektedir.⁴⁸

⁴⁶ İbn Sînâ, *Analitikler*, 33.

⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman (İstanbul: MEB Yayınları, 1992), 264.

⁴⁸ İbn Sînâ, *Analitikler*, 32.

Sıddıkîn delili Kur'ân'da sürekli tekrarlanan "Rabbin her şeye şahit olması" cümlesine dayanmaktadır. Buna göre hayvanlar, bitkiler ve cansızlar da bu şehadetin mazharlarıdır. Ancak bunun zihinsel idraki sadece insanda gerçekleşmekte ve doğal olarak bunu sadece insan problematik yapmaktadır. İşte sıddıklar burada devreye girmekte tasdiklerini yani zihinsel idraklerini ve ispatlarını bu yönde yani Tanrı'nın her şeye şahit olması yönünde yapmaktadırlar. Bu duruma el-Fussilet 53. âyette işaret edilmekte ve ikili bir delillendirmeden bahsedilmektedir. Birincisinde evrenden ve insanın kendi nefsinden Tanrı'ya gidilmektedir. İkincisinde ise Tanrı'dan evrene gidilmektedir. İşte bu ikincisine İbn Sînâ tarafından "sıddıkların hükmü" ismi verilmektedir.⁴⁹

Anlaşılan "varlık olması açısından varlığı" ve varlığı açısından Tanrı'yı saf akıl ve bir açıdan da vehim bilir. Vehim bu konuda isabet edebilir de edemeyebilir de. Ama vehmin tümel mevzularda aklın ve zihnin gerisinde kalıp hata ettiğinde şüphe yoktur. Şu hâlde Sıddıkîn burhanı birincil olarak peygamber, imam, filozof, arif filozoflar vb. gibi seçkin kimselere, ikincil olarak da halka aittir. Burada halkı oluşturan bireyler yanında halkın tümünün dikkate alınması gerekir.⁵⁰ Özetle Tanrı bilinmesi yönünden varlığı ve Tanrılığı cihetleriyle ayrı ayrı değerlendirilebilir. Varlığı cihetiyle Tanrı, apriori varlık bilgisine tâbidir. Buradaki zorluk bu bilginin zihinsel idraki ve ifade edilebilmesinde saklıdır. Mahiyeti cihetiyle Tanrı aposteriori, analitik ve sentetik bilgiye tâbidir. Buradaki zorluk hakikati bulmakta yani farklı Tanrı tanım ve tasvirlerinin içerisinde en doğrusunu yakalamakta saklıdır. Her iki sahanın öznel ve nesnel yönü vardır. Ontolojik sezinleme ve huzurî bilgi açısından birincisi nesnel iken tümellere ulaşıp herkesin anlayacağı ilmi seviye açısından ikincisi nesneldir.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), *İşârât* şerhinde İbn Sînâ'nın hudûs ve imkân delillerinden farklı olarak varlığın halini itibara alarak Tanrı'dan evrene doğru ilerleyen bir yöntem uyguladığını belirtir. Şu hâlde varlığın zorunluluğu esasınca Tanrı'nın da zorunlu ve tek olması

⁴⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 474.

⁵⁰ Tolstoy, Tanrı inancına halkın Tanrı'ya inancı vasıtasıyla ulaştığını söyler. Ona göre evrende insan yığınları kadar Tanrısal başka bir şey olamaz. Tolstoy, *İtirafımlarım*, çev. Orhan Yetkin (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 77-80.

gerekir. Hâlbuki bu durumda âlemin varlığını izah etmek güçleşir. Çünkü ya Tanrı'nın âlem olması ya da âlemin Tanrı olması gerekir.⁵¹ Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) bu değerlendirmeye dair bir yorumda bulunmadığını görmekteyiz. Cevap vermemesinin muhtemel nedeni Râzî'nin bu delili imkân deliliyle karıştırdığını düşünmüş olması olabilir.

Kanaatimizce bu delili orijinal anlamda yorumlayan iki isimden bahsedilebilir. Bunlardan İbnü'l-Arabî, İslâm düşünce tarihinin en özgün düşünürlerinin başında gelir. Ona göre Tanrı, kendisi nedeniyle zorunluken âlem onun sayesinde zorunludur.⁵² Tanrı'nın varlığı mahiyeti demektir.⁵³ Tanrı'nın zuhuru kendiliğindedir ve bu yönden âleme ihtiyaç duymaz. Şu hâlde böyle bir varlığın gerçek ispatı âlem üzerinden değil kendisi üzerinden yapılabilir. Dahası O'ndan başka bir varlık yoktur ki onun üzerinden O'na ulaşılabilsin.⁵⁴

İkincisi Molla Sadrâ'dır (ö. 1050/1641) ki o, bu delili güçlendirirken varlığın mahiyete karşı asaletine vurgu yapar; “varlığın teşkîkî ve mertebeli yapısı” fikrini delile katar. Ve yine malulün illete karşı bağımlı ve bağlantılı olduğunu dile getirir.⁵⁵ Şöyle ki, dış dünyanın gerçekliği apaçıktır. Bu madde dolayısıyla bir apaçıklık değil varlıksal bir apaçıklıktır. Mahiyet sahibi bütün mevcutlarda asıl olan şey varlıktır. Dış dünyadan çıkartılabileceği gibi tek olan varlık farklı mertebelere sahiptir. Yani varlığın yetkinlik, hamlık, güçlülük, zayıflık vb. yönden farklılaştığı görülür. Şu hâlde en üst mertebede bulunan varlığın ilk, varlığı en mükemmel, mutlak, sonsuz, en tam ve zorunlu olması gerekir.⁵⁶

⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât: felsefe, tabiiyyât, ilahiyât ve irfan*, thk. Ali Rıza Necefzade (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005/1384), 1/383.

⁵² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 16/59.

⁵³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 14/353.

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/353.

⁵⁵ Muhammed Tâkî Misbâh Yezdî, *el-Menbecü'l-cedîd fî ta'limi'l-felsefe*, nşr. Muhammed Abdül Münim el-Hakanî (Beyrut: Dârü't Teârifi lî'l-Matbûât, 2008), 2/366.

⁵⁶ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-erba'a*. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türas, 1410/1990), 6/ 13-17; Sedat Baran, “Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Sıddıkî”, *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 218.

Hüseyin Atay'a göre İbn Sînâ'nın varlık delili zorunlu varlığın mahiyeti ve inniyeti üzerine kurulmuştur. İbn Sînâ varlığı Tanrı'nın kendisi olarak kabul eder. Yani varlık Tanrı'nın bir sıfatı değildir. Zorunluluk yine varlığa bağlıdır. Yoksa zorunluluk ve varlık iki ayrı şey olarak onda buluşmaz. Varlığı olmaksızın Tanrı'yı ve zorunluluğu düşünmek mümkün olsa da bu zihinsel bir yanılgıdır. Gerçekte varlığı Tanrı dışında var kılmak imkânsızdır.⁵⁷ Ezan, Sıddıkîn burhanının bir tür ifadesidir. Çünkü ezanda Tanrı'nın varlığına şahit olma söz konusudur.⁵⁸

Ali Ebrahımzadeh'e göre Sıddıkîn kanıtı varlığı zorunlu mümkün varlık ayrımı üzerinden tahlil eder. Zihnin ve dış dünyada olanın varlık ortak paydasında birleştiği uyarısında bulunur. Bu kanıt, Limmî burhana benzer ancak ondan farklıdır. Çünkü Sıddıkîn kanıtı varlığa ve varlığın apriori bilgisine dayanır. Varlık zorunlu ve tek olmalıdır. Diğer mevcutlar, Zorunlu Varlık'ın sıfat ve filleriştir. Bir şeyin zâtı ispatlandıktan sonra ancak onun hangi sıfatları ve filleri taşıdığı açıklanabilir.⁵⁹

Kısaca, Aristoteles metafizikçi olarak Tanrı'yı metafiziğin konuları içerisinde görmekle birlikte Tanrı kanıtlamasında bir tabiat filozofu gibi hareket etmiştir. Kelâmcılar ise eserden müessire giden kozmolojik kanıtlarında Tanrı'nın birliğini ortaya koyabilmek için Temânu gibi delillere yönelmek zorunluluğu hissetmişlerdir. Hâlbuki Sıddıkîn delili, Tanrı'nın varlığı yanında birliğini de en açık biçimde ortaya koyabilmıştır.⁶⁰

SONUÇ

İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta tesis ettiği Tanrı kanıtlaması bütün ispatlardan farklı ve metafizik temelli bir ispattır. Bu ispat varlığın dış

⁵⁷ Hüseyin Atay, "İbn Sînâ'da Varlık Delili", *Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu*, ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2008), 1/303-304.

⁵⁸ Atay, "İbn Sînâ'da Varlık Delili", 1/289.

⁵⁹ Ali Ebrahımzadeh, *İbn Sina'da Sıddıkîn Kanıtı: Din Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 73-79.

⁶⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve'n-tenbîhât mea şerhi Naşîruddin et-Tûsî*, nşr. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1985), 3/54-55; Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili* (İstanbul: Endülüs Yayınları, ts.), 315.

dünyadaki apaçık gerçekliğine ve bunun bir yansıması olarak zihindeki apriori ve bedîhi karakterine dayanmaktadır. Bu iki durum Zorunlu Varlık düşüncesini ortaya çıkarır. Burada unutulmaması gereken şey İbn Sînâ'da Zorunlu Varlık ile Tanrı kanıtlanmasının aynı olmadığıdır. Zaten metafizik, bu iki kanıtlama biçiminin ayrımına varılabilmesi halinde mümkün olmaktadır. Şu halde geçerli bir Tanrı kanıtlanması varlık kanıtlanmasına bağlıdır. İşte Sıddıkîn delili de bunu ifade etmektedir.

Konu ile yapılan çalışmalarda bahsedilen bu ayrımın görül(e)memesi nedeniyle Sıddıkîn delilinin ontolojik delil ile karıştırıldığı görülmektedir. Sıddıkîn kanıtı varlığın kendisinden hareketle teşkil edilirken ontolojik delil ise varlık kavramından hareketle oluşturulur. Ayrıca yapılan bazı çalışmalarda “zorunluluğun varlığın sebebi olduğu” söylenmektedir. Bunun doğru olmadığını düşünmekteyiz. Özetle İbn Sînâ'nın bu delili zihinsel temelli bir kanıt değil ontolojik sezgi temelli bir kanıttır. Dolayısıyla varlığın sezgisine ve bilgisine eremeyen kimselere delilin söyleyeceği fazla bir şey yoktur.

Ateistler Tanrı'nın varlığının ispatından bahsederken genelde ispattan ziyade Tanrı'nın kendisinin önlerine getirilmesini veya O'nu tecrübe etmeyi/görmeyi isterler. Aslında istekleri makuldür ancak bunu kişileştirilmiş ve bir mahiyete bürünmüş Tanrı üzerinden yapmak isterler. Bu durumda çoğunlukla aradıkları ve istedikleri şeyi bulamazlar çünkü nesnel âlemde mahiyete bürünmüş Tanrı/Tanrı'lar değil tek ve eşsiz olan Tanrı'nın varlığından başka bir şey yoktur. Şu hâlde onlar Tanrı'nın mahiyeti olmadığından isteklerini elde edememektedirler. Öyleyse varlığı yönünden Tanrı'nın inkârının her zaman bir tür mahiyet inkârı olduğunu unutmamak gerekir. Varlığın birliği ve bütün mevcutların varlıkları yönünden Zorunlu Varlık'a bağlı olduğu gibi mahiyeti yönünden de bütün mahiyetler Tanrısal tezahürün bir parçasıdır. Ateistler mahiyet sahibi Tanrı tasavvurlarını inkâr ederken agnostikler bu tasavvurun oluşturulabilecek bir tasavvur olmadığını düşünür. Bu, mümkün birer tutum olmakla birlikte her iki tutumun hatası evrendeki bütün ontolojik durumların Tanrı'ya bağlı durumlar olduğunu görememeleridir. Başka bir ifadeyle ateist, agnostik ve sofistlerin metafiziksel anlamda varlığın bilgisine sahip olmadığı ve bu yüzden kendi öz varlıklarının bile farkında olmadıkları söylenmelidir. Panteizm de dâhil olmak üzere bunun gibi tavrı alışlar; ilke ile zuhur, varlık ile varoluş ve neden ile sonuç arasındaki seviye farkını ortaya koyan metafiziği bilmemekten kaynaklanır.

Bütün metafizik, varlığın apriori idrakine dayanır. Varlığın apriori idraki ile bu idrakin farkında olmak başka şeylerdir. Aynı şey Tanrı fikri için söylenince ortaya Sıddıkî'nin delili çıkar. Yani apriori varlık fikri Tanrı fikrini de içine alır ancak zihinsel anlamda Tanrı fikri apriori değildir. Böyle olmadığının en açık delili ateist, agnostik vb. gibi inkârcı gruplardır.

Halklar Tanrı'nın varlığına şahittir. Vehim gücünün sadece bireysel işlevinin olmadığını bu gücün aynı zamanda toplumsal bir yansımalarının olduğu ileri sürülebilir. Vehim gücü sayesinde insanlar somut dünyayla soyut dünya arasında ilgi ve bağlantı kurmaktadır. Bu sebeple halklar Tanrı inancını sıkıca benimsemekte ancak mahiyeti yönünden Tanrı'yı pek kavrayamamaktadır. Şu halde halkın zihinsel açıdan içine düştüğü şaşkınlığın ve yetersizliğin telafisi olarak peygamberin ve filozofun/arifin önderliğine ihtiyaç duyduğu, onların varlıklarının Tanrı'nın varlığının bir tecellisi olduğu ve bunlara sıddıklar denildiği iddia edilebilir.

Sıddıkların hükmü varlık merkezli bir kanıtlamadır. Bu kanıt bağlamında ortaya çıkan zorluk, varlığın kaplam olarak Tanrı'dan daha geniş olup olmadığıdır. İkinci zorluk ise Tanrı'nın varlığının evrenin varlığından daha büyük ve mükemmel olduğunun söylenmesidir. Bu durumda iki ayrı ve paralel varlık sahası ortaya çıkmaktadır. Nesneden özneye giden ispat yöntemlerinde de aynı durum söz konusudur. Bunun için şu çözümü teklif edebiliriz: Ezanda Allah-u ekber denilip Allah-u ekmel denilmemesinin olası sebebi bir mevcudun bütün mevcutları kuşatamamasına rağmen kendinde bütün yetkinliği toplayabilir olmasındandır. Mesela insan, kâinatın küçük bir özeti olarak kemale erebilir ancak görünür büyüklüğü açısından kâinatın çok küçük bir parçasıdır. İşte bu yüzden bütün varlığı kuşatıcı olmak niteliği bütün kemalin en birincil niteliği olarak dile getirilmiştir. Şu hâlde en mükemmel olanın öncelikle en büyük olması gerekir ki o da varlığın bütünüdür. Bu açıdan Anselm'in varlık delilini Allah-u Ekber'in karşılığı olarak görmek pek isabetli gözükmemektedir. Doğrusu Allah-u Ekber'in varlığın teşkîkî niteliğinin bir karşılığı olmasıdır. Çünkü teşkîkî niteliği dikkate alınmaksızın Allah'ın diğer varlıklara göre konumlandırılması doğru değildir.

KAYNAKÇA

- Abdullah Faruq – A. Johnson, Steven. “İbn Sina Metafiziğinde Dördüncü Ontolojik Delil”. çev. Zeynep Baktemur. *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i IV*. ed. Recep Alpyağıl. 429-438. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 61-77.
- Atay, Hüseyin. “İbn Sînâ'da Varlık Delili”. *Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu*. ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya. 1/281-306. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2008.
- Baran, Sedat. “Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Sıddıkîn”, *Diyanet İlmî Dergi* 56/1 (2020), 205-224.
- Bozkurt, Ömer. “İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışının Dayandığı Temel İlkeler”. *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 67-86.
- Cihan, Ahmet Kamil. *İbn Sina ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Dağ, Mehmet. “Ontolojik Delil ve Çıkmazları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1979), 287-318.
- De Haan, Daniel D. “İbn Sina, Tanrı'nın Varlığını Nerede İspatlıyor?”. çev. Sultan Turan. *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i IV*. ed. Recep Alpyağıl. 453-470. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Demirkol, Murat. *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Descartes. *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 1995.
- Ebrahimzadeh, Ali. *İbn Sina'da Sıddıkîn Kanıtı: Din Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Ebrahimzadeh, Ali. “İbn Sînâ'da Zorunlu Varlığın Mahiyeti Meselesi”. *Dini Araştırmalar* 15/41 (2012), 156-162.

- Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs Yayınları, ts.
- Guénon, René. *Doğu Düşüncesi*. çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2004.
- Hick, John. "Tanrı'nın Varlığının Delilleri". çev. Şahin Efil. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2013), 77-94.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsü'l-Hikem*. çev. Nuri Gencosman. İstanbul: MEB Yayınları, 1992.
- İbnü'l-Arabî. *Fütûbât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006-2013.
- İbn Sînâ. *Arş Risalesi*. çev. Enver Uysal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 641-655.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *İhlâs Sûresi Tefsiri*. çev. Ahmet Hamdi Akseki. haz. Ahmet Faruk Güney. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım. 2019.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve'n-tenbîhât mea şerhi Naşîruddin et-Tûsî*. nşr. Süleyman Dünya. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1985.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembibler*. çev. Ali Durusoy – Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Sînâ. *Analitikler*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-me'ad*. Tahran: İntişârât, 1998.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bidarfer. Tahran: Müessesesi-i Pejûheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İran, 1396.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye, ts.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

- Kutluer, İlhan. *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Mayer, Toby. "İbn Sîn'nin 'Burhânu's-Sıddıkîn'i". çev. Temel Yeşilyurt. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 255-276.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-erba'a*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türas, 4. Baskı, 1410/1990.
- Morewedge, Parviz. "İbn Sina, N. Malcom ve Ontolojik Delil". çev. Mehmet Ata Az. *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i IV*. ed. Recep Alpyağlı. 394-403. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Morewedge, Parviz. "İbn Sina Metafiziğinde Ontolojik Argümanın Üçüncü Versiyonu". çev. Yasin Ramazan Başaran. *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i IV*. ed. Recep Alpyağlı. 404-428. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Özden, H. Ömer. "İbn-i Sina ve Descartes'in Varlık Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması". *Felsefe Dünyası* 16 (1995), 75-83.
- er-Râzî, Fahreddin. *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât: felsefe, tabiiyyat, ilahiyat ve irfan*. thk. Ali Rıza Necefzade. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005/1384.
- Râzî, Kutbüddin. *Şerhü'l-İşârât vet-tenbîhât*. Kum: Neşrü'l-Belâğa, 1435.
- Reçber, Mehmet Sait. "Tanrı'nın Varlığının Delilleri". *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç – Mehmet Sait Reçber. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Schuon, Frithjof. *İslâm ve Ezelî Hikmet*. çev. Şahabeddin Yalçın. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Tolstoy. *İtirafımlarım*. çev. Orhan Yetkin. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Yezdî, Muhammed Tâkî Misbâh. *el-Menbecü'l-cedîd fi ta'limi'l-felsefe*. nşr. Muhammed Abdü'l Münim el-Hakanî. Beyrut: Dârü't Te'ârifi li'l-Matbûât, 2008.

DEUİFD LIII / 2021, ss. 111-132.

Koronavirüs Salgını ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri¹

Mehmet Emin KALGI*

ÖZ

Bu çalışmada, Türkiye’de koronavirüs salgını sürecinde salgın ve dinî hayat bağlamında yapılmış ampirik araştırmaların analiz edilmesi ve değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda üç soruya cevap aranmıştır: koronavirüs salgını sürecinde insanların dinî faaliyet ve ritüellerinde ne tür değişiklikler yaşanmıştır? (1), salgın sürecinde dindarlığın psikolojik ve mental sağlık üzerindeki etkileri nelerdir? (2) ve insanlar, salgını dinî boyutta nasıl anlamlandırmaktadır? (3). Araştırmada yedi ampirik araştırma incelenmiştir. Ampirik araştırmalardan dördü nicel ve üçü nitel yöntemle elde edilmiştir. Araştırmada, Covid-19 salgınının insanların dinî, düşünce, duygu ve davranışlarıyla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkisi olan çalışmalar analiz edilmiştir. Sonuç olarak, koronavirüs salgını sürecinde salgının yarattığı psikolojik sorunlarla başa çıkmak için insanların dine yöneldiği ve dinî ritüellere odaklandığı görülmüştür. Bununla birlikte insanların büyük bir ölçüde salgına dinî bir anlam yüklediği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Salgın, Koronavirüs, Din, Dinî Hayat, Dinî Başa Çıkma.

Analyses Regarding Empirical Studies Conducted On Coronavirus Pandemic and Being Religious

ABSTRACT

In this research, it was intended to analyze empirical studies conducted on the pandemic and the religious life throughout the pandemic. Answers were sought for three questions in this context. They are as follows: What type of changes did take place in people's religious activities and rituals throughout the coronavirus pandemic? (1), What are the effects of being religious on psychology and mental health throughout the pandemic? (2) and how do people interpret the pandemic from a religious perspective? (3). Seven empirical

¹ Bu makalenin bir kısmı "6. Uluslararası GAP Sosyal Bilimler Kongresi'nde (4-6 Aralık 2020) sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

* Dr. Mehmet Emin KALGI, Şanlıurfa/Türkiye, mehmet.emin.63.21@gmail.com, orcid.org/0000-0001-6999-5059

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 15/04/2021

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 29/05/2021

research were examined in this research. Data for four of such empirical research was derived with quantitative method, whereas data for three of them was derived with qualitative method. In this research, studies addressing direct or indirect relationship of Covid-19 pandemic with people's religion, thoughts, emotions and behaviors. To conclude, it is observed that people diverged to the religion and performed religious rituals in order to cope with psychological problems caused by the pandemic throughout the coronavirus pandemic. However, people ascribe a religious meaning to the pandemic to a great extent.

Keywords: Pandemic, Coronavirus, Religion, Religious Life, Religious Coping.

GİRİŞ

Çin'in Wuhan kentinde ortaya çıkan koronavirüs salgını, tüm dünyayı etkisi altına almış ve başta sağlık sektörü olmak üzere ekonomi, sosyo-kültürel yapı gibi birçok alanda etkili olmuştur. Bu salgın insanların dinî duygu, düşünce ve davranışlarını etkilediği gibi yaşam tarzları üzerinde de önemli bir etkiye sahip olmuştur.² Birçok insan, korku, stres ve bunalıma sebep olan bu salgınla başa çıkmak ve psikolojik sağlıklarını korumak için Tanrı'ya daha çok sığınmaya ve ritüellere (namaz kılma, dua etme, Kur'an okuma vb.) daha sık katılmaya yönelmiştir. Çünkü salgın gibi felaket dönemlerinde Tanrı'ya yakın olmak için dua etmek veya ibadet etmek zorluklarla başa çıkmanın etkili bir yoludur.³ Örneğin; yapılan bir araştırmada, salgın sürecinde katılımcıların %85'i dua ettiğini, %62.3'ü ibadetlerini yerine getirmeye çalıştığını, %52.93'ü Kur'an okuduğunu, %40.26'sı sadaka verdiğini ve %37.70'i zikir/tesbih çektiğini ifade etmiştir.⁴ Görüşme tekniğine dayalı yapılan başka bir araştırmada

² Mustafa Naci Kula, "Koronavirüs Salgını Üzerine Spiritüel Bir Okuma Denemesi", *Turkish Studies* 15/6 (2020), 683-694; Sheikh Shoib vd., "Is Religious Behavior Harbinger for Covid-19 - Indian Perspective?", *Psychiatry Danubina* 32/2 (2020), 305-306.

³ Simon Dein vd., "Covid-19, Mental Health and Religion: An Agenda for Future Research", *Mental Health, Religion & Culture* 23/1 (2020), 4; Ejder Okumuş, "Afetleri Çok Yönü Okumanın Önemi", *Küresel Salgınlar Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Taribi, Hukuki ve Siyasi Analizler*, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2020a), 34.

⁴ Hasan Kaplan vd., "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma", *Turkish Studies* 15/4 (2020), 590.

salgın sürecinde insanların dine yönelmesinde ve dinî ritüellerini yerine getirmesinde bir artış yaşandığı tespit edilmiştir.⁵ Benzer şekilde yapılan diğer araştırmalarda da "Salgın bana manevi değerlerimizi hatırlattı" diyenlerin oranı %79, "Ölüm gerçeğini daha yakından hissettim" diyenlerin oranı %76.8 ve "Dinî duygularım yoğunlaştı" diyenlerin oranı %73.8 olarak tespit edilmiş;⁶ insanların salgın süreciyle birlikte dua etme oranının iki katına çıktığı ve dine daha fazla bir yöneliş gösterildiği tespit edilmiştir.⁷ Amerika'da yapılan bir araştırmada göre kendilerini "az dindar"ım, "hiç dindar değil"im ve "hiçbir dine mensup değil"im şeklinde niteleyen kişiler bile salgının yarattığı psikolojik krizle başa çıkmak için dua ettiklerini ifade etmiştir.⁸ Kısacası din, salgınların yarattığı korku, panik, stres, endişe gibi psikolojik krizlerle başa çıkmak için güvenli bir liman olma işlevini yerine getirmektedir. Bu da dinin ölüm ve felaketlerin sebep olduğu çaresizlik karşısında kişiye psikolojik rahatlama sağlayabilme özelliğinden kaynaklanmaktadır.⁹

Araştırma sonuçlarına göre her ne kadar pandemi sürecinde dine bir yöneliş veya dinî argümanlarını kullanmada bir artış yaşanmışsa da öte tarafta salgın sonrasında birçok değişimin olacağı ve sorgulamaların (Tanrının varlığı, insanlığın geleceği, dinî faaliyetler vb.) yapılacağı öngörülmektedir. Post-pandemi dönemi olarak ifade edilen salgın sonrası dönemde salgının, hem bilişsel olarak mevcut olayları algılama ve anlamlandırma bakımından bir anlam kaymasına hem de sosyal hayatımızda ve dindarlık algılarımızda bazı değişikliklere neden olacağı

⁵ Fatma Güngörer, "Covid-19'un Toplumsal Kurumlara Etkisi", *Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Salgın Hastalıklar Özel Sayısı (2020), 423.

⁶ Kaplan vd., "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma", 593.

⁷ Jeanet Sinding Bentzen, *In Crisis, We Pray: Religiosity and the COVID-19 Pandemic* (University of Copenhagen: CEPR, CAGE, 2020), 2.

⁸ Michelle Boorstein, "A Quarter of Americans, and a Majority of Black Protestants, Say Their Religious Faith Has Deepened Because of the Coronavirus", *Washington Post* (2020).

⁹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 90-91.

ileri sürülmektedir.¹⁰ Kısacası salgın sonrasında hiçbir şeyin eskisi gibisi olmayacağı¹¹ artık insanların yeni bir normalleşme arayışına girebileceği ifade edilmektedir.¹² Tokat'ın ifadesiyle çağdaş insanın Tanrı'ya ve ölümlülüğünü unuttuğu bir döneme girilmektedir.¹³

Covid-19 sürecinde tıp alanında görülen gelişmeler ve bilimsel anlamda kısa bir süre içerisinde katedilen mesafe bir yandan insanların bilime olan güvenini tazelenmiş diğer yandan da dine olan güvenin zedelenebileceği kanısının oluşmasına; dolayısıyla anti-dindarlık söylemlerinin yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Kısacası dindarlığa karşı anti-dindarlık, Ali Şeriatî'nin deyişiyle "Dine Karşı Din"¹⁴ argümanları daha sık dile getirilmeye başlanmıştır. Çünkü gerek dini gruplar gerekse de dini kurumlar bu salgına karşı yeni argümanlar ortaya koyamadığı gibi Tanrı'ya güvenme, dua etme gibi söylemleri dışında da bir dil geliştirememiştir.¹⁵ Bu durumun insanların söylemde dinin kavramları kullanmasına fakat kutsal kitabın hükümlerini yerine getirme konusunda pasif kalmasına, hatta bu hükümlerin gerekliliklerini yerine getirme anlamında uzak kalmasına sebep olabilecek önemli bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle önümüzdeki süreçte bir yandan geleneksel dindarlardan Protestan, seküler, modernist dindarlık dediğimiz dindarlık formlarının lehine bir evrilmenin olacağı¹⁶ diğer taraftan kurumsal ve geleneksel halk dindarlığına bağlılıkta bir düşüş

¹⁰ Muhittin İml, "Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihanı: Post-Pandemik Dönem ve Din", *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/57 (2020), 69.

¹¹ Latif Tokat, "Küresel Felaketin 'Hatırlattıkları': Tanrı ve Ölümlülüğümüz", *Küresel Salgınlar Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020), 53.

¹² Nilgün Sofuoğlu Kılıç, "Covid-19 Küresel Salgınına Eko-Dini Tepkiler: Çevre Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2020), 124; Okumuş, "Afetleri Çok Yönü Okumanın Önemi", 46.

¹³ Tokat, "Küresel Felaketin 'Hatırlattıkları': Tanrı ve Ölümlülüğümüz".

¹⁴ Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, çev. Doğan Özlük (Ankara: Fecr, 2015).

¹⁵ Bilal Sambur, *Covid 19 Sonrası Dünya Düzeni* (Ankara: Orion, 2020), 66.

¹⁶ İml, "Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihanı", 83.

yaşanacağı¹⁷ öngörülebilir. Dine bağlılığın düşme sebebinin insanların pandemi sürecinde uzun süre dinî mekânlardan uzak kalmasının neticesi olarak dinî mekanlara gitme alışkanlıklarının değişmesi olarak ifade edilmektedir.¹⁸ Bu süreçte din, salgınla mücadele etme anlamında bir teselli aracı olmasının ötesinde ahlâk ilkelerini esas alan bir uygulama metodu ortaya koyabilir.

Yüzyılın kâbusu haline gelen koronavirüs salgını, bütün dinlerin faaliyetlerini ve vecibelerini kısıtlamasına sebep olmuştur.¹⁹ Birçok dini grup ve kurum, dinî faaliyetlerini sürdürmek için internet ortamına yönelmiştir.²⁰ Bu durumun da dijital²¹ ya da sanal/online dindarlık denilen yeni bir dindarlık formunun ortaya çıkmasına yol açtığı düşünülmektedir. Bazı araştırmacılar tarafından sanal/online dindarlık kavramı, dinin dijitalleşmesi ya da dijital din olarak ifade edilmektedir.²² Örneğin; toplu olarak yapılan bazı ibadetlerin (cuma namazı, bayram namazı gibi) sanal ortamda yapılıp yapılamayacağı ya da simülasyonla müslümanlar tarafından kutsal kabul edilen Kâbe, Kudüs, Medine vb. şehir ve mekânların tavaf edilip edilemeyeceği tartışılmaktadır. Öyle ki “Tanrı ile iletişim, kalp ya da akıl ile değil teknoloji ya da sanal yollarla kurulabilir mi?” sorusu bile sorulmaya başlanmıştır . Bu bağlamda önümüzdeki süreçte birçok kişinin hem Tanrı ile bir iletişimsizlik yaşayacağı hem de geleneksel halk dindarlığından sanal dindarlığa evrilebileceği; sanal

¹⁷ Stephen Sebastian Bullivant, *Mass exodus: Catholic disaffiliation in Britain and America since Vatican II* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

¹⁸ Pew Research Center, “Most Americans Say Coronavirus Outbreak Has Impacted Their Lives”, *Pew Research Center’s Social & Demographic Trends Project* (blog), 2020.

¹⁹ İmlî, “Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihanı”, 74.

²⁰ Sambur, *Covid 19 Sonrası Dünya Düzeni*, 65.

²¹ Araştırmamızda, sanal dindarlık kavramı bazen dijital dindarlık ile birlikte kullanıldığı gibi dijital dindarlık yerine de kullanılmaktadır.

²² Mehmet Haberli, “Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 2/2 (2019), 307-315; Heidi Campbell, “Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media”, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, ed. Heidi Campbell (Abingdon, Oxon ; New York: Routledge, 2012), 1-22.

dindarlığın artması neticesinde de birçok geleneğin yok olarak yerini bireyselliğe bırakabileceği ifade edilebilir.

Covid-19 salgını insanları bir yandan sekülerizme, modernizme ve bireyselliğe doğru iterken diğer yandan bazı dinî kurum ve gruplar arasında dünyanın sonunun geldiğine veya beklenen vaktin geldiğine dair dinsel söylemlerin (Mesih'in yeryüzüne inmesi, Ye'cüc ve Me'cüc'ün ortaya çıkması gibi) daha da yoğun ve radikal bir şekilde kullanılmasına neden olmaktadır.²³ Hatta geçmişte bazı kavimlerin helak olmasına sebep olan tutum ve davranışların günümüzde de yaşanması sebebiyle bu salgının Tanrı'nın insanlara gönderilmiş İlahî bir ceza olduğu yorumu da yapılmaktadır.²⁴ Bir araştırmada, İslam inancına mensup bazı insanlar, Çin'deki Müslümanlara kötü davranıldığı için Covid-19 salgınının Çin halkına Tanrı'nın bir gazabı olarak gönderildiğini ifade etmektedir.²⁵ Bu teolojik yorum ve söylemlerin; komplocu, radikal ve otoriteryen dindarlıkların yaygınlaşmasına sebep olduğu ifade edilebilir.²⁶

Kısacası salgının insanların psikolojisi üzerindeki olumsuz etkisi göz önünde bulundurulduğunda salgın sürecinde dine olan yönelimde bir artışın olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte bu artışın salgının sona ermesiyle tersine döneceği ile ilgili öngörülerin araştırılması ve somut bir zemine oturtulması gerekmektedir. Ayrıca salgına dinî yüklemelerin yapılması, salgın ile ilgili dindar ve seküler bakışın ön plana çıkması ve komplo teorileri ile ilgili inanışların yaygınlaşmasının altında yatan sebeplerin neler olduğunun ortaya konulması önem arz etmektedir.

²³ Dein vd., "Covid-19, Mental Health and Religion", 1; Sambur, *Covid 19 Sonrası Dünya Düzeni*, 73.

²⁴ Abdurrahman Sevgili, "Korona İlahi Bir İkaz Mıdır?", *Milli Gazete* (2020); Sherman A. Lee, "Coronavirus Anxiety Scale: A Brief Mental Health Screener for COVID-19 Related Anxiety", *Death Studies* 44/7 (2020), 393-401; Kyle Mantyla, "Perry Stone Claims America's Coronavirus Outbreak Is a 'Reckoning' for Allowing Abortion and Gay Marriage | Richard Dawkins Foundation", *Richard Dawkins Foundations for Reason & Science* (2020).

²⁵ Shoib vd., "Is Religious Behavior Harbinger for Covid-19 - Indian Perspective?", 305.

²⁶ Sambur, *Covid 19 Sonrası Dünya Düzeni*, 124-125.

Yöntem

Covid-19 salgını sürecinde insanların dini hayatlarını inceleyen birçok araştırma tespit edilmiştir. Konu ile ilgili toplam 21 makale, kitap ve kitap bölümü çalışmasına ulaşılmış olup, bu çalışmaların 14'ünün teorik, 7'sinin ampirik araştırmadan oluştuğu tespit edilmiştir. Ampirik araştırmalara bakıldığında, 4 tanesinin verisinin nicel ve 3 tanesinin ise nitel yöntemle elde edildiği görülmüştür. Araştırmada, Covid-19 salgının insanların dinî düşünce, duygu ve davranışlarıyla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkisini ele alan ampirik çalışmalar ele alınmış, teorik çalışmalar kapsam dışı tutulmuştur. Araştırma için toplanan veriler 2020 yılında gerçekleştirilen alan araştırmalarıyla sınırlandırılmıştır.

Analize tabi tutulan çalışmalar, Türkiye'nin farklı şehirlerinde ikamet eden 5402 kişiyi kapsamaktadır. 7 farklı çalışmanın incelendiği araştırmada, çalışmalardaki örneklemin büyük bir kısmının 18-64 yaş aralığında olduğu görülmektedir. Çalışma grubunun özellikleri ile ilgili bilgiler Tablo-1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Analize Tabi Tutulan Çalışmalar ve Çalışma Grubunun Özellikleri Tablosu

	Araştırmacı(lar) ve Yayın Yılı	Çalışma Grubunun Özellikleri		
		Örneklemin Seçildiği Alan	Yaş Aralığı	Sayısı
1	Kaplan, Sevinç ve İşbilen, 2020	Türkiye'nin farklı şehirleri	18 yaş üstü	3597
2	Güngörer, 2020	Üniversite öğrencileri	19-29 yaş arası	20
3	Gashi, 2020	Türkiye'nin bazı şehirleri	20-52 yaş arası	9
4	Yapıcı, 2020	Sosyal medya kullanıcıları		184
5	Kandemir, 2020	Türkiye'nin bazı illeri	15-64 yaş arası	660
6	Kasapoğlu, 2020	İstanbul'da yaşayan yetişkin bireyler	18-63 yaş arası	565
7	Durmuş ve Durar, 2020	Iğdır'da ikamet eden yaşlı bireyler	65 yaş üstü	367

Araştırmada Cevap Aranılan Sorular

Türkiye'de koronavirüs salgını neticesinde insanların dindarlık düzeylerinde ve dinî hayatlarında bazı farklılıklar oluşmuştur. Bunlar, daha çok toplu olarak yapılan bazı dinî ibadetlerde (cuma namazı gibi) meydana gelen değişimlerdir. Bu durum, bireysel dindarlıkların²⁷ daha çok ön plana çıkmasına ve yeni dindarlık türlerinin (internet dindarlığı, dijital ya da sanal dindarlıklar gibi) türemesine yol açmıştır. Bu bağlamda araştırmada aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır;

1. Koronavirüs salgını sürecinde insanların dua, ibadet, dinî faaliyet ve ritüellerinde ne tür değişiklikler yaşanmıştır?
2. Pandemi sürecinde dindarlığın psikoloji ve zihinsel sağlık üzerindeki etkileri nelerdir?
3. İnsanlar, salgını dinî boyutta nasıl anlamlandırmaktadır?

Bulgular

Tablo 2. Analize Tabi Tutulan Çalışmaların Veri Toplama Şekli, Konusu ve Bulguları

	Araştırmacı(lar) ve Yayın Yılı	Veri Toplama Şekli	Çalışmanın Konusu	Çalışmanın Bulguları
1	Kaplan, Sevinç ve İşbilen, 2020	Anket Tekniği	Covid-19 salgınına ilişkin çeşitli boyutlarda sergilenen algılama, anlamlandırma ve başa çıkma süreçleri	<ol style="list-style-type: none"> 1. Başa çıkma stratejisi olarak dua etme, ibadet, zikir yapma (%39.6) 2. Manevi bir desteğe ihtiyaç duyma (%88.2) 3. Koronavirüs ilahi bir imtihandır (%29.6) 4. Salgın İlahî bir cezadır (%9.5) 5. Salgına dinî anlam yükleme (%60)
2	Güngör, 2020	Görüşme Tekniği	Covid-19'un etkilediği toplumsal kurumlar	Cenaze/defin işleri, taziyeler, kaderci anlayış, toplu ibadetler, dine

²⁷ Okumuş, “Afetleri Çok Yönü Okumanın Önemi”, 44.

				yönelim ve Ramazan ayı.
3	Gashi, 2020	Görüşme Tekniği	Koronavirüse yakalanmış kişilerin tedavi döneminde dini başa çıkmanın etkisi	<ol style="list-style-type: none"> 1. Dinî dini inanç ve ritüeller koronavirüs ile mücadelede de kişilere pozitif katkılar sağlamıştır. 2. Dini başa çıkmada dua, ibadet, sabır vb. konuların bu sürecin atlattılmasında önemli katkılar sağlamıştır. 3. Koronavirüs bir imtihandır.
4	Yapıcı, 2020	Siber Etnografi Tekniği	Covid-19 küresel salgının Müslüman Türk Toplumunda nasıl algılanıp anlamlandırıldığını tespit etmek	Ceza, ilahî adalet, imtihan/sınama, uyarı, ders, sünnetullah, Kâbe, cami, cemaatle namaz, isyan, günah ve İslam'dan/ahlaktan uzaklaşma.
5	Kandemir, 2020	Ölçek Tekniği	Covid-19 pandemi neslinin dindarlık ve ölüm kaygısı	Dindarlık ile ölüm kaygısı arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.
6	Kasapoğlu, 2020	Ölçek Tekniği	Covid-19 salgını sürecinde kaygı, psikolojik sağlık, maneviyat ve belirsizliğe tahammülsüzlük	<ol style="list-style-type: none"> 1. Maneviyat psikolojik sağlamlığı doğrudan, anlamlı ve pozitif yönde etkilemektedir. 2. Manevi yönelim ile kaygı arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır. 3. Maneviyat belirsizliğe tahammülsüzlüğü dolaylı, anlamlı ve negatif yönde etkilemektedir.
7	Durmuş ve Durar, 2020	Ölçek Tekniği	Covid-19 salgını sürecinde yaşlı bireylerin manevi iyi oluş düzeyleri ile koronavirüs korku düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi	Bireylerin maneviyat düzeyleri arttıkça koronavirüs korku düzeyleri azalmaktadır.

Yaptığımız literatür taraması sonucunda 7 ampirik çalışma tespit edilmiştir. Bu çalışmaların 2 tanesinde görüşme tekniği, 1 tanesinde anket tekniği, 3 tanesinde ölçek tekniği ve 1 tanesinde siber etnografi tekniği kullanılmıştır. Görüşme tekniğinin kullanıldığı çalışmalar Güngörer (2020) ve Gashi (2020) tarafından yapılmıştır.²⁸ Güngörer (2020) çalışmayı, Covid-19 salgının toplumsal kurumlara ne tür etkilerini olduğunu tespit etmek amacıyla yapmıştır. Çalışma Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyoloji Bölümü birinci sınıfta öğrenim gören 20 öğrenci ile yürütülmüştür. Araştırma sonucuna göre salgının en çok etkilediği kurum ekonomidir. Bunu sırasıyla aile, eğitim, din ve siyaset kurumu takip etmektedir. Salgının din kurumu üzerindeki etkileri incelendiğinde, salgınla birlikte toplumun genelinde dinî uygulama ve ritüellerde bazı değişikliklere gidildiği görülmüştür. Bunların başında defin işleri, taziye kabulleri ve cenaze törenleri gelmektedir. Diğer bulgulara bakıldığında ise bazı katılımcılar salgını ilahî bir ceza olarak görmüşlerdir. Bu da kadercî bir anlayış neticesi olarak yorumlanmıştır. Bununla birlikte bazı katılımcılar, salgının İslamiyet'e olan ilginin artmasına sebep olduğunu, dinî ibadetlere yönelimin olduğunu veya ibadetlerde bir artmanın yaşandığını ve toplu olarak yapılan bazı ibadetlerin terk edilerek bireysel dindarlığa bir evrilmenin yaşandığını ifade etmişlerdir.²⁹ Gashi (2020), koronavirüs geçiren kişilerin başa çıkma stratejisi olarak dinin ruh sağlığı üzerindeki etkisini tespit etmek amacıyla yapmıştır. Çalışma sonucuna göre dinî inanç, koronavirüs ile mücadele etmede kişilere pozitif katkı sağladığı görülmüştür. Bununla birlikte araştırmacı, dua, ibadet, sabır vb. konuların dinî başa çıkma stratejisi olarak önemli rol oynadığını tespit etmiştir. Araştırmanın bir diğer bulgusunda ise katılımcıların tamamı koronavirüsün bir imtihan olduğunu belirtmiştir.³⁰

Siber etnografi tekniğine dayanan çalışmayı Yapıcı (2020) yapmıştır. Çalışma, 15 Mart- 30 Nisan 2020 tarihleri arasında sosyal

²⁸ Güngörer, "Covid-19'un Toplumsal Kurumlara Etkisi"; Feim Gashi, "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 511-535.

²⁹ Güngörer, "Covid-19'un Toplumsal Kurumlara Etkisi", 422-424.

³⁰ Gashi, "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi", 96-109.

medyada dolaşımında olan ve çevrimiçi paylaşımlarda bulunan 184 kişinin verisi toplanarak yapılmıştır. Çalışmada elde edilen sonuca göre dinî yükleme yapan beş farklı grup ortaya çıkmıştır. Bunlar: Koronavirüsün İslam coğrafyası dâhil dünya genelinde ortaya çıkışını açıklayıcı yaklaşımlar (1), salgının Türkiye’de yayılmasının sebebi olarak umreciler ve cemaatle namaz tartışmalarıyla ilgili dinî yüklemeler (2), İslam’ın üstünlüğüne ve Batı medeniyetinin sefilliğine yapılan atıflar (3), İslamın yanlış anlaşılmasına dayalı iç dinî grup eleştirisi yüklemeler ve din eleştirisi ve din karşıtlığı yüklemeler (5) şeklindedir. Yapıcı’nın (2020) yaptığı çalışmada elde ettiği bir diğer bulgu ise sosyal medya kullanıcılarının paylaşımlarında dinî bağlamda en çok kullandığı metaforlardır. Bu metaforlar; ceza, ilahî adalet, imtihan/sınama, uyarı, ders, sünnetullah, Kâbe, cami, cemaatle namaz, isyan, günah ve İslam’dan/ahlaktan uzaklaşmadır.³¹

Anket tekniğine dayalı yapılan çalışma Kaplan ve diğerleri (2020) tarafından yapılmıştır. Çalışma, 3597 kişi ile yapılmış olup üç konuda yoğunlaşmıştır. Bunlar; salgına yönelik algılama ve anlamlandırma biçimleri, salgını kontrol etmeye yönelik alınan tedbirler ve bu tedbirlere yönelik tutumlardır. Araştırma sonucuna göre, insanların salgın sebebiyle meydana gelen korku, panik ve stresle başa çıkmak için en fazla dua ettiklerini, zikir ve ibadet yaptıklarını ve bunların oranının %39.6 olduğu görülmüştür. Katılımcılar, salgın sürecinde manevi desteğe ihtiyaç duyduklarını belirtmiş olup bu oranın %88.2 olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte "Türk halkı salgını nasıl anlamlandırıyor" sorusuna, katılımcıların %29'u salgının ilahî bir imtihan ve %9.5'i ise İlahî bir ceza olduğu cevabını vermiştir. Sonuç olarak genel oranlar incelendiğinde salgına dinî bir anlam yükleyenlerin oranının %60 seviyesinde olduğu ve bunun ciddi bir oran olduğunu ifade etmek gerekir.³²

³¹ Asım Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler", *Küresel Salgınlar Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 2020), 131-133,164-165.

³² Kaplan vd., "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma", 587-590-595.

Ölçek tekniğine dayalı yapılan çalışmalar ise Kandemir (2020); Kasapoğlu (2020); Durmuş ve Durar (2020) tarafından yapılmıştır.³³ Çalışmalarda Covid-19 salgınının yarattığı panik, korku, travma, endişe gibi psikolojik sorunlarla başa çıkmak için dinin veya maneviyatın etkili olup olmadığını, etkili ise ne kadar etkili olduğunu ortaya koyma amaçlanmıştır. Örneğin; Kandemir (2020, s. 124) 660 kişi ile yaptığı çalışmada, salgının sebep olduğu ölüm kaygısı ile başa çıkmak için dindarlığın önemli bir etken olduğu, katılımcıların dindarlık düzeyleri arttıkça ölüm kaygılarının düştüğü sonucuna ulaşmıştır. Yani dindarlık ölüm kaygısını anlamlı düzeyde yordamaktadır.³⁴ Yine Kasapoğlu (2020, s. 605) çalışmasında, salgının sebep olduğu kaygıyı azaltmak için maneviyatın önemli bir etken olduğunu ve katılımcıların maneviyat düzeyleri yükseldikçe psikolojik sağlamlık düzeylerinin de yükseldiğini tespit etmiştir.³⁵ Durmuş ve Durar (2020, s. 41-42) ise Iğdır'da yaşayan 367 yaşlı birey ile yaptıkları çalışmada, bireylerin maneviyatları arttıkça koronavirüs korku düzeylerinin anlamlı düzeyde düştüğünü tespit etmiştir.³⁶

Bu çalışmalardan elde edilen sonuçlara göre, insanların doğrudan veya dolaylı olarak bu salgından etkilendiği görülmüştür. Bu etki, kişinin psikolojik sağlamlık düzeyine göre değişebilmektedir. İnsanlar pandemi sürecinde yaşadığı korku, panik, endişe, kaygı gibi psikolojik sorunlarla başa çıkmak için dinî faaliyet ve ritüellere yönelmektedir. Bu uygulamalar;

³³ Fatih Kandemir, “Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık Ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma” 8/1 (2020), 99-129; Figen Kasapoğlu, “Covid-19 Salgını Sürecinde Kaygı İle Maneviyat, Psikolojik Sağlamlık Ve Belirsizliğe Tahammülsüzlük Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”, *Journal of Turkish Studies* 15/4 (2020), 599-614; Mustafa Durmuş - Erkan Durar, “Covid-19 Sürecinde Yaşlı Bireylerin Manevi İyi Oluşu İle Koronavirüs Korkuları Arasındaki İlişki”, ed. Huriye Emen (4. Uluslararası Tıp ve Sağlık Bilimleri Araştırmaları Kongresi, Hattuşa: Asos, 2020), 29-49.

³⁴ Kandemir, “Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık Ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, 124.

³⁵ Kasapoğlu, “Covid-19 Salgını Sürecinde Kaygı İle Maneviyat, Psikolojik Sağlamlık Ve Belirsizliğe Tahammülsüzlük Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”, 605.

³⁶ Durmuş - Durar, “Covid-19 Sürecinde Yaşlı Bireylerin Manevi İyi Oluşu İle Koronavirüs Korkuları Arasındaki İlişki”, 41-42.

namaz kılmak, dua etmek, zikir çekmek, Kur'an okumak şeklinde olmaktadır. Bununla birlikte kişilerin dindarlık ve maneviyat düzeyleri yükseldikçe ölüm, korku ve kaygı düzeylerinin azaldığı sonucuna ulaşılmıştır.

SONUÇ VE TARTIŞMA

Araştırmamızda elde edilen bulgular ortaya koymaktadır ki, insanlar kriz (Örneğin; Covid-19 salgını gibi) dönemlerinde, krizin sebep olduğu korku, panik, stres, kaygı vb. ruhsal sorunlarla başa çıkmak için dine yönelmektedir ve daha fazla dinî etkinlikleri (dua etmek, ibadet yapmak, Kur'an okumak vb.) yerine getirmektedir. Bununla birlikte araştırma sonuçlarında, dindarlığın psikolojik sağlamlık üzerinde pozitif bir etkisi olduğu ortaya çıkmıştır. 400 Amerikan Ortodoks Yahudi'si ile yapılan bir araştırmada Covid-19 pandemi sürecinde katılımcıların dindarlık düzeylerinin artkça stres düzeylerinin düştüğünü ve Tanrı'ya güven duymanın psikolojik sağlamlık üzerinde pozitif bir etkisinin olduğu tespit edilmiştir.³⁷ Başka bir araştırmada salgınla başa çıkmada dinin önemli bir rol oynadığı ve dinin iyi oluş üzerinde pozitif etkisinin olduğu tespit edilmiştir.³⁸ Uganda'da Hristiyanlık, İslamiyet ve Afrika'nın geleneksel dinine mensup kişilerle yapılan bir araştırmada salgının sebep olduğu panik, korku ve belirsizlik durumlarında insanların dine yöneldikleri tespit edilmiştir.³⁹ Kriz dönemlerinde krizin yarattığı psikolojik sorunlara karşı etkili olmasında dinin, insanların kavrama sınırlarının ötesinde teolojik çözümler üretmesi (1)⁴⁰ ve karşılaştıkları tüm zorlukları yönetmelerine yardımcı olması gibi işlevleri ön plana

³⁷ Steven Pirutinsky vd., "Covid-19, Mental Health, and Religious Coping Among American Orthodox Jews", *Journal of Religion and Health* 59/ (2020), 2288-2301.

³⁸ Victor Counted vd., "Hope and Well-Being in Vulnerable Contexts During the Covid-19 Pandemic: Does Religious Coping Matter?", *The Journal of Positive Psychology*, (2020), 4.

³⁹ Paul Isiko Alexander, "Religious Construction of Disease: An Exploratory Appraisal of Religious Responses to the Covid-19 Pandemic in Uganda", *Journal of African Studies and Development* 12/3 (2020), 77-96.

⁴⁰ Alexander, "Religious Construction of Disease", 77.

çıkılmaktadır (2).⁴¹ Dinin mental sağlık üzerinde olumlu etkisinin olmasının sebepleri; dinin iyi olmaya yönelik değer temelli anlamlar üretmesi (1), olumsuz durumları en aza indirgeyen bir sistem üretmesi ve olumsuz durumlara karşı sosyal destek sağlaması (2) ve dua, zikir gibi dini aktivitelerle psikolojik sorunlara karşı başa çıkma stratejileri üretmesi (3) şeklinde sıralanabilir.⁴² Genel olarak yapılan araştırmalarda din, insanlar tarafından güvenli bir liman olarak görülür ve her şeyi bilen Tanrı ile güçlü bir bağ kurar. Bu bağlanma da hem zihinsel sağlık hem de psikolojik sağlamlık bakımından olumlu bir etki gösterir.⁴³

Yapılan bazı çalışmalardan elde edilen bulgular ile çalışmamızın bulgusu örtüşmemektedir. Örneğin; yaşları 18-65 arasında değişen 100 kişi yapılan bir araştırmada, dindarlık ile kaygı ve depresyon arasında bir ilişki tespit edilmemiştir.⁴⁴ Farklı dinlere mensup 220 kişi ile yapılan başka bir çalışmada, dinî başa çıkma ile psikolojik sağlamlık arasında bir ilişki olmadığı görülmüştür.⁴⁵

Araştırmamızın bir diğer sonucu ise salgına yüklenen dinî anlam ile ilgilidir. Elde edilen sonuçlara göre, katılımcıların büyük bir kısmı salgının bir imtihan olduğunu ifade etmiştir. Salgının ilahî bir ceza

⁴¹ Brenda K. Wiederhold, "Turning to Faith and Technology During the Coronavirus Disease 2019 Crisis", *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* 23/8 (2020), 503.

⁴² Pirutinsky vd., "Covid-19, Mental Health, and Religious Coping Among American Orthodox Jews", 2290.

⁴³ Aaron D Cherniak vd., "Attachment Theory and Religion", *Current Opinion in Psychology* 40/ (2020), 126-130; Steven Pirutinsky vd., "Is Attachment to God a Unique Predictor of Mental Health? Test in a Jewish Sample", *The International Journal for the Psychology of Religion* 29/ (2019), 1-11; Harold G Koenig, *Religion and Mental Health Research and Clinical Applications.*, 2018.

⁴⁴ Luisauny Gomez - Jeremiah Sullins, "The Relationship Between Religiosity and Mental Health During the COVID-19 Quarantine", *McNair Scholars Research*, (2020), 12-13.

Muhammad Saud vd., "Seeking Social Support through Religion, Psychological Wellbeing and Social Capital: A Global Survey on Coronavirus Situational Stress and Coping Strategies", (2020), 7.

⁴⁵ Muhammad Saud vd., "Seeking Social Support Through Religion, Psychological Wellbeing and Social Capital: A Global Survey on Coronavirus Situational Stress and Coping Strategies", (2020), 7.

olduğunu ifade edenlerin oranı ise çok düşüktür. Böyle bir farkın ortaya çıkması, katılımcıların imtihan ve ceza kavramlarını tam olarak ayırt edememiş olmasından kaynaklanabilir.⁴⁶ "Doğal Afetler ve Din" başlıklı yapılan bir araştırmada, insanlar 1999 Marmara depreminin meydana gelmesinin sebeplerini ahlaksızlık, yolsuzluk ve dinden uzaklaşma gibi durumlarla ifade etmiştir.⁴⁷ Başka bir araştırmada, "Depremin sebebi toplumdaki ahlaksızlıkları artmasıdır" diyenlerin oranı %67.5 olarak tespit edilmiştir.⁴⁸ İnsanların salgın, deprem, sel gibi kriz dönemlerine dinî anlam yüklemesinin birçok sebebi olabilir: Birincisi, insanlar bu kriz dönemlerinde bilimsel bir açıklama yapamadığı durumlarda dinî bir anlam yükleme eğilimi gösterebilir. İkincisi, eğitim faktörü bunda rol oynamış olabilir. Üçüncüsü, araştırmaların yapıldığı toplumların sosyo-kültürel yapısı insanlarda bu tür bir algıya sebep olmuş olabilir. Dindar bir kültüre sahip toplumlarda bu tür felaket ve kriz durumlarına dinî bir anlam yükleme eğilimi oluşabilir. Dördüncüsü, Tanrı tasavvuruyla ilişkili olabilir. Olumsuz Tanrı tasavvuruna sahip bireyler bu tür krizleri ilahî bir ceza olarak yorumlayabilir. Beşincisi, bazı dinî grupların/cemaatlerin medya ve yayın organları aracılığıyla bu tür krizlere dinî bir anlam yükleyerek güncel tutması ve insanların bunun etkisinde kalması etkili olmuş olabilir. Altıncısı, kaderci bakışın etkisi olabilir. Yedincisi, bu tür felaketlerin ahir zamanın (Mehdi'nin ve Mesih'in gelmesi, Dâbbetü'l Arzın ortaya çıkması vb.) habercisi olduğu şeklindeki metinsel okumalar bu kriz dönemlerine dinî anlam yüklemesinde bir etken olabilir.

Sonuç olarak koronavirüs salgını sürecinde -özellikle salgını geçiren ve ölüm duygusunu yakında hisseden kişilerde- hem dine bir yönelmenin olduğu hem de insanların bu tür salgınlara dinî bir anlam yükledikleri görülmektedir. Bununla birlikte her ne kadar salgın sürecinde dine bir yönelim olsa da kanaatimizce bu söz konusu durumun yanıltıcı

⁴⁶ Kaplan vd., "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma", 595.

⁴⁷ Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000).

⁴⁸ Mehmet Baki Bilik, "Depremleri Anlamlandırma Ve Açıklama Biçimlerinin Sismik Risk Azaltma Süreçlerine Etkisi Açısından 2011 Van Depremleri", *Resilience Journal* 3/2 (2019), 233.

olacağı, salgın sonrasında dinin büyük bir sorgulama geçireceği ve gerek kurumsal gerekse de geleneksel halk dindarlıklarından büyük bir kopuş söz konusu olacaktır. Yale profesörü ve sosyal epidemiyolog Dr. Nicholas Christakis, “Apollo’s Arrow: The Deep and Enduring Impact of Coronavirus on the Way Live Way” adlı kitabında, salgın hastalıklar sırasında dindarlıklarda ve dine yönelimlerde bir artışın olduğu, fakat salgın sonrasında bu artışın tersine döndüğünü ifade etmektedir.⁴⁹ Çünkü dinin salgın durumlarında meydana gelen psiko-sosyal krizle başa çıkmada yetersiz kaldığı durumlarda insanlarda inançsızlık, dinsizlik, zayıf dindarlıklar ve dinde kopuşlar meydana gelmektedir.⁵⁰ Fakat, salgın hastalıklar, depresyon, sel gibi kriz dönemlerinde toplumun karşılaştığı bu tür zorluklarla mücadele etmede din ve bilim arasında pozitif bir ilişkinin kurulması halinde bu kopuşların önüne geçilebilir.

Öneriler:

1. Dinî kurum ve gruplar bu tür salgınlarla mücadele etmede etkin olmalıdır. Örneğin; maddi anlamda yetersiz olan hasta kişilere yönelik maddi yardımların yapılması, bu kişilerin tedavi giderlerinin karşılanması, din görevlilerinin fiyasyon ekiplerinde çalışması gibi.
2. Koronavirüs salgınının, doğal afetlerin ve diğer felaketlerin yarattığı krizlerle mücadele etmede halkı bilinçlendirecek manevi rehberlik birimleri tesis edilmelidir.
3. Salgının insanlar üzerinde yarattığı psikolojik sorunlarla başa çıkmak için manevi rehberlik çalışmaları yapılmalıdır.
4. Gerek ilahiyat fakültesindeki akademisyenler olsun gerekse de Diyanet İşleri Başkanlığı olsun bu tür salgınların neden ve sonuçlarına ilişkin akademik çalışmalara ağırlık vermelidir.
5. Camilerin uzun süre kapalı kalması insanların camiden uzak kalmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda din görevlileri imkânlar dâhilinde ev ziyaretleri yapmalıdır.

⁴⁹ Jessica Glenza, “Epidemiologist Looks to the Past to Predict Second Post-Pandemic ‘Roaring 20s’”, *The Guardian* (21 Aralık 2020).

⁵⁰ Okumuş, “Afetleri Çok Yönü Okumanın Önemi”, 34.

6. Dinî kurumlar ve gruplar ya da dindar insanlar bu tür kriz dönemlerinde radikal dil kullanmak yerine daha şefkatli, anlayışlı, olumlu, uyarıcı ve Kur'an eksenli bir dil kullanmalıdır.

KAYNAKÇA

- Alexander, Paul Isiko. "Religious Construction of Disease: An Exploratory Appraisal of Religious Responses to the Covid-19 Pandemic in Uganda". *Journal of African Studies and Development* 12/3 (2020), 77-96. <https://doi.org/10.5897/JASD2020.0573>
- Bentzen, Jeanet Sinding. *In Crisis, We Pray: Religiosity and the COVID-19 Pandemic*. University of Copenhagen: CEPR, CAGE, 2020.
- Bilik, Mehmet Baki. "Depremleri Anlamlandırma Ve Açıklama Biçimlerinin Sismik Risk Azaltma Süreçlerine Etkisi Açısından 2011 Van Depremleri". *Resilience Journal* 3/2 (2019), 229-237. <https://doi.org/10.32569/resilience.605213>
- Boorstein, Michelle. "A Quarter of Americans, and a Majority of Black Protestants, Say Their Religious Faith Has Deepened Because of the Coronavirus". *Washington Post* (2020). <https://www.washingtonpost.com/religion/2020/04/30/coronavirus-deepening-more-religious-black-protestants/>
- Bullivant, Stephen Sebastian. *Mass exodus: Catholic disaffiliation in Britain and America since Vatican II*. Oxford: Oxford University Press, First edition., 2019.
- Campbell, Heidi. "Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media". *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. ed. Heidi Campbell. 1-22. Abingdon, Oxon ; New York: Routledge, 2012.
- Cherniak, Aaron D vd. "Attachment Theory and Religion". *Current Opinion in Psychology* 40/ (2020), 126-130. <https://doi.org/10.1016/j.copsy.2020.08.020>
- Counted, Victor vd. "Hope and Well-Being in Vulnerable Contexts During the Covid-19 Pandemic: Does Religious Coping Matter?" *The Journal of Positive Psychology*, 1-12. <https://doi.org/10.1080/17439760.2020.1832247>
- Dein, Simon vd. "Covid-19, Mental Health and Religion: An Agenda for Future Research". *Mental Health, Religion & Culture* 23/1 (2020), 1-9. <https://doi.org/10.1080/13674676.2020.1768725>

- Durmuş, Mustafa - Durar, Erkan. "Covid-19 Sürecinde Yaşlı Bireylerin Manevi İyi Oluşu ile Koronavirüs Korkuları Arasındaki İlişki". ed. Huriye Emen. 29-49. Hattuşa: Asos, 2020.
- Gashi, Feim. "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 511-535.
- Glenza, Jessica. "Epidemiologist Looks to the Past to Predict Second Post-Pandemic 'Roaring 20s'". *The Guardian*. 21 Aralık 2020. Erişim 27 Aralık 2020. <http://www.theguardian.com/world/2020/dec/21/epidemiologist-1918-flu-pandemic-roaring-20s-post-covid>
- Gomez, Luisauny - Sullins, Jeremiah. "The Relationship Between Religiosity and Mental Health During the COVID-19 Quarantine". *McNair Scholars Research*. <https://scholarworks.harding.edu/mcnair-research/19>
- Güngörer, Fatma. "Covid-19'un Toplumsal Kurumlara Etkisi". *Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Salgın Hastalıklar Özel Sayısı* (2020), 393-428.
- Haberli, Mehmet. "Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 2/2 (2019), 307-315.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- İmil, Muhittin. "Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihani: Post-Pandemik Dönem ve Din". *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/57 (2020), 65-94. <https://doi.org/10.15745/da.721846>
- Kandemir, Fatih. "Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık Ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma" 8/1 (2020), 99-129. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.3876200>
- Kaplan, Hasan vd. "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma". *Turkish Studies* 15/4 (2020), 579-598.

- Kasapoğlu, Figen. “Covid-19 Salgını Sürecinde Kaygı İle Maneviyat, Psikolojik Sağlık Ve Belirsizliğe Tahammülsüzlük Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”. *Journal of Turkish Studies* 15/4 (2020), 599-614. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.44284>
- Koenig, Harold G. *Religion and Mental Health Research and Clinical Applications.*, 2018. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/gbv/detail.action?docID=5330852>
- Kula, Mustafa Naci. “Koronavirüs Salgını Üzerine Spiritüel Bir Okuma Denemesi”. *Turkish Studies* 15/6 (2020), 683-694.
- Küçükcan, Talip - Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Lee, Sherman A. “Coronavirus Anxiety Scale: A Brief Mental Health Screener for COVID-19 Related Anxiety”. *Death Studies* 44/7 (2020), 393-401. <https://doi.org/10.1080/07481187.2020.1748481>
- Mantyla, Kyle. “Perry Stone Claims America’s Coronavirus Outbreak Is a ‘Reckoning’ for Allowing Abortion and Gay Marriage | Richard Dawkins Foundation”. *Richard Dawkins Foundations for Reason & Science*. 2020. Erişim 11 Aralık 2020. <https://www.richarddawkins.net/2020/03/perry-stone-claims-americas-coronavirus-outbreak-is-a-reckoning-for-allowing-abortion-and-gay-marriage/>
- Okumuş, Ejder. “Afetleri Çok Yönü Okumanın Önemi”. *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*. ed. Ejder Okumuş. 1-50. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2020a.
- Pew Research Center. “Most Americans Say Coronavirus Outbreak Has Impacted Their Lives”. *Pew Research Center’s Social & Demographic Trends Project* (blog), 2020. <https://www.pewsocialtrends.org/2020/03/30/most-americans-say-coronavirus-outbreak-has-impacted-their-lives/>
- Pirutinsky, Steven vd. “Covid-19, Mental Health, and Religious Coping Among American Orthodox Jews”. *Journal of Religion and Health*

59/ (2020), 2288-2301. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01070-z>

Pirutinsky, Steven vd. "Is Attachment to God a Unique Predictor of Mental Health? Test in a Jewish Sample". *The International Journal for the Psychology of Religion* 29/ (2019), 1-11. <https://doi.org/10.1080/10508619.2019.1565249>

Sambur, Bilal. *Covid 19 Sonrası Dünya Düzeni*. Ankara: Orion, 2020.

Saud, Muhammad vd. "Seeking Social Support Through Religion, Psychological Wellbeing and Social Capital: A Global Survey on Coronavirus Situational Stress and Coping Strategies". <https://doi.org/10.21203/rs.3.rs-67434/v1>

Sevgili, Abdurrahman. "Korona İlahi Bir İkaz Mıdır?" *Milli Gazete*. 2020. Erişim 11 Aralık 2020. <https://www.milligazete.com.tr/makale/4108973/abdurrahman-sevgili/korona-ilahi-bir-ikaz-midir>

Shoib, Sheikh vd. "Is Religious Behavior Harbinger for Covid-19 - Indian Perspective?" *Psychiatria Danubina* 32/2 (2020), 305-306.

Sofuoğlu Kılıç, Nilgün. "Covid-19 Küresel Salgınına Eko-Dini Tepkiler: Çevre Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme". *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2020), 116-127.

Şeriati, Ali. *Dine Karşı Din*. çev. Doğan Özlük. Ankara: Fecr, 7. Basım, 2015.

Tokat, Latif. "Küresel Felaketin 'Hatırlattıkları': Tanrı ve Ölümlülüğümüz". *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*. ed. Ejder Okumuş. 51-70. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2020.

Wiederhold, Brenda K. "Turning to Faith and Technology During the Coronavirus Disease 2019 Crisis". *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* 23/8 (2020), 503-504. <https://doi.org/10.1089/cyber.2020.29191.bkw>

Yapıcı, Asım. “Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler”. *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*. ed. Ejder Okumuş. 117-172. Ankara: Eskiyeñi Yayınları, 2020.

**Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrencilere
Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterliği Üzerine Bir Alan
Araştırması (Türkiye Örneği)**

Yasin YİĞİT*

ÖZ

Eğitim öğretim sürecinde öğrencilerin çeşitli bilgi, beceri, tutum ve davranışları kazanması amaçlanmaktadır. Türkiye’de beceri temelli öğretim yaklaşımının benimsenmesiyle birlikte Milli Eğitim Bakanlığı, öğrencilerin üst düzey beceriler kazanmalarına daha çok önem vermeye başlamıştır. Öğretim sürecinde söz konusu olan becerilerden biri problem çözme becerisidir. Problem çözme becerisi, bir sorunla karşılaşan bireyin, kısa zamanda uyum sağlayabilmesi ve aklını kullanarak, planlı bir şekilde problemi ortadan kaldırabilmesine denir. Hayatın doğal bir parçası olarak her insan yaşam problemleriyle karşılaşmaktadır. Bu nedenle eğitimde öğrencilerin problem çözme becerisi kazanabilmesinin önemi büyüktür. Bu çalışmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlikleri ele alınmaktadır. Araştırma beceri temelli öğretim anlayışının din öğretiminde pratiğe yansımalarına katkıda bulunması açısından önemlidir. Araştırmada 442 öğretmene *Öğretmen Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterliği Ölçeği* uygulanmıştır. Elde edilen veriler SPSS programı aracılığıyla analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda öğretmenlerin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterliklerinin yüksek olduğu saptanmıştır. Araştırmada cinsiyet, görev bölgesi değişkenine göre anlamlı bir farklılık oluşmuş, mezuniyet durumu ve lisans diploma notu değişkenlerine göre anlamlı farklılaşma oluşmamıştır. Ayrıca öğretmenlerin beceriyi kazandırma yeterlik düzeyleriyle hizmet süreleri arasında pozitif yönlü, anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, Asst. Prof., Iğdır University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Iğdır, Turkey, yasnyigit@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0002-3254-5350>

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 15/04/2021

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 29/05/2021

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Beceri Temelli Öğretim, Öğretmen Yeterliği, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Problem Çözme Becerisi.

**A Field Study on the Competency of Religious Culture and Ethics
Teachers to Provide Students with Problem Solving Skills
(Example of Turkey)**

ABSTRACT

It is aimed that students acquire various knowledge, skills, attitudes and behaviors during the education process. The Ministry of Education in conjunction with the adoption of skill-based teaching approach began to give more importance to gain the upper level of skills of students in Turkey. One of the skills involved in the teaching process is problem solving skill. Problem solving skill is the ability of an individual who encounters a problem to adapt in a short time and to eliminate the problem in a planned way by using his mind. As a natural part of life, every person faces life problems. For this reason, it is important for students to gain problem solving skills in education. In this study, the competence of Religious Culture and Moral Knowledge teachers to gain problem solving skills is discussed. Research is important in terms of contributing to the reflection of the skill-based teaching approach to practice in religious education. In this study, it was applied *A Scale of Competency of Teachers About Have Students Get the in Problem Solving Skills* to the 442 teachers. The data obtained were analyzed through the SPSS program. As a result of the research, it has been determined that the teachers' competencies to have students get the problem solving skills are high. In the research, there was a significant difference in terms of gender, duty region variable, and there was no significant difference according to the variables of graduation status and undergraduate diploma grade. In addition, a positive and significant relationship was found between the teachers' competencies levels to have students get the problem solving skills and their service time.

Keywords: Religious Education, Skill-Based Teaching, Teacher Qualification, Religious Culture and Moral Knowledge, Problem Solving Skills.

GİRİŞ

Eğitimin amacı bireylere bilişsel, duyuşsal ve psikomotor alanlarla ilgili çeşitli bilgi, beceri, tutum ve davranışların kazandırılmasıdır.¹ Eğitimden beklenen amaçlara ulaşılması için belirli bir zamanda ve mekânda, planlı ve programlı olarak yürütülen öğretim faaliyetlerinden yararlanılır.² Bu maksatla örgün öğretim kapsamında çeşitli derslere yer verilir. Bunlardan biri de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersidir.

DKAB, Türkiye’de Millî Eğitim Bakanlığı (MEB) bünyesindeki öğretim kurumlarında ilkokul 4. sınıftan başlayarak 12. sınıftan mezun oluncaya kadar Anadolu imam hatip liselerinde öğrenim görenler dışındaki tüm öğrencilerin haftada iki ders saati süreyle her yıl aldıkları zorunlu bir derstir. Dolayısıyla zorunlu eğitim sürecinin uzun bir bölümünde yer alan bu dersin nitelikli bireylerin yetiştirilmesinde önemli bir katkı sağlayabileceği söylenebilir. Ancak bu katkının sağlanabilmesi için öğretim sürecinin nitelikli bir şekilde yürütülmesi gerekir.

Bir dersin öğretiminin niteliği üzerinde temelde MEB, öğretmen, öğrenci ve veli gibi unsurların etkisi bulunabilmektedir. Ancak bunlar arasında en belirleyicinin, yani öğretim sürecinin baş aktörünün o dersin öğretmeni olduğu ifade edilebilir.³ Nurettin Topçu bu durumu “Muallim, ruhlar sanatkârıdır. Ruhların mürşidi, hayatın nâzımı ve istikbalin en emin kefilidir. Farkında olsun olmasın, her ferdin şahsî tarihinde muallimin izleri bulunur. Devletleri ve medeniyetleri yapan da, yıkan da muallimleridir.”⁴ şeklindeki sözleriyle manidar bir şekilde dile getirmiştir.

Bir öğretmenin mesleğinde yetkin olması doğru bilgi, doğru düşüncelere sahip ve doğru davranışlar sergileyen aydın bireylerin yetiştirebilmesi için önemli bir gereklilikken meslekî yetersizliği öğretim

¹ Millî Eğitim Temel Kanunu (METK), *Resmî Gazete* 14574 (24 Haziran 1973), Kanun No. 1739, md. 2/3.

² Remzi Y. Kınca, *Eğitim Bilimine Giriş*, 2. Baskı (Ankara: Nobel Yayınları, 2009), 3.

³ Ayrıca bk. Lütfi Üredî - Yıldız Güven, “İlköğretim I. ve II. Kademe Öğretmenlerinin Öğretim Stili Tercihlerine Göre Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Algılarının İncelenmesi”, *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Dergisi*, 26 (2007): 164.

⁴ Nurettin Topçu, *Türkiye’nin Maarif Davası*, 8. Baskı (İstanbul: Dergah Yayınları, 2012), 67-69.

sürecinin başarılı bir şekilde tamamlanamamasına neden olabilir. Bu durumdan eğitimin amaçlarına beklenen düzeyde ulaşılabilmesi için alanında profesyonel olan öğretmenlerin yetiştirilmesinin eğitimsel bir ihtiyaç olduğu anlaşılır. Bu ihtiyacın karşılanabilmesi için öğretmenlerin yeterlikleriyle ilgili eksikliklerin belirlenerek gerek lisans düzeyinde okutulan derslerle, gerekse de hizmet içi eğitim kurslarıyla telafi edilmeye çalışılması gerekir.

Türkiye’de benimsenen eğitim felsefesi incelendiğinde öğretimde beceri temelli yaklaşımın esas alındığı görülmektedir.⁵ Bu anlayışa göre eğitim sürecinde öğrencilere kuru bilginin yaşamdan kopuk bir şekilde ezberletilmesi yerine yaşam boyu ihtiyaç duyulan temel ve üst düzey becerilerin kazandırılması hedeflenmektedir. Söz konusu becerilerden bazıları tüm derslerde, bazılarıysa sadece belli bir ya da birkaç derste öğrencilere kazandırılmaya çalışılır.

Problem çözme becerisi, tüm derslerde kazandırılması hedeflenen ortak becerilerden biridir. MEB tarafından hazırlanan öğretim programlarında, bireyin kendisini rahatsız eden ve bu nedenle çözülmesi beklenen bir sorun karşısında doğru bir yaklaşım tarzını benimseyerek ve belli aşamaları izleyerek bir problemi çözebilme yeteneği anlamına gelen, problem çözme becerisi DKAB derslerinde öğrencilere kazandırılması amaçlanan üst düzey becerilerden biri olarak değerlendirilmektedir.⁶

Günümüzde bireyler hızlı toplumsal değişime uyum sağlamanın zorluklarına bağlı olarak yaşam sürecinde oldukça karmaşık problemlerle karşılaşabilmektedir. Bundan ötürü günün insanının problem çözme becerisi edinmeye daha çok ihtiyacının bulunduğu söylenebilir. Dinî inançların bireyin tutum ve davranışlarına etkisi, yaşam problemlerinin psikolojik etkilerine karşı manevî güç kaynağı olarak ruhsal sağlık

⁵ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: MEB Yayınları, 2018), 9.

⁶ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)* (Ankara: MEB Yayınları, 2018), 8; MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 8.

açısından oynadığı rol ve problem çözmeye teşvik eden prensipleri⁷ düşünüldüğünde bu becerinin öğrencilere kazandırılmasında din öğretiminin etkin bir rol icra edebileceği anlaşılmaktadır.

Din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına ulaşılabilmesi, yapılan öğretim faaliyetlerinin niteliğine bağlıdır. Okullarda öğretim faaliyetleri öğretmenler tarafından yürütülür. Bu nedenle öğretim sürecinde DKAB öğretmenlerinin söz konusu beceriyi öğrencilere kazandırma hususundaki yeterliklerinin yüksek düzeyde olması gerekir. Ancak DKAB öğretmenlerinin problem çözme becerisi kazandırma yeterliklerinin hangi düzeyde olduğu bilinmemektedir. Bu nedenle din öğretiminden sorumlu olan DKAB öğretmenlerinin söz konusu beceriyi öğrencilere kazandırma hususundaki yeterliklerinin tespit edilmesi araştırılmayı bekleyen bir meseledir.

Alan yazında bulunan konuyla ilgili çalışmalara bakıldığında bunlardan biri olan “Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırması Açısından Fonksiyonelliği (Sivas İli Örneği)” adlı çalışmada Yasin Yiğit, meslek dersleri öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterliklerini farklı değişkenler açısından ele alarak incelemiştir.⁸ “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Probleme Dayalı Öğrenme“ adlı kitapta Halit Ev, probleme dayalı öğrenmeyle ilgili teorik bilgilere yer verdikten sonra söz konusu yaklaşımın DKAB derslerinde uygulanması ile ilgili örnekler yer vermiştir.⁹ “Probleme Dayalı Öğrenme Yaklaşımının Kur’an Kursları Programındaki Dinî Bilgiler Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi” adlı çalışmada Rüveyda Durmuş, probleme dayalı öğrenmeyle ilgili yaptığı deneysel çalışma ile yaklaşımın dinî bilgiler derslerindeki

⁷ Yasin Yiğit, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırması Açısından Fonksiyonelliği (Sivas İli Örneği)* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 50-66.

⁸ bk. Yasin Yiğit, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırması Açısından Fonksiyonelliği (Sivas İli Örneği)* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

⁹ bk. Halit Ev, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Probleme Dayalı Öğrenme* (Ankara: Nobel Yayınları, 2012).

etkililiğini incelemiştir.¹⁰ “Sınıf Öğretmenlerinin Problem Çözme Becerisini Kazandırmaya Yönelik Öz-Yeterlikleri ile İlköğretim Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişki” adlı çalışmada Kader Arkan, sınıf öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterliklerini ele almıştır.¹¹ Bu çalışmalardan sadece Yiğit’in ve Arkan’ın çalışmaları öğretmenlerin problem çözme becerisi kazandırma yeterlikleriyle doğrudan ilgiliyken diğerlerinin beceriyle doğrudan bağlantısı bulunmamaktadır. Çalışmalar arasında DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırabilme yeterlikleriyle ilgili herhangi bir müstakil çalışma bulunmamaktadır. Ayrıca yurt içi ve yurt dışı literatürde bu konuyla doğrudan ilgi kurulabilecek herhangi bir araştırmayla karşılaşılmaştır. Bu araştırmada alan yazında söz konusu olan eksiklik giderilmeye çalışılmıştır.

1. Problem, Amaç ve Hipotezler

Bu araştırmada DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterliklerinin ve söz konusu yeterlik düzeylerinin demografik değişkenlerin etkisine bağlı olarak farklılık gösterip göstermediğinin tespit edilmesi ele alınmıştır. Bu nedenle çalışmada öncelikle beceri temelli öğretim adı altında önemle üzerinde durulan becerilerden biri olan problem çözme becerisinin nelığının ve din öğretimiyle ilişkisinin ifade edilmesi gerekmektedir.

Problem çözme becerisi problem, problem çözme ve beceri kavramlarından meydana gelen birleşik bir terimdir. Problem, sözlükte araştırılıp öğrenilmesi, düşünülüp çözümlenmesi ya da bir sonuca bağlanması gereken bir mesele, sıkıntı veren durum ve dert gibi anlamlara

¹⁰ bk. Ruveyda Durmuş, *Probleme Dayalı Öğrenme Yaklaşımının Kur'an Kursları Programındaki Dinî Bilgiler Dersinin Amaçlarının Gerçekleştirilmesine Katkısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

¹¹ bk. Kader Arkan, *Sınıf Öğretmenlerinin Problem Çözme Becerisini Kazandırmaya Yönelik Öz-Yeterlikleri ile İlköğretim Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

gelmektedir.¹²Araştırmacıların problem kavramı ile ilgili tanımlarına bakıldığında ise problemin bireyin kendisi tarafından araştırılıp çözülmesi, bertaraf edilmesi gereken bir sorun olarak algılanan, hedeflerine ulaşmasını engelleyen herhangi bir durum olarak ifade edildiği görülmektedir.¹³Problem çözme, bireyin içsel ya da dışsal sebeplerle ortaya çıkan ve hayat sürecinde mutlu olmasını engelleyen sorunları ortadan kaldırmak amacıyla yaptığı bilişsel, duyuşsal ya da davranışsal işlemlerin bütünüdür.¹⁴ Beceri ise bir şeyi bireysel yetkinlik ve öğrenmeye bağlı olarak makul bir süre içerisinde istenen nitelikte yapabilme, ustalık, maharet şeklinde tanımlanabilir.¹⁵

Problem, problem çözme ve beceri kavramlarının tanımlarında yer alan ortak noktalardan hareketle problem çözme becerisi, bireyin hayatta belirlediği hedeflerine ulaşmasını engelleyen, onu rahatsız eden sorunlar karşısında duruma en kısa sürede uyum sağlaması, sorumluluk almaktan kaçınmayarak bireysel ya da toplumsal problemlerin ortadan kaldırılması amacıyla bilişsel, duyuşsal veya davranışsal açıdan yapılması gereken her ne varsa başarılı bir şekilde yapabildiğini sağlayan üst düzey yaşam becerilerinden biri şeklinde tanımlanabilir.

¹² Şükrü Haluk Akalın vd., *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005), 1795.

¹³ Thomas J. D'Zurilla vd., "Social Problem Solving: Theory and Assessment", *Social Problem Solving: Theory, Research and Training*, ed. Edward C. Chang vd. (Washington: American Psychological Association, 2004), 12; Bülent Aksoy, "Problem Çözme Yönteminin Çevre Eğitiminde Uygulanması", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 14 (2003), 83; Elif B. Türnüklü - Sibel Yeşildere, "Problem, Problem Çözme ve Eleştirel Düşünme", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* (2005), 108; Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, trc. Hüsnü Arıcı (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, 2000), 149; P. Paul Heppner - Charles J. Krauskopf, "An Information-Processing Approach to Personal Problem Solving", *The Counseling Psychologist* 15 (1987), 376.

¹⁴ Heppner - Krauskopf, "An Information-Processing Approach to Personal Problem Solving", 375; Sadi Seferoğlu - Cenk Akbıyık, "Eleştirel Düşünme ve Öğretimi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 194; Morgan, *Psikolojiye Giriş*, 149; D'Zurilla vd., "Social Problem Solving: Theory and Assessment", 12; Thomas J. D'Zurilla vd., "Age and Gender Differences in Social Problem Solving Ability", *Personality and Individual Differences* 25 (1998), 242.

¹⁵ Akalın vd., *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, 230.

Yaşam problemleri basit ya da karmaşık olmak üzere iki farklı şekilde ele alınabilir. Basit problemler bireyin gündelik olarak karşılaştığı, çözümü kolay olan, karmaşık problemlerse bireyin alışık olmadığı, yani çözümü konusunda yeteri kadar tecrübe edinmediği, birey üzerinde derin etkiler bırakma potansiyeline sahip olan sorunlardır. Birey, rutin olarak karşılaştığı basit sorunların çözümünü kolaylıkla bulabilir. Ancak karmaşık sorunlar önem derecesi ve boyutuna bağlı olarak bireyin hayatını altüst edebilir. Bu tür sorunların çözümünde bireyin öz güvenli olması, acele etmeden sorun hakkında enine boyuna düşünmesi ve planlı olarak belli aşamaları izlemesi gerekir.¹⁶

Araştırmacılara göre problem çözme, belli aşamaların takip edilmesiyle gerçekleşen bir süreçtir. Literatürde konuyla ilgili temelde birbirine oldukça benzeyen farklı problem çözme aşamalarıyla karşılaşmak mümkündür. Örneğin Clifford T. Morgan'a göre problem çözme sürecinde birbirini takip eden hazırlık, kuluçka, kavrayış ya da aydınlanma, değerlendirme ve düzeltme olmak üzere dört aşama bulunmaktadır.¹⁷ Bunun yanı sıra konu hakkında oldukça kabul gören bir diğer problem çözme aşamaları da John Dewey tarafından 1900'lü yıllarda ileri sürülmüştür. Ona göre problem çözme sürecinin beş aşaması bulunmaktadır. Bunlar: "Güçlülüğün farkına vararak problemi tanımlamak, ilgili bilgileri elde edip sınıflandırmak, çözüm için hipotezler belirlemek, daha önceden ortaya konan olası çözüm yollarını test etmek ve son olarak sonuçları doğrulamak ve değerlendirmektir."¹⁸

Problem durumunda doğru bir yaklaşım tarzının benimsenerek sistemli bir şekilde belli aşamaların takip edilmesi, karşılaşılan sorunların çok fazla hasara yol açmadan çözülmesini sağlayabilir. Böylece birey ve toplumun huzur ve refahını engelleyen durumların önüne geçilebilir. Bu nedenle mevcut bilgilerin devam edilen okuldan mezun olunmadan önce bile değişebildiği günümüz şartlarında eğitim öğretim sürecinde problem çözme becerisi kazanarak yeni durumlara makul bir süre içerisinde uyum

¹⁶ Nail Şahin vd., "Psychometric Properties of the Problem Solving Inventory in a Group of Turkish University Students", *Cognitive Therapy Research* 17/4 (1993), 392.

¹⁷ Morgan, *Psikolojiye Giriş*, 150.

¹⁸ John Dewey, *How We Think*, (Boston: D.C. Heath, 1910), 72.

sağlayabilen,¹⁹ yeni sorunlara yeni çözüm yolları keşfetmeyi bilen gençlerin yetiştirilmesi önemlidir. Aynı durum genel eğitimin bir parçası olan din öğretimi için de geçerlidir.

Din öğretimi sürecinde bireyin din gerçekliği hakkında doğru bilgiler edinerek insana, düşünceye, hürriyete, ahlâkî olana ve kültürel mirasa saygı temelinde bilinçli bir tavır takınması amaçlanır.²⁰ Din öğretiminden beklenen önemli bir amaçta düşünen, inancını aklıyla bütünleştiren, hayatın anlamını keşfeden, eleştiri cesareti olan ve yaptığı tercihlerin dayanaklarını bilen, böylece yaşam problemlerini çözme becerisi edinmiş bireyler yetiştirmektir.²¹

Öğrencilere problem çözme becerisinin kazandırılması örgün öğretim kapsamındaki farklı derslerin amaçları arasında bulunabilse de din öğretiminin bu husustaki yeri ayrıdır. Nitekim birey, hızlı sosyokültürel değişimin bir neticesi olarak yaşam sürecinde dinî hayatıyla ilgili yeni soru ve sorunlarla da yüzleşebilmektedir. Bireyin din öğretiminde problem çözme becerisi edinerek bu problemleri kendi başına çözebilmesi gerekir. Çünkü çağımızda kabul gören eğitim öğretim yaklaşımları da öğrencinin hazır bilgiyi ezberleyip depolaması yerine bilgiyi nerede ve nasıl bulup kullanacağına dair düşünme ve problem çözme faaliyetlerinin işlevsel hale getirilmesini sağlayan bir anlayışı benimsemektedir.²²

Din öğretiminde problem çözme becerisinin edinilmesi bireyin sadece dinî hayatı için gerekli bir kazanım değildir. Çünkü birey ve toplumun ruh sağlığını koruyan ve geliştiren çok güçlü bir psikolojik unsur olarak din,²³ bireyin hayatının bütününe etki edebilen bir

¹⁹ Ev, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Probleme Dayalı Öğrenme*, 27.

²⁰ Mualla Selçuk, “Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihin Gelişimi Açısından Bir Deneme)”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 4 (1997): 152.

²¹ Selçuk, “Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihin Gelişimi Açısından Bir Deneme)”, 157-158.

²² Bilal Duman - Birsal Aybek, “Süreç Temelli ve Disiplinlerarası Öğretim Yaklaşımlarının Karşılaştırılması”, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11 (Aralık 2003): 2.

²³ Ev, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Probleme Dayalı Öğrenme*, 29; Ayrıca Bk. Randy Hebert vd., “Positive and Negative Religious Coping and Well-being in Women with Breast Cancer”, *Journal of Palliative Medicine* 12/6 (2009), 537; Kenneth

gerçeklidir. Bu nedenle batıl inançlardan arındırılmış dinî inançların mensuplarına telkin ve teşvik ettiği sorumluluk, çalışkanlık, sabır, şükür ve kanaat, akli kullanma (tefekür) gibi öğretilerinin bireyin yaşam sürecinde karşılaşılabileceği her türlü problem durumunda doğru bir yaklaşım benimsemesini sağlamak ve güç yetiremediği sorunlar karşısında tevekkül bilinciyle hareket ederek, cesaret ve metanetle problemlerini çözebilmek bağlamında önemli bir katkısı vardır.²⁴ Ayrıca dinin bencilliği reddeden, toplum yararına çalışmayı teşvik eden ilkeleri sayesinde mensuplarına kazandırdığı birlik, beraberlik, yardımlaşma ve dayanışma bilinciyle birbirine kenetlenen bireyler, sosyal sorunların çözülmesi için gönüllü olarak sorumluluk üstlenebilir. Bütün bunların problem çözme becerisiyle doğrudan ilgisi bulunmaktadır. Çünkü problem çözme becerisinin geliştirilmesi problem durumunda doğru bir tavır takınmayı gerektirir.

Problem durumunda doğru bir tavır takınarak yaşam sorunlarının çözülmesi, bireyin kendisini rahatsız eden problemlerinden kurtulmasını, böylece yaşam kalitesi ve memnuniyetinin artmasını sağlar. Bu sebeple öğrencilerin din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyleri ile yaşam kaliteleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu söylenebilir.

Yaşam kalitesi ve memnuniyetinin artmasına vesile olabilen problem çözme becerisinin din eğitimi özelinde kazandığı anlamı hakkındaki belirsizliğin giderilmesine katkı sağlayan ve DKAB öğretmenlerinin söz konusu beceriyi öğrencilere kazandırma yeterliklerinin tespit edildiği bu araştırma, beceri temelli öğretim yaklaşımıyla ilgili alandaki ilk çalışmalardan biridir.

I. Pargement vd., "Religious Coping Among The Religious: The Relationships Between Religious Coping and Well-being in a National Sample of Presbyterian Clergy, Elders, and Members", *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/3 (2001), 497; Sema Eryücel, *Yaşam Olayları ve Dinî Başačkma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 150; Şükran Çevik Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dinî Başačkma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 208.

²⁴ Yiğit, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırması Açısından Fonksiyonelliği (Sivas İli Örneği)*, 197.

Araştırmanın temel problemi, DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterliklerinin ne düzeyde olduğudur. Bu problem çerçevesinde araştırmanın alt problemleri ise şunlardır:

1. DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeyleri doğru yaklaşımı benimsetme, ilgili yöntemi uygulama, motive etme açısından nedir?
2. DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeyleri cinsiyet, öğrenim durumu, lisans diploma notu ortalaması, görev bölgesi değişkenlerine göre farklılaşmakta mıdır?
3. DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeyleri ile hizmet süresi arasında anlamlı bir ilişki bulunmakta mıdır?

Çalışmada DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterliğini tespit etmek ve öğretmenlerin yeterlik düzeyinin demografik değişkenlerin etkisine bağlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek hedeflenmektedir. Bu amaç doğrultusunda araştırma kapsamında MEB'e bağlı öğretim kurumlarında halihazırda görev yapan bir grup öğretmenden elde edilen verilerden hareketle belirtilen alt problemlere cevap aranması amaçlanmıştır.

Araştırmanın hipotezleri şu şekildedir:

1. DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeyleri doğru yaklaşımı benimsetme, ilgili yöntemi uygulama, motive etme açısından orta seviyededir.
2. DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeyleri cinsiyet, öğrenim durumu, lisans diploma notu ortalaması, görev bölgesi değişkenlerine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.
3. DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeyleri ile hizmet süresi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Modeli

Araştırma nicel araştırma desenlerinden biri olan tarama modeline göre tasarlanmıştır. Tarama modelinde bir konu hakkındaki mevcut durumun tespit edilmesi amacıyla yürütülen araştırmalara *betimsel tarama modeli*, değişkenler arasında birlikte bir farklılaşmanın olup olmadığını ya da varsa bu değişimin hangi yönde ve hangi düzeyde bulunduğunu saptanmayı amaçlayan araştırmalara *karşılaştırmalı ilişkisel tarama modeli* denilmektedir.²⁵ Çalışma, DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterliklerini betimlediği için *betimsel tarama modeline*, öğretmenlere uygulanan ölçekten alınan puan ortalamalarının çeşitli değişkenlere göre karşılaştırıldığı için *karşılaştırmalı ilişkisel tarama modeline* dayalıdır.

2.2. Araştırmanın Evreni ve Örnekleme

Araştırmanın evrenini 2020-2021 eğitim öğretim yılında MEB bünyesinde görev yapan DKAB öğretmenleri oluşturmaktadır. Araştırma kapsamında toplam 474 öğretmene ulaşılmış, ancak 32 kişinin eksik ya da özensiz cevap vermesinden dolayı 442 öğretmen örnekleme dahil edilmiştir. Örneklem Türkiye'nin farklı coğrafi bölgelerindeki okullarda görev yapan öğretmenler arasından gönüllülük esasına dayalı olarak rastgele seçilmiştir. Örnekleme dijital ortamlar üzerindeki öğretmen grupları aracılığıyla ulaşılmıştır.

2.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada DKAB öğretmenlerine yönelik *Kişisel Bilgi Formu ve Öğretmen Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterliği Ölçeği* uygulanmıştır. Uygulanan kişisel bilgi formlarında öğretmenlerle ilgili bağımsız değişkenlere yer verilmiştir.

Yiğit tarafından 2018 yılında geliştirilen *Öğretmen Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterliği Ölçeği*, beşli Likert tipinde hazırlanmıştır.

²⁵ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, 32. Baskı (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 107-119; Ayrıca bk. W. Paul Vogt, *Quantitative Research Methods for Professionals in Education and Other Fields* (Columbus: Allyn & Bacon, 2006), 41.

Ölçekte toplamda 17 madde ve *Doğru Yaklaşımı Benimsetme, İlgili Yöntemi Uygulama ve Motive Etme* olmak üzere 3 alt boyut bulunmaktadır. Açıklayıcı faktör analizi sonuçlarına göre ölçeğin ortaya çıkan yapısının faktör yükleri, doğru yaklaşımı benimsetme alt boyutu için .415 ile .841, ilgili yöntemi derste uygulama alt boyutu için .535 ile .896, motive etme alt boyutu için .624 ile .850 arasında bulunmaktadır. Ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı, doğru yaklaşımı benimsetme alt boyutu için .88, ilgili yöntemi derste uygulama alt boyutu için .82, motive etme alt boyutu için .78, ölçeğin bütünü için ise .91'dir. Doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarından elde edilen modelin uyum indeksleri ise $\chi^2/df=1.508$, SRMR=.046, RMSEA=.045, GFI=.930, RMR=.029, AGFI=.904, CFI=.970, IFI=.970, TLI=.963 şeklindedir.²⁶ Bu araştırmadaysa Cronbach's Alpha kat sayısı doğru yaklaşımı benimsetme alt boyutu için .95, ilgili yöntemi uygulama alt boyutu için .87, motive etme alt boyutu için .90, ölçeğin bütünü için .96'dır. Ayrıca çalışmada KMO .962 ve Barlett testi χ^2 değeri 6742,496 ($p=.000$) olarak hesaplanmıştır. Bu sonuçlar söz konusu olan ölçme aracının öğretmen problem çözme becerisi kazandırma yeterliliğini belirlemede geçerli ve güvenilir olduğunu göstermektedir.

2.4. Verilerin Analizi

Araştırmada verilerin analiz edilmesi için SPSS 23 istatistik paket programından yararlanılmıştır. Bu bağlamda öncelikli olarak verilerin normal dağılım gösterip göstermediği tespit etmek için Kolmogorov Smirnov normallik testi yapılmış, çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerleri -1 ile +1 arasındaysa verilerin normal dağılım gösterdiği kabul edilmiştir.²⁷

Araştırmada katılımcıların ölçekten aldıkları ortalama puan (\bar{X}) ve alınan puanların standart sapma (ss) değerleri hesaplanmıştır. Bu aşamada DKAB öğretmenlerinin problem çözme becerisi kazandırma yeterliliğine yönelik bulgular değerlendirilirken ölçekten alınan puan ortalamaları

²⁶ Yasin Yiğit, "Öğretmen Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterliği Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik Güvenilirlik Çalışması", *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 4 (2018), 60-77.

²⁷ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2012), 40.

2.60-3.39 arasındaysa orta, 3.40-4.19 arasındaysa yüksek, 4.20-5.00 arasındaysa çok yüksek şeklinde yorumlanmıştır.²⁸ Daha sonra ölçek puanlarının demografik değişkenlerin etkisiyle anlamlı düzeyde farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek amacıyla kategori sayısına bağlı olarak Bağımsız Gruplar t-Testi veya Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) yapılmıştır. ANOVA sonuçlarından anlamlı farklılık elde edildiği durumlarda hangi post-hoc çoklu karşılaştırma tekniğinden faydalanılmasına karar verebilmek için Levene's testi yapılmış, bunun sonucunda grup dağılımlarının varyansları homojen olduğu için LSD testinin kullanılmasına karar verilmiştir. Değişkenler arasında anlamlı ilişkilerin bulunup bulunmadığı ise Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Katsayısı tekniğiyle hesaplanmış, analizlerde manidarlık düzeyi .05 olarak kabul edilmiştir. Sonuçlarla ilgili rapor hazırlanırken daha önceki araştırmalar da incelenerek karşılaştırmalar yapılmış, böylece araştırmalar arasındaki benzerlik ve farklılıkların ortaya konulması amaçlanmıştır.

3. Bulgular

Bu başlık altında çalışmada elde edilen bulgular tablolar halinde verilerek değerlendirilmiş ve sonuçlar ulaşılabilen benzer araştırmalarla karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda katılımcılarla ilgili demografik bilgiler, ölçekten alınan puanların bağımsız değişkenlerin etkisine bağlı olarak farklılaşp farklılaşmadığını gösteren t-testi ve ANOVA ile değişkenler arasındaki ilişkiye ait Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi sonuçlarına burada yer verilmiştir.

3.1. DKAB Öğretmenlerine Ait Demografik Bilgiler

Araştırmaya katılan 442 katılımcıdan oluşan örneklem grubunun demografik özellikleri şu şekildedir:

Öğretmenlerin %62.4'ünün kadın, %37.6'sının erkek olduğu; %81.7'sinin lisans, %17.2'sinin lisans üstü mezunu olduğu (%1.1 kayıp veri); %50.9'unun 0-5 yıl arası, %23.5'inin 6-10 yıl arası, %15.6'sının 11-15 yıl arası, %4.1'inin 16-20 yıl arası, %3.2'sinin 21-25 yıl arası, %2.7'sinin ise 26 yıl ve üzeri görev yaptığı; %5.4'ünün lisans diploma not

²⁸ Kazım Özdamar, *Modern Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2003), 32.

ortalamasının 50-65 arasında, %24.4'ünün 66-75 arasında, %47.3'ünün 76-85 arasında, %22.9'unun 86-100 arasında olduğu; katılımcıların %8.4'ünün Doğu Anadolu, %14.3'ünün Güneydoğu Anadolu, %25.3'ünün Marmara, %23.8'inin İç Anadolu, %9.5'inin Ege, %10.2'sinin Akdeniz, %8.6'sının da Karadeniz Bölgesinde görev yaptığı saptanmıştır.

3.2. DKAB Öğretmenlerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterlik Düzeylerine İlişkin Betimsel Bulgular

Araştırmaya katılan öğretmenlerin *Öğretmen Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterliği Ölçeği*nden aldıkları puanlara ilişkin betimsel veriler Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1. Öğretmen Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterliği Ölçeği ve Alt Boyutları ile İlgili Betimsel Bulgular

Öğretmen Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterliği Ölçeği'nin maddeleri		\bar{X}	ss	Düzye
1. Boyut	Öğrencilerin sorunlarıyla ilgilenecek onlara örnek olmaya çalışırım.	4.14	1.00	Yüksek
	Öğrencilerin sorunlarını kendim çözmek yerine onlara çözüm için yol gösteririm.	3.85	.99	Yüksek
	Öğrencileri problemin çözümüyle ilgili fikirlerini çekinmeden ifade etmeye teşvik ederim.	4.15	1.02	Yüksek
	Öğrencileri sorunlar hakkında enine boyuna düşünmeye teşvik ederim.	3.99	.92	Yüksek
	Öğrencileri problem durumunda soğukkanlı olmaya teşvik ederim.	3.85	.97	Yüksek
	Öğrencileri toplumsal sorunlara duyarlı olmaya teşvik ederim.	4.17	1.02	Yüksek
	Öğrencilerin olaylar hakkında sebep sonuç ilişkisi kurabilmelerine yardımcı olurum.	4.02	.95	Yüksek
	Öğrencileri problemin çözümü hakkında akıl yürütmeye teşvik ederim.	4.03	1.04	Yüksek
Öğrencileri karmaşık bir problemi parçalara ayırarak adım adım çözmeye teşvik ederim.	3.69	1.03	Yüksek	
Birinci boyut genel ortalaması: Doğru yaklaşımı benimsetme		3.98	.85	Yüksek
2. Boyut	Problem senaryosunun öğrencilere sunulması için farklı materyalleri kullanırım.	3.37	.97	Yüksek
	Öğrencilerin problemi çözmek için seçilen yöntemi başarılı bir şekilde uygulamalarına yardımcı olurum.	3.90	.94	Yüksek
	Öğrencilerin kendilerini ve arkadaşlarını problem çözmeye açısından değerlendirebilecekleri formlar (rubrikler) oluştururum.	2.85	1.18	Orta
	Derslerimde probleme dayalı öğrenme yaklaşımını başarılı bir şekilde uygularım.	3.55	1.03	Yüksek
	Derslerimde problem çözmeye yöntemini başarılı bir şekilde uygularım.	3.57	1.05	Yüksek
	İkinci boyut genel ortalaması: İlgili yöntemi uygulama		3.45	.84
3. Boyut	Öğrencilerin sorun çözmeye becerilerinin gelişmesine önem veririm.	3.81	.95	Yüksek
	Öğrencileri sorun çözmeye konusunda cesaretlendiririm.	4.08	.95	Yüksek
	Öğrencilerin özgüvenlerini geliştirici etkinlikler yaparım.	3.78	1.02	Yüksek
Üçüncü boyut genel ortalaması: Motive etme		3.89	.88	Yüksek
Ölçeğin bütünü genel ortalaması		3.81	.80	Yüksek

Tablo 1'de görüldüğü gibi DKAB öğretmenlerinin “Öğretmen Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterliği Ölçeği”nden aldığı puan ortalaması ($\bar{X}=3.81$) yüksek düzeydedir. Ölçeğin alt boyutları incelendiğinde birinci boyut olan “Doğru Yaklaşımı Benimsetme” alt boyutundan alınan puan ortalaması ($\bar{X}=3.98$) yüksek, ikinci boyut olan “İlgili Yöntemi Uygulama” alt boyutundan alınan puan ortalaması ($\bar{X}=3.45$) yüksek, üçüncü boyut olan “Motive Etme” alt boyutundan alınan puan ortalaması ($\bar{X}=3.89$) yüksek düzeyde olduğu görülmektedir.

Çalışmadan elde edilen bulgular incelendiğinde “DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözmeye becerisi kazandırma yeterlik düzeyleri doğru yaklaşımı benimsetme, ilgili yöntemi uygulama, motive

etme açısından orta seviyededir.” şeklindeki hipotezin doğrulanmadığı anlaşılmaktadır. Ancak gerek ölçek maddelerine, gerekse de alt boyutlara ya da ölçeğin bütününe bakıldığında herhangi bir ortalamanın çok yüksek düzeyde olmaması göze çarpmaktadır. Bunun nedeni problem çözme becerisi kazandırmanın alan bilgisinden çok meslekî becerilerle ilgili olması ve birçoğu ilahiyat fakültesinden mezun olan DKAB öğretmenlerinin pedagojik formasyon derslerini yeterli oranda almamaları olabilir.

Konuyla ilgili olarak literatüre bakıldığında öğretmenlerin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırmalarıyla ilgili yeterliklerinin incelendiği çalışmaların din eğitimi alanında olduğu gibi genel eğitimde de oldukça sınırlı sayıda olduğu görülmüştür. Karşılaştırma yapılabilecek az sayıdaki araştırmalardan biri olan Yiğit tarafından hazırlanan ve bu araştırmada yararlanılan ölçeğin ilk kullanıldığı çalışmada Anadolu imam hatip lisesi (AİHL) meslek dersleri öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterliklerinin ölçeğin bütünü ve alt boyutları açısından yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir.²⁹ Konu ile ilgili olarak Mustafa Mücahit tarafından yapılan bir diğer çalışmada Sivas ilinde görev yapan AİHL meslek dersleri öğretmenlerine öğrencilerin sorunlarının çözümüne yardımcı olmaları bakımından yeterli olup olmadıkları sorulmuş, öğretmenlerin %76,6’sından yeterliyim cevabı alınmıştır.³⁰ Söz konusu olan her iki çalışmadaki bulgular bu araştırmayı destekler niteliktedir.

3.3. Bağımsız Değişkenlere İlişkin Bulgular

Bağımsız değişkenlere ilişkin bulgularla ilgili veriler Tablo 2, Tablo 3, Tablo 4, Tablo 5 ve Tablo 6’da verilmiştir.

²⁹ Yiğit, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırması Açısından Fonksiyonelliği (Sivas İli Örneği)*, 133.

³⁰ Mustafa Mücahit, *İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretiminde Öğretmenin Rolü (Sivas İli Örneği)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 220.

Tablo 2. DKAB Öğretmenlerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterlik Düzeylerinin Cinsiyete Göre t-Testi Sonuçları

Cinsiyet	N	\bar{X}	ss	t-testi			
				t	sd	F	p
Kadın	276	3.95	.54				
Erkek	166	4.10	.48	-2.751	398	1.091	.006

Tablo 2’de DKAB öğretmenlerinin öğretmen problem çözme becerisi kazandırma yeterliği ölçeğinden elde edilen sonuçları cinsiyet değişkenine göre karşılaştırılmıştır. Bu sonuçlar incelendiğinde kadın öğretmenlerin puan ortalamasının ($\bar{X}=3.95$), erkek öğretmenlerin puan ortalamasının ($\bar{X}=4.10$) olduğu görülmektedir. Ölçekten alınan puanlar arasında anlamlı farklılık bulunup bulunmadığı bağımsız iki örneklem t-testiyle analiz edilmiştir. Analiz sonuçlarına göre kadın ve erkek öğretmenlerin ölçekten aldıkları puan ortalamaları arasındaki farkın ($t=-2.751$, $sd=398$, $p=0.006<0.05$) $p<0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunduğu saptanmıştır.

Analiz sonuçlarından hareketle “DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeyleri cinsiyet değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır. Bu durumun nedeni erkek öğretmenlerin derslerinde sınıf yönetimi hususunda daha başarılı olmaları ve kendilerini daha öz güvenli hissetmeleri ya da kadın öğretmenlerin ev, çocuk ve iş sarmalında daha çok sorumluluk almaları dolayısıyla performanslarında düşüşün yaşanması olabilir.

Konuyla ilgili olarak daha önce yapılan araştırmalar incelendiğinde Yiğit tarafından yapılan çalışmada AİHL meslek dersi öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeylerinin cinsiyete göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmektedir.³¹ Aynı şekilde Arıkan tarafından hazırlanan çalışmada da sınıf öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma

³¹ Yiğit, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırması Açısından Fonksiyonelliği (Sivas İli Örneği)*, 134.

yeterliklerinin cinsiyete göre anlamlı olarak farklılaşmadığı bulgusuna ulaşılmıştır.³² Bu bulgular çalışmamızla örtüşmemektedir.

Tablo 3. DKAB Öğretmenlerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterlik Düzeylerinin Mezuniyet Durumuna Göre t-Testi Sonuçları

Mezuniyet	N	\bar{X}	ss	t-testi			
				t	sd	F	p
Lisans	361	4.00	.53				
Lisans Üstü	76	4.05	.50	-.861	105.127	.013	.391

Tablo 3'te DKAB öğretmenlerinin öğretmen problem çözme becerisi kazandırma yeterliği ölçeğinden elde edilen sonuçları mezuniyet durumuna göre karşılaştırılmıştır. Bu sonuçlar incelendiğinde lisans mezunu olan öğretmenlerin puan ortalamasının ($\bar{X}=4.00$), lisans üstü mezunu olan öğretmenlerin puan ortalamasının ($\bar{X}=4.05$) olduğu görülmektedir. Ölçekten alınan puanlar arasında anlamlı farklılık bulunup bulunmadığı bağımsız iki örneklem t-testiyle analiz edilmiştir. Analiz sonuçlarına göre lisans ya da lisans üstü mezunu olan öğretmenlerin ölçekten aldıkları puan ortalamaları arasındaki farkın ($t=-.861$, $sd=105.127$, $p=0.391>0.05$) $p<0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmadığı saptanmıştır.

Analiz sonuçlarından hareketle “DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeyleri mezuniyet durumu değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulanmadığı anlaşılmaktadır. Bu durumun nedeni DKAB öğretmenlerinin lisans üstü eğitim sürecinde meslekî bilgi ve becerilerini geliştirebilecekleri alanlardan ziyade ilahiyat alan bilgisine yönelik alanlara yönelmeleri olabilir. Çünkü ilahiyat bünyesinde din eğitimi dışındaki bilim dalları ile pedagojik formasyon eğitimi arasında doğrudan bir ilişki kurulamamaktadır.

Konuyla ilgili olarak Yiğit tarafından yapılan araştırma incelendiğinde AIHL meslek dersi öğretmenlerinin öğrencilere problem

³² Arkan, *Sınıf Öğretmenlerinin Problem Çözme Becerisini Kazandırmaya Yönelik Öğretmen Yeterlikleri ile İlköğretim Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişki*, 66.

çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeylerinin mezuniyete göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmektedir.³³ Söz konusu araştırma çalışmamızı destekler niteliktedir. Arıkan tarafından hazırlanan çalışmada sınıf öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlikleri mezuniyet durumuna göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır. Çalışmaya göre bu farklılaşma lisans üstü eğitim alan öğretmenlerin lehinedir.³⁴ Bu araştırma bulguları çalışmamızla örtüşmemektedir. Bunun nedeni sınıf öğretmenlerinin eğitim fakültelerinde öğrenim görmeleri dolayısıyla lisans üstü öğrenim sürecinde meslekî bilgi ve becerilerini geliştirebilecekleri alanlara daha yüksek oranda yönelmiş olmaları olabilir.

Tablo 4. DKAB Öğretmenlerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterlik Düzeylerinin Lisans Diploma Not Ortalamasına Göre ANOVA Testi Sonuçları

f, \bar{X} ve ss Değerleri				ANOVA Sonuçları						
Not Ort.	N	\bar{X}	ss	Var. K	KT	Sd	KO	F	p	LSD
1-50-65 arası	24	3.93	.62	G. Arası G. İçi Toplam	.294	3	.098	.352	.787	
2-66-75 arası	108	4.02	.51		110.269	396	.278			Anlamlı fark
3-76-85 arası	209	4.02	.50		110.563	399				yok
4-86 ve yukarısı	101	3.97	.55							

Tablo 4'te DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterliği ölçeğinden elde edilen sonuçlar lisans diploma not ortalaması değişkenine göre karşılaştırılmıştır. Bu sonuçlar incelendiğinde lisans diploma not ortalaması 50-65 arasında olan öğretmenlerin ölçek puanlarının ortalaması (\bar{X} =3.93), 66-75 arasında olanların (\bar{X} =4.02), 76-85 arasında olanların (\bar{X} =4.02), 86 ve üzerinde olanların (\bar{X} =3.97) olduğu görülmektedir.

³³ Yiğit, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırması Açısından Fonksiyonelliği (Sivas İli Örneği)*, 137.

³⁴ Arkan, *Sınıf Öğretmenlerinin Problem Çözme Becerisini Kazandırmaya Yönelik Öğretmen Yeterlikleri ile İlköğretim Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişki*, 68-69.

Çalışmada ölçek puanları arasındaki farkın anlamlı olup olmadığını saptamak için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) yapılmıştır. Analiz sonuçlarına göre öğretmen problem çözme becerisi kazandırma yeterliği ölçeğinden alınan puan ortalamalarının lisans diploma not ortalaması değişkenine göre $p < 0.05$ manidarlık düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmadığı saptanmıştır. ($F = 352$; $p = 0.787 > 0.05$).

Analiz sonuçları, lisans diploma not ortalaması değişkenine göre öğretmenlerin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeylerinin anlamlı olarak farklılaşmadığını ortaya koymaktadır. Bu bulgulardan “DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeyleri lisans diploma notu ortalaması değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulanmadığı anlaşılmaktadır. Bunun nedeni ilahiyat fakültelerinde okutulan pedagojik formasyon derslerinin sayısı, ders saati ve kredilerinin düşük olması dolayısıyla genel akademik başarı ortalamasına etkisinin az olması olabilir. Konuyla ilgili olarak Yiğit tarafından yapılan çalışmada AİHL meslek dersi öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeylerinde öğrenim sürecinde oldukça verimli ya da çok verimli derecede pedagojik formasyon dersleri alan öğretmenlerin lehine anlamlı farklılığın oluşması³⁵ da bu tezi destekler niteliktedir.

³⁵ Yiğit, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırması Açısından Fonksiyonelliği (Sivas İli Örneği)*, 139.

Tablo 5. DKAB Öğretmenlerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterlik Düzeylerinin Görev Yapılan Bölgeye Göre ANOVA Testi Sonuçları

f, \bar{X} ve ss Değerleri				ANOVA Sonuçları						
Görev Yeri	N	\bar{X}	ss	Var. K	KT	Sd	KO	F	p	LSD
1-Doğu Anadolu	37	3.92	.42	G. Arası	4.582	6	.764	2.832	.010	6>1
2-Güneydoğu Anadolu	63	3.92	.54		G. İçi	105.981	393	.270		6>2
3-Marmara	112	3.93	.57	Toplam	110.563	399				6>3
4-İç Anadolu	105	4.04	.52							6>4
5-Ege	42	3.97	.50							6>5
6-Akdeniz	45	4.26	.45							7>3
7-Karadeniz	38	4.14	.43							

Tablo 5'te DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterliği ölçeğinden elde edilen sonuçlar görev yapılan bölge değişkenine göre karşılaştırılmıştır. Bu sonuçlar incelendiğinde Doğu Anadolu'da görev yapan öğretmenlerin ölçek puanlarının ortalaması (\bar{X} =3.92), Güneydoğu Anadolu'da görev yapanların (\bar{X} =3.92), Marmara'da görev yapanların (\bar{X} =3.93), İç Anadolu'da görev yapanların (\bar{X} =4.04), Ege'de görev yapanların (\bar{X} =3.97), Akdeniz'de görev yapanların (\bar{X} =4.26), Karadeniz'de görev yapanların (\bar{X} =4.14) olduğu görülmektedir.

Çalışmada ölçek puanları arasında anlamlı bir farklılık bulunup bulunmadığını tespit etmek amacıyla tek yönlü varyans analizi (ANOVA) yapılmıştır. Analiz sonuçlarına göre öğretmen problem çözme becerisi kazandırma yeterliği ölçeğinden alınan puan ortalamalarının görev yapılan bölge değişkenine göre $p < 0.05$ manidarlık düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunduğu saptanmıştır ($F=2.832$; $p=0.010 < 0.05$). Bunun üzerine tespit edilen anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında oluştuğunu belirlemek amacıyla tamamlayıcı post-hoc analizine başvurulmuştur. Bu amaçla öncelikle hangi post-hoc çoklu karşılaştırma tekniğinden faydalanılacağına karar vermek için Levene's testi yapılmıştır. Bu testten grup dağılımlarının varyanslarının homojen olduğu

anlaşılmıştır (LF=1.015; $p=0.415>0.05$). Daha sonra yapılan post-hoc LSD testinden elde edilen sonuçlara göre Akdeniz Bölgesi'nde görev yapan öğretmenlerle Doğu Anadolu, Güneydoğu Anadolu, Marmara, İç Anadolu ve Ege bölgelerinde görev yapanlar arasında Akdeniz Bölgesi'nde görev yapanların lehine; Karadeniz Bölgesi'nde görev yapanlarla Marmara'da görev yapanlar arasında Karadeniz bölgesinde görev yapanların lehine anlamlı bir farklılığın bulunduğu tespit edilmiştir. Diğer gruplar arasında anlamlı bir farklılık oluşmamıştır.

Analiz sonuçlarından hareketle “DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeyleri görev yapılan bölge değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır. Bu durumun nedeni tatil bölgeleri olmaları dolayısıyla daha çok tercih edilme olasılığı bulunan Akdeniz ve Karadeniz Bölgeleri'nde görevli olan öğretmenlerin MEB tarafından meslekî anlamda daha yeterli olanları yordadığı düşünülerek yapılan bir sınav olan Kamu Personeli Seçme Sınavı puanlarının daha yüksek olması, dolayısıyla eğitim bilimleri ile ilgili bilgi ve becerilerinin daha üst düzeyde olması olabilir.

Tablo 6. DKAB Öğretmenlerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterlik Düzeyleri ile Hizmet Süresi Arasındaki İlişkiye Ait Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi

	Hizmet Süresi	
Öğretmen Problem Çözme Becerisi Kazandıra Yeterliği Ölçeği Puanı	r	.123*
	p	.014
	N	442

* Korelasyon 0.05 düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 6 incelendiğinde DKAB öğretmenlerinin öğretmen problem çözme becerisi kazandırma yeterliği ölçeğinden aldıkları puan ortalamaları ile hizmet süreleri arasında anlamlı bir ilişkinin bulunup bulunmadığını tespit etmek için yapılan Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi sonucunda değişkenler arasında istatistiki olarak pozitif yönlü anlamlı bir ilişki bulunduğu görülmektedir ($r=0.123$; $p=0.014<0.05$; $N=442$). Buna göre DKAB öğretmenlerinin hizmet süreleri arttıkça öğretmen problem çözme becerisi kazandırma yeterliği

ölçeğinden aldıkları puan da artmakta veya değişkenlerden biri azalırken diğeri de aynı şekilde azalmaktadır.

Analiz sonuçları, DKAB öğretmenlerinin öğretmen problem çözme becerisi kazandırma yeterliği ölçeğinden aldıkları puan ortalamaları ile hizmet süreleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu bulgulardan hareketle “DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeyleri ile hizmet süresi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır. Bu durumun nedeni göreve yeni başlayan öğretmenlerin meslekleri ile ilgili tecrübelerinin kısıtlılığından dolayı konuyla ilgili olarak öz güvenlerinin azalması olabilir.

Konuyla ilgili olarak Yiğit tarafından yapılan araştırma incelendiğinde AİHL meslek dersi öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeylerinin hizmet süresi değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmektedir.³⁶ Arkan tarafından yürütülen araştırma da bu bulguyu desteklemektedir.³⁷ Söz konusu araştırmalar bu çalışmayla örtüşmemektedir.

SONUÇLAR VE ÖNERİLER

Günümüz toplumlarında sosyokültürel ve teknolojik anlamda süratli bir değişim görülmektedir. Bu durum çağın insanının ve toplumlarının her geçen gün kendisini geliştirerek bir adım öteye taşınmasını gerekli kılmaktadır. Söz konusu değişim eğitim öğretim yaklaşımlarına da yansdığı için gerçek hayatta kullanılmayan kuru bilgilerin ezberlenmesi yerine öğrenilenlerin anlamlandırılarak pratiğe yansıtılabilmesi amacıyla MEB tarafından öğretim programları beceri temelli olarak yapılandırılmıştır.

Beceri temelli öğretim yaklaşımının bir gereği olarak DKAB derslerinde öğrencilere kazandırılması amaçlanan becerilerden biri olan problem çözme becerisi, genel anlamda karşılaşılan yaşam problemlerinin

³⁶ Yiğit, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırması Açısından Fonksiyonelliği (Sivas İli Örneği)*, 139.

³⁷ Arkan, *Sınıf Öğretmenlerinin Problem Çözme Becerisini Kazandırmaya Yönelik Öz-Yeterlikleri ile İlköğretim Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişki*, 67.

ortadan kaldırılabilmesi için en doğru yolun bulunabilmesi ve belli aşamaların takip edilerek çözümün uygulanabilmesi anlamında kullanılmaktadır. Din öğretimi bağlamında ele alındığındaysa problem çözme becerisi, özelde bireyin din ve ahlakla ilgili karşılaştığı soru ve sorunlarını kendi başına çözebilme yetisi anlamında kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra yaşam problemleriyle karşılaşan bireylerin gerektiğinde dinî başa çıkma stratejilerine de başvurarak metanetini koruması, dinden öğrendiği prensipleri problem çözme aşamalarına entegre ederek problemleri çözme hususunda cesaretli olması, sorumluluktan kaçmaması ve böylece sorunlarını bertaraf edebilmesi şeklinde ifade edilebilir.

Bireyin hedeflerine ulaşmasını engelleyen sorunlarını ortadan kaldırarak yaşam kalitesinin ve memnuniyetinin artmasına katkı sağlayan problem çözme becerisinin din öğretimi aracılığıyla öğrencilere kazandırılmasında DKAB öğretmenlerinin önemli bir rolü bulunur. Nitekim öğretmenler geleceğin mimarı olan çocukların ve gençlerin dimağlarında derin izler bırakabilen, ayrıca onları ruhsal, bedensel, ahlakî ve akademik anlamda yetiştiren sanatkârlardır.

Bu araştırmada Türkiye’de DKAB öğretmenlerinin çağımız insanı için önemli bir gereksinim olarak görülen problem çözme becerisini öğrencilere kazandırma hususundaki yeterlik düzeylerinin tespit edilmesi ve demografik değişkenlerin etkisine bağlı olarak sonuçların ne şekilde farklılaştığını saptamak amaçlanmıştır.

Araştırmanın sonucunda DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeylerinin yüksek düzeyde ($\bar{X}=3.81$) olduğu, bu sonuçların cinsiyet değişkenine göre erkek öğretmenlerin lehine, görev yeri değişkenine göre Akdeniz Bölgesi’nde görev yapan öğretmenlerle Doğu Anadolu, Güneydoğu Anadolu, Marmara, İç Anadolu ve Ege Bölgeleri’nde görev yapanlar arasında Akdeniz Bölgesi’nde görev yapanların lehine; Karadeniz’de görev yapanlarla Marmara’da görev yapanlar arasında Karadeniz Bölgesi’nde görev yapanların lehine anlamlı bir farklılığın bulunduğu, mezuniyet durumu ve lisans diploma notu değişkenlerine göre anlamlı farklılaşmanın bulunmadığı, ayrıca DKAB öğretmenlerinin problem çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeyleriyle hizmet süreleri arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişkinin var olduğu saptanmıştır.

Araştırmanın sonuçlarından hareket ederek konuya ilgi duyan araştırmacıların, DKAB öğretmeni yetiştiren kurumların, MEB'in, öğretmenlerin ve ilgili diğer kurum ya da kuruluşların DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterlik düzeylerinin yüksek düzeyden çok yüksek seviyeye çıkarılması için şu önerileri dikkate alması gerektiği ifade edilebilir:

1. DKAB öğretmenlerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırması uzmanlık gerektiren bir iştir. Öğretmenlerin bu alandaki yeterliklerinin geliştirilmesi için öncelikle becerinin din öğretimi özelinde kazandığı anlamlarla ilgili daha detaylı müstakil araştırmalar yapılarak alandaki belirsizlik giderilmeli ve DKAB öğretmenlerine hizmet içi eğitim verilmelidir. Bu bağlamda konuyla ilgili alt yapı eksikliğinin giderilmesi amacıyla karşılaşılan yaşam problemlerinin yaşa bağlı olarak değişkenlik göstermesi dolayısıyla gelişim dönemlerinin her birine özgü olarak din bilimlerinin ve eğitim bilimlerinin verilerinin sentezlendiği yeni araştırmalar yapılabilir. Ayrıca içeriğinde problem çözme becerisinin din eğitimi alanına özgü olarak kazandığı anlamları barındıran maddelerin yer aldığı yeni bir ölçek geliştirilerek öğretmenlerin yeterliklerinin tespit edilmesini amaçlayan farklı çalışmalar yürütülebilir.

2. Öğrencilere problem çözme becerisi kazandırabilmeleri için DKAB öğretmenlerinin güncel yaşam problemleriyle ilgili farkındalık bilincine sahip olmaları gerekir. Bu da iyi bir genel kültür ve alan bilgisi gerektirir. Bunun yanı sıra öğretmenlerin derslerinde probleme dayalı öğrenme ve problem çözme yöntemlerini uygulayabilecek nitelikte meslekî formasyona sahip olmaları gerekir. Bu nedenle DKAB öğretmenleri lisans düzeyinde nitelikli bir eğitim sürecinden geçirilerek yetiştirilmeli, alanlarıyla ilgili güncel gelişmeleri takip etmeleri ve lisans üstü eğitime yönelmeleri için teşvik edilmelidir. Ayrıca öğretmenlerin bilgi ve becerilerini geliştirmeleri için MEB tarafından açılan hizmet içi eğitim kurslarından faydalanılmalıdır. Bunun için seminer dönemlerinde öğretmenlere yönelik konferanslar düzenlenebilir ya da öğretmenler EBA üzerinden yürütülen uzaktan eğitim kurslarına katılmaları için teşvik edilebilir. Öte yandan yaşam problemlerinin çözülmesinde dinî başa çıkma stratejilerinden ve manevî güç kaynağı olan değerlerden yararlanılması, problem çözme becerisini kazanma ve öğrencilere kazandırma açısından etkili olabileceği için DKAB öğretmenlerinin

manevi danışmanlık ve rehberlik alanında lisans üstü eğitim almaları da konuyla ilgili bilgi ve becerilerinin geliştirilmesine katkı sağlayabilir.

3. DKAB öğretmenlerinden manevî danışmanlık ve rehberlik alanında lisans üstü eğitim alanlar ve ilgili hizmet içi eğitim kurslarına katılanlar sertifikalandırılabilir ve okul rehber öğretmeni ile işbirliği halinde öğrencilerin manevî-dinî sorunlarıyla bireysel olarak ilgilenmeleri sağlanabilir. Bunun için öğretmenlere haftada birkaç ders saati süreyle görev verilebilir.

4. DKAB derslerinde bilimsel problem çözme adımlarının öğrencilere müstakil bir konu olarak öğretilmesi uygun görülmeyebilir. Ancak en azından yaşamda karşılaşılabilen güncel sorunlardan yararlanılarak oluşturulan problem senaryoları kullanılarak dersin konularıyla ilgili probleme dayalı öğrenme yaklaşımı ve problem çözme yöntemine uygun etkinlikler aracılığıyla bu sürecin öğrencilere benimsetilmesi sağlanabilir. Bu anlamda mevcut ders kitaplarının fonksiyonelliği ilgili kurum ve kuruluşlarca yeniden gözden geçirilmeli ve söz konusu etkinliklere de yer verilmesi için gerekli değişiklikler yapılmalıdır. Nitekim kitaplarda bilgi yükleyen uzun metinlerin yerine öz bilgi ve bol etkinliğe yer verilmesi günümüz eğitim anlayışı için daha uygun olacaktır.

5. DKAB ders kitaplarının içeriğinde öğrencilerin güncel problemler hakkındaki farkındalığının artırılmasına gereken önem verilmeli, öğretmenler de güncel olayları takip ederek bu olayları yeri geldiğinde dersin müfredatıyla ilişkilendirmeli ve probleme dayalı öğrenme yaklaşımına uygun olarak problem senaryolarına dönüştürmelidir. Daha sonra bu sorunların çözülmesine yönelik öneriler bulmaları amacıyla öğrencilere bireysel olarak ya da grupla yapabilecekleri araştırma görevleri verilmelidir.

6. Öğretmenlerin genel tutum ve davranışlarında öğrencilere model olması gerektiği gibi bir problemle karşılaşmaları durumunda da metanetli davranmaları, aklını kullanarak ve İslâm medeniyetinin birikiminden faydalanarak bilimsel sorun çözme sürecini takip etmeleri gerekmektedir. Bunun için DKAB öğretmenlerinin İslâm dininde teşvik edilen tefekkür, sorumluluk, çalışkanlık, tevekkül, sabır, şükür ve kanaat gibi problem çözme becerisi ile ilişkilendirilebilecek öğretileri davranış haline getirerek öğrencilere model olmaları önemli katkılar sağlayabilir.

Öte yandan aileyle işbirliği yapılarak ebeveynlerin de problem durumunda doğru bir model olması teşvik edilebilir.

7. Öğretmenlerin mevcut problemlerin çözümünü ezberleyen bireyler yerine yeni problemlere yeni çözüm yolları bulabilecek nitelikte bireyler yetiştirmeyi prensip olarak benimsemeleri, öğretim faaliyetlerinde sık sık probleme dayalı öğrenme yaklaşımı ve problem çözme yöntemlerinden yararlanarak bunu pratiğe yansıtmaları gerekir.

KAYNAKÇA

- Akalın, Şükrü Haluk vd. *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005.
- Aksoy, Bülent. “Problem Çözme Yönteminin Çevre Eğitiminde Uygulanması”. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 14 (2003), 83-98.
- Arkan, Kader. *Sınıf Öğretmenlerinin Problem Çözme Becerisini Kazandırmaya Yönelik Öz-Yeterlikleri ile İlköğretim Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2012.
- Çevik Demir, Şükran. *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dinî Başa Çıkma*. Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Dewey, John. *How We Think*. Boston: D.C. Heath, 1910.
- Duman, Bilal - Aybek, Birsal. “Süreç Temelli ve Disiplinlerarası Öğretim Yaklaşımlarının Karşılaştırılması”. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (01 Aralık 2003), 1-12.
- Durmuş, Ruveyda. *Probleme Dayalı Öğrenme Yaklaşımının Kur'an Kursları Programındaki Dinî Bilgiler Dersinin Amaçlarının Gerçekleştirilmesine Katkısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- D'Zurilla, Thomas J. vd. “Age and Gender Differences in Social Problem Solving Ability”. *Personality and Individual Differences* 25 (1998), 241-252.
- D'Zurilla, Thomas J. vd. “Social Problem Solving: Theory and Assessment”. *Social Problem Solving: Theory, Research and Training*. Ed. Edward C. Chang vd. 3-27. Washington: American Psychological Association, 2004.
- Eryücel, Sema. *Yaşam Olayları ve Dinî Başa Çıkma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

- Ev, Halit. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Probleme Dayalı Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayın, 2012.
- Hebert, Randy vd. "Positive and Negative Religious Coping and Well-being in Women With Breast Cancer". *Journal of Palliative Medicine* 12/6 (2009), 537-545.
- Heppner, P. Paul - Krauskopf, Charles J.. "An Information-Processing Approach to Personal Problem Solving". *The Counseling Psychologist* 15 (1987), 371-447.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- Kıncal, Remzi Y. *Eğitim Bilimine Giriş*. 2. Baskı. Ankara: Nobel Yayınları, 2009.
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: MEB Yayınları, 2018.
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*. Ankara: MEB Yayınları, 2018.
- METK, Milli Eğitim Temel Kanunu. *Resmî Gazete* 14574 (2 Haziran 1973). Erişim 19 Mayıs 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf>
- Morgan, Clifford T.. *Psikolojiye Giriş*. çev. Hüsnü Arıcı. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, 2000.
- Mücahit, Mustafa. *İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretiminde Öğretmenin Rolü (Sivas İli Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Özdamar, Kazım. *Modern Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2003.
- Pargament, Kenneth I. vd. "Religious Coping Among the Religious : The Relationships Between Religious Coping and Well-being in a National Sample of Presbyterian Clergy, Elders, and Members". *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/3 (2001), 497-513.
- Seferoğlu, Sadi - Akbıyık, Cenk. "Eleştirel Düşünme ve Öğretimi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 193-200.

- Selçuk, Mualla. “Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihin Gelişimi Açısından Bir Deneme)”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 4 (1997): 145-158.
- Şahin, Nail vd. “Psychometric Properties of the Problem Solving Inventory in a Group of Turkish University Students”. *Cognitive Therapy Research* 17/4 (1993), 379-396.
- Topçu, Nurettin. *Türkiye'nin Maarif Davası*. İstanbul: Dergah Yayınları, 8. Baskı, 2012.
- Türnüklü, Elif B. - Yeşildere, Sibel. “Problem, Problem Çözme ve Eleştirel Düşünme”. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* (2005), 107-123.
- Üredî, Lütfi - Güven, Yıldız. “İlköğretim I. ve II. Kademe Öğretmenlerinin Öğretim Stili Tercihlerine Göre Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Algılarının İncelenmesi”. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Dergisi* 26 (2007), 163-179.
- Vogt, W. Paul. *Quantitative Research Methods for Professionals in Education and Other Fields*. Columbus: Allyn & Bacon, 2006.
- Yiğit, Yasin. *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırması Açısından Fonksiyonelliği (Sivas İli Örneği)*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yiğit, Yasin. “Öğretmen Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterliği Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik Güvenilirlik Çalışması”. *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 60-77.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık

Necmi KARSLI*

ÖZ

Bu çalışmanın amacı psikolojik iyi oluş ve dindarlık arasındaki ilişkinin tespit edilmesidir. Araştırmanın örneklemini Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan 515 bireyden oluşturmaktadır. Araştırmada ölçme araçları olarak Çok Boyutlu Psikolojik İyi Oluş Ölçeği ve İçsel Dini Motivasyon Ölçeği kullanılmıştır. Araştırmada öncelikle bazı demografik değişkenler ile psikolojik iyi oluş ve içsel dini motivasyon arasındaki ilişkilere bakılmış, daha sonra psikolojik iyi oluş ile içsel dini motivasyon arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Elde edilen verilerin analizi sonucunda şu sonuçlara ulaşılmıştır. Kadınların psikolojik iyi oluş ve içsel dini motivasyon düzeyleri erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksektir. Üst sınıflarda okuyanların içsel dini motivasyon düzeyleri alt sınıflarda okuyanlarinkinden anlamlı derecede daha düşüktür. Sosyo-ekonomik durum ile içsel dini motivasyon arasında negatif ilişki bulunmuştur. Psikolojik iyi oluş ile içsel dini motivasyon arasında pozitif ilişki tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din psikolojisi, Psikolojik İyi Oluş, Mutluluk, Din, Dindarlık

Psychological Well-Being and Religiosity in Faculty of Divinity Students

ABSTRACT

The aim of this study is to determine the correlation between psychological well-being and religiosity. The sample of the study consists of 515 individuals studying at the Faculty of Divinity of Trabzon University. Multidimensional Psychological Well-being Scale and Internal Religious Motivation Scale were used as measurement tools in the study. In the study, firstly, the correlations between some demographic variables and psychological well-being and intrinsic

* Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Assoc. Prof, Trabzon University, Psychology of Religion Department, Trabzon, Turkey, necmikarsli@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2975-9307>

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 15/04/2021

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 02/06/2021

religious motivation were examined, then the correlations between psychological well-being and intrinsic religious motivation were examined. As a result of the analysis of the obtained data, the following results have been reached. Psychological well-being and intrinsic religious motivation levels of women are significantly higher than that of men. The intrinsic religious motivation levels of those studying in the upper grades were significantly lower than those of those studying in the lower grades. A negative correlation was found between socioeconomic status and intrinsic religious motivation. A positive correlation was found between psychological well-being and intrinsic religious motivation.

Keywords: Psychology of Religion, Psychological Well Being, Happiness, Religion, Religiousness

GİRİŞ

Psikolojik iyi oluş bireyin diğerleri ile uyumlu olması, anlam, öz saygı, öz güven ve mutluluk duygularını daha fazla tecrübe etmesi, negatif duyguları daha az tecrübe etmesi, yaşamsal sıkıntılarla sağlıklı bir şekilde başa çıkabilmesi anlamlarına gelmektedir. Gençlik, insanoğlunun fizyolojik olarak güçlü ve sağlıklı olduğu bir dönem olmakla birlikte aynı zamanda pek çok psikolojik sorunun yaşandığı bir dönemdir. Yoğun eğitim faaliyetleri, sınavlar, gelecek kaygısı, ayrıca küresel Covid-19 salgınının yol açtığı ölümler, kısıtlama, engelleme ve belirsizlikler genç bireylerde can sıkıntısı, sinirlilik, yalnızlık, tedirginlik, stres, kaygı ve depresyona yol açarak psikolojik iyi oluşu olumsuz etkilemektedir.¹ Tarihsel bir olgu olan din ihtiva ettiği öğretisi ve ritüeller ile insanoğlunun düşünce, duygu ve davranışlarını etkileyerek beden/ruh sağlığına ve psikolojik iyi oluşa katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte dinin ruh sağlığını koruyucu ve psikolojik iyi oluşu destekleyici gücünden istifade etme, dini

¹ Mireia Orgilés v.dğr., “Immediate Psychological Effects of the COVID-19 Quarantine in Youth From Italy and Spain”, *Frontiers in Psychology* 11 (2020): 579038; Lisa D. Hawke v.dğr., “Mental health among transgender and gender diverse youth: An exploration of effects during the COVID-19 pandemic.”, *Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity*, 2021; E. Power v.dğr., “Youth mental health in the time of COVID-19”, *Irish Journal of Psychological Medicine* 37/4 (2020): 301-305; Ryan J. Coller - Sarah Webber, “COVID-19 and the Well-being of Children and Families”, *Pediatrics* 146/4 (2020): e2020022079.

motivasyon ve bağlılıkla ilişkili bir durumdur. Genel olarak dini bağlılık arttıkça dinin beden ve ruh sağlığını koruyucu gücünden istifade etme düzeyi de artmaktadır. Bu araştırmada iki temel problem ele alınmıştır. Birincisi cinsiyet, sınıf, sosyo-ekonomik durum değişkenlerine göre psikolojik iyi oluş ve içsel dini motivasyon düzeyi değişmekte midir? İkincisi psikolojik iyi oluş ile içsel dini motivasyon arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Araştırmada elde edilen veriler araştırmanın yapıldığı yer ve zaman ile sınırlı olup herkes ve her yer için genellenemez. Psikolojik iyi oluş üzerinde literatürde pek çok araştırma bulunmakla birlikte psikolojik iyi oluş ve dindarlık ilişkisi üzerinde olan araştırmalar nispeten azdır. Araştırma ruhsal problemlerin en yoğun tecrübe edildiği gençlik dönemindeki bireylerin psikolojik iyi oluşları üzerinde dinin etkisini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Psikolojik/öznel iyi oluş ve dindarlık ilişkisi daha önce Gürsu² tarafından yaşlı bireyler, Gencer³ tarafından hemodiyaliz hastaları, Çınar⁴ tarafından din görevlileri, Balcı⁵ ve Ayhan⁶ tarafından farklı yaş gruplarından bireyler, Öztürk⁷ tarafından lise öğrencileri, Ulu⁸ ve Satan⁹ tarafından üniversite öğrencileri örneklemleri üzerinde incelenmiştir.

² Orhan Gürsu, “Din, Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık”, *Journal of International Social Research* 11/61 (2018): 1176-1190.

³ Nevzat Gencer, “Dindarlık Öznel İyi Oluşu Etkiler Mi? Hemodiyaliz (HD) Hastaları Üzerinde Kesitsel Bir Çalışma”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, (2019), 1405-1430.

⁴ Hatice Acar Çınar, “Din Görevlilerinde Dindarlık Biçimleri ve Psikolojik İyilik Halleri: Sivas Örneği”, *Journal of Turkish Studies* 13/26 (2018): 1.

⁵ Fatma Balcı, *Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2011), 153.

⁶ Hatice Ayhan, *Dini Tutumun Adalet Duyarlılık, Ahlakî Yüreklilik ve Psikolojik İyi Oluş Üzerine Etkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2019), 66.

⁷ Yusuf Öztürk, *Ergenlerde Dindarlık ile Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Çarşamba Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2017), 68.

⁸ Mustafa Ulu, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*, 37 (2018), 183-215.

⁹ Ayşin Aydınay Satan, “Dini İnanç ve Bilişsel Esneklik Düzeylerinin Öznel İyi Oluş Düzeyine Olan Etkisi”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/7 (2014): 56.

1. Psikolojik İyi Oluş

Psikolojik iyi oluş bireylerin kendilerini ve yaşam kalitelerini nasıl değerlendirdikleri hakkında bilgi veren mikro düzeyde bir yapıdır.¹⁰ Başka bir tanıma göre psikolojik iyi oluş bireyin hayatında elem haz duygusunun elem duygusuna üstün gelmesi olarak tanımlanabilir.¹¹ Aralarında bazı farklılıklar olmakla birlikte psikolojik iyi oluş ve öznel iyi oluş literatürde mutlulukla eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Mutluluğun ne olduğu üzerinde ortak bir kabul olmamakla birlikte filozoflar mutluluğu genellikle ahlak bağlamında, sosyologlar sosyal bir durum olarak, psikologlar fizyolojik süreçler, içgüdüler, şartlanma ve kişilikle ilgili olarak tanımlamışlardır.¹² Mutluluk sıklıkla pozitif ruh sağlığı ile ilişkili olarak kullanılan kavramlardan birisi olmakla birlikte tek başına ruh sağlığı için yeterli bir kriter değildir. Zira bireyin kendisini mutlu hissettiği bazı durumlar, uygunsuz veya psikolojik rahatsızlık işareti olabilir.¹³

Psikoloji tarihinde iz bırakmış olan psikologların mutlulukla ilgili birtakım görüşleri bulunmaktadır. William James'e göre mutluluk tüm insanların her zaman sürdürmeyi arzuladığı gizli bir motivasyon kaynağıdır. Dini tecrübeyi dini hayatın en önemli bileşeni olarak kabul eden James'e göre dini tecrübe aynı zamanda bir mutluluk kaynağı ve doğüstü bir mutluluğa ulaşmanın harikulade içsel bir yoludur. James, bireyi mutlu eden inancın kaçınılmaz bir şekilde benimseneceğini ve bu durumun söz konusu inancın gerçekliği için bir kanıt olduğunu savunmuştur.¹⁴ Freud, mutluluğu ego tarafından evcilleştirilmemiş ilkel bir içgüdüsel tepkinin tatmininden kaynaklanan cinsel haz ile eşdeğer olarak görmüştür. Freud'a göre hayatın en temel gayesi hazza ulaşmaktır. En

¹⁰ Carol D. Ryff - Victor W. Marshall, ed., *The self and society in aging processes* (New York: Springer Pub, 1999), 247.

¹¹ Norman M. Bradburn, *The structure of psychological well-being* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1969), 8.

¹² Wolfgang Glatzer, "Happiness: Classic Theory in the Light of Current Research", *Journal of Happiness Studies* 1/4 (2000): 501.

¹³ Bradburn, *The structure of psychological well-being*, 8,9.

¹⁴ William James, *The varieties of religious experience: a study in human nature: being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901-1902* (Mineola, N.Y.: Dover Publications, 2002), 66.

yoğun haz deneyimine ise cinsel duygu yol açmaktadır.¹⁵ Fromm, Freud'un içgüdüsel hazların sınırsızca ve tamamen tatmin edilmesinin zihinsel sağlık ve mutluluk getireceği görüşünü eleştirerek cinsel hazların kontrolsüzce tatmin edilmesinin mutluluk getirmediğini aksine bazı nevroitik çatışmalara yol açtığını savunmuştur.¹⁶ Fromm'a göre mutluluk, üretken yaşam deneyiminden ve bizi dünya ile birleştiren sevgi ve akıl güçlerinin kullanımından kaynaklanmaktadır.¹⁷ Maslow'a göre üst düzey ihtiyaçların tatmin edilmesi ve bireyin kendi potansiyelini gerçekleştirilmesi, aşkınlık, zirve tecrübeler yoğun bir mutluluğa yol açmaktadır.¹⁸ Skinner, mutluluğu operant koşullanmanın bir yan ürünü olarak görmüştür. O'na göre bireyi mutluluğa ulaştıran davranışlar pekiştirilmektedir, ancak bunlar duygular değil, davranışın anlaşılması, yorumlanması, önceden tahmin ve kontrol etmede kullanılması gereken şeylerdir.¹⁹ Frankl'a göre mutluluk, aranılan değil, ortaya çıkan bir şeydir. İnsanın mutlu olmak için bir nedeni olmalıdır. Bu olduğunda mutluluk kendiliğinden gelmektedir.²⁰ Mutluluk üzerinde pek çok akademik çalışması olan Diener'e göre mutluluğun üç temel özelliği bulunmaktadır. Birincisi mutluluk bireyin kendi deneyimi ile elde edilir yani öznedir. İkincisi mutluluk sadece negatif faktörlerin yokluğunu değil aynı zamanda pozitif unsurların mevcudiyetini içermektedir. Üçüncüsü ise, mutluluk yalnızca yaşam alanının dar bir değerlendirmesinden ziyade daha yaşama dair genel bir değerlendirmeyi kapsamaktadır.²¹ Çok boyutlu bir psikolojik iyi oluş teorisi ortaya koyan Ryff mutluluğu öz kabul, kişisel gelişim, hayatın anlamı, diğerleriyle yapıcı ilişkiler, çevresel egemenlik ve özerklik şeklinde altı bileşenli bir yapı olarak ele almıştır.²² Samways mutlu insanların özelliklerini beş kategoride

¹⁵ Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents* (New York: W.W. Norton Company, 1961), 23-31.

¹⁶ Erich Fromm, *Art of Loving* (London: Thorsons, 1995), 72.

¹⁷ Erich Fromm - David Ingleby, *The sane society* (London; New York: Routledge, 2008), 196.

¹⁸ Abraham Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row Publishers, 1954), 99,104.

¹⁹ B. F. Skinner, *About behaviorism* (New York: Vintage Books, 1976), 78.

²⁰ Viktor E. Frankl, *İnsan Anlam Arayışı* (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 150.

²¹ Ed Diener, "Assessing subjective well-being: Progress and opportunities", *Social Indicators Research* 31/2 (1994): 106.

²² Ryff - Marshall, *The self and society in aging processes*, 249.

ele almıştır. Bunlar, iyimserlik, kendinden hoşnutluk (yüksek öz saygı ve öz kabul, kendi olmak), öz kontrol sahibi olmak, eğlenceli ve ilginç aktivitelerle uğraşmak ve diğer insanlardan hoşlanmaktır.²³ Pozitif psikoloji ve mutluluk üzerine pek çok bilimsel teori ve çalışması olan Martin Seligman, *Authentic Happiness (Gerçek Mutluluk)* isimli eserinde mutluluğu pozitif duygular, güç ve erdemler ve yaşamsal anlamla ilişkisi bağlamında ele almıştır. Seligman, pozitif duyguları geçmiş, gelecek ve an ile ilgili olarak üç kısımda incelemiştir. Geçmişle ilgili pozitif duygular minnettarlık, affetme ve sınırlayıcı determinist bir ideolojiden bireyin kendisini serbest bırakması ile artırılabilir. Gelecekle ilgili pozitif duygular otomatik kötümser düşüncelerin tanınması ve onlara karşı koymanın öğrenilmesi yoluyla artırılabilir. Şu anki durumla ilgili pozitif duygular, hazlar ve memnuniyetler şeklinde iki kısımdır. Hazlar anlıktır ve onları hisseden duygular yoluyla tanımlanırlar. Onlar alışkanlığın uyuşturucu etkisini yenme, zevk alma ve farkındalık yoluyla artırılabilirler. Memnuniyetler ise daha kalıcıdır ve bir şeyle meşgul olma, sorumluluk ve akış ile karakterize edilirler. Memnuniyetler güçlü yönlerin ve erdemlerin kullanılması yoluyla ortaya çıkarlar.²⁴

Mutluluk teorileri genel olarak nesnel ve öznel teoriler şeklinde iki kategoriye ayrılmaktadır. Nesnel mutluluk teorileri mutluluğu değerlendirirken kişisel arzu ve ilgilere yönelik tutumlar yerine sağlık, gelir, sosyal davranış ve bir şeyin insan ihtiyaçlarını tatmin edip etmemesi gibi objektif birtakım durumlarla dayandırmaktadırlar. Öznel mutluluk teorileri ise bireyin mutluluğunun hoşlandığı veya hoşlanmadığı şeylere yönelik tutumları tarafından belirlendiğini kabul etmektedirler.²⁵ Başka bir sınıflamaya göre mutluluk teorileri ihtiyaç hedef tatmini teorileri, süreç eylem teorileri ve genetik kişilik yatkınlığı teorileri şeklinde üç kısma ayrılmaktadır. İhtiyaç hedef tatmini teorileri Freud'un öncülüğünü yaptığı

²³ Louise Samways, *The 12 secrets of health and happiness* (Ringwood, Vic.; Harmondsworth: Penguin, 1997), 67-170.

²⁴ Martin E.P. Seligman, *Authentic Happiness* (New York: The Free Press, 2002), 282-283.

²⁵ Jukka Varelius, "Objective Explanations of Individual Well-Being", *The Exploration of Happiness*, ed. Antonella Delle Fave, *Happiness Studies Book Series* (Dordrecht: Springer Netherlands, 2013), 15; Michael Eid - Randy J Larsen, *The Science of subjective well-being* (New York: Guilford Press, 2008), 4.

psikanalitik yaklaşım ve Maslow'un öncülüğünü yaptığı hümanistik yaklaşım taraftarları tarafından savunulmaktadır. Bu yaklaşımı savunanlara göre içgüdüsel eğilimlerin tatmini, haz elde etmek, maddi ve manevi ihtiyaçların tatmini ve amaçlanan hedefe ulaşmak mutluluk için gereklidir.²⁶ Süreç-eylem yaklaşımını savunanlara göre ise ilginç ve heyecan verici yaşamsal faaliyetlerle uğraşmak mutluluğa yol açmaktadır. Bu yaklaşımın öncülerinden olan Akış Teorisi'nin (Flow Theory) kurucusu Csikszentmihalyi yeteneklerine uygun ilginç aktivitelerle uğraşan insanların daha mutlu olma eğiliminde olduklarını tespit etmiştir. Csikszentmihalyi, yetenekli gençler, ünlü atletler, Nobel ödülü almış bilim insanları, tanınmış psikologlar ve sıradan insanlar üzerinde yaptığı uzun süreli araştırmalarda belli bir konuda meydan okuma kabiliyetine erişen insanların pozitif duygularda artış, negatif duygularda azalma hissine yol açan bir akış tecrübe ettiklerini belirlemiştir.²⁷ Akış tecrübesini anlamak yapılan İşlevsel Manyetik Rezonansın (fMRI) da kullanıldığı araştırmalarda bu durum akış tecrübesi esnasında amgidaladaki sinirsel aktivitenin azalmasına bağlanmıştır.²⁸ Genetik ve kişisel yatkınlık teorilerini savunanlar ise mutluluğu düzeyini genetik olarak belirlenmiş ve değişmez olarak görme eğilimindedirler. Mutluluk genetik ilişkisi üzerine yapılan araştırmalarında genetik faktörlerin mutluluk üzerindeki etkisinin %40 civarında olduğu belirlenmiştir.²⁹ Bireylerin duygu durumun uzun süre zarfında sabit kaldığını gösteren araştırma verilerine dayalı olarak bazı teorisyenler bireylerde biyolojik olarak belirlenmiş bir "ayar noktası" (set point) olduğunu, yaşamsal olaylar sonucunda duygu durumunda bir

²⁶ Freud, *Civilization and its Discontents*, 23-31; Maslow, *Motivation And Personality*, 99; Joachim C. Brunstein, "Personal goals and subjective well-being: A longitudinal study.", *Journal of Personality and Social Psychology* 65/5 (1993): 1061; Robert A. Emmons, "Personal strivings: An approach to personality and subjective well-being.", *Journal of Personality and Social Psychology* 51/5 (1986): 1058.

²⁷ Mihaly Csikszentmihalyi, "The flow experience and its significance for human psychology", *Optimal Experience*, ed. Mihaly Csikszentmihalyi - Isabella Selega Csikszentmihalyi, 1. Bs (Cambridge University Press, 1988), 15.

²⁸ Mihaly Csikszentmihalyi v.dğr., *Running flow* (Champaign: Human Kinetics, 2017), 9.

²⁹ Meike Bartels - Bart M. L. Baselmans, "Molecular genetics of psychological well-being", *Genetics of Psychological Well-Being* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 163.

süreliliğine değişim olsa da nihayetinde genetik olarak belirlenmiş duygu düzeyine dönüldüğünü ileri sürmüşlerdir.³⁰ Bununla birlikte yapılan bazı araştırmalarda ayar noktası teorisini sorgulayıcı bulgular ele edilmiştir. Örneğin Lucas ve arkadaşlarının Almanya’da yaşayan 24.000’in üzerinde bireyi 15 yıl boyunca takip ettikleri boylamsal araştırmada işsizlik yaşayan bireylerin daha sonra iş bulsalar bile ayarlanmış mutluluk düzeylerine bir daha dönemedikleri tespit edilmiştir.³¹ Headey’in araştırmasında da çocuğunun ölümü gibi trajik yaşamsal olaylar yaşayan insanların ayarlanmış duygu noktasına geri dönemedikleri tespit edilmiştir.³²

2. Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık

Sözlükte, itaat etmek, boyun eğmek, şariat anlamlarına gelen din Tanrı’ya, doğa üstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum diyanet anlamına gelmektedir.³³ Bir başka tanıma göre din, varoluş konusunda genel mahiyette kavramlar ortaya koyan, birey üzerinde güçlü motivasyon ve ruhsal eğilimler oluşturacak seviyede etkili olan semboller sistemidir.³⁴ Dinin insan hayatındaki yansıması olan dindarlık ise, katı, değişmez kurumsal bir yapı olan dine nazaran dinamik, duygusal, bireysel çok boyutlu bir yapıdır.

³⁰ Ed Diener v.dğr., “Subjective Well-Being: The Science of Happiness and Life Satisfaction”, *The Oxford Handbook of Positive Psychology*, kitap editörü Ed Diener v.dğr., ed. Shane J. Lopez - C.R. Snyder (Oxford University Press, 2009), 67; Richard E. Lucas, “Adaptation and the Set-Point Model of Subjective Well-Being: Does Happiness Change After Major Life Events?”, *Current Directions in Psychological Science* 16/2 (2007): 75; Maïke Luhmann v.dğr., “Subjective well-being and adaptation to life events: A meta-analysis.”, *Journal of Personality and Social Psychology* 102/3 (2012): 592.

³¹ Richard E. Lucas v.dğr., “Unemployment Alters the Set Point for Life Satisfaction”, *Psychological Science* 15/1 (2004): 8.

³² Bruce Headey, “The Set Point Theory of Well-Being Has Serious Flaws: On the Eve of a Scientific Revolution?”, *Social Indicators Research* 97/1 (2010): 7.

³³ Rağıb el İsfehani, *Müfredat Kur’an Kavramları Sözlüğü* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 393; İsmail Parlatır - Türk Dil Kurumu, ed., *Türkçe sözlük*, 9. baskı (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 1998), 668.

³⁴ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011), 73.

Dinin öğretisi ve ritüelleri ile insan hayatına anlam³⁵, sabır³⁶, empati³⁷, öz kontrol³⁸ ve diğer pek çok pozitif duygu kazandırdığı, negatif duygu ve davranışlardan koruduğu ve psikolojik iyi oluşa katkı sağladığı pek çok araştırmada tespit edilmiştir. Örneğin Witter ve arkadaşlarının³⁹ meta analiz çalışmasında dindarlık ile öznel iyi oluş arasında; Garssen ve arkadaşlarının⁴⁰, Hackney ve Sanders'in⁴¹ meta analiz çalışmalarında dindarlık ile ruh sağlığı arasında; Jim ve arkadaşlarının⁴² kanser araştırmaları üzerine yaptıkları meta analiz çalışmasında dindarlık ve maneviyat ile fiziksel ve işlevsel iyi oluş arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Ayrıca Maltby ve arkadaşlarının⁴³, Green ve Elliott'un⁴⁴, Göçen'in⁴⁵, Beyaz ve Kaldık'ın⁴⁶, Acar'ın⁴⁷, Balcı'nın⁴⁸,

-
- ³⁵ Necmi Karşlı, "Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (2020), 169.
- ³⁶ Mebrure Doğan, *Sabır psikolojisi: pozitif psikoloji bağlamında bir araştırma* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 331.
- ³⁷ Sezai Korkmaz, "Dindarlık ile Ego Sağlamlığı ve Empati Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi", *Bilimname*, 36 (2018), 587.
- ³⁸ Kevin Rounding v.dğr., "Religion Replenishes Self-Control", *Psychological Science* 23/6 (2012): 635.
- ³⁹ Robert A. Witter v.dğr., "Religion and Subjective Well-Being in Adulthood: A Quantitative Synthesis", *Review of Religious Research* 26/4 (1985): 332.
- ⁴⁰ Bert Garssen v.dğr., "Does Spirituality or Religion Positively Affect Mental Health? Meta-analysis of Longitudinal Studies", *The International Journal for the Psychology of Religion* 31/1 (2021): 4.
- ⁴¹ Charles H. Hackney - Glenn S. Sanders, "Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies", *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/1 (2003): 43.
- ⁴² Heather S. L. Jim v.dğr., "Religion, spirituality, and physical health in cancer patients: A meta-analysis: Religion/Spirituality and Physical Health", *Cancer* 121/21 (2015): 3760.
- ⁴³ John Maltby v.dğr., "Religious orientation and psychological well-being: The role of the frequency of personal prayer", *British Journal of Health Psychology* 4/4 (1999): 363.
- ⁴⁴ Morgan Green - Marta Elliott, "Religion, Health, and Psychological Well-Being", *Journal of Religion and Health* 49/2 (2010): 149.
- ⁴⁵ Gülüşan Göçen, "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma", *Toplum Bilimleri* 7/13 (2013): 97.

Satan'ın⁴⁹, Ayhan'ın⁵⁰, Öztürk'ün⁵¹ ve Gürsu'nun⁵² araştırmalarında da dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Tura'nın⁵³ ve Vural'ın⁵⁴ araştırmalarında ise dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.

Psikolojik iyi oluş üzerinde yeme içme, güvenlik ve cinsellik gibi maddi ihtiyaçların temininin yanında, sevmeye, sevilme, saygı görme, anlam bulma gibi manevi ihtiyaçlarının giderilmesinin de etkisi bulunmaktadır. Dengeli ve sağlıklı beslenme beden ve ruh sağlığı yanında mutluluğu için de gereklidir. Çağımızın önemli sağlık sorunlarında birisi obezitedir. Dünya Sağlık Örgütü'ne göre 2016 yılı itibariyle 18 yaş ve üzeri 1,9 milyar yetişkin aşırı kilolu, bunların 650 milyonu ise obezitedir.⁵⁵ Obezite kalp damar hastalığı, tip 2 şeker hastalığı, kanser riskini artırarak erken ölümlere yol açabilmektedir.⁵⁶ Müslümanlar için ahlaki bir model olan Hz. Muhammed, günde iki öğün yemek yer, yemek yediğinde de

⁴⁶ Rafet Beyaz - Behçet Kaldık, "Üniversite Gençliğinde Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Örneği", *Journal of International Social Research* 11/60 (2018): 622.

⁴⁷ Acar ınar, "Din Görevlilerinde Dindarlık Biçimleri ve Psikolojik İyilik Halleri", 1.

⁴⁸ Balcı, *Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme*, 153.

⁴⁹ Satan, "Dini İnanç ve Bilişsel Esneklik Düzeylerinin Öznel İyi Oluş Düzeyine Olan Etkisi", 56.

⁵⁰ Ayhan, *Dini Tutumun Adalet Duyarlılık, Ahlaki Yüreklilik ve Psikolojik İyi Oluş Üzerine Etkisi*, 66.

⁵¹ Öztürk, *Ergenlerde Dindarlık ile Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (arşamba Örneği)*, 68.

⁵² Orhan Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011), 255.

⁵³ Hatice Tura, *Dindarlık, Affetme ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019), 82.

⁵⁴ Muhammed Enes Vural, *Yetişkinlerde Alakgömillilik, Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 85.

⁵⁵ WHO, "Obesity and overweight", Erişim: 08/03/2021, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/obesity-and-overweight>

⁵⁶ John B. Dixon, "The effect of obesity on health outcomes", *Molecular and Cellular Endocrinology* 316/2 (2010): 104.

doymadan kalkardı.⁵⁷ Kur'an⁵⁸ ve hadislerde⁵⁹ temiz, gıdaların dengeli bir şekilde tüketilmesi tavsiye edilerek obezite ve gıda kaynaklı sağlık sorunlarının oluşması önlenmektedir. Maddi ve manevi varlığın güvende olduğunun hissedilmesi psikolojik iyi oluş için gereklidir. Din, meydana gelen iyi veya kötü, tüm olayların Yüce bir yaratıcının iradesi ve takdiri⁶⁰ ile meydana geldiğini bildirerek olayların ilahi kontrol altında olduğu bilincini geliştirmekte ve güvenlik duygusu sağlamaktadır. Ayrıca her şeyi bilen⁶¹ ve her şeye gücü yeten⁶² bir Allah inancı, inanan birey için yaşamsal tehlikeler karşısında güvenlik içinde olma duygusu sağlamaktadır. Cinsellik mutluluk için gerekli olan bedensel hazlardandır. İslam inancı mutluluk için gerekli olan cinsellik ihtiyacının evlilik yoluyla giderilmesini tavsiye etmiş⁶³, nesilleri bozan ve pek hastalığın ortaya çıkmasına neden olan zina⁶⁴ ve eşcinselliği⁶⁵ yasaklamıştır. Psikolojik iyi oluş için bireyin hayatında sevgi, saygı, huzur, sabır, öz kontrol gibi pozitif duyguların yoğun bir şekilde yer alması gereklidir. Din öğreti ve ritüelleri anlam⁶⁶, sevgi⁶⁷, saygı⁶⁸, adalet⁶⁹, sabır⁷⁰, umut⁷¹, öz kontrol⁷², empati⁷³, yardımlaşma⁷⁴, ve dayanışma⁷⁵ gibi pek çok pozitif duygu ve

⁵⁷ Buhârî, "Et'ime", 12.

⁵⁸ el-Bakara 2/168; el-Mâide 5/90; el-Mü'minûn 23/51.

⁵⁹ Tirmizi, "Zühd", 47; Müslim, "Müsâkât", 71.

⁶⁰ et-Tevbe 9/51; el-Hadîd 57/22; el-En'âm 6/59.

⁶¹ el-Bakara 2/29.

⁶² el-Bakara 2/106.

⁶³ Nûr 24/32.

⁶⁴ el-İsrâ 17/32.

⁶⁵ Hûd 11/78-82.

⁶⁶ el-Mulk 67/2; el-Bakara 2/155.

⁶⁷ el-Bakara 2/165.

⁶⁸ el-Mü'minûn 23/57.

⁶⁹ *Maide* 5/42.

⁷⁰ Bakara 2/155,177; Enam 6/34.

⁷¹ ez-Zümer 39/53.

⁷² Âl-i İmran 3/134.

⁷³ Buhari, "İman", 17.

⁷⁴ et-Tevbe 9/71.

davranış kazandırarak, ayrıca kin⁷⁶, haset⁷⁷, zan ve gıybet⁷⁸ gibi negatif duygu ve davranışlardan uzaklaştırarak psikolojik iyi oluşa katkı sağlamaktadır. Din aynı zamanda inanan bireye doğrudan ve dolaylı sosyal destek sağlamak suretiyle psikolojik iyi oluşa olumlu katkı sağlamaktadır. Sosyal destek hayatın her döneminde önemli olmakla birlikte özellikle yaşlı bireylerin beden ve ruh sağlığı üzerinde sosyal desteğin oldukça yararlı etkileri bulunmaktadır. Kahn ve arkadaşlarının 100 yaşlı birey üzerinde yaptıkları araştırmada algılanmış sosyal destek ile psikolojik iyi oluş üzerinde pozitif ilişki tespit edilmiştir.⁷⁹ Lui ve arkadaşlarının 7209 yaşlı birey üzerinde yaptıkları araştırmada ise sosyal destek ile düşük depresyon belirtileri arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur.⁸⁰ Sosyal destek sağlık sorunlarının olumsuz etkilerini azaltmakta, stresli yaşamsal olaylarla başa çıkmaya yardım etmekte ve psikolojik sıkıntıların etkilerine karşı tampon görevi görmektedir.⁸¹

3. Yöntem

3.1. Örneklem

Araştırma örnekleminiz 2019-2020 eğitim-öğretim döneminde Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin farklı sınıflarında öğrenim görmekte olan rastlantısal olarak seçilmiş toplam 515 genç bireyden oluşmaktadır. Örneklem 250'si (%48,5) 18-21 yaş grubunda, 265'i ise (%51,5) 22-40 yaş grubunda yer almaktadır. Örneklem 359'u (%69,7) kadın, 156'sı (%30,3) erkektir. Örneklem 2'si (%0,4) hazırlık sınıfında, 70'i (%13,6) birinci sınıfta, 165'i (%32) ikinci sınıfta, 121'i (%23,5) üçüncü

⁷⁵ Bakara 2/148.

⁷⁶ el-Haşr 59/10.

⁷⁷ en-Nisâ 4/54.

⁷⁸ el-Hucurât 49/12.

⁷⁹ Jeffrey H Kahn v.dğr., "Social support, health, and well-being among the elderly: what is the role of negative affectivity?", *Personality and Individual Differences* 35/1 (2003): 5.

⁸⁰ Danxia Liu v.dğr., "Attitudes toward aging, social support and depression among older adults: Difference by urban and rural areas in China", *Journal of Affective Disorders* 274 (2020): 85.

⁸¹ Charles Donald Spielberger, ed., *Encyclopedia of applied psychology*, (Amsterdam ; Boston: Elsevier / Academic Press, 2004), 83.

sınıfta, 157'i (%30,5) ise dördüncü sınıfta öğrenim görmektedir. Örneklemin 38'inin (%7,4) sosyo-ekonomik durumu düşük, 460'ının (%89,3) sosyo-ekonomik durumu orta, 17'sinin (%3,3) ise sosyo-ekonomik durumu yüksek seviyededir.

3.2. Veri Toplama Araçları

Kişisel Bilgi Anketi: Araştırma anketinin demografik değişkenler ihtiva eden bu kısmında katılımcıların yaş, cinsiyet, sınıf ve ekonomik durumu ile ilgili birtakım ifadeler yer almaktadır.

Çok Boyutlu Psikolojik İyi Oluş Ölçeği: Ryff⁸² tarafından geliştirilen Çok Boyutlu Psikolojik İyi Oluş Ölçeği İmamoğlu tarafından Türkçe'ye uyarlanmıştır. Orijinal halinde 6 boyutlu 120 madden oluşan ölçeğin, zaman ve maliyet açısından tasarruf sağlamak amacıyla kendini kabul, başkaları ile olumlu ilişkiler, yaşam amacı, çevresel hakimiyet, özerklik, kişisel gelişim şeklinde 6 boyut içeren 18 maddeli kısa formu oluşturmuştur. Likert formatında 6 boyut ve 18 maddeden oluşan ölçeğin genel ortalaması genel psikolojik iyi oluş düzeyini tespit etmede kullanılmaktadır. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 18, en yüksek puan ise 90'dır. Ölçeğin Türkçe formu üzerinde yapılan analizlerde Cronbach Alpha değeri 0,79 olarak bulunmuştur.⁸³

İçsel Dini Motivasyon Ölçeği: Hoge tarafından geliştirilen ve Karaca tarafından Türkçe'ye uyarlanan tek bir boyut ihtiva eden ölçek 2'si ters puanlamalı 8'i olumlu toplamda 10 maddeden oluşmaktadır. 5'li likert formatındaki ölçekten alınabilecek en düşük puan 10 en yüksek puan ise 100'dür. Ölçek güvenilirliğini tespit için uygulanan yarıya bölme analizi sonucunda iki yarım ölçek arasındaki korelasyon katsayısı .76 olarak bulunmuştur. Ölçeğin geçerlilik durumunu tespit için uygulanan faktör analizi sonucunda bir madde hariç tüm maddelerinin aynı faktörde kümelendiği, ayrıca iç tutarlılık analizi sonucunda ise tüm maddelerin aynı

⁸² Carol D. Ryff, "Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being.", *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989): 1069-1081.

⁸³ Emine Olcay İmamoğlu, *Self-related Correlates of Well-being* (Doktora Tezi, Middle East Technical University, 2004).

yönde (pozitif) ayrıştıkları tespit edilmiştir. İçsel Dini Motivasyon Ölçeği'nin Cronbach's Alfa katsayısı ise .84 olarak bulunmuştur.⁸⁴

3.3. Verilerin Analizi

Araştırmada elde edilen verilerin analizi için SPSS (v23) yazılımı kullanılmıştır. Öncelikle yaş, cinsiyet, sınıf ve sosyo-ekonomik durum değişkenlerinin psikolojik iyi oluş ve içsel dini motivasyon ile ilişkilerine bakılmış daha sonra psikolojik iyi oluş ile içsel dini motivasyon arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Analizlerde frekans, korelasyon, t-testi, tek yönlü Anova ve regresyon işlemleri uygulanmış, anlamlı olan bulgulara araştırmada yer verilmiştir.

İşlem

Araştırma verilerinin toplanabilmesi gerekli izin alındıktan sonra 2019-2020 eğitim öğretim yılı güz döneminde Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan 515 birey üzerinde gönüllülük esasına göre anket uygulaması yapılmıştır. Uygulama öncesinde katılımcılara araştırmmanın amacı ve elde edilen verilerin gizli kalacağı konusunda bilgilendirme yapılmıştır.

3.4. Bulgular

3.4.1. Demografik Değişkenlere Göre Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık Düzeyleri

Tablo 1. Demografik Değişkenler ile Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık Arasındaki Korelasyonlar

	Yaş	Cinsiyet	Sınıf	Ekonomik Durum
Psikolojik İyi Oluş	.041	-.129**	-.005	.044
İçsel Dini Motivasyon	-.084	-.109*	-.134**	-.083

Not: Çift yıldızlılar 0,01, tek yıldızlılar 0,05 düzeyinde anlamlıdır

Tablo 1'deki verilere göre psikolojik iyi oluş ile cinsiyet ($r=-.129$, $p<.01$) arasındaki ilişkiler ve içsel dini motivasyon ile cinsiyet ($r=-.109$, $p<.05$) ve sınıf ($r=-.134$, $p<.01$) arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmıştır. Psikolojik iyi oluş ile yaş, sınıf ve sosyo-

⁸⁴ Faruk Karaca, "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu", *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001): 187-201.

ekonomik durum, içsel dini motivasyon ile yaş ve sosyo-ekonomik durum arasındaki ilişkilerin ise istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmadığı görülmüştür.

Tablo 2. Cinsiyete göre Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık Düzeyleri

	Cinsiyet	N	\bar{X}	ss
Psikolojik İyi Oluş	Kadın	359	67.63	6.94
	Erkek	156	65.64	7.31
		T =2.941	df =513	p=.003
İçsel Dini Motivasyon	Kadın	359	42.92	4.41
	Erkek	156	41.69	6.67
		T =2.118	df =216.01	p=.035

Tablo 2'deki verilere göre kadınların psikolojik iyi oluş ortalaması $\bar{X}=67.63$ iken erkeklerinki $\bar{X}=65.64$ 'tür. Uygulamış olduğumuz t-testi analizi sonucunda kadınların psikolojik iyi oluş düzeylerinin erkeklerinkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($t_{(0,05;513)}=2.941$, $p=.003$, $p<.05$). Ayrıca tablo 2'deki verilere göre kadınların içsel dini motivasyon ortalaması $\bar{X}=42.92$ iken erkeklerinki $\bar{X}=41.69$ 'dur. Uygulamış olduğumu t-testi analizi sonucunda kadınların içsel dini motivasyon düzeylerinin erkeklerinkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($t_{(0,05;216)}=2.118$, $p=.035$, $p<.05$).

Tablo 3. Sınıf Durumuna Göre İçsel Dini Motivasyon Düzeyleri

	Sınıf	N	%	\bar{X}	ss	Tamhane
İçsel Dini Motivasyon	Hazırlık	2	0.4	42.50	0.70	2/4
	1. Sınıf	70	13.6	43.10	3.83	
	2. Sınıf	165	32	43.30	4.75	
	3. Sınıf	121	23.5	42.69	5.16	
	4. Sınıf	157	30,5	41.40	6.10	
	Toplam	515	100	42.55	5.22	
$F_{(4,510)} = 3.006$ $p=.018$ $p<.05$						

Tablo 3'deki verilere göre hazırlık sınıfında okuyan katılımcıların içsel dini motivasyon ortalaması $\bar{X}=42.50$ iken (1. Sınıf= 43.10; 2. Sınıf=43.30; 3. Sınıf=42.69) 4. sınıfta okuyan katılımcıların içsel dini

motivasyon ortalaması ise $\bar{X}=41.40$ 'tır. Uyguladığımız Tek Yönlü Varyans Analizi (Anova) sonucuna göre sınıf durumu ile içsel dini motivasyon arasında negatif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir ($p=.018$ $p<.05$). Buna göre ilahiyat öğrencileri mezuniyete doğru yaklaştıkça içsel dini motivasyon düzeyleri istatistiksel olarak anlamlı derecede azalmaktadır. Post Hoc (Tamhane) analizine göre bu durum 2. sınıf ile 4. sınıf öğrencileri arasındaki ayrışmadan kaynaklanmaktadır.

Tablo 4. Sosyo-Ekonomik Duruma Göre İçsel Dini Motivasyon Düzeyleri

	Ekonomik D.	N	%	\bar{X}	ss	Tukey HSD
İçsel Dini Motivasyon	1- Düşük	38	7.4	42.8	6.01	1,2/3
				6		
	2- Orta	460	89.3	42.6	5.01	
				5		
	3- Üst	17	3.3	39.0	7.71	
				0		
	Toplam	515	100	42.5	5.22	
				5		
F (2,512) = 4.138 p=.016 p<.05						

Tablo 4'teki verilere göre sosyo-ekonomik durumu düşük olanların içsel dini motivasyon ortalaması $\bar{X}=42.86$ iken (orta= 42.65) sosyo-ekonomik düzeyi yüksek olanların içsel dini motivasyon ortalaması ise $\bar{X}=39.00$ 'dur. Uyguladığımız Tek Yönlü Varyans Analizi (Anova) sonucuna göre sosyo-ekonomik durum ile içsel dini motivasyon arasında negatif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir ($p=.016$ $p <.05$). Post Hoc (Tukey HSD) analizine göre bu durum sosyo-ekonomik durumu düşük ve orta olanlar ile yüksek olanlar arasındaki ayrışmadan kaynaklanmaktadır.

3.4.2. Dindarlık ile Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkiler

Tablo 5. İçsel Dini Motivasyon ile Psikolojik İyi Oluş Arasındaki Korelasyonlar

İçsel Dini Motivasyon	Psikolojik İyi Oluş
	.280**

(Not: Çift yıldızlılar 0,01 düzeyinde anlamlıdır)

Tablo 5'te yer alan verilere göre içsel dini motivasyon ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkilerin istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaştığı tespit edilmiştir ($r=.280$, $p<.01$).

Tablo 6. İçsel Dini Motivasyon Durumuna Göre Psikolojik İyi Oluş Düzeyleri

	İçsel Dini Motivasyon	N	\bar{X}	ss
Psikolojik İyi Oluş	Düşük	73	62.58	7.28
	Yüksek	117	69.39	6.15
$t = -6.899$ $df = 188$ $p = .000$				

Tablo 6'daki verilere göre içsel dini motivasyon düzeyi düşük olan katılımcıların psikolojik iyi oluş ortalaması $\bar{X}=62.58$ iken, içsel dini motivasyon düzeyi yüksek olanların psikolojik iyi oluş ortalaması $\bar{X}=69.39$ 'dur. T-testi analiz sonucuna göre içsel dini motivasyon düzeyi yüksek olanların psikolojik iyi oluş düzeylerinin içsel dini motivasyonu düşük olanlarından anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($t_{(0,05;188)}=-6.899$, $p=.000$, $p<.05$). Ayrıca uygulamış olduğumuz ki-kare analiz sonucuna göre içsel dini motivasyon düzeyi yüksek olanların %77,8'inin ($n=35$) psikolojik iyi oluş düzeyi yüksek, %22,2'sinin ($n=10$) psikolojik iyi oluş düzeyi düşük çıkarırken; içsel dini motivasyon düzeyi düşük olanların %84,4'ünün ($n=27$) psikolojik iyi oluş düzeyi düşük, %15,6'sının ise ($n=5$) psikolojik iyi oluş düzeyi yüksek çıkmıştır. Bu sonuçlara göre de içsel dini motivasyon ile psikolojik iyi oluş arasında anlamlı bir bağımlılık ilişkisi bulunmaktadır ($X=28.941$ $df=1$ $p=.000$ $p<.05$). Böylece uygulamış olduğumuz T-testi ve ki-kare analiz sonuçlarına göre katılımcıların içsel dini motivasyon düzeyi yükseldikçe psikolojik iyi oluş düzeyinin de anlamlı derecede yükseldiği tespit edilmiştir.

Tablo 7. İçsel Dini Motivasyon ile Psikolojik İyi Oluş Arasındaki Regresyon Analizi

Psikolojik İyi Oluş	β	t	p	R ²
	.613	6.720	.000	.376

Tablo 7'de içsel dini motivasyon ile psikolojik iyi oluş arasındaki tekli regresyon analizine sonucuna yer verilmiştir. Regresyon analizinde bağımlı değişken olarak psikolojik iyi oluş, bağımsız değişken olarak ise içsel dini motivasyon kabul edilmiştir. Uyguladığımız tekli regresyon

analizi sonucunda içsel dini motivasyonun psikolojik iyi oluş üzerinde %37,6 oranında etkisinin olduğu tespit edilmiştir ($\beta=.613$, $p=000<.05$). Buna göre örneklemin içsel dini motivasyon düzeyi yükseldikçe psikolojik iyi oluş düzeyi %37,6 oranında artacaktır.

TARTIŞMA ve SONUÇ

1. Araştırmada kadınların psikolojik iyi oluş düzeylerinin erkeklerinkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Sosyo-kültürel olarak erkeklerin mali sorumluluklarının kadınlarinkinden daha fazla olması, ayrıca son yıllarda artan istihdam sorunları erkek öğrencilerin psikolojik iyi oluşlarının düşük çıkmasında etkili olmuş olabilir. Kadınların ise duygusal bir yapıya sahip olmaları, sıkıntılarını daha kolay bir şekilde diğerleri ile paylaşabilmeleri ve sorunlarının çözümüne yönelik daha fazla sosyal destek almaları kadınların psikolojik iyi oluş düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek çıkmasında etkili olmuş olabilir. Bununla birlikte kadınların psikolojik iyi oluş düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek çıkmasını etkileyen bir başka önemli faktör dindarlık durumlarıdır. Zira araştırmada kadınların içsel dini motivasyon düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla dindarlık düzeyi yüksek olan kadınların dinin bireye kazandırdığı sevgi, saygı, sabır, güven, ümit ve mutluluk gibi pozitif duyguları daha fazla tecrübe etmeleri aynı zamanda yaşamsal sıkıntılarının neden olduğu negatif duygulara karşı dinin koruyucu ve tedavi edici gücünden daha fazla istifade etmeleri psikolojik iyi oluş düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek çıkmasında etkili olmuş olabilir. Ulu'nun ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada da kadın öğrencilerin psikolojik iyi oluş düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek çıktığı tespit edilmiştir.⁸⁵ Tura'nın farklı yaş ve meslekten bireyler üzerinde yaptığı araştırmada da kadınların psikolojik iyi oluş düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁸⁶ Göçen'in⁸⁷, Satan'ın⁸⁸,

⁸⁵ Ulu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki", 199.

⁸⁶ Tura, *Dindarlık, Affetme ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*, 69.

⁸⁷ Göçen, "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma", 97.

Gencer'in⁸⁹ Balcı'nın⁹⁰ ve Ayhan'ın⁹¹ araştırmalarında ise cinsiyet ile öznel/psikolojik iyi oluş arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Araştırmada kadınların erkeklerden daha dindar çıkmasında kadınların erkeklere nazaran daha itaatkâr ve duygusal yapıya sahip olmaları, örneklemin yapısı veya hesaba katmadığımız başka faktörler etkili olmuş olabilir. Bununla birlikte sadece cinsiyet faktörü ile dindarlık açıklanamaz. Cinsiyet dindarlık ilişkisine dair yapılan diğer araştırmalarda farklı sonuçlar elde edilmiştir. Örneğin Cirhinlioğlu ve Ok'un meta analiz araştırmasında kesin dindarlık boyutunda kadınların erkeklerden daha dindar oldukları, öte yandan daha fazla dinsel kaygı ve belirsizlik yaşadıkları diğer dinlere yönelik daha fazla hoşgörülü oldukları, dinin duygusal ve ilişkisel yönüne daha fazla önem verdikleri erkeklerin ise dini inanç konusunda daha fazla gerilim ve dönüşüm yaşadıkları, dinin bilişsel yönüne daha fazla önem verdikleri tespit edilmiştir.⁹² Korkmaz'ın 84 lisans üstü tez üzerinde yaptığı meta-analiz çalışmasında kadınların genel dindarlık, dini inanç ve ibadete katılım düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu bulunmuştur.⁹³ Yapıcı'nın konu ile ilgili olarak yaptığı meta-analiz çalışmasında ise cinsiyete göre dindarlık arasındaki ayrışmanın %2 ile %15 arasında olduğu kuvvetli bir ayrışmanın olmadığı tespit edilmiştir.⁹⁴

2. Araştırmada katılımcıların okudukları sınıf yükseldikçe içsel dini motivasyon düzeylerinin anlamlı derecede azaldığı tespit edilmiştir. Ergenlikten sonra dindarlığın en düşük olduğu dönemlerden birisi üniversite son sınıf öğrencilerinin içinde bulunduğu ilk yetişkinlik

⁸⁸ Satan, "Dini İnanç ve Bilişsel Esneklik Düzeylerinin Öznel İyi Oluş Düzeyine Olan Etkisi", 70.

⁸⁹ Gencer, "Dindarlık Öznel İyi Oluşu Etkiler Mi?", 1435.

⁹⁰ Balcı, *Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme*, 134.

⁹¹ Ayhan, *Dini Tutumun Adalet Duyarlılık, Ahlaki Yürekçilik ve Psikolojik İyi Oluş Üzerine Etkisi*, 60.

⁹² Fatma Gül Cirhinlioğlu - Üzeyir Ok, "Kadınlar mı Yoksa Erkekler mi Daha Dindar?", *Zeitschrift für die Welt der Türken* 3/1 (2011): 121.

⁹³ Sezai Korkmaz, "Cinsiyete Göre Dindarlık: Bir Meta-Analiz Çalışması", *Bilimname* 43 (2020), 437.

⁹⁴ Asım Yapıcı, "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri", *Dini Araştırmalar* 19 (2016): 131.

dönemidir. Bu dönemdeki bireyler dini motivasyonu olumsuz olarak etkileyen güçlü hormonal eğilimlere sahip olmalarının yanında yoğun eğitim faaliyetleri, iş ve eş arayışları ile meşgul olmalarından ötürü dini faaliyetlere yeterli kadar zaman ayırmadıkları düşünülebilir. Ayrıca mezuniyete yaklaşmış son sınıf öğrencilerinin üniversitede daha fazla zaman geçirmiş olmalarından ötürü farklı dünya görüşlerine sahip öğrenciler ile karşılaşmış ve etkileşime girmiş olmaları dini motivasyonlarının alt sınıftakilerden daha düşük çıkmasına yol açmış olabilir. Beyaz ve Kaldık'ın araştırmasında ise sınıf değişkeni ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir.⁹⁵

3. Araştırmada sosyo-ekonomik durum ile içsel dini motivasyon arasında negatif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir. İnsanoğlunu bir dine inanmaya, bağlanmaya yönelten psiko-sosyal nedenlerden birisi ihtiyaçlar ve çaresizliktir. Sosyo-ekonomik düzey yükseldikçe istenilen şeylerin kolaylıkla erişilebilir olması sonucunda acizlik ve çaresizlik duygularının zayıflaması dini motivasyonu düşürebilmektedir. Bununla birlikte ekonomik durum ile dindarlık arasında pozitif ilişki gösteren araştırma bulguları da bulunmaktadır. Dini kaynaklarda zenginlik doğrudan emredilen veya yasaklanan bir durum olmamakla birlikte İslam'ın mesajlarına bütüncül olarak bakıldığında ilim öğrenmeyi⁹⁶, çalışmayı⁹⁷, üretmeyi⁹⁸ ve kanaati⁹⁹ tavsiye ederek bireyin manen olduğu kadar maddi olarak ta zenginleşmesine katkı sağladığını söyleyebiliriz. Gürsu'nun yaşlı bireyler üzerinde yaptığı araştırmada ise gelir düzeyi ile dindarlık arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir.¹⁰⁰ Ayhan'ın araştırmasında ise sosyo ekonomik durum ile dini tutum arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.¹⁰¹

⁹⁵ Beyaz - Kaldık, "Üniversite Gençliğinde Dindarlık Ve Mutluluk İlişkisi", 629.

⁹⁶ el-Alak 96/1; ez-Zümer 39/9; Tirmizi, "İlim", 19.

⁹⁷ el-İnşirâh 94/7; en-Necm 53/39

⁹⁸ en-Nahl 16/97; Müslim, "Vasiyye", 14.

⁹⁹ Tirmizi, "Zühd", 35.

¹⁰⁰ Gürsu, "Din, Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık", 1185.

¹⁰¹ Ayhan, *Dini Tutumun Adalet Duyarlılık, Ablaki Yüreklilik ve Psikolojik İyi Oluş Üzerine Etkisi*, 70.

4. Araştırmada içsel dini motivasyon ile psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Regresyon analizi sonucunda dini motivasyonun psikolojik iyi oluş üzerinde %37,6 oranında etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Buna göre bireylerde dindarlık arttıkça psikolojik iyi oluşun arttığı anlaşılmaktadır. Din varoluşa, negatif yaşamsal olaylara ulvi anlamlar kazandırarak, bireye görev ve sorumluluklar vererek, beden ve ruh sağlığına zararlı olan maddeleri ve kötü davranışları yasaklayarak, sevgi, saygı, yardımlaşma, merhamet, sabır, öz kontrol gibi pozitif duygu ve davranışları geliştirerek psikolojik iyi oluşa olumlu katkı sağlamaktadır. Gencer dindarlık ile iyi oluş arasında pozitif ilişki bulunmasını dinin insan hayatına anlam ve amaç duygusu kazandırması ve sosyal destek sağlamasına bağlamıştır.¹⁰² Dindarlık ile psikolojik iyi oluş ilişkisi üzerine yapılmış diğer araştırmalarda da genel olarak pozitif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir. Örneğin Kaya ve Küçük'ün üniversite öğrencileri üzerinde yaptıkları araştırmada ibadetlere katılım ile psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir.¹⁰³ Gencer'in 205 hemodiyaliz hastası üzerinde yaptığı araştırmada genel dindarlık ile öznel iyi oluş arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir.¹⁰⁴ Gürsu'nun Antalya'da ikamet eden 100 yaşlı birey üzerinde yaptığı araştırmada dindarlık ile manevi iyi oluş arasında anlamlı pozitif ilişki tespit edilmiştir.¹⁰⁵ Bozgeyikli ve Çalışkan'ın lise öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada psikolojik iyi oluş ile içsel, katı kuralcı ve dışsal dini yönelim arasında pozitif ilişki bulunurken, psikolojik iyi oluş ile sorgulayıcı dini yönelim arasındaki anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.¹⁰⁶ İşgör'ün üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada ailelerinin algılanan dindarlık düzeyi yüksek olan üniversite öğrencilerin psikolojik iyi oluş düzeylerinin ailelerinin algılanan dindarlık düzeyi düşük

¹⁰² Nevzat Gencer, "Öznel İyi Oluş: Genel Bir Bakış", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/3 (2018): 2628.

¹⁰³ Mevlüt Kaya - Nurettin Küçük, "İbadetler ile Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2017): 17.

¹⁰⁴ Gencer, "Dindarlık Öznel İyi Oluşu Etkiler Mi?", 1436.

¹⁰⁵ Gürsu, "Din, Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık", 1186.

¹⁰⁶ Hasan Bozgeyikli - Mustafa Çalışkan, "Ortaöğretim Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşlarının Yordayıcısı Olarak İyimserlik-Kötümserlik Düzeyi ve Dini Yönelimler", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/28 (2020): 909.

olanlarınkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.¹⁰⁷ Unterrainer ve arkadaşlarının araştırmasında dini/manevi iyi oluş ile psikolojik iyi oluş arasında anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Araştırma dindarlık ve maneviyatın psikolojik iyi oluş bağlamında insan kişiliğinin önemli bir parçası olduğunu ortaya koymuştur.¹⁰⁸ Korkmaz'ın araştırmasında ise Tanrı'ya güvenli bağlanma, olumlu Tanrı ve benlik imajı ile psikolojik iyi oluş arasında pozitif, Tanrı'ya güvensiz bağlanma, ölüm korkusu ve itaatkâr davranışların psikolojik iyi oluş ile negatif ilişkisi tespit edilmiştir.¹⁰⁹ Sözer'in araştırmasında içsel dini yönelimin psikolojik iyi oluşu pozitif yönde yordadığı, dışsal dini yönelimin ise psikolojik iyi oluşu negatif yönde yordadığı tespit edilmiştir.¹¹⁰ Raiya ve arkadaşlarının Musevi ve Müslüman bireyler üzerinde yaptığı çalışmada negatif dini başa çıkmanın düşük yaşam memnuniyeti ve yüksek depresyon belirtileri ile pozitif ilişkili olduğu, dini bağlılık ve dini kimliğin ise pozitif dini başa çıkma ve yaşam memnuniyeti arasında aracı bir rol üstlendiği tespit edilmiştir.¹¹¹ Dunbar'ın araştırmasında dindarlığın mutluluk ve yaşam memnuniyeti üzerinde çok düşük bir etkisinin olduğu bulunmuştur.¹¹² Uçar'ın araştırmasında ise dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir.¹¹³

¹⁰⁷ İsa Yücel İşgör, "Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluş Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *International Journal of Turkish Literature Culture Education* 6/6/1 (2017): 503.

¹⁰⁸ H.-F. Unterrainer v.dğr., "Dimensions of Religious/Spiritual Well-Being and their relation to Personality and Psychological Well-Being", *Personality and Individual Differences* 49/3 (2010): 192.

¹⁰⁹ Nuran Erdoğan Korkmaz, "Tanrı'ya Bağlanma ve Psikolojik İyi Olma", *Toplum Bilimleri* 6/12 (2012): 95.

¹¹⁰ Taha Sözer, *Üniversite Öğrencilerinde Kimlik Duygusu Dini Yönelim ve Psikolojik İyi Oluş* | (Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, 2017), 32.

¹¹¹ Hisham Abu-Raiya v.dğr., "Religious Coping and Health and Well-Being among Jews and Muslims in Israel", *The International Journal for the Psychology of Religion* 30/3 (2020): 202.

¹¹² R.I.M. Dunbar, "Religiosity and religious attendance as factors in wellbeing and social engagement", *Religion, Brain & Behavior* 11/1 (2021): 17.

¹¹³ Emine Uçar, *Psikolojik İyi Oluş Yordayıcısı Olarak Dindarlık, Evlilik Doymu ve Problem Çözme* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018), 50.

Dindarlık, psikolojik iyi oluř iliřkisinin incelendięi bu arařtırmada kadınların psikolojik iyi oluř ve dindarlık dūzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yūksək olduęu; ūst sınıflarda okuyanların iēsel dini motivasyon dūzeylerinin alt sınıflarda okuyanlarinkinden anlamlı derecede daha dūřuk olduęu; sosyo-ekonomik durum ile iēsel dini motivasyon arasında negatif, iēsel dini motivasyon ile psikolojik iyi oluř arasında ise pozitif yōnlū anlamlı iliřkiler tespit edilmiřtir. Din, inanē ve ritüelleri ile anlam, sabır, ūz kontrol, empati, umut ve dięer pek ēok pozitif duyguları geliřtirerek, sosyal destek saęlayarak, saęlıęa zararlı maddeleri ve anti sosyal davranıřları yasaklayarak psikolojik iyi oluřa olumlu katkı saęlamaktadır. Arařtırmada elde ettięimiz sonuēlar konu ūzerine yapılmıř bařka arařtırmaların sonuēları ile uyumluluk arz etmektedir. Arařtırmamız sadece ilahiyat fakūltesi ūęrencileri ūzerinde uygulanmıř olması yōnūyle sınırlıdır. Dinin bireyin psikolojik iyi oluřu ūzerindeki etkisinin daha net bir řekilde tespiti iēin farklı kesimlerden ūrnekleme ūzerinde arařtırma tekrarlanmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abu-Raiya, Hisham - Sasson, Tali - Pargament, Kenneth I. - Rosmarin, David H. "Religious Coping and Health and Well-Being among Jews and Muslims in Israel". *The International Journal for the Psychology of Religion* 30/3 (2020): 202-215.
- Acar Çınar, Hatice. "Din Görevlilerinde Dindarlık Biçimleri ve Psikolojik İyilik Halleri: Sivas Örneği". *Journal of Turkish Studies* 13/26 (2018): 1-18.
- Ayhan, Hatice. *Dini Tutumun Adaletle Duyarlılık, Ahlaki Yüreklilik ve Psikolojik İyi Oluş Üzerine Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2019.
- Balcı, Fatma. *Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2011.
- Bartels, Meike - Baselmans, Bart M. L. "Molecular genetics of psychological well-being". *Genetics of Psychological Well-Being*. 163-176. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Beyaz, Rafet - Kaldık, Behçet. "Üniversite Gençliğinde Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Örneği". *Journal of International Social Research* 11/60 (20 Aralık 2018): 622-632.
- Bozgeyikli, Hasan - Çalışkan, Mustafa. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Psikolojik İyi oluşlarının Yordayıcısı Olarak İyimserlik-Kötümserlik Düzeyi ve Dini Yönelimler". *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/28 (2020): 1-1.
- Bradburn, Norman M. *The structure of psychological well-being*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1969.
- Brunstein, Joachim C. "Personal Goals and Subjective Well-Being: A Longitudinal Study." *Journal of Personality and Social Psychology* 65/5 (1993): 1061-1070.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül - Ok, Üzeyir. "Kadınlar mı Yoksa Erkekler mi Daha Dindar?" *Zeitschrift für die Welt der Türken* 3/1 (2011): 121-141.

- Coller, Ryan J. - Webber, Sarah. "COVID-19 and the Well-Being of Children and Families". *Pediatrics* 146/4 (2020): e2020022079.
- Csikszentmihalyi, Mihaly. "The flow experience and its significance for human psychology". *Optimal Experience*. Ed. Mihaly Csikszentmihalyi - Isabella Selega Csikszentmihalyi. 1. Bs. 15-35. Cambridge University Press, 1988.
- Csikszentmihalyi, Mihaly - Latter, Philip - Duranso, Christine Weinkauff. *Running flow*. Champaign, IL: Human Kinetics, 2017.
- Diener, Ed. "Assessing Subjective Well-Being: Progress and Opportunities". *Social Indicators Research* 31/2 (1994): 103-157.
- Diener, Ed - Oishi, Shigehiro - Lucas, Richard E. "Subjective Well-Being: The Science of Happiness and Life Satisfaction". *The Oxford Handbook of Positive Psychology*. kitap editörü Ed Diener - Shigehiro Oishi - Richard E. Lucas. 186-194, ed. Shane J. Lopez - C.R. Snyder. Oxford University Press, 2009.
- Dixon, John B. "The Effect of Obesity on Health Outcomes". *Molecular and Cellular Endocrinology* 316/2 (2010): 104-108.
- Doğan, Mebrure. *Sabır psikolojisi: pozitif psikoloji bağlamında bir araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Dunbar, R.I.M. "Religiosity and Religious Attendance as Factors in Wellbeing and Social Engagement". *Religion, Brain & Behavior* 11/1 (2021): 17-26.
- Eid, Michael - Larsen, Randy J. *The Science of Subjective Well-Being*. New York: Guilford Press, 2008.
- Emmons, Robert A. "Personal Strivings: An Approach to Personality and Subjective Well-Being." *Journal of Personality and Social Psychology* 51/5 (1986): 1058-1068.
- Frankl, Viktor E. *İnsan Anlam Arayışı*. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Freud, Sigmund. *Civilization and its Discontents*. New York: W.W. Norton Company, 1961.
- Fromm, Erich. *Art of Loving*. London: Thorsons, 1995.
- Fromm, Erich - Ingleby, David. *The Sane Society*. London; New York: Routledge, 2008.

- Garssen, Bert - Visser, Anja - Pool, Grieteke. "Does Spirituality or Religion Positively Affect Mental Health? Meta-Analysis of Longitudinal Studies". *The International Journal for the Psychology of Religion* 31/1 (2021): 4-20.
- Gencer, Nevzat. "Dindarlık Öznel İyi Oluşu Etkiler Mi? Hemodiyaliz (HD) Hastaları Üzerinde Kesitsel Bir Çalışma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. (2019): 1405-1430.
- Gencer, Nevzat. "Öznel İyi Oluş: Genel Bir Bakış". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/3 (2018): 2621-2638.
- Glatzer, Wolfgang. "Happiness: Classic Theory in the Light of Current Research". *Journal of Happiness Studies* 1/4 (2000): 501-511.
- Göçen, Gülüşan. "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri* 7/13 (2013): 97-130.
- Green, Morgan - Elliott, Marta. "Religion, Health, and Psychological Well-Being". *Journal of Religion and Health* 49/2 (2010): 149-163.
- Gürsu, Orhan. "Din, Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık". *Journal of International Social Research* 11/61 (2018): 1176-1190.
- Gürsu, Orhan. *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*. Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi. 2011.
- Hackney, Charles H. - Sanders, Glenn S. "Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies". *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/1 (2003): 43-55.
- Hawke, Lisa D. - Hayes, Em - Darnay, Karleigh - Henderson, Joanna. "Mental Health among Transgender and Gender Diverse Youth: An Exploration of Effects during the COVID-19 Pandemic." *Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity*. 2021.
- Headey, Bruce. "The Set Point Theory of Well-Being Has Serious Flaws: On the Eve of a Scientific Revolution?" *Social Indicators Research* 97/1 (Mayıs 2010): 7-21.
- İmamoğlu, Emine Olcay. *Self-related Correlates of Well-being*. Doktora Tezi, Middle East Technical University, 2004.

- İsfehahi, Ragıb el. *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature: Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*. Mineola, N.Y.: Dover Publications, 2002.
- Jim, Heather S. L. - Pustejovsky, James E. - Park, Crystal L. - Danhauer, Suzanne C. - Sherman, Allen C. - Fitchett, George - Merluzzi, Thomas V. v.dğr. "Religion, Spirituality, and Physical Health in Cancer Patients: A Meta-Analysis: Religion/Spirituality and Physical Health". *Cancer* 121/21 (2015): 3760-3768.
- Kahn, Jeffrey H - Hessling, Robert M - Russell, Daniel W. "Social Support, Health, and Well-Being among the Elderly: What Is the Role of Negative Affectivity?" *Personality and Individual Differences* 35/1 (2003): 5-17.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011.
- Karaca, Faruk. "Din Psikolojisinde Metod Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu". *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001): 187-201.
- Karlı, Necmi. "Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 48 (2020): 169-201.
- Kaya, Mevlüt - Küçük, Nurettin. "İbadetler ile Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 42 (2017): 17-43.
- Korkmaz, Nuran Erdoğruca. "Tanrı'ya Bağlanma ve Psikolojik İyi Olma". *Toplum Bilimleri* 6/12 (2012): 95-112.
- Korkmaz, Sezai. "Cinsiyete Göre Dindarlık: Bir Meta-Analiz Çalışması". *Bilimname*. 43 (2020): 437-460.
- Korkmaz, Sezai. "Dindarlık ile Ego Sağlamlığı ve Empati Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Bilimname*. 36 (2018): 587-607.
- Liu, Danxia - Xi, Juan - Hall, Brian J. - Fu, Mingqi - Zhang, Bo - Guo, Jing - Feng, XingLin. "Attitudes toward Aging, Social Support and Depression among Older Adults: Difference by Urban and

- Rural Areas in China”. *Journal of Affective Disorders* 274 (2020): 85-92.
- Lucas, Richard E. “Adaptation and the Set-Point Model of Subjective Well-Being: Does Happiness Change After Major Life Events?” *Current Directions in Psychological Science* 16/2 (2007): 75-79.
- Lucas, Richard E. - Clark, Andrew E. - Georgellis, Yannis - Diener, Ed. “Unemployment Alters the Set Point for Life Satisfaction”. *Psychological Science* 15/1 (2004): 8-13.
- Luhmann, Maïke - Hofmann, Wilhelm - Eid, Michael - Lucas, Richard E. “Subjective Well-Being and Adaptation to Life Events: A Meta-Analysis.” *Journal of Personality and Social Psychology* 102/3 (2012): 592-615.
- Maltby, John - Lewis, Christopher Alan - Day, Liza. “Religious Orientation and Psychological Well-Being: The Role of the Frequency of Personal Prayer”. *British Journal of Health Psychology* 4/4 (1999): 363-378.
- Maslow, Abraham. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row Publishers, 1954.
- Orgilés, Mireia - Morales, Alexandra - Delvecchio, Elisa - Mazzeschi, Claudia - Espada, José P. “Immediate Psychological Effects of the COVID-19 Quarantine in Youth from Italy and Spain”. *Frontiers in Psychology* 11 (2020): 579038.
- Öztürk, Yusuf. *Ergenlerde Dindarlık ile Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Çarşamba Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2017.
- Parlatır, İsmail - Türk Dil Kurumu, ed. *Türkçe sözlük*. 9. baskı. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 1998.
- Power, E. - Hughes, S. - Cotter, D. - Cannon, M. “Youth Mental Health in the Time of COVID-19”. *Irish Journal of Psychological Medicine* 37/4 (2020): 301-305.

- Rounding, Kevin - Lee, Albert - Jacobson, Jill A. - Ji, Li-Jun. "Religion Replenishes Self-Control". *Psychological Science* 23/6 (2012): 635-642.
- Ryff, Carol D. "Happiness Is Everything, or Is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being." *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989): 1069-1081.
- Ryff, Carol D. - Marshall, Victor W., ed. *The self and society in aging processes*. New York: Springer Pub, 1999.
- Samways, Louise. *The 12 Secrets of Health and Happiness*. Ringwood, Vic.; Harmondsworth: Penguin, 1997.
- Satan, Aysin Aydınay. "Dini İnanç ve Bilişsel Esneklik Düzeylerinin Öznel İyi Oluş Düzeyine Olan Etkisi". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/7 (2014): 56-74.
- Seligman, Martin E.P. *Authentic Happiness*. New York: The Free Press, 2002.
- Skinner, B. F. *About behaviorism*. New York: Vintage Books, 1976.
- Sözer, Taha. *Üniversite Öğrencilerinde Kimlik Duygusu Dini Yönelim ve Psikolojik İyi Oluş*. Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, 2017.
- Spielberger, Charles Donald, ed. *Encyclopedia of applied psychology*. 1st ed. Amsterdam ; Boston: Elsevier / Academic Press, 2004.
- Tura, Hatice. *Dindarlık, Affetme ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019.
- Uçar, Emine. *Psikolojik İyi Oluş Yordayıcısı Olarak Dindarlık, Evlilik Doyumu ve Problem Çözme*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Ulu, Mustafa. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*. 37 (2018): 183-215.
- Unterrainer, H.-F. - Ladenhauf, K.H. - Moazedı, M.L. - Wallner-Liebmann, S.J. - Fink, A. "Dimensions of Religious/Spiritual Well-Being and Their Relation to Personality and Psychological

- Well-Being”. *Personality and Individual Differences* 49/3 (2010): 192-197.
- Varelius, Jukka. “Objective Explanations of Individual Well-Being”. *The Exploration of Happiness*. Ed. Antonella Delle Fave. 15-30. *Happiness Studies Book Series*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2013.
- Vural, Muhammed Enes. *Yetişkinlerde Alçakgönüllülük, Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- WHO. “Obesity and overweight”. Erişim: 08/03/2021. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/obesity-and-overweight>
- Witter, Robert A. - Stock, William A. - Okun, Morris A. - Haring, Marilyn J. “Religion and Subjective Well-Being in Adulthood: A Quantitative Synthesis”. *Review of Religious Research* 26/4 (1985): 332.
- Yapıcı, Asım. “Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri”. *Dini Araştırmalar* 19 (2016): 131-161.
- Yücel İŞGÖR, İsa. “Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluş Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *International Journal Of Turkish Literature Culture Education* 6/6/1 (2017): 494-508.

Ebeveyn Tutumlarının Tanrı Tasavvuru ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma¹

Hızır HACIKELEŞOĞLU*

Faruk KARACA**

ÖZ

Dinamik bir yapı olarak Tanrı Tasavvuru, sürekli yenilenen, değişen ve kümülatif ilerleyen bir gelişim süreci barındırmaktadır. Tanrı'yı zihinde tasavvur etmek, bilişsel ve duygusal birçok yönü bulunan, ayrıca bireysel ve sosyal faktörlerin müdahil olduğu geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu sürecin belki de en kritik aşamalarından birini ebeveynlerin çocuklarına yönelik tutumları oluşturmaktadır. Bu çerçevede mevcut araştırmanın temel problemi, belirleyici bir değişken olarak düşünülen ebeveyn tutumları ile Tanrı tasavvuru arasında bir farklılaşma olup olmadığını incelemektir.

Araştırma, nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeline göre tasarlanmıştır. Araştırma verileri tesadüfi örneklem yoluyla seçilen katılımcılardan elde edilmiştir. Araştırma bulguları ebeveyn tutumları ile Tanrı tasavvuru arasında anlamlı düzeyde ilişkiler olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede duygusal sıcaklık eksenli ebeveyn tutumları ile dengeli ve sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru arasında; reddedici ebeveyn tutumları ile korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Ayrıca ebeveyn tutumlarının Tanrı tasavvuru üzerinde yordayıcı bir etkiye sahip olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Tanrı Tasavvuru, Ebeveyn Tutumları, Nesne İlişkileri, Bağlanma.

¹ Bu çalışma, “Ebeveyn Tutumları, Kişilik Özellikleri ve Tanrı Tasavvuru Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma” (Danışman: Prof. Dr. Faruk KARACA, 2020) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, hizirhacikelesoglu@gumushane.edu.tr, orcid.org/0000-0001-7831-0090.

** Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, faruk.karaca@erdogan.edu.tr, orcid.org/0000-0002-3325-2154

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 15/04/2021

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 13/05/2021

A Research on the Relationship Between Parental Attitudes and Images of God

ABSTRACT

As a dynamic structure, the image of God contains a process that is constantly renewed, changing and progressing cumulatively. The image of God comprise a wide area with many cognitive and emotional aspects, as well as individual and social factors. Perhaps one of the most critical stages of this process is the attitudes of parents towards their children. In this sense, the main problem of current research is to examine whether there is a differentiation between parental attitudes and the images of God.

This research has utilized the relational survey model which is one of the quantitative research methods. The data set was collected from random probability sampling participants. Research findings demonstrated that there was a statistically significant association between parental attitudes and God image. Accordingly, emotional warmth-oriented parental attitudes were positively associated with balanced and love oriented God images; rejectionist parental attitudes were positively associated with fear/punishment-oriented and dismissive God images. Also, parental attitudes were a significant predictor of the image of God.

Keywords: Psychology of Religion, God Image, Parental Attitudes, Object Relations, Attachment.

GİRİŞ

İnsanla dinin birlikteliği, Tanrı'yı tasavvur etme süreciyle ortaya çıkmakta; dini gelişimin seyrine göre de derinlik kazanmaktadır. Bu bağlamda dinler, semboller, örnekler, sıfatlar üzerinden müntesiplerinin zihinlerinde farklı tasavvur biçimleri meydana getirmeyi hedeflemektedir. Başka faktörlerin de etkisiyle Tanrı'nın herhangi bir biçimde tasavvur edilmesi veya anlaşılması, her iki tarafın müdahil olduğu bir süreci kapsamaktadır. Tanrı'yı tasavvur etmek, hem bizzat Tanrı tarafından organize edildiği gibi aynı zamanda insan zihni tarafından şekillenmektedir (Ay, 2008, 48). Bu bağlamda Tanrı'yı tasavvur etmek, salt bilişsel düzlemde gerçekleşen bir eylem değil; duygusal sistem, geçmiş deneyimler ve gelecekle ilgili vizyonların da etkili olduğu bir eylem olarak birçok bireysel ve sosyal faktörün müdahil olduğu dinamik bir organizasyondur. Bireyin içinde yetiştiği aile, sosyo-kültürel farklılıklar,

zekâ kapasitesi vb. faktörler, zihinsel yetilerin sınırlarını belirlemektedir. Bu bakımdan bireye sunulan sembol ve imgelerin zihinsel bir serüven sonucunda anlamlı hale gelmesi ya da sembol ve imgelere yeni anlamlar yüklenmesi, öznel bir Tanrı tasavvuru sürecine zemin hazırlamaktadır. Ayrıca din eğitimindeki farklı yaklaşımlar, zaman ve mekân farklılıkları gibi birçok etmen, bireyler arasında meydana gelen tasavvurların çeşitlenmesine neden olmaktadır.

Tanrı tasavvurunu etkileyen sosyal faktörlerden biri olarak ebeveyn tutumları, gelişimin tüm alanlarında olduğu gibi dinî gelişim açısından da belirleyici bir unsurdur. Çocukluk dönemi içerisinde ebeveynler tarafından sergilenen tutumların niteliği, çocuğun sonraki yaşamına yönelik tehlikeler ya da avantajlar sağlayabilmektedir. Dinî gelişim açısından ele alındığında ebeveyn tutumları başta Tanrı tasavvuru olmak üzere dinî hayatın birçok boyutunu etkileme gücü barındırmaktadır. Nitekim din psikolojisi alanına uyarlanmış haliyle nesne ilişkileri ve bağlanma kuramları gibi birçok alanın ebeveyn tutumları ekseninde Tanrı tasavvurunu açıklamaya odaklandığı görülmektedir. Bu araştırmanın amacı, 15-64 yaş aralığındaki bir örneklem grubu içerisinde; algılanan ebeveyn tutumları ile Tanrı tasavvuru arasında bir ilişkinin ve etkileşimin olup olmadığını incelemektir. Bu doğrultuda; (a) konuyu çevreleyen başlıkların belirlenerek derinlemesine irdelenmesi, (c) ebeveyn tutumları ile Tanrı tasavvuru arasında bir ilişkinin olup olmadığının tespiti ve ebeveyn tutumlarının Tanrı tasavvurunu yordamaya katkısının ne düzeyde olduğunu belirlemek, araştırmanın diğer amaçları arasında ifade edilebilir.

Kavramsal Çerçeve

Ebeveyn Tutumları

Aile, bireyin yaşama tutunmasında, benliğini keşfetmesinde ve sosyal çevreye uyum sağlamasında en önemli faktörlerden biridir. Toplumun nüvesi ve insanın bir çekirdek olarak içerisinde doğup büyüdüğü bir kurum olarak aile, hayatın tamamına nüfuz eden bir etki gücüne sahiptir. Adler (1998, 60-61) bir bireyin kişiliği üzerinde bilgi sahibi olmak istiyorsak, onu kendi konumu içinde değerlendirmek ve anlamak gerektiğine dikkat çekmektedir. Eserlerinde sürekli olarak bireyin anne-baba ve kardeşleri ile ilişkisine vurgu yapan Adler, aile üyelerinin bireyin daha sonraki tutum ve davranışları üzerinde belirleyici bir faktör olduğunu belirtmektedir.

Aile içerisinde özellikle anne ve baba figürleri, çocuk açısından diğer aile üyelerine göre birçok yönden ön plana çıkmaktadır. Yaşama gözlerini açan insan yavrusunun beslenme, barınma, korunma gibi fiziksel ihtiyaçlarının yanı sıra sevgi, merhamet, bağlanma gibi duygusal ihtiyaçlarının ebeveynler tarafından karşılanması, aile üyeleri arasındaki öncelik sırası hakkında fikir vermektedir. Hayatın başlangıcından neredeyse sonuna kadar değişik düzeylerde çocuğun ebeveynlerine yönelik bağımlılığı, söz konusu anne-baba tutumlarını önemli kılmaktadır. Özellikle çocukluk dönemi içerisinde söz konusu fiziksel/psikolojik ihtiyaçların yeterince karşılanmaması ya da bu ihtiyaçların karşılanması noktasında meydana gelen aşırılıklar, çocuğun daha sonraki yaşamında derin izler bırakmaktadır. Bu konu etrafında yapılan çalışmalar söz konusu durumu desteklemektedir (Ausubel vd., 1954; Argun, 1995; Argun, 1995; Kaya, 1997; Yılmaz, 2000; Kaya vd., 2012; Jankowska vd., 2015; Ersoy, 2018).

Ebeveyn tutumlarını önceleyen yaklaşımların ilk izleri psikanalize kadar uzanmaktadır. Freud, kişiliğin sağlıklı bir şekilde gelişebilmesi için bireyin ihtiyaçlarının anne-babası tarafından karşılanması gerektiği üzerinde durmaktadır. Aksi takdirde tüm yaşamı etkileyen psikolojik sorunların yaşanması kaçınılmaz gözükmektedir (Rackley, 2007: 15). Erikson'un gelişim hakkındaki dönemlendirmesine bakıldığında ise Freud'un tezine benzer bir tablo belirmektedir. Nitekim epigenetik bir ilerlemeye sahip olan sekiz evrenin herhangi bir bölümünün başarıyla tamamlanamaması durumunda sonraki dönemin olumsuz etkilenmesi kaçınılmazdır (Erikson, 1968: 92-95, 1987: 243). Bu bağlamda çocuğun ebeveyn tutumlarından kaynaklı bir gelişim problemi yaşaması, bireyin psiko-sosyal gelişiminde bir engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla gelişim açısından düşünüldüğünde ebeveyn tutumları, bireyin sağlıklı gelişimi için temel bir basamak oluşturmaktadır.

Ebeveyn ve çocuk arasındaki ilişkinin niteliğinin toplumdaki topluma ve zamandan zamana değiştiği vurgulanmaktadır (Sayın, 1990, 125). Fakat ebeveynlerin çocuklarına karşı takındıkları tutumların sevgi ve güven ekseninde şekillenmesi gerektiği, her dönem ve toplum açısından ortak bir değer olarak ifade edilebilir. Ayrıca ebeveyn-çocuk arasındaki ilişkiyi geliştirmenin psikolojik olarak her iki taraf için en doğru yol olduğu da belirtilmektedir. İlişkili olarak Winnicott, hayatı boyunca hiçbir hastasına öğüt vermediğini; bunun yerine özellikle anne ve bebek ya da

ebeveyn ve çocuklar arasındaki ilişkinin niteliğini artırmaya çalıştığını belirtmektedir (Altaib vd., 2013, 17).

Anne-baba tutumları, çocukların yetiştirilmesinde sergilenen olumlu ya da olumsuz yargısal eğilimlerin sürekliliğini ifade etmektedir. Ebeveyn tutumlarının çocukların kişilik gelişimlerinde, benlikleriyle ve toplumla barışık bir birey olarak yaşayabilmelerinde önemli bir faktör olduğu dikkate alındığında, özellikle çocuklarda ve ergenlerde ortaya çıkan problem durumlarında (çocuk suçluluğu, uyuşturucu kullanımı, okulu bırakma vb.) ebeveynin çocuk yetiştirmede benimsediği tutumların sorgulandığı ve birçok vakada problemin asıl nedeninin anne-baba tarafından sergilenen tutumlarda yattığı vurgulanmaktadır (Mızrakçı, 1994, 9-10).

Farklı ebeveyn tutumlarının neler olduğuna ilişkin yapılan tasniflere bakıldığında ortak yönlerin fazlaca söz konusu olduğu; fakat farklı isimlendirmelerle sınıflandırıldığı göze çarpmaktadır. Araştırmalarda anne baba tutumlarının genellikle demokratik, otoriter, koruyucu-talepkâr ve baskıcı-otoriter olmak üzere ele alındığı gözlenmektedir. (Dirik vd., 2015). Söz konusu sınıflandırmayı kapsayan bir içerik ile ebeveyn tutumları, araştırmada duygusal sıcaklık eksenli, aşırı koruyucu ve reddedici ebeveyn tutumları olmak üzere üç kategoride ele alınmaktadır.

Duyusal Sıcaklık Eksenli Ebeveyn Tutumları: Bu tarz tutum örgüsünde ebeveynler çocuğa yönelik koşulsuz kabul, sevgi ve ilgi içerisindedir (Rohner vd., 2005, 305). Demokratik anne baba tutumları olarak da isimlendirilen bu tutum örgüsünde, çocukların birtakım kararlar almasında ebeveynler destekleyici bir tavır takınmakta; ayrıca çocuğun ifade ettiği fikirlere önem veren, tutarlı, kararlı ve güven veren bir görünüm sergilemektedir. Sıcak ve ilgili olan ebeveynler, sabırlı ve sorumluluk içerisinde çocuklarının fikirlerini dinlemekte ve aile içerisinde verilen kararlarda onların fikirlerine başvurmaktadır (Baumrind, 1966).

Aşırı Koruyucu Ebeveyn Tutumları: Ebeveynlerin bu tutum tarzını özetleyen kavram “endişe”dir. Aşırı koruyucu ebeveynler, çocuklarına karşı gereğinden fazla ilgi göstermekte ve ihmale varacak derecede hoşgörülü davranmaktadır. Disiplin kurallarını yerine getirme konusunda dengeden uzak ve tutarsızdırlar. Bu tutum örgüsü içerisinde büyüyen çocuklar, kendi davranışlarını denetleyememektedir. Nitekim aşırı sevgi ve sıcaklık içerisinde büyüdükleri için bu çocuklar, sınırlarını bilmede

zorlanmaktadır. Ayrıca davranışları sürekli kontrol altında tutulduğu için kendilerini test edebilecekleri alanlardan mahrum kalmaktadır. Bu tarz bir tutum sergileyen ailelerin, çocuklarına rol model olmak yerine kendilerini çocuklarına her istediklerini sağlayan bir şans olarak görüldüğü ifade edilmektedir (Arrindell vd., 1999).

Reddedici Ebeveyn Tutumları: Bu tutum içerisinde ebeveynler, çocuklarına yönelik tam bir kayıtsızlık içerisinde. Bu tarz bir tutum benimseyen ailelerin çocuklarına karşı genellikle eleştirel ve yargılayıcı bir şekilde yaklaştıkları, onların fiziksel ve psikolojik ihtiyaçlarına yönelik ilgisiz kaldıkları görülmektedir. Bu tarz bir tutum içerisinde çocuğun, iyi ve olumlu yönlerinden çok sürekli olarak kötü ve olumsuz yönleri üzerinde odaklanılmaktadır. Ebeveyn sevgisini hissedemeyen çocuklar, genellikle böyle bir tutum örgüsü karşısında sevilmediği, ilgi çekmediği, istenmediği ve reddedildiği hislerini yaşamaktadır. Ebeveyn ve çocuk arasında meydana gelen bu ilişki biçiminde iletişim şekli çok katı olduğu için böyle bir ortamda yetişen çocuklar sürekli olarak gergin ve huzursuz gözükmektedir (Baumrind, 1993).

Tanrı Tasavvuru

Psikoloji literatürüne bakıldığında tasavvur kavramının çok az kullanıldığı, bunun yerine daha çok imaj (image), temsil (representation), imge gibi ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Kavram (concept), imge (image) ve tasavvur (representation) kavramlarının farklı anlamlar ihtiva ettiği; tasavvur kavramının görsel bilgilerin zihinsel temsili; gerçekte olmayan bir şeyin zihinsel resmi, bir izlenim, canlandırma anlamında kullanıldığına değinilerek bu kavramlar arasındaki farklılıklara dikkat çekilmektedir (Bedir, 2017, 720). Söz konusu kavramlarla ilgili anlam karmaşası “Tanrı kavramı”, “Tanrı imajı”, “Tanrı Tasavvuru” ya da “Tanrı algısı” gibi kavramların kullanımı ile ilgili de karşımıza çıkmaktadır. Literatüre bakıldığında bu kavramların sıklıkla birbirlerinin yerine kullanıldığı göze çarpmaktadır (Jonker vd., 2008, 502; Davis vd., 2013, 50; Tung vd., 2017, 2). Bunlar arasında belirgin farklılıkların olmadığını belirtmekle birlikte özellikle Tanrı tasavvuru ve Tanrı imgesi arasında bir anlam farklılığı dikkat çekmektedir. Bu kavramlar arasındaki ayrımı dikkat çeken ilk kişinin Rizzuto olduğu; Tanrı imajı kavramının Rizzuto’nun çalışmasıyla ortaya çıktığı belirtilmektedir (Grimes, 2008, 12; Nelson, 2009, 253). Tanrı tasavvurunu yaşamın farklı dönemlerinde oluşturulan anılar, hisler ve imgelerin bir araya gelmesiyle şekillenen

psşik yapı şeklinde ifade eden Rizzuto, çalışmasında Tanrı imgesini ise Tanrı tasavvuru kavramından farklı bir yerde konumlandırmaktadır (Rizzuto, 1979, 87-93). Literatür içerisinde karşılaşılan bu kavramlar sıklıkla değiştirilerek birbirinin yerine kullanıldığı ve tutarsız bir şekilde kafa karışıklığına sebebiyet verdiği de ifade edilmektedir (Hall W. - Fujikawa M., 2013, 1/277).

Tanrı kavramı ile Tanrı tasavvuru arasında da belirgin bir fark olduğu ifade edilerek Tanrı tasavvurunun duygusal bir derinlik barındırdığı; Tanrı kavramının ise bilişsel veya teolojik Tanrı anlayışına göndermede bulunduğu belirtilmektedir (Hoffman, 2004, 3; Mehmedoğlu, 2011, 29; Hökelekli, 2015, 116; Willis, 2016, 30). Tanrı kavramı ve Tanrı tasavvuru arasındaki farka ilişkin olarak Tanrı kavramının bir bakıma Tanrı kelimesinin zihinsel-sözlük anlamı olduğu; affedicilik, güçlülük, yaratıcılık, her yerde hazır ve nâzır olma, en üst otorite, iyilikseverlik, her şeyi bilme gibi pek çok kavramı karşıladığını; bu kavramların doğrudan doğruya duyu verileri olmadığı ifade edilmektedir. Tanrı tasavvurunun ise kişinin öznel olarak Tanrı ile ilgili birincil tecrübelerini yansıtan hafıza izlerine dayanan duygusal bir tecrübe olduğu; dolayısıyla Tanrı tasavvurunun içeriğinin öncelikle duygusal duygusal temelli olduğu vurgulanmaktadır (Mehmedoğlu, 2011: 31; Hökelekli, 2015, 116).

Tanrı tasavvuru ile ilgili tanımlara bakıldığında geçmiş yaşantılar ve mevcut bilişsel ve duygusal potansiyel ekseninde ele alındığı görülmektedir. Tanrı tasavvurunu “*sosyo-kültürel ortam içinde Tanrı hakkında edinilen bilgilerin, bireysel kapasite ve yeteneklerle etkileşimi sonucunda bireyin zihninde Tanrı’ya ilişkin oluşan temsiller, imajlar ve canlandırmalar*” (Yıldız - Ünal, 2017, 9) şeklinde ifade eden Yıldız’ın tanrı tasavvuru tanımında, bireysel farklılıklar ve kabiliyetlerin etkisi dikkat çekmektedir. Aydın, Tanrı’ya yönelik duygu ve düşüncelerin tamamını Tanrı algısı şeklinde ifade ederek inanan veya inanmayan bireylerin zihninde bir Tanrı imgesi veya şeması olduğunu belirtmektedir (Aydın, 2010, 54). Ayrıca Tanrı tasavvurunun bireylerin zihinlerinde Tanrı’yı nasıl algıladıkları ile ilgili soruya verilen cevap olduğu ifade edilerek, söz konusu olgunun algılama sürecinin bir parçası olduğu belirtilmektedir (Göcen, 2012, 191). Bu çerçevede Tanrı tasavvuru, olgunlaşma düzeyine göre Tanrı hakkında bireyin iç dünyasında oluşan duygu, düşünce ve imgelerin dinamik örüntüsü olarak ifade edilebilir.

Tanrı tasavvuru sürecinde bireysel faktörlerin çok yoğun bir şekilde bulunması, bu konunun din psikolojisi bilimi içerisinde sıklıkla irdelenmesine sebebiyet vermektedir. Adler, algının dış dünyada meydana gelen şeyden bağımsız bir olgu olduğunu ve bireylerin algıyı dış dünyadan edindiği izlenimler doğrultusunda biçimlendirdiğini ifade ederek algının gerçeğin yeni bir formu olduğunu belirtmektedir (Adler, 1998, 66). Ayrıca fiziksel varoluşun bir çıkarsama olduğu ve ancak duyularımızın bize ilettiği psikik imgeleri algıladığımız sürece madde hakkında bilgi sahibi olabileceğimiz iddia edilmektedir (Jung, 1975, 11). Buna göre somut ve sembolleştirilen bir varlık türü bile algıyla yeni bir zihinsel forma bürünmektedir. İnsanlar her ne kadar verili bir zemin üzerinden Tanrı'yı tasavvur etmeye başlasalar da bu süreçte gelişimsel özellikler kritik bir öneme sahiptir. Bu haliyle dinin sunduğu veriler üzerinden, bireysel ve sosyal faktörlerin etkili olduğu dinamik bir süreç içerisinde meydana gelen Tanrı tasavvuru, öznel bir yapı barındırmaktadır. Winnicott'a göre çeşitli şekillerde Tanrı tasavvuru oluşumunda öznel süreçler mutlaka bulunmalıdır. Aksi takdirde Tanrı bizim çok uzağımızda bir nesneye dönüşmeye mahkûmdur (Akt: Kısa, 2013, 217). Dolayısıyla monoteist dinler açısından Tanrı sayısı nesnel bir gerçeklik olarak tek olsa da psikolojik açıdan insan sayısına eşittir. Bu noktada dini gelişim sürecinde söz konusu Tanrı tasavvurlarının nasıl oluştuğu, oluşum sürecine etki eden faktörlerin neler olduğu, tasavvurların temelinde hangi unsur ve süreçlerin bulunduğu, dinamik bir olgu olarak Tanrı tasavvurunun değişip değişmeyeceği gibi sorular ön plana çıkmaktadır. Tanrı tasavvuru gelişimini etkileyen unsurlar, bireysel ve sosyal faktörler olmak üzere iki kısımda irdelenebilir. Bu çalışmada Tanrı tasavvuru gelişim sürecinde sosyal faktörler içerisinde belki de en geniş yere sahip olan ebeveyn tutumlarına odaklanılmaktadır.

Ebeveyn Tutumları ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi

Anne ve babalar, bireyin hayat belirtisi gösterdiği ilk andan hayatın sonuna kadar vazgeçilmez bir nesne görevi üstlenmektedir. İnsan yaşamına bu derecede nüfuz eden başka bir olgunun varlığı tartışmalıdır (Collins vd., 2000). Nitekim kapsayıcılığı yadsınamaz bir olgu olarak din, ancak belirli bir yaş aralığından sonra bireyin yaşamına dâhil olmaktadır. Bu bakımdan anne ve babalar, insan için ilk ve en özel ilişki aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle ilk çocukluk döneminde ebeveyn tarafından sergilenen tutumlar, her ne kadar dinle ilgili olmayan bir nitelik

arz etse de daha sonraki dönemde dine yönelik zihinsel imgelerin oluşmasında hayati bir fonksiyon icra etmektedir. Dini yaşayış ve davranışlar üzerinde çevresel faktörlerin etkili olduğu (Kızılgöçer, Vural, 2017, 259); bu bağlamda ebeveyn tutumlarının bireylerin sahip olduğu dinî inanç ve tasavvurlar üzerinde etkili bir kaynak olduğu ifade edilebilir.

Dinsel hazırlık evresiyle birlikte dinin çocuğun hayatına girmesi, genellikle aile üyeleri vasıtasıyla gerçekleşir. Fakat burada çocuğa aktarılan Tanrı'ya ait niteliklerin ya da Tanrı hakkında verilen bilgilerin anlamlandırılmasında ebeveyn tutumları, hayati bir görev icra etmektedir. Özellikle ilk çocukluk dönemi içerisinde Tanrı hakkında bilgi verildiğinde ya da dinî öğretilerle karşılaşıldığında genellikle çocuğun sınırlı tecrübeleri devreye girerek bir anlamlandırma çabası içerisine girdiği görülmektedir. Bu dönem içerisinde çocuk üzerindeki etkisi düşünüldüğünde anne ve babanın bu süreçte en önemli bilişsel ve duygusal veri kaynağı olduğu ifade edilebilir. Bu noktada ebeveynin nasıl bir kaynaklık ettiği sorusu ön plana çıkmaktadır. Ebeveynin bu süreçteki rolünü bilişsel ve duygusal olmak üzere iki kısımda ele almak mümkündür. Ebeveynlerin Tanrı hakkında çocuğa aktardıkları bilgilerin kesin ve tutarlı olması söz konusu sürecin bilişsel boyutunu oluştururken; duygusal bir sıcaklık içerisinde çocuğa karşı sergiledikleri sevgi eksenli ve ilgili bir tutum örneği, Tanrı tasavvuru oluşum sürecinin duygusal boyutunu oluşturmaktadır. Bu çerçevede ebeveyn imajlarının Tanrı tasavvuru oluşumunda en önemli faktörlerden biri olduğu iddia edilebilir. Peterson, doğumla başlayan ve dört yaşına kadar devam eden bu süreci Tanrı tasavvuru oluşumunda kritik bir dönem olarak görmektedir (Peterson, 2005, 38). Fakat hangi yaş aralığını kapsadığına dair kesin bir ayırım söz konusu değildir. Ayrıca ilk nesne ilişkileri bağlamında ele alınan anne-baba figürlerinin, Tanrı tasavvuru gelişiminin sadece başlangıç aşamasında işlevsel olduğunu; sonrasında ise Tanrı tasavvurunun revize edilmeye devam eden bir olgu olduğu yönünde çıkarımların söz konusu olduğu görülmektedir (Peterson, 2005, 308).

Ebeveyn tutumları, çocuğun zihninde bir ebeveyn imajı oluşturmaktadır. Bu bakımdan çocuğun anne ve babasıyla meydana gelen ilişki ağı, onun Tanrı tasavvuru oluşum sürecinde önemli bir paya sahiptir. Nitekim çocuk ileride söz konusu ilişkilerin etkisi altında kalarak Tanrı kavramını zihninde anlamlı bir bütün haline getirecektir (Clark, 1990, 180). Ayrıca ebeveyn tutumları ekseninde dinî olguların, dinî

bilgilerin çocuk tarafından özdeşleştirme yoluyla aktarıldığı; dünyaya ait ilk imajların çocukluk dönemi içerisinde oluştuğu ifade edilmektedir (Ayten - Köse, 2015, 130). Fakat bu dönem içerisinde oluşturulan imajların bir dinamiklik arz ettiği göz önünde bulundurulduğunda çok yönlü bir etki alanına sahip olduğu görülebilir. Özellikle ebeveynlerin duygusal sıcaklık eksenli yaklaşımları, çocukluk dönemi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca anne ve babanın birey üzerindeki etkisinin sadece çocukluk dönemiyle sınırlandırılmayacağı ifade edilmektedir (Vergote, 1978, 315). Gerek sonraki yaşamın çocukluk geçmişi üzerine bina edilmesi, gerekse yaşam boyu aile etkisinin birey yaşamında önemli bir yer işgal etmesi, ebeveyn ile çocuk etkileşimini hayat boyu devam eden bir süreç kılmaktadır.

Spira ve D'andrade'ye göre Tanrı tasavvuru oluşumu, ebeveyn tutumlarıyla ilişkili bir süreçtir. Buna göre cezalandırıcı ebeveynler, çocukta cezalandırıcı bir Tanrı tasavvuru oluşumuna neden olurken; sevgi dolu algılanan bir ebeveyn imajı, aynı şekilde sevgi yoğunluklu bir Tanrı tasavvuru meydana getirmektedir (Spiro - D'Andrade, 1958, 456-466). Bu konuyla ilgili olarak Holm, dinî anlayışın şayet baba ya da herhangi bir aile üyesine yönelik duygusal bir bağ tarafından belirlendiği takdirde duygusal kişilikleştirmelerin söz konusu olacağından bahsetmektedir. Buna göre disiplinli ve titiz ebeveynler, sergiledikleri tutum ve davranışlarla çocuklarının Tanrı tasavvurlarını derinden etkilemektedir. Holm, bunun sonucunda çocuklarda Tanrı'ya, kiliseye ve dine yönelik kişisel ve homojen bir ilişkinin gelişmesinin hiçbir zaman mümkün olmayacağını ifade etmektedir (Holm, 2018, 88). Fakat bu noktada gelişimin değişime açık bir süreç olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla erken deneyimlerin kişinin benlik ve Tanrı tasavvuru üzerinde önemli etkileri olduğunu belirten araştırmacılar, bu tasavvur biçimlerinin statik bir görünüm arz etmediğini, özellikle evlilik veya psikoterapi gibi ilişkilerde yakınlık deneyimleri yoluyla zaman içerisinde yeniden değişip gelişme potansiyeli barındırdığını vurgulamaktadır (Oler, 1999, 39). Ayrıca çocuklara karşı geliştirilen disiplin yöntemlerinde dinin sürece dahil edilmesi, ebeveyn tutumları ve Tanrı tasavvuru ekseninde ele alınabilir. Bu bağlamda çocuklar tarafından sergilenen yanlış davranışlar karşısında ebeveynlerin "Tanrı ile koalisyon" (Nelsen - Kroliczak, 1984, 267-277) olarak ifade edilen bir metotla Tanrı'nın cezalandırıcı, azap edici yönüyle tehdit edici tutumları, çocuklar üzerinde hem ebeveyn imajı hem

de buna bağılı olarak Tanrı tasavvurunu zedeleyici bir etki meydana getirebilir.

Psikoloji literatürü içerisinde Tanrı tasavvuru ve ebeveyn tutumları ilişkisi ilk psikoloji konuları olarak tartışılan ve hala sıcaklığını koruyan bir çalışma alanıdır. Modern psikolojinin öncü isimlerinden Freud ile başlayan bu süreç sonrasında da devam etmiştir. Freud, Tanrı tasavvuru gelişiminde sadece babanın rolüne vurgu yaparak genel bir değerlendirme yoluna gitmiştir. Böylelikle Tanrı, abartılmış bir baba olarak Freud tarafından reddedilmiş ve psikoloji içerisinde sadece bir nevroz olarak kalmaya zorlanmıştır. Bu tutum her ne kadar indirgemeci bir tavır olarak görülse de Tanrı tasavvuru oluşumunda ebeveyn figürlerinin etkinliğine vurgu yapması açısından önemlidir. Daha sonraki yıllarda Freud'un dine karşı takındığı sert değerlendirmeler yumuşatılarak önemini korumaya devam etmiştir. Bu bağlamda Ian Suttie ve Harry Guntrip gibi İngiliz nesne ilişkileri psikologları, dinî inanç ve pratiklerin iyi bir nesne işlevi gördüğünü; duygusal ilişkileri geliştirerek birtakım psikolojik fonksiyonlara hizmet ettiğini belirtmektedir. Bu çerçevede Freud sonrası yapılan ampirik araştırmaların, Freud'un tezlerini doğrularken aynı zamanda düzeltme ve değiştirme yoluna gittikleri görülmektedir. Yadsınamaz sayıdaki bilim insanı, dinî inancın yansıtıcı doğasına katılmakla birlikte Tanrı tasavvurunda sadece babaya özgü niteliklerin var olduğu tezine katılmamaktadır (Peterson, 2005, 25). Tanrı tasavvuru ve ebeveyn tutumları üzerine ileri sürülen tezlere bakıldığında genellikle Freud, Erikson ve Adler'in kuramları üzerinden hareket edildiği gözlenmektedir. Nitekim Freudyan görüş, Tanrı tasavvuru sürecinde baba figürü üzerine odaklanırken Eriksoncu bakış açısı daha çok güvensizliğe karşı güvenin ilk psikososyal gelişim aşamasına vurgu yaparak anne imgeleleri arasındaki farklılığa dikkat çekmektedir. Adleryen görüş ise Tanrı tasavvuru oluşumuna tercih edilen ebeveyn üzerinden bir açıklama getirmektedir (Brokaw - Edwards, 1994, 354). Bu noktada hem anne hem de babanın Tanrı tasavvuru oluşumunda önemli bir paya sahip olduğu ifade edilebilir.

Rizzuto (1979) Tanrı tasavvuru oluşumunda anne ve babanın yanı sıra diğer erken dönem ilişkilerin önemli rolünü ortaya koyan bir çalışma yürütmüştür. Bu çalışmada, deneklerin tanrı tasavvurlarının ebeveyn figürlerinin, diğer bakıcıların ve anlamlı ilişkisel kaynakların içselleştirilmiş nesne temsillerine dayandığını tespit etmiştir. Bu bağlamda

Tanrı tasavvuru üzerinde ebeveynin baskın etkisi yanında özellikle ilk çocukluk dönemi içerisinde ilişki kurulan diğer özel kaynakların da önemli bir etkisinin olduğu belirtilmektedir. Sevgi, güven ve duygusal sıcaklığın hayatın ilk dönemlerinde çocuklar tarafından içselleştirilmesi, bireyin sonraki yaşamı içerisindeki tutum ve davranışlarını düzenlemesinde yardım etmektedir. Bireye ebeveyni ya da diğer özel kaynaklar tarafından sunulan bu tutum örgüsü, Tanrı tasavvuru dâhil birçok değişken üzerinde yadsınamaz bir öneme sahiptir. Vergote ve Tamayo, Tanrı tasavvurunun birey ve çevresinin sarmal bir etkileşiminden meydana geldiğini belirtmektedir. Buna göre Tanrı tasavvuru ancak iyi belirlenmiş bir psikolojik mekanizma ve ideal bir ebeveyn figürünün içeriği tarafından sağlıklı bir şekilde gelişir (Vergote - Tamayo, 1981, 205). Bu konu etrafında yapılmış başka çalışmaların da mevcut olduğu görülmektedir (Hertel - Donahue, 1995; Oler, 1999; King, 2003; King vd., 2013; King vd., 2013).

Araştırmanın Metodolojisi

Problem

Ebeveynler arası ilişkiler ve onların çocuklarına yönelik tutumları, gelişimin tüm alanlarında etkili bir faktördür. Öyle ki ebeveynlerin çocuklarına karşı tutumları hayat boyunca bireye eşlik eden duygusal bir zemin sunmaktadır. Buradan hareketle çalışmada algılanan ebeveyn tutumlarına göre Tanrı tasavvuru biçimlerinin farklılaşıp farklılaşmadığı temel problem olarak irdelenmiştir. Buna göre ebeveyn tutumlarının alt boyutları (duygusal sıcaklık, aşırı koruyucu, reddedici) bağımsız değişken olarak değerlendirilmiş; bunlar ile Tanrı tasavvuru alt boyutları (dengeli, sevgi yönelimli, korku-ceza yönelimli, ilgisiz) arasındaki ilişki ve etkileşim test edilmiştir.

Hipotezler

H₁: Anne ve baba tutumları ile Tanrı tasavvuru biçimleri arasındaki ilişkiler, anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Buna göre;

H_{1a}: Duygusal sıcaklık eksenli anne tutumu ile korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvuru arasında negatif; dengeli ve sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H_{1b}: Aşırı koruyucu anne tutumu ile dengeli ve sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru arasında negatif; korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H_{1c}: Reddedici anne tutumu ile dengeli ve sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru arasında negatif yönlü; korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H_{1d}: Duygusal sıcaklık eksenli baba tutumu ile korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvuru arasında negatif; dengeli ve sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H_{1e}: Aşırı koruyucu baba tutumu ile dengeli ve sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru arasında negatif; korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H_{1f}: Reddedici baba tutumu ile dengeli ve sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru arasında negatif; korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H_{1g}: Ebeveyn tutumları hem olumlu hem de olumsuz Tanrı tasavvuru biçimleri üzerinde yordayıcı bir etkiye sahiptir.

Yöntem

Çalışmada ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Çalışmanın evreni Trabzon ve Gümüşhane ili ve ilçelerinde yaşayan 15-64 yaş aralığındaki tüm bireyleri kapsamaktadır. Araştırmanın örneklemi ise %48,3'ü erkek (n=525), %51,7'si (n=563) bayan olmak üzere toplam 1088 kişiden oluşmaktadır.

Araştırma verilerinin toplanması amacıyla tarafımızdan hazırlanan "Kişisel Bilgi Formu", ebeveyn tutumlarını ölçmek amacıyla, Türkçe formunun geçerlik ve güvenilirlik çalışmasının Dirik, Karancı ve Yorulmaz tarafından yapılan "Algılanan Ebeveyn Tutumları Ölçeği" (Dirik vd., 2015) kullanılmıştır. Tanrı tasavvurunu ölçmek amacıyla Karaca ve Hacikeleşoğlu tarafından geliştirilen "Tanrı Tahayyülleri Ölçeği" kullanılmıştır (Karaca - Hacikeleşoğlu, 2020).

Araştırma verileri 2019 yılında toplanmış; elde edilen formların istatistiksel analizi SPSS 24.0 istatistik paket programı aracılığıyla yapılmıştır. Normal dağılım gösteren veriler üzerinde parametrik testlerden T-testi, Tek Faktörlü Varyans Analizi-ANOVA ve Pearson

Momentler Çarpım Korelasyon analizleri ile değişkenler arasındaki ilişki derecesini belirlemek için aşamalı çoklu regresyon analizi yapılmıştır.

Bulguların Çözülmesi

Araştırmaya dahil olan katılımcıların demografik özelliklerini belirlemek amacıyla anket formuna birtakım ifadeler eklenmiştir. Örneklem grubunun sosyo-demografik özellikleri ve söz konusu niteliklerin frekans dağılımları aşağıdaki tabloda sunulmaktadır.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Özellikleri

		F	%		F	%	
Cinsiyet	Erkek	525	48,3	Medeni Durum	Bekar	797	73,3
	Bayan	563	51,7		Evli	275	25,3
	Toplam	1088	100		Diğer	16	1,5
					Toplam	1088	100
Yaş	15-18	341	31,3	Eğitim Düzeyi	İlkokul/Ortaokul	88	8,1
	19-21	199	18,3		Lise	407	37,4
	22-35	373	34,3		Yüksekokul/Üni	526	48,3
	36-45	84	7,7		Y.Lisans/Doktor	67	6,2
	46-55	46	4,2		Toplam	1088	100
	56-64	45	4,1				
	Toplam	1088	100				
Sosyo-ekonomik Düzey	Düşük	59	5,4	Algılanan Aile Dindarlık Düzeyleri	Dindar Değiller	39	3,6
	Ortanın	85	7,8		Dindarlar	938	86,2
	Orta	784	72,1		Aşırı Dindarlar	111	10,2
	Ortanın Üstü	160	14,7		Toplam	1088	100
	Toplam	1088	100				

Tablo 1’de görüldüğü gibi uygulamaya %51,7’si (n=563) bayan; %48,3’ü (n=525) ise erkek olmak üzere toplam 1088 kişi katılmıştır. Bu çerçevede cinsiyet değişkeni açısından homojen bir dağılımın söz konusu olduğu gözlenmektedir. Örneklemin yaş aralıklarına bakıldığında, 22-35 yaş aralığındaki katılımcıların %34,3 (n=373) oran ile yoğunlukta olduğu göze çarpmaktadır. Bu grubu sırasıyla %31,3 (n=341) ile 15-18 yaş grubu; %18,3 (n=199) ile 19-21 yaş grubu; %7,7 (n=84) ile 36-45 yaş grubu; %4,2 (n=46) ile 46-55 yaş grubu ve %4,1 (n=45) ile 56-64 yaş grubu takip etmektedir. Araştırmaya katılan örneklem grubunun medenî duruma göre dağılımına bakıldığında %73,3’ünün (n=797) bekâr;

%25,3'ünün (n=275) evli, %1,5'unun (n=16) ise dul ya da boşanmış bireyler olduğu; eğitim düzeyine bakıldığında %48,3'ünün (n=526) üniversite; %37,4'ünün (n=407) lise; %8,1'inin (n=88) ilkokul/ortaokul; %6,2'sinin (n=67) ise yüksek lisans/doktora mezunu olduğu gözlenmektedir. Kendisini orta gelir grubunda konumlandırılan örneklerin %72,1'ini (n=784) oluşturmaktadır. Bu grubu %14,7 (n=160) ile ortanın üstü gelir grubu takip etmektedir. Sonrasında sırasıyla %7,8 (n=85) ile ortanın altı ve %5,4 (n=59) ile düşük düzey gelir grubunda yer alanlar bulunmaktadır. Son olarak uygulamaya katılan bireylerin algıladıkları aile dindarlık düzeylerine bakıldığında, ailesini dindar olarak görenler %86,2 (n=938) ile en yüksek oranı oluşturmaktadır. Ailesinin aşırı dindar olduklarını ifade edenler %10,2 (n=111); dindar olmadıklarını ifade edenlerin oranı ise %3,6 (n=39) şeklindedir.

Ebeveyn Tutumları ve Tanrı Tasavvuru İlişkisiyle İlgili Bulgular

Tablo 2. Anne Tutumları ve Tanrı Tasavvuru Arasındaki Korelasyonlar (Pearson Korelasyon Testi)

Değişkenler	Dengeli	Sevgi Yönelimli	Korku-Ceza Yönelimli	İlgisiz
Duygusal Sıcaklık	,176**	,171**	,067*	-,088**
Aşırı Koruyuculuk	,092**	,072*	,198**	,151**
Reddedici	-,006	-,016	,081**	,237**
Toplam	1088			

*p<.05, **p<.01, ***p<.001.

Tablo 2 anne tutumları ve Tanrı tasavvuru alt boyutları arasındaki korelasyonu göstermektedir. Buna göre duygusal sıcaklık eksenli anne tutumu ile dengeli ($r = ,176$; $p < .01$), sevgi yönelimli ($r = ,171$; $p < .01$) ve korku-ceza yönelimli ($r = ,067$; $p < .05$) Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönde; ilgisiz Tanrı tasavvuru ($r = -,088$; $p < .01$) arasında negatif yönde anlamlı ilişkiler bulunmaktadır. Aşırı koruyucu anne tutumu ile dengeli ($r = ,092$; $p < .01$), sevgi yönelimli ($r = ,072$; $p < .05$), korku-ceza yönelimli ($r = ,198$; $p < .01$) ve ilgisiz ($r = ,151$; $p < .01$) Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler bulunmaktadır. Reddedici anne tutumu ile

korku-ceza yönelimli ($r = ,081$; $p < .01$) ve ilgisiz ($r = ,237$; $p < .01$) Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler bulunmaktadır.

Tablo 3. Baba Tutumları ve Tanrı Tasavvuru Arasındaki Korelasyonlar (Pearson Korelasyon Testi)

Değişkenler	Dengeli	Sevgi Yönelimli	Korku-Ceza Yönelimli	İlgisiz
Duygusal Sıcaklık	,163**	,163**	,087**	-,071*
Aşırı Koruyuculuk	,104**	,086**	,209**	,160**
Reddedici	,000	-,019	,083**	,223**
Toplam	1088			

* $p < .05$, ** $p < .01$, *** $p < .001$.

Tablo 3 baba tutumları ve Tanrı tasavvuru alt boyutları arasındaki korelasyonu göstermektedir. Buna göre duygusal sıcaklık eksenli baba tutumu ile dengeli ($r = ,163$; $p < .01$), sevgi yönelimli ($r = ,163$; $p < .01$) ve korku-ceza yönelimli ($r = ,087$; $p < .05$) Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönde; ilgisiz Tanrı tasavvuru ($r = -,071$; $p < .05$) arasında negatif yönde anlamlı ilişkiler bulunmaktadır. Aşırı koruyucu baba tutumu ile dengeli ($r = ,104$; $p < .01$), sevgi yönelimli ($r = ,086$; $p < .01$), korku-ceza yönelimli ($r = ,209$; $p < .01$) ve ilgisiz ($r = ,160$; $p < .01$) Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler bulunmaktadır. Reddedici anne tutumu ile korku-ceza yönelimli ($r = ,083$; $p < .01$) ve ilgisiz ($r = ,223$; $p < .01$) Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler bulunmaktadır.

Freud'un Tanrı tasavvuru oluşumunda baba figürüne yönelik yaptığı vurgu, kendisinden sonra gelen bilim insanları tarafından gölgede bırakılmıştır. Özellikle nesne ilişkileri ve bağlanma kuramlarıyla birlikte Tanrı tasavvuru oluşum süreci, daha geniş bir çerçevede ele alınma imkânı bulmuştur. Bu çerçevede yapılan bazı araştırmalar, anne imajının Tanrı tasavvuru gelişiminde çok daha etkin bir figür olduğunu ileri sürerken; (Vergote - Tamayo, 1981; Peterson, 2005) bazı çalışmalar babanın bu süreçteki etkinliğine vurgu yapmaya devam etmiştir (Janssen vd., 1994). Başka bir çalışmada ise tercih edilen ya da karşı cins ebeveynlerin Tanrı tasavvuru sürecinde çok daha etkili olduğu yönünde bulgular elde edilmiştir (Beit-Hallahmi - Argyle, 1975).

Bağlanma teorisi içerisinde önemli bir yer tutan temel kavramlardan biri "içsel çalışan modeller"dir. Buna göre çocuğun gelişimi

boyunca bağlanma yaşantıları, içsel çalışan modeller vasıtasıyla kendisinin ve diğerlerinin bilişsel modellerini zihinsel bir şablon şeklinde içselleştirilmektedir (Bartholomew - Horowitz, 1991, 226). Bowlby'ye göre bebek büyüdükçe bağlanma tecrübelerini; "içsel çalışan modelleri"ni veya kendisinin ve diğerlerinin zihinsel temsillerini oluşturarak içselleştirme yoluna gitmektedir. Ayrıca "bilişsel haritalar" olarak da tanımlanan (Bowlby, 1982, 12) içsel çalışma modelleri, çocuğun tecrübelerinin tamamen gerçek bir temsili olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu modellerin, geçmişteki olayların bir yansıması olmadığı, aksine bir analiz etme ve özgün bir forma büründürme süreci olduğu ifade edilerek "içsel çalışan modeller" teriminin öznel tecrübelerle dayanan kişisel bir oluşum olduğu vurgulanmaktadır (Arslan, 2008, 15). Dolayısıyla içsel çalışan modeller, tıpkı nesne ilişkilerinde olduğu gibi ilk deneyimlerden gelişerek oluşmakta ve yetişkinlikte bireye bir şablon formu sunmaktadır. Bu modele göre birey, erken dönem ilişkilerinde sevgi ve güven merkezli bir anlayışla yetiştirilmişse kendini sevmeye değer ve güvenilir bir insan olarak kabul etmekte; ihtiyaçları karşılanmadığında ise kendisine yönelik imgesi zayıf bir nitelik kazanmaktadır (Burger, 2016, 224) Bu çerçevede bağlanma kuramının doğumdan ölüme kadar devam eden bir süreci kapsadığı ifade edilebilir.

Bowlby'nin öncülük ettiği kuramın sınırları, din psikolojisi alanına kadar uzanmaktadır. Özellikle Bowlby'nin ve Ainsworth'un bağlanma konseptini dine uyarlayan Kirkpatrick'den sonra Tanrı'nın bir bağlanma figürü olabileceği iddia edilmiş; bu bağlamda erken dönem ilişkileri ile Tanrı tasavvuru arasında bir ilişkinin var olup olmadığı tartışması gündeme getirilmiştir. Buna göre bağlanma stillerindeki farklılıklara göre Tanrı hakkındaki tasavvur biçimleri de değişime uğramaktadır. Örneğin, güvenli bağlanma stiline sahip bir bireyin, Tanrı'yı seven, kendisini önemseyen, duyarlı bir bağlanma figürü olarak zihninde canlandırmasına karşılık, kaçınmacı bağlanma stiline sahip bireyin Tanrı'yı uzak, korkutucu ve cezalandırıcı bir biçimde tasavvur etmesi beklenmektedir (Kirkpatrick, 2005, 102). Kirkpatrick'in bireylerin Tanrı ile meydana gelen ilişkilerini açıklamada kullandığı iki hipotez söz konusudur ki bunlardan birincisi ilişkisel, diğeri ise telafi edici hipotezdir. İlişkisel (correspondence) hipoteze göre erken dönem bağlanma ilişkileri içerisinde meydana gelen şemalar, daha sonraki dönem içerisinde meydana gelen Tanrı tasavvuru biçimlerinde temel bir referans kaynağı olmaktadır. Bu bağlamda çocukluk dönemi bağlanma ile Tanrı'ya

bağlanma arasında doğrudan bir ilişki vardır. Telif edici hipotez ise bakım veren ile çocuk arasında meydana gelmesi beklenen bağlanmanın olumsuz sonuçlanmasına bağlı olarak anne-babanın yerine geçen kişilere bağlanmasına odaklanmaktadır. Bu noktadan hareketle Kirkpatrick telif edici hipotezi Tanrı ile ilişki ekseninde irdelemekte; buna göre annesi ya da ilk bakım vereni ile çocuk arasında güvensiz bağlanma sonucu oluşan boşluğu telif etmek için birey, sevgi dolu, güvenli ve himaye edici bir Tanrı'ya bağlanma ihtiyacı hissetmektedir. Yani anne ile çocuk arasında yaşanan bağlanma eksikliği, Tanrı'ya bağlanma ile telif edilmektedir (Kirkpatrick - Granqvist, 2008, 915). Bu iki modele göre bireyin erken dönem ilişkileri, Tanrı'yı zihinde tasavvur etme biçiminde önemli bir paya sahiptir (Kirkpatrick, 2005, 101-158). Buna göre bireylerin ebeveyn tutumlarına bağlı olarak bağlanma stillerinden hareketle zihinlerinde meydana getirdikleri bilişsel şemalar, ileriki yaşamlarında kendilerine hem bir referans kaynağı hem de duygusal bir zemin oluşturmaktadır. Bu noktadan hareketle nesne ilişkileri ve bağlanma kuramları dikkate alındığında özellikle anne ve ilişkide olunan yakın bireylerin tutumları ile Tanrı tasavvuru arasında bir ilişkinin varlığı söz konusu olabilir.

Bireyin kendilik ve Tanrı tasavvuru oluşum sürecinde özellikle annenin rolü çok önemli gözükmektedir. Bu çerçevede Geertz, Tanrı'nın zihinde sadece çocuk tarafından oluşturulan bir şey olmadığını ifade etmektedir. Tanrı'nın aile içerisinde bulunduğunu ifade eden Geertz'e göre çoğu çocuk, ailesi tarafından Tanrı ile tanıştırılmaktadır. Aile çevresinde aile bireylerinin tutumları, dinî törenler ve buna ilişkin sosyal düzenlemelerle tanışan çocuk, zamanla kendi Tanrı tasavvurunu oluşturmakta ve resmî Tanrı anlayışıyla karşılaştırmaktadır. Geertz'e göre Tanrı'nın bu süreçte yeniden şekillenmesi çocuğun gelecekteki dinî bilincini etkileyecektir (Rizzuto, 1979, 8). Nesne ilişkileri üzerine çalışmalar yapan psikologlar içerisinde Tanrı tasavvurunu aşamalı olarak ele alan birtakım araştırmacılar mevcuttur. Bu araştırmacılar, Tanrı tasavvurunun başlangıçta ebeveynlerle veya bakıcılarla ilişkilerden etkilendiğini belirterek bu dönem içerisinde psikolojik olarak Tanrı'nın bir geçiş nesnesi işlevi gördüğünü; fakat zaman içerisinde yaşam tecrübelerine bağlı olarak Tanrı'ya yönelik tasavvurların revize edildiğini ve güncellendiğini iddia etmektedir (Peterson, 2005, 21). Bu bağlamda Tanrı tasavvuru oluşumuna ebeveyn imajlarının kaynaklık ettiği; fakat hayat tecrübeleri sonucunda yeniden şekillenen bir yapı görünümünde

olduğu ifade edilebilir. Bu bakımdan her ne kadar dinamik bir yapı görünümünde olsa da Tanrı tasavvuru nüvelerinin ebeveynler tarafından atıldığı ileri sürülebilir.

Tanrı tasavvuru ve baba figürü arasındaki ilişkiye yönelik ise akla gelen ilk isim hiç şüphesiz ki Freud'dur. Dini, çocukluk deneyimlerinin yinelenmesinden ibaret gören Freud'a göre insan, kendini tehdit eden tehlikelere karşı, çocukluğunda yaptığı gibi aynı yöntemlerle karşı koymakta; güvensizliğini yenebilmek için, kendini şaşkırtan ve korkutan; fakat aynı zamanda koruyan babasına teslim olmaktadır (Fromm, 1990, 20-35; Freud, 2000, 20-33). Bu bakımdan Freud'a göre din, çaresizlikler karşısında çare arayan insanlar için baba yerine geçen psikolojik bir güçten ibarettir. Çocukluktaki çaresizlik duygusunun etkisiyle harekete geçen bu güç, yaşam boyu bireyin hayatında etkili olmaktadır. Freud'un dinin kaynağına yönelik detaylı açıklamaları değerlendirildiğinde, özellikle Tanrı tasavvuru sürecinde babanın rolünü ön plana çıkarması nedeniyle hipotezinin önem arz ettiği ifade edilebilir. Nitekim gelişimin tüm basamaklarında önemli bir görev icra eden baba figürü, tamamlayıcı bir işleve sahiptir.

Ebeveyn-çocuk ilişkisini ele almaya yönelik yapılan çalışmalara bakıldığında gerek din psikolojisi gerekse diğer disiplin alanlarının genelinde sadece anne ile çocuk arasındaki ilişkiye odaklanıldığı; bu bakımdan çocuk gelişiminde babanın üstlendiği rolün göz ardı edildiği net bir şekilde görülmektedir. Aile süreçlerini inceleyen çalışmalara bakıldığında öncelikle annenin çocuk üzerindeki etkisi üzerinde durulduğu; babanın etkisinin ise yine anne üzerinden ifade edildiği gözlenmektedir (Lynn, 2012, 1). Fakat anne figürünün çocuk üzerindeki etkisi, baskın bir unsur olsa da baba figürünün çocuk üzerindeki etkisi, müstakil bir değer ifade etmektedir. Özellikle nesne ilişkileri ve bağlanma kuramcılarının 0-2 yaş aralığına verdikleri önem sebebiyle baba rolünün çocuk üzerindeki etkisinin gölgelendiği ifade edilebilir. Bu bağlamda çocuğun doğumunu takip eden ilk iki yılda anne-çocuk ilişkisinin önemi, babalık rolünün aktif olmasını engellese de iki yaşından itibaren çocuğun hayatında baba figürünün değeri artmaktadır (Yavuzer, 1999, 19; Lamb - Lewis, 2010, 100).

Tüm kültür çevrelerinde anne ve babalık rolleri üzerinde durulduğu; çocukların hem anneye hem de babaya ihtiyacı olduğu yönünde vurgulamalar yapılmaktadır. Hatta baba figürünün önemiyle

ilgili olarak hiçbir çocuğun babasız olmadığı; organik bir babaya sahip olmayan çocukların bile zihinlerinde bir şekilde baba figürü ürettikleri ifade edilmektedir (Nsamenang, 2010, 388). Babasız büyüyen çocukların, bir şekilde amca, dede, dayı figürlerinden herhangi birine bağlanmaları, bu kişileri baba yerine koymaları, baba figürüne yönelik ihtiyacı ortaya koymaktadır. Yapılan çalışmalarda baba-çocuk ilişkisinin istenen bir seyir takip etmesinin, ileriki dönemlerde meydana gelmesi muhtemel davranış problemlerinde azalma, bilişsel gelişiminin daha sağlıklı olması gibi sonuçlar ortaya çıkardığı belirtilmektedir (Lynn, 2012, 3). Dolayısıyla babanın gelişim sürecine aktif bir şekilde müdahil olması durumunda anne figürü kadar etkili sonuçlar üretebildiği ifade edilebilir. Bu bağlamda modern hayat içerisinde ebeveynlerin çocukla etkileşimine yönelik değişimden bahsedilmiştir. Söz konusu değişimin seyrine bağlı olarak anne-baba figürlerinin çocuk üzerindeki etkisini, herhangi birine indirgemekten ziyade birlikte değerlendirmenin daha tutarlı sonuçlar elde etme açısından önemli olduğu görülmektedir. Vergote, aile çekirdeğinin; içinde özel bir yer işgal eden üç kişi arasındaki birtakım ilişkilerin düğümlendiği üçgen şeklinde bir alanı temsil ettiğini ifade ederek anne-baba ve çocuk üçlüsünün ayrılmaz rolüne vurgu yapmaktadır. Ayrıca anne ve baba figürlerinin arasında sürekli olarak bir farklılaşmanın bulunduğu; fakat her iki figüre ait işlevlerin birbirinin tamamlayıcısı olduğunu vurgulamaktadır (Vergote, 1999, 183)

Duygusal sıcaklık eksenli ebeveyn tutumu, sevgi, hoşgörü, koşulsuz kabul gibi duygu durumlarını kapsamaktadır. Bu tutum tarzı demokratik ve disiplinli; aynı zamanda sıcak ve ilgili olmayı gerektirmektedir. Sevgi ve kuralların yerine getirilmesine yönelik kaygının çocuğa eşit düzeyde hissettirildiği bu tutum ağı, ideal ebeveyn tutumlarından biri olarak tanımlanabilir. Diğer taraftan dengeli ve sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru biçimlerinin içeriklerine bakıldığında, Tanrı'ya yönelik sevgi ve korku-kaygı duygularının birlikte yaşandığı; emir ve yasakların yerine getirilmesi konusunda kaygılı bir durumun söz konusu olduğu, aynı zamanda Tanrı'ya yönelik sevginin yüksek düzeyde olduğu görülmektedir. Bu çerçevede araştırmanın H_{1a} "*Duygusal sıcaklık eksenli anne tutumu ile korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvuru arasında negatif; dengeli ve sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.*" ve H_{1d} isimli "*Duygusal sıcaklık eksenli baba tutumu ile korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvuru arasında negatif; dengeli ve sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru*

arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.” hipotezlerinin kısmen doğrulandığı görülmektedir. Elde edilen verilere göre hipotezimizin sadece korku-ceza yönelimli Tanrı tasavvuru alt boyutunda desteklenmediği görülmektedir.

Duygusal sıcaklık eksenli ebeveyn tutumuyla korku-ceza yönelimli Tanrı tasavvuru arasında beklenilenden farklı olarak pozitif bir ilişki olduğu gözlenmektedir. Bu durum, dinin doğasında bulunan korku-ceza unsurlarından kaynaklanabilir. İslam dini açısından düşünülecek olursa Kur’an-ı Kerim’in değişik yerlerinde Müslümanların Allah’tan korkması gerektiğine yönelik bir vurgu göze çarpmaktadır (Bakara 2/48; Beyyine 98/7-8; Zümer 39/13; Nur 24/37). Daha çok “havf” kavramıyla ifade edilen korku biçimi “hoşlanılmayan bir durumun başa gelmesinden veya arzulanan bir şeyin elde edilememesinden duyulan kaygı ve korku” şeklinde ifade edilmektedir (Kara, 1997, 528-531). Tasavvuf literatüründe “havf”ın çeşitli aşamalarından bahsedilmektedir. Yaratıcının sevgisinden mahrum kalma kaygısı, bu korku biçimlerinin üst aşamalarında bulunurken, cehenneme girme kaygısı, daha alt bir korku çeşidi olarak ifade edilmektedir (Kâşânî, 2015, 238; Uludağ, 2012, 161). Korkunun insan sınırlarını hatırlatan bir kavram olduğuna değinen Albayrak, bu duygunun motive edici etkisi üzerinde durmaktadır (Albayrak, 2008). İslam dini içerisinde korku duygusunun motive edici ve uyum sağlayıcı özelliği sebebiyle sıkça kullanılması, birçok faktörü geride bırakıp korku-ceza yönelimli bir Tanrı tasavvuru oluşumuna sebebiyet verebilmektedir (Karaca, 2015, 103). Yapılan bir araştırmaya göre çocukluğunda ailesi tarafından korku metodu ile bilgilendirilen öğrencilerin oranı %64.6 iken; sevgi metodu ile bilgilendirilen öğrencilerin oranı %26,6 şeklindedir. Ayrıca korku motivasyonu ile yetiştirilmiş bireylerin Allah’ı daha çok korku-ceza yönelimli bir varlık şeklinde algıladıklarına yönelik bulgular göze çarpmaktadır (Albayrak, 1995, 75-115). Bu bakımdan duygusal sıcaklık eksenli ebeveyn tutumları ile korku-ceza yönelimli Tanrı tasavvuru arasındaki ilişkiyi daha geniş bir çerçeveden ele almanın gerekliliği ifade edilebilir.

Çocukların bir birey olarak toplum içerisinde yer almasını engelleyici bir tavır olan reddedici ebeveyn tutumları, anne ve babanın çocukla ilgilenmediği, ona karşı kayıtsız ve duyarsız; olumlu duyguların çocuğa hissettirilmesi noktasında pasif kaldığı bir süreci kapsamaktadır. Sürekli olarak kötü ve olumsuz nitelikler üzerinden değerlendirilen çocuklar, aileleri tarafından istenilmediklerini düşünmektedir. Reddedici

ebeveyn tutumu, Tanrı tasavvurları açısından ele alındığında korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvurlarıyla anlamlı düzeyde pozitif bir ilişkiye sahip olduğu görülmektedir. Anne babası tarafından sürekli olarak cezalandırılan, ilgilenilmeyen bireylerin Tanrı'ya da aynı şekilde korku-ceza yönelimli ya da kendisiyle ilgilenmeyen, bağışlamayan bir varlık şeklinde tasavvur ettikleri gözlenmektedir. Bu çerçevede araştırmanın H_{1c} “Reddedici anne tutumu ile dengeli ve sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru arasında negatif yönlü; korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.” ve H_{1f} isimli “Reddedici baba tutumu ile dengeli ve sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru arasında negatif; korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.” şeklindeki hipotezlerinin kısmen doğrulandığı ifade edilebilir. Elde edilen verilere göre hipotezimizin korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvuru alt boyutlarında desteklendiği; dengeli ve sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru alt boyutlarında ise desteklenmediği görülmektedir.

Çift kutuplu bir tutum çeşidi olarak aşırı koruyuculuk, sorumluluktan kaçan, özgüveni düşük, çevresine karşı korkulu ve çekimser olan bireylerin yetişmesine sebebiyet veren bir tutum ağına sahiptir. Aşırı koruyucu ebeveyn tutumunda anne ve babalar, çocuklarını aşırı derecede koruma altında almakta ve denetlemektedir. Her konuda aşırı derecede müdahale edilen bu çocuklar, kendi başına karar veremeyen, ebeveynlerine bağımlı bireyler olarak toplumda yer edinmektedir (Baumrind, 1966). Aşırı koruyucu bir tutumla yetiştirilen çocuklar, kaygı düzeyleri yüksek, kırılgan bir yapıya sahip olabilir. Çevreye yönelik savunmasız, güvensiz ve kaygılı olan bu kişiler, Tanrı'ya yönelik de olumsuz imajlar besleyebilir. Bu çerçevede elde edilen verilere bakıldığında aşırı koruyucu ebeveyn tutumları ile korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvurları arasında anlamlı düzeyde pozitif bir ilişki olduğu görülmektedir. Dolayısıyla araştırmanın H_{1b} “Aşırı koruyucu anne tutumu ile dengeli ve sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru arasında negatif; korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.” ve H_{1e} isimli “Aşırı koruyucu baba tutumu ile dengeli ve sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru arasında negatif; korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.” hipotezlerinin kısmen doğrulandığı görülmektedir. Elde edilen verilere göre hipotezimizin korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvuru alt boyutlarında desteklendiği; dengeli ve sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru alt boyutlarında ise desteklenmediği görülmektedir.

Aşırı koruyucu ebeveyn tutumu ile Tanrı tasavvurunun tüm alt boyutları arasındaki anlamlı ilişki, aşırı koruyucu anne baba tutumunun hem olumlu hem de olumsuz yönler barındırmasından kaynaklanabilir. Bu tutuma sahip ebeveynler, zaman zaman çocuklarına yönelik aşırı müdahalelerde bulunarak sorumluluk almalarını, deneyim kazanmalarını ve özgüven kazanmalarını engelleyebilmektedir (Hayta, 2017, 220-221). Ayrıca bu tutum örgüsünde aşırı düzeyde de olsa sevgi, ilgi ve hoşgörü söz konusu olabilmektedir. Buna bağlı olarak aşırı koruyucu ebeveyn tutumunun kişilik gelişimi açısından problemleri bir sonuç üretmesi muhtemeldir. Bir çalışmada aşırı koruyuculuk eksenli tutumla yetişen bireylerin aşırı bağımlı, daima başkalarının desteğini arayan bir kişilik özelliğine sahip olabileceği belirtilmektedir (Afat, 2013, 159-160). Çalışmamızdan elde edilen verilere bakıldığında aşırı koruyucu anne-baba ile kişilik özelliklerinden deneyime açıklık ($p < .05$) ve nevrozizm ($p < .05$) arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler görülürken; uyumluluk ($p > .05$), sorumluluk ($p > .05$) arasında anlamlı düzeyde olmasa da negatif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir. Bu sonuçlar aşırı koruyucu anne tutumlarının kişilikte meydana getirdiği çift kutuplu sonuçları doğrudan göstermektedir. Aynı durum Tanrı tasavvuru açısından da geçerlidir. Ayrıca aşırı koruyucu tutumla yetişen bireyler, psiko-sosyal açıdan her ne kadar çeşitli olumsuzluklarla karşılaşsa da ebeveynlerine yönelik olumsuz bir tutuma sahip olmayabilir. Aşırı koruyucu ebeveyn tutumunu diğer olumsuz tutumlardan ayıran nokta da burada saklıdır. Nitekim reddedici ebeveyn tutumunda birey, ebeveyne yönelik olumsuz bir imaj geliştirebilirken; aşırı koruyucu tutumda ebeveyne yönelik olumsuz bir imaj oluşmayabilir. Bu durum Tanrı tasavvuru oluşumunda bir değişken olarak ele alınabilir. Dolayısıyla aşırı koruyucu anne-baba tutumunun Tanrı tasavvuruna olumlu ya da olumsuz yansımaları söz konusu olabilir. Bu bakımdan elde edilen bulguların bağlanma ve daha genel bir çatı olarak nesne ilişkileri kuramları ile örtüşen bir zeminde bulunduğu ifade edilebilir. Ebeveyn tutumlarından hareketle bireylerin zihinlerinde mevcut bulunan anne-baba imajlarına yönelik olumlu izlerin, aynı şekilde olumlu Tanrı tasavvuru oluşumuna ve gelişimine katkıda bulunduğu söylenebilir.

Tablo 4. Ebeveyn Tutumlarının Olumlu Tanrı Tasavvurunu Yordamasına İlişkin Aşamalı Doğrusal Regresyon Analizi Sonuçları

Aşamalar	ΔR^2	f	p
1 Anne Duygusal Sıcaklık	,042	48,234	,000
2 Anne Duygusal Sıcaklık	,048	28,253	,000
Baba Aşırı Koruyuculuk			
Aşamalar	β	t	p
1 Anne Duygusal Sıcaklık	,199	6,945	,000
2 Anne Duygusal Sıcaklık	,186	6,400	,000
Baba Aşırı Koruyuculuk	,074	2,821	,005
Bağımlı Değişken: Olumlu Tanrı Tasavvuru			

Tablo 4’de görüldüğü üzere ebeveyn tutumlarından anne duygusal sıcaklık ve baba aşırı koruyuculuk alt boyutları ile olumlu Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır ($p < .01$). Analiz sonuçlarına göre anne duygusal sıcaklık eksenli tutum, tek başına olumlu Tanrı tasavvuruna ait varyansın %4’ünü açıklamaktadır. Modele baba aşırı koruyuculuk boyutu dahil olduğunda ise olumlu Tanrı tasavvuruna ait varyansın yaklaşık %5’ini açıkladığı görülmektedir ($\Delta R^2 = .048$, $f = 28,234$, $\beta = .186$; $.074$, $p < .01$). Diğer bir ifadeyle olumlu Tanrı tasavvurunun %4 oranında duygusal sıcaklık eksenli anne tutumu, yaklaşık %5 oranında ise duygusal sıcaklık eksenli anne tutumu ile aşırı koruyucu baba tutumu etkileşiminden meydana geldiği ifade edilebilir.

Tablo 5. Ebeveyn Tutumlarının Olumsuz Tanrı Tasavvurunu Yordamasına İlişkin Aşamalı Doğrusal Regresyon Analizi Sonuçları

Aşamalar	ΔR^2	f	p
1 Baba Aşırı Koruyuculuk	,055	64,149	,000
2 Baba Aşırı Koruyuculuk	,075	44,386	,000
Anne Reddedicilik			
Aşamalar	β	t	p
1 Baba Aşırı Koruyuculuk	,328	8,009	,000
2 Baba Aşırı Koruyuculuk	,243	5,515	,000
Anne Reddedicilik	,313	4,826	,000
Bağımlı Değişken: Olumsuz Tanrı Tasavvuru			

Tablo 5’de görüldüğü üzere ebeveyn tutumlarından baba aşırı koruyuculuk ve anne reddedicilik alt boyutları ile olumsuz Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır ($p < .01$). Analiz sonuçlarına göre aşırı koruyucu baba tutumu, tek başına olumsuz Tanrı tasavvuruna ait varyansın yaklaşık %6’sını açıklamaktadır. Modele anne reddedicilik boyutu dahil edildiğinde ise olumsuz Tanrı tasavvuruna ait varyansın yaklaşık %8’ini açıkladığı görülmektedir ($\Delta R^2 = .075$, $f = 44,386$, $\beta = .243$; $.313$, $p < .01$). Özellikle reddedici anne tutumunun olumsuz Tanrı tasavvuru üzerindeki etkisi düşünüldüğünde beklenen bir sonucun ortaya çıktığı ifade edilebilir. Diğer bir ifadeyle olumsuz Tanrı tasavvurunun %5 oranında aşırı koruyucu baba tutumu, yaklaşık %8 oranında ise aşırı koruyucu baba tutumu ile reddedici anne tutumu etkileşiminden meydana geldiği ifade edilebilir. Olumlu ve olumsuz Tanrı tasavvurlarına yönelik regresyon analizi sonuçlarına bakıldığında olumlu Tanrı tasavvuru üzerinde anne tutumlarının; olumsuz Tanrı tasavvuru üzerinde ise baba tutumlarının daha etkili olduğu; fakat hem anne hem de baba tutumlarının müstakil bir biçimde olumlu-olumsuz Tanrı tasavvuru üzerinde yordayıcı bir etkiye sahip olduğu ifade edilebilir.

Regresyon analizi sonuçlarına bakıldığında olumlu Tanrı tasavvurunun en güçlü yordayıcılarının duygusal sıcaklık eksenli anne tutumu ve aşırı koruyucu baba tutumu olduğu görülmektedir. Olumsuz Tanrı tasavvurunun en güçlü yordayıcılarının ise aşırı koruyucu baba tutumu ile reddedici anne tutumu olduğu görülmektedir. Bu noktada aşırı koruyucu baba tutumunun hem olumlu hem de olumsuz Tanrı tasavvuru üzerinde etkili olması, aşırı koruyuculuğun daha önce ifade edilen çift kutuplu yapısıyla ilişkilendirilebilir. Ayrıca Tanrı tasavvuru gelişiminde anne figürünün etkinliğinin babaya göre daha baskın olduğu öne çıkmaktadır. Fakat baba tutumları ile Tanrı tasavvuru arasındaki anlamlı ilişkilere bakıldığında her ne kadar anne figürünün baskınlığı göze çarpsa da hem anne hem de babanın Tanrı tasavvuru oluşumunda önemli bir paya sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla araştırmamızın H_{1g} isimli “*Ebeveyn tutumları hem olumlu hem de olumsuz Tanrı tasavvuru biçimleri üzerinde yordayıcı bir etkiye sahiptir.*” hipotezinin desteklendiği görülmektedir. Bu bağlamda Mehmedoğlu tarafından yapılan bir araştırmada ebeveyn tutumları açısından anne imajının Tanrı tasavvurunun sadece negatif boyutunda etkili olduğu; baba imajının ise hem pozitif hem de negatif boyutlarında etkili olduğu tespit edilmiştir (Mehmedoğlu, 2011, 239). Ayrıca Tanrı tasavvurunun pozitif boyutlarında otoriter-baskıcı baba imajı, koruyucu-müdahaleci ve eşitlikçi-demokratik baba imajlarından daha etkili olduğu sonucu elde edilmiştir (Mehmedoğlu, 2011, 239). Çalışmamızda ise algılanan anne tutumlarının hem olumlu hem de olumsuz Tanrı tasavvurunda etkili olduğu görülmektedir. Aşırı koruyucu baba tutumunun çift kutuplu yapısına bağlı olarak hem olumlu hem de olumsuz Tanrı tasavvuru üzerinde etkili olduğu ifade edilebilir. Bu çerçevede hem anne hem de baba tarafından sergilenen duygusal sıcaklık eksenli tutumlar ile dengeli ve sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru arasındaki pozitif yönlü; reddedici ebeveyn tutumu ile negatif yönlü ilişki, beklenen bir sonuç olarak ifade edilebilir.

Tanrı tasavvuru başlığı altında Batı’da yapılan ilk çalışmalara bakıldığında, bu çalışmaların bazı metodolojik sorunlar barındırdığı; dolayısıyla bu verilerden hareketle genel geçer bir sonuca ulaşmanın mümkün olmadığı ifade edilmektedir (Beit-Hallahmi - Argyle, 1975, 73). Zaten söz konusu metodolojik sınırlılıklarla yapılan bu çalışmalardan, birbiriyle tutarlı sonuçlara ulaşamadığı da görülmektedir. Dolayısıyla Tanrı tasavvuru hakkında yapılan yorumlar çok sığ bir gerçekliğe işaret

etmekte; bu konuda daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca araştırmacıların sunduğu kategoriler üzerinden bireylerin Tanrı tasavvurlarını belirlemenin, birtakım sınırlılıklar getirdiği yönünde eleştiriler söz konusudur (Kunkel vd., 1999, 196).

Tanrı tasavvuru hakkında yapılan ilk ampirik çalışmaların ebeveyn tutumlarıyla ilişkilendirilmesi, ebeveyn tutumlarının Tanrı tasavvuru üzerindeki etkisi hakkında fikir vermektedir. Söz konusu ilişkiye yönelik yapılan çalışmalarda başlangıçta Freudyen tezin aksine anne figürünün baskınlığı üzerinde durulduğu gözlenmektedir (Nelson - Jones, 1957; Vergote - Aubert, 1972; Tamayo - Dugas, 1977; Nicholson - Edwards, 1979). Strunk, homojen bir Protestan grup üzerinde gerçekleştirdiği çalışmada, Tanrı tasavvuru oluşumunda Freud'un teziyle koşut bir şekilde baba imajının anne imajından çok daha etkili olduğunu ileri sürmüştür (Strunk, 1959; Spilka vd., 1964; Welch, 2010) Tamayo ve Desjardins ise çalışmalarında Tanrı tasavvuru konusunda ebeveyn imajlarının hangisinin daha baskın olduğu konusunda, bu durumun inanç sistemlerine göre değişkenlik gösterebileceğini iddia etmektedir (Tamayo - Desjardins, 1976, 131-140) Dolayısıyla bu konu etrafında yapılan çalışmalar arasında bir uzlaşma olmadığı görülmektedir.

Tanrı tasavvuru hakkında yapılan ilk çalışmalarda genellikle Tanrı'yı ifade ederken kullanılan kelimelere odaklanıldığı ve bu kelimeler üzerinden birtakım çıkarımlar yapıldığı görülmektedir. Spilka, Armates ve Nussbaum'un çalışması (1964) da bir sıfatlandırma çalışması olarak bu kategoride değerlendirilebilir. Daha kapsamlı bir araştırma olarak Gorsuch, 1968 yılında bireylerin Tanrı tasavvurunu ortaya koyan bir sıfat listesi geliştirmiştir. Tanrı kavramının yeterli bir tanımını yapabilmek için daha önce Spilka ve diğerlerinin oluşturduğu sıfat listesine 28 sıfat daha ekleyerek üç bağımsız ölçek elde etmiştir (Gorsuch, 1968, 57).

Nelson ve Jones, Freud'un Tanrı tasavvuru oluşumunda baba imajının yüceltilmesi noktasındaki ısrarlı tavrından yola çıkarak bu iddiayı araştırma yoluna gitmiştir. Q-Sort tekniğinin kullanıldığı bu çalışmada, Tanrı tasavvuru oluşumunda babadan ziyade annenin baskın olduğu, dolayısıyla bu süreçte anne figürünün daha etkili olduğu tespit edilmiştir (Nelson - Jones, 1957, 296). Bu çalışma, Freud'un görüşüne karşı çıkarak deneysel bir veri sunması ve Tanrı imajı konusunda babadan ziyade anne niteliklerinin daha ön planda olduğunu iddia etmesi sebebiyle önem taşımaktadır (Mehmedoğlu, 2011, 51).

Hunsberger ve Brown aile üyeleri içerisinde özellikle anne figürünün dinî yönelim açısından önemli olduğu üzerinde durmaktadır (Hunsberger - Brown, 1984, 250). Vogel ise Tanrı tasavvuru oluşum sürecinde babadan ziyade anne figürünün daha etkili olduğunu; fakat yaşla birlikte söz konusu anne etkisinin kaybolduğu yönünde bulgular elde etmiştir (Akt: Peterson, 2005, 26). Dickie ve arkadaşları tarafından yapılan başka bir çalışmada Tanrı'nın, babası merhametli olan çocuklar tarafından daha merhametli; annesi güçlü olan çocuklar tarafından ise daha güçlü olarak görüldüğü; böylece babanın merhameti ile annenin gücünün, sırasıyla Tanrı'nın merhametini ve gücünü yordadığı şeklinde bir sonuç elde edilmiştir (Dickie vd., 1997, 25-43).

Tanrı tasavvuru ve ebeveyn tutumları ilişkisi üzerine yapılan çalışmalardan elde edilen sonuçlara yönelik bir bakış da Tanrı tasavvurunun hem anne hem de baba ile ilişkili olduğu yönündedir. Bu çalışmalardan elde edilen sonuçlar, Tanrı tasavvurunun karşı cinsten ebeveyn ya da favori ebeveyn üzerinden ilişkilendirildiği; son olarak artan yaşla birlikte ebeveyn tasavvuru ve Tanrı tasavvuru arasındaki korelasyonun azalacağı yönündedir (Bulkeley, 1981, 40). Chartier ve Goehner (1976) ergen örneklem üzerinde yaptığı çalışmada ebeveyn-ergen iletişiminin seven Tanrı tasavvuru oluşumunda önemli bir etkiye sahip olduğu görülmüştür (Chartier - Goehner, 1976, 227-232).

Maxon'un sağır çocuklar üzerine yaptığı çalışmada, sağırlığın anne-çocuk ilişkisini bozup bozmayacağı ve bunun da Tanrı tasavvuru gelişimini etkileyip etkilemediği tespit edilmiştir. Buna göre 40 çocukla gerçekleştirilen çalışmada, sağır çocukların problemlili anne ilişkilerine bağlı olarak Tanrı tasavvurlarının etkilendiği sonucuna varılmıştır (Rackley, 2007, 26). Spilka, Addison ve Rosensohn tarafından yapılan bir araştırma, ebeveyn ve Tanrı tasavvuru arasındaki ilişkiye dair çeşitli teoriler temel alarak oluşturulmuştur. Çalışmada Benson ve Spilka'nın semantik farklılaşma ölçekleri ile Gorsuch'un sıfat derecelendirme ölçeği kullanılmıştır (Spilka vd., 1975: 156). Buna göre Freud, Adler, Sosyal Öğrenme Kuramı ve Özsaygı kuramları çerçevesinde elde ettiği verileri ilişkilendiren Spilka ve arkadaşları, dört teori hakkında çıkarımlarda bulunmuşlardır. Buna göre seven baba ile seven Tanrı arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu, bu yönüyle Freudyen tezin desteklendiği görülürken diğer teorilerle ilgili olarak kısmî bir korelasyon söz konusu olsa da kesin sonuçlara ulaşılamamıştır (Spilka vd., 1975: 157-164).

Tanrı tasavvuru çalışmaları içerisinde gerek metodoloji gerekse kapsayıcı olması açısından ilk sistemli araştırma belki de Anna Maria Rizzuto'ya aittir. Tanrı tasavvuru oluşumunda ilk ilişkilerin yanı sıra anne ve babanın temel rollerini irdeleyen Rizzuto, klinik gözlem ve deneyim sürecinde Tanrı/Aile Anketi olarak isimlendirdiği bir ölçek geliştirmiştir. Çalışmasında Winnicott'un geçiş nesnesi kavramını odak noktası haline getiren Rizzuto'ya göre Tanrı tasavvuru, durmaksızın değişme gücüne sahip olan dinamik bir geçiş nesnesi; iç ve dış gerçeklik arasında köprü olarak vazife gören bir olgu olarak ifade edilmektedir (Rizzuto, 1979, 204-205; Peterson, 2005, 34). Rizzuto, Tanrı tasavvurunun anne ya da baba figürlerinden herhangi birine indirgenemeyeceğini ifade ederek başka faktörlerin etkisine vurgu yapmaktadır (Rizzuto, 1979, 44).

Hertel ve Donahue, Tanrı-insan ve anne-baba-çocuk ilişkisinde ailenin sosyal yapısı ile bireyin Tanrı imgesi arasında bir ilişkinin varlığını ortaya koymuştur. Buna göre ebeveynlerin Tanrı imgeleri ve çocuklarına davranış stilleri, çocuklarının Tanrı imgesine ve onları da kendi çocuklarına karşı sergiledikleri davranış stillerine yansıdığı tespit edilmiştir (Hertel - Donahue, 1995, 198).

Dickie ve arkadaşları tarafından yapılan bir çalışmada kadınlar ve erkekler arasında, ebeveynlerini algılama biçimleri ile Tanrı'yı algılama biçimleri arasında büyük farklılıklar tespit edilmiştir. Buna göre kadınların Tanrı tasavvurları, erkeklere göre ebeveynin algılanan tutumları ile daha yakından ilişkilidir (Dickie vd., 1997, 25-43). Brunner tarafından yapılan başka bir çalışmada erken dönem ilişkilerin ve mevcut kişilik özelliklerinin bireyin Tanrı tasavvuruna yönelik bir bakış açısı sağlayacağı yönünde bulgular elde edilmiştir (Brunner, 1992, 7).

Türkiye'de Tanrı tasavvuru hakkında yapılan çalışmaların Tanrı'ya atfedilen sıfatlar, duygu ve algılar, Tanrı tasavvurunun farklı değişkenlerle ilişkisi ve Tanrı tasavvurunun gelişim dönemlerine göre sınıflandırılması şeklinde ele alındığı gözlenmektedir. Ayrıca İlahiyat alanının farklı birimlerinde Tanrı tasavvuru konusunun değişik biçimlerde irdelendiği görülmektedir (Güler, 2007; Yıldız, 2007; Mehmedoğlu, 2011; Koç, 2011; Dinvar, 2011; Kula, 2012; Kartopu, 2014; Erdoğan, 2014; Yıldız - Ünal, 2017; Hayta, 2017; Kış, 2018; Doğan, 2016; Aydın, 2018; Ceylan, 2018; Dilek, 2019; Türker, 2019). Ayrıca ülkemizde Tanrı tasavvuru ya da bu başlığı kapsayan çalışmaların Batı'da yapılan araştırmalara göre oldukça sınırlı ve yeni olduğu gözlenmektedir.

Tanrı tasavvuru gelişimi bakımından çocukların Piaget'in bilişsel gelişim aşamalarının özelliklerini sergilediğini ifade eden Yıldız, çocuklarda Tanrı tasavvuru gelişim hızının farklılık arz ettiğini belirtmektedir (Yıldız, 2007, 226-228). Ayrıca Yavuz'un elde ettiği verileri kendi çalışmasıyla karşılaştıran Yıldız, Tanrı'yı soyut ya da somut niteliklerle düşünme bakımından günümüzde, çocukların Tanrı'yı daha somut düşünme eğiliminde olduğu sonucuna varmıştır (Yıldız, 2007, 179).

Yapıcı tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada, Allah kavramının ve kutsal ifadelerin üniversiteli öğrencilerin zihinlerinde çağrıştırdığı anlamlar üzerinden bir değerlendirme yoluna gidilmiştir. Allah tasavvurunun olumlu niteliklerinin geniş yer tuttuğu çalışmada az da olsa kuşkucu ya da olumsuz tasavvurlara rastlanıldığı ifade edilmektedir (Yapıcı, 2004, 197-198).

Dinç tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada dinî yönelimin duygu boyutu ile anne-baba tutumlarından birisi olan tutarlı disiplin ve standartların belirliliği arasında pozitif yönde bir ilişki tespit edilmiştir (Dinç, 2007, 94). Bedir tarafından yetişkinlerin çocukluk anılarındaki Tanrı imgelerinin analiz edildiği çalışmada, erken eğitimciler olan aile ve öğretmenlerin, Tanrı imgesinin oluşumunda en etkili faktörlerden biri olduğu tespit edilmiştir (Bedir, 2017, 717-740). Ailenin bireyin Tanrı tasavvuru gelişimindeki etkisini incelemeyi amaçlayan başka bir çalışmada Öcal, 4 yaş civarında ailenin de etkisiyle Tanrı'nın kocaman ve ödüllendirici bir varlık olarak algılandığı; 5 yaşa doğru uzun boylu, büyük ve aile etkisine göre bazen pozitif bazen de negatif yüklemelerin söz konusu olduğu; 6 yaşına gelindiğinde antropomorfik düşüncelerin kendini belli ettiği, bazen çok büyük beyaz saçlı ve sakallı bir insan şeklinde tasavvur edildiği; 7 yaşında kendisini ve akrabalarını var eden güçlü bir figür olarak tasavvur edildiği görülürken, 8 yaşından itibaren artık kısmî olarak hiçbir şeye benzemeyen aşkın bir güç olarak algılandığı tespit edilmiştir. 10 yaş itibarıyla Tanrı'nın sıfatlarına atıfta bulunmanın başladığı ve soyuta yakın bir varlık olarak algılandığı bir sürece girildiği anlaşılmaktadır (Öcal, 2014, 59-80).

Güler'in gerçekleştirdiği bir araştırmada Tanrı algısı ile benlik algısı arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Buna göre sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip bireylerin korku yönelimli Tanrı algısına sahip olanlara göre daha olumlu bir benlik algısına sahip oldukları

tespit edilmiştir. Ayrıca korku yönelimli Tanrı algısına ve olumsuz benlik algısına sahip olanların günahkârlık duygularının daha yüksek olduğu sonucuna varılmıştır (Güler, 2007, 152-153).

Özdoğan tarafından yürütülen bir çalışmada sevgi merkezli bir Tanrı tasavvuruna sahip bireylerin, kendilerinden yola çıkarak Tanrı'yı tanımlamaları arasında bir benzerlik bulunduğu sonucuna varılmıştır (Özdoğan, 2005, 135-162). Koç tarafından yapılan başka bir çalışmada ise olumlu (sevgi temelli) bir din eğitimi alan öğrencilerin olumsuz (korku temelli) bir din eğitimi alan öğrencilerden daha olumlu Tanrı tasavvuruna sahip olduğu; ayrıca Tanrı tasavvuru, benlik saygısı ve öfke yaşantısı arasında anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir (Koç, 2011, 92-96). Bu konuyla ilişkili olarak Kula'nın yaptığı çalışmada kendilik algısı ile Tanrı algısı arasında pozitif bir korelasyonun söz konusu olduğu gözlenmektedir. Buna göre bireyin kendilik algısı olumlu oldukça, Tanrı algısının da olumlu hale geldiği tespit edilmiştir (Kula, 2012, 96). Hayta tarafından yapılan bir çalışmada, çocukluk döneminde annelerinin özgürlükçü, hoşgörülü ve özgüveni artırıcı davranış ve tutum sergileyen bireylerin, Tanrı ile olan ilişkilerinin de olumlu, güvenli ve dinamik bir ilişki içerisinde cereyan ettiği yönünde bulgular elde edilmiştir (Hayta, 2017, 252).

Tanrı tasavvuru gelişiminde çocukluk döneminin etkisi hakkında Kartopu ve Tanrıverdi'nin yaptığı bir çalışmada çocukluk dönemi içerisinde Tanrı'nın korkulması gereken bir varlık şeklinde anlatılmasının sonraki dönemde korku eksenli Tanrı tasavvuru oluşumuna sebebiyet verdiği yönünde sonuçlar elde edilmiştir (Kartopu - Tanrıverdi, 2013, 636). Arıcı ve Tokur tarafından İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile yapılan başka bir çalışmada, öğrencilerin Tanrı algıları ile hoşgörü düzeyleri arasında düşük düzeyde de olsa pozitif yönde anlamlı ilişkiler bulunmuştur (Arıcı - Tokur, 2017, 31-48). Türker tarafından Suriyeli sığınmacı çocuklar ile gerçekleştirilen başka bir çalışmada ise Tanrı algısını ölçmeye yönelik sorulardan elde edilen sonuçlara göre çocukların %67'sinin korku ve ceza yönelimli Tanrı tasavvuruna; %15'inin ise sevgi yoğunluklu bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu sonucuna varılmıştır (Türker, 2019, 68-69). Son olarak Tanrı tasavvurunun ana kaynağı olarak ilk nesne ilişkilerine atfettikleri hayatî önem üzerinden bir araştırma gerçekleştiren Kısa, Tanrı tasavvuruna ilişkin psikanalitik görüşleri kapsamlı bir şekilde ele alarak teorik bir çerçeve sunmuştur (Kısa, 2013).

Çalışmamızdan elde edilen sonuçlara bakıldığında mevcut literatürle benzeşen bir tabloyla karşılaştığı ifade edilebilir. Araştırmalarda genellikle ebeveynlerden anne figürüne odaklanıldığı; özellikle bağlanma türünden hareketle çocuk ile anne arasındaki ilişkinin açıklanmaya çalışıldığı gözlenmektedir. Fakat son dönemde annenin aktif bir şekilde iş hayatına dahil olması, babanın evde daha çok vakit geçirmesi, eşler arasında iş bölümünün mevcudiyeti gibi etmenler, çocukla ilgilenme açısından anne ve baba figürlerini eşit bir düzleme çekmektedir. Hem anne hem de baba tutumlarının müstakil bir şekilde Tanrı tasavvuru ekseninde değerlendirilmesi, daha kapsamlı sonuçlar elde etmek açısından önemli gözükmektedir. Ebeveynlerin birlikte ele alındığı çalışmaların sınırlı olduğu göz önüne alındığında mevcut araştırma, Tanrı tasavvuru oluşum sürecinde hem anne hem de baba tutumlarının önemine vurgu yapması yönüyle önem arz etmektedir.

SONUÇ

Yaşamlarında dini merkezi bir konuma yerleştiren bireyler açısından Tanrı'yı tasavvur etme gerek Tanrı ile kurulan ilişki biçiminde gerekse psiko-sosyal hayatın yönünü tayin etmede önemli bir aşamadır. Nitekim inanan insan, inandığı varlığa atfettiği nitelikler üzerinden bir ilişki biçimi geliştirmektedir. Sürekli gelişen ve değişen dinamik bir süreç olarak Tanrı tasavvuru, bireyin Tanrı ile ilişkisinden sosyo-kültürel yaşamına kadar etki eden geniş bir alana yayılmaktadır. Tanrı tasavvuru gelişimine etki eden birtakım bireysel ve sosyal faktörler bulunmaktadır. Tanrı'yı tasavvur etme sürecine dinamiklik sağlayan faktörlerden biri olarak ebeveyn tutumları, Tanrı tasavvuru oluşumuna doğrudan etki gücüne sahiptir. Tanrı'yı özellikle soyut işlem dönemi öncesinde zihinde tasavvur etme, ancak en anlamlı ve en güçlü duygu ve tecrübelerle dayanarak yapılabilir. Dolayısıyla ebeveynle ilişkilerin gücü, çocuk üzerindeki etkisini belirleyen temel bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

Araştırmadan elde edilen verilere bakıldığında temel hipotezlerin desteklendiği görülmektedir. Bu bağlamda; araştırmanın temel değişkenlerinden biri olan ebeveyn tutumları ile Tanrı tasavvuru arasındaki ilişkileri incelemek üzere yapılan korelasyon ve regresyon analizleri sonucunda hem anne hem de baba tutumları ile Tanrı tasavvuru arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Bu çerçevede ebeveynler tarafından sergilenen duygusal sıcaklık eksenli tutum örgüsü ile özellikle

dengeli ve sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru arasında; reddedici ebeveyn tutumu ile korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvuru arasındaki pozitif yönlü anlamlı ilişkiler dikkat çekmektedir. Regresyon analizi sonuçlarına bakıldığında da olumlu Tanrı tasavvurunun en güçlü yordayıcılarının duygusal sıcaklık eksenli anne tutumu ve aşırı koruyucu baba tutumu olduğu; olumsuz Tanrı tasavvurunun en güçlü yordayıcılarının ise aşırı koruyucu baba tutumu ile reddedici anne tutumu olduğu görülmektedir. Bu bakımdan Tanrı tasavvuru gelişiminde anne tutumlarının daha etkili bir faktör olduğu görülse de gerek çalışmamızda yapılan diğer analizler gerekse literatürde mevcut bulunan çalışmalardan hareketle hem anne hem de baba tutumlarının Tanrı tasavvuru üzerinde etkili bir unsur olduğu görülmektedir.

Tanrı tasavvuru, birçok değişken tarafından şekillenen, değişime uğrayan dinamik bir yapıdır. Bu çerçevede Tanrı tasavvuru oluşumu ve gelişiminde bireysel ve sosyal faktörlerden önemli görülen çevre, eğitim, dinî eğitim tarzları, örselenmiş çocukluk yaşantıları, öznel iyi oluş, benlik saygısı gibi değişkenler ile Tanrı tasavvuru arasındaki ilişkilerin incelenmesi alana katkı sağlayabilir. Özellikle ebeveyn tutumları ile Tanrı tasavvuru arasındaki ilişkiye yönelik nitel araştırma modelleri kullanılarak farklı araştırmaların yürütülmesi, bu konu etrafında yapılacak çalışmalara ışık tutabilir. Ayrıca bu tür çalışmaların boylamsal desenli araştırmalar üzerinden gerçekleştirilmesi alana ilişkin daha geniş bir bakış açısı sunabilir.

KAYNAKÇA

- Adler, Alfred. *İnsan Tanıma Sanatı*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 1998.
- Afat, Nüket. “Çocuklarda Üstün Zekanın Yordayıcısı Olarak Ebeveyn Tutumları”. *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (07 Ağustos 2013), 155-168.
- Albayrak, Ahmet. “Duygusal Motif Olarak Sevgi ve Korku”. *Köprü* 101 (2008), 233-245.
- Albayrak, Ahmet. *Ergenlerin Dinî Gelişiminde SEvgi ve Korku Motifinin Etkinliği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Altaib, Isham vd. *Parent-Child Relations A Guide to Raising Children*. London: Gutenberg Press, 2013.
- Argun, Yasemin. *Anne-Babaların Çocuk Yetiştirme Tutumlarının Ortaokul Öğrencilerinin Denetim Odağı Üzerine Etkileri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Arıcı, İsmail - Tokur, Behlül. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Tanrı Algıları ve Hoşgörü eğilim Düzeyleri Arasındaki İlişki”. *Turkish Studies* 12/10 (2017), 31-48.
- Arrindell, W. vd. “The development of a Short Form of the EMBU1: Its Appraisal with Students in Greece, Guatemala, Hungary and Italy”. *Personality and Individual Differences* 27/4 (1999), 613-628.
- Arslan, Emel. *Bağlanma Stilleri Açısından Ergenlerde Erikson’un Psikososyal Gelişim Dönemleri ve Ego Kimlik Süreçlerinin İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Ausubel, David P. vd. “Perceived Parent Attitudes as Determinants of Children’s Ego Structure”. *Child Development* 25/3 (1954), 173-183. <https://doi.org/10.2307/1126334>
- Ay, Mahmut. “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”. *Kelam Araştırmaları* 6/2 (2008), 47-68.

- Aydın, Ali Rıza. “Tanrı Algısına Jungcu Bir Bakış”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 53-61.
- Aydın, Eyyup. *Tanrı Algısı ve Peygamber Algısı İlişkisi (Diyanet İşleri Başkanlığı Taşra Teşkilatı Görevlileri Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Bartholomew, Kim - Horowitz, Leonard M. “Attachment Styles Among Young Adults: A Test of a Four-Category Model”. *Journal of Personality and Social Psychology* 61/2 (1991), 226-244.
- Baumrind, Diana. “Effects of Authoritative Parental control on Child Behavior”. *Child Development* 37/4 (1966), 887-907.
- Baumrind, Diana. “The Average Expectable Environment Is Not Good Enough: A Response to Scarr”. *Child Development* 64/5 (1993), 1299-1317. <https://doi.org/10.2307/1131536>
- Bedir, Fatma Nur. “Yetişkinlerin Çocukluk Anılarındaki Tanrı İmgisinin Analizi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 717-740. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.379046>
- Beit-Hallahmi, B. - Argyle, Michael. “God As a Father-Projection: The Theory and The Evidence”. *British Journal of Medical Psychology* 48 (1975), 71-75.
- Bowlby, John. *Attachment and Loss*. USA: Basic Books, 1982.
- Brunner, Richard Allan. *Personality and Demographic Correlates of the God-Concept*. Ann Arbor, United States: Indiana University, Psy.D., 1992.
- Bulkeley, Stephen Gilbert Timothy. *The Image of God and Parental Images: A Dialogue Between Theology and Psychology*. USA: University of Glasgow, Doktora Tezi, 1981.
- Burger, Jerry M. *Kişilik: Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri*. İstanbul: Kaknüs yayınları, 2016.
- Ceylan, Ummahan Esra. *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

- Chartier, Myron R. - Goehner, Larry A. "A Study of the Relationship of Parent-Adolescent Communication, Self-Esteem, and God Image". *Journal of Psychology and Theology* 4/3 (1976), 227-232.
- Clark, Walter Houston. "Çocukluk Dönemi Dini". çev. Neda Armaner. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/ (1990), 175-185.
- Collins, W. A. vd. "Contemporary Research on Parenting: The Case for Nature and Nurture". *The American Psychologist* 55/2 (Şubat 2000), 218-232.
- Davis, Edward B. vd. "God Images and God Concepts: Definitions, Development, and Dynamics". *Psychology of Religion and Spirituality* 5/1 (2013), 51-60.
- Dickie, J. R. vd. "Parent-Child Relationships and Children's Images of God". *Journal for the Scientific Study of Religion* 36/1 (1997), 25-43.
- Dilek, Yunus. *Ergenlerde Tanrı Algısı ile Şiddet Eğilimi Arasındaki İlişki Üzerine Bir Çalışma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dinç, Ayşenur. *Ergenlerde Anne-Baba Tutumları ve Dinî Yönelim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Dinvar, Parvaneh Ebrahimi. *Travma Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Dirik, Gülay vd. "Çocukluk Dönemi Ebeveyn Tutumlarının Değerlendirilmesi: Kısaltılmış Algılanan Ebeveyn Tutumları-Çocuk Formu". *Türk Psikiyatri Dergisi* 26/2 (2015), 123-130.
- Doğan, Murat. *Ergenlerde Tanrı Algısı ve Karar Verme Stilleri Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Erdoğan, Emine. *Tanrı Algısı, Dinî Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Ersoy, Evren. "The role of perceived parental attitudes and self-esteem in predicting secondary school students' depression". *Cypriot*

Journal of Educational Sciences 13/ (30 Eylül 2018), 299-309.
<https://doi.org/10.18844/cjes.v13i3.1879>

Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği*. İstanbul: İdea Yayıncılık, 2000.

Fromm, Erich. *Psikanaliz ve Din*. çev. Şükrü Alpagün. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1990.

Gorsuch, Richard. "The Conceptualization of God as Seen in Adjective Ratings". *Journal for the scientific study of religion* 7/1 (1968), 56-64.

Göcen, Gülüşan. "Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dinî Başa Çıkma Süreçleri ve Dinî Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (25 Aralık 2012), 165-216.

Grimes, Christopher. "God Image Research". *Journal of Spirituality in Mental Health* 9/3-4 (2008), 11-32.

Güler, Özlem. *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örnekleme)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Hall W., Todd - Fujikawa M., Annie. "God İmage and The Sacred". *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality: Vol. 1. Context, Theory, and Research*. ed. K. I. Pargament. American Psychological Association, 2013.

Hayta, Akif. *Allab'a Bağlanmak: Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi*. İstanbul: Onto Yayınları, 2017.

Hertel, Bradley R. - Donahue, Michael J. "Parental Influences on God Images among Children: Testing Durkheim's Metaphoric Parallelism". *Journal for the Scientific Study of Religion* 34/2 (1995), 186-199.

Hoffman, L. "Cultural Constructions of the God Image and God Concept: Implications for Culture, Psychology, and Religion". *Presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion*.

Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*. çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Baskı., 2018.

- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. ed. Necdet Subaşı vd. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Hunsberger, Bruce - Brown, L. B. "Religious Socialization, Apostasy, and the Impact of Family Background". *Journal for the Scientific Study of Religion* 23/3 (1984), 239-251. <https://doi.org/10.2307/1386039>
- Jankowska, Anna vd. "Parental attitudes and personality traits, self-efficacy, stress, and coping strategies among mothers of children with cerebral palsy". *Health Psychology Report* 3/ (18 Haziran 2015), 246. <https://doi.org/10.5114/hpr.2015.51903>
- Janssen, Jacques vd. "Images of God in Adolescence." *The International Journal for the Psychology of Religion* 4/2 (1994), 105-121.
- Jonker, Hanneke vd. "Development and Validation of the Dutch Questionnaire God Image". *Mental Health, Religion and Culture* 11/5 (2008), 501-515.
- Jung, C. G. *Psychology and Religion: West and East*. ed. Gerhard Adler - R. F. C. Hull. New Jersey: Princeton University Press, 1975.
- Kara, Mustafa. "HavP". *İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015.
- Karaca, Faruk - Hacikeleşoğlu, Hızır. "Allah Tahayyülleri Ölçeği". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (31 Aralık 2020), 67-83. <https://doi.org/10.29288/ilted.771686>
- Kartopu, Saffet. "Yaşamı Sürdürme Nedenlerinin Tanrı Algısıyla İlişkisi". *Journal of Turkish Studies* 9/Volume 9 Issue 2 (01 Ocak 2014), 887-887. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.6506>
- Kartopu, Saffet - Tanrıverdi, Hasan. "Dini Kavramlarla İlgili Algıların Oluşumunda Çocukluk Döneminin Etkisi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği". *The Journal of Social Science Studies* 6/7 (2013), 621-656.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

- Kaya, Ahmet vd. “Üniversite Öğrencilerinin Anne-Baba Tutumlarının Problem Çözme Becerilerine, Sosyal Kaygı Düzeylerine ve Akademik Başarılarına Etkisi”. *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 18 (2012), 208-225.
- Kaya, Mevlüt. “Ailede Anne-Baba Tutumlarının Çocuğun Kişilik ve Benlik Gelişimindeki Rolü”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (01 Ocak 1997), 193-204. <https://doi.org/10.17120/omuifd.20359>
- Kısa, Cihat. *Nesne İlişkileri ve Tanrı Tasavvuru*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Kış, Betül. *Müslümanlarda Bağlanma ve Tanrı Algısı*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kızılgeçit, Muhammed.- Vural, Enes. Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma (Güneysu Örneği). *Güneysu’da Dini-Sosyal-Kültürel ve Sanatsal Hayat* ed. Yavuz, Salih Sabri.- Erkan, Ümit. (Ankara: Ankara Ofset Basım Matbaacılık, 2017).
- King, Valarie. “The Influence of Religion on Fathers’ Relationships With Their Children”. *Journal of Marriage and Family*. 63 (2003), 382-395. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2003.00382.x>
- King, Valarie Greene vd. “Religion and Ties Between Adult Children and Their Parents”. *The journals of gerontology. Series B, Psychological sciences and social sciences* 68/5 (2013), 825-836. <https://doi.org/10.1093/geronb/gbt070>
- Kirkpatrick, Lee A. *Attachment, Evolution, and The Psychology of Religion / Lee A. Kirkpatrick*. New York ; London: Guilford, 2005.
- Kirkpatrick, Lee A. - Granqvist, Pehr. “Attachment and Religious Representations and Behavior”. *Handbook of Attachment*. London : New York: Guilford Press, 2008.
- Koç, Ayşe. *Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru, Benlik Algısı ve Öfke Yaşantısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kula, Naci. *Ergenlerde Öfke Duygusu; Benlik Algısı, Tanrı Algısı, Suçluluk ve Utanç Duyguları Açısından Bir Değerlendirme (Diyarbakır Örnekleme)*.

Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

- Kunkel, Mark A. vd. "God Images: A Concept Map". *Journal for the Scientific Study of Religion* 38/2 (1999), 193-202.
- Lamb, Michael E. - Lewis, Charlie. "The Development and Significance of Father-Child Relationships in Two-Parent Families". *The Role of The Father in Child Development*. ed. Michael E. Lamb. New Jersey: John Wiley & Sons, 2010.
- Lynn, Mark. *Influences on Father Involvement: Testing For Unique Contributions of Religion and Spirituality*. Wisconsin: Marquette University, Ph.D., 2012.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. Çamlıca Yayınları, 2011.
- Mızrakçı, Şule. *Annelerin Çocuk Yetiştirme Tutumlarına Etki Eden Faktörler: Demografik Özellikleri, Kendi Yetiştiriliş Tarzları, Çocuk Gelişimine İlişkin Bilgi Düzeyleri ve Çocuğun Mizacına İlişkin Alguları*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Nelsen, Hart M. - Kroliczak, Alice. "Parental Use of the Threat 'Gos Will Punish': Replication and Extension". *Journal for the Scientific Study of Religion* 23/3 (1984), 267-277.
- Nelson, C. Ellis. "Tanrı Temsilinin Oluşumu". çev. Abdulvahit Sezen. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 215-234.
- Nelson, Marven O. - Jones, Edward Morris. "An Application of The Q-Technique to the Study of Religious Concepts". *Psychological Reports* 3 (1957), 293-297.
- Nicholson, H. C. - Edwards, K. "A Comparison of Four Statistical Methods For Assessing Similarity of God Concept to Parental Images". *Bilimsel Din Bilimleri Yıllık Toplantısı*.
- Nsamenang, A. Bame. "Fathers, Families, and Children's Well-Becoming in Africa". *The Role of The Father in Child Development*. ed. Michael E. Lamb. New Jersey: John Wiley & Sons, 2010.
- Oler, Israel David. *Attachment Style, Parental Caregiving and Perceived Image of God*. Usa: University of Maryland, Psy.D., 1999.

- Öcal, Mustafa. “Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2.
- Özdoğan, Öznur. “İnsan-Allah İlişkisi”. *Dinî Araştırmalar* 7/21 (2005), 135-162.
- Peterson, Anette O. *The Dynamic God Image: Psychoanalytic Object Relational, Development and Jungian Theories God Image and Their Implications for Psychotherapy*. San Francisco: California Institute of Integral Studies, Doktora Tezi, 2005.
- Rackley, Blake. *God Image and Early Maladaptive Schemas: A Correlational Study*. Ann Arbor: Regent University, Ph.D., 2007.
- Rizzuto, Anna. *The Birth of the Living God*. Chicago: The University of Chicago, 1979.
- Rohner, Ronald P. vd. “Parental Acceptance-Rejection: Theory, Methods, Cross-Cultural Evidence, and Implications”. *Ethos* 33/3 (2005), 299-334.
- Sayın, Önal. *Aile Sosyolojisi*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1990.
- Spilka, Bernard vd. “The Concept of God: A Factor-Analytic Approach”. *Review Of Religious Research* 6/1 (1964), 28-36.
- Spiro, M. E. - D’Andrade, R. G. D. “A Cross-Cultural Study of Some Supernatural Beliefs”. *American Anthropology* 60 (1958), 456-466.
- Strunk, O. “Perceived Relationships Between Parental and Deity Concepts”. *Psychology Newsletter* 10 (1959), 222-226.
- Tamayo, A. - Desjardins, Leandre. “Belief Systems and Conceptual Images of Parents and God”. *The Journal of Psychology* 92 (1976), 131-140.
- Tamayo, A. - Dugas, Albert. “Conceptual Representation of Mother, Father, and God According to Sex and Field of Study”. *The Journal of Psychology* 97 (1977), 79-84.
- Tung, Esther S. vd. “Attachment to God as mediator of the Relationship Between God Representations and Mental Health”. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 1-19.

- Türkdoğan, Orhan. *Bilimsel Araştırma Metodolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2000.
- Türker, Rümeyza Nur. *Savaş Mağduru Sığınmacı Çocuklarda Hayat ve Tanrı Algısı: "7-12 Yaş Arası Suriyeli Çocuklar"*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Vergote, Antoine. "Çocukta Din". çev. Erdoğan Fırat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 315-329.
- Vergote, Antoine - Aubert, Catherine. "Parental Images and Representations of God". *Social Compass* 19/3 (1972), 431-444.
- Vergote, Antoine - Tamayo, A. *The parental Figures and the Representation of God*. Mouton: The Hague, 1981.
- Welch, Metoka L. "Tell me what your God look like": *A study of African Americans and the God -image*. Greensboro: The University of North Carolina, Ph.D., 2010.
- Willis, Sage Liam. *Queers in the Hands of a Loving God: God Image, Strength of Faith, and Campus Climate in Predicting Self-Stigma*. Ann Arbor, United States: Seattle Pacific University, Ph.D., 2016.
- Yapıcı, Asım. "Allah ve Kutsal Kavramlarının Çağrıştırdıkları Anlamalara Sosyo-Psikolojik Bir Bakış". *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/7-8 (2004), 169-206.
- Yavuzer, Haluk. *Ana-Baba ve Çocuk*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- Yıldız, Murat. *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2007.
- Yıldız, Murat - Ünal, Vehbi. "Tanrı Tasavvuru ile Engelliliğe Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişki". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 8-21.
- Yılmaz, Ayşen. *Eşler Arasındaki Uyum ve Çocuğun Algıladığı Anne-Baba Tutumu ile Çocukların, Ergenlerin, Gençlerin Akademik Başarıları ve Benlik Alguları Arasındaki İlişkiler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

DEUİFD LIII / 2021, ss. 237-286.

İslam Eserlerinde Kullanılan Kare Tabanlı Geometrik Desenlerin Çözümlemesine Yönelik Yeni Bir Yaklaşım

Halil İbrahim ERYILMAZ*

Bahar SELİMGİL**

ÖZ

Geometrik desenler; Emevi, Abbasi, Karahanlı, Gazneli ve Büyük Selçuklu dönemlerinde, coğrafi bölge ve kullanılan malzemenin türüne bağlı olmaksızın çokça uygulanmıştır. Süslemenin her alanında çeşitli malzemelerle uygulanmış olan geometrik kompozisyonlar bitkisel, yazı ve figürlü kompozisyonlar ile birlikte, Selçuklu, beylikler ve Osmanlı devirlerinde de sürekli olarak kullanılmıştır.

İslam eserlerinde kullanılan geometrik desenler kare, beşgen, altıgen, yedigen, sekizgen, dokuzgen, ongen, on altıgen, yirmi dörtgen, daire gibi birbirinden farklı geometrik şekillerden oluşmaktadır. Bu çalışmamızda Fas, Hindistan, İran, İspanya, Mısır, Özbekistan, Suriye, Türkiye ile Almanya, Amerika, Fransa ve İngiltere'deki bazı müze ve kütüphanelerde tespit edilen toplam 141 eserdeki 33 farklı kare tabanlı geometrik desen, 9 grup halinde incelenmiştir. Bu desenler IV.-XX. yüzyıllar arasında üretilmiş olan eserlerde yer almaktadır. Bu desenleri daha doğru ve kolay çizebilmek adına kare tabanlı yeni bir ızgara sistemi oluşturulmuştur. Sözü edilen yeni yaklaşım budur. İlave olarak birbirine benzer ya da birbirinin akrabası olabilecek desenler gruplandırılmış, ortaya konulan yeni ızgara sayesinde desenlerin detaylı çizimleri gösterilmiştir. Makalenin sınırları gereği detaylı desen analizi yapılamamıştır. Sadece desenlerin ızgaraya yerleşme biçimi gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Eserleri, Desen, Geometrik Desen, Kare, Kare ızgara.

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı ve Sanatları ABD. e-posta: halilibrahim.eryilmaz@ikc.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5973-9972>.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı ve Sanatları ABD. e-posta: baharselimgil@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4146-4499>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 15/04/2021

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 02/06/2021

A New Approach for the Analysis of Square -Based Geometric Patterns Used in Islamic Works

ABSTRACT

Geometric ornaments were widely applied in the periods of Umayyad, Abbasi, Karakhanid, Gazneli and Great Seljuk periods, regardless of the geographical region and the type of material used. In addition to the geometric compositions, herbal, writing and figured compositions applied with almost every material in every aspect of decoration, it continued its existence uninterrupted throughout the Seljuk, Principalities and Ottoman periods.

The geometric patterns used in Islamic works consist of different geometric shapes such as square, hexagon, pentagon, decagon, octagon, twenty quadrilateral, circular. In this study we have obtained from some source Morocco, India, Iran, Spain, Egypt, Uzbekistan, Syria, 33 different geometric ornaments with square base, in a total of 141 works identified in some museums and libraries in the UK and Turkey, were investigated in 9 groups. These ornaments takes place in the works produced between IV.-XX. centuries

A new grid system with square base has been created to draw these patterns more practically by us. This is the new approach we're talking about. In addition, the detailed drawings of the patterns are shown through the new grid created by grouping the patterns that are similar to each other or can be considered as variation of each other. Detailed pattern analysis could not be made due limitations of the article, only shown that patterns are placed on the grid.

Keywords: Islamic Artifacts, Pattern, Geometric Pattern, Square, Square Grid,

GİRİŞ

Geometri; kaynaklarda “doğru parçası, yüzey ve elsim gibi sürekli nicelikleri konu alan bilim dalı” olarak tanımlanmaktadır. Geometrinin İslam medeniyetindeki gelişimi tercüme hareketleriyle birlikte başlamıştır. Bu amaçla Öklid'in “Unsurlar” (Elements), Arşimed'in ve Apollonius'un “Konik Kesitler” (Conics) gibi Antik Yunan geometrisinin zirvesi olarak kabul edilen değerli matematik kitapları Yunanca'dan Arapça'ya

kazandırılmıştır.¹ Müslüman matematikçilerinin geometriye olan katkıları X. yüzyıldan itibaren artmış, antik dönemden miras alınan geometri bilgileri geliştirilerek optik, cebir ve astronomi çalışmaları için sağlam bir zemin oluşturulmuştur. Çeşitli problemlerin çözümünde yoğun bir şekilde kullanılan geometri mimari ve süsleme alanlarında da yaygın biçimde uygulanmaya koyulmuştur.² İhvan-ı Safa risalelerinde, geometrinin bütün sanatlarla, özellikle de yüzey ölçümü sanatıyla alakalı bir ilim olduğu belirtilerek kanal açma, mesafe işleri gibi işler için ihtiyaç duyulan bir sanat olduğu belirtilmiştir. Ayrıca somut geometri üzerine inceleme yapmanın sanatlarda ustalaşmaya yardımcı olacağı ifade edilmiştir.³ Geometri ilminden özellikle kubbe ve mukarnas gibi mimari unsurlar ile geometrik desenlerin kullanıldığı süsleme sanatlarında çokça faydalanılmıştır.⁴ Özellikle eş kenarlı çokgenlerin çizim yöntemleri konusunda İslam matematikçileri önemli katkılarda bulunmuşlar ve yeni yöntemler geliştirmişlerdir. Mesela Ebu'l Vefâ el-Bûzcânî, eserinde sonradan "küflü pergel yöntemi" olarak adlandırılan, eş kenarlı bir beşgenin, pergel açısını sadece bir kez sabitleştirerek nasıl çizilebileceğini göstermiştir.⁵

İslam eserlerini üretenlerin figür ve heykel yapmaktan uzak durmaları geometrik desenlerin kullanımında gelişmeye sebep olmuştur.⁶ Hatta en gelişmiş düzeyine ulaştığında bu karmaşık ve tüm yüzeyi kaplayan geometrik desenler boşluk korkusu olarak da nitelendirilen

¹ Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2008), 3/125; Muhammed Sudeysi, "Hendese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/196-199; Hüseyin Şen, "İslam Sanatında Geometrik Desenler", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 8 (2013), 104.

² Sudeysi, "Hendese", 17/196-199.

³ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvan-ı Safâ Risaleleri*, çev. Ali Durusoy (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/66,78.

⁴ Sudeysi, "Hendese", 17/198.

⁵ Şen, "İslam Sanatında Geometrik Desenler," 104-105.

⁶ Selçuk Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler- Selçuklu Çağı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982), 68.

kavramla ifade edilmeye çalışılmıştır.⁷ Nitekim Arabesk süslemelerin (bitkisel ve geometrik desenlerin bir arada kullanıldığı sonsuza giden karmaşık desenler) çok fazla kullanılması boşluk korkusunun varlığını ispat eder niteliktedir.⁸ Geometrik desenlerin tüm yüzeyi kaplama özelliği aynı zamanda bu desenlerin sonsuza doğru uzanıyor gibi algılanmasına yol açmaktadır. Ayrıca bu desenlerin sürekli iç içe geçmeleri çokluk içinde birlik olarak da ifade edilen devamlı bir hareketi sağlamaktadır.⁹

Geometrik kompozisyonların kuruluşlarında yer alan temel figürlere tarih boyunca değişik anlamlar yüklenmiştir. Üçgen, Aşkın ile beşer arasında bağlantı unsuru veya bilinç ve ahengin vasıtası kabul edilmiştir.¹⁰ Kare, özellikle yeryüzünün değişmez sembolü olarak dört unsur (ateş, hava, su ve yer) ilişkilendirilmiş ayrıca adaletin sembolü sayılmıştır. Dikdörtgen, ilim, din, adalet ve hakikati; sekizgen, sonsuzluğu temsil etmiştir.¹¹ Daire Allah'a ulaşma, gökyüzü ve sonsuzluk sembolü sayılmış ayrıca evrendeki düzeni, birliği ve bütünlüğün ifadesi kabul edilmiştir.¹²

Geometrik desenlerin Azerbaycan ve İran üzerinden, Türklerin Anadolu'ya yerleşmesiyle buraya ulaştığı ve Büyük Selçuklu döneminde geliştiği görüşü ileri sürülmektedir.¹³ Necipoğlu ve bazı Batılı araştırmacılara göre ise geometrik bezemenin kökeni Abbasilere dayanmaktadır¹⁴. Bunun yanında geometrik süslemenin kökenin İslamiyet öncesine kadar gidebileceği konusunda bize ipucu veren Tahran'daki

⁷ Selçuk Mülayim, "Geometrik Kompozisyonların Çözümlemesine Bir Yaklaşım", *Sanat Tarihi Dergisi* 1 (1982), 51.

⁸ Oliver Leaman, *İslam Estetiğine Giriş* (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 69.

⁹ Semra Ögel, *Anadolu'nun Selçuklu Çehresi* (Tayf Basın, Akbank Yayınları Kültür Sanat Kitapları, 1994), 97.

¹⁰ Ahmet Çaycı, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 66.

¹¹ Çaycı, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*, 70-71.

¹² Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), 121; Semra Ögel, *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler*, 95, 101.

¹³ Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler*, 93

¹⁴ Serap Ekizler Sönmez, *Mimar Sinan Camileri ve İslam Sanatında Geometrik Desenler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 23.

İslam müzesinde bulunan IV-V. yüzyıllara tarihlenen alçı tekniğiyle yapılmış kare tabanlı bir geometrik desen örneği dikkat çekmektedir (Fotoğraf 1). Bu konuda daha kesin bilgilere ulaşabilmek için arkeolojik çalışmaların artmasına ve geometrik süsleme buluntularının detaylı incelenmesine ihtiyaç vardır.

Fotoğraf 1



<https://patternislamicart.com/archive/1/tim006>

1. İslam Eserlerinde Kullanılan Geometrik Desenler

İslam dünyasının tasvire karşı soğuk tutumu, yeni konular ve çizgi türlerine yani geometrik desenlere yönelime sebep olmuştur. Bu sayede, hayal gücü, estetik ve hendese biliminin birleşmesiyle geometrik kompozisyonlar özgün bir süsleme haline gelmiştir. Boşluk korkusu olarak da ifade edilen dik açılı veya yıldız motifli şekiller bakımından zengin, karmaşık geometrik kompozisyonlar ortaya çıkmıştır.¹⁵ Bu kompozisyonların mimari eserlerin taç kapılarından minarelerdeki tuğlaların dizilişine, minyatür eserlerin arka planlarından el yazma kitapların süslemelerine kadar İslam medeniyetinin egemen olduğu tüm

¹⁵ Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler- Selçuklu Çağı*, 68; Mülayim Geometrik Kompozisyonların Çözümlemesine Bir Yaklaşım, 51.

coğrafyalarda, çeşitli tekniklerle, tuğla, taş, çini, ahşap, minyatür, tezhip, cilt gibi birçok farklı malzemelerle uygulandığı görülmektedir.¹⁶

Geometrik desenlerin İslam eserlerinde oldukça yaygın bir şekilde kullanılmasına rağmen bu konuda yapılan çalışmalar oldukça kısıtlıdır. Yazılı kaynak olarak elimizde sadece 2'si yazma eser, 3'ü parşömen rulo olmak üzere toplam 5 farklı eser bulunmaktadır. Bunlar: 1. Sanatkârların ihtiyacı olan geometrik konstrüksiyonlar hakkında kitap – Kitâb fîmâ yahtâcu ilayhi el-sânî' min a'mâl el-hendese, Ebü'l Vefâ el-Bûzcânî (farklı nüshaları mevcut); 2. Taşkent Parşömenleri (Doğu Araştırmaları Enstitüsü); 3. Mirza Akbar Parşömenleri (Victoria & Albert Müzesi, Londra); 4. İç içe geçen benzer veya karşılıklı şekiller hakkında, Fî tadakhul el-eşkâl el-müteşâbihe ev mütevâfike, Anonim, Farsça, 40 varak (Bibliothèque Nationale, Paris); 5. ve son kaynak eser ise çalışmamıza da ana kaynak teşkil eden Topkapı Parşömeni'dir (Topkapı Saray Müzesi Kütüphanesi).¹⁷

Geometrik kompozisyonların menşei ve neden tercih edildiği hususunda iki temel görüş bulunmaktadır. Birinci görüş geometrik şekil ve kompozisyonları iç manalara ağırlık vererek açıklamaktadır. Buna göre geometrik tezyinat tasavvufun yaygın olduğu dönemlerde İslam eserlerinde hâkim süsleme unsuru olmuştur.¹⁸ Vahdet-i vücut nazariyesinin de etkisiyle geometrik desenlerdeki düzen ve ahenk, her şeyin tam, ölçülü ve muazzam bir mükemmellikte yaratılmış olduğunu ve böylesi bir düzenin de sadece tek bir yaratıcı vasıtasıyla sağlanabileceğini ifade etmiştir.¹⁹ Diğer bir görüş ise maddenin yapısından hareketle geometrik yapıdaki matematiksel uyum ile tabiattaki maddenin diyalektiği, malzemenin orijinal yapısından ve tekniğinden hareketle geometrik kompozisyonların işlevsel yönüne dikkat çeken materyalist

¹⁶ Yıldız Demiriz, *İslam Sanatında Geometrik Süsleme*, (İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2017), 10.

¹⁷ Şen, "İslam Sanatında Geometrik Desenler", 105-112.

¹⁸ Semra Ögel, *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler* (İstanbul: Matbaa Teknisyenleri Basımevi, 1986), 98.

¹⁹ Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 123.

teoridir.²⁰ Bu bakış açısıyla geometrik desenler ile maddenin moleküler düzeydeki içyapısında yer alan kristaller kıyaslanarak aralarında bir benzerlik kurulmaya çalışılmıştır.²¹ Örneğin E. Makovisky, Paul J. Seinhardt ve Peter J. Lu çini örneklerini inceleyerek, çini süslemelerdeki yarı-kristallerin yapısına tam olarak benzeyen, şerit örgü olarak bilinen, beşgenlerden ve ongenlerden oluşan motifleri keşfettiklerini ileri sürmüşlerdir. İslam matematikçileri yaptıkları çalışmalarla geometrinin gelişmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Ancak matematikçiler ile özellikle geometri ile ilgilenenlerle sanatçılar arasında nasıl bir ilişki olduğu bugün bilinmemektedir.²²

Türk-İslâm sanatının karakteristik görüşlerinden biri olan geometrik süslemelerin İslam kültürünün egemen olduğu bütün coğrafyalarda, farklı tekniklerle, taş, çini, tuğla, ahşap, minyatür, cilt, tezhip gibi çok farklı malzemeler üzerinde uygulandığı görülmektedir.²³ Şam Ulu Camii'nin (715) batı girişindeki mermer pencere motifler İslam sanatının en eski tarihli, önemli geometrik örnekleri kabul edilmektedir.²⁴

Orta Asya, Anadolu Türk mimarisinin gelişmesi açısından önemli bir yere sahiptir. Anadolu'daki birçok eserde görülen geometrik desenlerin kaynağının Orta Asya mimari süslemeleri olduğunu söyleyebiliriz. Özkent, Buhara, Semerkant gibi şehirlerde yer alan eserlerde uygulanan bazı teknik ve desenler özellikle Karahanlılar sayesinde gelişerek İran üzerinden Anadolu'ya geçmiştir.²⁵

Geometrik süslemenin çok zengin örneklerine Anadolu Selçuklu sanatında rastlamak mümkündür. Selçuklular geometrik geçme ağ, örgü,

²⁰ Selçuk Mülayim, *Türk Sanatında İkonografik Dönüşümler Değişimin Tanıkları* (İstanbul: Kaknüs Yayıncılık, 2015), 68. Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler- Selçuklu Çağı*, 67-68.

²¹ Ekizler Sönmez, *İslam Sanatında Geometrik Desenler*, 43.

²² Şenay Özgür, "İslam Sanatında Geometrik Süslemenin Ardındaki Matematik", XI. *Ortaçağ-Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Kitabı* (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2009), 296-303.

²³ Demiriz, *İslam Sanatında Geometrik Süsleme*, 10.

²⁴ Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler*, 16-17.

²⁵ Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler*, 18-19.

yıldız gibi çeşitli geometrik motifleri mimaride, halıda, çinide, ahşapta ve kitap sanatlarında severek kullanmışlardır.²⁶ Anadolu taş işçiliğinde görülen geometrik kompozisyonlar, geçme ağlar, bordürler, kufi yazılar vb. desenler, İran Selçuklu mimarisindeki tuğla süslemenin taşa uygulanmış biçimidir. Ancak geometrik desenler taş malzemenin yapısı nedeniyle farklı bir kimlik ve görünüş kazanmıştır.²⁷

Osmanlı süslemelerinde geometrik motifleri meydana getiren ana çizgi veya prensipler çok daha sade ve basittir ve bu dönemde de tezhip, ahşap, çini, cild ve minyatürlerde geometrik desenler yer almıştır.²⁸ Geometrik kompozisyonlarda çokgenlerin kenar sayısı artmış, dairesel yaylardan meydana gelen geometrik formlar sık görülmeye başlamıştır. Özellikle Osmanlı ahşap işçiliğinde kullanılan geometrik desenler son günlerine kadar büyük bir özen ve incelikte devam etmiştir.²⁹

Geometrik desenler bütün İslam coğrafyasında hemen tüm eserlerde ve birçok teknikte kullanılmış. Fas, Hindistan, İran, İspanya, Mısır, Özbekistan, Suriye, Türkiye gibi çok geniş bir coğrafyada ve ahşap, çini, dekoratif panel, mozaik çini, renkli taş mozaik, sıva, taş, taş mozaik, tezhip ve tuğla gibi birçok farklı teknikte üretilmiş çok sayıda eser olduğu göz önüne alındığında bu konuda bir envanter çalışmasının yapılması büyük önem arz etmektedir. Aynı zamanda bu geometrik desenlerin nasıl çizildiği ve hangi gruplardan oluştuğu konusunda da yapılmış kayda değer çalışmalar bulunmamaktadır. Sadece birkaç araştırmacı daire çizme yöntemi veya nokta birleştirme tekniğiyle birkaç deseni incelemeye çalışmıştır.

Yaklaşık 13-14 yy boyunca kullanılan bu desenlerin günümüzde bile nasıl oluşturulduğu hala aydınlığa kavuşturulamamıştır. Özellikle tarihin eski dönemlerinde bilgisayar kullanmadan ve aynı desenin farklı

²⁶ Gönül Öney, *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1992), 73-192.

²⁷ Öney, *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*, 12.

²⁸ Demiriz, *İslam Sanatında Geometrik Süsleme*, 14-31.

²⁹ Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler*, 42-43.

ebatlarda nasıl çizildiği konusu daire yöntemiyle veya diğer yöntemlerle açıklanamamaktadır.

Biz bu çalışmamızda, geliştirdiğimiz ızgara aracılığıyla 141 eserde yer alan 33 deseni 9 grup halinde incelemeye çalıştık. Osmanlı Devleti hazine koleksiyonunda yer alan Topkapı parşömenindeki çizimlerde kullanılan ızgaradan hareketle daha gelişmiş ve birçok desenin oluşumunu açıklayabilen ve değişik ebatlarda rahatlıkla üretilebilmesine imkân verebilecek yeni bir ızgara geliştirdik.

1.1. Kare Tabanlı Izgara ve Türevi

Estetik algısı matematik bilimi ile ilişkilidir. Eğer görsel tasarım öğeleri birbiri ile orantılı ise göze güzel görünür değilse bu görüntü pek hoşta gitmez. Bu konuyu bilen usta tasarımcılar, sanatçılar ve mimarlar eserlerinde matematiksel verilerden ve oran orantıdan faydalanmışlardır. İslam eserlerinde görülen geometrik şekiller de matematik bilimi sayesinde oluşturulmuşlardır. Bu desenlerdeki orantı ve ahenk görsel bir şölen sunmaktadır.³⁰

Geometrik desenler kare, altıgen, yedigen, sekizgen, dokuzgen, onbirgen, onikigen, onaltıgen, yirmidörtgen gibi birçok farklı geometrik şekiller kullanılarak oluşturulmuştur. İlk bakışta oldukça karmaşık olarak algılanan bu desenlere yakından bakıldığında bunların birbirini tekrar eden daha basit şekillerin birleştirilmesiyle meydana geldiği görülmektedir. Bu da desenlerin çiziminde basit bir yöntemin kullanıldığını göstermektedir. Bu kolaylık matematikçilerin de üzerinde durduğu bir durumdur; karmaşık gibi görünen şekiller daha küçük ve daha basit şekillerin farklı biçimlerde birleşmesi ile oluşmaktadır.³¹ Yani geometrik desenleri incelemek için öncelikle desenin en küçük, kendini tekrar etmeyen şekli ele alınmalıdır. Bunun için matematikten yararlanmak zorunludur. Bu eserlerde bahsi geçen geometrik desenler matematik biliminden faydalanılarak oluşturulmuştur ve bu desenlerde gelişmiş bir matematik bilgisinin varlığı açıkça görülebilmektedir.

³⁰ Cengiz Özgür vd., “Çağdaş Sanat Yapıtlarında Fraktal Geometri Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26 (2020), 563-576

³¹ Tuncay Baydemir, “Çizge Teorisi”, *Bilim ve Teknik Dergisi* 54 (2020), 26.

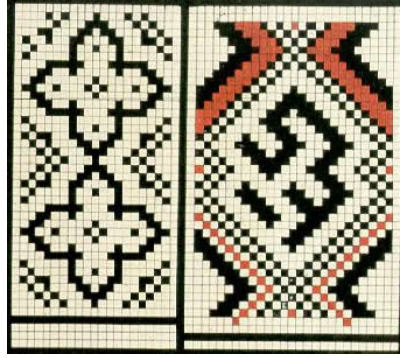
Geometrik kompozisyonlarda desenlerin tekrar etmeyen en küçük bölümünün çizildiğini ve bunun çeşitli yönlerde farklı açılara ayna simetrisi denilen teknikle çoğaltıldığını görebiliriz. Desenler, kullanılan açılara göre kare tabanlı, beşgen tabanlı ya da altıgen tabanlı olabilir ve 4 yöne, 5 yöne ya da 6 yöne simetrik olarak kopyalanır ve çoğaltılarak büyütülebilir.

Geometrik desenlerle ilgili çalışmalar az olmasına rağmen günümüzde bu konuya ilgi giderek artmaktadır. Yapılan çalışmalarda geometrik desenler çoğunlukla ızgara, poligon, nokta birleştirme gibi yöntemlerle analiz edilmeye çalışılmıştır. Fakat burada önemli olan desenlerin uygulandığı dönemin koşullarında nasıl oluşturulduğudur. Günümüzde bilgisayar yardımıyla çizilen bu desenler o dönemlere çok az ışık tutmaktadır. Gülru Necipoğlu tarafından 1995 yılında hazırlanan, "*Topkapı Scroll-Geometry and Ornament in Islamic Architecture*" adlı kitap, bu konuda en geniş kapsamlı bilgilerin yer aldığı kaynak olarak kabul edilebilir. Bu kitapta geometrik desenlerin çizim örneklerinin yer aldığı Topkapı Parşömeni, Taşkent Parşömeni ve Mirza Akbar Parşömeni hakkında detaylı bilgiler yer almaktadır. Izzaraya dayalı çizimleri dolayısıyla bu çalışmamızda Topkapı Parşömeni üzerinde duracağız.

Bu çalışmanın dayanak noktası olan Topkapı rulosu, oldukça iyi korunmuştur ve geometrik desenlerin oluşumu açısından geniş kapsamlı görüşler sağlamaktadır. Bu ruloda kare ve dikdörtgen çerçevelerde 114 çizim vardır. Parşömenin XV-XVI. yüz yıllar arasında İran'da hazırlandığı düşünülüyor.³² Fakat ne zaman ve nerede hazırlandığı ya da Osmanlı hazine koleksiyonuna nasıl girdiğini gösteren herhangi bir yazı veya tarih yoktur.³³ Burada siyah mürekkeple ve bir kamış kalemle çizilmiş kare ızgaralar üzerinde kaligrafik yazı ve geometrik desenli çizimler bulunmaktadır (Fotoğraf 2). Bu makalede bahsi geçen kare tabanlı geometrik desenlerin oluşumuna kaynak olabilecek çizimler bunlardır.

³² Gülru Necipoğlu, *The Topkapı Scroll-Geometry and Ornament in Islamic Architecture* (New York: The Getty Center, 1995), 38.

³³ Necipoğlu, *The Topkapı Scroll-Geometry and Ornament in Islamic Architecture*, 29.

Fotoğraf 2

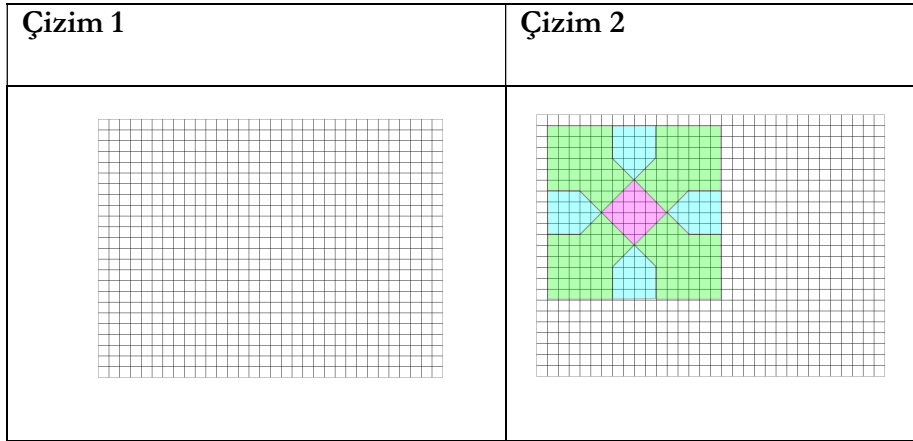
Gülru Necipoğlu, *The Topkapı Scroll-Geometry and Ornament in Islamic Architecture*

Bu çizimler incelendiğinde desenin altında karelerden oluşan ızgara ve ızgara üzerindeki kareler takip edilerek siyah ve kırmızı renkle oluşturulan kaligrafik yazı ve desenler görülebilir. Bu da kare tabanlı desenlerin nasıl çizileceği konusunda aydınlatıcı olabilir. Burada desenin kareler üzerinden devam ettirildiği dikkat edilmesi gereken noktadır. Desenin boyutunun karenin ebatlarına bağlı olduğu açıktır. Yani karenin kenarlarını hangi ebatla çizersek desen de o oranda oluşmaktadır. Altta yer alan karenin ölçüsünü ne kadar büyütürsek deseni de o kadar büyütmüş oluruz. Bu da deseni istediğimiz herhangi bir ebatla uygulamamıza imkân vermektedir. Ayrıca tek ve aynı ızgara kullanılarak farklı kompozisyonların oluşturulması ve bu ızgara sayesinde daha önce hiç görülmemiş desenlerin çizilebilmesi de mümkün olmaktadır.

Topkapı parşömenindeki çizimlerde sadece karelerden oluşan bir ızgara kullanıldığı (Çizim 1) görülmektedir.³⁴ Bazı desenlerin hazırlanan bu ızgaraya tam olarak yerleşmediği göze çarpmaktadır. (Çizim 2). Bundan dolayı bazı araştırmacılar ızgaraya tam uymayan kare tabanlı

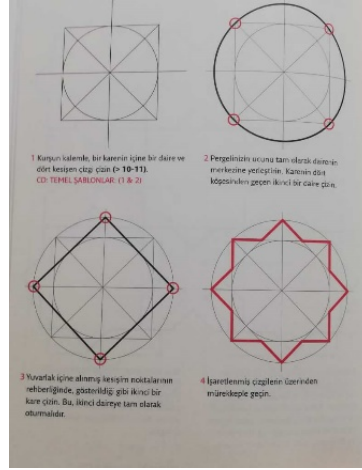
³⁴ Ekizler Sönmez, *İslam Sanatında Geometrik Desenler* 139.

desenlerin analizi için daire çizme yöntemini ve nokta birleştirme yöntemini kullanmışlardır.³⁵ Örneğin Fotoğraf 3 de yer alan desen daire çizme yöntemiyle üretilmeye çalışılmıştır. Bu desen aşağıda 2b Grubunda yer alan desendir. Bu desenin tarafımızdan oluşturulan ızgaraya tam olarak yerleştiği ve daire çizme yöntemine gerek olmadığı görülmektedir. Izgara tekniği dışındaki bu yöntemler karmaşık ve zaman alan işlemlerdir. Deseni başka bir eserde farklı bir ebatla tekrar üretmek durumu söz konusu olduğunda her seferinde daire çizme tekniğiyle yeniden çizmek gerekir. Bu da zaman ve emek kaybına sebep olur. Fakat biz bu karelerden oluşan ızgarayı temel alarak 45-45-90 derecelik dik üçgenle oluşan bir ızgara hazırladığımızda kare tabanlı birçok desenin bu yeni ızgaraya tam olarak yerleştiğini gözlemledik.



³⁵ Eric Broug, *İslam Sanatında Geometrik Desenler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 44.

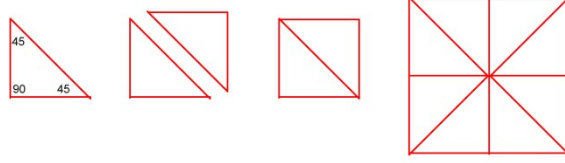
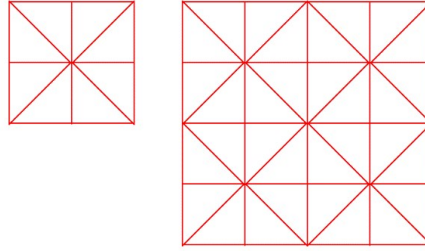
Fotoğraf 3

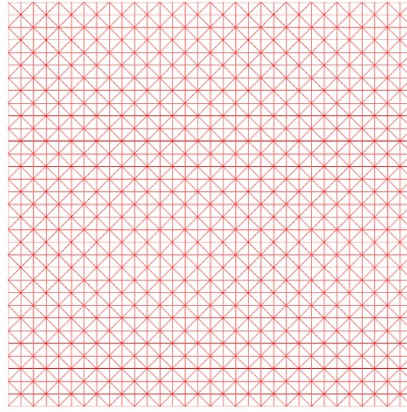


Daire çizme yöntemi ve nokta birleştirme yöntemiyle oluşturulan kare tabanlı desen örneği. (Eric Brough)

Bu ızgaranın hazırlanması için karelerden yararlandık. İki 45-45-90 derecelik dik üçgeni ayna simetrisi olacak şekilde birleştirdik ve bir kare elde ettik. Daha sonra bu kareleri birleştirerek tüm yüzeyi kapladık ve ızgaramızı oluşturabildik³⁶ (Çizim 3, Çizim 4 ve Çizim 5).

³⁶ Metin Arık - Mustafa Sancak, *Pentapleks Kaplamalar* (Ankara: Tübitak Kitaplar Müdürlüğü, 2012), 3.

Çizim 3**Çizim 4**

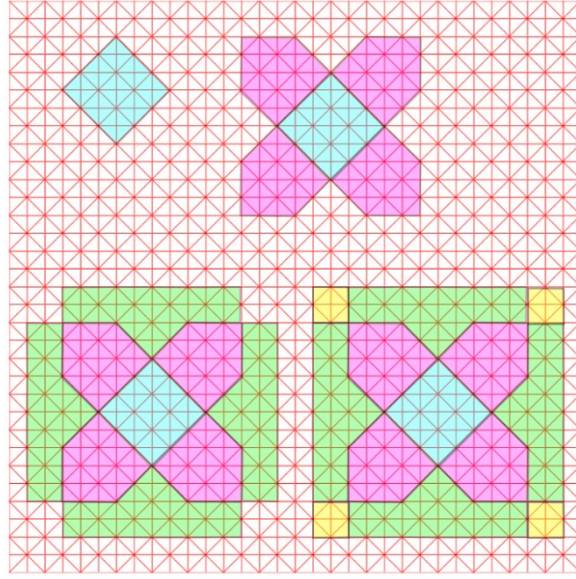
Çizim 5**2. Kare Tabanlı Geometrik Desenlerin Izgara Üzerinde Şematik Gösterimi**

İslam eserlerinde kullanılan geometrik desenlerin birbirlerine olan benzerliklerini, basit ve karmaşık olanlarını gözle incelediğimizde bile fark edebiliriz. Kronolojik olarak incelediğimizde geometrik desenlerin, bilim ve matematik alanındaki gelişmeler ile bağlantılı olarak zamanla daha karmaşık bir hale geldiğini tespit edebiliriz. Bu bilgiler ışığında geometrik desenleri incelemek için en basit olanlar ile başlamak gerekir.

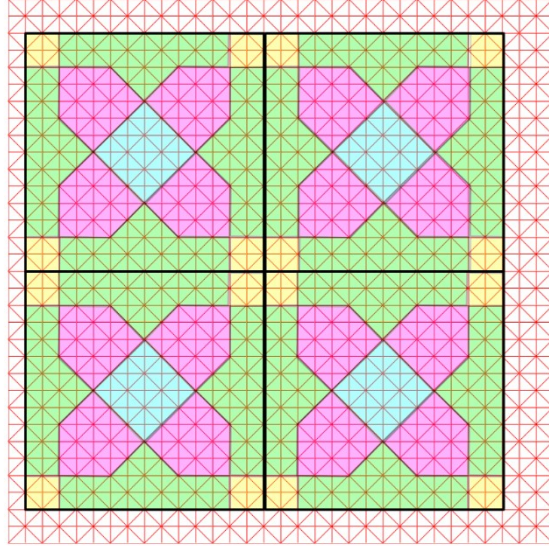
Aşağıdaki çizimlerde, bambaşka tarihlerde yapılmış, farklı coğrafyalarda, apayrı eserlerde ve kare tabanlı 33 farklı desenin yeni ızgaraya nasıl tam olarak yerleştiğini görebiliriz. Desenlerde yer alan farklı şekiller, anlaşılır olması bakımından değişik renklerde gösterilmiştir.

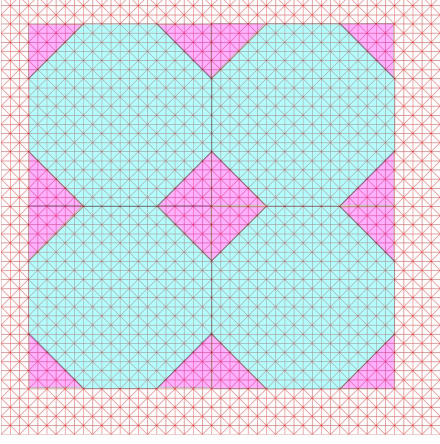

Çalışmamızın sınırları gereği her bir desen için ayrı ayrı desen analizi yapma imkânı olmaması nedeniyle sadece 3c Grubundan Çizim 20 de yer alan desenin analizini vereceğiz. Bu desende, ızgaraya yerleşme biçimine göre önce 45 derece döndürülmüş olan kare şekli çizildi, ardından karenin her bir kenarına denk gelecek şekilde düzgün olmayan beşgen yerleştirildi. Bu şekilde oluşan motif dört yönden uzatıldı, bu

işlem sonrasında dört köşede oluşan boşluklara da birer küçük kare eklenerek son büyük kareye ulaşıldı (Çizim 6). Oluşturulan bu son kare, ayna simetrisi ile dörde tamamlanarak ana deseni oluşturduk (Çizim 7) Bu elde ettiğimiz kare desenin, kendini tekrar etmeyen en küçük birimi yine karedir. Desenlerin kare tabanlı olarak nitelendirilmesinin sebebi de budur. Ve bu kare istenilen kadar çoğaltılıp desen büyütülebilir hatta bu şekilde sonsuza kadar gidilebilir. Izgaranın ebatları ne kadar büyütülürse desenin boyu da o kadar büyümektedir. Bu da kare ve sekizgen şekilli desenlerin istenilen ebatta kolayca çizilebilmesini sağlamaktadır.

Çizim 6

Çizim 7

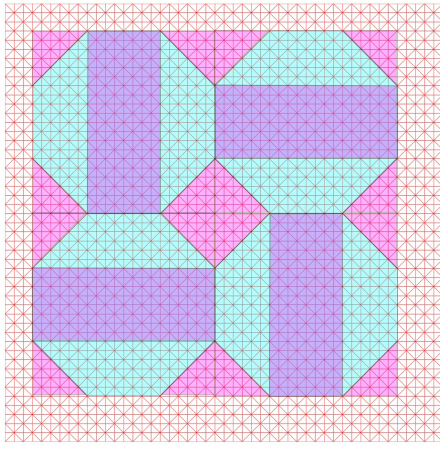


2.1 Birinci Grup	
Bu grupta sekizgen şekli kullanılarak oluşturulan desenler yer almaktadır.	
2.1.1 1a Grubu	
Bu desen sekizgen şekil ve 45 derece döndürülmüş kare kullanılarak oluşturulmuştur. Sekizgenler dört yönde ayna simetrisi ile birleştirilmiştir.	
Çizim 8	Fotoğraf 4
	
	İran, Tahran Müzesi, https://patterninislimicart.com/archive/1/tim006

2.1.2 1b Grubu

Bu desen üçe bölünmüş sekizgen şekil ve 45 derece döndürülmüş kare kullanılarak oluşturulmuştur. Sekizgenler dikey ve yatay yönde yan yana ve alt alta birleştirilmiştir.

Çizim 9



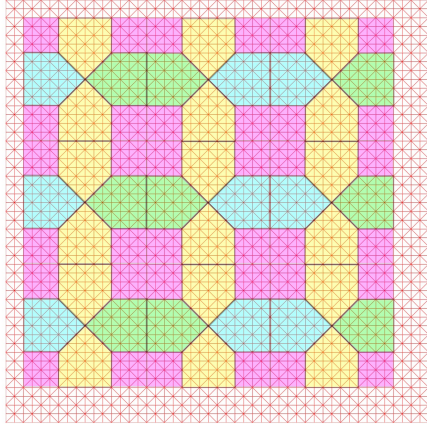
Fotoğraf 5



Fas, Attarin Medresesi,
[https://patterninislamcart.com
/archive/1/mor0325/](https://patterninislamcart.com/archive/1/mor0325/)

2.1.3 1c Grubu

Bu desen kare ve onun etrafında iç içe geçmiş sekizgen oluşturacak biçimde yerleşmiş geometrik şekillerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.

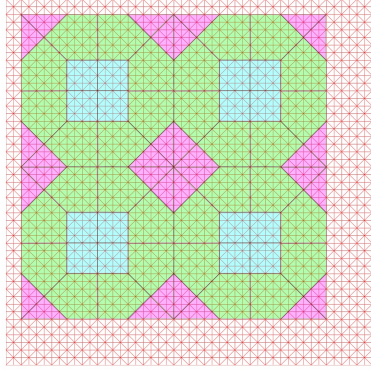
Çizim 10**Fotoğraf 6**

Türkiye, Amasya Ayas Ağa
Camii,
http://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=29552

2.1.4 1d Grubu

Bu desen dörde bölünmüş kare ve onun etrafında sekizgen oluşturacak biçimde yerleşmiş geometrik şekillerden oluşmuştur. Sekizgenler dört yönde ayna simetrisi ile birleştirilmiş ve aralarında 45 derece döndürülmüş kare kullanılmıştır.

Çizim 11



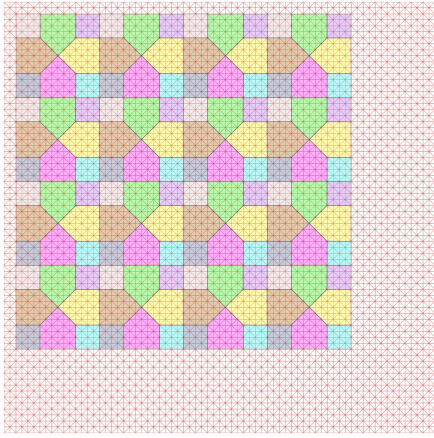
Fotoğraf 7



Hindistan, Ekber Şah Türbesi,
<https://patterninislimicart.com/archive/1/ind0706>

2.1.5 1e Grubu

Bu desen dörde bölünmüş kare ve onun etrafında iç içe geçmiş sekizgen oluşturacak biçimde yerleşmiş geometrik şekillerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.

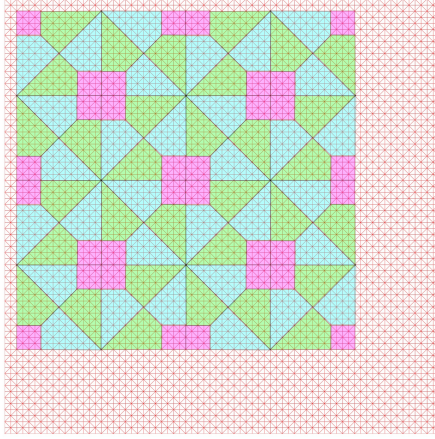
Çizim 12**Fotoğraf 8**

Hindistan, Alâi Darwaza Camii,
[https://patternislamicart.com
/archive/1/ind0103](https://patternislamicart.com/archive/1/ind0103)

2.1.6 1f Grubu

Bu desen sekize bölünmüş sekizgenlerin dört yönde ayna simetrisi ile birleştirilmesinden oluşturulmuştur. Sekizgenlerin aralarında kare kullanılmıştır.

Çizim 13



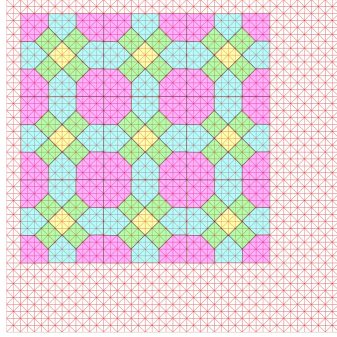
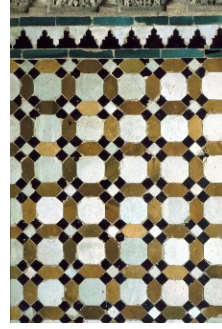
Fotoğraf 9



Türkiye, Diyarbakır Ulu Camii,
<http://www.diyarbakirresimleri.com/diyarbakir/id3.htm>

2.1.7 1g Grubu

Bu desen sekizgen şekillerin aralarında 45 derece döndürülmüş kareler ve geometrik şekiller kullanılarak yan yana ve dikey olarak birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.

Çizim 14**Fotoğraf 10**

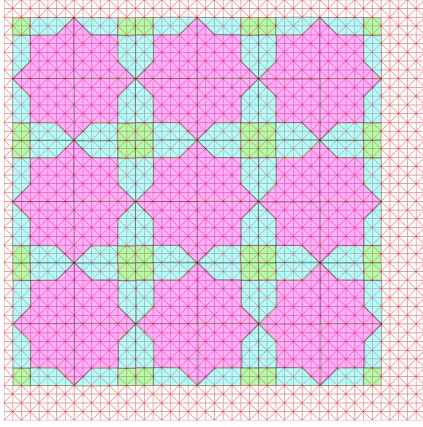
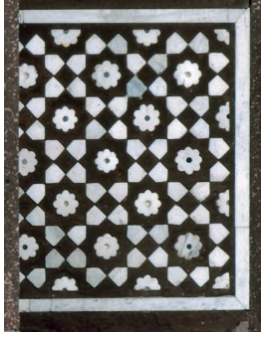
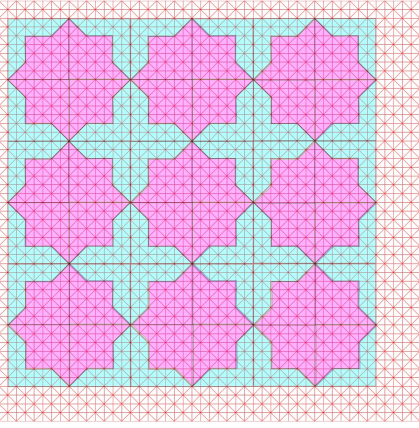
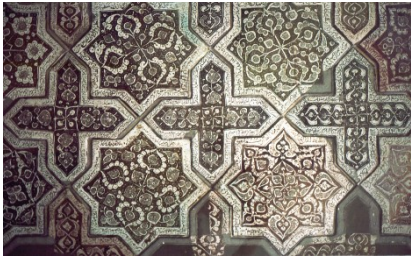
İspanya, El Hamra Sarayı,
[https://patterninislimicart.com
 /archive/1/spa0204](https://patterninislimicart.com/archive/1/spa0204)

2.2 İkinci Grup

Bu grupta sekiz köşeli yıldız şekli kullanılarak oluşturulan desenler yer almaktadır.

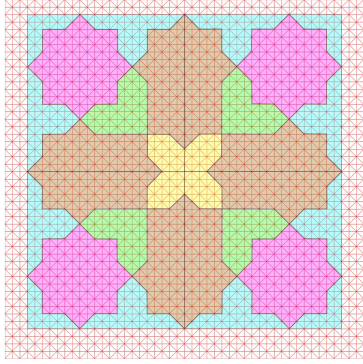
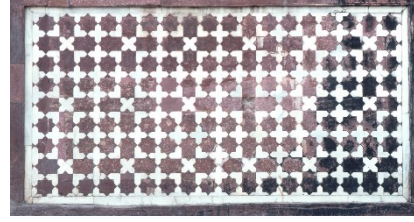
2.2.1 2a Grubu

Bu desen sekiz köşeli yıldızların yan yana ve dikey olarak birleştirilmesiyle ve bunların aralarında yer alan kare ve geometrik şekiller kullanılarak oluşturulmuştur.

Çizim 15	Fotoğraf 11
	 <p>Hindistan İtmâd-ud-Daula'nın Mezarı, https://patterninislamcart.com /archive/1/ind0503</p>
2.2.2 2b Grubu	
<p>Bu desen sekiz köşeli yıldızların yan yana ve dikey olarak birleştirilmesiyle ve bunların aralarında yer alan geometrik şekiller kullanılarak oluşturulmuştur.</p>	
Çizim 16	Fotoğraf 12
	 <p>Almanya, Berlin İslam Sanatları Müzesi, https://patterninislamcart.com/ar chive/1/mik036</p>

2.2.3 2c Grubu

Bu desen sekiz köşeli yıldızların aralarında yer alan yıldızın bir bölümü uzatılarak yan yana birleştirilmesiyle ve bunların aralarında yer alan geometrik şekiller kullanılarak oluşturulmuştur.

Çizim 17**Fotoğraf 13**

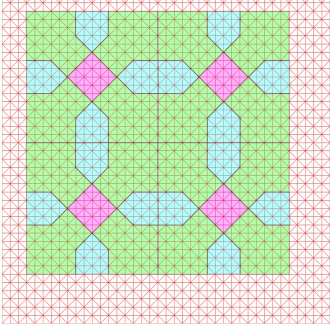

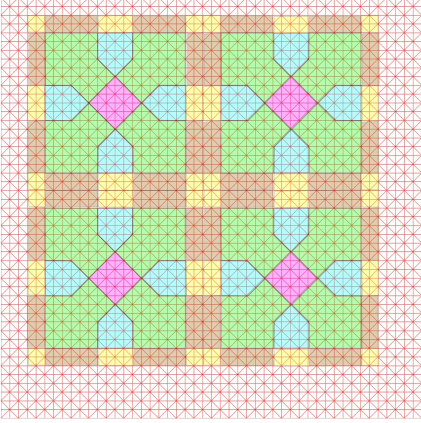

Hindistan, Ekber Şah Türbesi,
<https://patternislamicart.com/archive/1/ind0703>

2.3 Üçüncü Grup

Bu grupta düzgün olmayan beşgen kullanılarak oluşturulan desenler yer almaktadır.

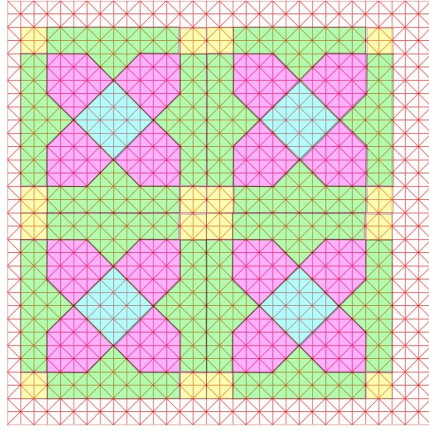
3.3.1 3a Grubu

Bu desen düzgün olmayan beşgen, ok ucuna benzer şekil ve 45 derece döndürülmüş kare kullanılarak oluşturulan karenin dört yöne ayna simetrisi ile birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.

<p>Çizim 18</p> 	<p>Fotoğraf 14</p>  <p>Türkiye, Konya Eşrefoğlu Camii, https://pbase.com/dosseman/image/104311884</p>
<p>2.3.2 3b Grubu</p> <p>Bu desen düzgün olmayan beşgen, ok ucuna benzer şekil ve 45 derece döndürülmüş kare kullanılarak oluşturulan karenin aralarında dikdörtgen ve kareler kullanılarak dört yöne ayna simetrisi ile birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.</p>	
<p>Çizim 19</p> 	<p>Fotoğraf 15</p>  <p>Türkiye, Konya Eşrefoğlu Camii, https://pbase.com/dosseman/image/104311766</p>

2.3.3 3c Grubu

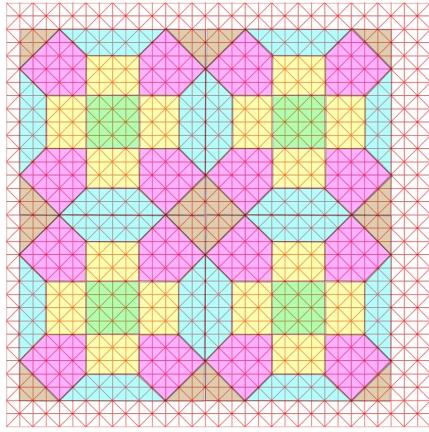
Bu desen düzgün olmayan beşgen ve 45 derece döndürülmüş kare kullanılarak oluşturulan karenin aralarında geometrik şekiller ve kareler kullanılarak dört yöne ayna simetrisi ile birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.

Çizim 20**Fotoğraf 16**

Türkiye, İstanbul Dudullu
Süleymaniye Camii,
<http://www.kundekari.biz/cami-isleri-cami-dekorasyon.htm>

2.3.4 3d Grubu

Bu desen düzgün olmayan beşgen, kare ve aralarına yerleştirilen geometrik şekillerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.

Çizim 21**Fotoğraf 17**

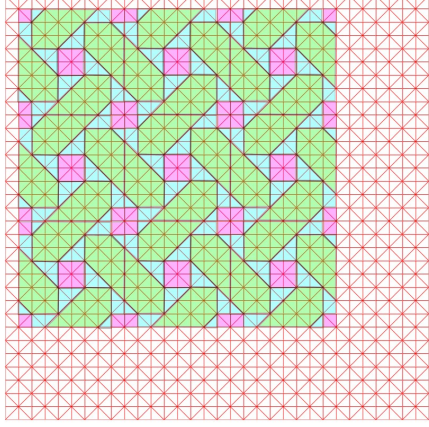

Hindistan, Sâlim Çiştî Mezarı,
<https://patterninislimicart.com/archive/1/ind0734>

2.4 Dördüncü Grup

Bu grupta kare ve onun kenarlarına yerleştirilen dört adet dik üçgen kullanılarak oluşturulan desenler yer almaktadır.

2.4.1 4a Grubu

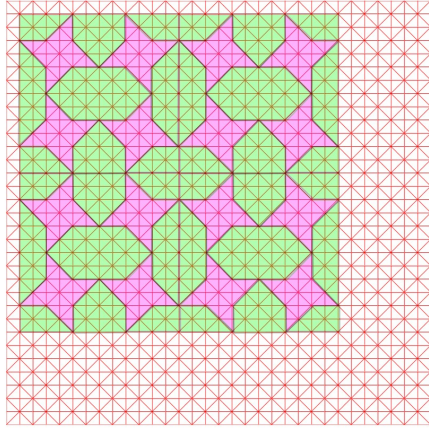
Bu desen kare ve onun kenarlarına yerleştirilen dört adet dik üçgen kullanılarak ve bunların aralarında yer alan uzun geometrik şekillerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.

Çizim 22	Fotoğraf 18
	 <p data-bbox="847 927 1251 1032">Mısır, İbni Tulun Camii, https://patterninislimicart.com/archive/1/egy0508</p>
2.4.2 4b Grubu	
<p data-bbox="336 1084 1256 1193">Bu desen sekizgen ve onun kenarlarına yerleştirilen dört adet geometrik şekil kullanılarak ve bunların aralarında yer alan uzun paralelkenar ve karelerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.</p>	
Çizim 23	Fotoğraf 19
	 <p data-bbox="847 1666 1251 1805">Türkiye, Kayseri Hacı Kılıç Camii, https://pbase.com/dosseman/image/42337280</p>

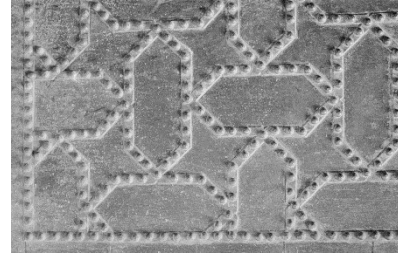
2.4.3 4c Grubu

Bu desen dört köşeli yıldız şeklini ayna simetrisi ile birleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Bunların aralarına uzun geometrik şekiller yerleştirilmiştir.

Çizim 24



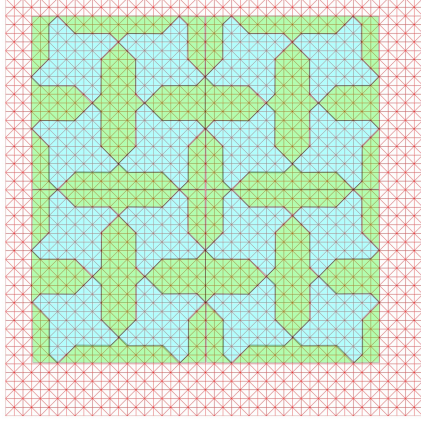
Fotoğraf 20



İspanya, El Hamra Sarayı,
[https://patternislamicart.com
/archive/1/spa1735x](https://patternislamicart.com/archive/1/spa1735x)

2.4.4 4d Grubu

Bu desen dört yöne ayna simetrisi ile yerleştirilen şeklin aralarına uzun geometrik şekillerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.

Çizim 25**Fotoğraf 21**

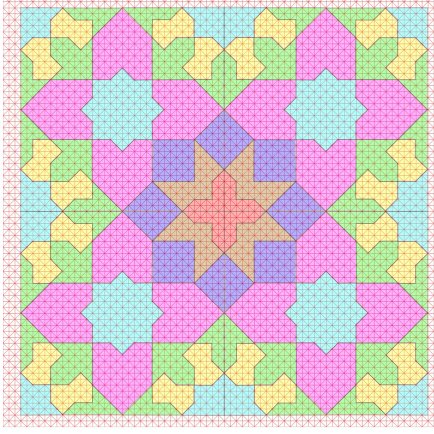
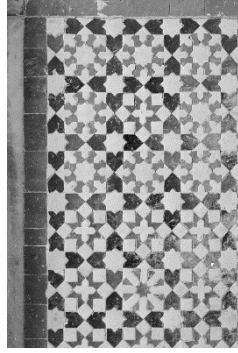
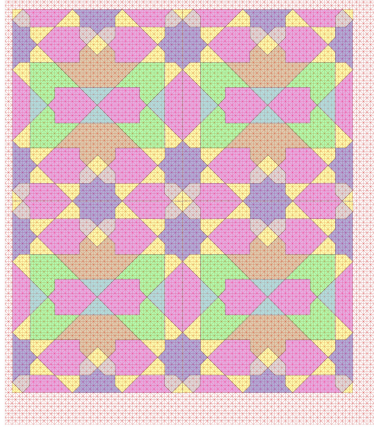
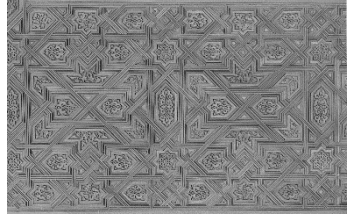
İspanya, El Hamra Sarayı,
<https://patternislamicart.com/archive/1/spa0203>

2.5 Beşinci Grup

Bu grupta sekiz köşeli yıldız kullanılarak oluşturulan desenler yer almaktadır.

2.5.1 5a Grubu

Bu desen sekiz köşeli yıldız ve onun etrafında yer alan geometrik şekillerden oluşturulmuştur.

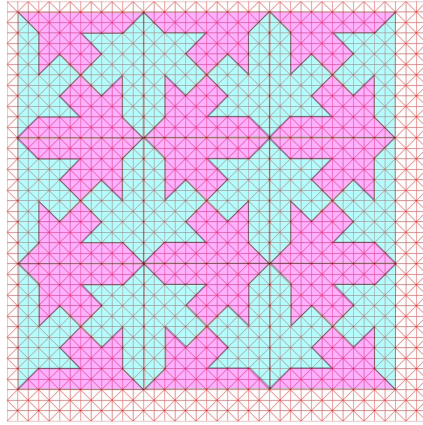
Çizim 26	Fotoğraf 22
	 <p>Fas, Tanger Sultan Sarayı, https://patterninislamcart.com/archive/1/mor4239x</p>
2.5.2 5b Grubu	
<p>Bu desen sekiz köşeli yıldız ve onun etrafında yer alan geometrik şekillerden oluşturulmuştur.</p>	
Çizim 27	Fotoğraf 23
	 <p>İspanya, Elhamra Sarayı, https://patterninislamcart.com/archive/1/spa1614x</p>

2.6 Altıncı Grup

Bu grupta sadece tek bir geometrik şekil kullanılarak oluşturulan desenler yer almaktadır.

2.6.1 6a Grubu

Bu desen sadece tek bir geometrik şekil kullanılarak oluşturulmuştur.

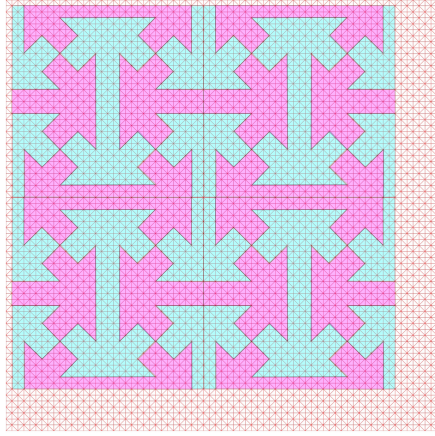
Çizim 28**Fotoğraf 24**

Türkiye, Aksaray Sultan Han,
[https://patterninislimicart.com
/archive/1/tur0510](https://patterninislimicart.com/archive/1/tur0510)

2.6.2 6b Grubu

Bu desen sadece tek bir geometrik şekil kullanılarak oluşturulmuştur. Bazı desenlerde aralarda kare kullanılmıştır.

Çizim 29



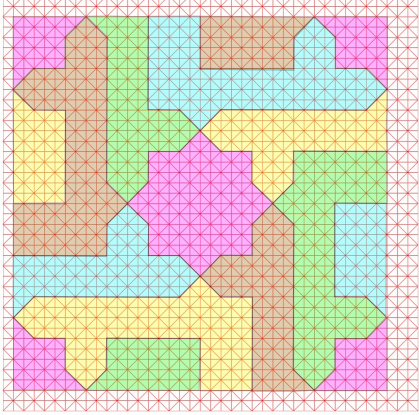

Fotoğraf 25


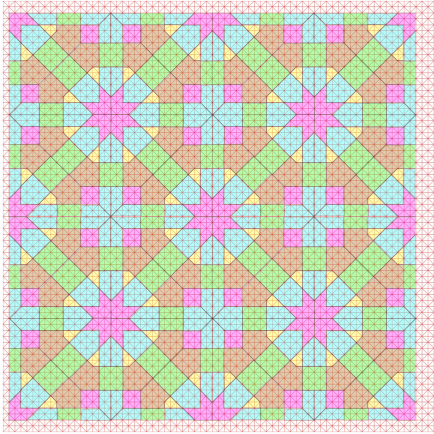



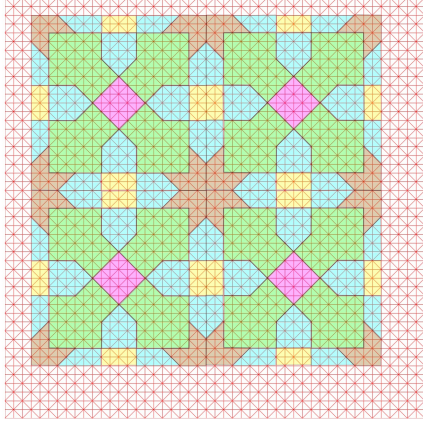
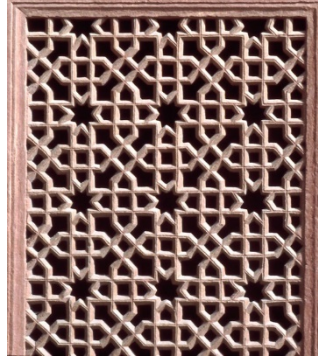
Türkiye, Sivas Divriği Darüşşifa
http://www.divrigiulucamii.com/tr/Darussifa_6.html

2.6.3 6c Grubu

Bu desen sekiz köşeli yıldızın etrafında dönerek yer alan geometrik şekillerden oluşturulmuştur.

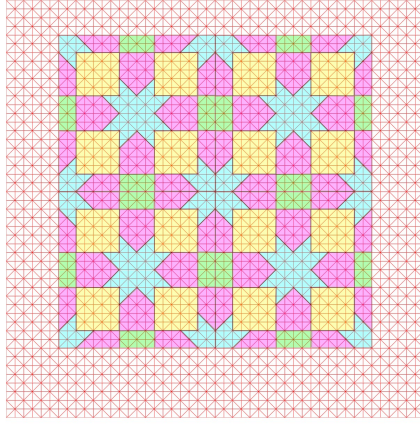
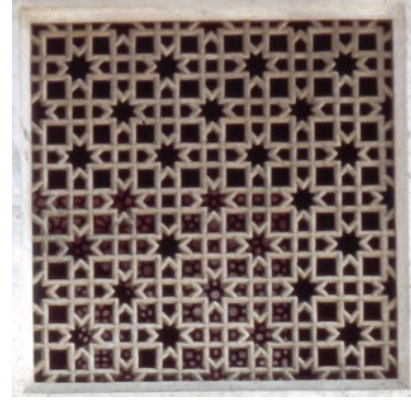
Çizim 30	Fotoğraf 26
	 <p data-bbox="847 1003 1251 1106">Fas, Telouet Kasbah Kalesi, https://patternislamicart.com/archive/1/mor1622</p>
<p>2.7 Yedinci Grup</p>	
<p>Bu grupta köşeleri dik biçimde yerleştirilmiş sekiz köşeli yıldız kullanılarak oluşturulan desenler yer almaktadır.</p>	
<p>2.7.1 7a Grubu</p>	
<p>Bu desen sekiz köşeli dik yıldız ve onun etrafında yer alan farklı yönlerde döndürülmüş kareler kullanılarak oluşturulmuştur. Yıldızlar köşelerinden yan yana ve dikey olarak yerleştirilmiştir.</p>	

Çizim 31	Fotoğraf 27
	
	<p>Mısır, İbni Tulun Camii, https://patternislamicart.com/archive/1/egy0204x</p>
2.7.2 7b Grubu	
<p>Bu desen sekiz köşeli dik yıldız ve onun etrafında yer alan geometrik şekiller kullanılarak oluşturulmuştur.</p>	
Çizim 32	Fotoğraf 28
	
	<p>Hindistan, Agra Kalesi,</p>

	https://patterninislamcart.com/archive/1/ind0318
2.7.3 7c Grubu	
Bu desen sekiz köşeli dik yıldız ve onun etrafında yer alan geometrik şekiller kullanılarak oluşturulmuştur.	
Çizim 33	Fotoğraf 29
	
	Hindistan, Fetihpûr Sikri Külliyesi, https://patterninislamcart.com/archive/1/ind0815

2.7.4 7d Grubu

Bu desen sekiz köşeli dik yıldız ve onun etrafında yer alan kare ve düzgün olmayan beşgen kullanılarak oluşturulmuştur.

Çizim 34**Fotoğraf 30**

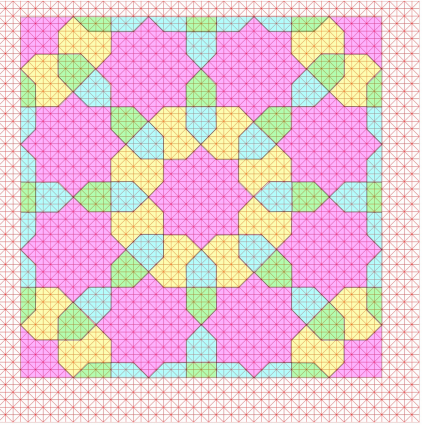
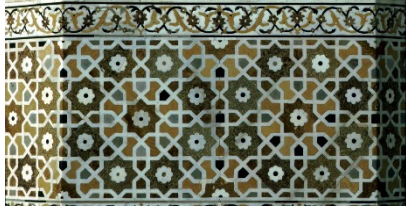
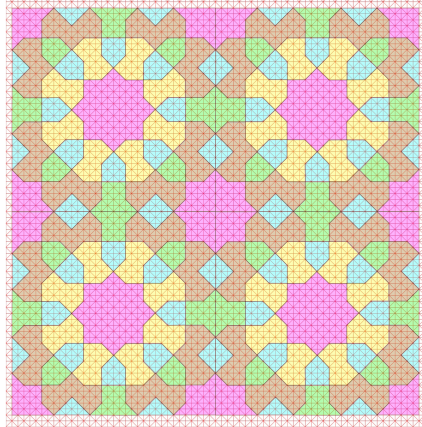

Hindistan, Sâlim Çiştî Mezarı,
<https://patternislamicart.com/archive/1/ind0734>

2.8 Sekizinci Grup

Bu grupta sekiz köşeli yıldız, kelebek ve düzgün olmayan beşgen kullanılarak oluşturulan desenler yer almaktadır.

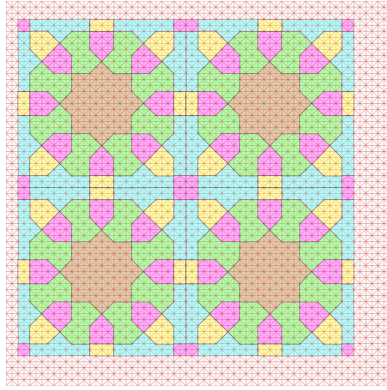
2.8.1 8a Grubu

Bu desen sekiz köşeli yıldız, kelebek ve düzgün olmayan beşgen kullanılarak oluşturulmuştur. Sekiz köşeli yıldızlar sekiz yönde ayna simetrisi ile birleştirilmiştir.

Çizim 35	Fotoğraf 31
	 <p>Hindistan, İtmâd-ud-Daula'nın Mezarı, https://patterninislamcart.com /archive/1/ind0414</p>
2.8.2 8b Grubu	
<p>Bu desen sekiz köşeli yıldız, kelebek ve düzgün olmayan beşgen kullanılarak oluşturulmuştur. Oluşan büyük kare dört yönde ayna simetrisi ile birleştirilmiştir.</p>	
Çizim 36	Fotoğraf 32
	 <p>İran, Tahran Seyyid Camii, https://patterninislamcart.com /archive/1/ira1528</p>

2.8.3 8c Grubu

Bu desen sekiz köşeli yıldız, kelebek, düzgün olmayan beşgen ve diğer geometrik şekiller kullanılarak oluşturulmuştur. Oluşan büyük kare dört yönde ayna simetrisi ile birleştirilmiştir.

Çizim 37**Fotoğraf 33**

İran, İsfahan El-Hâkim Camii,
<https://patterninislimicart.com/archive/1/ira1005>

2.9 Dokuzuncu Grup

Bu grupta kelebek ve düzgün olmayan beşgenlerin birleştirilmesiyle oluşan desenler yer almaktadır.

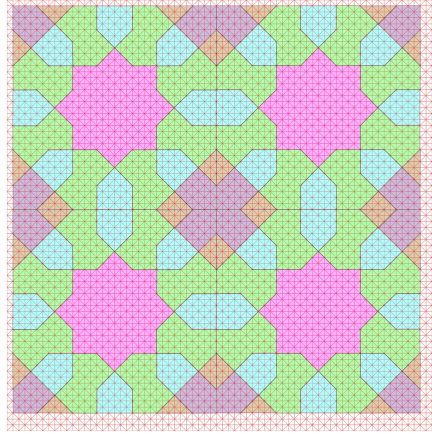
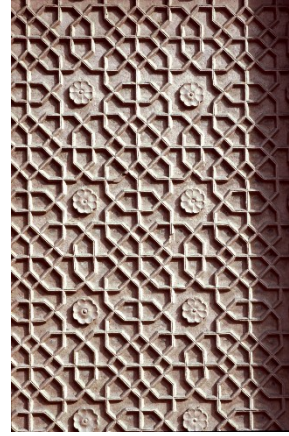
2.9.1 9a Grubu

Bu desen dörde bölünmüş kare ve onun etrafında yer alan kelebek ve düzgün olmayan beşgenlerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.

Çizim 38	Fotoğraf 34
	 <p>Hindistan, Maharajah Sarayı, https://patterninislamcart.com/archive/1/ind1012</p>
2.9.2 9b Grubu	
<p>Bu desen sekiz köşeli yıldız şeklinin dörde bölünmesiyle elde edilen şeklin etrafında yer alan kelebek ve düzgün olmayan beşgenlerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.</p>	
Çizim 39	Fotoğraf 35
	
<p>Hindistan, Fetihpûr Sikri Külliyesi, https://patterninislamcart.com/archive/1/ind0807</p>	

2.9.3 9c Grubu

Bu desen sekiz köşeli yıldız şeklinin etrafında yer alan kelebek ve düzgün olmayan beşgenlerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.

Çizim 40**Fotoğraf 36**

Hindistan, Agra Kalesi,
<https://patterninislamcart.com/archive/1/ind0314>

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslam eserlerinde kullanılan geometrik desenler matematik bilimi ile doğrudan bağlantılıdır. Geometri mimaride olduğu gibi aynı zamanda tasarım ve desenler için de ana modeldir ve bir anahtar görevi görmüştür.³⁷ Tarihsel dönemler incelendiğinde matematik biliminin gelişmesine paralel olarak geometrik desenlerin de farklılaştığı görülmektedir. Bu çalışmada daha basit görülen ve kare tabanlı olarak adlandırabilecek bazı geometrik desenler incelenmeye çalışılmıştır.

³⁷ Ahmad Danaeina - Mostafa Azad ve Asma Khamehchian, "The Role of Geometry of Yard in the Formation of the Historical Houses of Kashan", *Mathematics Interdisciplinary Research* 4 (2019), 21 – 35.

Kullanılan malzemeye, coğrafi bölgeye ve kronolojik sürece göre bu desenlerin analizleri yapılmıştır. Buna göre kare tabanlı geometrik desenler 45 adet ile en çok Hindistan'da görülmektedir. Bunu sırasıyla ile Türkiye (32 adet), İran (15 adet), Fas (11 adet), İspanya (9 adet), Suriye (7 adet) ile İngiltere'deki müzeler (7 adet), Fransa'daki müzeler (6 adet), Mısır (5 adet), Almanya'daki müzeler (2 adet) ve 1'er adet ile Özbekistan ve Amerika'daki müzeler takip etmektedir (EK 1).

Kare tabanlı geometrik desenlerin en çok taş malzemeye uygulandığı tespit edilmiştir (54 adet). Ayrıca mozaik çini (36 adet), taş mozaik (15 adet) sıva (11 adet), ahşap (9 adet), çini (5 adet), dekoratif panel (4 adet), renkli sıva (3 adet), tuğla (2 adet), metal ve taş/tuğla (1'er adet) uygulandığı da gözlenmiştir (EK 2).

Elimizdeki verilere göre kare tabanlı geometrik desenlerin en çok XVI. yüzyılda uygulandığı görülmektedir. XIII. yüzyılda 28, XVII. yüzyılda 17, XIV. yüzyılda 15, XIII ve XV. yüzyılda 8'er örnek görülmüştür. 4'ü XI. yüzyılda, 3'ü XVIII ve XX. yüzyılda, 2'si VIII, IX ve XII. yüzyılda olmak üzere en az 1'er adet IV-V. ve XIV-XV. yüzyılda kare tabanlı geometrik desenlere rastlanmıştır (EK 3).

Elde edebildiğimiz verilere göre, İslâm eserlerinin farklı coğrafyalarda, farklı dönemlerde ve değişik malzemelerle üretilmiş olmasına rağmen bu eserlerde birebir aynı geometrik desenlerin yer aldığı gözlemlenmiştir. Bu durum, elden ele dolaşan bir şablon ya da ızgaranın var olduğunu kanıtlamaktadır. Çünkü bu desenlerin analizi için ya da tekrar oluşturulup çoğaltılabilmesi için kılavuz çizgilerine (kareleme ya da ona benzer eksen çizgilerine) ihtiyaç vardır.³⁸ Yani bir ızgara tekniği ile çizilmiş desenlerin gezici ustalar aracılığıyla farklı coğrafi bölgelerde uygulanmış olması ihtimali kuvvetlidir.³⁹

Geometrik desenleri açıklarken bazı araştırmacılar daire çizerek geometrik şekillerin oluşturulabileceğini ifade etmişlerdir.⁴⁰ Özellikle

³⁸ Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler*, 70.

³⁹ Doğan Kuban, *Türk ve İslam Sanatı Üzerine Denemeler* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015),36.

⁴⁰ Ögel, *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler*, 95.

ölçüler düşünülüğünde geometrik desenlerin (herhangi bir esere uygulanmasında) daire çizerek üretilmeye çalışılması oldukça karmaşık durumlara sebep olmaktadır. Fakat daire çizmek yerine bizim burada ortaya koyduğumuz kare ızgaradan yararlanmak, farklı ölçülerde kare ve sekizgen desenlerin elde edilmesinde pratik bir teknik olarak görünmektedir. Nitekim bu çalışmamızda bahsi geçen 141 eserde yer alan 33 farklı desenin oluşturulan bu yeni ızgara sistemine tam olarak uyduğu görülmektedir. Sonuç olarak bu kare ızgara aracılığıyla daha önce görülmemiş yeni desenler kolayca çizilebilir. Oluşturulan tüm desenler bu teknikle istenilen ölçülerde herhangi bir yüzeye kolaylıkla uygulanabilir. Ayrıca bu ızgara büyütülerek daha karmaşık geometrik desenler çok daha pratik bir şekilde oluşturulabilir.

KAYNAKÇA

- Arık Metin–Sancak, Mustafa. *Pentapleks Kaplamalar*. Ankara: Tübitak Kitaplar Müdürlüğü, 2012.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Aşk Estetiği*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.
- Baydemir, Tuncay. “Çizge Teorisi”. *Bilim ve Teknik Dergisi* 54 (2020), 26.
- Broug, Eric. *İslam Sanatında Geometrik Desenler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Çaycı, Ahmet. *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*. Konya: Palet Yayınları, 2017.
- Danaeina, Ahmad. vd., “The Role of Geometry of Yard in the Formation of the Historical Houses of Kashan”, *Mathematics Interdisciplinary Research* 4 (2019), 21 – 35.
- Ekizler Sönmez, Serap. *Mimar Sinan Camileri ve İslam Sanatında Geometrik Desenler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Demiriz, Yıldız. *İslam Sanatında Geometrik Süsleme*. İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2017.
- Kahraman, Abdullah (ed.). *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, çev. Ali Durusoy. I. Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, 66,78.
- Kuban, Doğan. *Türk ve İslam Sanatı Üzerine Denemeler*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015.
- Leaman, Oliver. *İslam Estetiğine Giriş*. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.
- Mülayim, Selçuk. *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler- Selçuklu Çağı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Mülayim, Selçuk. Geometrik Kompozisyonların Çözümlemesine Bir Yaklaşım. *Sanat Tarihi Dergisi* 1(1982):1.
- Mülayim, Selçuk. *Değişimin Tanıkları Ortaçağ Türk Sanatında Süsleme ve İkonografi*. İstanbul: Kaknüs Yayıncılık, 1999.
- Necipoglu, Gülru. *The Topkapı Scroll-Geometry and Ornament in Islamic Architecture*. New York: The Getty Center, 1995.
- Ögel, Semra. *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler*. İstanbul: Matbaa Teknisyenleri Basımevi, 1986.

- Öney, Gönül. *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1992.
- Özgür, Cengiz. vd. “Çağdaş Sanat Yapıtlarında Fraktal Geometri Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26 (2020), 563-576.
- Özgür, Şenay. “İslam Sanatında Geometrik Süslemenin Ardındaki Matematik”. XI. *Ortaçağ-Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Kitabı*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2009.
- Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. 3/125. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2008.
- Sudeysi, Muhammed. “Hendese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/196-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Şen, Hüseyin. “İslam Sanatında Geometrik Desenler”. *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 8 (2013), 104.
- Erişim 1 Mart 2021: <https://patterninislamcart.com/archive/main>
- Erişim 1 Mart 2021: <https://pbase.com/dosseman>
- Erişim 1 Mart 2021: <http://www.selcuklumirasi.com/architectural-buildings>

EK 1													
Kare Tabanlı Geometrik Desenler (Coğrafi Bölgeye Göre)													
Grup	Almany a	Amerik a	Fas	Fransa	Hindistan	İngiltere	İran	İspanya	Mısır	Özbekistan	Suriye	Türkiye	Toplam
1a							2						2
1b			2					2					4
1c											1	3	4
1d					3								3
1e					2								2
1f												1	1
1g								1					1
2a					3		3		1			4	11
2b	2	1	4	6	1	6	3	1		1		4	29
2c					1								1
3a												1	1
3b												1	1
3c					3	1	2				4	7	17
3d					4								4
4a									1				1
4b												3	3
4c			1					1					2
4d								1					1
5a			1										1
5b								1					1
6a			1									3	4
6b									2		2	1	5
6c			2					2					4
7a									1				1
7b					2								2
7c					7								7
7d					4								4
8a					2		1					3	6
8b							1					1	2
8c					3		3						6
9a					2								2
9b					2								2
9c					6								6
toplam	2	1	11	6	45	7	15	9	5	1	7	32	141

EK 2												
Kare Tabanlı Geometrik Desenler (Kullanılan Malzemeye Göre)												
Grup	Ahşap	Çini	Dekora tif Panel	Metal	Mozaik Çini	Renkli Sıva	Sıva	Taş Moza ik	Taş	Taş/Tuğl a	Tuğla	Toplam
1a		1					1					2
1b					4							4
1c								1	1	1	1	4
1d			1				1		1			3
1e									2			2
1f			1									1
1g					1							1
2a	1				4			3	3			11
2b	3	2			20		2		2			29
2c								1				1
3a	1											1
3b	1											1
3c	1		1		2			2	10		1	17
3d									4			4
4a							1					1
4b									3			3
4c				1	1							2
4d					1							1
5a					1							1
5b						1						1
6a		1			2				1			4
6b							1	4				5
6c							4					4
7a							1					1
7b									2			2
7c									7			7
7d									4			4
8a		1						1	4			6
8b						2						2
8c	2		1					2	1			6
9a									2			2
9b									2			2
9c								1	5			6
toplam	9	5	4	1	36	3	11	15	54	1	2	141

Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bi'nin Hadis İlmindeki Yeri*

Tuğba ALTUNCU**

ÖZ

İslâm bilgi, düşünce ve ahlâkına dair temel birikiminin ikinci nesli olan tâbiîn, sahâbe neslini görerek onların hayatlarını ve ilmi birikimlerini yakından takip etmiştir. Elde ettikleri malzemeyi fikhî mezheplerin temellerinin atıldığı, çeşitli dini ilimlerin müstakil bir hüviyet kazanıp teşekkül etmeye ve usûlünün oluşmaya başladığı sonraki dönemlere aktarmak suretiyle önemli ve zor bir görev üstlenmişlerdir. Bugün elimizde bulunan en eski eserlere kaynaklık etmesi nedeniyle onlara atfedilen her türlü bilgi, düşünce ve uygulamanın dönemin özellikleri de göz önünde bulundurulurken ele alınması ve dikkatlice incelenmesi gerekmektedir. Bu yönüyle çalışma, muhaddis kimliğiyle şahsı merkeze alan bir anlama çabası ve bir tarih/dönem incelemesidir. Tarihin, bir hareketlilik içerisinde gerçeğin en muhtemel anlatımı olması, büyük ölçüde kaynakların mevcudiyetine ve incelemenin sebep-sonuç ilişkisine dayanmasına bağlıdır. Ancak sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik, ideolojik ve kişisel unsurlarıyla tarihi incelemelerdeki “nedenler” oldukça çok ve karışıklık arz etmekte; doğru eğilimi tespit etmek, bunlar arasında analiz yapabilmek, bağlamı tespit edebilmek için oldukça fazla veriye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda İslâm kültürüne ait klasik yazılı eserlere mümkün olduğunca başvurulmuş, toplanan veriler ile Şa'bi'nin hayatı ve hadis ilimlerine katkıları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Âmir eş-Şa'bi, Tâbi'in, Hadis, Re'y, Kûfe.

* Bu çalışma Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde devam etmekte olan “Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bi Özelinde Sünneti Anlamada Ehl-i Re'y Ehl-i Hadis Yaklaşımları” başlıklı doktora tezinden derlenmiştir.

** Araş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Res. Asst., Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Core Islamic Studies, tugba.altuncu@deu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-1689-2088>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 21/04/2021

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 07/06/2021

The Position of Âmir bin Sharahil al-Sha'bi in the Hadith Science

ABSTRACT

Tabi'in, the second generation of the basic accumulation of Islamic knowledge, thought and morals witnessed the generation of the Companions and followed their lives and scientific knowledge closely. They undertook an important and challenging task by transferring the scientific material they obtained in different ways to the later periods when the foundations of the fiqh sects were laid and various religious sciences emerged, gaining separate identities and constructing their procedures. They are the resources of the oldest works we have today; therefore, all kinds of information, thoughts and practices attributed to them should be discussed and carefully examined, considering the characteristics of the period. This study, on that sense, is an effort to understand which centralizes the person with his identity of muhaddith and is a history/period analysis. In a dynamism, the fact that history is the most presumptive narration of the reality is largely dependent on the availability of resources and cause-effect relationship of the study. However, causes in historical analyses with their social, cultural, political, economical, ideological and personal aspects are numerous and complex; quite a lot of data is needed to determine the right trend, to make analyses among them, to determine the context. For this reason, in our study, classical written works of Islamic culture were used as much as possible, and with the collected data, it was tried to determine Sha'bi's life and his contributions to hadith sciences.

Keywords: Âmir al-Sha'bî, Tâbi'in, Hadith, Ra'y, Kufa

GİRİŞ

Hız. Peygamber'in vefatının ardından, râşid halifeler döneminde Arap Yarımadası'nın büyük bir bölümünde tamamlanan fetih hareketleri¹, kuzeyde Bizans, doğuda ise Sâsânîler olmak üzere devrinin iki önemli siyasal gücünü karşısına alarak devam etmiş; Müslüman Arap toplumu yeni ihdâs edilen kurumlarıyla; ilim, kültür, sanat gibi çeşitli alanlarda bu iki medeniyete rakip güçlü bir devlet olma yoluna girmiştir. Böylece İslâm Devleti'nin genişleme süreci, siyasal açıdan merkezi otoriteye şiddetle ihtiyaç duyulduğu, ancak -kurumsallaşmada olduğu gibi,

¹ İlerleyen fetih hareketleri için bkz. Chronas: Enter History, "Chronas", *chronas.org* (30 Mart 2020).

dini ve fikri tartışmalarda- “yeni” olan ile Arap geleneğinin çatıştığı; sosyal açıdan ise topraklarına farklı dil, din, düşünce ve kültür altyapısına sahip unsurların katılmasıyla heterojen ve düzensiz bir yapıya dönüştüğü bir süreçtir. Bir yandan “öteki”nin karşısında var olmaya, varlığını sürdürmeye ve tüm azametiyle gücünü göstermeye çalışırken, diğer taraftan da siyasi istikrarsızlıklar, itikadi sorunlar, fıkhi problemler, yeni sorunlar ve düşünceler karşısında kırılmaların yaşandığı sancılı bir dönemdir. Bu çoğulcu yapı ve İslâm düşünce evrenine girmeye başlamış olan yabancı unsurlar, kurumsallaşmada olduğu gibi dini, fikri ve ilmi konularda istikrarı sağlayacak bir usûlü (metodolojiyi) de gerekli kılmaktaydı. İlmî ve dinî konularda istikrarın teminatı olan usûl ile birlikte muayyen terminolojiyi tesis için en sağlam bilgi alt yapısı ve sabiteler ise elbette Kur’ân, sünnet, hadis ve ilk iki neslin sözlü-fiili tutumları olduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan bakılınca İslâm bilgi ve pratiğinin kurgusunda, ictihâd, söz ve fiilleri esas alınanlardan birisi de ikinci nesil tâbiînin önde gelen sembol isimlerinden olan Âmir eş-Şa'bî’dir.

Hicrî ilk asrın ikinci çeyreğinden ikinci asrın başlarına kadarki bir zaman diliminde yaşamış olan Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî de döneminin çalkantılı olan siyasi ve toplumsal olaylarının büyük bir bölümünde yer almış; kadim ulemâ tarafından takrir edildiği gibi, mevcut kargaşa döneminde ilmi koruyabilmek için râvilerin durumları hakkında araştırmalar yapan ve isnad sistemini başlatan ilk kişi olarak tanınmıştır. Yaklaşık beş yüz sahâbeyi görmüş pek çoğundan hadis nakletmiş olan Şa'bî, ilmi birikimi, zekâsı, şiir ve hikmetli sözlere düşkünlüğü, firâseti, ahlaki kişiliğiyle ilim meclislerinin önemli isimlerinden biri olmuştur. Çok sayıda sahâbinin bulunduğu bir dönemde büyük bir ders halkasına sahip olması ve sahâbe nesli tarafından kendisinden övgüyle söz edilmesi, onun ilmi yetkinliğinin sahâbe nazarındaki değerini de ortaya koymaktadır.

Hakkında bilgi vermeyi gerekli gördüğümüz konuyla ilgili olarak ülkemizde daha önce yayınlanmış üç önemli çalışma da bulunmaktadır.²

² Şa'bî'yi konu alan Türkiye’de yapılmış çalışmalar için bkz. Ahmed Ürkmez, “Tarih Kaynaklarından Özgün Bir Hadisçi Portresi: Şa'bî”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2009), 123-152; Hüseyin Kahraman, *Ebl-i Re'y Yurdu Kâife’de Özgün Bir Hadis Alimi Âmir eş-Şa'bî* (Bursa: Emin Yayınları, 2019); Cahid Kara, “Âmir eş-Şa'bî'nin Siyer Kaynaklarındaki Rivayetlerinin Muhteva Açısından

Bunlardan ilki Ahmed Ürkmez'in "Tarîh Kaynaklarından Özgün Bir Hadîşçi Portresi: Şa'bî" isimli makalesidir. Bu makalede Şa'bî'nin kişiliği, akranları, siyasilerle ilişkileri, hadis ilminde kullandığı bazı metodları, klasik hadis problemlerine yaklaşımı, râvi olarak hakkında yapılan değerlendirmeler gibi konular ele alınmış; rivâyetlerinden örnekler verilmiştir. İkincisi ise Hüseyin Kahraman'ın oldukça kapsamlı *Ehl-i Re'y Yurdu Kûfe'de Özgün Bir Hadîs Alimi Âmir eş-Şa'bî* adlı eseridir. Eserde hicrî ilk asır Kûfe'sinin coğrafî, toplumsal, siyasi ve kültürel özellikleri, Şa'bî'nin yetiştiği ortam, Hadis ilminde usûl-adab ile ilgili görüş ve uygulamaları, Kütüb-i Sitte içerisinde rivâyet ettiği hadisler ve Şa'bî'nin fikhî düşünceleri ele alınmıştır. Üçüncü çalışma da Cahid Kara'nın "Âmir eş-Şa'bî'nin Siyer Kaynaklarındaki Rivâyetlerinin Muhteva Açısından Değerlendirilmesi" isimli makalesidir. Makalede Şa'bî'nin siyer kaynaklarındaki rivâyetleri şekil ve muhteva bakımından incelenmiştir.

Elinizde bulunan çalışmada ise Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin sünnet anlayışı ve devrinin önemli meseleleri karşısındaki tutumu klasik hadis usûlü ve tabakât eserlerindeki görüşlerinin izi sürülerek ele alınacaktır. Çalışmamızın amacı ehl-i re'y ehl-i hadis ayrımının baş göstermeye başladığı dönem içerisinde onun ilmi yaklaşımını ve hadis usûlü ile ilgili görüşlerini ortaya koyabilmektir. Bu minvalde öncelikle onun hayatı, ilmi kişiliği, re'y ve kıyasa bakışı, hadis usûlüne katkı sağlayan görüşleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Makalenin hacmini aşmamak adına Şa'bî'nin hayatı ile ilgili değerlendirme yoluna gidilmeyecek sadece kısa bilgi vermekle yetinilecektir. Çalışmamızın temel iddiası, Şa'bî'nin "akla dayalı kişisel görüş" anlamında re'y karşıtı olmadığını ayrıca hadis usûlünün oluşumuna görüş ve uygulamalarıyla katkı sağladığı ortaya koymaktır.

1. Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin Hayatı

Ebû Amr künyesi ile ma'ruf Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin doğduğu tarih ile ilgili hicrî 17 yılından hicrî 32 senesine dek birbirinden farklı pek çok yıl zikredilmektedir.³ Bununla birlikte genel kabul, onun Hz. Ömer'in

Değerlendirilmesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/17 (2020), 15-42.

³ Ebû Amr Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1397), 149; Ebu'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b.

halifelîği döneminde⁴ Kûfe'de yedi aylık⁵ veya ikiz olarak⁶ doğduğu yönündedir. Soyu Yemen'de hüküm süren Himyerîler'den *Hassân b. Amr*⁷ b. *Kays b. Muâviye b. Cüşem b. Abdüşems b. Vâil b. Gavs b. Katan b. Arîb b. Zübeyr b. Eymen b. el-Hemeysa b. Himyer*'e dayanmaktadır. Bu kişi Yemen'de Himyerî Hanedanlığının sosyal ve idari yapısında önemli bir konuma sahip, geniş bir bölgeye hâkim olan ve “kayl” adı verilen reislerindedir. *Hassân b. Amr*'ın çocukları Hemdân kabilesinin arasına karışmışlar, onların neslinden Yemen'de ikamet edenler *Âl-u Zî Şa'beyn*, Kûfe'de ikamet edenler *Şa'biyyûn*, Mısır ve Mağrib'te ikamet edenler *el-Uş'ûb*, Şam'da ikamet edenler *Şa'banîyyûn* olarak isimlendirilmiştir. Âmir b. Şerâhîl de bu kabilenin Kûfe'ye yerleşen kolu olan *Şa'biyyûn*'a mensûb olduğu için eş-Şa'bi nisbesi ile meşhur olmuştur. el-Himyerî, el-Hemdânî, el-Kûfî ve el-Kibârî onun sahip olduğu diğer nisbeleridir.⁸ Tabakât eserlerindeki kullanım daha çok “Âmir b. Şerâhîl” şeklinde olmakla birlikte “Şerâhîl” isminin babasına mı yoksa dedesine mi ait olduğu hususunda birtakım ihtilaflar bulunmakta, bazı kaynaklarda babasının adı,

Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru's-Sâdır, ts.), 3/15; M. Yaşar Kandemir, “Şa'bi”, *DİA* (İstanbul, 2010), 38/217. Halife b. Hayyât'ın eserinde görüldüğü gibi bazı yayınevleri ve nâşirler yayınladıkları eseri aslına aykırı olarak müellifin adına izafe ederek isimlendirmektedirler. Orijinal isimde yapılan bu değışikliğin hatalı olduğunu ifade etmeliyiz. Daha sonra referans vereceğimiz bazı eserlerde de görülebilecek yazım hatalarını eserin ulaşılmasını kolaylaştırmak adına hatanın farkında olarak neşirdeki şekliyle kullanacağız.

- ⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *el-Kâşif fî Ma'rifeti Men lehû Rivâye fî'l-Kütübi's-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme - Ahmed Muhammed Nemir Hatîb (Cidde: Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslamiyye, 1413/1992), 1/522.
- ⁵ Ebû Gavs Muhammed Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsü Terâcim*, nşr. Zübeyr Fethullah (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 3/251.
- ⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Haşîmi İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrût: Dâru Sâdır, 1968), 6/247.
- ⁷ Bazı kaynaklarda *Hassân b. Amr*'ın adı, *Şa'ban b. Amr* olarak da zikredilmektedir. Bkz. Zeynüddîn Ebû Bekr Muhammed b. Musa el-Hâzîmî, *Ucâletü'l-Mübtedî ve Fudâletü'l-Müntehâ fî'n-Neseb*, thk. Abdullah Kennûn (Kahire, 1973), 78.
- ⁸ Ebû Bîşr Muhammed b. Ahmed el-Verrak Dûlâbî, *el-Künâ ve'l-Esmâ'* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1421/2000), 2/778; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Tezâkiretü'l-Huffâz*, thk. Zekerîyyâ Umeyrât (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/63.

“Abdullah” olarak zikredilmektedir.⁹ Babası Kûfe şehrinin ilk kurrâlarından,¹⁰ annesi ise Sâsânîler ile yapılan Kâdisiye yahut Celûlâ savaşı esirlerindedir.¹¹

Çocukluk ve ilk gençlik yıllarını râşid halifeler döneminde geçiren Şa’bî’nin yaşı gereği Hz. Ali dönemine kadarki süreçte ve hemen sonrasında ortaya çıkan siyasi olaylardaki yaklaşımı kaynaklarda yer almamaktadır. Onun içerisinde yer aldığı toplumsal olaylar daha çok hilafetin saltanata dönüştüğü Emevîler dönemine rastlamaktadır. Şa’bî hayatı boyunca dokuz Emevî halifesinin idaresine şahit olmuş, bu dönem içerisinde yaşadığı Kûfe şehri zaman zaman Emevîlerin aleyhinde gelişen çeşitli isyanların ve muhalefet hareketlerinin en yoğun olduğu bir bölge haline gelmiştir. Şehrin askeri konumunun, sosyal yapısının ve ekonomik durumunun da isyanlarda önemli etkisi olduğu düşünülmelidir.

Şa’bî gençlik yıllarında, Abdullah b. Zübeyr (ö.73/692) tarafından Kûfe valisi olarak atanan Abdullah b. Yezid el-Hatmî ve Abdullah b. Mutî’ el-Adevî’nin katiplik görevini yerine getirmiştir.¹² Haccâc’ın Irak bölge valisi olarak görev yaptığı yıllar ise Şa’bî’nin ve Emevî aleyhtarî Kûfelilerin katı bir siyasi otoritenin altında yaşadıkları bir zaman dilimini göstermektedir. Şa’bî’nin, Haccâc’ın mü’min bir kişi olduğunu söyleyen bir kimseye “*Ben de onun Allah’ı inkâr edip tağuta iman ettiğine şabitlik ederim*”¹³ demesi ve “*Emevîlerle günah endişesi yaşamaksızın savaşın. Yeryüzünde onlardan daha zâlim ve hükümünü zulüm ile idare eden başka bir kavim*

⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ İbn Maîn, *Târîhu İbn Maîn (ed-Dûrî rivayeti)*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezu’l-Bahsi’l-İlmî ve İhyâu’t-Turâsi’l-İslâmî, 1399/1979), 3/573; Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâdî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrût: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1422/2002), 14/143.

¹⁰ Fritz Krenkow, “Şa’bî”, *İslâm Ansiklopedisi - İslâm Âlemi, Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugatî* (İstanbul: MEB Yayınları, 1979), 11/266.

¹¹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1407), 2/470; Ebu’r-Rebî’ Süleyman b. Mûsâ el-Kelâî, *el-İktifâ’ bimâ Tedammenehû min Meğâzî Resûlillâh ve’s-Selâseti’l-Hulefâ*, thk. Muhammed Kemâleddin İzzeddin Ali (Beyrût: Âlemü’l-Kütüb, 1417), 4/260.

¹² Ebû Hâtim Muhammed el-Bustî İbn Hibbân, *Meşâhîru Ulemâi’l-Emsâr ve A’lâmu Fukahâi’l-Aktâr*, thk. Merzûk Ali İbrahim (Mansûra: Dâru’l-Vefâ, 1411/1911), 77.

¹³ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvame (Dâru’l-Kible, 1427/2006), 16/91.

*bilmiyorum.*¹⁴ sözleri de muhtemelen bu döneme aittir. Nitekim Şa'bi'nin Muhtar es-Sekafi olayı ve İbnü'l-Eş'as önderliğindeki Cemâcim vakası gibi Emevî karşıtı isyanlara katıldığı görülmektedir.¹⁵ Dönemin baskıcı yapısı ve siyasi konjonktürü gereği hayatı boyunca Medine, Şam, Fergana gibi çeşitli beldelere giderek gizlenmek zorunda kalmıştır. Şa'bi'nin Emevîlere karşı katıldığı ayaklanmalar bastırılınca Haccâc'dan af dilemesi üzerine Haccâc kendisini affetmiştir. İlmi ve faziletli kişiliği sayesinde Abdülmelik b. Mervân'ın en yakınındaki kişilerden biri olan, halifenin çocuklarının ilmi ve terbiyesiyle ilgilenen Şa'bi, Emevî idaresinde Kûfe kadılığı, beytül-mal memurluğu, çeşitli devletlere elçilik vazifesi gibi önemli görevler ifa etmiştir.

Neşeli, nüktedan, konuşmayı seven, şakacı bir mizaca sahip olmakla birlikte, zaman zaman karşılaştığı menfi hadiseler veya çirkin gördüğü olaylara sert tepkiler vermekte, ağır eleştiriler yapmaktadır. Şa'bi, fiziki yapı olarak oldukça zayıf ve kısa boyludur.¹⁶ Yaşlılığı esnasında görme yetisini büyük ölçüde kaybetmiştir.¹⁷ Kûfe'de aniden rahatsızlanarak bir cuma günü vefat eden Şa'bi'nin vefat ettiği yıl hakkında h.103, 104, 105, 106, 109, 110 gibi farklı tarihler zikredilmektedir. Biyografi yazarları için 103 ve 104 yılı en çok kabul gören tarihler olmuştur.¹⁸ Bununla birlikte Nesefî, Medâin mezarlığında taş bir mezar üzerinde “*Bu Amir b. Şerâbil eş-Şa'bi'nin kabridir*” ibaresinin bulunduğunu söylemektedir.¹⁹ Kûfe ile Medâin şehirleri arasındaki mesafe düşünüldüğünde Nesefî'nin sözünü ettiği bu mezarın makam kabri olabileceği ihtimali akla gelmektedir.

¹⁴ Taberî, *Târîh*, 3/635.

¹⁵ Taberî, *Târîh*, 3/482; Zehebî, *Tezkîretü'l-Huffâz*, 1/66-67.

¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/247.

¹⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/337.

¹⁸ Yaşı ve vefat tarihi ile ilgili olarak bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/255-256; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Tarîhu'l-Kebîr*, thk. Hâşim en-Nedvî (Dâru'l-Fikr, ts.), 6/450.

¹⁹ Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, thk. Yusuf el-Hâdî (Vizâratü'l-Evkâf, 1378), 603.

2. İlmî Otoritesi

Şa'bî şöhret elde ettiği Hadis ve Fıkıh ilimleri dışında özellikle Tefsir, Kıraat, Siyer-Megâzi, Cebir, Edebiyat gibi alanlarda da ön plana çıkmış bir âlimdir. Kıraat ilmini Alkame b. Kays (62/682) ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den (73/692) arz yoluyla almıştır.²⁰ Şa'bî'nin kıraatine dair gösterilebilecek örneklerden bir tanesi (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ)²¹ ayetinde geçen (الْعُمْرَةَ) kelimesini merfû olarak okumasıdır. Böylece mana onun kıraatine göre, “*Haccı tamamlayın. Umre ise Allah içindir*” şeklinde, umrenin vacip olmadığına delil olacak hale dönüşmüştür.²²

Arap dili ve Kıraat alanında derin bilgisine rağmen re'y ile açıklama yapmaktan şiddetle kaçınmıştır. Ona göre Kur'an'ı re'y ile açıklayan kişi, rabbine yalan uydurmaktadır.²³ “*Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Ali'nin öğrencilerine ulaştım. Onlar meclisler içerisinde Kur'an'ı tefsir etmekten daha kötü bir şey görmüyorlardı.*” diyen Şa'bî, Hz. Ebû Bekir'den ise “*Allah Teâla'nın kitabı üzerinde bilmediğim halde bir şey söylersem hangi sema beni altında barındırır ve hangi yeryüzü beni üzerinde taşır*” dediğini aktarmaktadır. Ayrıca Şa'bî'nin bildirdiğine göre her ayetin yanına açıklamasını yazan bir kişiyi Hz. Ömer yanına çağırılmış ve mushafını da parçalamıştır.²⁴ Bu nedenle Şa'bî'nin, akranları arasında Kur'an'ı re'y ile tefsir eden İsmail b. Abdurrahman es-Süddî (ö. 127/745) gibi bazı müfessirlerle arasının açık

²⁰ Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri'l-A'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 3/70.

²¹ el-Bakara, 2/196.

²² Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtûm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyîb (Suudî Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998), 1/335.

²³ Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ* (Mısır, 1394/1974), 4/321. Kelime ve kavramların ilk devirlerde kullanımı ile bilim dallarının tesisinden sonra üzerlerine yüklenen anlamlar arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bu durumu dikkate alarak ilk devir metinlerindeki “tefsir”, “te'vil” ve “re'y” kavramlarını “salt akla dayalı kişisel beyan” anlamında kullanmak durumundayız. Çalışmamızda kullandığımız bu kavramların, sonraki devirlerde sahip olduğu terminolojik anlamda kullanmadığımızı belirtmek isteriz.

²⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 15/499,500.

olduğu görülmektedir.²⁵ Öte yandan Şa'bi, Kur'an'ın anlaşılmasına verdiği önemden dolayı, ihtiyaç halinde Hz. Peygamber'e dayandırdığı hadisler yoluyla ayetlerin manalarını açıklamıştır. Yine Kur'an'da anlaşılması güç olan birtakım kelimeleri Arap şiiirleriyle izah etmiştir. Örneğin: (فَإِذَا هُمْ)²⁶ (بِالسَّاهِرَةِ)²⁶ ayetinde geçen (السَّاهِرَةُ) kelimesini “yeryüzü” anlamında olduğunu söylemiş ve Ümeyye b. Ebû Salt'ın (وفيها لحم ساهرة وبحر) “Onun içinde denizün ve yeryüzünün etleri vardı.” beytini örnek vermiştir.²⁷

Şa'bi, siyer ve megâzi bilgisiyle de ün kazanmıştır. Onun megâziye dair rivâyetlerini dinleyen İbn Ömer “Bu kişi anlattığı gazvelerde sanki bizimle birlikteymiş gibi anlatıyor ve onları benden daha iyi biliyor” diyerek onun bu alandaki uzmanlığını tescil etmektedir.²⁸ Hz. Peygamber'e imân eden ilk kişinin Hz. Ebû Bekir,²⁹ ilk defa meşicid inşa edenin Ammâr b. Yâsir,³⁰ Rıdvan beyatı sırasında Rasulullah'a ilk biat eden kişinin Ebû Sinan el-Esedî,³¹ İslâm'da ilk defa öşür vergisini vazedenden kişinin Hz. Ömer,³² hutbeyi ilk defa oturarak okuyan kişinin Muâviye olduğu³³ gibi Şa'bi'nin çok sayıda rivâyeti İslâm Tarihi ve Siyer kaynaklarında yer almaktadır. O, İslâm öncesi döneme ait Arap dil, kültür ve yaşayışına dair pek çok haberin de kaynağı durumundadır. Arap yazısının ilk defa Harb b. Ümeyye tarafından yazıldığı, yazının kökeninin ise Hireliler yoluyla Enbar halkına dayandığını bize Şa'bi bildirmektedir.³⁴ Bugün elimizde bulunan eserlerin büyük çoğunluğunda onun tarihi aydınlatan bilgiler vermesi bu alandaki uzmanlığını ortaya koymaktadır.

²⁵ Ebû Abdillâh eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, thk. Muhammed b. Alî el-Ezherî (Kâhire: Dâru'l-Fârûk, 1434/2013), 2/62.

²⁶ en-Nâzi'ât, 79/14

²⁷ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr* (Beyrût: Dâru'l-Fîkr, 1432/2011), 8/408.

²⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/70.

²⁹ Taberî, *Târîb*, 1/539.

³⁰ Ebû Muhammed Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ vd. (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1375/1955), 1/498.

³¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/316.

³² Ebû Ubeyd el-Herevî Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Ebû Enes Seyyid b. Receb (Riyâd: Dâru'l-Fazîle, 1428/2007), 2/206.

³³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 19/514.

³⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 19/538.

Şa'bî, hesap ilmini Hz. Ali'nin talebesi Hâris el-A'ver'den öğrenmiştir. Gerek hadis ve fıkıh bilgisi gerekse matematik alanındaki yetkinliği nedeniyle; zekât, miras gibi hususlarda görüşlerine sıklıkla başvurulmuştur. Sahip olduğu devlet görevi sebebiyle kendisinde hazineye ait bir hesap defteri bulunmaktaydı ve bu defter üzerinde yoğun mesâî harcardı.³⁵ Şa'bî şiire ve hikmetli sözlere de oldukça düşkündür. Nitekim “*En az rivâyet ettiğim şey şiirdir. Bununla birlikte, istesem tekrarlamadan sizce bir ay boyunca devamlı şiir okuyabirim*”³⁶ diyerek edebiyat konusundaki birikimini ortaya koymaktadır. Abdülmelik b. Mervân kendisine “*Arapların manası en derin sözleri nelerdir?*” sorusunu sorunca Şa'bî cevaben; İmriü'l-Kays, Züheyr, Nâbiğa, Adî b. Zeyd, Tarfe, Abîd, Lebîd, A'sâ, Hutay, Hâris b. Amr ve Şemmâh'a ait şiirleri arkası arkasına okumuştur.³⁷ Şa'bî'nin yetmiş yedi yaşında iken dahi hala şiir ile ilgilendiği ifade edilmiştir.³⁸ Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Ömer'in ve Hz. Ali'nin de şair olduğunu³⁹ belirten Şa'bî zaman zaman sahâbenin söylediği çeşitli şiirleri de rivâyet etmektedir.⁴⁰ Öte yandan şiirlerin nass olarak algılanmasına engel olmak için başında besmele yazılmasını kerih görmektedir.⁴¹

Şa'bî'nin *el-Megâzî, Ferâiz ve'l-Cirâhat, el-Kifâye fi'l-İbâde ve't-Tâa, Kitâbu Şûrâ ve Maktelü'l-Osman* adlı eserleri mevcuttur.⁴² Ayrıca Kuteybe b. Müslim'in huzurunda ezberinden naklettiği bir kitabı olduğu bilinmektedir.⁴³ Bu eserlerin hiç birisi günümüze ulaşmamıştır.

³⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/248.

³⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 12/224.

³⁷ Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımeşkî İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, thk. Amr b. Ğurâme el-Amravî (Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 25/391.

³⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/255.

³⁹ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Edeb*, nşr. Muhammed Rıdâ el-Kahvecî (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1420/1999), 346.

⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 18/344.

⁴¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 13/319.

⁴² Fuad Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî* (Câmiatü 'l-İmam Muhammed b. Suûd, 1411/1991), 2/69.

⁴³ Ebû'l-Hâsin'den nakledildiğine göre Şa'bî vefat ettiğinde yanında sadece el-Ferâiz ve'l-Cirâhât vardır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 12/226.

3. Re'y ve Kıyasa Bakışı

Tabiîn dönemi, ortaya çıkan sorunlara çözüm üretilmesi amacıyla naklin yanında re'y kullanımının da öne çıktığı bir zaman dilimidir. Bununla birlikte dini otoriteye dayanmayan, “nass”ın onamasından geçip meşruiyet kazanmayan bir görüşün değişen toplumsal şartlar ve yoğun insani faaliyetler karşısındaki durumu hakkında ihtilafların ortaya çıktığı görülmektedir.

Re'y ile özdeşleşen Irak; Hadis ile ön plana çıkan Hicaz bölgesel ekollerinin oluşma sürecinde şehirlerin sosyo-kültürel yapısının ve kültür coğrafyasının katkıları yadsınamaz bir gerçektir. Irak bölgesinin her biri kendisine has örfü, düşüncesi, algılayışı ve kültürü olan farklı unsurlardan oluşması; eski medeniyetlerden kendilerine miras kalan felsefe ve bilimsel faaliyetlerin yurdu olması; bu bölgede re'y ve kıyas gibi akli muhakeme metodlarının zorunlu olarak doğal bir süreç içerisinde gelişmesine zemin hazırlamıştır. Öte yandan Hicaz bölgesinin Peygamber yurdu ve İslâm'ın neş'et ettiği yer olarak çok sayıda sahâbîye ev sahipliği yapması, hadis malzemesinin diğer bölgelere nazaran burada daha yoğun olmasını sağlamıştır. Medine ekseninde gelişen ilim merkezinin dış etkilerden ve yabancı kültürlerden ârî; tek bir üst kimliğe ve aynı kültüre sahip insanların bir araya gelip oluşturdukları ortak bir geleneğe sahip olması nedeniyle yeni sorunlar burada oldukça sınırlı kalmıştır. Ortaya çıkan sorunlar ise geniş hadis/sünnet malzemesi ve yerleşik örf içerisinde kolaylıkla çözüme kavuşturulabilmiştir. Bununla birlikte gerek Irak bölgesinde gerekse Hicaz bölgesinde, ortaya çıkan genel fıkhi görünümün aksine atfedilen çok sayıda kişi mevcuttur. Bunun bir örneği olarak da Şa'bi gösterilmektedir. Şa'bi'nin re'y ve kıyas gibi düşünce metodları ile öne çıkan bir şehirde yetişmesine ve kendi ilmi yaklaşımında bunlara sıklıkla yer vermesine rağmen, akli muhakeme yollarına dair çok sayıda olumsuz söz söylemesi birçok müellif tarafından onun ehl-i hadis içerisinde değerlendirilmesine neden olmuştur.

Şa'bi'nin;

- ‘Din Hz. Peygamber’den aktarılan rivâyetlerden oluşmuştur. İlim talep eden bir kişi için bu nakiller en güzel şeydir. Sizler, hadisten ve hadîşçilerden asla yüzünüzü çevirmeyin. Re’y geçedir. Hadîs ise gündüz.’⁴⁴
- ‘Re’y taraftarlarının sana Hz. Peygamber’in ashâbından naklettiklerini al. Re’yelerine göre söylediklerine gelince at gitsin.’⁴⁵
- ‘Re’y ile konuşmaktansa şarkı söylemeyi tercih ederim.’⁴⁶
- ‘Kıyas yapmaktan sakınılmalıdır. Çünkü kıyas yapan kişi dine ilavelerde bulunur.’⁴⁷
- ‘Re’y leş hükmindedir. Mecbur kalırsan yersin.’⁴⁸

gibi sözleriyle, Irak uleması arasında re’y ve kıyasa karşı en şiddetli tavır sergileyen âlimler arasında gösterilmektedir.⁴⁹

Sözlük anlamı itibariyle, bilmek, düşünmek, zannetmek, şahsi kanaat, inanç gibi anlamlara gelen “re’y” kelimesi, ilk asırlarda lügavî manasına uygun bir şekilde kullanılmış, ancak itikadi ve siyasi mezheplerin ortaya çıkmasıyla birlikte özellikle hicrî birinci asrın sonlarına doğru “bid’at”, “hevâ” gibi anlamları da taşımaya başlamıştır. Bu nedenle tabiîn dönemi âlimleri için re’y kullanımının ameli ve itikadi alanda kullanılmasına dayanan iki farklı anlamı olduğunu ortaya koymak, methedilen veya yerilen re’yin aynı şeye karşılık gelmediğini belirtmek gerekmektedir. Nitekim ilk dönem âlimlerinin re’y karşıtlığı; akla, zanna, kişisel ve ictihâdi yoruma kapalı olan itikadi ve gaybi konularda söz söyleyen kişilere yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Daha çok

⁴⁴ Muhammed Cemâlüddin el-Kasimî, *Kavâidu’t-Tabdîs min Funûni Mustalabi’l-Hadîs* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 51.

⁴⁵ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 6/251.

⁴⁶ Darimi, *Mukaddime*, 17 (hn:108).

⁴⁷ Abdulvehhab b. Ahmed Şa’rânî, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ* (Mısır, 1315), 1/37.

⁴⁸ Salih b. Muhammed el-Fellânî, *İkâzu Himem Evlâ’l-Ebsâr li’l-İktidâ bi Seyyidi’l-Muhâcirîn ve’l-Ensâr* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1398), 63.

⁴⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te’vîlu Muhtelifi’l-Hadîs* (el-Mektebetü’l-İslâmî, 1420/1999), 109.

Kûfe ve çevresinde yaygın olan Haricîlik, Kaderiyye, Mu'tezile gibi bid'at fırkası olarak nitelenen grupların içerisinde yer aldığı kelâmî tartışmaların akıl ve re'y ile yapıldığı göz önüne alındığında re'y karşıtı ifadelerin özel sebebi daha anlaşılır olacaktır. Bu nedenle sonraki asırlarda telif edilen eserlerde rivâyetler vasıtasıyla ilk dönem âlimlerinin özel sebeplerle kullandığı kavramlara, geniş anlamlar yükleyerek nisbet edilmesi hususuna daha dikkatli yaklaşılması gerekmektedir.

Şa'bi'nin ameli konularda "re'y"e yaklaşımı ise farklı şekilde ele alınmayı gerekli kılmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatının ardından ilk Müslüman nesiller tabii olarak İslâm'ı koruma ön görüşü ve psikolojisiyle hareket etmişlerdir. İslâm'ın içerisine dinden olmayan bir şeyi dahil etmeme hedefi, bir kesim ilim ehlini nassların lafzî/zahirî sınırları içerisinde kalarak re'y kullanımı hakkında bazı endişeler taşımalarına yol açmıştır. Şa'bi'nin hayatı incelendiğinde "akla dayalı kişisel görüş" anlamında re'y'e önem verdiği ancak hataya düşmemek, yanlış karar vermemek adına görüşlerini gelişigüzel bir şekilde ortaya koymadığını göstermektedir. O, hakkında nass bulunmayan gerçekleşmemiş farazî olaylar karşısında hüküm vermenin yanlışlığını vurgulamaktadır. İhtiyaç durumunda ise oldukça temkinli davrandığı görülmektedir. Nitekim günlük yaşantısında konuşkan ve şakacı bir mizaca sahip olan Şa'bi'nin, kendisinden fetva istendiğinde oldukça durgunlaştığı, ciddi bir hal aldığı, yanlış karar vermemek adına fetva vermekten çekindiği aktarılmaktadır.⁵⁰ Yine aynı sebeplerden dolayı nassın bulunmadığı veya nassın açık bıraktığı hususlarda çoğu zaman kendi görüşünü belirtmek yerine bilmediğini sıklıkla dile getirmektedir. Salt b. Behrâm'ın onun hakkında söylemiş olduğu "*Şa'bi'den daha çok "Bilmiyorum" diyen kimseni görmedim*" ifadesi bu durumu teyid eder niteliktedir.⁵¹ Şa'bi'nin düşünce sistemi içerisinde sünnet; kıyas ve re'ye dayanmak suretiyle terkedilemez. Âsârın olduğu bir yerde kıyas gibi akli metotlara başvurmak kişinin yanlış düşebileceği ihtimaliyle dinine zarar vermesine ve helak olmasına sebep olabilir.⁵²

⁵⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnâût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 4/303.

⁵¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâti'l-Kübrâ*, 6/250.

⁵² Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefekkih*, thk. Adil b. Yusuf el-Ğarazi (Suudî Arabistan: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1421/2000), 1/462.

Öte yandan, Şa'bî'nin yaşadığı dönem ve şehirde İbrâhim en-Nehaî ile arasında hüküm vermedeki ilmi farklılık dikkat çekmektedir. İbrahim en-Nehaî'nin “*Bir hadîs işitiyorum, yüz meseleyi de ona kıyas ediyorum*”⁵³ şeklindeki yaklaşımının yanında Şa'bî'nin kıyas ve ictihâddan önce bahsi geçen mesele üzerinde açık bir nass araması Şa'bî'nin re'yi dışlayan değil eseri önceleyen tutumunun bir sonucudur. Ancak buradan hareketle İbrâhim en-Nehaî'nin ilmi tutumunun rivâyete dayanmadığını söylemek mümkün değildir. Nitekim o, Şa'bî ile devamlı müzakere halindedir. Hatta Şa'bî, İbrahim en-Nehaî'nin gece gelip kendisinden öğrendiklerini gündüz insanlara aktardığını belirtmektedir.⁵⁴ Şa'bî Kûfe, Basra, Hicaz ve diğer şehirlerin hadislerini iyi bilen⁵⁵ ve güçlü rivâyet bilgisi ile karşılaştığı sorunların çözümünde önce hadise dayanan bir âlimdir. İbrahim en-Nehaî ise yalnızca Kûfe ehlinin rivâyetlerini alması nedeniyle Şa'bî'ye nazaran daha sınırlı rivâyet bilgisine sahiptir. İbrahim en-Nehaî'nin Şa'bî ile bir mecliste bulduklarında susup rivâyette bulunmaması ve Şa'bî'yi dinlemesi Şa'bî'nin rivâyet bilgisinin daha kuvvetli olduğunu göstermektedir.⁵⁶

Şa'bî'den nakledilen re'yi hakkındaki menfî ifadelerle rağmen, o fikhî görüşleriyle oldukça şöhret kazanmış bir âlimdir. Biraz sonra bahsedeceğimiz nedenlerden dolayı re'yi zemmeden sözlerinin ameli konulardaki kullanımıyla ilgili olmadığı görülecektir. Nitekim onun, Hz. Peygamber'in ashâbından pek çok kişinin hayatta olduğu bir dönemde büyük bir ilim meclisinin olduğu ve fetva verdiği rivâyet edilmektedir.⁵⁷ Ömer b. Abdülaziz döneminde Kûfe kadılığı vazifesini üstlenen Şa'bî'nin bazı rivâyetlerinde ise akli ve re'yi kullanımını övdüğü, re'yi sahibi olmamayı bir eksiklik olarak değerlendirdiği görülmektedir. “*Bir hüküm üç unsur üzerine inşa edilir. Muhkem bir ayet, ittiba edilecek bir sünnet veya ictihâd ile*

⁵³ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî (Dâru İbn Hazm, 1425/2003), 2/139.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 3/205.

⁵⁵ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 4/310.

⁵⁶ Ebû Amr Osmân b. Abdurrahman Takiyyuddîn İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü Envâi Ulumi'l-Hadis (Mukaddîme)*, thk. Nureddîn İtr (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 239.

⁵⁷ Zehebî, *Sijer*, 4/300-302.

ortaya konmuş bir re'y" dediği nakledilmektedir.⁵⁸ İbn Abdilberr ise onu, hakkında nass bulunmayan konularda re'y ve kıyas kullanarak hüküm veren Kûfe uleması arasında zikretmektedir.⁵⁹

Cessâs, Kûfe âlimlerinin büyük bir bölümünün kıyası Şa'bi'den öğrendiğini, onun kat'î surette re'y karşıtı olmadığını aksine re'y'e başvuran âlimlerden olduğunu belirtmektedir. Cessâs'a göre kişilerin sâhibu re'y veya sâhibu asâr olarak adlandırılması kişinin bireysel formasyonu açısından hangi tarafının baskın olduğuyla ilgilidir. Mescidde bir araya gelerek ilim müzâkere eden İbrâhim en-Nehaî, Şa'bi ve Ebu'd-Duhâ'nın önlerine hakkında herhangi bir rivâyet bulunmayan bir konu gelirse, gözler İbrâhim en-Nehaî'ye çevrilirdi. Bu durum İbrâhim en-Nehaî'nin re'y ve kıyas yönünün diğerlerinden daha kuvvetli olduğunu göstermektedir. Şa'bi ise rivâyetleri hafızasında çok iyi tutan bir kişiydi. Bu yönü daha kuvvetli olduğu için *sâhibu asâr* olarak adlandırılmıştır. Şa'bi'nin "*Kıyas yapan kişi haramı helal, helali haram yapar*" sözünü de değerlendiren Cessâs, Şa'bi'nin kıyası yalnızca hakkında ayet veya hadis bulunmayan konularda caiz gördüğünü; nassın haram saydığını helal yapan veya nassın helal saydığını haram yapan kıyasa karşı olduğunu söylemektedir.⁶⁰

Şa'bi'nin re'y ve kıyası kötileyen sözlerinin pek çoğunun İbrâhim en-Nehaî'nin vefatından sonra akli metodların kullanımıyla tanınan Hammad b. Ebî Süleyman'ın Kûfe mescidinde fetva makamına oturmasından sonra olduğu da ifade edilmiştir.⁶¹ Hammad'ın ashâbıyla mescidde oturup fetvalar verdiğini gören Şa'bi "*Bunlar beni mescidden imtina eder hale getirdiler. Mescidi evimin çöp ve süprüntülerinden daha kötü hale düşürdüler. Bilgisiz topluluk*" diyerek oradan ayrılmıştır. Ancak Şa'bi'nin bu yaklaşımı büyük ihtimalle Hammad'ın re'y kullanımına karşı değil, hadisçilik yönünün zayıf olması ve rivâyetlerinde birtakım hatalar yapması nedeniyle olabileceğini düşündürmektedir. Şa'bi'nin verdiği fetvalar ve

⁵⁸ Ahmed b. Ali Ebûbekir er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveyt, 1414/1994), 4/67.

⁵⁹ İbn Abdilberr, *Câmi*, 2/162.

⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/67, 68.

⁶¹ Abdulmecîd Mahmûd Abdulmecîd, *el-İtticâbât el-Fıkhyyye inde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî* (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1399/1979), 51.

ortaya koyduğu hükümler akli muhakeme yöntemlerini, re'y ve kıyası tamamen terk etmediğini, fakat sünneti önceleyen bir tutum içerisinde olduğunu göstermektedir.

4. Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin Hadis İlmindeki Yeri

İslâm ilimlerinde önemli bir yeri olan Şa'bî'nin genelde hadis rivâyetindeki ama özelde dirayet açısından Hadis ilmindeki yeri ayrıca ele alınmayı gerektirmektedir. Bu alandaki verilerin tamamına erişmek, ilk iki asra dair neşredilen eserler yanında henüz tozlu raflarda tahkik ve neşir hizmeti bekleyen tarihî mirasın azametini de hesaba katarsak, takdir edilmelidir ki, eksik materyale binaen serdedilecek hükümlerin ve yorumların da ya eksik veya yanlış olma ihtimali her zaman bulunmaktadır. Binâenaleyh biz de bir makale çerçevesinde ve elde ettiğimiz verilerle sınırlı olarak, bu önemli âlimi, özel olarak hadis ilmi açısından tanıtmaya çalışacağız.

4.1. İlim Öğrenme ve Öğretmede Usûl ve Adâbı

Şa'bî'nin tecrübelerine göre ilim elde etmek isteyen bir kişi moral ve motivasyonunu bozacak hüznün ve kederden uzak durmalı, güne erken kalkarak başlamalı, çeşitli beldelere giderek bölgeyi ve ilim ehlini tanımalı ve öğrenme sürecinde aceleci değil sabırlı olmalıdır.⁶² Hz. Ömer'e dayandırarak naklettiği bir rivâyete göre zamanı ifsâd eden üç şeyden biri âlimin yaptığı hatalardır.⁶³ Bu nedenle ilim öğrenme ve onu başkalarına aktarma sürecinde oldukça titiz olunması gerekir. İlim öğrenen bir kişi öğrendiklerini günlük hayatına aktarmalı, davranışlarına yansıtmalıdır. Şa'bî'nin belirttiğine göre hadislerle amel etmek, hadislerin ezbelenmesi hususunda önemli bir yardımcıdır.⁶⁴ Öte yandan, dünyada ve ahirette fayda vermeyecek hususlar terkedilerek zihnin boş ve anlamsız sorular ile meşgul edilmemesi gerekir.⁶⁵ İlim ile meşgul olan bir kişinin aynı zamanda günahlardan sakınması, ahlaki yapısına özen göstererek kişiliğini

⁶² Zehebî, *Sijer*, 4/300.

⁶³ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Medhal ile's-Süneni'l-Kübra*, thk. Muhammed Ziyaurrahman el-A'zamî (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ lil-Kitâbi'l-İslâmi, ts.), 443.

⁶⁴ İbn Abdilberr, *Câmi*, 1/72.

⁶⁵ Beyhakî, *el-Medhal*, 197.

zedeleleyen söz ve davranışlardan uzak durması gerekir. Fâcîr âlim ve câhil âbiddeden de uzak durulmalıdır. Çünkü onlar, fitneye maruz kalıp da akledemeyen insanlar için âfetdir.⁶⁶ İlmin süsü sahibinin hilm sahibi olmasıdır. Şa'bî'nin, bedeninin rahata ve zevke alıştırılmasının kişiyi öğrenmekten, zihni de ilmi meselelerden uzak tutacağı endişesiyle helal olan bazı şeylerden bile kaçındığı görülmektedir. Unutmaktan korktuğu için et yemeyi bırakması, oruç tutmayı tavsiye etmesi ilim ile meşguliyeti artıran metodlarından bazılarıdır.⁶⁷ Bir hatayı düzeltereği zaman nezaket çerçevesinde bunu yapar, insanların onurunu kırıcı söz, tavır ve davranışlardan sakınırdı. Haccâc'ın kendisine gramer hatası yaparak sorduğu bir soruyu yine gramer hatası yaparak cevaplamıştır. Haccâc soruyu düzeltince o da cevabı düzeltmiş; daha sonra emire karşı küstahlık yapmamak adına bu şekilde cevapladığını söylemiştir.⁶⁸ Şa'bî bilmediği bir hususta “bilmiyorum” demekten asla çekinmezdi. Kendisine böyle söylemekten mahcubiyet duymuyor musun diye sorulunca “*Melekler nasıl ki ‘Ey Rabbimiz! Bizim senin öğrettiklerinden başka bir bilgimiz yoktur’⁶⁹ dediklerinde mahcubiyet duymadılarsa ben de öylece mahcubiyet duymuyorum*” diyerek cevap vermiştir.⁷⁰ “*İlim üç karıştır. İlk karışı elde eden büyüklenir ve onu elde ettiğini düşünür. İkinci karışı elde eden kişi ilmin büyüklüğü karşısında küçülür ve onu tamamen elde edemeyeceğini bilir. Üçüncü karışa gelince onu hiç kimse elde edemez*” demiştir.⁷¹

4.2. Rivâyet Bilgisi

Ali b. el-Medinî, Kûfe’de Abdullah b. Mes’ûd ve öğrencilerinin ilmi tavırlarını en iyi bilen iki kişinin İbrahim en-Nehâî ve Şa'bî olduğunu söylemektedir. İbrâhîm en-Nehâî yalnızca Kûfe ehlinin rivâyetlerini

⁶⁶ Beyhakî, *el-Medhal*, 335; İbn Asâkir, *Târîh*, 25/409.

⁶⁷ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 4/318.

⁶⁸ Ebû Amr Ahmed b. Muhammed İbn Abdi Rabbih, *el-İkdü'l-Ferîd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983), 2/6; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî el-Mâverîdî, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din* (Beyrût: Mektebetü'l-Hilâl, 1421), 95.

⁶⁹ el-Bakara 2/32.

⁷⁰ Ebû Hayyan Ali b. Muhammed et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-Zebâir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beyrût: Dâru Sâdır, 1408/1988), 4/184; Ebû Ali el-Muhsin b. Ali et-Tenûhî, *Neşvârü'l-Muhâdara ve Abbârü'l-Müzzâkera*, thk. Abbûd es-Sâlicî el-Muhâmi (Beyrût: Dâru Sâdır, 1391/1971), 6/327.

⁷¹ Mâverîdî, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*, 84.

almış, Şa'bî ise Hz. Ali'nin, Medine ehlinin ve diğer bölgelerin rivâyetlerini almıştır. Bu durum onun zengin bir hadis literatürüne sahip olmasını sağlamıştır.⁷² Şa'bî'nin hadis musannefatındaki rivâyetleri de bu zenginliği gösterir niteliktedir. Tespitlerimize göre, Buhârî *Sabih*'inde Şa'bî tarafından nakledilen 110 hadise yer vermiştir. Müslim'de 129, Ebû Davud'un *Sünen*'inde 75, Tirmizî'de 77, Nesaî'de 115, İbn Mâce'de 61 rivâyeti bulunmaktadır. Ayrıca İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef* adlı eserinde gerek Hz. Peygamber'e dayandırdığı gerekse sahabe sözlerini veya kendi fetvalarını içeren 2507 rivâyet bulunmaktadır. Abdürrezzak b. Hemmâm es-San'ânî'nin *el-Musannef*'inde bu sayı 890'dır.

4.3. Hadislerin Yazılması Hususundaki Tutumu

Şa'bî'nin yaşadığı asır, Hadis ilminin önemli tartışmalarının vukû' bulduğu, hadisin günümüze intikal aşamalarından kitabet ve tedvîn dönemlerinin yaşandığı asırdır. Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz'in vefat eden alimlerle birlikte ilmin kaybolabileceği endişesiyle ve özellikle hadis uydurma faaliyetleri karşısında aldığı mühim bir tedbir olan "hafızalarda veya çeşitli yazı malzemeleri üzerindeki hadislerin bir araya getirilmesi" hususundaki resmî tedvîn emri,⁷³ âlimlerin kitabet meselesi konusunda görüş belirtmekten müstağnî kalamayacakları bir ilmi zemin hazırlamış ve omuzlarına önemli bir görev yüklemiştir. İdarecilerin öngörüsü ve isteği ilim insanları arasında karşılık bulmuştur. Eskiden kitabet karşıtı olan kimselerin dahi günün şartları gereği kanaatlerini değiştirdiği görülmektedir. Zührî'nin "*İlmin yazılmasını çirkin görürdük. Nihayet bu idareciler bizî kitabete mecbur ettiler. Müslümanlardan hiçbir kimsenin bu ilme ulaşmasına engel olmamamız gerektiğini gördük*"⁷⁴ ifadeleri, diğer bazı konularda olduğu gibi, öteden beri süregelen hadis kitabetine karşı olumsuz kanaatteki bu değişimi özetler niteliktedir.

Şa'bî'nin Kûfe'de kadılık yaptığı ve ömrünün son zamanlarına denk gelen tedvîn döneminde, -şu anki bilgilerimizle- bu faaliyete resmi

⁷² Ebu'l-Hasen Ali b. Abdullah el-Basrî Ali b. el-Medîni, *el-İlel*, thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1427/2006), 72.

⁷³ Mehmet Efendioğlu, "Tedvîn", *DİA* (İstanbul, 2011), 40/268.

⁷⁴ Abdurrezzâk b. Hemmam, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 11/258; İbn Abdilberr, *Câmi*, 1/155,156.

anlamda bizzat katılıp katılmadığı bilinmemektedir. Ancak Ömer b. Abdülaziz'in babası Şa'bî'nin sohbet arkadaşı Abdülaziz b. Mervan'ın -gerçekleştirmeye fırsat bulamayıp sadece niyette kalan- "hadisleri tedvîn etme" düşüncesine sahip olması, rivâyetin güvenilirliğini koruma hususunda ciddi mesai harcıyarak isnad sistemini başlatan Şa'bî'nin fikrî anlamda bu eyleme katkı sağlamış olabileceğini akla getirmektedir. Münferiden Şa'bî boşanma gibi bazı konulardaki hadisleri bir başlık altında toplamıştır.⁷⁵ Yine megâzi ile ilgili rivâyetleri bir araya getirmiştir. Bütün bunları dönemin ilk tasnif çalışmaları arasında değerlendirmek mümkündür. Bu ve henüz bilemediğimiz diğer konulara dair hadis derlemesine bakılırsa, ilk konusal (ale'l-ebvâb) tasnifi başlatanlardan birinin Şa'bî olduğunu ve mütevazî bir mahiyette de olsa, tasnifin tâbiîn devrinde tedvînle birlikte başladığını da söyleyebiliriz. Bununla birlikte, Şa'bî klasik eserlerde "tâbiîn içerisinde hadislerin yazılmasını hoş karşılamayan âlimler" arasında gösterilmiştir.⁷⁶ Şa'bî'nin ilmin kitabetine dair söylemiş olduğu ve bazı ilim adamları tarafından çelişkili görülen sözlerini, bu tenâkuzu gidermek için, iki kısımda ele almak doğru olacaktır. Zira o bir taraftan "Ben asla beyaz (kağıt) içine siyah (yazı) ile yazmadım. Kim bana bir hadis naklettiyse, onu tekrarlamasına da ihtiyacı duymadım."⁷⁷ diyerek en azından bu sözü söylediği ana kadar yazıyı kullanmadığını, her şeyi ezberlediğini ifade ederken diğer taraftan öğrencilerine "Benden duyduklarımızı bir duvarın üzerine de olsa yazın"⁷⁸ sözleriyle sıklıkla ilmi kaydetmelerini tavsiye etmiştir. Şa'bî, hadisi kastederek, yazı yazmadığına dair sözler sarf ederken, kendisinden genel manada yazının kerihliğine dair bir söz aktarılmamıştır. Bilakis, yazıyı, kalemi metheden ifadeler kullanmış ve kitabeti öğrencilerine tavsiye

⁷⁵ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbu'n-Nevâvî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Beyrût: Mektebetü'l-Kevser, 1415), 1/94.

⁷⁶ Ebû Hayr Muhammed b. Abdurrahmân Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs bi-Şerh Elfiyyeti'l-Hadis li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 3/32.

⁷⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/249.

⁷⁸ Ebû Yûsuf Ya'kub b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rîfe ve't-Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ Umerî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 3/83.

etmiştir.⁷⁹ Kendi hayatının bir döneminde yazı yazmadığını söylemesi ezberinin kuvvetli olmasıyla yakından ilişkilidir. Hafızasının kuvveti gerek kendisi gerekse akranları tarafından sıklıkla methedilmiştir.⁸⁰ Şa'bî'ye göre yazı, ilmin kaydedilmesidir.⁸¹ Aslolan, hayatta karşılık bulan, insana yön veren, ahlaka ve amele sirâyet eden zihinde olandır. Bu nedenle ezber yazının önüne geçirilmiş, kitabet ilmin kontrol edilmesi ve hadislerin güvenliğini sağlamada bir araç olarak kullanılmıştır.

Şa'bî, Bedir esirlerinden mal varlığı olmayıp 4000 dirhem fidyeyi karşılamaya güç yetiremeyen kişilerin ensarın çocuklarına yazı öğretmekle emrolunduğunu aktarmıştır.⁸² Öte yandan Şa'bî'nin Cabir b. Abdillâh'tan naklettiği rivâyetlerin çoğunun Cabir'in hac menasıkına dair rivâyetlerini topladığı *Kitâbu'l-Mensek* adlı sahifeye dayandığı belirtilmiştir.⁸³ A'zamî de Şa'bî'yi Hz. Ali'den yazılı olarak hadis rivâyet edenler arasında zikretmektedir. Yine Mücâlid b. Saîd'in Hz. Peygamber'in hayatına dair eserinin aslında Şa'bî'ye ait olup Mücâlid'in yardımıyla kayda geçirilmiş olabileceğini iddia etmektedir.⁸⁴ Şa'bî'nin siyer megâzi alanında kitaplarının bulunması, beytülmalin hesap işleriyle ilgili bir deftere sahip olup onun üzerinde çalışması, Şa'bî'nin hayatı boyunca yazıya karşı şiddetli bir tavır takınmadığını net bir şekilde göstermektedir. Bu nedenle onun dönemin şartları gereği veya üstlendiği vazife gibi sebeplerle yazıyı kullandığını söylemek mümkün gözükmemektedir.

4.4. Çok Hadis Rivâyetine Yaklaşımı

Hz. Peygamber'in din üzerindeki otoritesini ve konumunu bilen sahabîler rivâyetleri hıfz etmeye ve ilk muhataplarının algıladığı şekliyle

⁷⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi li Ahlâki'r-Râvî ve Âdabi's-Sâmi*, thk. Mahmûd Tahhân (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1403/1983), 1/255.

⁸⁰ Sehâvî, *Fethu'l-Muğâs*, 3/37.

⁸¹ Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdirrahman er-Râmezü, *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404), 375.

⁸² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/22.

⁸³ Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tebzîbu't-Tebzîb* (Hindistan: Dâiretü'l-Maarif en-Nizâmiyye, 1326/1908), 4/215.

⁸⁴ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyeti*, çev. Hulusi Yavuz (İstanbul: İz, 1993), 47,140.

muhafaza ederek korumaya gayret göstermişlerdir. Ancak zamanla çoğalan rivâyet yekûnu, râvilerin zabtından kaynaklanan bazı kusurlar nedeniyle hadislerin nakli sırasında birtakım yanlışlıkların yapılmasına, rivâyetlerin bağlamından koparılarak yanlış anlaşılmasına sebep olduğu da görülmektedir. Şa'bi, “Önceki salibler çok sayıda hadis rivâyetinden boşlanmazlardı. Şayet şu anki aklım olsaydı ancak hadis ehlinin üzerinde ittifak ettiği hadisleri naklelerdim”⁸⁵ sözü Şa'bi'nin çok sayıda hadis rivâyetini hoş karşılamadığını gösterdiği gibi, dönem içerisinde çok fazla bilinmeyen garip rivâyetlerin de tedavülde olduğunu göstermektedir. Bu husus resmi tedvîn faaliyetinin sebeplerinden biridir diyebiliriz. Nitekim bu konu ve bundan sonraki başlıklar altında ele alacağımız bazı hususlarda görüleceği üzere, o devire kadar hadis kitabının hoş karşılanmamasına mukabil hemen hadis yazımının teşvik edilmesi, nüshaların artması, nüsha ve yazılı belgelerin imlası, istinsahı ve muhafazası etrafında birçok görüşün ortaya atıldığını görmekteyiz. Hadis usûlüne dair terimlerin zuhur etmesini de bu ortak sebeplerden bağımsız ele alamayız.

4.5. Hadislerin Mana Olarak Aktarılması

Hadislerin kısaltılarak veya müteradif kelimeleriyle nakledilmesi meselesi hicrî ilk iki asır ile sınırlı tutulmuş, yazılı edebiyat ürünlerinin ortaya çıktığı tedvîn ve tasnif dönemlerinden sonra mana ile rivâyet hoş karşılanmamıştır. Bununla beraber o, sözlü rivâyet kültürünün hâkim olduğu dönemlerde hadis tahammülünü kolaylaştıran bir metod olarak görülmüştür.⁸⁶ Şa'bi'nin bu husustaki görüşü de aynı minvaldedir. İbn Sîrîn; Şa'bi, İbrâhim en-Nehaî ve Hasan el-Basri'nin hadisleri işittikleri gibi rivâyet etmelerinin kendileri için daha hayırlı olacağını ifade etmektedir.⁸⁷ Nitekim Şa'bi, hadislerin rivâyeti konusunda Hatip el-Bağdâdî'nin Ashâbu'l-Meânî olarak adlandırdığı, tabiîn döneminin üç

⁸⁵ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 1/65.

⁸⁶ Hasan el-Basri'nin (110/728): “Şayet mana olmasaydı, hadis nakletmezdik.” Süfyân es-Sevri'nin (161/778): “Bir hadisi işittiğimiz şekliyle aktarmak isteseydik bir harf dahi nakledemezdik.” Vekî b. Cerrâh'ın (197/812): “Şayet mana geniş olmasaydı, insanlar helak olurdu.” ifadeleri bu durumu göstermektedir. Bkz. Sehâvî, *Fetbu'l-Muğzî*, 3/143.

⁸⁷ Dârimî, *Mukaddime*, 31.

önemli ismi arasında zikredilmekte,⁸⁸ isnad ve metninde görüldüğü gibi rivâyetlerin takdim-tehir edilmesinde, kısaltılarak aktarılmasında bir beis görmemektedir.⁸⁹ Bu hususta İbn Avn; “*Hasen el-Basrî, İbrâhim en-Nehaî ve Şa’bî hadisleri manaları ile naklelerdi. Kâsım b. Muhammed, Recâ b. Hayve ve İbn Sîrîn ise hadisleri lafzıyla oldukları şekilde naklelerdi*” demiştir.⁹⁰ Şa’bî hadislerin mana ile rivâyet edilebileceğini sahâbeden İbn Abbas’a dayandırmaktadır. İbn Abbas’a “*Sen bize bir gün bir hadis naklediyor ertesi gün onun lafızlarını değiştiriyorsun*” demiş İbn Abbas ise “*Sizin için hadislerin manalarını ezberlememizden razı değil misin*” diyerek karşılık vermiştir.⁹¹

Râvinin rivâyetlerinde dil, gramer ve irab hatası olduğunda İbn Sîrîn, Ebû Ma’mer İbn Sahbera ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm gibi bir kısım âlime göre râvi hadisi işittiği şekilde hatasıyla nakletmelidir. Bu durum onların lafza aşırı bağılıkları ve mana ile rivâyeti hoş görmemelerinden kaynaklanmaktadır. Şa’bî ise hadislerin lafzen veya manen nakli sırasında ortaya çıkan gramer, irab hatalarının da düzeltilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁹²

4.6. Hadis Naklinde Meclis Adabı

İlim meclisleri, dinin mahiyetinin anlaşılması ve insanlara aktarılmasında önemli bir rol oynamaktır. İlmî yüceltmek, Allah’ı ve Rasûlünü yüceltmek olarak görüldüğü için bu meclislere dair ilk dönemlerden itibaren pek çok ahlak kuralı ortaya konulmuş ve bunlara riâyet önem kazanmıştır.⁹³ Şa’bî’nin hayatı incelendiğinde de onun, ilim tahammül usûlüne dair görüş ve tutumlarına rastlamak mümkündür.

⁸⁸ Diğer iki isim İbrâhim en-Nehaî ve Hasan el-Basrî’dir. Bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmî’r-Rivâye*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl (ed-Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzî, 1432), 1/416.

⁸⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 13/468.

⁹⁰ Ebû’l-Ferec Zeynuddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî İbn Receb, *Şerhu İleli’t-Tirmîzî*, thk. Humâm Abdurrahim Saîd (Zerkâ: Mektebetü’l-Menâr, 1407/1987), 425.

⁹¹ Râmeühürmüzî, *el-Muhaddisu’l-Fâsıl*, 537.

⁹² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 13/469; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/429.

⁹³ Bu yaklaşım daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Bkz. Ebû Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râğib el-İsfehânî, *Muhâdarâtu’l-Udebâ ve Muhâverâtu’s-Şuarâ ve’l-Beleğâ* (Beyrût: Şirketu Dâru’l-Erkam b. Ebî’l-Erkam, 1420), 1/52.

Ders öğretim metodunda fiziki şartlar hakkında düşüncesini belirten Şa'bi, ilim meclisinde ders halkası genişlediği zaman dersin bağırma ve fısıltıdan ibaret bir hale geldiği, verimin azaldığı görüşündedir.⁹⁴ Meclise ilim sahibi değerli bir kişi geldiğinde ona hürmet ederek ikramda bulunur,⁹⁵ bu kişinin bilgisinden görüşlerinden istifade etmeye çalışırdı. Mescitten ayrılacağı zaman şu duayı yapardı:

“Ben şehadet ederim ki, Allah'tan başka ilah yoktur. O'nun ortağı yoktur. O birdir.

Ben şehadet ederim ki, Hz. Muhammed onun kulu ve Rasûlüdür.

Ben şehadet ederim ki din onun ortaya koyduğudur.

Ben şehadet ederim ki, İslâm onun anlattığı gibidir.

Ben şehadet ederim ki, Kitap indirildiği gibidir.

Ben şehadet ederim ki, hadis onun söylediği gibidir.

Ben şehadet ederim ki, Allah'ın varlığı ve birliği apaçık bir gerçektir.”

Kalkacağı zaman da “*Cenab-ı hak, bizden Muhammed'e selam söylesin.*”⁹⁶ Ya da daha kısa bir şekilde günahlarına kefaret olması için “*Ben Allah'ı Ulûhiyet makamına yakışmayan sıfatlardan tenzih eder ve O'na hamd ederim. Allah'tan başka ilah olmadığına şehadet ederim. Ondan af diliyor ve tevbe ediyorum.*” derdi.⁹⁷

4.7. Hadislerin İsnâdı Hakkında Araştırma Yapması

Hız. Osman'ın vefatından sonra ortaya çıkan olaylar, İslâm tarihinde “fitne” olarak adlandırılmış, Müslümanlar arasında kargaşanın hâkim olduğu, güvenin azaldığı bir sürece sebebiyet vermiştir. Şa'bi'nin ifadesiyle Medine'de Hız. Peygamber'in ashâbından yirmi bin -bir başka rivâyette on bin- kişinin bulunduğu bir döneme tekabül eden siyasi

⁹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/254.

⁹⁵ Beyhakî, *el-Medhal*, 400.

⁹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/255.

⁹⁷ Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Hâdî Umeyr el-Medhalî (Medine: Imâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1404/1984), 2/740.

ayrışmalar⁹⁸ ilim ehlini de sahâbeden kendilerine bir aracı yoluyla ulaşan rivâyetlerin kaynağını da sorgulamaya sevk etmiştir. Şa'bî'nin “*Bu ümmetten hiçbir kimse için Hz. Ali hakkında olduğu kadar yalan söylenmemiştir*”⁹⁹ ifadesi, bu krizin rivâyetlere yansıyan tesirini gözler önüne sermektedir. Devrin âlimleri ve râvileri nezdinde isnad tatbikine başlamasına neden olduğu ifade edilen olayların çoğuna ev sahipliği yapan Kûfe şehrinde “râviye güven” konusu ön plana çıkmış; ortaya çıkan probleme yine kendisi çözüm bulmuştur. Bu olayların yaşandığı ilk asırda râviler ve rivâyetleri hakkında değerlendirme yapan altı münekkitten üçü Said b. Cübeyr, İbrahim en-Nehâî ve Şa'bî Kûfelidir.¹⁰⁰ Bu minvalde tabîinin önemli âlimlerinden olan Şa'bî, İbn Sîrîn ve Zühri'nin ismi ilk isnad araştırması yapan kişiler arasında zikredilmektedir. Rabî b. Huseym tarafından aktarılan bir rivâyet için Şa'bî'nin “Bunu sana kim nakletti?” sorusunu sorması Yahya b. Saîd el-Kattan (198/813) tarafından isnad hakkında ilk araştırma yapan kişinin Şa'bî olduğu yönünde bir değerlendirme yapmasına neden olmuştur.¹⁰¹ Bunun yanı sıra Şa'bî hadislerin isnadsız bir şekilde doğrudan Hz. Peygamber'e dayandırılarak aktarılmasına da karşı çıkmaktadır. “*Hasen el-Basrî ile karşılaşsaydım onu “Rasûlullah şöyle buyurdu” demekten ahkoyardım. Ben İbn Ömer ile altı ay beraber kaldım, tek bir hadis dışında “Rasûlullah şöyle diyor” dediğini işitmedim.*”¹⁰² sözü bu durumu göstermektedir.

4.8. Râvilerin İsim ve Künyelerine Dair Bilgiler Vermesi

Hadis râvilerinin isim, künye, lakab, nisbe gibi bilgileri, onların tanınması ve başka râvilerle karıştırılmaması açısından önem arz etmektedir. Şa'bî'nin bu anlamda Hadis ilmine katkılarını görmek mümkündür. Şa'bî, Hudeybiye günü Rıdvan bîatında Hz. Peygamber'e elini uzatarak bîatleşen ilk kişi olan Ebû Sinan el-Esedî'nin isminin

⁹⁸ Şa'bî, Sıffin savaşını ve Hz. Ali, Talha, Zübeyr arasındaki çatışmayı fitne olarak görmektedir. bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Osmâniyye* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1411/1991), 10,175.

⁹⁹ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 1/65.

¹⁰⁰ Kahraman, *Âmir es-Şa'bî*, 167.

¹⁰¹ Râmeşürmüzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, 208.

¹⁰² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2/196.

Abdullah b. Vehb el-Esedî olduğunu aktarmaktadır.¹⁰³ Ayrıca Mesrûk b. el-Ecda'nın künyesinin Ebû Aişe olduğunu belirten Şa'bi, onun ismi hakkında bize şu bilgilerin ulaşmasını da sağlamıştır: “Mesrûk Hz. Ömer'in yanına geldiğinde Ömer ona kim olduğunu sormuştu. Mesrûk “Ben Mesrûk b. el-Ecda'yım” diye cevap verince Ömer “el-Ecda şeytandır. Sen Mesrûk b. Abdurrahman'sın” dedi. Bundan sonra Mesrûk, ismini Mesrûk b. Abdurrahman şeklinde yazmaya başladı.”¹⁰⁴

4.9. Âdil Sika Râvinin Başka Bir Râviden Rivâyeti

Sika bir râvinin başka bir râviden aktardığı haberlerin o kişiyi ta'dîl edip etmeyeceği hususu klasik Hadis Usûlü eserlerinde ele alınan konularındandır. Âlimlerin birçoğuna göre âdil bir râvinin adını söylediği bir kişiden rivâyette bulunması hadis aldığı râviyi ta'dîl etmez. Aksini düşünenler ise, “kişi, rivâyette bulunduğu kimse hakkında herhangi bir cerh olduğunu bilirse bunu mutlaka söylerdi” görüşünü öne sürerek bunun ta'dîl anlamına geldiğini söylemişlerdir. Şa'bi'nin “Bana el-Hâris anlattı ki o yalancı bir kişidir...” sözü ise sika bir râvinin başka bir râviden naklettiği haberlerin o kişiyi ta'dîl etmeyeceği yönündeki görüşleri destekler nitelikte sunulmuştur.¹⁰⁵ Şa'bi'nin Hâris el-A'ver hakkında ağır cerh ifadeleri kullanıp ondan rivâyette bulunması, râvinin hadisini ihticâca uygun bulması dışında farklı bir amaç taşıdığını göstermektedir. O, Aver'in ilmi zayıflığını ashâbına tanıtmak suretiyle gerek döneminde gerekse sonraki nesiller içerisinde kendisinin sika bir râvi olarak görülmesi vehmine karşı önlem almış olmaktadır.

4.10. Hadis Öğrenmek İçin Yapılan Yolculuklar (Rihle)

Fetih hareketleri ile geniş İslâm coğrafyasında farklı beldelere dağılan sahâbe ile birlikte hadis malzemesi de geniş bir alana yayılmıştır. Hadis ve sünneti korumak, Hz. Peygamber'in çeşitli olaylar karşısındaki yaklaşımını, daha şumüllü ifadesiyle sîretini öğrenmek isteyen muhaddisler rihle faaliyetinin ilk örneklerini sergilemişlerdir. Hadis ve sünnet emanetinin ilk sahipleri olan sahabeden başlamak üzere ilerleyen

¹⁰³ Ebû Abdillâh Muhammed Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetü Ulumi'l-Hadis*, thk. Seyyid Mu'zam Hüseyin (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1397/1977), 183.

¹⁰⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/76.

¹⁰⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/247; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, 1/369.

asırlarda da devam ettirilen bu kutlu yolculukların, genelde İslâm ilim ve medeniyeti özelde Hadis ilimleri için emsalsiz derecede önem arz eden sebep ve amaçları vardır. Bunlardan bazıları, dönemi içerisinde az veya çok nebevî bilgiye sahip hafızası güçlü hocalarından ders almak, naklettikleri hadislerde âlî isnada sahip olmak, hadisin isnadında yer alan râviyi bizzat tanıyarak adalet ve zabt durumunu tesbit etmek, statü elde etmektir diyebiliriz. Şa'bî de duyduğu üç hadisi sahâbilerle görüşüp tahkik etmek için Kûfe'den Mekke'ye gitmiştir.¹⁰⁶ “Kişi, bir hadisi öğrenmek için Şam'ın bir ucundan Yemen'in en uzak yerine gitse onun seyahati boşa gitmez”¹⁰⁷ sözünüle hadis yolculuklarına yüklediği anlamı ortaya koymaktadır.

4.11. Hadisin Senedinde Hazfedilen (قال) Lafzı

(قال) lafzı bir hadisin isnadında arka arkaya gelirse (Haddesena Salih b. Hayyân **kâle: kâle** Âmir eş-Şa'bî) muhaddisler yazıda ikisinden birini hazfederler. Bu ifadenin hazfı, özetleme mahiyetinde caiz görülmüştür.¹⁰⁸ Buna mukabil Şa'bî, hadislerin isnadında râviler arasında tekrarlayan (قال) kelimesinin hadis nakli esnasında okunması gerektiği hususunda ilk görüş belirten kişilerden biridir.¹⁰⁹

4.12. Benzer Hadisleri Bir Konu Altında Toplaması

Şa'bî'nin benzer hadisleri bir konu başlığı altında bir araya getirerek arka arkasına zikreden ilk kişi olduğu ifade edilmiştir. Nitekim onun “*Bu talak hakkında kapsamlı bir babdır*” diyerek talak hakkındaki hadisleri sırayla zikretmesi buna delil olarak gösterilmektedir.¹¹⁰ Bu durum bize, tedvin faaliyetinin gelişigüzel bir şekilde veya rivâyetleri rastgele toplamak suretiyle oluşmadığını, doğru hüküm verebilmek adına amelî konulardaki hadislerin biraraya getirilmesine ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Bu tutum daha sonra ortaya çıkacak tasnif türlerinin

¹⁰⁶ Râmeürmüzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, 224.

¹⁰⁷ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 4/313.

¹⁰⁸ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, 1/552.

¹⁰⁹ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teysîr li Ma'rifeti Süneni'l-Beşîr en-Nezîr fî Usûli'l-Hadis*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 77.

¹¹⁰ Râmeürmüzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, 609; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi*, 2/285; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, 1/94.

kapısını aralaması, ale'l-ebvâb adı verilen tasnif biçiminin ilk örneklerini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

4.13. Sadece Sika Râvilerden Hadis Nakletmesi

Şa'bî, İbn Ömer'in "Yalnızca güvenilir sika râvilerden hadis alınması" yönündeki tavsiyesini nakletmiş ve bu tavsiyeye kendisi de bizzat uymuştur.¹¹¹ Yahya b. Maîn'e göre ilim erbabı kimselerin kendisinden rivâyette bulunmadığı râviler meçhuldür ve ancak Şa'bî ve İbn Sîrîn gibi âlimlerin bir kişiden rivâyette bulunmasıyla kişi ma'ruf olur.

Bu makalede de görüleceği gibi, bu ve diğer başlıklar altında hülâsa olarak verdiğimiz tarihi bilgiler ve görüşler, günümüzün araştırma konularını oluşturan hadis ilimleri, literatürü, metodolojisi ve terminolojisinin mebdeî bakımından önemli ipuçları vermektedir. Öyle ki burada, İbn Ömer'e, Şa'bî ve İbn Sîrîn gibi ulemaya atfedilen tedbirlerden hareketle henüz ilk asırda; sahabenin son zamanlarında ve kibâr-ı tâbü'n döneminde râvilerin "meşhur olanlarından" rivâyet alıp tanınmamış olanlarından alınmamasını, ileride ıstılahlaşacak olan "güvenilir (sika, ma'ruf, meşhur...)" olanla ile "zayıf (mübhem, mechul...)" râvi ayrımının yapılmasını zaruri kılan şartların oluştuğunu söyleyebiliriz. Bazı hadis ilimlerinin ve ıstılahlarının ilk örneklerine bizi sevk eden bu beyanlara göre râviler arasında sika ve zayıf ayrımını yaptıran ne gibi mücbir sebeplerin olduğu ve bu sebeplerin sünnetin naklinde; hadisin rivâyetinde ne derece olumsuzluklara yol açtığı meselesi özel olarak ilgilenmeyi gerektirmektedir. Zira bu tedbirler kısaca sünneti korumaya yönelik önlemler olup ihtiyaca binaen uygulandığından sebeple kendi terminolojisinin de doğuşu demektir. Böylece ilk iki neslin kısa açıklamaları bize bazı hadis rivâyet ve dirayet ilimlerinin zuhurunun, buna bağlı olarak mütevazı seviyede usûl, ıstılah ve materyal oluşumunun en eski örneklerini vermektedir. Ancak biz, burada serdettiğimiz bilgilerin hepsinin, öncesiyle ve sonrasıyla irtibatına, makalenin hacmi endişesiyle temas edemeyeceğiz; sadece bu kıymetli görüşlerin değerine dikkat çekmeye kifayet edecek kadar birkaç bağlantıyı, burada yaptığımız gibi, ortaya koyacağız.

¹¹¹ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, 1/353.

4.14. Hayatta Bulunan Kişilerden Hadis Nakli

Hatib el-Bağdadî'ye göre, Şa'bî, yaşayan kimselerden hadis nakletmeyi uygun görmemektedir. Nitekim İbn Avn (151/768) “Sana hadis nakledeyim mi” sorusuna Şa'bî “Yaşayan kimselerden mi, ölen kimselerden mi?” diyerek karşılık vermiştir. İbn Avn'dan “Yaşayan kimselerden” şeklinde cevap alınca Şa'bî “Bana hayatta bulunan kişilerden nakilde bulunma” demiştir.¹¹² Bu durum kişinin naklettiği rivâyetini daha sonra unutarak inkâr edebileceği endişesinden kaynaklanabileceği gibi, hadisi aracısız alma arzusunun da kaynaklanabilir. Ayrıca yaşayan insanların göz önünde olması onlara karşı duyulan sevgi ve nefretin hadis rivâyetine müessir olabileceği endişesi de bu hususta etkili olmuştur. Bize göre bu tavrın bir başka önemi ise, en kısa senedle hadis rivâyetinin önemidir. İleriki asırlarda, ilmi ve dini faydalara işaretten kıymeti ortaya konulan “âlî isnad” arayışının veya kısa isnada rağbetin ilk örneği olarak da görülebilmektedir.

4.15. Hadis Tahammül Metodları

Hadis tahammül yollarından ikincisi olan kıraat metodu, birkaç kişi dışında ilim ehlinin büyük bir kesimi tarafından makbul olarak kabul edilmiş; kıraatin hafızadan veya bir kitaptan olması arasında fark görülmemiştir. Şa'bî'nin kıraat /arz metodunun sıhhati hakkındaki görüşü muhaddislerin genel tavrına mutâbıktır ve bu metodu makbûl kabul eden âlimler arasında yer almaktadır.¹¹³ Nitekim Âsım el-Ahvel'in Şa'bî'ye arz ettiği fikhî hadisler neticesinde Şa'bî'nin ona icâzet verdiği ifade edilmektedir.¹¹⁴ Bu tesbitte de “icâzet” uygulamasının evveliyatını, icâzetin hangi şartlarda ve ne sebeple verileceğinin tatbiki örneğini görmekteyiz.

Talebenin, hocasının rivâyet ettiği hadisleri ihtiva eden nüshasından veya onunla mukâbele edilmiş başka bir nüshadan işittiği rivâyetleri hocasına teslim etmesi ve hocanın bu metinleri dikkatli bir şekilde inceleyerek öğrencisinin rivâyetine izin vermesine “münavele arzı” adı verilmektedir. Bu tür arz, Şa'bî, Alkame, İbrahim en-Nehâî ve

¹¹² Hatib el-Bağdadî, *el-Kifâye*, 1/337.

¹¹³ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, 1/425.

¹¹⁴ Râmehmürmüzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil*, 423.

daha pek çok âlime göre kuvvet ve derece bakımından semâ gibi değerlendirilmiştir.¹¹⁵ Şa'bi'ye göre arz semâdan ibarettir ve aralarında hiçbir fark yoktur.¹¹⁶ Şa'bi'nin "ımlâ" metodunu da kullandığı görülmektedir. Nitekim o, bir öğrencisine zekât ve ferâiz ile ilgili üç tomar bilgi yazdırmıştır.¹¹⁷ Câbir b. Abdillâh'ın sahifesinin Süleyman b. Kays dışında Ebu'z-Zübeyr, Ebû Süfyân ve Şa'bi tarafından da rivâyet edildiği ancak bunların rivâyetlerinin vicâde yoluyla olduğu ifade edilmiştir.¹¹⁸

4.16. Cerh ve Ta'dîl İle İlgili Kullandığı Bazı Lafızlar

Her önüne gelen rivâyeti araştırmadan sorgusuz sualsiz alıp hadis biriktiren, hadis aldığı kişinin güvenilir olup olmadığına dikkat etmeyen kimse hakkında (حاطب الليل) ifadesi kullanılmıştır. Şa'bi'nin Katâde b. Diâme için kullandığı bu ifade¹¹⁹ daha sonra yaygınlık kazanmış ve İmam Mâlik, Dârekutnî gibi pek çok muhaddis tarafından da kullanılmıştır. Kendisinden yaklaşık yüz sene sonra yaşayan Şafî'nin "İsnadsız hadis alan kişinin durumu, gece odun toplayan kimsenin durumu gibidir. İçinde yalan olan bir kütüğü alır da farkına varmaz"¹²⁰ sözü de bu ifadenin sonraki âlimler arasında yaygınlaştığını göstermektedir. Şa'bi; Hâris el-A'ver, Muğire b. Said ve Beyân b. Sem'ân hakkında ise "كذاب" ifadelerini kullanmıştır.¹²¹ Ayrıca, Rabî b. Huseym hakkında (من معادن الصدق) ta'dîl ifadesini,¹²² İbn Ömer'in hadiste iyi olduğunu belirtmek için (جيد الحديث) ifadesini kullandığı görülmektedir.¹²³ Bu son örnek, Şa'bi'nin hadisteki vasıfları

¹¹⁵ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, 1/467.

¹¹⁶ Tâhir b. Sâlih el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, 1416/1995), 1/475.

¹¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2/38.

¹¹⁸ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebi Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1371/1952), 136.

¹¹⁹ Ubeyd el-Cevherî Ali b. Ca'd, *Müsnedü İbn Ca'd*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/55.

¹²⁰ Halil b. Abdillâh Ebû Ya'lâ el-Halîlî, *el-İrşâd fî Ma'rifeti Ulemâi'l-Hadis*, thk. Muhammed Saîd Umar İdris (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988), 1/154.

¹²¹ Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, 2/776.

¹²² Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, 2/573.

¹²³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/373.

itibariyle bazı sahâbileri bile değerlendirmeye tabi tuttuğunu göstermesi açısından önemlidir.

4.17. ‘Adâlet’ Kavramı

Şa'bî'nin nazarında “âdil kişi”, “hakkında gizli ya da açık olarak güvenilirliğini yaralayan herhangi bir tenkid bulunmayan” ya da “dini hakkında fenalık yaptığı bilinmeyen” kişidir diye serdettiği tanımdan hareketle adalet kavramının kavramlaşmasının Şa'bî döneminde yapılan tespitlere dayandığını söylemek mümkündür.

SONUÇ

Tâbiîn döneminin, Hadis ilimleri bakımından önde gelen isimlerinden biri olan Şa'bî, Hz. Ömer'in halifeliği esnasında Kûfe'de doğmuş ve çok sayıda sahâbiyi görerek onlardan hadis nakletmiştir. Muhaddis kimliği ön planda olmakla birlikte, fıkıh, tefsir, kıraat, siyer, megazi, cebir ve edebiyat gibi alanlarda da kaynak konumundadır. Hafızasının kuvvetli oluşu, ilim elde etme hususunda arzu ve iştiağı, kıvrak zekâsı, nüktedan kişiliği, hikmetli sözlere olan düşkünlüğüyle tanınmış; yaşadığı devrin ilim insanları ve idarecileri tarafından takdir edilmiştir.

Fıkıh ilminde Kûfe ekolünün temellerini atan Abdullah b. Mes'ûd'un öğrencisi Ebû Hanife'nin de hocası olan Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî, her ne kadar Ehl-i hadis'in temsilcilerinden kabul edilmiş ve ondan re'yi eleştiren pek çok sözü rivâyet edilmiş olsa da onun fetvalarında re'y ve kıyası uygulamış olduğu görülmektedir. Kendisinden akli kullanmanın önemi, re'y sahibi olmayan âlimlerden uzak durulması yönünde ifadeler de nakledilen Şa'bî'nin, uzun yıllar Kûfe kadılığı yapmış olduğu göz önüne alındığında, re'y ve kıyasa tamamen karşı olması da mümkün gözükmemektedir. Nitekim ünlü Hanefî fakihî Cessâs'a göre Şa'bî'nin re'y ve kıyas kullanımı gündüz gibi aşikardır. Ona göre, Kûfe uleması re'y ve kıyası Şa'bî'den öğrenmiştir. Onun *sâhibu âsâr* olarak nitelendirilmesi hadis bilgisinin ve hafızasının oldukça güçlü olarak bilinmesi nedeniyledir. Bu müstesna âlimimizin zahiren re'y karşıtı olarak yorumlanmasına müsait görüşleri, sebepler, şartlar, maksad ve konusu bakımından dikkatlice incelenmeye değerdir. Çalışmada temas ettiğimiz gibi bu iltibasın yahut çelişki durumunun giderilebilir olduğunu düşünüyoruz.

Şa'bî'nin yaşadığı dönemin siyasi açıdan istikrarsız, hayatını geçirdiği bölgenin siyasi-itikadi fırkaların yoğun olduğu bir yer olması dolayısıyla aldığı rivâyetlerin isnadını araştırmış; râvilerin durumları hakkında sorgulamalar yapan ve isnad sistemini ilk başlatan kişilerden biri olarak kabul edilmiştir. Onun hadis öğrenimi ve tahammülündeki titiz yaklaşımı nedeniyle mürsel rivâyetleri pek çok münekkid tarafından kabul edilmiştir. Şa'bînin rivâyet veya sünnet hamulesini korumak ve muhafaza etmek amacıyla kendisinden önce dayandığı bir kaynak olmaksızın ortaya koyduğu yöntem ve tekniklere ilaveten kullanmış olduğu terimler, kendisinden sonra da geliştirilmiş ve daha sonraki uygulamaların kaynağı haline gelmiştir. Bu kaynaklık durumu, aynı zamanda gerek bazı usûl bilgilerinin gerekse ıstılahların en eski tarihini de bize işaret etmektedir diyebiliriz.

Şa'bî, Medine ehlinin ve diğer bölgelerin rivâyetlerini alma noktasında da gayret göstermiştir. Kûfe uleması arasında kendisiyle en çok karşılaştırılan İbrâhim en-Nehaî'nin ise yalnızca Kûfe ehlinin hadislerini aldığı ifade edilmiştir. Hâl böyle olunca Şa'bî, dağınık haldeki hadislerin, yazılı kayıtlar hüviyetinde olmasa bile “şifahi tedvîn” faaliyetinin de sağlam adreslerinden birisi olarak değerlendirilebilir.

Re'y ve kıyasta olduğu gibi hadislerin yazımı meselesinde de Şa'bî'nin adı “kitabete karşı” olan âlimler arasında zikredilmektedir. Ancak onun kitabete karşı değil ezberinin kuvvetli olması sebebiyle kitabete ihtiyaç duymadığını söylemek daha doğrudur. Nitekim o, öğrencilerine sıklıkla aldıkları rivâyetleri yazmalarını tavsiye etmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdulmecîd, Abdulmecîd Mahmûd. *el-İtticâhât el-Fıkhyyye inde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1399/1979.
- Abdurrezzâk b. Hemmam. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Baskı., 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*. thk. Muhammed b. Alî el-Ezherî. 5 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fârûk, 1434/2013.
- Ali b. Ca'd, Ubeyd el-Cevherî. *Müsnedü İbn Ca'd*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1417/1996.
- Ali b. el-Medînî, Ebu'l-Hasen Ali b. Abdillâh el-Basrî. *el-İlel*. thk. Muhammed b. Alî el-Ezherî. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1427/2006.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyeti*. çev. Hulusi Yavuz. İstanbul: İz, 1993.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *el-Medhal ile's-Süneni'l-Kübra*. thk. Muhammed Ziyaurrahman el-A'zamî. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ lil-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Tarihu'l-Kebîr*. thk. Hâşim en-Nedvî. 8 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Osmâniyye*. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebûbekir er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. 4 Cilt. Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveyt, 1414/1994.
- Cezâîrî, Tâhir b. Sâlih el-. *Tevcîbu'n-Nağar ilâ Usûli'l-Eser*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 2 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, 1416/1995.
- Chronas: Enter History. "Chronas". *chronas.org*. 30 Mart 2020
- Darimî, Ebu Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân. *Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Dâru'l-Muğni, 1421/2000.

- Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed el-Verrak. *el-Künâ ve'l-Esmâ'*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1421/2000.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfîyâ*. 10 Cilt. Mısır, Es-Seâde., 1394/1974.
- Ebû Ya'lâ el-Halîlî, Halil b. Abdillâh. *el-İrşâd fî Ma'rifeti Ulemâ'l-Hadis*. thk. Muhammed Saïd Umar İdris. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.
- Efendioğlu, Mehmet. "Tedvîn". *DİA*. 40/267-269. İstanbul, 2011.
- Fellânî, Salih b. Muhammed. *İkâzu Himem Evlâ'l-Ebsâr li'l-İktidâ bi Seyyidi'l-Muhâcirîn ve'l-Ensâr*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1398.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kub b. Süfyân. *el-Ma'rife ve't-Târîh*. thk. Ekrem Ziyâ Umerî. 3 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Ma'rifetü Ulumi'l-Hadis*. thk. Seyyid Mu'zam Hüseyin. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1397/1977.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1397.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Câmi li Ablâki'r-Râvî ve Âdabi's-Sâmi*. thk. Mahmûd Tahhân. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1403/1983.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fakih ve'l-Mütefekkih*. thk. Adil b. Yusuf el-Ğarazi. 2 Cilt. Suudî Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/2000.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 2 Cilt. ed-Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Hâzîmî, Zeynüddin Ebû Bekir Muhammed b. Musa. *Ucâletü'l-Mübtedâ ve Fudâletü'l-Müntehâ fî'n-Neseb*. thk. Abdullâh Kennûn. Kahire, 1973.
- İbn Abdi Rabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed. *el-İkdi'l-Ferîd*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983.

- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. 2 Cilt. Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1425/2003.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımeşkî. *Târîhu Dımeşk*. thk. Amr b. Ğurâme el-Amravî. 80 Cilt. Dâru'l-Fıkr, 1415/1995.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1371/1952.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyîb. 13 Cilt. Suudî Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Edeb*. nşr. Muhammed Rıdâ el-Kahvecî. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1420/1999.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Absî. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvame. 21 Cilt. Dâru'l-Kıble, 1427/2006.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed. *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Hâdî Umeyr el-Medhalî. 2 Cilt. Medine: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1. Basım, 1404/1984.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tebzîbu't-Tebzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiretü'l-Maarif en-Nizâmiyye, 1. Basım, 1326/1908.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sâdır, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed el-Bustî. *Meşâhîru Ulemâi'l-Emsâr ve A'lâmu Fukahâi'l-Aktâr*. thk. Merzûk Ali İbrahim. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1411/1911.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretü'n-Nebevîyye*. thk. Mustafa es-Sakkâ vd. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1375/1955.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*. el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1420/1999.

- İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Târîhu İbn Maîn (ed-Dûrî rivayeti)*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, 1399/1979.
- İbn Mâze, Ebu'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-Burbânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynuddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî. *Şerhu İleli't-Tirmîzî*. thk. Humâm Abdurrahim Saîd. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Haşîmi. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. İhsan Abbas. 11 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 1968.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahman Takîyyuddîn. *Ma'rifetü Envâi Ulumi'l-Hadîs (Mukaddime)*. thk. Nureddîn Itr. Suriye: Dâru'l-Fıkr, 1406/1986.
- Kahraman, Hüseyin. *Ehl-i Re'y Yurdu Kâfe'de Özgün Bir Hadis Alimi Âmir eş-Şa'bi*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Kandemir, M. Yaşar. "Şa'bi". *DİA*. 38/217-218. İstanbul, 2010.
- Kara, Cahid. "Âmir eş-Şa'bi'nin Siyer Kaynaklarındaki Rivayetlerinin Muhteva Açısından Değerlendirilmesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/17 (2020), 15-42.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Herevî. *Kitâbu'l-Emvâl*. thk. Ebû Enes Seyyid b. Receb. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Fazîle, 1428/2007.
- Kasımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Kavâidu't-Tabdîs min Funûni Mustalabi'l-Hadîs*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kelâî, Ebu'r-Rebî Süleyman b. Mûsâ. *el-İktifâ' bimâ Tedammenebû min Megâzî Resûlillâh ve's-Selâseti'l-Hulefâ*. thk. Muhammed Kemâleddin İzzeddin Ali. 4 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1417.
- Krenkow, Fritz. "Şa'bi". *İslam Ansiklopedisi - İslâm Âlemi, Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati*. C. 11. İstanbul: MEB Yayınları, 1979.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî. *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*. Beyrût: Mektebetü'l-Hilâl, 1421.

- Nesefî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*. thk. Yusuf el-Hâdî. Vizâratü'l-Evkâf, 1378.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *et-Takrîb ve't-Teysîr li Ma'rifeti Süneni'l-Beşîr en-Nezîr fî Usûli'l-Hadis*. thk. Muhammed Osman el-Hušt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.
- Râğîb el-İsfehânî, Ebû Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *Muhâdarâtu'l-Udebâ ve Muhâverâtu's-Suarâ ve'l-Beleğâ*. 2 Cilt. Beyrût: Şirketu Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1420.
- Râmehürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdirrahman. *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1404.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed. *el-Kesf ve'l-Beyân*. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.
- Sehâvî, Ebû Hayr Muhammed b. Abdurrahmân Şemsuddîn. *Fethu'l-Muğs bi-Şerh Elfiyyeti'l-Hadis li'l-İrâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- Sezgin, Fuad. *Târibu't-Turâsi'l-Arabî*. 4 Cilt. Câmîatü 'l-İmam Muhammed b. Suûd, 1411/1991.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Durru'l-Mensûr*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1432/2011.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedrîbu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbu'n-Nevâvî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Kevser, 2. Basım, 1415.
- Şa'rânî, Abdulvehhab b. Ahmed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 2 Cilt. Mısır, 1315.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târibu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407.
- Ürkmez, Ahmed. "Tarih Kaynaklarından Özgün Bir Hadisçi Portresi: Şa'bî". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2009), 123-152.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fî Ma'rifeti Men lehu Rivâye fi'l-Kütübi's-Sitte*. thk. Muhammed Avvâme - Ahmed Muhammed Nemir Hatîb. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslamiyye, 1413/1992.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb Arnâût. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezķiretü'l-Huffâz*. thk. Zekerıyyâ Umeyrât. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri'l-A'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2003.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn. *el-A'lâm: Kâmûsü Terâcim*. nşr. Zübeyr Fethullah. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002.

Dokuz Eylül Üniversitesi
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN ESASLARI

1. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sosyal Bilimler alanında hakemli bir dergi olup, yılda iki sayı halinde yayınlanır.
2. Dergide telif ve tercüme makale, kitap, makale, tez, bilimsel toplantı tanıtımı/değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayınlanır. Bu çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiri ve tebliğler, makale olacak şekilde geliştirildikten sonra yayınlanabilir.
3. Yazarlar, ad ve soyadlarıyla birlikte akademik unvanlarını, görev yaptıkları kurumları ve e-posta adreslerini belirtmelidirler.
4. Telif veya tercüme makalelerin hacmi azami makale standartlarında (dergi formatımıza göre 35 sayfayı geçmeyecek şekilde) olmalıdır. Resim, şekil, harita vb. ekler bu kapsama dâhildir. Bir yazarın aynı sayıda en fazla iki makalesi yayınlanabilir.
5. Telif veya tercüme makalelerin 100 kelimedenden az, 150 kelimedenden çok olmayacak şekilde bir özeti ve bu özeti yabancı dile (İng. Fr. Alm. Arp.) çevirisi, yabancı dilde kaleme alınan makalenin ise, o dildeki özeti ve özeti Türkçe çevirisi verilir. Makale başlığının ise İngilizcesi verilmelidir. Dergiye Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.
6. Dergiye gönderilen makalelerin ön incelemesi Yayın Kurulu tarafından yapıldıktan sonra uygun görülenler hakemlere gönderilir.
7. Makaleler –tercümeler orijinal metniyle olmak üzere- üç hakeme gönderilir. Hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise, sebebini açıklamalıdır.

8. Makaleler, DergiPark otomasyonu vasıtasıyla Yayın Kurulu'nun ilgisine sunulur.
9. Yazımı ve tashihi bitip yayımlanma aşamasına gelen makalenin son hali dizgiye alınarak yayıma hazır hale getirilir
10. Makalelerin dil yönünden her türlü sorumluluğu dergi editörüne aittir. Tercüme makalelerin yayın izni yükümlülüğü çevirmene aittir.
11. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kurulu'na aittir.
13. Makalelerde uyulması gereken yazım kuralları, derginin internet sayfasından (<http://dergipark.gov.tr/deuifd>) bakılarak uygulanmalıdır. Söz konusu kurallara uygun olmayan yazılar dikkate alınmayacaktır.