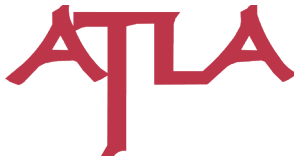


# DİNİ ARAŞTIRMALAR

Temmuz - Aralık 2021, Cilt: 24, Sayı: 61

ISSN: 1301-966-X

Tübitak/Ulakbim, TR Dizin tarafından dizinlenmekte olan  
Dini Araştırmalar Dergisi, 31.10.2017 tarihinden itibaren  
INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL, ERIH PLUS,  
PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy,  
BROWZINE Academic Journal Collections,  
CROSSREF, İSAM Articles on Theology Database ile 11.11.2018  
tarihinden itibaren ATLA Religion Uluslararası  
indeksleri tarafından da dizinlenmektedir.



## **DİNİ ARAŞTIRMALAR**

Cilt: 24 Sayı: 61  
Temmuz - Aralık 2021  
Altı ayda bir çıkar

### **Yayın Türü**

Yaygın ve Süreli

### **Dizgi**

Leyla TAŞKESEN

### **Baskı**

Uzun Dijital Matbaacılık  
Zübeyde Hanım Mah. İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/48  
06070 İskitler / ANKARA  
Tel: (0312) 341 36 67

### **Basım Tarihi**

Aralık 2021  
ANKARA

### **Yönetim Yeri**

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

### **İletişim**

Dr. Fatma Çapcıoğlu  
Adres: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Beşevler/ Ankara  
E posta: diniarastirmalar98@gmail.com  
Web: dergipark.gov.tr/da

### **Posta Çeki Hesabı**

Şahin Kızılabdullah adına 5791754  
Bahçelievler/ANKARA

## **DİNİ ARAŞTIRMALAR**

Hakemli Bilimsel Dergi  
Altı ayda bir çıkar.

### **İmtiyaz Sahibi**

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına  
Oğuzhan KUZUCU

### **Editör**

Prof. Dr. Cemal TOSUN

### **Editörler Kurulu**

Prof. Dr. Recai DOĞAN/Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, Din Bilimleri Bölümü, Kırgızistan  
Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Tefsir ABD, Ankara, Türkiye  
Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi ABD, Ankara, Türkiye  
Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Ankara/  
Bozok Üniv. İlahiyat Fak. Yozgat Türkiye, Prof. Dr. Kamil ÇAKIN/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Hadis  
ABD, Ankara, Türkiye, Prof. Dr. Ş. Şule ERÇETİN/Hacettepe Üniv., Eğitim Fak., Eğitim Yönetimi ABD,  
Ankara, Türkiye Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din Sosyolojisi ABD, Ankara,  
Türkiye, Prof. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din Eğitimi ABD, Ankara,  
Türkiye, Doç. Dr. Halide ASLAN/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Ankara,  
Türkiye, Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK/Çukurova Üniv., İlahiyat Fak., Din Eğitimi ABD, Adana Türkiye  
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Kelam ABD, Ankara, Türkiye  
Doç. Dr. Cemil KUTLUTÜRK/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi ABD, Ankara, Türkiye  
Doç. Dr. Ali ÇETİN/Kırıkkale Üniv. İslami İlimler Fak. Mantık Bilim Dalı, Kırıkkale, Türkiye, Dr. Carrie  
York AL-KARAM/University of Iowa, Department of International Studies, Department of Religious  
Studies, Iowa, US, Dr. Öğr. Üyesi Hüsamettin KARATAŞ/Fırat Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi ABD,  
Elazığ, Türkiye, Dr. Öğr. Üyesi Şahin KIZILABDULLAH/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi  
ABD, Ankara, Türkiye, Öğr. Gör. Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din Eğitimi  
ABD, Ankara, Türkiye, Dr. Emre ÜRER/Ankara Üniv., Tıp Fak., Çocuk Ergen Psikiyatrisi ABD, Ankara,  
Türkiye, Ar. Gör. Dr. Vahdetin ŞİMŞEK/Kırıkkale Üniv., İslami İlimler Fak., Din Eğitimi, Kırıkkale,  
Türkiye, Öğr. Gör. Adem ÇETİN, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Türk İslam Sanatları Tarihi ABD,  
Ar. Gör. Mehmet Enis SERİNSU, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din  
Bilimleri ABD, Ankara, Türkiye

### **Yazı İşleri Müdürü**

Kaya KUZUCU

### **Danışma Kurulu**

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali İsra Güngör  
(Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Kastamonu Üniv.), Prof. Dr. Asım Yapıcı (ASB Üniv.),  
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Durmuş Arık (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber  
Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Kazım Sarıkavak (Hacı Bayram Veli Üniv.), Prof. Dr. Kemal  
Polat (Anadolu Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara  
Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Akyüz (Ankara Üniv.), Prof. Dr.  
Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (İbn Haldun Üniv.), Prof. Dr. Ramazan  
Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Sönmez  
Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes  
Üniv.), Prof. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Yahya Michot "(Hartford Seminary Üniv.),  
Prof. Dr. Hans-Georg Babke (Hildesheim Üniv.), Prof. Dr. Ebrahim Moosa (Notre Dome Üniv.), Prof. Dr.  
Martin Thurner (Ludwig Maximilian Üniv.), Prof. Dr. M. Nazif Mohib Shahrani (Indiana Üniv.), Prof.  
Dr. John Hare (Yale Üniv.), Prof. Dr. John Valk (New Brunswick Üniv.), Prof. Dr. Jules Janssens (Leuven  
Catholic Üniv.), Prof. Dr. Frank Grifell (Yale Üniv.), Prof. Dr. Erdal Toprakçıyan (Tübingen Üniv.), Doç.  
Dr. Zuhdija Hasanović (Sarajevu Üniv.), Doç. Dr. Yusuf Gökalep (Manas Üniv.), Doç. Dr. Cengiz Çuhadar  
(Kastamonu Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Hakan Coşar (Kastamonu Üniv.), Doç. Dr. İbrahim Kaplan (Katip Çelebi  
Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Murat Gökalep (Fırat Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.)

## **Editör'den...**

*Dini Araştırmalar* dergimiz, 24. Cilt 61. sayısı ile siz kıymetli okuyucularımız ile buluşuyor. Bu sayımızda 13 telif makale ve bir araştırma notu bulunmaktadır. "Sosyal Hizmet Alanında Görev Yapan Din Görevlilerinin z Yeterlik Algıları" başlıklı ilk makalemiz Remziye Ege ve Muhammed Ali Yazıbaşı'ya ait. Ege ve Yazıbaşı'nın alışması, Kırıkkale ilinde Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı hizmet alanlarında din eğitimi ve hizmeti vermek üzere görevlendirilen din görevlilerinin zyeterlik algılarını tespit etmeye çalışan bir nitel araştırmadır. Bu çalışmanın ulaştığı temel sonuca göre; sosyal hizmet kurumlarının hedef kitlesi ve ihtiyaçlarının farklılaşmasına bağlı olarak din görevlilerinin yeterlikleri de farklılaşmaktadır. İkinci makalemiz Elif Kütükcü tarafından İngilizce olarak kaleme alındı. Yazarın henüz yazım aşamasında olan doktora çalışmasından üretilen "The Evidence-Based Argument in Peer Disagreement" başlıklı makalede son yıllarda epistemolojide tartışılan önemli konulardan biri olan ihtilaf problemi, daha özelde denk ihtilafı ve bu erevde ortaya konulan grrşler analitik olarak ele alınmaktadır. Sema Çelem "Türkçe Kur'an evirilerinde Geliştirilmeye Açık Alanlar -Dib Kur'an Yolunda Me'ali örnekliliği'nde-" adlı makalesinde Kur'an'ın Türkçe evirilerinde yaşanan bazı sorunları Kur'an Yolunda Me'ali rnekliliğinde incelemektedir. Kubatalı Topchubaev ise "Kırgızistan'da Manevi ve Kültürel Değerler Eğitimi Olarak "Adep Sabadı" başlıklı makalesinde Kırgızistan'da Adep dersinin nasıl ortaya çıktığı, hangi faktörlerin etkili olduğu, ne tür tartışmaları beraberinde getirdiği, eğitim sistemindeki yeri, amacı ve ilkelerinin ne olduğu sorularına odaklanmaktadır. Muhittin İmlil, "Postmodern Kentte Kutsalın Fisyonu ve İslam Toplamları" adlı makalesinde, küresel etkilerle dönüşmeye devam eden dindarlık algılarının İslam toplamlarındaki geleceği konusunda çıkarımlarda bulunmayı hedeflemektedir. "Ayete Numaralarının Mushafa Ekleniş Amacı zerine" adlı makale ise Hasan Yücel'e ait. Yücel, çalışmasında elyazması mushafklar ile basılı mushafkları gözden geçirerek, ayete numaralarının mushafa eklenmesinin tarihi ve tarihi arka planını keşfetmeye çalışmaktadır. Sayımızın bir diğer makalesi Feride Gregen ve Mualla Yıldız tarafından kaleme

alındı. Göregen'in doktora tezinden üretilen makalede, ergen bireylerin sahip oldukları Tanrı algısı, affetme eğilimi ve öfke ilişkisi incelenmektedir. Metin Doğan "İslam Öncesi Arap İnanç İkliminde "Putçu" Evrilişin Toplumbilimselliği" başlıklı makalesinde, İslam öncesi kabile ve klan yapılanması içerisindeki Arapların da içinde bulunduğu toplum tiplerinin farklı şekillerde ve zaman dilimlerinde totemizm, fetişizm, natürizm ve animizm gibi sistemleri tecrübe etmiş olup olmadıklarına genel hatlarıyla bakmaktadır. Fatma Hazar ise, doktora tezinden üretilen "Tahâvî'nin Sahâbî Kavli Anlayışı ve Sünnetle Münasebeti" adlı makalesinde, erken dönem Hanefî usûlünde sahâbî kavli hakkında Tahâvî'nin görüşlerini metin incelemesi ve analizi yöntemi kullanarak incelemiş, Tahâvî'ye ait eserler ile erken dönem Hanefî usûl-i fıkıh eserlerini mukâyeseli olarak ele alınmıştır. Sayımızın bir başka tezden üretme makalesi Mustafa Güre'ye ait. Güre, "Hıristiyan Erken Döneminde Kilise Babalarının Kilise Hakkındaki Temel Görüşleri" adlı makalesinde kilise babaları tarafından kaleme alınmış eserlerin İngilizce çevirilerinden ve kendilerini konu alan çalışmalardan faydalanarak kilise kavramına yaklaşımları incelemiştir. Handan Yalvaç Arıcı ve Hacer Çetin ise "Online (Çevrimiçi) Din Eğitimi Tutum Ölçeği" adlı çalışmalarında, formal veya informal olarak yaygınlaşan online din eğitimlerine dair tutumların ölçülebilmesi için bir ölçek geliştirmeye çalışmaktadırlar. Elif Kara "Rıza Kavramının Psikolojik Açıdan İncelenmesi" başlıklı makalesinde, rıza kavramını psikolojik iyi oluş sağlama yönünden incelemektedir. "İslam'da Hac İbadetinin Sosyal Boyutu" başlıklı makalesinde ise Nedim Öz, hac ibadeti üzerinden insanın sosyal kazanımlarını belirlemek istemektedir.

Son olarak 61. sayımızda yer alan araştırma notu, Ahmet Nedim Serinsu ve Cemal Tosun'a aittir. Serinsu ve Tosun, 22 Haziran 2021 tarihinde düzenlenen "Yaşlı Hakları Kanunu İstişare Toplantısı" sonrasında, yaş almış bireylere yönelik ülkemizde yapılabilecek hizmetlere dair önerilerini, kalem aldıkları bu araştırma notunda bilim insanları ile paylaşmaktadırlar.

Bu vesileyle 61. Sayımız için dergimize katkı sunan yazarlarımıza, hakemlerimize, editörler kuruluna ve yayın sürecine destek veren genç arkadaşlarımıza teşekkür ederiz. 61. Sayımızdan istifade etmenizi diler, yazı, eleştiri ve atıflarla desteklerinizi bekleriz...

*Dini Araştırmalar Dergisi Editörü*

**Prof. Dr. Cemal TOSUN**

## İÇİNDEKİLER

**249 • Remziye EGE - Muhammed Ali YAZIBAŞI**

SOSYAL HİZMET ALANINDA GÖREV YAPAN DİN GÖREVLİLERİNİN  
ÖZ YETERLİK ALGILARI

*Self-Efficiency Perceptions of Religious Officials Working in the Field of Social Work*

**281 • Elif KÜTÜKCÜ**

THE EVIDENCE-BASED ARGUMENT IN PEER DISAGREEMENT

*Denk İhtilafında Delile Dayalı Argüman*

**297 • Sema ÇELEM**

TÜRKÇE KUR'AN ÇEVİRİLERİNDE GELİŞTİRİLMEMEYE AÇIK ALANLAR

- Kur'ân Yolu Meâli Örnekliği'nde-

*Areas to Improvement in Turkish Translations of the Quran*

*-Within the Sample of Kur'ân Yolu Meâli Translation-*

**325 • Kubatali TOPCHUBAEV**

KIRGIZİSTAN'DA MANEVİ VE KÜLTÜREL DEĞERLER EĞİTİMİ OLARAK  
“ADEP SABAGI”

*“Adep Sabagi” as Spiritual and Cultural Values Education in Kyrgyzstan*

**353 • Muhittin IMİL**

POSTMODERN KENTTE KUTSALIN FİSYONU VE TÜRK TOPLUMU

*Fission of the Holy in Postmodern Urban and Turkish Society*

**375 • Hasan YÜCEL**

AYET NUMARALARININ MUSHAF EKLENİŞ AMACI ÜZERİNE

*An Evaluation on the Purpose of Adding the Verse Numbers in Muşhaf*

**427 • Feride GÖREGEN - Mualla YILDIZ**

ERGENLERDE TANRI ALGISI, AFFETME EĞİLİMİ VE ÖFKE İLİŞKİSİ ÜZERİNE  
BİR ARAŞTIRMA

*A Research on Relationship of God Perception, Forgiveness Inclination and Anger Expression  
in Adolescents*

**459 • Metin DOĞAN**

İSLAM ÖNCESİ ARAP İNANÇ İKLİMİNDE PUTÇULUĞUN TOPLUMBİLİMSELLİĞİ

*Sociology of Idolatry in the Pre-Islamic Arabic Faith Climate*

**489 • Fatma HAZAR**

TAHÂVÎ'NİN SAHÂBÎ KAVLİ ANLAYIŞI VE SÜNNETLE MÜNASEBETİ  
*Tahâwî 's Understanding of Qawl of al-şahâbî and Relationship with Sunna*

**519 • Mustafa GÜRE**

HIRİSTİYAN ERKEN DÖNEMİNDE KİLİSE BABALARININ KİLİSE HAKKINDAKİ  
TEMEL GÖRÜŞLERİ  
*Basic Views of the Church Fathers on the Church in the Early Christian Period*

**519 • Handan YALVAÇ ARICI - Hacer ÇETİN**

ONLINE (ÇEVİRİMİÇİ) DİN EĞİTİMİ TUTUM ÖLÇEĞİ  
*Online Religious Education Attitude Scale*

**571 • Elif KARA**

RIZA KAVRAMININ POZİTİF PSİKOLOJİ AÇISINDAN İNCELENMESİ  
*Examining the Concept of Consent in Terms of Positive Psychology*

**595 • Nedim ÖZ**

İSLAM'DA HAC İBADETİNİN PSİKO-SOSYAL BOYUTU  
*The Psycho-Social Aspect of Duty of Pilgrimage in Islam*

**615 • Ahmet Nedim SERİNSU - Cemal TOSUN**

ARAŞTIRMA NOTU  
Yaş-Almak ve İleri Yaş-Almış Hakları Kanunu Çalışmaları



## SOSYAL HİZMET ALANINDA GÖREV YAPAN DİN GÖREVLİLERİNİN ÖZ YETERLİK ALGILARI

**Remziye EGE\* - Muhammed Ali YAZIBAŞI\*\***

### Öz

Türkiye’de sosyal hizmet bağlamında manevi/dini destek ve rehberlik olarak ortaya çıkan din eğitimi ve din hizmetleri uygulamaları, Sağlık Bakanlığı, Adalet Bakanlığı, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, Gençlik ve Spor Bakanlığı ve Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) arasında gerçekleştirilen protokollerle yürütülmektedir. Bu araştırma, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığının çeşitli sosyal hizmet alanlarında görevlendirilen din görevlilerinin öz yeterlik algıları üzerinedir. Din görevlilerinin, öz yeterlik algılarının araştırma konusu yapılması, onların mesleki gelişimlerine yönelik tespitler yapmaktan, hedef kitlenin ihtiyaçlarına cevap verecek din eğitimi ve hizmetleri eğitim programları geliştirmeye kadar geniş bir alanda çalışmak gerektiğini açığa çıkarmak bakımından önemlidir. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırma, Kırıkkale ilinde Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı hizmet alanlarında din eğitimi ve hizmeti vermek üzere görevlendirilen din görevlileriyle gerçekleştirilen görüşmeler çerçevesinde yapılandırılmıştır. Yarı yapılandırılmış

---

\* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı  
e posta: rege@ankara.edu.tr ORCID: 0000-0002-495-5145

\*\* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Bilimleri/  
Din Eğitimi Anabilim Dalı  
e posta: muhammedaliyazibas@hotmail.com ORCID: 0000-0003-0369-1217

Atıf/ Cite as: Ege, Remziye- Yazıbaşı, Muhammed Ali. “Sosyal Hizmet Alanında Görev Yapan Din Görevlilerinin Öz Yeterlik Algıları” *Dini Araştırmalar* 24/61, (Aralık 2021) 249-280, <https://doi.org/10.15745/da.1020816>

görüşme sorularıyla alanda çalışan din görevlilerinden elde edilen bulgular iki tema halinde değerlendirilmiştir: Görevlilerin öz yeterlik algıları ve hedef kitlenin ihtiyacı. Bu çalışmanın ulaştığı temel sonuç şöyledir: Sosyal hizmet kurumlarının hedef kitlesi ve ihtiyaçlarının farklılaşmasına bağlı olarak din görevlilerinin yeterlikleri de farklılaşmaktadır. Din görevlilerinin farklılaşan yeterlikler çerçevesinde eğitime ihtiyaçları vardır. Bu çalışmanın temel önerisi şöyledir: Sosyal hizmet kurumlarındaki din hizmetlerini yürütenler için ihtiyaç odaklı ve değer temelli eğitim programları geliştirilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Öz Yeterlik, Manevi Destek ve Dini Rehberlik, Eğitim İhtiyacı, İhtiyaç Odaklı ve Değer Temelli Eğitim Programı

## **Self-Efficiency Perceptions of Religious Officials Working in the Field of Social Work**

### **Abstract**

Religious education and religious services practices that emerged as spiritual/religious support and guidance in the context of social work in Turkey are carried out with the protocols between Presidency of Religious Affairs ( DIB) and Ministry of Health, Justice, Ministry Family and Social Services, Youth and Sports, Disaster and Emergency Management Presidency. This research is on the self-efficacy perceptions of religious officials assigned in various social work areas of the Ministry of Family and Social Services. Researching the self-efficacy perceptions of religious officials is important in terms of revealing that it is necessary to work in a wide area from making identifications about their professional development to developing religious education and services training programs that will meet the needs of the target group. Qualitative research method has been used in this study. The research has been structured within the framework of interviews with religious officials assigned to provide religious education and service in the service areas of the Ministry of Family and Social Services in Kırıkkale province. The data obtained from religious officials working in the field with semi-structured interview questions are evaluated in two themes: The self-efficacy perceptions of officials and needs of the target audience. The main conclusion reached in this study is as follows: Needs- based and value-based training programs can be developed for religious workers in social service institutions.

**Keywords:** Self-Efficacy, Spiritual Support and Religious Guidance, Educational Need, Needs-Based and Value-Based Training Program.

### Summary

Religious education and religious services practices that emerged as spiritual/religious support and guidance in the context of social work in Turkey are carried out with the protocols between Presidency of Religious Affairs ( DİB) and Ministry of Health, Justice, Family and Social Services, Youth and Sports, Disaster and Emergency Management Presidency. The latest protocol signed between the Ministry of Family and Social Services and DİB includes the following:

- To provide spiritual counseling and religious services on the basis of cooperation in social service institutions and similar places,
- To carry out spiritual counseling services for people in need of support such as immigrants, handicapped and dependents,
- To enlighten and guide family, women, youth and other segments of society on religious issues.

In this framework, the following issues are also listed among the responsibilities of the DİB:

- To continue religious education and services with spiritual support and religious guidance approach in social work areas.
- Religious officials should have separate competencies for each social work area and carry out their duties within the framework of an identified standard.

This research is on the self-efficacy perceptions of religious officials assigned in various social work areas of the Ministry of Family and Social Services. Researching the self-efficacy perceptions of religious officials is important in terms of revealing that it is necessary to work in a wide area from making identifications about their professional development to developing religious education and services training programs that will meet the needs of the target group.

The research questions of the study can be summarized as follows:

- What are the expectations and needs of the target audience?
- Do religious officials think they have the necessary knowledge, skills and competencies?

## 252 • SOSYAL HİZMET ALANINDA GÖREV YAPAN DİN GÖREVLİLERİNİN ÖZ YETERLİK ALGILARI

- What additional knowledge, skills, and competencies do religious officials need to carry out practices?
- Do the knowledge, skills and competencies needed vary according to different service areas (elderly, youth, children, disadvantaged groups, etc.) within the institution?
- Should different religious education and services training programs be developed to meet the needs of each of the service areas?

As the research method of this work, the Qualitative one has been used in this study. Qualitative research can provide information about the lives of individuals, their experiences, behaviors, emotions and relationship networks, social movements, cultural phenomena and international interactions. The research has been structured within the framework of interviews with religious officials assigned to provide religious education and service in the service areas of the Ministry of Family and Social Services in Kırıkkale province. The reason why Kırıkkale is defined as a sample, in brief, is that Kırıkkale, as an industrial city, receives immigrants from different cities of Central Anatolia, and therefore has a socio-cultural cosmopolitan feature. This situation creates wealth on the one hand in terms of experiencing differences; on the other hand, it causes social and cultural problems. In the case of Kırıkkale province, within the scope of the Ministry of Family and Social Services service areas, many studies have been conducted on issues such as crime and children pushed into crime, child marriage, and violence against women. Therefore, it is considered an important example for such a religious education and services research. At the same time, it is important in terms of making one think that it is necessary to carry out such studies in each province in its own way.

In the research, questions are asked to religious officials that are expected to reveal their self-efficacy perceptions and training needs within the framework of the service diversity identified in the protocol between the relevant Ministry and DİB. The data obtained from religious officials working in the field with semi-structured interview questions are evaluated in two themes:

1. Self-efficacy perceptions of officials: It has been identified that religious officials evaluate themselves according their personal characteristics and professional competencies. In this direction, the trainings they need and the suggestions they bring have been interpreted. The categories of self-efficacy perception as the first

theme have been identified as *knowledge, skill, attitude* and value in this study. Because the framework of the findings has been identified by the situation of religious officials' seeing themselves as competent in terms of *professional and personal characteristics such as knowledge, skills and attitudes necessary to fulfill their duties at an acceptable level*. At the same time, one of the categories is *value* in terms of their statements about having a *value-based* perspective in the context of carrying out the religious officer profession with a helping profession approach in the field of social work.

2. The needs of the target audience: This theme has emerged in the course of the research. Since no direct questions are asked to the target audience, it has emerged from the answers given by religious officials. The categories of this theme have been identified as *religious knowledge-religious interpretation of life, religious practical needs, and the need to feel good, valuable and safe*.

Four religious officials have participated in the research. Two of the staff are preachers, one is an auditor, and one is a teacher of the Quran course.

The participants have been informed about the research before interviewing, and a voluntary consent form has been presented to them, with the assurance that the information obtained from the interviews would only be used within the scope of this research and in a reliable way. The Ethics committee approval has been obtained for the research.

The main conclusions reached in this study are as follows:

1. Need-based training programs can be developed for religious workers in social service institutions.
2. Need-based training programs can be developed with a value-based approach. In such a training program, human-centered values such as respect for human beings, human dignity, respect for differences, impartiality, justice, tolerance, trust and equality of opportunity should become criteria in terms of defining and implementing the task carried out, and should be included in competencies.

In addition to these recommendation thereupon findings, it is necessary to continue scientific research and institutional collaborations on practical training, guidance during the internship process and supervision work,

which the subjects that arise according to the self-efficacy perceptions of religious officials working in social services institutions and that they need the most.

## Giriş

Türkiye’de sosyal hizmet bağlamında manevi/dini destek ve rehberlik olarak ortaya çıkan din eğitimi ve din hizmetleri uygulamaları, Sağlık Bakanlığı, Adalet Bakanlığı, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, Gençlik ve Spor Bakanlığı ve Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) arasında gerçekleştirilen protokollerle yürütülmektedir. Bu uygulamalara bakıldığında, söz konusu hizmetleri yürütenlerin, hedef kitleye, kendi öz yeterlikleri ölçüsünde dini/manevi danışmanlık yaptıkları görülmektedir. Dini/manevi danışmanlığın çeşitli boyutlarında bilimsel çalışmalar (Ok, 1997; Altaş, 2000; Selçuk, 2003; Altaş- Köylü, 2010; Cebeci, 2010; Ege, 2011; Özdemir, 2012; Uğurlu, 2017, Uğurlu- Ege, 2018, Ege, 2021) devam ederken, kurumsal arayışlar çerçevesinde ise son olarak 2019 yılında DİB’in başvurusuyla “Manevi Danışmanlık” mesleği standartlarının Mesleki Yeterlik Kurumu tarafından onaylanmasıyla ayrı bir meslek tanımı getirilmiştir.<sup>1</sup>

DİB kuruluş kanununda yer alan hizmet alanlarına<sup>2</sup> 02/07/2018 tarih ve 703/141 no’lu kararname ile *sosyal hizmet kurumları ve benzeri yerlerde işbirliği esasına göre manevi danışmanlık ve din hizmeti sunmak, göçmen, engelli, bağımlı gibi desteğe muhtaç kesimlere yönelik manevi danışmanlık hizmetleri yürütmek, aile, kadın, gençlik ve toplumun diğer kesimlerine yönelik dinî konularda aydınlatma ve rehberlik yapmak* hususları eklenmiştir. Bununla birlikte Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı ile DİB arasında imzalanan en son protokolde<sup>3</sup> *Bakanlığa bağlı kuruluşlarda manevî destek ve dinî rehberlik hizmeti sunmak, manevi rehberlik hizmetini belirlenen yeterliliklere sahip per-*

1 Bkz. Mesleki Yeterlilik Kurumu (MYK), “Manevi Danışman Ulusal Meslek Standardı”, (Erişim 21 Kasım 2021).

2 Bkz. 22.06.1965 tarih ve 633 sayılı “Diyanet İşleri Başkanlığının Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun” a göre; Genel idare içerisinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, toplumu din konusunda aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmekle yükümlü kılınmıştır.

3 Bkz. T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (AÇSŞB), “Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında İşbirliği Protokolü”, (Erişim 09 Eylül 2021).

*sonel marifetiyle her bir kuruluş için ayrı ayrı düzenleyerek bir standart çerçevesinde sunmak,*

DİB'in yükümlülükleri arasında yer almıştır. Böylece yürütülen din eğitimi ve hizmetleri uygulamalarında, *manevi destek ve dini rehberlik* boyutunun vurgulandığı ve din görevlilerinin *her bir kuruluş için ayrı ayrı yeterliklerle belli bir standart çerçevesinde* görevlerini yürütmelerinin beklendiği söylenebilir.

Bu çalışmada, din görevlilerinin DİB tarafından belirlenen -ki protokolde ifade edilen şekilde her bir kuruluş için ayrı ayrı belirlenmiş yeterliklere herhangi bir kaynakta ulaşamamıştır. Ancak, yine Başkanlığın din görevlilerine hazırlanmış olduğu *Değerler Eğitimi* isimli kitapta *Yönergeler* başlığı içerisinde söz konusu protokol çerçevesinde *değerler eğitimi verecek öğreticinin özelliklerine* (Erbay, 2018, 11) temas edildiği belirlenmiştir- veya çeşitli ölçme araçlarıyla aranan yeterlikleri (Turan, 2013) değil, kendilerini yeterli görmeleri durumu yani *öz yeterlik algıları* araştırılmıştır. Öz yeterlik algısı, bireyin bir işi başarısında kendine inanmasını anlatır. Bu inanç, bireyin bir işe başlamasını, devam ettirmesini ve tamamlamasını etkiler (Erol – Avcı Temizer, 2016; Kansu- Hızlı Sayar, 2018). DİB'in kendi hizmet alanlarında görev yapan din görevlilerinin öz yeterlik algılarına yönelik çeşitli araştırmalar yapıldığı görülmüştür (Korkmaz, 2011; İnan Kılıç 2014). Sosyal hizmet bağlamında din hizmetlerinin teorik olarak çalışıldığı araştırmaların yanı sıra (Özdemir, 2012), din görevlilerinin sosyal hizmete ilişkin bilgi ve yeterlik algılarının çalışıldığı araştırmalar da vardır (Çekin, 2016). Doğrudan öz yeterlik algısını araştırmaya da, çalışmanın bağlamı çerçevesinde, içlerinde din görevlisi de olan meslek elemanlarına, *manevi destek hizmetlerine ilişkin görüşlerinin* sorulduğu (Altuntaş vd., 2019) veya *din görevlilerinin rolünün* araştırıldığı çalışmalara da rastlanmıştır (Dağlı, 2019). Ancak, 2018 yılında yenilenen yukarıdaki protokol çerçevesinde sosyal hizmet alanında görevlendirilen din görevlilerinin öz yeterlik algılarını araştıran bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu durum, bulguları yorumlama sürecinde, doğrudan karşılaştırmalar yapma veya birbirini doğrulayan veya yanlışlayan sonuçları açıklayabilme gibi bilimsel bir yaklaşımı bir ölçüde engellemiş olmaktadır. Bu çalışmada, protokolde belirlenen hizmet çeşitliliği çerçevesinde ve DİB'in yükümlüğü gereğince, sosyal hizmet alanında görevlendirilen din görevlilerine, öz yeterlik algılarını ve

eğitim ihtiyaçlarını ortaya çıkarması beklenen sorular yöneltilmiştir. Araştırmanın bu çerçevede bir ön kabulü vardır: Din görevlileri söz konusu hizmet çeşitliliği içerisinde kendilerini her konuda, her yönden yeterli görmemektedirler. Bu yüzden de söz konusu hizmet çeşitliliği için eğitim ihtiyacı içerisindeyler.

Çalışmanın bir boyutu da din görevlilerinin ifadeleri üzerinden hedef kitlenin ihtiyaçları hakkında fikir sahibi olmak yönünde gelişmiştir. Aslında araştırmada doğrudan böyle bir amaç güdülmemesine rağmen, bulguları bu yönde de değerlendirme ihtiyacı hissedilmiştir. Nitel araştırmalarda açık kodlama yapılırken böyle durumlarla karşılaşabilmektedir. Hedef kitleye doğrudan ulaşmadan elde edilen bulguların, doğrudan hedef kitleye yönelik yapılacak çalışmaları en azından teşvik edeceği varsayılmaktadır. İlgili kanun ve yenilenen protokolle uygulamalara yeni bir bakış açısı getirildiği düşünüldüğünde, mevcut din görevlilerinin, öz yeterlik algılarının araştırma konusu yapılması, onların mesleki gelişimlerine yönelik tespitler yapmaktan, ilgili kurumların ihtiyaçlarına göre eğitim programları geliştirmeye kadar geniş bir alanda çalışmak gerektiğini açığa çıkarmak bakımından önemli hale gelmiştir.

Bu çalışma, Kırıkkale ilinde Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı hizmet alanlarında din eğitimi ve hizmeti vermek üzere görevlendirilen din görevlileriyle gerçekleştirilen görüşmeler çerçevesinde yapılandırılmıştır. Uygulama alanından gelen tecrübî veriler, ilgili literatür göz önünde bulundurularak yorumlanmıştır. Böylece Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı hizmet alanları açısından ihtiyaç ve beklentilerin karşılanmasına yönelik görev yapan personelin yeterlikleri ile hedef kitlenin beklentileri doğrultusunda personelin eğitsel ihtiyaçlarına dikkat çekmek amaçlanmıştır. Aynı zamanda, bir kurum özelinde mesleki yeterliklerin belirlenmesi ve buna göre her kurum özelinde farklı eğitim programları geliştirilmesi fikrine de dikkat çekilmiştir. Bu çalışmanın aynı zamanda teorik çalışmaların da önünü açacağı ve alandaki araştırmaların devamlılığını sağlayacağı düşünülmektedir.

Çalışmanın belirtilen genel amaçları ve önemi doğrultusunda ortaya koyulan araştırma soruları ise şu şekildedir:

- Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı hizmet alanları ve hedef kitlenin beklentileri açısından din eğitimi ve din hizmetleri uygulamalarındaki ihtiyaç konuları nelerdir?



- Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı hizmet alanlarında görev yapan din görevlileri, uygulamaları gerçekleştirmede gerekli bilgi, beceri ve yetkinliklere sahip olduklarını dűřünmekte midir?
- Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı hizmet alanlarında görev yapan din görevlileri, uygulamaları gerçekleştirmede hangi ek bilgi, beceri ve yetkinliklere ihtiyaç duymaktadır?
- İhtiyaç duyulan bilgi, beceri ve yetkinlikler kurum bűnyesindeki farklı hizmet alanlarına (yařlılar, gençler, çocuklar, dezavantajlı gruplar vb.) gűre çeřitlenmekte midir?
- Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı hizmet alanlarının her birinin ihtiyacına cevap veren ayrı ayrı din eğitimi ve hizmetleri eğitim programları geliştirilmeli midir?

## 1. Yűntem

Bu arařtırmada nitel arařtırma yűntemi kullanılmıřtır. Nitel arařtırmalar, bireylerin hayatları, yařadıđı deneyimler, davranıřları, duyguları ve iliřki ađları, toplumsal hareketler, kűltűrel olgular ve uluslararasındaki etkileřimler hakkında bilgi verebilmektedir. Nitel arařtırmanın bu űzellikleri dolayısıyla çalıřmada, Kırkkale İl Műftűlűđű'nűn űrneđinde Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlıđı hizmet alanlarında görev yapan din görevlilerinin kendilerini yeterli gűrme durumu arařtırılmıřtır. Bu çerçevede din görevlilerinin gűrűřlerine gűre hedef kitlenin ihtiyaçlarını da yorumlama geređi ortaya çıkmıřtır. Bűylece ilgili kurumlarda görev yapan personelin yeterlik ihtiyaçlarına ve hedef kitlenin ihtiyaçlarına odaklanılmıřtır.

Din görevlilerinin űzelleřtirilmif bir eđitim arka planıyla bu kurumlarda görev yapmadıkları dűřűnűldűđűnde farklı seviyelerde yeterlik kazanmaya ihtiyaç duyuyor oldukları dűřűnűlmektedir. Diđer yűnden ise Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlıđı hizmet sahası gibi űzel nitelikli, kırılğan hedef kitlenin bulunduđu ve bunların da çeřitlendiđi geniř yelpazede hedef kitleyle çalıřan personelin ifadelerinden hareketle dolaylı olarak hedef kitlenin ihtiyaçları belirlenmeye çalıřılmıřtır. Bu dođrultuda nitel arařtırma yűntemlerinden durum çalıřmasının bűtűncűl tekli durum deseni kullanılmıřtır. Bu çalıřmanın tekli durumunu Kırkkale İl Műftűlűđű bűnyesinde Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlıđı hizmet alanlarında gűrevlendirilen DİB personeli oluřturmaktadır.

Kırıkkale İl Müftülüğü özelinde bir ihtiyaç tespiti yapılabilmesi, her ilin kendi özel beklenti ve kültürel-sosyal çevresini kuşatacak din hizmeti saha çalışmalarının önünü açabileceği gibi bir örnek teşkil etmesi açısından da önemlidir. Diğer yandan Kırıkkale ili, bir dönem sanayi şehri olduğu için özellikle İç Anadolu'nun farklı şehirlerinden göç aldığından sosyo-kültürel bakımdan kozmopolit bir özelliğe sahiptir (Özcan, 2020). Bu durum farklılıkların yaşanması açısından bir yandan zenginlik oluştursa da diğer yandan sosyal ve kültürel problemlerin de ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kırıkkale ili örneğinde Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı hizmet alanları kapsamında, suç (Çevikbaş - Coştan, 2014) ve suça sürüklenen çocuklar (bu konuda Kırıkkale Türkiye ortalamasında 4. sırada yer almaktadır (Bülbül - Doğan, 2016), çocuk yaşta evlilik (Çetin, 2020), kadına yönelik şiddet (Yiğitcan, 2013), şehit yakınlarının psikolojik iyi oluşları (Belen vd., 2019) gerçekleştirilmiş pek çok çalışmanın varlığı bu ihtiyaç alanları hakkında fikir vermektedir. Dolayısıyla din hizmetleri alanında görev yapan personelin de bu ihtiyaç konularına muhatap olduğu düşünülmektedir. Bu durum araştırmanın bu il bünyesinde gerçekleştirilmesini önemli kılmaktadır. Böyle bir örnek yoluyla Türkiye için bölgesel ya da iller bazında ihtiyaç belirleme çalışmaları yapılarak ilgili personellere bu ihtiyaçlar doğrultusunda eğitimler verilerek din hizmetlerinde verimin artırılması sağlanabilecektir.

S.N	Görevli	Görevi	Cinsiyet	Hizmet Süresi	Eğitim Durumu	Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığına Görevlendirilme Süresi	Hizmet İçi Eğitim Alma Durumu	Görevlendirildiği Kurum
1.	KK1	Murakıp	Kadın	10 yıl	Yüksek lisans	7 Ay	Almadım	ÇODEM <sup>4</sup>
2.	EK2	Vaiz	Erkek	16 yıl	Lisans	3 Yıl	Aldım	Sevgi Evleri <sup>5</sup>
3.	EK3	Vaiz	Erkek	13 yıl	Lisans	7 Yıl	Aldım	Sevgi Evleri
4.	KK4	Kuran Kursu Öğrt	Kadın	8 yıl	Lisans	2 Yıl	Aldım	Engelsiz Yaşam <sup>6</sup> ÇODEM

Yukarıdaki tabloya göre araştırmaya dört din görevlisi katılmıştır. Görevlilerden ikisi vaiz, biri murakıp ve biri de Kur'an kursu öğreticisi kadrosunda görev yapmaktadır. Katılımcıların üçü lisans mezunu, birisi

<sup>4</sup> Bkz. "Aile, Çalışma ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Çocuk Hizmetleri Genel Müdürlüğü bünyesinde hizmet veren Çocuk destek merkezleri; suça sürüklenmesi, suç mağduru olması veya sokakta sosyal tehlikelerle karşı karşıya kalması sebebiyle haklarında bakım tedbiri veya korunma kararı verilen çocuklardan psikososyal desteğe ihtiyaç duyduğu tespit edilenlerin; bu ihtiyaçları giderilinceye kadar geçici süre ile bakım ve korunmalarının sağlandığı, bu süre içerisinde aile, yakın çevre ve toplum ilişkilerinin düzenlenmesine yönelik çalışmaların yürütüldüğü; çocukların mağduriyet, suça sürüklenme, yaş ve cinsiyet durumuna göre ayrı ayrı yapılandırılan veya ihtisaslaştırılan yatılı sosyal hizmet kuruluşlarıdır". Bağımlılıkla Mücadele Yüksek Kurulu (BMYK), "Çocuk Destek Merkezleri (ÇODEM)" (Erişim 08 Kasım 2021).

<sup>5</sup> Bkz. "İlgili kanun ve yönetmelikler doğrultusunda koruma ve bakıma ihtiyaç duyan 0-12 yaş grubu çocuklarımıza aile ortamı ve ilişki sistemi içerisinde düzenlenmiş ev tipi birimlerde öncelikle yaşadıkları ortamda kendilerine yeterli hale gelmeleri için tedbirler alan, onları hayata hazırlayan, topluma kazandıran ve bu hizmeti uluslararası standartlarda sunan bir kurumdur". T.C. Porsaklar Kaymakamlığı (TCPK), "Ankara Çocuk Evleri Sitesi Müdürlüğü Görevleri", (Erişim 08 Kasım 2021).

<sup>6</sup> Bkz. "Doğuştan veya sonradan herhangi bir nedenle bedensel, zihinsel, ruhsal, duyuşsal ve sosyal yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmesi nedeniyle toplumsal yaşama uyum sağlama ve günlük gereksinimlerini karşılama güçlükleri olan 0-70 yaş grubunda korunma, bakım, rehabilitasyon, danışmanlık ve destek hizmetlerine ihtiyaç duyan engelli bireye, engelliğin etkilerini mümkün olan en az düzeye indirmek; yeniden fiziksel, zihinsel, psikolojik, ruhsal, sosyal, mesleki ve ekonomik yararlılık alanlarında başarabileceği en üst düzeyde yetenekler kazandırarak; evinde, işinde ve sosyal yaşamında kendine ve topluma yeterli olabilmesi ve toplum ile bütünleşmesi için rehabilitasyon programları uygulanan merkezlerdir". T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (AÇSHB), "Saray Engelsiz Yaşam Bakım ve Rehabilitasyon Merkezi", (Erişim 08 Kasım 2021).

yüksek lisans mezunudur. Katılımcıların Aile Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'nda görevlendirilme süreleri 7 yıl ile 2 yıl arasında değişmektedir. Katılımcılardan 3'ü manevi destek ve dini rehberlik ile ilgili olarak hizmet içi eğitime katılırken bir kişi katılmamıştır. Katılımcılardan ikisi Sevgi Evlerinde görevlendirilirken diğer ikisi Engelsiz Yaşam ve Çocuk Destek Merkezi (ÇODEM)'nde görev yapmaktadır.

Araştırmanın çalışma grubunun belirlenmesinde nitel araştırmalarda kullanılan amaçlı örneklem yöntemlerinden birisi olan *ölçüt örnekleme* kullanılmıştır. Bu örneklem türündeki temel mantık, belli ölçütleri sağlayan tüm durumların seçilmesidir (Patton, 2014). Buna göre araştırmanın çalışma grubuna dahil olma ölçütleri Aile ve Sosyal Hizmet Bakanlığı bünyesinde farklılaşan kurumlar bünyesinde görevlendirilmektedir. Din görevlilerinden yalnızca biri Engelsiz Yaşam bünyesinde görev yapmaktadır. Ancak ihtiyaç halinde ÇODEM'de de görev yaptığını ifade etmiştir. Yine bir diğeri yalnızca ÇODEM'de görev yapmaktadır. Yaşlı Bakım biriminde görev yapan tek personelle de görüşme takvimi ayarlanmış ancak Covid-19 pandemi döneminin olumsuzlukları nedeniyle görüşme talebi karşılık bulamamıştır. Diğer tüm görevliler Sevgi Evlerinde görev yapmaktadır. Sevgi Evleri'nin görevlendirilen personel içerisindeki oranı ve kurumsal yoğunluğu düşünüldüğünde veri çeşitliliği beklentisiyle bu alanda görev yapan iki ayrı personelle görüşme gerçekleştirilmiştir.

Araştırma verilerinin toplanması için yarı yapılandırılmış mülakat formu tekniği kullanılmıştır. Önceden hazırlanan sorular katılımcılara yöneltilerek bu soruları yüz yüze cevaplamaları istenmiştir. Katılımcılara araştırmaya ilişkin kısaca bilgi verilmiş, görüşmelerden elde edilen bilgilerin sadece bu araştırma kapsamında ve güvenilir bir biçimde kullanılacağı teminatı verilerek kendilerine gönüllü onam formu sunulmuştur. Araştırma için etik kurul onay belgesi alınmıştır.<sup>7</sup> Geçerlik ve güvenilirlik süreçlerine uygun olarak toplanan veriler betimsel içerik analizi modeli esas alınarak incelenmiştir (Creswell, 2016).

<sup>7</sup> Bkz. Kırıkkale Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları 03.07.2021 tarih ve 06 no'lu oturum kararı.

## 2. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığına bağlı sosyal hizmet birimlerinde görevlendirilen din görevlilerinden, kendilerini yeterli görme durumlarıyla ilgili elde edilen bulgular ve yorumlar yer almaktadır. Din görevlilerine yöneltilen sorular çerçevesinde elde edilen bulgulardan, bir yönüyle, görevlilerin kendilerini, kendi kişisel özellikleri ve daha çok da mesleki yeterlikleri çerçevesinde, alandaki ihtiyaçlara cevap verme yönünde aldıkları ve almaları gerektiğine inandıkları eğitimler bağlamında değerlendirdikleri ve bu yönde ileriye yönelik öneriler getirdikleri anlaşılmıştır. Bu bakımdan birinci ana tema olarak *öz yeterlik algısı*, kategoriler olarak ise, *bilgi*, *beceri*, *tutum* ve bu araştırma özelinde *değer* başlıkları belirlenmiştir. Çünkü bulguların çerçevesini, din görevlilerinin görevlerini *kabul edilebilir bir düzeyde yerine getirebilmek için, gerekli olan bilgi, beceri, tutum vb. mesleki ve kişisel özellikleri* bakımından kendilerini yeterli görme durumları belirlemiştir. Burada söz konusu bilgi, alan ve beceri bilgisine işaret eder. Beceri, bu bilgileri uygulayabilme, problemleri çözebilme ve görevleri tamamlayabilmeyi anlatır. Tutum ise daha çok yetkinlik bağlamında, bilgiyi ve beceriyi, kişisel ve mesleki gelişim konusunda uygulayabilme yeteneğini, yani bağımsız çalışabilmeyi, sorumluluk alabilmeyi, iletişim, öğrenme gibi alanlarda kişisel ve mesleki tutum geliştirmeyi ifade eder (Güneş, 2012). Aynı zamanda din görevliliği mesleğini sosyal hizmet alanında bir yardım mesleği yaklaşımıyla yürütmek bağlamında *değer temelli* (Uğurlu, 2019) bir bakış açısına sahip olmalarına yönelik ifadeleri bakımından kategorilerden birisi de *değer* olmuştur. Din görevlilerine yöneltilen sorular çerçevesinde elde edilen bulgulardan, ikinci ana tema olarak *hedef kitlenin ihtiyacı* ve bu temanın kategorileri olarak *din bilgisi-hayatın dini yorumu, dini pratik ihtiyaçlar, kendini iyi, değerli ve güvende hissetme ihtiyacı* belirlenmiştir. Daha önce de sözü edildiği gibi çalışmanın ikinci teması din görevlilerinin ifadeleri üzerinden, çalışma esnasında ortaya çıkmıştır. Din görevlilerinin eğitim ihtiyaçlarını yorumlamada sunduğu bakış açısı bakımından önemli bulunmuştur.

### 2.1. Tema: Öz-Yeterlik Algısı

#### *Bilgi*

Din görevlileri, bilgi bakımından kendilerini yeterli görüp görmediklerini açıklarken, aldıkları lisans ve lisansüstü eğitim, hizmet içi eğitimler, kullandıkları materyallerde yer alan bilgiler, yöntem, iletişim bilgisi

gibi hususlara atıfta bulunmuşlardır. Genel olarak alan bilgisi ve beceri bilgisinin iç içe konu edildiği görülmüştür. Alan bilgisinin lisans eğitimleri dolayısıyla ilahiyat alan bilgisi olduğu, hizmet içi eğitimlerde ilahiyat alan bilgisine yönelik herhangi bir özel vurgu yapılmadığı görülmüştür. Ancak Kelam alanında yüksek lisansını tamamlayıp doktora çalışmasına başlayan bir görevlinin, din bilgisinin arttıkça kendi bireysel dindarlığının da olumlu bir yönde geliştiği ve dolayısıyla çocuklardan gelen sorulara karşı korkmadan cevap verebildiğini yansıtan ifadeleri, ilahiyat alan bilgisinin bu görevler bağlamında konumunu belirlemesi bakımından önemli bulunmuştur. Bu durum, katılımcının bilgi-iman ilişkisi üzerine daha derin düşünebilmesi ve kendi dindarlığı konusunda yetkinleşmesini mesleki yeterliğine yansıtması durumuna bir örnek olarak da verilebilir:

KK1 “*Kelam alanında çalışıyorum. Doktora yeterliliğimi verdim. Dindarlık noktasında kelam alanında çalışmış olmamın bana bir özgüven verdiği açık. Çocukların sorularından korkmuyorum ve onlar sorgulamanın iyi mi kötü mü, günah mı, değil mi, ben hayır sorgulamalısınız, günah değil, deyince, o bilgiye, o eğitimime dayanarak kolay, rahat cevap verebiliyorum. Sadece lisans eğitimim çocuklara yetmezdi diye düşünüyorum ama yüksek lisans ve doktora derslerimin bana biraz daha özgüven verdiği inanyorum.*” Aynı katılımcı ifadesinin devamında “*Bir İlahiyat mezununun da en az benim kadar özgür olabileceğini düşünüyorum yine de.*” diyerek ilahiyat lisans eğitiminin de aynı etkiye sahip olabileceğini düşündüğünü ifade etmiştir. Ancak sosyal hizmet alanında görev yaparken karşılaştığı durumları, muhataplarından özellikle Kelam alanının ilgilendiğini düşündüğü soruları göz önünde bulundurduğunda ise “*Yani şimdi burada görev alacak insanların kendince hem kelam alanında yüksek lisans hem de psikoloji eğitimi almaları konusunda beklentiye girdiğim doğru*” demiştir. Buradaki psikoloji eğitiminden kasıt, insan davranışını anlamaya yönelik teorik beceri bilgisi de olabilir, uygulama bilgisi de olabilir. KK1, ilgili alanda görevlendirildiklerinde içeriğin “*genel çerçevesi Kur’an Kurslarındaki Dini Bilgiler müfredatı diye söylendi*” ifadesinde bulunmuştur. Bununla birlikte içeriğin muhatabın ihtiyacı çerçevesinde şekillendiğini de ifade etmiştir: “*Çalışma evresinde Dini Bilgilerden sevdikleri konulardan hafif hafif başlamıştık. Ama o üç ayın sonunda karşılıklı güven oluşunca, çocuklar güvenmeye başlayınca, o zaman onlar kendi konularını, kendi hikâyelerini, kendi ihtiyaçlarını anlatmaya başladılar.*”. Bu ifadeler yalnızca içerik ile ilişkilendirilemez. Yaklaşım olarak yapılan

dini rehberlik işinin manevi destek boyutunun daha çok ön plana çıktığına da işaret eder.

Bir diğer katılımcının şu ifadeleri de aynı boyutta değerlendirilebilir: EK2 “*Bizim alanımızla ilgili olan dersler tamam ancak bu çocukların diğer buradaki alanlarda psikolog, psikiyatri alanında falan şeylere ihtiyacı vardır. Ama kendi alanımızda hizmetlerin tam olduğunu, özellikle ahlaki konularda yeterli şeylerimiz var. Dokümanlarımız var, onları paylaşıyoruz. Dini öğretim konusunda da gerekli dokümanlarımız var. Onları zaten çocuklarla paylaşıyoruz kendi alanımızda herhangi bir sıkıntı yok. Ama diğer alanlarda illaki sıkıntı vardır.*” Katılımcı başka ifadelerinde ise hedef kitlenin din konusunda bilgilendirilmesi çerçevesinde hem içerik hem de yaklaşım olarak çok sorun yaşamadığını belirtiyor: “*Gittiğimiz andan itibaren, ilk önce şöyle bir beş, altı dakika hasbihal ediyoruz. Yani günün nasıl geçtiğini? O haftanın nasıl geçtiğini, falan? Onlar anlatıyor, daha sonra geçen hafta öğrettiklerimiz, bir hafta önce öğrettiklerimiz, konuları şöyle bir özet geçiyoruz. Hatta bu konuda çocukların söyleyeceği şeyler varsa, yaşadığı şeyler varsa, onları da anlatıyoruz. Daha sonra zaten bizim belirli bir programımız var. Dini Değerler var. Kitabımız var. İki kitap halinde...Özellikle çocuklar yani anlatmak istedikleri bir şey varsa, yani o gün veyahutta o hafta veyahutta o an yaşadıkları şeyler, onları almaya çalışıyoruz. Etkin bir şekilde dersi anlatmaya çalışıyoruz, çocuklarda derse dahil olmak suretiyle. Bir şekilde ders yapmaya çalışıyoruz.*” Din görevlilerinin, daha çok hangi alanlardaki bilgiyi ihtiyaç duyduklarını ise şu ifadelerden anlamak mümkündür: EK3 “*İmani meselelerde, özellikle kelami tartışmaların olduğu kelimeler dersleri, ondan sonra kişinin kişilik yapısını incelediğimiz psikoloji mesela, ondan sonra eğitim dersleri, din eğitimi dersleri, bunlar o bizim özellikle şu an size anlattığım, yapmış olduğumuz hizmetler alanında çok etkili olan dersler.*” Aynı görevlinin şu ifadesi ise, kendi mesleki yeterlikleri çerçevesinde edindikleri dil ve üslubun sosyal hizmet alanında görev yaparken uygun olmadığını tecrübe ederek öğrenmek durumunda kalmalarına ilişkindir: “*Yani şu olabiliyor. Çocuğun bazen işte bazı konularda yaş grubuna göre, yaşına inme problemi yaşıyoruz, yaşayabiliyoruz diyeyim. Çünkü bizim normal görevimiz içerisinde, camilerde işte genelde öğle namazları öncesi, bir dini sohbet yapıyoruz. Vaaz yapıyoruz. Vazilik görevimiz, bizim bu genel görevimiz içerisinde, yaş grubumuz belli, yani geç yaş grubu. İfade ettiğim bazı şeyleri anlamadıklarını hissedebiliyorsunuz. Zaten kendisi de söylüyor çocuk; tam ne demek istediğinizi anlamadım, diye. Böyle bir sıkıntı yaşadık. Ama ben işte yedi yıldır*

*devam ediyorum bu göreve, haftada bir de olsa orada kullanacağımız bir dil şeklimiz oluştu.*” Bu durum, bu başlık altında bilgi konusundaki öz-yeterlik algısına yönelik olarak yorumlandığında katılımcının alan bilgisini dönüştürmeye ve sunmaya yönelik ihtiyacının olduğu anlaşılabilir.

Başka bir ifadesinde EK3, bilgi boyutunda yukarıdaki tespitlerin yanı sıra olması gerekenlere dair öneri getirmektedir: *“Daha çok kendi kurumumuzda, işte Çocuk Evlerine gittiğimizde de zaman zaman, işte çocukların kendi özel durumları olduğunda danışmanlık hizmeti istediklerinde veya yurttaki kalan çocukların, gençlerin özel bir danışmanlık istekleri olduğunda karşılaşıyoruz. Bir danışmanlıkla ilgili özel bir ders olsa mesela din eğitimi, din psikolojisinin yanında bir İlahiyatçı, Diyanet alanında bu tür hizmetleri verirken veya bir öğretmen o da İlahiyatı bitirmiş bir öğretmen Din Kültürü ve Ahlak dersi öğretmeni veya bir İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmeni olmuş, bunlar da öğrencilerine derslerin haricinde ya hocam benim şöyle bir problemim var, illaki geliyor öğrenciler özellikle dini konularda. Sonuçta Müslüman bir ülke, toplum Müslüman bir toplum, böyle bir eğitim olsa herhâlde daha o süreç belli bir düzen içerisinde din eğitimi verilseydi daha etkili olurdu. Çünkü seminerlerde bu yapılmaya çalışılıyor. Ama dediğim gibi seminerler çok da etkili olamıyor. Kısa süre içinde yoğun bir bilgi bombardımanı diyeyim, olduğu için çok etkili olamıyor. Ama İlahiyat yıllarında en azından mesela bir dönem, 4 aylık bir süreçte bir ders olarak bu alınmış olsa daha etkili bir hizmet sunabilirdik herhalde.”*

Katılımcının bu ifadelerinden görevlerinin manevi destek boyutunu ilgilendiren kısımlarında aldıkları eğitimin sadece yoğun bir bilgilendirme şeklinde olduğu için yetersiz kaldığı değerlendirilebilir. Bir diğer katılımcının hangi konularda bilgiye ihtiyaçları olduğunu belirten ifadeleri ise şöyledir: KK4 *“İslam Hukuku konusunda veya Kelam ya da dini psikoloji konusunda alınmış eğitimler çok daha geniş faydalı olurdu. Gerekti yani.”* Şu ifadelerinden ise becerinin süreçte tecrübeyle edinildiğini ama beceri bilgisinin mutlaka hizmet öncesi alınması gerektiğine işaret ettiğini anlamak mümkündür: *“Yani süre içerisinde bu oluşuyor ama işte bunun ayrı bir eğitimi, işte yaş grubuyla iletişimi mesela sordunuz ya biraz önce İlahiyatta bir eğitim olsa, ne olsun diye? Manevi Danışmanlık dersi mesela bir de bu ders olabilir mesela bir İlahiyatçının toplumla iletişimi noktasında. Mesela en azından bir dönemlik bir ders olarak.”* Katılımcının şu ifadelerinden de, materyal konusunda kendilerini yeterli ve desteklenmiş bulmadıkları ve yine kendi gayret ve tecrübeleriyle görevlerine devam et-



tikleri anlaşılabilir: *“Tabi, dini bilgilerimiz var ama belli çocuklarla ilgili bir eğitim almadım ama dediğim gibi; ayetlerden, hadislerden, Mevlana Hazretlerinin Mesnevisinden en çok yararlandığım bunlardı. Bir de değerler eğitimi kitapları da etkili oldu, tabii ki. “Engelliler içinde bir şeyler yayınlamıştı Diyanet ama ben yetersiz buldum yani okudum. Bir de şey bu ÇODEM’deki çocuklarla ve onların yaşadıkları şeylerle alakalı hiç böyle genel araştırmalara falan rastlamadım.”*

Yukarıdaki ifadelere göre, lisans eğitimleri bağlamında, din görevlisi olarak atanan katılımcıların, ihtiyaçların ortaya çıkardığı din hizmetlerindeki çeşitliliği üstlenme konusunda kendilerini gerçekçi bir şekilde değerlendirdikleri düşünülmektedir. Kendilerinin imkan ve sınırlılıklar çerçevesinde, güçlü ve gelişime açık yönlerini şeffaf bir şekilde ortaya koyarak çözümün bir parçası olmak yönündeki tutumlarıyla öneriler getirmişlerdir.

### **Beceri**

Katılımcılara bir din görevlisi olarak görevlerini yerine getirirken hangi durumlarla karşılaştıkları, görevi amacına uygun yerine getirebilmede kendilerini nasıl hissettikleri ve neye ihtiyaç duyduklarına yönelik sorular sorulmuştur. Bulgular, din görevlilerinin, eğitimleri çerçevesinde, sosyal hizmet alanında görevlerini amaçlarına uygun olarak tamamlama durumlarını ortaya koymuştur. Böylece kendilerini değerlendirme ifadelerinden, kendilerini güçlü hissettikleri yanlarının yanı sıra aldıkları eğitimin eksik yönlerini ve ihtiyaçları görmek mümkün olmuştur.

KK1’in *“Ben bu noktada şöyle bir kanaatteyim. Uzmanlığım yok ama. Yüksek Lisans yapmaları tercihte değil de. Alanla ilgili özel çalışılıp, bu çocukların şöyle bir şey derdi var ve bunları bu tür çocuklarla muhatap olacak kişilerin de şunları, şunları bilmesi gerekiyor şeklinde bir çalışma düzeninde eğitim verilebilir. Yani alan eğitimine yönelik yok yüksek lisans-tı, yok tezdi.”* ifadesi, bu alanda çalışmanın uzmanlık eğitimi gerektirdiği sonucuna ulaştığını gösterir. *“Biraz daha da eğitilmiş, psikoloji noktasında da yönlendirilme noktasında da, biraz daha eğitilmiş biri olursa, ben görevlendirildim ama biraz daha eğitim almış, bilen birinin yanına verseler danışarak çok daha orda başarılı olabilir”* ifadesinde ise, uygulama yapmaya ve uygulamalarda rehberlik almaya ihtiyaç hissettiği söylenebilir. *“İlahiyat alanında sağlam biri, çocuklara nasıl yaklaşması gerektiği noktasında eğitilmiş biriye ve oraya gittiklerinde çocuklarla güven üzerine kurulu sağlıklı bir iletişim sağlıyorsa çok iyi olur.”* ifadesinden ise konunun neredeyse tüm yeterli boyutlarına işaret edildiği anlaşılmaktadır.

EK2'nin “*Şimdi işin içine girmeden bir şey anlamayız, anlayamayız yani, işin içine bi dalmak lazım. O şekilde biz bir ay boyunca biraz sıkıntı çektik ama ondan sonra öyle bir şey çocuklar şeyimiz her haftada çok güzel oldu yani. Herhangi bir sıkıntı yok.*” Bu ifadeden din görevlisinin deneyim kazanmanın zorlu bir süreç olduğunu yaşayarak öğrendiğini ve bu konuda yalnız ve desteksiz hissettiğini söylemek mümkündür. EK2 de, bilgilerini dönüştürmede ve sunmada zorlandığını ifade etmiştir: “*Tabi, tabi çok önemli ya. Yani çünkü ilk defa öğreticiler çocuklarla muhatap oldular. Yani 1.,2.,3. sınıftaki çocuklar bana verildi. Yani ilk başlarda sıkıntım oldu. Çocuklara nasıl hitap edeceğim? Zaten ilk bir ay boyunca herhalde yüksek seviyeden girdim ben. Daha sonra da yaptığımız hatanın farkına vardık. Çocukların seviyesinde hikayelerle, masallarla bunu anlatmaya çalıştık.*”

Kendisinin bazı çözümler ürettiğini ve kurumsal olarak bazı düzenlemeler yapıldığını da eklemektedir. Bu ifadelerden, kişisel ve kurumsal arayışların olduğunu görmek mümkün olmuştur: “*Dini içerikli filimler falan buldum, çocuklarla onu izledik. Hatta bu konuda sınavlar falan, yarışmalar falan düzenlendi Müftülüğümüz bağlamında.*”, EK3, “*Düzenli, sistemli bir program yok. Biz zaten bu kurumlarımızı bu hizmetlerin yürütülmesi noktasında anlaşmalar yapıldıktan sonra biz bunları zaten istiyorduk ama. Resmi bir şey olmayınca gidemiyorsunuz. Kurumlar arası böyle bir anlaşma yapıldıktan sonra biz direk şeye başladık. Seminerler falan sonradan yapıldı. İşte oradaki çocuklarla direk kendi, önceki dediğim gibi tecrübelerimiz, o yıla kadar görevde yaptığımız hizmetler, onun tecrübesi ve okulda İlahiyatta aldığımız eğitimle biz bu hizmeti yürüttük. Yoksa seminer de olmadı, dediğimiz şekilde bir uzmanın eşliğinde bir din eğitimi veya dini danışmanlık. Onun işte bizi dinleyip, şurada şöyle bir şey yapabiliriniz. Daha sonrasında bize, şu güzel oldu, şu yaklaşımınız güzel veya şunu düzeltmelisiniz, şunda şöyle davranmalısınız, burada şöyle bir eksiklik çıkabilir, problem yaşanabilir şeklinde. Ama olsa muhtemel, tabi ki bazı katkılar sağlar o da.*” Bu ifadelerden, sosyal hizmet alanında görev yapan din görevlilerinin, özellikle beceri eğitimi ihtiyacı içerisinde oldukları ama her şeye rağmen de bu görev için gönüllü oldukları anlaşılmaktadır.

“*Farklı alanlarda tecrübesi olan ve uzmanlığı olmuş insanlar, hocalarımız katılıyordu seminerlere. Onların her birinden bilgi edindik mutlaka. İlahiyatçılarında çünkü seminerde bir üç, dört gün içerisinde veya beş gün içerisine birçok şey sıkıştırılıyor ve birçok bilgi her hocada olduğu için, o birçok bilgiyi olumlu bir düşünceyle vermek istiyor. Yani bir lise ve*

*üniversite öğrencisinin almış olduğu belli bir sistem ve düzen içerisinde almış olduğu eğitim kadar kalıcı olmuyor. Ama mutlaka etkisi var. Ama daha çok İlahiyat yıllarında alınan eğitim, ben onu gördüm. Mesela İlahiyat mezunu olmayan hocamızı böyle bir noktada zaman zaman görevlendiriyor ihtiyaç olduğu ortamlarda, kendisi de sıkıntı yaşıyor. Oradaki hizmet ettiği insanlar da sıkıntı yaşayabiliyor.”* Bu ifadelerden hizmet öncesinde lisans eğitiminin önemi ve hizmet içinde sıkıştırılmış yoğun programların her ne kadar olumlu etkileri olsa da kalıcı olmayışı anlaşılmaktadır. Aşğıdaki ifadelere bakıldığında ise, din görevlilerinin hangi yönlerden beceri eğitimlerine ihtiyaç duydukları anlaşılabilir:

*“Yani, manevi danışmanlık noktasında yapılan bir seminerde; afaki, farazi bir danışman, danışacak kişi ayarlanır ve toplumda sorulan birkaç tane ciddi problem. O danışman, uzman bir danışman, manevi bir danışman orda olur. Onu şey olarak, pratik olarak size geldi bir danışan ve ciddi problemleri var. Uzun, uzun onunla o danışmanlık hizmeti nasıl yapılıyor? Yani pratiği anlatıldı detaylı bir şekilde her hocamızın dediğim gibi birçok ciddi bilgiler vererek, pratik olarak da şey (düzeltme) teorik olarak da bilgiler işte şöyle tavrı sergileyin, şöyle yaklaşın diye anlatılıyor. Benim kanaatim böyle bir toplumda olabilecek muhtemel, ciddi işte sorulardan birkaç tane seçilip o alanda uzman, buna cevap verebilecek bir hoca veya birkaç ders şeklinde nasıl çözümlüyor bu meseleyi? Nasıl hallediyor? Karşıdaki ciddi ciddi soracaktır. O da aynı ciddiyetle bize anlattığı o teorik şekilde gösterebilirdi. Böyle bir şeyi hatırlamıyorum...”* Bu ifadeyle katılımcı, sosyal hizmet alanlarında manevi danışmanlık boyutunda eğitim ihtiyacı olduğuna işaret etmektedir. Bu çerçevede hizmet içi eğitimlerin iyi niyetli ama yeterli beceri eğitimi sağlamadığı düşünülebilir:

*“İletişim işte danışmanlığın nasıl olması gerektiği, işte dediğim gibi şeye kadar, o oturma şekillerine kadar, teorik bilgilerde hemen hemen her şey düşünülmüş. Detaylı her şey vardı ama benim gördüğüm eksiklik pratik olarak sen bunu nasıl yapıyorsun? Yani birkaç hatırlıyorum. İlk hocamız birkaç arkadaş çıkardı. İki, üç dakika bir şeyler yaptılar. Ama göstermelik bir şey yani nasıl onu bırakacaksın? Nasıl oturacaksın? Soru sorduğunda nasıl tavrı sergileyeceksin? (Gülme sesi) O noktayla yaptılar. Böyle bir ciddi manada bir tecrübe sunacak bir şey değildi. Mesela en azından bir, iki ay eğitim, manevi danışmanlık hizmetleri nasıl yapılır, danışana yaklaşımdan, her şeyiyle örneklikleriyle, biraz önce ifade ettiğim gibi örnek olay incelemeleriyle yani uzun uzun nasıl bu iş yapılabilir? Benim zor-*

landığım, mesela ilk süreçte yaş grubuna göre iletişim dili nasıl seçilmeli, nasıl kullanılmalı, bir iletişim dersi olabilir. Ondan sonra dini anlatırken, imani meseleleri anlatma noktasında, insanın aklına hitap edecek, örneklikleri kullanabilecek, bilmiyorum farklı örnekler seçilerek böyle bir ders olabilir.” Bu ifadelerden de örnekleriyle alan bilgisinin beceri bilgisine ve uygulamaya dönüştürülmesi ve buna yönelik eğitimlere duyulan ihtiyaç anlaşılabilir. Aşağıdaki ifadelerden ise uygulama boyutunda daha çok hangi yaklaşımlara müracaat edildiğini görmek mümkündür:

“Daha çok bizimki dini rehberlik şekliyle herhalde. Yani tabii önce bir ayet, hadis bağlamında konuyu anlatıyoruz ama bununla sınırlı kalmıyoruz. Çünkü zaten yaşları da küçük. O noktada bizim, ayetle hadisle anlatığımız şeyleri insanlar anlamayabilirler. Yani şeylerle öncelikle sıkıntı-sını tam manasıyla dediğiniz gibi dinliyoruz, anlatıyor zaten çocuk ince ince anlatıyor, bilirsiniz.”, “Aldığımız eğitimin içerisinde öncelikle yani akla hitap ederek, onların mantığına hitap ederek, bu sorunun cevabını vermeye çalışıyoruz. Yani hayatın içerisindeki gerçekliklerle, o da mesela kelimeler, okulda almış olduğumuz eğitim, işte bir psikoloji eğitimi yine İlahiyatta aldığımız o eğitimler. Okumuş olduğumuz kitaplar yani şey kitap okumaları o noktada faydalı olabiliyor. Ya onlarda da genel tecrübelerimizle yani yaptığımız işte tabii ki şeyde etkili Kur'an-ı Kerim'deki anlatılan ayet-i kerimelerin işte yeryüzünün, gökyüzünün yaratılması, Allah'ın yarattığı yeryüzündeki o muhteşem düzen, sistem bütün bunların yani mesela Allah'ın varlığını, birliğini anlatmada bu tür sorular. Onları ayet-i kerimede böyle söylüyor. Bu böyledir şeklinde değil de, çocuğun yine aklına hitap ederek...”

KK4 de diğer katılımcılara benzer şekilde uygulama eğitimi ihtiyacını ortaya koyuyor: “Teorik olarak bir de o konularda staj gibi olabilir tabii ki.” Diğer taraftan da verilen eğitimlerin gerçek ortamlardaki karşılaşmalar açısından etkili olmadığını ifade ediyor: “Böyle bir eğitim verildi bir keresinde ama yeterli değildi işte. Diyorum ya birebir karşılaşınca daha farklı. Oradaki konuşulanlar unutuluyor bir zaman sonra iki gün üç gün falan. Yine de faydalı olacak tabii.”

Yukarıdaki ifadelerle göre, din görevlilerinin herhangi bir uygulama eğitimi almadan ve deneyim kazanmadan alanda çalışmaya başlamalarının kendilerinde oluşturduğu yetersizlik duygusu anlaşılmaktadır. Din görevlileri teorik bilgilerin gücünün alandaki karşılaşmalarına yetmediğini, uygulama yönünden kendilerini zayıf hissettiklerini ve verilen eğitimle-

rin de iyi niyetli, olumlu fakat çok da yararlı olmadığını ifade etmişlerdir. Buradan hareketle, bulguların, alanda çalışmanın beceri eğitiminin önemli bir boyutu olan uygulamaya ve uygulamalarda rehberlik almaya yönelik ihtiyacı işaret ettiği söylenebilir. Ayrıca din görevlilerinin sosyal hizmet alanlarında çalışmadan önce her hedef kitlenin ihtiyacına özel eğitimler almak yönünde ihtiyaçları olduğu sonucu da çıkarılabilir.

### ***Tutum***

Tutum kısaca davranışları yönlendiren eğilim olarak açıklanabilir. Herhangi bir konudaki bilgi ve becerinin uygulanmasıyla ilgili yetkinliği ifade eder. Bu başlıkta, sosyal hizmet alanında çalışan din görevlilerinin, bildiklerini uygulama yetkinlikleriyle ilgili ifadeleri ele alınmıştır.

KK1 özellikle alan bilgisinin işine yaramadığını gördüğü noktalarda bu alanda usta olan biri olmalı ifadesiyle yetkinlik durumuna işaret etmiştir: *“Bir süre sonra işte onlar anlatmaya başlayınca ben o dönemde çok şey hissettim yetersiz ve burada ben olmamalıyım. Burada dini ilimlerde ihtisas yapmış biri değil de, daha çok çocuklarla ilgili çalışmış, çocukların psikolojisini bilen, bu alanda usta olan biri olmalı diye hatta dedim...”*

EK3 de benzer şekilde işin ehli olma yönündeki ihtiyacı ve o çerçevedeki önerilerini ifade etmiştir: *“Manevi hizmetler dediğim gibi ciddi bir mesele yani karşıdaki insanlara yaklaşım tarzının, işte bu aldığımız seminerler, yaşadığımız tecrübeler onu gösteriyor insanlara karşı nasıl muamele edilmeli? Bunu az çok bilen insanların, bu işe az çok ehil olan insanların yapması gerektiği ortaya çıkıyor. Daha faydalı olunabiliyoruz o noktastıyla bundan dolayı da işte sizin dediğiniz o okuldaki programlarda, bunlar nasıl olmalı mutlaka bunlar eklenmeli bence. İlahiyatta çok fazla zaman almaz herhalde, fazla da etkili olmaz herhalde. Bir manevi danışmanlık dersinin olması, iletişimin yaş gruplarına göre nasıl sağlanması gerektiğinin olması. Daha sonraki süreçte bu alanda görev alacak kişilere büyük fayda sağlayacaktır. Yani danışmanlık açısından da bunu ifade etmek isterim, manevi danışmanlık noktasında.”* Aynı zamanda bu görevleri yürütenlerin birbirlerinden de öğrenecekleri şeyler olduğunu ve bu konuda kişisel ilgi ve çabanın yanında kurumsal işleyişe de ihtiyaç duyulduğunu ifade ediyor: *“Bir araya gelelim zaman zaman işte o şekliyle işte kendi dertlerimiz var onları paylaşalım. Daha iyi yürütmek için tecrübelerimizi paylaşalım. Bu tecrübe paylaşımları o bilgi paylaşım ortamında da şey yapmış oluruz yani kendimizi rehabilite etmiş oluruz tabiri caizse, özel-*

*likle dini danışmanlıkta birdirbirimize. Böyle bir şeyimiz var ama onu da düzenli yapamıyoruz işte”* bu ifadeleri, öz değerlendirme ve tecrübe paylaşımı yetkinliği olarak görmek mümkündür.

EK2 “*Bir tane çocuk ‘Seni dinlemek istemiyorum.’ dedi mesela. Bende şey yapmadım, tabi ki dedim, özgürsün burada kimse şey. Anneler, evin sorumlusu olduğu için zorunlu tutuyor. Yani, kurum bunu zorunlu olarak gördüğü için ‘Dinleyeceksin’ şeklinde bir yaklaşım sergilediler. Ben dedim ‘Hayır, çocuk dinlemek istemiyorsa odasında istirahat etsin. Başka bir dersi varsa, dersini çalışsın.’ ben müsaade ettim ama şey bırakmadım çocuğu.*” Din görevlisinin bu ifadesiyle karşılaştığı bu özel durumda öğrenciye saygılı bir tutum sergilediği anlaşılmaktadır.

### **Değer**

Değer, yeterlik alanı çerçevesinde genellikle *tutum* ile birlikte ele alınmaktadır. Tutum ve değerın çıktıları, mesleğin gerektirdiği değerleri anlama, bilinç haline getirme, benimseme ve uygulama olarak iç içe geçer ve birbirini tamamlar. Bu başlıkta din görevlilerinin sosyal hizmet alanında yürüttükleri görevler göz önünde bulundurularak elde edilen bulgulara göre değer ayrı bir kategori olarak belirlenmiştir.

EK2 “*Gittiğimde her girişimde zaten hepsi salona toplanıyorlar. Sallonda oturuyor, muhabbet ediyoruz. Her defasında tek tek soruyorum işte Ali sen nasılsın? Ahmet sen nasılsın? Bu hafta nasıl geçti? Bir beş, on dakikamızı böyle geçiriyoruz. Çünkü insan karşıdakinin kendisine yaklaşımı, yani sırf biz görev olarak mı gidiyoruz? Bizim oradaki durumumuz farklıydı, yani. Bir sınıfa gelip de ders anlatan öğretmen durumu gibi değil bizim oradaki durumumuz. Manevi danışmanlıkta böyle değil, benim bildiğim kadarıyla. Yani o samimi ortamı, tabi çocuk evi ortamı da bu noktada daha farklı değerlendirilmesi gerekiyor....”* Bu ifadeler, EK2’nin tutum başlığındaki ifadelerinin devamında yer almıştır. Burada birkaç hususa dikkat çekmek gerekir: Din görevlisi anlattığı şeylerle oradaki bulunma amacını değer olarak karşılaştırmış ve insanı merkeze alan bir yaklaşımı uyguladığını ve daha değerli bulduğunu ifade etmiştir. Ayrıca birey haklarına ve özgürlüğüne, iletişimin değerine de açıkça işaret etmiştir. “*yani sırf biz görev olarak mı gidiyoruz?*” ifadesini de görevinin gerektirdiklerini değerlendirme ve yapma yetkinliği olarak yorumlamak mümkündür.

EK3 “*Biz Müslümanız Allah’ın katında da her birimiz yaşadığımız hayat ne olursa olsun, karşılaştığımız şeyler ne olursa olsun, biz değerli-*

*yiz. Her birimiz değerliyiz ve kıymetliyiz. Bunları öncelikle çocuklara ben vermeye çalıştım üç yıllık süreçte. Toplumda önemli olduklarını hissettirmeye çalıştım.”* Katılımcının bu ifadelerinden, görevini yürütürken, insan onurunu ve Allah’ın yaratılıştta insana verdiği değeri esas aldığı görülmektedir. Devamında da insanın hayatı anlamlandırma faaliyetine katkı sunduğu söylenebilir.

KK4 *“Sarılmak istiyorlar aslında evet, ama işte onları kendimize çok bağımlı yapmamamız gerekiyor. Ben bunun da farkındayım. Onun içinde, belli bir mesafede çok da kendimi alıştırmadan, kendi konumumu da bilecek o şekilde yani ayarlamaya çalışıyorum mesafeyi.”*

*“Evet özellikle ÇODEM’e ilk gittiğimde çok zorlandım. Vazgeçmeyi de çok istedim ama işte buraya geldiğime göre görevlendiğime göre vardır bir hayır biraz daha sabret dedim. Tabi çok seviyorum çocukları ama inanın ben uzaktan dahi onları anlamak, anladığım zaman veya vücudundan küçücük bir şekilde anlıyorum. O zaman bile bana çok ağır geliyor. Halbuki çocukların halini düşününce veya bana bir şeyler sorup öğrenmeye çalıştıkları zamanda bazen bir şeyler sezdiğimde, çok ağır geliyordu.”* Tüm bu ifadelerinden katılımcının çocukları ve işini sevdiğini, onlarla empati kurmaya çalıştığını, aralarındaki ilişki türünü bağlanmak ve alışmaktan öte anlamlı bir ilişkiye dönüştürmeyi değerli gördüğünü anlamak mümkündür. Ama hem açıkça hem de satır aralarında bu görevlerin sorumluluğu karşısında yetersizlik duygusunu sıkça yaşadıkları anlaşılmaktadır: *“ÇODEM’de iken bir kız vardı. Ama o herkese saldırıyordu. Yani bir gün böyle çok iyi, bir anda değişiyor kız. Yani oradaki güvenliklere, öğretmenlere herkese yapıyordu. Tek bana değil. Bir keresinde de bana yaptı o şekilde. Vurdu işte kollarımı sıktı, sürekli vurmaya çalıştı falan, tekmeledi. Ama ben resmen karşılık vermedim sadece incinmemeye çalıştım. Karşılık vermedim. Tamam yavrum, falan diyerek anlıyorum seni. Sonra geldi benden özür diledi, sarıldı, ağladı, ondan sonra kızlarda ordaydılar hiç birisi kalkıp da yardım edemediler yani. Ama sonra diğer çocuklar dedi ki yani siz çok sabırlı bir insansınız. Ne sesinizi yükselttiniz ne öfke duyduunuz ne de karşılık verdiniz, diye beni takdir ettiler. Yani bana şaşırdılar. Nasıl böyle yapabiliyorsunuz, diye?”, “Manevi rehberlik yapmadım ama derslerin çoğunda sanki manevi rehber gibi çocuklar yardım istiyor. Yani onlara manevi olarak da yardımcı olmaya çalıştım.”* Bu kısmı katılımcının *“İhtiyaç var, kesinlikle”* ifadesiyle tamamlamak anlamlı görülmektedir.

## 2.2. Tema: Din Görevlilerinin İfadelerine Göre Hedef Kitlenin İhtiyaçları

### *Genel Profil*

Sosyal hizmet kurumlarında görevlendirilen din görevlilerinin ifadelerinden yaşları 6-18 arasında değişen farklı yaş grupları ile çalıştıkları anlaşılmaktadır. KK4'ün "*Engelsiz Yaşam hepsinden daha çok kolay bana göre. Yani bayanlar geliyor genellikle. Belli 18-20 yaşından sonra sanırım bayanlar geliyor...*" ifadesiyle din görevlisinin, engelli bireylerle dahi olsa yetişkin olmalarından dolayı çocuk veya ergenlerle çalışmaktan daha kolay bulması, kendi kurumunda yetişkin din eğitimi alanında çalışması çerçevesinde açıklanabilir. EK3 görevlendirildiği kurumdaki çocukların durumunu "*Buradaki çocuklar genelde annesi babası olmayan veya annesi yok, babası yok, bir tanesi veya anne baba ayrı.*", "*konuşmaları da çok zor, konuşmuyorlar*", "*İçe kapanık oluyorlar. Açmıyorlar fazla o meseleleri de*" şeklinde betimlemektedir. KK4 de benzer tespitleri "*Derslere çoğunlukla katılmıyorlar katılmak istemiyorlar...*", "*O kadar böyle dağınık ki ilgileri falan zaten de çok sorunlu çocuklar. Hayatlarında çok sıkıntı çekmişler... Adapte edemiyorlar dünyaya, derslere, hiçbir şeye çok zor yani.*", "*Yani, böyle içe kapanıklar...*", "*Engelsiz Yaşam hem fiziksel, edimsel veya ruhsal engelliler. Yani engelli raporu almış olanlar.*" şeklinde ifade etmektedir.

Sosyal hizmetler alanında görevlendirilen din görevlilerinin muhataplarının farklı yaş gruplarından ve yaşadıkları olumsuzluklardan dolayı kırılgan bireylerden oluşmasını dikkate almak gerekir. Bu durum din görevlilerinin bireylerin bilişsel, duyuşsal, devinişsel ve dini duygu gelişimleri hakkında yeterli donanıma sahip olmalarının gerekliliğini ortaya çıkarmakla birlikte (Köylü, 2014) din hizmetleri alanındaki çeşitliliğin ihtiyaçları farklılaştırdığını ve mesela din görevlilerinin manevi danışmanlık (Sözgün, 2017) gibi çeşitli donanımlara sahip olmaları gerekliliğini göz önüne sermektedir. Bu başlık altında din görevlilerinin ifadeleri üzerinden hedef kitlenin ihtiyaçlarını aşağıdaki gibi kategorileştirmek mümkündür:

### *Dini Pratik İhtiyaçlar*

Sosyal hizmet kurumlarına görevlendirilen din görevlilerinden EK2 öğrencilerle buluştuklarında temel dini bilgilere yönelik eğitim yaptıklarını "*Abdest nasıl alınır? Namaz nasıl kılınır? Onları uygulamalı olarak gösteriyoruz. Veyahut ta bazen çocukların başı uygun olduğu zaman, onlarla*



*Kur'an-ı Kerim okumaları yapıyoruz. Onların ezberlerini falan alıyoruz. Özellikle şu Din Kültürü derslerinde anlamadıkları konuları bazen olabiliyor.” şeklinde ifade etmektedir. Benzer bilgilere EK3 ve KK4’ün “Kur’an dersi, din dersi, Kur’an-ı Kerim dersi onu da isteyenler çok işte yaptım ben orda da yaptım dersi.”, “Dini bilgileri de kendileri istiyor zaten ‘Hocam işte biz şu konuda neler bilmeliyiz?’ Namaz, oruç, zekat, bunları da direk namazı anlatarak değil de yani oyun tekniğiyle, bilmeleri gereken şeyleri eee oyun oynayarak.” şeklindeki ifadelerinde rastlamak mümkündür.*

Din görevlileri çocukların ilmihal bilgilerden daha çok dinin gerçek hayata yansımalarıyla ilgilendiklerini tespit etmektedir. KK1 konu ile ilgili tecrübesini “...Sıfırdan başlayıp 32 farzı öğreteceğim çocuklara falan, öyle bir gayret Siyer-i Nebi’yi anlatacağım falan. Böyle bir gayretle başladım işte ne bileyim keyiflendirme, renklendirmeye başarabilecek miyim, çok ilgilendim... Sonra biraz zaman geçti çocuklar konuşmaya başlayınca, başlayınca gördüm ki çocukların hissettiği ya da ilgisini çeken şey bu değil. Hani çocuklar mesela benim o dönemde anlatmaya çalıştıklarım da ilgi gösterdikleri tek şey, bir gün bak imam nikahı kıydırmaya giderseniz, Hoca Efendi 32 farzı size sorar bilmiyorum dersiniz, nikahınızı falan kıymayabilir. O zaman hocam öğret bize dediler. Nikahımız olmaz mı? Ya gerçekten mi hocam. İlk defa gözleri parladı öğrenmek istediler. Onlara namaz, abdest falan anlatmaya çalışıyoruz ama çocukların ... bu yok. Artık onlar anlatmaya başlayınca, bana envai çeşit suçluluktan falan bahsettiler. Her birine nasıl etki ettiği, nasıl hissettirdiği falan. Ya da alkolden, alkollü içeceklerden ve çocukların çoğunluğu şey diyor ki ben alkolden vazgeçmem...Ben daha çok bunları öğrendikçe ben zaten ne anlatıyorum, çocuklar ne yaşıyor.” şeklinde dile getirmektedir.

Din görevlileri dini referanslardan yararlanarak sosyal hizmetler kurumlarında kalan insanların *üzüntülü, sıkıntılı, korkulu hallerinde, ümitsizlik duygularına kapıldıklarında, maruz kaldıkları yeni duruma uyum sağlama ve baş edebilme becerilerini geliştirmelerine yardımcı olurken*<sup>8</sup> kullandıkları dini referansların bireylerin sosyal hayatlarına katkı sağlamasını göz önünde bulundurmaları önem arz etmektedir. Yukarıdaki bulgulardan, söz konusu kurumlarda yapılan din eğitimi (Selçuk, 2020, 85), manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin yalnızca ilmihal bilgilerini aktarmak şeklinde olmaması gerektiği anlaşılmaktadır.

<sup>8</sup> Bk. 04.05.2017 tarihli 65752239 010-04 E12947 Başkanlık Onayı.

### *Din Bilgisi-Hayatın Dini Yorumu*

Din görevlileri hedef kitlelerinin, gerek okulda aldıkları Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi gerekse sosyal çevrenin etkisi dolayısıyla az da olsa din konusunda bilgi sahibi olduklarını ancak sağlıklı bir bilgiye sahip olmadıkları için din konusunda konuşmaktan çekindiklerini dile getirmektedir. Çocukların din hakkındaki bilgileriyle ilgili olarak EK3 şunları ifade etmektedir: “*Biz Müslümanız işte zaten biliyorlar. Toplum Müslüman bir toplum, İslam’ı dini daha önceden anlatılmış, biliyorlar. Genelde şey inancı var yani çocuklarda Allah inancı. O bilgi yerleşmiş. Artık ya bu şekilde yapılan sohbetlerin etkisi ya ailede daha önce aldıkları bilgiler ya toplumun ortamın genel şeyi. Okullarda mutlaka din dersleri oluyor. Onlardan aldıkları bilgiler.*” KK1’in “*O şeye girmekten çok korkuyorlardı. Allah’ı sorgulamaktan yani en ufak, küçük bir böyle soru bile gelse akıllarına zaten çocuklar çok şey endişe var ‘Ben şey yapamıyorum, tam olarak ikna olup iman edemiyorum galiba bende bir sorun var. Ben çok işte kötüyüm. İyi olamam herhalde ben’. Yani o akıllarına gelen soruları söylemekten çok korkuyorlar. Yani şey gibi, açıkça söylemiyorlar ama ellerinde kalan sadece bir Allahları var. Onu da kaybederlerse, hiçbir şeyleri kalmayacak gibi bir şeyleri vardı. Yani bu taraftan çok hocam ben namaz kılmak istiyorum falan diyor ama bir taraftan da ben hiçbirini yapamam falan diyor çocuk.*” ifadelerinden ise hedef kitlenin Allah tasavvurları çevresinde oluşmuş din algılarının nasıl şekillendiğini görmek mümkündür.

Birey yaşamış olduğu acı tecrübeleri anlamlandırmaya çalışır. Bu süreçte en çok ‘Neden benim başıma geldi?’, ‘Başkası değil de neden ben’ gibi sorular sorar (Selçuk, 2020, 86). Kurumlarda kalan çocukların bu yöndeki düşüncelerini KK4 “*İşte niye başkaları işte aileleri diyelim ki annesi babası her şeyi yanında da benim niye böyle? Allah niye bana bunu reva gördü diye...*” şeklinde ifade etmektedir. Benzer durumları EK3 de “*Dini meseleleri anlattığımız için çocuk işte niye benim annem işte ölmüş diyor, mesela. Niye başkasının annesi değil de benim annem ölüyor? İşte benim annem, babam niye ayrı, mesela, bu şekilde soru soranlar olabiliyor.*”, “*Yalnız işte Allahuteala’nın yeryüzündeki yaşadıkları bu sıkıntıdan dolayı, işte adaletsizlik mi oluyor, yani eşitsizlik mi var? İşte insanlar arasında farklı muameleler mi var? Niçin Allah bazen işte herkesi yaratan, her şeyin sahibi, her şeyi idare eden yani niçin böyle şeyler oluyor?*” şeklinde dile getirmektedir.

### ***Kendini İyi, Değerli ve Güvende Hissetme İhtiyacı***

Din görevlileri hedef kitleyle sağlıklı iletişim kurduktan ve onların güvenlerini kazandıktan sonra bir problem yaşamadıklarını ifade etmektedir. Söz konusu durumu KK4 “*Engelsiz Yaşam’da da ben mesela haftada bir gidiyordum. İki saat o da. Benim yolumu bekliyorlar. Sakın böyle aksatma, bekliyoruz seni, biraz geciktin, gelmedin, naptın, falan filan diye sorguluyorlar. Onun için Engelsiz Yaşam’a da bir saat yeterli değil. Hatta, oralarda belki her gün olmalı işte. Nasıl hemşire varsa orada. ÇODEM’de zaten orda da olmalı. Bence de birçok kurumlarda her gün olmalı manevi rehber. Yani beni gördüklerinde hep huzur bulduklarını söylüyorlar veya dini konuda sohbet ediyoruz ya.*” şeklinde ifade etmektedir. Benzer tespitleri EK2’nin “*Gidemediğimiz zaman işte bir sonraki hafta şimdi çocuklar söylüyor ‘Hocam sizi çok özledik falan’ yani böyle bir dönüşleri oluyor.*” ifadelerinde de görmek mümkündür.

Eğitimde hedefe ulaşabilmenin temel şartlarından biri de güven ve huzur dolu bir öğrenme ortamı sağlamaktır. Birey kendisini hem maddi hem de manevi bakımdan güvende hissettiği durumlarda öğrenmeye açık olur. KK4 çocuklarla geçirdiği süreci “*Gerçekten çok mutlu ayrılıyorlar. Çok huzurlu ayrılıyorlar. O dersi, o sohbeti tekrar iple çekiyorlar. O sohbeti daha doğrusu. Bilgiler verip arada sohbet, ondan sonra onları böyle rahatlatmak, umut vermek falan. İyi seçilmişse konular, tatlı bir dille işlenmişse, hani böyle kişiden de kaynaklanıyor ama o şekilde faydalı oluyor.*” şeklinde ifade etmektedir. Ayrıca KK1 çocuklarla yapılan eğitim sürecinde onlara da sorumluluk ve söz hakkı verilmesi ile ilgili düşüncelerini “*Çocuklar eğer iyi yetişeceklerse, daha iyi olacaklarsa, kendi gayretleri ile olacak ve en çok şikâyet ettikleri şey zaten şuydu: bizi karmalı bebek gibi yapmaya çalışıyorlar. Oturun dediler mi oturacak, kalkın dediler mi kalkılacak falan. Yani şey altında emir komuta altında kendilerini kötü hissediyorlar, öyle hissediyorlar. Özgür olmak istiyorlar.*” şeklinde dile getirmektedir.

### **Sonuç, Tartışma ve Öneriler**

Bu çalışmanın ulaştığı temel sonuç, sosyal hizmet kurumlarının hedef kitlesi ve ihtiyaçlarının farklılaşması bakımından din görevlilerinin yeterliklerinin de farklılaştığı ve buna göre eğitim ihtiyaçları olduğu şeklinde özetlenebilir. Söz konusu kurumlarda görevlendirilen din görevlileri, ilahiyat lisans mezunu veya lisansüstü programlarına devam etmekte olup,

bir yardım mesleği bakış açısıyla, sosyal hizmet bağlamında herhangi bir hizmet öncesi eğitim almamışlardır. Böyle bir durumda öz yeterlik algılarına dayalı olarak edinilen bilgilere göre makale ölçeğinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Sosyal hizmet kurumlarında görev yapacak din görevlilerinin çoğunlukla alan bilgisi dışında mesleki beceri bilgileri, bu bilgileri işleme ve uygulama becerileri ve yetkinlikleri bakımından gelişime açık yönleri mevcuttur.

Süreci kendilerinden ziyade o ortamlarda buldukları süre içerisinde hedef kitle belirlemede ve işler o andaki duruma göre yürütülmektedir. Kendi ifadelerine göre özellikle beceri eğitimlerinin olmayışı bu eksikliklere neden olmaktadır. Hizmet öncesinde bu alanlara yönelik doğrudan herhangi bir eğitim almadıkları gibi, hizmet içi eğitimlerde de daha çok teorik bilgi ile sınırlı kalınması ve uygulama alanında staj gibi işleyişlerin olmaması, becerilerin edinilmesi ve uygulanması yetkinliğine ulaşılmasına engel olmaktadır. Hatta sosyal hizmet kurumlarında muhatap oldukları hedef kitlenin çeşitliliği, bu çeşitliliğin getirdiği konuların, soruların, sorunların, kısacası ihtiyaçların farklılaşması dolayısıyla da, her bir hizmet alanı için yeterliklerin ayrı ayrı belirlenmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Böylece desteğe ihtiyacı olan çocuklar, dezavantajlı çocuk ve ergenler, belli bir dereceye kadar engelli durumunda olanlar gibi çeşitlilik arz eden hedef kitle için aynı yeterliklerin beklenmemesi gerektiği, araştırma bulgularından anlaşılmaktadır. Bu durum çalışmanın ön kabulünün desteklenmediğini göstermektedir. Ayrıca ilgili protokolda belirtilen *manevi rehberlik hizmetini belirlenen yeterliliklere sahip personel marifetiyle her bir kuruluş için ayrı ayrı düzenleyerek bir standart çerçevesinde sunmak* yükümlülüğünün uygulamadaki işleyişi hakkında da fikir vermektedir.

Din görevlilerinden elde edilen bulgular çerçevesinde ortaya çıkan hedef kitlenin ihtiyaçları, hedef kitleye doğrudan ulaşılarak gerçekleştirilen benzer çalışmaların sonuçlarıyla büyük oranda örtüşmektedir (Coşkunsever, 2016; Teker, 2015). Bu durum bir yönüyle bilimsel çalışmaların, sonuçları takip etmek, ileriye götürecek yeni çalışmalar yapmak gibi sorumluluklarını hatırlattığı gibi, diğer yönüyle kanun yapımcıların ve uygulamacıların da bilimsel çalışmaların sonuçlarını gözetmeleri gerektiğini gözler önüne sermektedir. Kurumların, görevliler ve hedef kitlenin ihtiyaçlarını belirlemeden onları bir araya getirmeleri çoğunlukla deneme yanılma yoluyla yol almaya götürmektedir ki bu yol tüm taraflar için, pahalı, tehlikeli

ve risklidir. Dolayısıyla hizmet alanının ve bu alanda görevlendirilen din görevlilerinin hangi bilgi, beceri ve tutumları kazanmaya veya güçlendirmeye ihtiyacı olduğu ortaya koyulmadan hazırlanan eğitim programlarının verimli olması beklenemeyecektir. Böyle bir programın, insanın onuru ve değeriyle ve hayatına dini bir yorum katabilme gücüne erişmesi için hayatı anlaması, anlamlandırması gibi özelliklere dikkat etmesi beklenir. Bu açıdan geliştirilecek eğitim programının, değer temelli olması yönünde de bir öneri getirilebilir. Değer temelli eğitim programında, insana saygı, insan onuru, farklılıklara saygı, tarafsızlık, adalet, hoşgörü, güven ve fırsat eşitliği gibi insanı merkeze alan değerlerin, yürütülen görevi tanımlama ve uygulamalar açısından ölçüt haline gelmesi ve yeterliklerde yer alması gerekir. Bu bakımdan bu ve benzeri araştırmalar, hizmet öncesi bir eğitim programı geliştirme çalışmasına ön hazırlık çalışması olarak da düşünülebileceği gibi, kurumların görevlilerini yetiştirme arayışlarına da vizyon sağlayabilirler. Dolayısıyla, çalışmanın sonuçlarına göre *sosyal hizmet kurumlarındaki din hizmetleri için ihtiyaç odaklı ve değer temelli eğitim programları geliştirilmesi* önerilebilir. Sosyal hizmetler kurumlarında görev yapan din görevlilerinin öz yeterlik algılarına göre ortaya çıkan ve en çok ihtiyaç duydukları konular olan uygulama eğitimleri, göreve başlamadan önce staj sürecinde rehberlik almaları ve süpervizyon çalışmaları üzerine bilimsel araştırmanın ve kurumsal işbirliklerinin devam etmesi gerekir.

---

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

**Etik Kurul İzni / Ethics Committee Approval:** Bu çalışma için etik kurul izni, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'nun 03.07.2019 tarih, 06 numaralı kararı ile alınmıştır./ This research is conducted with the permission of the Humanities and Social Sciences Research Ethics Committee of Kırıkkale University, decree no: 06, 03.07.2019.

**Yazar Katkıları / Author Contributions:** Remziye Ege %50, Muhammed Ali Yazıbaşı %50

---

## Kaynaklar/References

- 04.05.2017 tarihli 65752239 010-04 E12947 Başkanlık Onayı.
- AÇSHB, T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. “Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında İşbirliği Protokolü”. Erişim 09 Eylül 2021. <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/PROTOKOL.pdf>
- AÇSHB, T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. “Saray Engelsiz Yaşam Bakım ve Rehabilitasyon Merkezi”. Erişim 08 Kasım 2021. <https://www.sarayengelsizyasam.gov.tr/kurum-tarihcesi>
- Altaş, Nurullah. “Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/41 (2000), 327-350.
- Altuntaş, Murat vd. “Madde Bağımlılığı Tedavisinde Manevi Desteğin Ekip Çalışması İle Yürütülmesi” *The Journal of Social Science* 3/5 (2019), 195-207.
- Belen, Fatıma Zeynep vd. “Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması: Kırıkkale Şehit Anneleri Örneği”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2019), 99-134.
- BMYK, Bağımlılıkla Mücadele Yüksek Kurulu. “Çocuk Destek Merkezleri (ÇODEM)”. Erişim 08 Kasım 2021. <https://bmyk.gov.tr/TR-68987/cocuk-destek-merkezleri-codem.html>
- Bülbül, Selda - Doğan, Sevgi. “Suça Sürüklenen Çocukların Durumu ve Çözüm Önerileri”. *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi* 59 (2016), 31-36.
- Cebeci, Suat. “Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Dini Danışma ve Rehberlik”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010), 53-69.
- Coşkunsever, Asude. *Sosyal Hizmet Kurumlarında Dini Danışmanlık ve Rehberlik (Yetiştirme Yurdu & Bakım ve Sosyal Rehabilitasyon Merkezi Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. ed. Mesut Bu'tu'n – Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016.
- Çekin, Abdulkadir. “Kur'an Kursu Öğreticileri ile Din Görevlilerinin Sosyal Hizmete İlişkin Bilgi ve Yeterlik Algıları Üzerine Bir Araştırma”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/5 (2016), 1435-1455.
- Çetin, Merve. “Toplumsal Bir Gerçeklik Olarak Çocuk Gelinler”. *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 5 (2020), 107-122.
- Çevikbaş, Rafet - Coştan, Ufuk. “Kırıkkale’de Suç Perspektifi ve Tedbirler”. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2014), 73-81.
- Dağlı, Zülkif. “Bağımlılıkla Mücadele Politikasında Din Görevlilerinin Rolü Üzerine Bir Değerlendirme: Düzce Örneği”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 24/2 (2019), 285-297.
- Ege, Remziye. “Dini Danışmanlık ve Rehberlik’in Bir Bilim Dalı Olarak Gelişmesinin Gerekliği Üzerine Bazı Düşünceler”. *Dini Araştırmalar* 14/39 (2011), 104-114.
- Ege, Remziye. “Türkiye’de Manevi Danışman Yetiştirme Arayışları: Yüksek Din Öğretiminin Yapısı, İstihdam Alanı ve Uluslararası Standartlar Açısından Bir İnceleme”. *Journal of Islamic Research* 32/3 (2021), 816-34.
- Erbay, Ercüment (ed.). *Etkinliklerle Değerler Eğitimi*. I. Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2018.

- Erol, Murat - Avcı Temizer, Dilek. "Eyleme Geçiren Bir Katalizör "Öz Yeterlik Algısı": Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir İnceleme". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 31/4 (2016), 711-723.
- Güneş, Firdevs. "Bologna Süreci ile Yükseköğretimde Öngörülen Beceri ve Yetkinlikler". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 2/1 (2012), 1-9.
- İnan Kılıç, Ayşe. "Bayan Vaizlerin Mesleki Öz-yeterlik Algıları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014), 7-34.
- Kansu, Ayça Ferda – Hızlı Sayar, Gökben. "Öz Yeterlik, Yaşam Anlamı ve Yaşam Bağlılığı Kavramları Üzerine Bir İnceleme". *Etkileşim. Üsküdar Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi* 1/1 (2018), 81.
- Korkmaz, Mehmet. "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2011), 109-142.
- Köylü, Mustafa. *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Köylü, Mustafa – Altaş, Nurullah. *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- MYK, Mesleki Yeterlilik Kurumu. "Manevi Danışman Ulusal Meslek Standardı". Erişim 21 Kasım 2021. <https://www.myk.gov.tr/index.php/tr/haberler/53-hukuk-mueavirlisi/37369-yeni-ulusal-meslek-standard-yaymland>
- Ok, Üzeyir. *Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Özcan, Koray. "Cumhuriyet Dönemi Sanayi Kentinin Biyografisi: Kırıkkale". *Journal of Geography* 40 (2020), 1-16.
- Özdemir, Saadettin. "Dini Sosyal Hizmetlerin Temelleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2012), 125-138.
- Özdemir, Saadettin. "Sosyal Hizmetlerde Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri". *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri* Ankara: Gündüz Yayıncılık, 2012, 231-267.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. ed. Mesut Bu'tu'n – Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Selçuk, Mualla. "2000'li Yıllara Girerken İrşat Anlayışımız Üzerine Bazı İlk Düşünceler". *II. Din Şurası Tebliğ Müzakereleri*. 458-467. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Selçuk, Mualla. *Teaching Islam Within a Diverse Society (Taaruf)*. Ankara: Pegem Akademi, 2020.
- Sözcü, Senal. "Dini Danışmanlık ve Rehberliğin Hayatımızdaki Yeri ve Önemi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (2017), 207-220.
- TCPK, Türkiye Cumhuriyeti Pursaklar Kaymakamlığı, "Ankara Çocuk Evleri Sitesi Müdürlüğü Görevleri". Erişim 08 Kasım 2021. <http://www.pursaklar.gov.tr/ankara-cocuk-evleri-sitesi-mudurlugu-gorevleri>
- Teker, Soner. "Korunmaya ve Bakıma Muhtaç Çocukların Din Eğitimi ve Manevi Bakım Hizmetine Yönelik Görüşleri". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 66 (2015), 167-193.
- Turan, İbrahim. "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 47-73.
- Uğurlu, Havva Sinem. *Dini Danışmanlık Eğitimi: Amerika Örneği ve Türkiye Gereksinim Çözümü Üzerine Nitel Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

**280 • SOSYAL HİZMET ALANINDA GÖREV YAPAN DİN GÖREVLİLERİNİN  
ÖZ YETERLİK ALGILARI**

Uğurlu, Havva Sinem. “Beceri ve Değer Temelli Bir Dini Danışmanlık Yüksek Öğretim Programının İmkânı”. Ankara: *Vlth International Eurasian Educational Research Congress*, 2019.

Uğurlu, Havva Sinem – Ege, Remziye. “Bir İsimlendirme Problemi: Dini Danışmanlık”. *Itobiad: Journal of the Human&Social Science Researches* 7/2 (2018), 1057-1077.

Yiğitcan, Gözde. *Kadına Yönelik Şiddet-Kırıkkale Örneği*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.



## THE EVIDENCE-BASED ARGUMENT IN PEER DISAGREEMENT\*

Elif KÜTÜKCÜ\*\*

### Abstract

The problem of disagreement is one of the most important issues that have been debated in epistemology in recent years, and in particular the peer disagreement. The main question of this problem is what kind of attitude we should rationally adopt when we realize that someone who is an epistemic peer to us does not think the same. There are four main responses to this question: conciliationism, steadfastness, total evidence view, and justificationist view. According to conciliationism, when there is a peer disagreement, the parties should give equal weight to each other's beliefs, lower their confidence in their own beliefs or suspend their judgments on the issue in question. According to the steadfastness view, when there is a peer disagreement, one can continue to maintain one's own belief, and this is rational. In the total evidence view, one's total evidence in disagreement with an epistemic peer; consists of his own belief, the belief of his peer, and the evidence on which their belief before the disagreement is based. For this reason, according to Kelly, who is the owner of this view, it may be reasonable to place more weight on one's own belief if the original evidence supports his belief more than that of the peer. According

---

\* This article was extracted from my doctoral dissertation's subject, "Religious Diversity and Epistemology of Disagreement", which I am currently studying on it.

\*\* Ph.D. Student, Ankara University Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences. e-mail: elifcakkutukcu@gmail.com  
ORCID:0000-0002-6189-2095

Atıf/Cite as: Kütükcü, Elif. "the Evidence-Based Argument in Peer Disagreement"  
*Dini Araştırmalar* 24/61 (Aralık 2021), 281-296, <https://doi.org/10.15745/da.990404>

to the justificationist view, the degree of your prior justification for the proposition in disagreement determines your response to it; namely, if you have a high degree prior justification you can maintain your belief as in the steadfastness view, but if you do not have a high degree prior justification, you need to revise your belief as in the equal weight view. In this article, first I will briefly examine these four views and deal with the points where they fail to satisfy. Later, I will argue that resolution of the disagreement should be case-based. And finally, I will present the evidence-based argument in peer disagreement which is my own response to this problem and explain it with sample cases.

**Keywords:** Disagreement, Peer Disagreement, Steadfastness, Conciliationism, Evidence

## Denk İhtilafında Delile Dayalı Argüman

### Öz

Son yıllarda epistemolojide tartışılan önemli konulardan biri ihtilaf problemidir. İhtilaf problemi ise özelde denk ihtilafı üzerinden tartışılmaktadır. Epistemik olarak bize denk birinin bizimle aynı şeyi düşünmediğinin farkına vardığımızda, rasyonel olarak inancımızla ilgili nasıl bir tutum sergilememiz gerektiği bu problemin ana sorusudur. Bu soruya uzlaşmacılık, kararlılık, toplam kanıt görüşü ve gerekçelendirmeci görüş olmak üzere verilen dört ana cevap vardır. Bu makalede analitik bir yol izleyerek önce söz konusu görüşleri kısaca inceleyip onların problemi çözmekte yetersiz kaldığını ortaya koyacağım. Daha sonra denk ihtilafı probleminin çözümünde ihtilafın karmaşıklığı ve denklerin durumu gibi bir çok faktör etkili olduğundan ihtilafın çözümünün olgu bazlı olması gerektiğini savunacağım. Ve son olarak, denk ihtilafı problemine verilmiş cevapların eksikliklerini içermeyen ve kendi cevabım olan denk ihtilafında delile dayalı argümanı ortaya koyup, onu olgu örnekleri ile açıklayacağım.

**Anahtar Kelimeler:** İhtilaf, Denk İhtilafı, Kararlılık, Uzlaşmacılık, Delil

### Özet

Hayatın içinde başkaları ile aynı şeyi düşünmediğimiz bir çok olguya karşılaşıyoruz. İhtilaf ettiğimiz kişiye göre, ihtilaf edilen meseleyle ilgili

ilk düşüncemiz, zaman zaman değişir. Örneğin konusunda uzman biriyle, uzman olduğu konu hakkında ihtilaf edersek genellikle ilk düşüncemizden/inancımızdan vazgeçeriz veya bizim daha uzman olduğumuz bir konu hakkında bizim kadar bilgili olmayan biriyle ihtilaf edersek inancımızdan vazgeçmeyiz. Peki ama bizimle denk biriyle ihtilaf edersek, ilk inancımızla ilgili nasıl bir tutum almamız gerekir? İşte epistemolojide son yıllarda tartışılan önemli konulardan biri ihtilaf problemidir ve bu problem özellikle denk ihtilafı ekseninde tartışılır.

Bir kişiyle epistemik olarak denk olmak; onunla deliller, epistemik erdemler ve bilişsel yetelerimizin doğru çalışması açısından denk olduğumuz anlamına gelir. Kendimize denk biriyle ihtilaf ettiğimizde ilk inancımızla ilgili nasıl bir tutum takınmamız gerektiği konusunda literatürde dört ana görüş vardır. Bunlar uzlaşmacılık, kararlılık, toplam kanıt görüşü ve gerekçelendirmeci görüştür. Uzlaşmacılık görüşü ve onun güçlü versiyonu olan eşit ağırlık görüşü, bir kişinin kendisine epistemik denk biriyle ihtilaf etmesi durumunda denginin inancına kendisinininki ile eşit derecede doğruluk payı vermesi gerektiğini, kendi inancına olan güvenini düşürmesi gerektiğini ya da ihtilaf edilen konu hakkında yargısını askıya alması gerektiğini savunan görüştür. Bu görüşün en önemli açmazı kendi kriterini karşılayamamasıdır. Bununla birlikte özellikle felsefi, dini, siyasi ve ahlaki ihtilaflar gibi karmaşık ihtilaflarda kişinin net bir duruşunun olmasını imkansızlaştırması da uzlaşmacılık için bir diğer açmazdır. Kararlılık görüşü, kendimize epistemik olarak denk biriyle ihtilaf ettiğimizde kendi inancımızı devam ettirmemizin rasyonel olduğunu savunan görüştür. Bu görüşle ilgili en önemli sorun, kendi inancımızı devam ettirmenin anlamsız olacağı basit ihtilaflar diyebileceğimiz ihtilafların çözümünde yetersiz kalmasıdır. Ayrıca bütün ihtilaflarda kendi inancına devam etmenin epistemik egoizme kayabilecek bir tarafı olmakla birlikte, bu görüşü savunanların da epistemik denklikteki taraflar arasındaki simetriyi bozarak ihtilafa çözüm bulmaya çalışması tartışmalı olabilecek bir tavidir. Kelly'e ait olan toplam kanıt görüşü, ihtilafın kendisine uzlaşmacılar kadar çok değer vermek ya da kararlılığı savunanlar gibi hiç değer vermemek arasında bir orta yol bulmaya çalışan görüştür. Kelly, ihtilafın farkına varılmasından önce tarafların sahip olduğu delillerin, ihtilaf sonraki tutumun belirlenmesinde dikkate alınması gerektiğini söyler. Bir bakıma önceki ve sonraki delillerin gücüne göre hareket edilmesi gerektiğini söyleyen toplam kanıt görüşünün, delilin gücünü belirlerken ihtilaf edilen kişi sayısını da dikkate alması delilin

gücü konusunda doğru bir temel oluşturmadığı izlenimi yaratır. Lackey'e ait olan gerekçelendirmeci görüş ise kişilerin inançlarını gerekçelendirme derecesinin ihtilafın çözümünde belirleyici etmen olması gerektiğini savunur. İlk bakışta oldukça makul görünen bu görüş, Lackey'nin kullandığı örneklerle hatalarını ortaya çıkarır ve bu görüşte de gerekçelendirmenin gücünü belirleyen etmenin net olmadığı görülür.

İhtilafların çözümünde sözünü ettiğimiz dört ana görüşten uzlaşmacılık ve kararlılık görüşleri için ayrıca meseleye toptan yaklaştıkları konusunda bir eleştiri de vardır. Yani bu görüşler bir çözümü, bütün ihtilaflar için uygulanabilir bir çözüm olarak sunarlar. Oysa gördüğümüz nesnenin ne olduğu gibi duyuşsal algılarımızla ilgili basit denilebilecek ihtilaflar olduğu gibi felsefi, siyasi, ahlaki veya dini konulardaki ihtilaflar gibi son derece çetrefilli ihtilaflar da vardır. Bu anlamda basit ihtilafların uzlaşmacılığı, karmaşık ihtilafların kararlılık görüşünü desteklediğini söyleyen Kirk Lougheed gibi isimler de vardır. Ancak bize öyle geliyor ki, ihtilafların çözümünde makul ve etkili yol ne toptancı yaklaşımla elde edilebilir ne de sadece ihtilafın karmaşıklığı ile ilgilidir. Bazen bir ihtilafta denklerden biri değiştiğinde de ihtilaf basitken karmaşık olabilir. Bu yüzden bu makale, ihtilafların çözümünün olgu bazlı olması gerektiğini savunmaktadır.

Denk ihtilafı problemine getirilen dört çözümün yetersiz kaldığı noktalar olduğu için, bu makale, probleme yeni bir çözüm önerisi getirmektedir. 'Denk İhtilafında Delile Dayalı Argüman' olarak adlandırdığım argümanın temelinde, kelimeler literatüründeki kat'ı delil/zanni delil ayrımı vardır. Buna göre, karşıt ihtimallerin hepsini eleyen delil kat'ı delil iken, eleyemeyen delil zanni delildir. 'Denk İhtilafında Delile Dayalı Argüman', tarafların sahip olduğu delillerin bu ayrıma göre sahip olunan delilin türüne ve kat'ı delile ulaşmanın imkanına bakarak olgu bazlı ihtilaf çözümü sunar. Argüman, ihtilafın iki tarafının da zanni delile sahip olduğu, bununla birlikte kat'ı delili elde etmenin imkanı söz konusu olduğu denk ihtilafı olgularında uzlaşmacılığın doğru seçenek olduğunu; yine ihtilafın iki tarafının da zanni delile sahip olduğu ancak kat'ı delili elde etmenin imkanının söz konusu olmadığı denk ihtilafı olgularında kararlılık görüşünün doğru seçenek olduğunu savunur. Yine argümana göre, eğer denklerden biri kat'ı delile sahipken, diğeri zanni delile sahipse yapılması gereken delilin üstün olduğu tarafın inancına uymaktır.

Özetle bu makalenin savunduğu 'Denk İhtilafında Delile Dayalı Argüman', epistemolojide son yıllarda öne çıkan bir problem olarak denk

ihtilafı problemine getirilen çözümlerin eksik kaldığı yerleri tamamlamak adına yeni bir bakış açısı ortaya koyar. Bununla birlikte argümanın rölativizme destek sağlayabileceği düşünülse de, rasyonellik ile doğruluğun farklı anlamlara geldiği düşünülecek olursa, birbirine zıt şeylerin rasyonel olabilmesine rağmen doğru olmayabileceği mümkündür. Dolayısıyla argüman, rölativizmden uzaktır.

### Introduction

We experience many cases in our daily life when we don't think the same with others. In almost every subject, it is not hard to find someone who does not think like us as an individual or a group. Disagreement is in all areas of life for all of us. But what does disagreement mean in epistemology? Doxastic options of a proposition can take three forms: believe, disbelieve, and suspend judgment. Incompatible doxastic attitudes between two people toward the same proposition are disagreement. Also, the different levels of confidence in a belief between two individuals are disagreement, too (Matheson, 2018, 1).

Disagreement in epistemology is mostly discussed over the subject of *peer disagreement*. In that the resolution of a disagreement we have with a child or a drunk, or a disagreement we have with an expert, is very simple. Because there is an obvious difference between our epistemic degrees. But what if we disagree with someone whose epistemic degree is equal to us? Interestingly, people with equal epistemic degrees reach different or opposite conclusions from the same evidence. Now let's look at what 'equal epistemic degree' means, i.e. who is a peer?

Although there are many different conceptions of epistemic peer in the literature, generally there are three conditions that make someone an epistemic peer:

- (1) Faculty factors: Intelligence, reasoning ability, perceptual ability, etc.
- (2) Evidential factors: Having the same or equally good evidence.
- (3) Virtue factors: Open-mindedness, being intellectually courageous, etc. (Matheson, 2014, 317).

Here, if I will make an addition to the definition of epistemic virtue, epistemic virtue involves sincerely aiming for the truth. Then so, those who fulfil these three conditions are epistemic peers.

The main question about peer disagreement is: what is the most reasonable response to a peer disagreement? If you realize that you disagree with someone who is your epistemic peer, can you rationally maintain your belief or should you revise your belief? Conciliationists/conformists argue that we should revise our beliefs in a peer disagreement. Non-conformists argue that we can maintain our beliefs. Between conformism and non-conformism there are two views that say sometimes we may respond as conformists, sometimes as non-conformists. Definitely, these views tell us in which circumstances we can be conformists or non-conformists. We call them as total evidence view and justificationist view. However, there are some shortcomings of these four views. Therefore, I will first consider these views with their inadequacies and then put forward my own evidence-based argument, which I think does not contain those inadequacies.

### 1. Four Views on Peer Disagreement

One of the answers given by the philosophers who seek the most reasonable response to a peer disagreement is *conciliationism/conformism*, and the strongest type of conciliationism is *the equal weight view*. According to this view, peers should give equal weight to each other's beliefs. In a peer disagreement, conciliationism argues that both parties should revise their beliefs, lower confidence in their beliefs, or suspend their judgment. Many philosophers have defended conciliationism (See Christensen, 2007; Elga, 2007; Feldman, 2011; Matheson, 2015). Suspending judgment is a view mostly defended by Feldman (See Feldman, 2011). Others emphasize revising beliefs while defending conciliationism. The most important dilemma of conciliationism is that it is self-defeating/self-referentially incoherent. As a matter of fact, conciliationists disagree with other views about peer disagreement; therefore after being aware of the disagreement they shouldn't be able to defend their views with the same confidence. Adam Elga, who is a conciliationist, admits that conciliationism is self-referentially incoherent and there is no good reply for it (Elga, 2010, 182). But Elga notes that "it is in the nature of giving consistent advice that one's advice is dogmatic with respect to its own correctness" (Elga, 2010, 184). Therefore, defenders of conciliationism can also be dogmatic to give consistent advice on resolving the disagreement about disagreement. But isn't it really a problem? If a view does not satisfy its own criteria, doesn't it show that there is a mistake in the criterion? As Kornblith says that "this

argument is deeply disturbing” (Kornblith, 2013, 274). There is a second big problem for conciliationism. Some say that conciliationism causes scepticism (See Machuca, 2015). This is a troubling result, especially in the areas of philosophy, politics, ethics, and religion. If we follow what conciliationists advice, especially in the disagreements on those areas, we can’t have a certain stance. In most philosophical debates we won’t be able to fully defend an opinion or will be agnostic. It’s no different in politics, religion or ethics.

Second response to a peer disagreement is *steadfastness/non-conformism*. Defenders of steadfastness argue that disagreement with peers doesn’t give a defeater to the disputed belief. Hence, one can maintain his own belief, and this is rational. One of the defenders of steadfastness, Peter van Inwagen says that his attitude is rational in maintaining his beliefs in view of his disagreement with philosopher David Lewis, who has exactly the opposite of his beliefs about the problem of free will. He says that he has unwillingness to admit that David Lewis or himself are irrational. Then, he supposes that he has some sort of interior, incommunicable evidence that Lewis didn’t have (van Inwagen, 2010, 23-26). Other non-conformist Foley argues that if he disagrees with someone who is equally well-positioned to evaluate the issue and equally skilled and equally well informed and devoted an equal amount of time and effort to thinking about the issue, he has no reason to defer the other’s authority (Foley, 2004, 110-111). While he is claiming his opinion, he underlines *the idea that trust in our most basic cognitive faculties is a central part of our intellectual lives* (Foley, 2004, 24). Also, Zagzebski and Enoch mention the necessity of self-trust in disagreement (See Zagzebski, 2006; Enoch, 2010). Another non-conformist Bergmann argues that if one of the peers has a theory of error according to which the apparent insight that the key ingredients of disputed beliefs are true is not a genuine insight, he can maintain his belief despite peer disagreement because that person will be internally rational. However, Bergmann argues that it is possible that he will also be externally rational. In other words, Bergmann says that there can be a reasonable disagreement between two peers (Bergmann, 2009, 338-342). It seems that defenders of steadfastness view have solved the problem of peer disagreement in their favour, by assuming that they have special evidence that other doesn’t have, and by demonstrating the importance of self-trust in their own beliefs, or by defending the rationality of error theory that

is unique to them. In my opinion, they seem to have tried to solve by breaking the symmetry between them and their peers. As a matter of fact the same situation would be valid for the other party, so they indirectly caused the disagreement to remain unsolved. But, some disagreements can be resolved with non-personal evidence. Just as conformism fails to resolve complex disagreements, steadfastness fails to resolve simple disagreements. However, the steadfastness view is in the right line that there are disagreements that can't be resolved, and that both sides will be rational in maintaining their beliefs in these cases. But steadfastness view is in the wrong line for some cases, cause the determining factor in the resolution of disagreement should be evidences. In other words, it should not be about other party, but about the evidence that we have.

The third response to a peer disagreement is Thomas Kelly's *total evidence view*. In his view Kelly seeks to find a middle ground between conciliationists and non-conformists about valuing the disagreement itself. Conciliationists place too much value on the disagreement itself, while others do not value it at all. For Kelly, in a peer disagreement between him and his peer, total evidence involves; their original evidence E, the fact that his peer is quite confident that H is true and the fact that he is quite confident that H is false. Here, E is first-order evidence and the other two are higher-order psychological evidences. Kelly argues that; "In some cases, the first-order evidence might be extremely substantial compared to the higher-order evidence; in such cases, the former tends to swamp the latter. In other cases, the first-order evidence might be quite insubstantial compared to the higher-order evidence; in such cases, the latter tends to swamp the former." (Kelly, 2011, 202-204). So what cases? Kelly claims that the number of peers determines what is reasonable to believe. If number of peers is large enough, the higher order evidence will swamp the first order evidence into virtual insignificance (Kelly, 2011, 203). Indeed, a case that the number of peers in disagreement is determining factor with a case that evidence is determining factor doesn't always match. Because there are actually cases where the evidence is extremely strong, no matter how many peers you disagree with. Kelly states that it is possible to have a case in which a large number of peers make the same mistake and reach the same wrong conclusion. If so, he says that in those cases the rational response is not to maintain the belief, even if it is true (Kelly, 2011). This seems to be the weakest point of Kelly's total evidence view.



Another solution to the peer disagreement is Lackey's *justificationist view*. To rephrase this view with Lackey's own formulation; in the ordinary disagreement between A and B, if A's belief about p is provided by high degree justification and A has a symmetry breaker, A can equally rationally maintain his belief. But in the ordinary disagreement between A and B, if A's belief about p is provided by low degree justification, A must revise his own degree of belief (Lackey, 2010, 319). This solution, which seems quite reasonable at first sight, shows its vulnerabilities with the examples given by Lackey. In *Directions*, Lackey talks about her disagreement with her neighbour, who moved into the same apartment building an equal amount of time ago, and whom they occasionally meet at the restaurant where they even disagreed over its location. In this example, one says the restaurant is on Michigan Avenue, while the other says it is on State Street. Lackey argues that the right response in this case belongs to the steadfastness view. According to her, this is because she has lived in the city where the restaurant is located for fifteen years, knows the city inside out, eats in that restaurant frequently, has never drunk or used drugs, has evidence that her memory is functioning reliably and knows that these are true about her; her confidence for the restaurant's location is perfectly justified, even after her neighbour has fully disclosed his memory of the restaurant being on State Street. Moreover, for Lackey, the disagreement in question can be perceived as evidence that something is wrong with her neighbour. For instance, one may be doubtful about the neighbour that he is a drinker, daydreaming, or suffering from some sort of memory loss; in any case, Lackey is rational in concluding that her neighbour is no longer her epistemic peer regarding the restaurant's location. As is seen, in this case, Lackey does not perceive the disagreement itself as evidence against her own belief, contrary what the conciliationists suggest, and even argues that the disagreement will result in the fact that she is sure that the problem is with the other person. However, in order to adopt this post-disagreement attitude, conciliationists argue that a *symmetry breaker* is needed against symmetry in epistemic peer. This symmetry-breaker is what will make one epistemic peer superior to the other, and Lackey suggests that if this symmetry-breaker is lacking, her resistance to doxastic revision will seem more likely an attitude than even dogmatic egoism. According to Lackey, the symmetry-breaker is personal information. What she meant is the information one holds for the normal functioning of his/her own

cognitive faculties. For example, information such as that you are not currently suffering from depression, are not experiencing side effects from prescribed medication, or are not exhausted. But, she may not know that all this information is true for the other person (Lackey, 2010, 309-310). In my view, the first weak point is that the symmetry breaker is far from coming up with a fair settlement between the parties. Another important weak point is that it is not clear that the determining factor of the justification is whether low or high degree. To me, Lackey's *personal information* is not too different from van Inwagen's private evidence theory, or Foley and Zagzebski's self-trust theory, or Bergman's error theories. In fact, she fails to avoid epistemic egoism with the thought that the problem is with her peer, and this is clearly an expression of prejudice. Therefore, if a criticism is to be made on nonconformists, the same criticism should be made here as well. Most importantly, the degree of justification does not seem to have a decisive element in Lackey. Just as Kelly could not clearly identify the criterion that gives the evidence high degree in his total evidence view, it seems that Lackey could not clearly reveal the criterion that gives the justification high degree.

## 2. Uniformity in Peer Disagreement

In conciliationism and steadfastness, there is only one solution to all types of disagreements. This is uniformity, as defined by Lackey (Lackey, 2010, 302). However, there are also extremely complex disagreements that we encounter especially in religious, political, moral and philosophical disagreements as well as simple disagreements like what the object in front of us is. Kirk Lougheed, one of those who are aware of this problem, puts forward an argument called "The Different Disagreements Argument" and defends the falsity of this generalization approach. According to this argument, there are epistemic differences between cases of disagreement (simple cases provide intuitive support to conciliationism and complex cases provide intuitive support to steadfastness), and these differences are based on the complexity of the disagreement in question. Complexity is determined by the difficulty of maintaining a coherent set of beliefs in a disagreement, and also by whether it is possible to confirm which disputant is right. Thus, a solution defended in accordance with one type of disagreement does not apply to all cases of disagreements (Lougheed, 2020, 20).

Here Loughheed makes a distinction between simple and complex disagreements, but in my view right response to a disagreement should be purely case-based. Sufficient attention should be paid to the fact that sometimes there can be cases in which the same disagreement can be resolved in a different way when one of the peers changes. For example, the resolution to be used in a disagreement between non skeptic peers about what an object is; will not be the same when one of the peers is replaced by a sceptic or solipsist who denies the reality of the external world. While this disagreement between non skeptic peers is a simple one at first, it turns into a complex philosophical disagreement when one of the peers is skeptic or solipsist.

### **3. The Evidence-based Argument in Peer Disagreement with Sample Cases**

Above, four main responses on the issue of peer disagreement has been mentioned and why they were not successful on solving the problem was explained. Now, I'm going to try to put forward a new argument as a solution how the problem should be tackled with in daily life.

First of all, since my argument is based on evidence, it is useful from my standpoint to consider the concept of evidence. According to some philosopher of religions, such as Reçber, even though the truth of a belief is not directly related to evidence or proof, it is indirectly related; it is only possible to see or show what is right or wrong with proof (Reçber, 2013, 208). However, especially in Islamic literature, there are many types of evidences. Especially, according to the early kalam scholars, evidence is what leads to the truth or the point that is wanted to be evidenced in any matter. Also, kalam scholars classified the evidence in various ways. To set an example, in terms of the source of the knowledge, they divided the evidences as based on reason and on revelation. Similarly, another distinction is in terms of the value of the result they cause and these are conclusive evidence/conjectural evidence. This is the distinction I will use in my argument. In this context, conclusive evidence is evidence that eliminates all of the counter-possibilities regarding the subject it aims to prove; conjectural evidence, on the other hand, is evidence that cannot eliminate all counter-possibilities regarding the subject it aims to prove (Yavuz, 23.06.2021).

To explain my *Evidence-Based Argument* after mentioning the concept of evidence, I propose to consider three options in a case of peer disagreement:

In a case of peer agreement,

a) if both peers have conjectural evidence and it is possible to obtain conclusive evidence for a solution, the conciliatory view (based on suspension of judgment) is correct;

or

b) if both peers have conjectural evidence but conclusive evidence is not or cannot be reached, it is rational for the peers to continue to maintain their own beliefs, as in the steadfastness view;

or

c) if one of the peers has conclusive evidence in comparison with the other, the situation that should occur is that the one with the conclusive evidence continues to maintain his belief, while the other gives up his own belief and agrees fully with the view of his peer.

The evidence-based argument is as described above, but I would like to mention two more significant points regarding the argument that can be misunderstood. The first is what I mean by the possibility of obtaining conclusive evidence in *option a*. It seems that it would be appropriate to put a time-bound on the aforesaid possibility. For instance, in a disagreement regarding the existence of life on a planet, it is possible to obtain a conclusive evidence with the spacecraft to be sent to that planet and the findings it has obtained, but this may take many years. So what would be the correct option in such a disagreement? Therefore, what I mean by the possibility in *option a* is the process of obtaining evidence that can take a very short time. The second important point is based upon the same example, let's assume that many years have passed and we had conclusive evidence that life exists, then *option c* will be correct. In other words, as new evidence is obtained in the disagreement, it is possible to switch between the options, and this will enable to reveal that the evidence is the most significant determinant in the resolution of the disagreement.

I will now try to explain my argument with sample cases.

Case 1 (The thing over there):

While the two friends are sitting on a little hill and watching the scene, something moving at a distance attracts their attention. One of the friends

says that the moving thing looks like a dog, while the other says that it looks more like a sheep. The one who associates the moving thing with a dog argues that sheep usually travel in herds, but because there is only one animal there, it is more likely to be a dog. The other claims that it may also be a straggler sheep, and insists that what appears in shape looks more like a sheep than a dog. In the meantime, these two debating friends spent the whole day together. Neither has more mental fatigue than the other. Also, neither of them used alcohol, drugs, etc. that would affect their mental functioning. Moreover, both have similar past experiences, and neither is more familiar with animals, especially sheep or dogs, than the other. In other words, these two friends are peers in the disagreement in question.

#### Resolution:

First of all, to analyze the case, both friends have shared evidence to prove their righteousness. While one was talking about that sheep are gregarious animals, the other used the shape of the thing he saw as evidence. Although their evidence is quite reasonable, the two friends were unable to convince each other. In this case, if their curiosity really prevails, all they have to do is to go near the moving thing and make sure what it is. Both friends are not sceptic, accepting the reality of the external world, and indeed, out of curiosity, they see that it is a dog that moves. Now, if we go back to our argument; this case fits for “a”. That is, both peers have conjectural evidence and it is possible to obtain conclusive evidence for the resolution. Here, conclusive evidence is obtained by going near the moving thing and seeing directly what it is in such a way that neither party can deny it. As I explained here in the concept of peer, it is also important to be virtuous, that is, they should be honest enough not to deny the opposite even after seeing it with their own eyes. If necessary, it is possible to solidify the evidence by asking other people who may be present in the vicinity.

As is seen, when we encounter such things in our daily lives, what each of us actually does is probably to concentrate directly on the resolution of the disagreement, as here, and to tend towards the resolution in the hope of obtaining it. Both friends did the same. In such a case, it is not rational for one of the parties to persist in maintaining his own belief, because the disagreement in question is something that can be resolved in a short time.

## Case 2 (Historians):

Two historians, who received the same education, albeit from different universities, and specialized in the same field, are in disagreement about the underlying causes of a historical event which leaves no room for doubt in history as to its occurrence, but about which there is no large number of documents and data. Let's assume that this is a war. Historians have information about some of the developments before and after the war and how the war took place. One of them says that it is necessary to focus on the developments after the war in order to figure out the cause of the war more clearly; the other argues that the developments before the war are the underlying reason of it and made it inevitable. However, the historical data in hand is not sufficient to fully justify either one.

## Resolution:

In the case, we see that the available evidence is not sufficient to refute all of the counter-possibilities. In other words, there is no conclusive evidence regarding the cause of the war. That's why historians make interpretations on the evidence and there are differences between them. Until a new historical source is found that will doubtlessly reveal the cause of the war, or even if there is no such source, accepting that the historians are peers, it is clear that it would be rational for both to continue their views using the evidence at hand. The important thing here is that both historians establish their own views using the evidence, even if they do not convince the other side.

## Case 3 (Shape of the World)

We have two friends, who are not expert but very interested in astronomy and have had many conversations about similar topics, one of them explains that one day, he learned that there was a group that argued that the earth is flat, that he obtained and examined their arguments, and was convinced, therefore, he now believed that the earth is flat. The other friend is curious and examines the aforesaid arguments, but points out that the evidence demonstrating that the earth is geoid is more conclusive and not convinced due to the supporting data such as flight routes of the planes, the silhouette of the earth falling on the moon, the photographs of the earth taken repeatedly from space and many more points.

## Resolution:

Even though the geoid form of the Earth has been scientifically proven today, there are still people who can be described as conspiracy theory

believers, who believe that the world is flat, as in the case. However, since the fact that the world is geoid is uncontroversial evidence, in other words, it is conclusive evidence, here both of the disputing friends in the case must have had a definite view that the world is geoid.

#### 4. Some Additions

If we consider the cases that are widely discussed in the peer disagreement in terms of evidence-based argument; for instance, *option a* fits for the Christensen's *restaurant case* (See Christensen, 2011, 193), because with a calculator we can find the exact result that will settle the disagreement. Or in Feldman's *the quad case* (See Feldman, 2011, 32), similarly *option a* applies because the answer to the question of whether there is a dean in the courtyard can be found out by asking the dean later or by going to that part of the quad. A similar situation can be observed in Elga's *horse race case* (See Elga, 2007, 486) and Lackey's *directions case* (See Lackey, 2010, 299-300).

I would like to emphasize here again that right response to a disagreement should be purely case-based. If we consider simple disagreements similar to the fact I talked about in case 1, and replace one of the disputants with a solipsist or a skeptic who denies the reality of the outside world, the right option would be *option b*, not *option a*.

Also; in disagreements where the result is that both parties maintain their belief, the rationality of both peers does not mean that both parties are right. In other words the truth is always unique, and what is rational does not mean it is the truth.

#### Conclusion

In this article, I have discussed one of the most important issues in contemporary epistemology, the problem of peer disagreement. Having explaining the deficiencies in the responses that given to this problem, I put forward a new argument that I think will make up for these shortcomings. In the evidence-based argument in peer disagreement, I used one of the evidence classifications found in the kalam literature: conclusive evidence/ conjectural evidence. With reference to that classification, the evidence we have is a decisive factor of resolution in disagreement.

Lastly, my argument may be thought as it justifies diversity of views, especially in political, religious, ethical, and philosophical disagreements, and may sound comparable with relativism. But actually, my argument consists mainly of a systematic statement of how, whatever our social status is, should we resolve the disagreements we witness in our lives.

### Kaynaklar/ References

- Bergmann, Michael. "Rational Disagreement after Full Disclosure". *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 6/3 (2009), 336-352.
- Elga, Adam. "How to Disagree About How to Disagree". *Disagreement*. ed. Ted Warfield - Richard Feldman. 175–186. New York: Oxford University Press, 2010.
- Elga, Adam. "Reflection and Disagreement." *Noûs* 41/3 (2007), 478–502.
- Enoch, David. "Not Just a Truthometer: Taking Oneself Seriously (but not Too Seriously) in Cases of Peer Disagreement." *Mind* 119/476 (2010), 953-997.
- Feldman, Richard. "Reasonable Religious Disagreements". *Social Epistemology: Essential Readings*. ed. Alvin I. Goldman - Dennis Whitcomb. 137-158. New York: Oxford University Press, 2011.
- Foley, Richard. *Intellectual Trust in Oneself and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Kelly, Thomas. "Peer Disagreement and Higher-Order Evidence". *Social Epistemology: Essential Readings*, ed. Alvin I. Goldman - Dennis Whitcomb. 183-221. New York: Oxford University Press, 2011.
- Kornblith, Hilary. "Is Philosophical Knowledge Possible?," *Disagreement and Scepticism*. ed. Diego E. Machuca. 260-276. New York: Routledge, 2013.
- Lackey, Jennifer. "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance". *Social Epistemology*. ed. Adrian Haddock et al. 298- 325. New York: Oxford University Press, 2010.
- Lougheed, Kirk. *The Epistemic Benefits of Disagreement*. Switzerland: Springer, 2020.
- Machuca, Diego E. "Conciliationism and the Menace of Scepticism". *Dialogue* 54 (3) (2015). 469-488.
- Matheson, Jonathan. "Disagreement: Idealized and Everyday", *The Ethics of Belief: Individual and Social*. ed. Matheson J. - Vitz R. 315–330. New York: Oxford University Press, 2014.
- Matheson, Jonathan. "Deep Disagreements and Rational Resolution". *Topoi* (2018).
- Reçber, Mehmet Sait. "Akıl ve İman". *Din Felsefesi*. ed. Recep Kılıç, 175-225. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013.
- Van Inwagen, Peter. "We're Right. They're Wrong", *Disagreement*, ed. Ted Warfield - Richard Feldman. 10-29. New York: Oxford University Press, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Delil", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Accessed 23 June 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/delil#1>.
- Zagzebski, Linda. "Self-Trust and the Diversity of Religions". *Philosophic Exchange* 36/1 (2006). 63-77.



## TÜRKÇE KUR'AN ÇEVİRİLERİNDE GELİŞTİRİLMEMEYE AÇIK ALANLAR - Kur'ân Yolu Meâli Örneği'nde-

Sema ÇELEM\*

### Öz

Bu makale Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basılan *Kur'ân Yolu Meâli* adlı çalışmanın kritiği üzerinden Türkçe Kur'an çevirilerinde geliştirilmeye açık alanları konu edinmektedir. Dili Arapça olan yüce kitabımızın ilahi muradının anlaşılması için Türkçeye çevrilmesi bir zorunluluktur. Bununla birlikte çevirilerin çoğu yetersiz kalmakta özellikle anlatım bozukluğu ve anlam karmaşası bakımından sorunlarla karşılaşmaktadır. Bu sorunların ortadan kalkması için cümlelerin dilbilgisi yönünden doğru kurulması, anlaşılabilir olması, cümlede eksik ya da gereksiz kelime kullanılmaması vb. konulara dikkat edilmelidir. Makalede *Kur'ân Yolu Meâli* tespit edilen bu sorunlar yönünden incelenmiş, ayrıca İlahiyat fakültelerinde görev yapan akademisyen hocalar tarafından hazırlanan meallerle karşılaştırılmıştır. Elde edilen veriler arasından tercihlerde bulunulmuş, buna göre öncelikle muhatap kitlenin belirlenmesi ve çeviride kullanılacak yöntemin bu kitlenin beklentilerine uygun olarak seçilmesi gerekli görülmüştür. Buna göre Arapça metinle karşılaştırılabilecek düzeyde dile hâkim olanlar için metin merkezli tercüme tercih edilebilir. Arapça alt yapısı olmayanlar için âyet hakkında yeterli açıklamanın yapılması adına seçilen parantez içi veya dipnot gibi sistemler dikkati dağıtarak okuma

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, AHBV Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı  
e-posta: sema.celem@hbv.edu.tr ORCID: 0000-0002-7596-8951

Atıf/Cite as: Çelem, Sema. "Türkçe Kur'an Çevirilerinde Geliştirilmeye Açık Alanlar- Kur'ân Yolu Meâli Örneği'nde-" *Dini Araştırmalar* 24/61 (Aralık 2021), 297-324, <https://doi.org/10.15745/da.1009356>

akışını yavaşlattığı için verimli değildir. Bunların yerine sûreleri konu bütünlüğü içinde ele almak, dipnotlarla değil metin içindeki açıklayıcı cümlelerle konuyu detaylandırmak yerinde bir uygulama olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** *Kur'ân Yolu Meâli*, Meâl, Kur'an Çevirileri, Yöntem, Kaynak Dil, Hedef Dil.

### **Areas to Improvement in Turkish Translations of the Quran -Within the Sample of *Kur'ân Yolu Meâli Translation-***

#### **Abstract**

This article deals with the areas open to improvement in Turkish translations of Qur'an based on the critique of the study titled Qur'an Translation published by the Presidency of Religious Affairs. The work named Qur'an Translation has been examined in terms of expression disorder. In order to eliminate these problems, it is necessary to establish the sentences correctly in terms of grammar, being understandable, missing words or unnecessary words in the sentence, should be noted. The topics covered are compared with different translations prepared by experts who are academicians in the faculties of theology, and the difficulties that may be encountered in translating the Qur'an into Turkish, the methods by which they can be overcome, are examined, and choices they embark on in the translations and techniques. It is a necessity to translate our supreme book, whose language is Arabic, into Turkish in order to understand the divine will. However, most of the translations are insufficient and some problems are encountered especially in terms of incoherency in expression. In the article, the translation of the *Kur'ân Yolu Meâli* has been examined in terms of these problems, and it has also been compared with the translations prepared by academicians in theology faculties. We have some preferences among the data obtained, and accordingly, it is deemed appropriate to first determine the addressee audience and choose the method to be used in translation in accordance with the expectations of this audience. For those who do not have an Arabic background, systems such as parentheses or footnotes utilized to provide sufficient explanation about the verse, are not efficient either. Instead of these, it would be a good practice to deal with the surahs on a topic-based basis instead of verse by verse, and to elaborate on the subject with explanatory sentences in the text, not with footnotes.

**Keywords:** *Kur'ân Yolu Meâli*, Meâl, Qur'an Translations, Method, Source Language, Target Language.

### Summary

Allah addresses the Holy books to human beings to deliver His commands. He wants the book to be understood. It is a divine principle that Allah sends His books and messengers from the language of His servants. Since the language of the first addressees of the Qur'an is Arabic, the language of the manuscript is also Arabic. Therefore, its translation is obligatory for Muslims who do not speak Arabic.

When it is aimed to understand the Qur'an, the first thing that comes to mind is the field of Tafsir. This discipline has striven for the “explanation and statement of the Book” for centuries. Translation studies are also a part of this scientific field.

What makes Hz. Muhammad different than other Prophets is that he is the last messenger. Since he was sent to all humanity until the Day of Judgment, the orders he brought concerns not only Arabs, but also societies whose language is not Arabic. This will be possible by translating Arabic, which is the language of the address, into other languages. If the sacred texts are not understood, some difficulties may arise in religious rules, principles bringing them into life.

Many tafsir studies have been carried out to understand the Qur'an from the early period to the present. The reason for this is the difference in understanding among people. Differences such as level of education, interests, age and expectation from the text should be taken into consideration in the writing translation of the Quran. Translators should answer the following question: “Who am I targeting with this translation?” In this way, it will be possible to minimize the problems we have identified in translations.

This article examines the problems in Turkish translations of the Qur'an in terms of incoherency in expression, based on the study titled *Kur'an Yolu Meâli*. The authors of the work are Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Mustafa Cagrici, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş published by the Directorate of Religious Affairs.

The first translation of the Quran we have compared has been prepared by a committee. It bears the name of the *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. The authors, Prof. Dr. Abdulkadir Sener, Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu and Prof. Dr. Mustafa Yıldırım. who made explanations about the study in the introduction, stated that “They remained in general, faithful to the text, and from time to time they found it appropriate to give the notion (understood) directly”.

The *Son Çağrı Kur'an* belongs to Prof. Dr. Salih Akdemir. At first part of the study, the author mentions that the problems encountered in the translations stem from the method, and states that a successful translation of the Qur'an can only be achieved by taking into account the “*verbal text*” of the Qur'an.

According to the author, “... it is likely to go back to the historical background in order to eliminate the closures caused by this situation, try to determine the events as if they were living there, and finally, if necessary, construct a new text. If the historical background that caused the revelation of the verses cannot be determined, it will never be possible to understand the verses that are revealed with pure knowledge of Arabic.”

The last translation of the Quran we have compared are called “*Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*” by Prof. Dr. Mustafa Öztürk. Öztürk's work is based on meaning-centered translation. He has taken care to convey what was meant, not what was said.

All the studies of the Quran we have discussed have been translated by academicians. The problems even in their translations show that how difficult to translate the Qur'an.

The main problems encountered in terms of subject in Turkish Qur'an translations are:

Loyalty on the source language: The source language, which is the original language of the translated work, differs from the target language in terms of structure and logic. Translators of the Qur'an, avoiding to add or decrease the word of Allah, translate every words in Arabic into Turkish. As a result, it becomes difficult to understand translations of the Qur'an. In addition, the indefinite subject in the sentence, the subject as a pronoun, the choice of verbs from forms not used much in Turkish, the frequent use of similar words in translation are also a problem.

In process of this research, with the importance of the language and approaches to be adopted in the translations of the Qur'an, it is once again revealed that the primary problem is the identity of the audience. In this regard, a statement with simple and necessary explanations should be preferred, especially for readers who do not know Arabic, the original language of the Qur'an, preferred methods for solving the problem: Considering the suras as a subject, not verse by verse, opening the text with auxiliary sentences.

## Giriş

Bir dilin diğer bir dile aktarımında tercih edilen iki yöntem vardır: Harfî tercüme ve tefsirî ya da manevî tercüme. Harfî tercüme bir dildeki lafızları tercüme edilen dilden (kaynak dil) tercüme edildiği dile (hedef dil) söz dizimini gözeterek aktarmaktır. Bu tür tercümede yeterince anlaşılır olmak güçtür. Bir dilin diğerine kelime kelime karşılığının verilmesi kadar, asıl dilin bütün manalarını kuşatarak çevrilmesi de mümkün değildir. Çünkü her dilin özelliği birbirinden farklıdır.<sup>1</sup> Tefsirî ya da manevî tercüme ise, sözün manasını bir dilden diğerine aktarırken söz dizimine bağlı kalmadan gerçekleştirilir.<sup>2</sup>

Bir dilden diğerine çevrilen her eserde sorunların var olduğu, bir dilin diğerine tam anlamıyla aktarılamayacağı bilinen bir gerçektir. Motamot tercümede mantığı aktarmak, kısmen yazarla okuyucu arasına girmek gibi sorunlar, yorumlu tercümede ise yazarla okuyucu arasında perde olmak, ana temanın hedefinden çıkması gibi durumlar söz konusudur. Hele çeviriye konu olan Allah'ın kelamıysa yapılan işte yaşanacak zorluklar, anlam aktarımında çekecek güçlükler kat kat fazla olacaktır.

Kur'an çeviri işi zorunludur ve Kur'an-ı Kerim'in orijinal dilini bilmeyenler için yapılmalıdır. Allah kullarına emirlerini ulaştırmak için kitap gönderir. Gönderdiği kitabın anlaşılmasını ister. Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması hedeflendiğinde ilk akla gelen tefsir ilmidir. Bu disiplin yüzyıllar boyu "Kitabın açıklanması ve beyanı"<sup>3</sup>, "Müşkil lafızla anlatılmak isteneni keşfetme"<sup>4</sup> çabası içinde pek çok esere kaynaklık etmiştir. Meâl çalışmaları da bu ilmin bir parçasıdır.

Kur'an'ın ilk muhataplarının dili Arapça olduğu için kitabın dili de Arapçadır. Allah'ın, kitaplarını ve elçilerini muhataplarının dilinden göndermek ilahi prensibidir: "İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık anlatsın." (İbrahim 14/4)

Son Peygamber Hz. Muhammed'i diğer peygamberlerden farklı kılan son elçi olmasıdır. O kıyamete kadar gelecek bütün insanlığa gönderildiği için<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Mennâ' Halil Kattân, *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998), 286-287.

<sup>2</sup> Kattân, *Mebâhiş*, 287.

<sup>3</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Abdülhamid Hendavi (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/321.

<sup>4</sup> Ebü'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Daru'l-Maarif, ts.), 3412-3413.

<sup>5</sup> "Biz seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Fakat insanların çoğu bilmezler." *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), es-Sebe' 34/28.

getirdiği nizam yalnız Arapları değil, dili Arapça olmayan toplumları da ilgilendirmektedir. Bu da hitabın dili olan Arapçayı diğer dillere çevirmekle mümkün olacaktır. Çünkü “İlahi metinler anlaşılmalarsa onları hayatın içine sokmada sıkıntılar ortaya çıkabilir.”<sup>6</sup>

Erken dönemden günümüze Kur'an'ın anlaşılması için yapılan çalışmalar tefsir külliyyatını oluşturmuş ve sayılamayacak kadar çok eser ilgisinin dik-katine sunulmuştur. Buradan yola çıkarak tek bir meâl ya da çevirinin de, toplumun her kesimine hitap etmesinin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Meâl yazımında muhatapın eğitim durumu, ilgileri, yaş aralığı, metinden beklentisi (Metni doğrudan anlamak mı, orijinal diliyle karşılaştırarak Arapça çalışmak mı) vb. farklılıkların gözetilmesi zorunluluk haline gelmektedir. Çeviri işini yapanların ilk vermek zorunda oldukları “Bu çeviriyi kimin için yapıyorum?” sorusunun cevabıdır. Buna göre meâl çevirilerinde tespit ettiğimiz sorunların en aza indirilmesi mümkün olabilecektir.

Makaleye kaynaklık eden *Kur'ân Yolu Meâli* adlı çalışma Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Mustafa Çağrı, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş'ün oluşturduğu bir komisyon tarafından hazırlanmış, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basılmıştır. Anlatım bozuklukları açısından incelediğimiz bu meâlle karşılaştırma yaptığımız meâllerin ortak noktası, alanında uzman akademisyenler tarafından hazırlanmaları; birinin yine bir komisyon tarafından kaleme alınmış, diğer ikisinin akademik camiada üzerlerine çalışma yapılacak kadar ses getirmiş olmalarıdır.<sup>7</sup>

*Kur'ân Yolu Meâli* ile birlikte incelenecek ilk eser *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* adını taşımaktadır. Prof. Dr. Abdulkadir Şener, Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu ve Prof. Dr. Mustafa Yıldırım'ın bu çalışması Türkiye Diyanet Vakfı basımıdır. Girişte çalışmaya dair açıklamalar yapan müellifler tercih ettikleri üslup konusunda “Genel olarak metne sadık kaldıklarını, zaman zaman mefhûmu (anlaşılan manayı) doğrudan vermeyi uygun bulduklarını” dile getirmişlerdir.<sup>8</sup> Kaynağımızı karşılaştırdığımız *Son Kur'an Çağrı*

<sup>6</sup> Muhsin Demirci, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 73.

<sup>7</sup> Makalede tercih edilen mealler hakkında yapılan çalışmalar için bkz. Ahmet Karadağ, “Arapça Dil Kurallarından Kaynaklanan İhtilâfların Meâllere Aktarımı: Bayraktar Bayraklı ve Mustafa Öztürk Meâli Örneği”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, (Haziran 2020): 171-195; Zülfiyar Durmuş, “Mustafa Öztürk'ün ‘Kur'an-ı Kerim Meali’ İsimli Eserinin Analizi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2010): 79-100; Ethem, Mürsel - Yusuf Topyay, “Son Çağrı Kur'an” İsimli Mealin Çeviribilim Açısından Değerlendirilmesi, *Dinî Araştırmalar* 23/59 (Aralık 2020): 447-466.

<sup>8</sup> Abdulkadir Şener vd., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2020), 11.

adlı diğer meâl Prof. Dr. Salih Akdemir'e aittir. Müellif çalışmanın girişinde meâllerde karşılaşılan sorunların yöntemden kaynaklandığına değinmekte, başarılı bir Kur'an çevirisinin ancak Kur'an'ın "sözlü metin olma özelliği" göz önünde bulundurularak gerçekleştirilebileceğini belirtmektedir. Müellife göre "... bu durumun yol açtığı kapalılıkları gidermek üzere tarihi arka plana inmek, orada olayları sanki yaşıyormuşçasına belirlemeye çalışmak ve sonuçta gerekirse yeni bir metin inşa etmekle mümkün olur. Eğer âyetlerin inişine neden olan tarihi arka plan belirlenemeyecek yani tarihi bağlam kurulamayacak olursa, salt Arapça bilgisi ile inen âyetleri doğru anlayabilmek asla söz konusu olamaz."<sup>9</sup> Üzerinde karşılaştırma yaptığımız son meâl ise Prof. Dr. Mustafa Öztürk'ün *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* adlı çalışmasıdır. Öztürk çalışmasının sunuş kısmında meâlinin kendine özgü -hususiyetlerini sıralarken "Lafız değil anlam merkezli çeviriyi esas aldığımı, ne denildiğinden ziyade (mantûk), ne denilmek istendiğini (mefhûm) aktarmaya özen gösterdiğini"<sup>10</sup> dile getirmiştir.

Makale; giriş, anlatım bozukluğu bakımından meâllerde öne çıkan sorunların örneklerle incelenmesi ve değerlendirilmesi bölümlerinden oluşmaktadır. Sonuç kısmında yeni bir meâl hazırlanırken dikkate alınması gerektiği düşünülen konular üzerinden öneriler sunulmuştur. Meâllerden örnekler verilirken sûre isimleri ve âyet numaraları zikredildiği için eserlerin sayfa numaraları verilmemiştir.

### 1. Kur'ân Yolu Meâli'nde Tespit Edilen Sorunlar

Makalenin bu bölümünde *Kur'ân Yolu Meâli*'nde karşılaşılan ve ilahi muradı anlamayı zorlaştırdığı ya da Türk dili bakımından sorunlu olduğu düşünülen konular sıralanmış, her başlık altında örnekler verilmiştir. Türkçedeki anlatım bozuklukları yönünden tespit edilen sorunlar şunlardır:

1. Kaynak dile bağlılık,
2. Öznenin belirsizliği,
3. Cümlede öznenin ya da tümlecin zamir olarak gelmesi,
4. Fiillerin Türkçede çok kullanılmayan formlardan seçilmesi,
5. Çeviride benzer kelimelerin sıkça kullanımı,

<sup>9</sup> Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015) Giriş/28.

<sup>10</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014) Sunuş/19.

6. Devrik ya da yüklemsiz cümleler,
7. Sadece meâl dilinde karşımıza çıkan kelimeler.

Makalenin bundan sonraki bölümünde bu maddeler ele alınacak, *Kur'ân Yolu Meâli*'nden derlenen âyetlerle örneklendirilecek ve her başlık altında birkaç âyet diğer meâllerle kıyaslanacaktır. Amaç *Kur'ân Yolu Meâli*'nde ortaya çıkan sorunların çözümü noktasında nasıl bir yöntem takip edilmesi gerektiğini tespit etmektir.

### 1.1. Kaynak Dile Bağlılık

Tercüme edilen eserin orijinal dili olan 'kaynak dil' aktarıldığı 'hedef dil' den yapısal ve mantıksal olarak farklılıklar gösterir. Bu süreçte çevirmen için iki yol vardır: Ya orijinal dili tercih ederek çeviriye konu olan kitabı olduğu gibi aktaracak ve yeni dilde ortaya çıkacak sorunlara göz yumacak ya da kitabın aktarıldığı yeni dilin kurallarını/kullanımını önceleyerek kitaptaki değişimlere razı olacaktır. Bu durum mütercimi daha tercüme faaliyetine başlarken iki dil arasındaki önceliğini belirlemek zorunda bırakmaktadır. Kur'an meâlleri ilahi muradı tespite yönelik çalışmaların ilk basamağı olarak düşünüldüğünde kitabın anadili olan Arapçanın öncelenmesi gerekli görülmekte, Allah'ın kelimasında eksiltme ya da ekleme yapma endişesi mütercimlerin işini zorlaştırmaktadır. Bunun sonucu olarak bütün iyi niyetli çabalara rağmen elimizdeki Türkçe Kur'an meâllerinin alana yabancı okuyucuları tatmin etmediği ve anlaşılabilirlik düzeyinin yetersiz olduğu gözlenmektedir.

Aşağıdaki âyetlerde kaynak dile bağlılığın getirdiği sorunlara örnekler verilmiştir:<sup>11</sup>

1. "Yûsuf'u öldürün veya onu (uzak) bir yere atın ki babanızın tevecühü yalnız size kalsın! Ondandır sonra da (tövbe ederek) iyi kimseler olursunuz!" (Yûsuf 12/9)
2. "Kardeşleri, "Onu babasından isteyeceğiz, kuşkusuz bunu yapacağız" dediler." (Yûsuf 12/61)
3. "...Büyükleri dedi ki: "Babanızın sizden Allah adına söz aldığını, daha önce de Yûsuf hakkında işlediğiniz kusuru bilmiyor musunuz? ..." (Yûsuf 12/80).
4. "Kaldığımız müddeti rabbiniz daha iyi bilir. Şimdi siz içinizden biri-

<sup>11</sup> Örnekler *Kur'ân Yolu Meâli*'nden alınmıştır.



ni şu gümüş paranızla şehre gönderin de baksın, hangisinin yiyeceği daha temiz ise size ondan erzak getirsin; ayrıca çok dikkatli davransın da sakın varlığınızı kimseye sezdirmesin.” (el-Kehf 18/19)

5. “O şöyle cevap verdi: “Ey ananın oğlu! Sakalımı saçımı çekme.” (Tâhâ 20/94)

Âyetler incelendiğinde gerek Yûsuf (as) ve kardeşlerinin gerekse mağaradaki gençlerin aynı topluluğun bireyleri olarak “biz, babamız, içimizden biri” gibi ifadelerle hitap etmek yerine birbirlerine yabancı kimseler gibi “siz, babanız, içinizden biri” şeklinde seslendikleri, bunun da okuyucu için anlamayı zorlaştırdığı görülmektedir. Bu ifadelerde tercümeyle etki eden faktör Yûsuf sûresinin 9. âyetinde olduğu gibi يَخُلُّ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ ifadesinde kastedilen mananın değil kullanılan zamirin dikkate alınmasıdır.

Tâhâ sûresi 94. âyette Hz. Mûsâ'nın kardeşine yönelttiği “يَبْنُومُ / Ey ananın oğlu!” hitabı Arapça için orijinal olmakla birlikte Türkçede yaygın bir kullanım değildir. Bunun yerine “kardeşim” kelimesi tercih edilmelidir.

Kaynak dile bağlı kalmak “müphem ifadeler” sorununu ortaya çıkarmakta, âyetin anlaşılması için parantez içi açıklamalara ya da dipnotlara ihtiyaç duyulmaktadır. Eğer bu şekilde bir açıklama getirilmemişse âyetin ne ifade ettiği anlaşılmamaktadır. İsrailoğullarına Allah tarafından verilen nimetlerin, bu nimetlere karşı onların yaptığı yanlış davranışların anlatıldığı el-Bakara 2/49-59. âyetler arasında yer alan bölümdeki şu âyet “girilmesi emredilen kapı”nın mahiyeti konusunda açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Şimdi bu sorunun meâllerde aşıp aşılmadığını görelim:

وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ (el-Bakara 2/58)

**Kur’ân Yolu Meâlî:** “Demıştik ki: “Şu şehre girin, orada bulunanlardan dilediğiniz şekilde bol bol yiyip için, kapıdan eğilerek girin ve af dileyin ki hatalarınızı bağışlayalım. Biz iyi davrananlara fazlasıyla vereceğiz.”

**Yüce Kur’ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâlî:** “Ve daha sonra demiştik ki: “Şu beldeye girin, oradaki nimetlerden dilediğiniz gibi bol bol yiyin, fakat o beldenin kapısından girerken görevlilere saygı gösterin ve “Biz burada barış içinde yaşamak için geldik” deyin ki, Biz de hatalarınızı bağışlayarak size yardımcı olalım. Biz sözünde sadakat gösterenlere nimetlerimizi daha da artırırız.”

**Son Çağrı Kur'an:** “Hani [İsrailoğullarına]: Şu kasabaya girin, orada dilediğiniz gibi, bolca yeyin! [Ancak kasabaya] kapısından eğilerek girin ve ‘hıtta/bağışla’ deyin ki, hatalarınızı bağışlayalım!” demiştik. Biz güzel davrananlara fazlasını da vereceğiz.

**Kur'an-ı Kerim Meali:** “[Ey İsrailoğulları!] Yine vaktiyle size şöyle emretmiştik: Şu beldeye girin ve oradaki nimetlerden dilediğiniz gibi istifade edin. Lakin oraya [şımarık, azgın bir tavırla değil.] saygılı bir şekilde girin ve “Rabbimiz! Dileğimiz isyanımızın affıdır.” deyin ki biz de sizin günahlarınızı bağışlayalım. Nitekim biz iman ve ibadette samimi, sebatkar olanlara nimetlerimizi daha da artırırız.

**Değerlendirme:** el-Bakara 2/58. âyet çerçevesinde araştırmamıza konu olan meâller incelendiğinde *Kur'ân Yolu Meâli*'nin “Kapıdan eğilerek girin” şeklinde açıkladığı **وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا** ifadesiyle neyin kastedildiği müphemdir. Şener ve arkadaşlarının meâlinde “Fakat o beldenin kapısından girerken görevlilere saygı gösterin” şeklinde tefsire dayalı bir açıklama yapılmıştır. Akdemir'in meâlinde “[Ancak kasabaya] kapısından eğilerek girin” denilerek kapının kasabaya ait olduğu hakkında yapılan tercüme yeterli görülmüş, Öztürk meâlinde ise “Lakin oraya [şımarık, azgın bir tavırla değil.] saygılı bir şekilde girin” denilmek suretiyle lafza bağlı kalmak yerine konu bütünlüğü göz önünde bulundurulmuştur. Âyetin çevirisindeki müphemliğin Öztürk meâlinde en anlaşılır biçimde giderildiği görülmektedir.

Bu konuda bir başka örnek Bakara 2/166. âyettir. “Allah'tan başka bazı varlıkları Allah'a denk tanrılar sayanlar” ın anlatıldığı bölümde şöyle buyrulmaktadır:

إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ

**Kur'ân Yolu Meâli:** “İşte o zaman, izlenenler, kendilerini izleyenlerden hızla uzaklaşmışlardır; artık azabı görmüşler, aralarındaki bağlar kopmuştur.”

**Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali:** “Çünkü o vakit birtakım kişileri peşinden sürükleyenler (insanları doğru yoldan çıkararak liderler, zorbalar, kendilerinde manevi bir güç olduğunu varsayanlar) cehennem azabını gördüklerinde, dünyada iken peşlerinden gelenlerden uzaklaşacaklar, onları hiç tanımayacaklar, aralarındaki yakınlık ve sevgi bağları tamamıyla kopacaktır.”

**Son Çağrı Kur'an:** “[Gerçekten de] kendilerine uyulmuş olanlar, azabı görecekları zaman, kendilerine uymuş olanları derhal yalnız bırakıp terk edeceklerdir; böylece aralarındaki bağlar da kopmuş olacaktır.”

**Kur'an-ı Kerim Meali:** “[Kafirliğin önderleri olarak] birtakım insanları peşinden sürükleyen kimseler cehennem azabını gördüklerinde, dünyada iken peşlerinden gelenlerden uzaklaşacak ve onları tanımayacaklar. Sonuçta aralarındaki bağlar tamamen kopacaktır.”

**Değerlendirme:** *Kur'an Yolu Meâli*'nde “الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا / izlenenler-kendilerini izleyenler” diyerek çevrilen ifadeleri Şener ve arkadaşları oldukça geniş bir şekilde açıklayarak âyetle ilgili akla takılabilecek soruları cevaplandırmış ayrıca dipnotla “insanları yoldan çıkaranlarla onlara uyanlar” için farklı âyetlere atıflar yapmıştır. Akdemir ve Öztürk de âyeti anlaşılır şekilde çevirmiş, ancak *Kur'an Yolu Meâli* yetersiz ve izaha muhtaç bir tercüme yapmıştır.

Konuyla ilgili verilecek bir başka örnek Âl-i İmrân 3/28. âyettir. Âyette geçen وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ / Allah'ın kullarını kendisi hakkında uyarır” ifadesinin meâllerde nasıl açıklandığına bakalım:

**Kur'an Yolu Meâli:** “...Allah kendisi hakkında sizi uyarıyor...”

**Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâlî:** “...Allah Kendisine karşı dikkatli olmanız ve sadece O'ndan korkmanız konusunda sizi uyarmaktadır...”

**Son Çağrı Kur'an:** “...Allah sizi kendisi [nin emirlerine karşı gelmekten] sakındırır...”

**Kur'an-ı Kerim Meali:** “...Bakın, Allah sizi emirlerine karşı gelmeme hususunda uyarıp sakındırıyor...”

**Değerlendirme:** Allah'ın kullarını kendisi hakkında hangi konuda uyardığının müphem bırakıldığı âyet, tercümede bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Bu sorunun çözümü için “Allah (yasaklarına uymanız konusunda) sizi uyarıyor” şeklinde parantez içinde verilebilecek bir bilgi yeterli olabilirdi. Bununla birlikte tefsirlerde yer alan şu ifadeler de tercih edilebilirdi: “Allah sizi kan dökmekten, zinadan, haram maldan, içki içmekten, yalan yere şahitlik etmekten ve şirkten sakındırıyor.”<sup>12</sup> “İnkarcılarla dostluğunuza vereceği cezadan sakının.”<sup>13</sup> “Kendisinden gelecek musibetlerden sakının.”<sup>14</sup> “Düşmanları-

<sup>12</sup> Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîrü'l-mikbâs (mikyâs) min Tefsîri İbn 'Abbâs* (Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 59.

<sup>13</sup> Ebü'l-Hasen Mukatîl b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Mu'essesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002) 1/270.

<sup>14</sup> Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2/286.

nı dost edinerek Allah'ın öfkesine maruz kalmayın.”<sup>15</sup> Nitekim incelediğimiz meâllerden *Kur'ân Yolu Meâli* dışındakilerde bu durum açıklığa kavuşturulmuştur.

Kaynak dile bağlı kalma sorununa verilebilecek son örnek Hûd 11/116. âyette geçen *أُولُوا بِرِيَّةٍ* ifadesinin Türkçeye çevrilmesinde karşılaşılan belirsizliktir:

***Kur'ân Yolu Meâli:*** “...birikimli kimseler...”

***Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali:*** “...akıllı ve şuurlu kimseler...”

***Son Çağrı Kur'an:*** “...erdemli kişiler...”

***Kur'an-ı Kerim Meali:*** “...iman ve fazilet sahibi insanlar...”

**Değerlendirme:** *Kur'ân Yolu Meâli*'nde “Birikimli kimseler” Akdemir de ise “Erdemli kişiler” olarak çevrilen *أُولُوا بِرِيَّةٍ* ifadesi ile neyin kastedildiği yeterince anlaşılmemektedir. Bu tercüme “akıl ve anlayış sahibi, Allah'ın uyarılarına kulak veren, delillerini düşünen”<sup>16</sup> ya da “fazilet ve iyilik sahibi”<sup>17</sup> kimseler açıklamalarıyla anlaşılır hale getirilmelidir. Aynı ifadenin “Sorumluluğunu bilen, kötülüğü engellemeye çalışan akıl ve basiret sahibi insanlar”<sup>18</sup> “aklı başında kimseler”<sup>19</sup> “akıllı ve şuurlu kimseler”<sup>20</sup> diye tercüme edilmesi de mümkündür. Bu âyetle ilgili en iyi tercüme Öztürk tarafından yapılmıştır. Öztürk metne ne anlaşılması istendiği noktasından bakarak Türkçede bunu karşılayan cümleleri seçmek suretiyle konuya açıklık getirmiştir.

## 1.2. Öznenin Belirsizliği Sorunu

*Kur'ân Yolu Meâli*'nde özne ve yüklem ilişkisi bakımından karşılaştığımız sorunlardan biri öznenin gizlenmesi sonucu metni anlamının zorlaşmasıdır. Sorunun çözümü için cümleler okuyucunun “Kim ve ne?” sorularını sormaya ihtiyaç duymayacağı şekilde oluşturmalıdır. Bununla birlikte bazı

<sup>15</sup> Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. 'Adil Ahmed 'Abdulmevcûd (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 1/545.

<sup>16</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsîn et-Turkî (Kahire: Daru'l-Heccr, 2001) 12/628.

<sup>17</sup> Hüseyin Muhammed Mahnûn, *Kelimâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 133.

<sup>18</sup> Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 568.

<sup>19</sup> “Diyabet İşleri Başkanlığı Meali” (Erişim 05 Nisan 2021).

<sup>20</sup> Abdulkadir Şener vd., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, 233.

ayetlerin tercümesinde özne olarak metinde yer alan kelimenin Türkçe'ye çevrilmesi ile yetinilmekte, kim ve ne olduğuna dair belirsizlik devam etmektedir. Aşağıdaki âyetlerde tespit edilen bu sorunlara örnekler verilmiştir:<sup>21</sup>

1. “Mallarını Allah rızâsını dileyerek ve içlerinden gelerek harcayanların misali ise tatlı bir yamaçta bulunan, üzerine bolca yağmur yağan, bu sebeple ürününü iki misli veren bir bahçedir; şayet sağanak yağmazsa incecik yağar.” (el-Bakara 2/265) Altı çizili cümlede “yağmur” kelimesinin cümlede açıkça gelmesi gerekir.
2. “Bunlar sana vahiy yoluyla bildirmekte olduğumuz gayb haberlerindedir. İçlerinden hangisi Meryem’i himayesine alacak diye kura çekmek üzere kalemlerini atarlarken sen onların yanında değildin; onlar tartışırken de sen yanlarında değildin.” (Âl-i İmrân 3/44) Meryem’i himayesine almak üzere kura çekenlerin kimler olduğuna dair bilgi verilmediği için cümle özne yönünden kapalı kalmıştır. Önceki ve sonraki âyetlerle de bu konunun anlaşılması mümkün değildir.
3. “Onlar mağaralarında üç yüz yıl kaldılar, buna dokuz yıl da ilâve ettiler.” (el-Kehf 18/25). Altı çizili cümlede dokuz yılı kimin ilave ettiği belirsizdir.
4. “Derken onlara böğürebilen bir buzağı heykeli yaptı. (Ona uyanlar) ‘İşte bu sizin de tanrınız, Mûsâ’nın da tanrısıdır, fakat o bunu unuttu’ dediler. (Tâhâ 20/88) Âyette ne buzağı heykelini kimin yaptığı ne de Hz. Musa’nın kavmine “İşte bu sizin de tanrınız, Mûsâ’nın da tanrısıdır, fakat o bunu unuttu” diyenlerin kimliği belirsiz bırakılmıştır.

Meâllerde öznenin belirsizliği konusunda karşılaştırma yapacağımız ilk âyet, el-Bakara 2/159’dur: إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّا لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ Âyette “Lanet okuyanlar lanet eder” diye tercüme edilen وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ifadesinden kimlerin

**Kur’ân Yolu Meâli:** “...hem de lânet okuyanlar lânet eder.”

**Yüce Kur’ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali:** “...ayrıca onlara, lanet etme konumunda olan her şey ve herkes lanet okur.”

**Son Çağrı Kur’an:** “...hem de lanet edenler lanet ederler.”

**Kur’an-ı Kerim Meali:** “...ayrıca lanet etme konumunda olan herkes ve her şey onlara lanet eder.”

<sup>21</sup> Örnekler *Kur’ân Yolu Meâli*’nden alınmıştır.

**Değerlendirme:** Bu âyette incelediğimiz meâllerin hiçbiri yeterli açıklama yapmayarak, “lanet okuyanlar, lanet okuma konumunda olan herkes, lanet edenler vb.” demekle yetinmişlerdir. Oysa en muhtasar tefsirlerde bile ifadeyi açıklayan yaklaşımlara ulaşmak mümkündür. Mesela İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayet “Allah'ın lanetlemesinin kabir azabı olduğunu, insan ve cinler dışında onların kabirdeki seslerini duyan bütün mahlukatın lanette bulunacağını” açıklamaktadır.<sup>22</sup> Taberî de lanet edenlerle kastedilenin behâim/hayvanlar olduğunu rivayet etmektedir.<sup>23</sup>

Öznenin belirsizliği konusunda başka bir örnek وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَنْزِيلًا آيَةٌ (el-Bakara 7/118) âyetindeki الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ifadesidir. Âyetin kendisinden önceki âyetle de “bilgiden yoksun kimselerin” kimliğine dair bir açıklama yapacak şekilde bağlantısı olmadığı için meal okuyucusuna bu konuda bilgi verilmelidir.

**Kur'ân Yolu Meâli:** “Bilgiden yoksun olanlar...”

**Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali:** “Hiçbir İlahi bilgiye sahip olmayan müşrikler...”

**Son Çağrı Kur'an:** “Bilgiden yoksun olanlar...”

**Kur'an-ı Kerim Meali:** “Hiçbir ilahi bilgiye sahip olmayan müşrikler de...”

**Değerlendirme:** Bakara sûresi 118. âyette Allah'ın kendileriyle konuşmasını ya da bir mucize göndermesini isteyenlerin kimler olduğu meâl okuyucusu için gizlidir. Bu konuda âyeti en anlaşılır açıklayanların Şener ve Öztürk olduğu görülmektedir. Daha önce vahye muhatap olmamış müşrikler ilahi bilgiye sahip değillerdi. Bilgisizlikleri yüzünden Allah'tan böyle bir talepte bulunabiliyorlardı. *Kur'ân Yolu Meâli* ve Akdemir'in meâli okuyucusu bilgi verme konusunda yetersiz kalmıştır.

### 1.3. Cümlede Öznenin ya da Tümlecin Zamir Olarak Gelmesi

Arap dilinde kullanılan zamirlerin tamamını Türkçeye çevirmek ya da her zamire anlam verme çabası içinde olmak şeklinde ifade edebileceğimiz durum âyetleri anlaşılır olmaktan uzaklaştırmaktadır. “...Sizden kim onları dost edinirse şüphesiz o da onlardandır.” (el-Mâide 5/51) âyetinde yer alan

<sup>22</sup> Firûzâbâdî, *Tenvîri'l-miğbâs*, 27.

<sup>23</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân* 3/254.

وَمَنْ يَتَّوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ifadesindeki dört zamirin tamamının Türkçeye çevrilmesi meâl okuyucusunun işini zorlaştırmaktadır. Çünkü zamirlerin hangi ismin yerine kullanıldığı belirsizdir.

Bazen de gerekmediği halde öznenin açık bir zamir olarak gelmesi söz konusudur. “Ben onun adını Meryem koydum, işte ben onu ve soyunu kovulmuş şeytana karşı senin korumana bırakıyorum.” (Âl-i İmrân 3/36) âyetinde ‘koydum’ ve ‘bırakıyorum’ yüklemine ‘ben’ zamiriyle getirilen özne cümlede gereksiz yer kaplamaktadır. Yine “Firdevs cennetine vâris olacaklar ve orada onlar ebedî kalacaklardır.” (el-Mü’minûn 23/11) şeklinde tercüme edilen âyette cennete varis olarak ebedi kalacaklar belliyken öznenin “onlar” zamiriyle tekrarlanması gereksizdir. Bu ve benzeri durumlarla pek çok âyette karşılaşmak mümkündür:<sup>24</sup>

1. “Onlar Allah’ın dininden başkasını mı arıyorlar! Oysa göklerde olanlar da yer de olanlar da isteyerek veya istemeyerek hep O’na boyun eğmişlerdir ve O’na döndürüleceklerdir.” (Âl-i İmrân 3/83)
2. “Allah’tan bir ipe ve insanlardan bir ipe tutunmadıkça, nerede bulunurlarsa bulunsunlar, onlara alçaklık damgası vurulmuş; Allah’ın gazabına uğramışlar ve aşağılanmaya mahkûm olmuşlardır.” (Âl-i İmrân 3/112)
3. “Allah buyurdu ki: “Pek yakında onlar mutlaka pişman olacaklar!” (el-Mü’minûn 23/40)
4. “Elçiler “Ey Lût! Biz rabbinin elçileriyiz. Onlar sana asla dokunamayacaklar... Çünkü onların başına gelecek olan, şüphesiz onun başına da gelecektir. Onlar için belirlenen zaman, sabah vaktidir...” (Hûd 11/81)
5. “Ona uymayanlara gelince, eğer yeryüzünde olanların tamamı ve ek olarak bir misli daha onların olsa (kurtuluş için) onu mutlaka feda ederlerdi. Onlar var ya, hesabın en kötüsü işte onları bekliyor.” (er-Ra’d 13/18)

Zamirin yerini aldığı ismin belirsizliği konusunda *Kur’ân Yolu Meâli*’ni Bakara 2/33. âyeti üzerinden araştırmaya kaynak olan diğer meâllerle karşılaştıralım:

**Kur’ân Yolu Meâli:** “Ey Âdem! Bunların isimlerini onlara bildir” dedi. Onlara bunların isimlerini bildirince de “Size ben göklerin ve yerin gizlisini kesinlikle bilirim; yine sizin açıkladığınızı da gizlediğinizi de bilirim demedim mi!” buyurdu.”

<sup>24</sup> Örnekler *Kur’ân Yolu Meâli*’nden alınmıştır.

**Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali:** “Bunun üzerine Allah, ‘Ey Âdem! Meleklerle şunların isimlerini (bir bir) söyle (de görsünler!)’ dedi...”

**Son Çağrı Kur'an:** “[Bunun üzerine Allah Âdem’e]: “Ey Âdem! Onlara onların isimlerini bildir!” demişti...”

**Kur'an-ı Kerim Meali:** “Bunun üzerine Allah, ‘Ey Âdem! Meleklerle bütün bu varlıkların isimlerini söyle de [senin bu üstün meziyetini anlasınlar]’ buyurdu...”

**Değerlendirme:** Yüce Allah’ın Hz. Âdem’i yarattıktan sonra meleklerle takdim etmesinin anlatıldığı Bakara sûresi 33. âyetinin çevirisinde, Âdem’in meleklerle bildirdiği isimlerin kimlere ya da nelere ait olduğu açıklanmamıştır. Bu âyetin Arapça metninde bulunan dört adet *hum* zamirini muhtemelen orijinalliği yansıtma niyetiyle çevirme gayreti metni anlam yönünden zorlaştırmaktadır. Zamirlerle ifade edilen konunun Türkçeye olduğu gibi aktarılması gerekmez. *Kur'ân Yolu Meâli*'nde ve Akdemir'de ‘meleklerle’ yerine ‘onlara’ denilerek okuyucu için zaten bir belirsizlik oluşturulmuştur. Bir de بِأَسْمَائِهِمْ yerine “şunların isimleri”, “onların isimleri” gibi ifadeler kullanılması işi içinden çıkılmaz duruma sokmuştur. Oysa Şener ve Öztürk meâllerinde “varlıkların isimleri” demek suretiyle konu anlaşılır hale getirilmiştir.

Zamirlerin gereksiz tekrarı durumu Bakara sûresi 36. âyette de göze çarpmaktadır. Âyette فَازَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا ifadesiyle şeytanın, Hz. Âdem ve eşini cennetten çıkarmak için hata işlemelerine sebep olduğu anlatılmaktadır. 35. âyette olay “Ey Âdem! Sen ve eşin cennette oturun, orada istediğiniz yerden rahatça yiyip için ve şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz” dedik.” şeklinde açıkça anlatıldığı için bu âyette özne ve tümleç yerinde zamir yeterli görülmüş, ancak cümle anlaşılır olmaktan uzaklaşmıştır:

**Kur'ân Yolu Meâli:** “Şeytan oradan onların ayağını kaydırıldı.”

**Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali:** “Şeytan onları (kandırıp yasak ağacın meyvesinden yemelerini sağlayarak) yanılttı.”

**Son Çağrı Kur'an:** “Şeytan orada onların ayaklarını kaydırılmış ve böylece onları içinde buldukları [nimetler]den uzaklaştırmıştı.”

**Kur'an-ı Kerim Meali:** “Ne var ki şeytan [yasak ağacın meyvesinden yemelerini sağlayarak] Âdem'i ve eşini yanılttı. Böylece onların meşakkatsiz/sıkıntısız yaşantılarının son bulmasına sebep oldu.”

**Değerlendirme:** Arapçada zamir kullanımı (ister muttasıl ister munfasıl olsun) yaygındır. Zamirlerin Türkçe meâllerde Arapçadaki gibi sık tekrarı cümlenin akışını bozmakta ve anlamda belirsizlik oluşturmaktadır. Yukarıdaki



âyette zamirlerin “oradan, onları” gibi tercüme edilmesi yerine açık isim kullanılması daha uygundur. Bize göre bu âyet en anlaşılır biçimde Öztürk’ün meâlinde çevrilmiştir.

Cümlede öznenin zamir olarak gelmesi konusunda vereceğimiz son örnek *أَوْكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ* (Bakara 1/100) âyetidir. Âyette söz verenlerin kimler olduğunu anlamak için zamirin açıklanması gerekir. Araştırma kaynağımız olan meâllerde ise çeviri şöyle yapılmıştır:

**Kur’ân Yolu Meâli:** “Ne zaman onlar bir söz verdilerse yine kendilerinden bir grup onu bozup bir kenara atmadı mı?”

**Yüce Kur’ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali:** “Nitekim onların ataları da her söz verdiklerinde, içlerinden bir kısmı sözlerinden dönmedi mi?”

**Son Çağrı Kur’an:** “Onlar, her ne zaman bir söz vermiş iseler, içlerinden bir grup onu çiğnememiş midir?”

**Kur’an-ı Kerim Meali:** “Nitekim onlar [ın ataları] ne zaman Allah'a söz verdilerse içlerinden bir kısmı sözlerini çiğnemedi mi?!”

**Değerlendirme:** Çevirilerine yer verdiğimiz eserlerde Bakara sûresi 100. âyette zamirle işaret edilen kimseler hakkında yeterli açıklama yapılmamış, “sözü verenin ya da sözden dönenlerin” kim olduğu belirsiz kalmıştır. Yalnızca Öztürk ve Şener bir önceki âyette bunların (Yahudiler) olduğuna değindikleri için sorun çözülmekte, diğer iki eserde önceki âyete gidilse bile müphemlik ortadan kalkmamaktadır.

#### 1.4. Fiillerin Türkçe’de Çok Kullanılmayan Formlardan Seçilmesi

Gerek günlük dilde gerekse yazı dilinde kullanılmayan ya da seyrek kullanılan bazı fiil formlarının *Kur’ân Yolu Meâli*’nde var olduğu görülmektedir. Kur’an çevirisi yapılırken bu tür kullanımlar telaffuzunun zorluğu ve kullanım azlığı nedeniyle tercih edilmemelidir.

Şimdi bu durumun diğer meâllerde ele alınışına birkaç örnek üzerinden bakalım:

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرَجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَسْهَوُونَ (el-Bakara 2/8)

**Kur’ân Yolu Meâli:** “Vaktiyle sizden, birbirinizin kanlarını dökmeyeceğinize, birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayacağınıza dair de söz almıştık. Siz de kabullene geldiniz. Hâlâ da (buna) şahitlik ediyorsunuz.”

**Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali:** "...siz de kabul etmişsiniz."

**Son Çağrı Kur'an:** "...Siz de [bu söze] tanıklık ederek [onu] onaylamıştınız."

**Kur'an-ı Kerim Meali:** "...siz de bunu kabul etmişsiniz.

**Değerlendirme:** Âyette yer alan أَقْرَرْتُمْ kelimesi Kur'ân Yolu Meâli'nde Türkçede kullanımı çok yaygın olmayan "kabullene geldiniz" kelimesiyle çevrilmiştir. Bunun yerine diğer meâllerde olduğu gibi "kabul etmişsiniz" "onaylamıştınız" kelimeleri tercih edilmelidir.

وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ  
(Kasas 28/73)

**Kur'ân Yolu Meâli:** "Allah, rahmetinden dolayı size geceyi ve gündüzü yarattı ki dinlenesiniz, lutfundan rızınızı arayasınız ve bütün bunlara şükredesiniz."

**Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali:** "O size olan rahmet ve şefkatinin bir eseri olarak, geceyi dinlenip huzur bulmanız, gündüzü de çalışıp O'nun lutfundan rızık aramanız için yaratmıştır. O halde O'na daima şükretmelisiniz."

**Son Çağrı Kur'an:** "Allah, sevgisinin bir açılımı olarak, size, dinlenmeniz için geceyi, lutfundan [rızınızı] aramanız için de gündüzü yaratmıştır. [O bütün bunları] şükretmeniz için [gerçekleştirmiştir].

**Kur'an-ı Kerim Meali:** Size yönelik şefkat ve merhametinin bir eseri olarak Allah gece ile gündüzü yarattı ki geceleyin dinlenesiniz, gündüz vakti de çalışıp O'nun lutfundan rızınızı arayasınız. Şu hâlde sizden beklenen, bu büyük nimetlerine karşılık iman ve itaat üzere Allah'a şükretmenizdir.

**Değerlendirme:** "Dinlenesiniz, arayasınız, şükredesiniz" gibi kelimeler Kur'ân meâllerinde karşımıza çıkan, genel olarak başka metinlerde tercih edilmeyen kullanımlardır. Bunun yerine Şener ve Akdemir meâllerinde olduğu gibi "dinlenmeniz için, aramanız için" gibi kelimelerin tercih edilmesi daha uygundur. Bu âyet çerçevesinde Kur'ân Yolu ve Öztürk meâlleri sorunlu görünmektedir.

Talak sûresi 8. âyette geçen وَعَذَّبْنَاهَا kelimesinin "azaba çarptırmışsınız" şeklinde tercüme edilmesi konuya verilebilecek bir örnektir.

**Kur'ân Yolu Meâli:** "... azaba çarptırmışsınız."

**Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali:** "...bir azapla cezalandırdık."

**Son Çağrı Kur'an:** "...azaba uğratmıştık."

**Kur'an-ı Kerim Meali:** "onların kökünü kazıdık."

**Değerlendirme:** *Kur'ân Yolu Meâli*'nde "azaba çarptırmışsınız" şeklinde çevrilen عَذَّبْنَاهَا kelimesine Öztürk tamamen yok etmeyi ifade eden "kökünü kazıdık" anlamını vermiştir. Azap kelimesinin Arapça olduğunu göz önünde bulundurarak bu kullanımın hem tam Türkçe olduğunu hem de âyetteki tamamen yok etmeyi dile getirdiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte diğer müellifler artık Türkçeleşmiş olan azap vermek ifadesini "azapla cezalandırdık," "azaba uğratmıştık" şeklinde kullanarak okuyucuyu "çarptırmışsınız" zorlamasına maruz bırakmamışlardır.

### 1.5. Tercümede Benzer Kelimelerin Sıkça Kullanımı

Cümle içinde aynı kelimelerin tekrarı yerine aynı anlama gelen farklı kelimelerin kullanımı metni zenginleştirmekte ve akıcılığını artırmaktadır. *Kur'ân Yolu Meâli*'nde bazı özne ve fiiller art arda kullanılarak tekrara düşülmüştür. Mesela Yûsuf sûresi 4. âyette geçen رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ ifadesi Türkçeye çevrilirken Arapça metne sadık kalınmış ve رَأَيْتُ kelimesi metinde iki defa yer aldığı için tercümede de tekrarlanmıştır: "Babacığım! Ben rüyamda on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederken gördüm." Bunun yerine cümle "Babacığım! Ben rüyamda on bir yıldız, güneşi ve ayı bana secde ederlerken gördüm." şeklinde tercüme edilebilirdi.

Aşağıda sözü geçen duruma ait örnekler altı çizili verilerek konunun metni olumsuz etkilediği gözler önüne serilmektedir:<sup>25</sup>

1. "Rabbimiz! Peygamberlerin aracılığıyla bize vaad ettiklerini ver bize;" (Âl-i İmran 3/18)
2. "Bu sebeple akşam vaktine eriştiğinizde ve sabah kalktığınızda Allah'ı tesbih edin. Göklerde ve yerde her türlü övgü O'na mahsustur. Gündüzün sonunda ve öğle vaktine eriştiğinizde de O'nu tesbih edin." (Rûm 30/17-18)
3. "Hani rabbın meleklerle demoştı ki: "Ben şekillenebilir özlü balçıktan, (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan bir insan yaratacağım" demoştı." (Hicr 15/28)

<sup>25</sup> Örnekler *Kur'ân Yolu Meâli*'nden alınmıştır.

4. “İşte bu, Allah'ın âyetlerindedir. Allah kime hidayet ederse işte o doğruyu bulmuştur;” (el-Kehf 18/17)

Tercümede yer alan bu sorunu araştırma kaynaklarımızla karşılaştırırken ele alınacak ilk âyet Tâhâ sûresi 96'dır. Âyette geçen فَفَبَصَّتُ فَبَصَّةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَفَبَدَّتْهَا ifadesi meâllerde şöyle çevrilmiştir:

**Kur'ân Yolu Meâli:** “...elçinin izinden bir avuç avuçladım ve onu attım.”

**Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali:** “...Elçinin [Musa'nın]din anlayışının bir bölümünü alıp attım.”

**Son Çağrı Kur'an:** “...elçinin [Musa'nın] öğretisinin sadece bir kısmını almıştım; ama [içimde sindiremediğim] için onu terk ettim.”

**Kur'an-ı Kerim Meali:** “...Gerçi ben elçinin [senin] din anlayışından bir şeyler öğrendim fakat onları reddettim.”

**Değerlendirme:** *Kur'ân Yolu Meâli*'nde gereksiz tekrara örnek göstermek üzere incelenen Tâhâ sûresinin 96. âyetinde meâller arasındaki farklılığın esas itibarıyla âyeti anlamada ortaya çıktığı görülmektedir. Makalenin bu kısmına kadar verilen örneklerde bu derece büyük bir farklılıkla karşılaşılmamış, bu nedenle sadece tespit edilen soruna değinilmişti. Ancak burada meâllerdeki anlayış çeşitliliğine güzel bir örnek olması bakımından konunun üzerinde durulacaktır.

Tâhâ sûresinin bu bölümünde Hz. Mûsâ'nın kavmini Kızıldeniz'den geçirip verilen görevi yerine getirmenin neşesiyle Tûr'a yöneldiği,<sup>26</sup> o Tûr-i Sînâ'da iken kavminin Sâmirî isimli biri tarafından yapılan “buzağı heykeli”ne tapmaya başladıkları anlatılmaktadır (Tâhâ 20/83-94). Hz. Mûsâ üzgün ve kızgın olarak geri döndüğünde Sâmirî'ye bu davranışının sebebini sormuş, o da قَالَ بَصْرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَفَبَصَّتُ فَبَصَّةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَفَبَدَّتْهَا cevabını vermiştir. Sâmirî'nin cevabında geçen “elçinin izi” ifadesi klasik tefsir kaynaklarında “Cebrail'in atının izi” olarak yorumlanmıştır.<sup>27</sup> *Kur'ân Yolu*'nda âyet bu yorumlara bağlı kalarak tercüme edilmiş, diğer meâller Sâmirî'nin sözünü ettiği elçiyle kastedilenin Hz. Mûsâ, onun izinden maksadın ise tebliğ ettiği din olduğunu söylemişlerdir. Onların bu yaklaşımı Râzî tefsirinde Ebû Müslim el-İsfehânî'den nakledilmiştir. Buna göre âyette

<sup>26</sup> Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020) 1/480.

<sup>27</sup> Mukatîl b. Süleymân, *Tefsîru Mukatîl* 3/40; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* 16/149; Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed (Kahire: Mu'essesetu Kurtuba, Mektebetu'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, 2000) 9/363.

“resûl” kelimesiyle Hz. Mûsâ, “eser” kelimesiyle onun sünneti ve emrolunduğu şeyler kastedilmiştir. Sâmirî'nin “Ben onların görmediğini gördüm” sözü “Senin hak yolda olmadığını bildim, senin dininden bir şeyler aldım ve attım.” demektir.<sup>28</sup>

وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ (Kasas 28/45)

**Kur'ân Yolu Meâli:** “Bilâkis (aramızda) biz nice nesiller meydana getirdik ve onların ömrü nice yıllar sürdü.”

**Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali:** “Üstelik Biz (onlarla senin aranda) pek çok nesiller yarattık; onların üzerinden de uzun yıllar geçti.”

**Son Çağrı Kur'an:** “Ancak Biz, [sana gelene dek] birçok nesil varetmiştik. Onların da üzerlerinden uzun zaman geçmişti.”

**Kur'an-ı Kerim Meali:** “Kaldı ki biz onlarla senin aranda birçok nesiller yarattık ve bu nesillerin üzerinden de uzun yıllar/ asırlar geçti.”

**Değerlendirme:** Kasas sûresi 45. âyetin giriş cümlesi *Kur'ân Yolu Meâli*'nde “nice” kelimesinin tekrarıyla çevrilmiş ve bir tür anlatım bozukluğu ortaya çıkmıştır. Üstelik bu kelimenin âyet metninde karşılığı da yoktur. Nitekim diğer meâller âyetin bu kısmını tercüme ederken “birçok” ya da “pek çok” kelimelerini tercih etmişlerdir. Öztürk meâlinde ise nesil kelimesi tekrarlı gelmiş, bu bölümde Türkçe'ye en doğru çeviri Akdemir meâlinde gerçekleştirilmiştir.

نُسَقِّكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ (el-Mü'minûn 23/21)

**Kur'ân Yolu Meâli:** “Size onların karınlarında oluşan nesneden içiriyoruz; onlardan sağladığımız başka birçok fayda da var, onlardan yiyecek sağlıyorsunuz.”

**Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali:** “Size onların sütlerinden içiriyoruz; etlerinden yiyorsunuz ve onlardan daha pek çok faydalar elde ediyorsunuz.”

**Son Çağrı Kur'an:** “Biz onların içlerindeki [sütten] size içiriyoruz. Onlarda sizin için daha birçok yarar da bulunmaktadır; nitekim onların etlerini yiyerek besleniyorsunuz...”

**Kur'an-ı Kerim Meali:** “Nitekim biz size onların sütlerinden içiriyoruz. Yine o hayvanların size birçok faydası daha var. [Mesela,] onların etlerinden yersiniz;...”

<sup>28</sup> Fahrudin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981) 22/111.

**Değerlendirme:** Âyette hayvanlar kelimesi yerine üç defa kullanılan (هَا/ hâ) zamiri tercümede müellifleri zorlamış ve “onlar” kelimesini tekrarlı olarak kullanılmışlardır. Metne bağlı kalma kaygısının sonucu olan bu durum “Size onların sütlerinden içiriyoruz; etlerinden yiyorsunuz ve daha pek çok faydalar elde ediyorsunuz.” şeklinde bir tercüme ile ortadan kaldırılabılır.

### 1.6. Devrik ya da Yüklemsiz Cümleler

Tercümede kullanılan devrik ya da yüklemsiz cümlelerin bir kısmı metni anlamayı zorlaştırmaktadır. Bu durum aşağıda örneklendirilmiştir:

1. “Hüre hür, köleye köle, kadına kadın.” (el-Bakara 2/178)
2. “Allah’tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!” (el-Bakara 2/23)
3. “Allah’a şükredin; eğer O’na kulluk ediyorsanız!” (el-Bakara 2/172)
4. “İşleri Allah düzenliyor; âyetleri de açıklıyor ki rabbinize kavuşacağı- nıza kesin olarak inanmanız.” (er-Ra’d 13/2)

Âyetlerin devrik ya da yüklemi olmayan cümlelerle çevrilmesi zorunlu mudur, diğer meâller bu konuda nasıl bir yöntem geliştirmiştir, birkaç âyet üzerinden inceleyelim:

وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبُرْقَ وَيُنزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا  
خَوْفًا وَطَمَعًا (er-Rûm 30/24)

**Kur’ân Yolu Meâli:** “Yine O’nun kanıtlarındandır ki, korku ve ümit vermek üzere size şimşegi gösteriyor, gökten su indirip ölümünün ardından yer yüzünü onunla canlandırıyor.”

**Yüce Kur’ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali:** “Size bir yandan (çakması ve gürültüsüyle) korku veren, bir yandan da (yağmurun bir habercisi olarak) umutlandıran şimşegi göstermesi, gökten yağmur yağdırması ve onunla ölü toprağı canlandırması da yine O’nun varlığının delillerindedir.”

**Son Çağrı Kur’an:** “Size şimşegi korku ve umut [kaynağı] olarak göstermesi, gökten yağmur indirip onunla ölmüş olan toprağa yeniden hayat vermesi de Onun [varlığının] delillerindedir.”

**Kur’an-ı Kerim Meali:** “Gözünüzün önünde size kâh ölüm korkusunu kâh yağmur ümidini tattıran şimşekler çaktırması ve gökten yağmur yağdırıp yağmur suyuyla ölü/kurak toprağa hayat vermesi de yine O’nun sınırsız kudretinin göstergelerindedir.”

**Değerlendirme:** Kur’ân Yolu Meâli Rûm sûresi 24. âyetin çevirisinde Arapça metne bağlı kalmış, “Yine O’nun kanıtlarındandır ki” ifadesini başa

alarak devrik bir cümle oluşturmuştur. Bunun zorunlu sonucu Allah'ın varlığının delillerinden olan “şimşek ve su” örneklerinin sona kalması, cümledeki vurgunun azalmasıdır. Diğer meâller “O'nun varlığının delillerindendir/O'nun sınırsız kudretinin göstergelerindendir.” şeklinde haberi sonda vererek zikredilen örneklerden her birinin Allah'ın varlığını gösteren bir delil oluşunu incelemiş, böylece âyetteki vurguyu daha doğru bir kullanımla Türkçeye aktarabilmiştir. Benzer bir sorun aşağıdaki âyette de mevcuttur:

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا مَّأْمُونًا وَّيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ (el-Ankebût 29/67)

**Kur'an Yolu Meâli:** “Görmezler mi ki, çevrelerindeki insanlar durmadan yerinden koparılıp götürülürken biz (Mekke'yi) güvenli, dokunulmaz belde yapmışızdır!”

**Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali:** “Bunlar, çevrelerindeki insanlar can güvenliğine sahip değilken Bizim Mekke'yi güvenli ve kutsal bir belde yaptığımızı görmüyorlar mı?”

**Son Çağrı Kur'an:** “Onlar çevrelerindeki insanlar sürekli saldırıya uğrarlarken, Bizim [yurtları olan Mekke'yi] kutsal ve güvenli kıldığımızı görmüyorlar mı?”

**Kur'an-ı Kerim Meali:** “Çevrelerindeki kabileler eşkıya saldırısına uğrayıp dururken bu müşrikler Mekke'yi güvenli ve korunaklı bir belde yaptığımızı görmüyorlar mı?!”

**Değerlendirme:** *Kur'an Yolu Meâli*'nde “Görmezler mi ki” ile başlayıp “yapmışızdır” şeklinde tamamlanan bu form daha birçok âyette karşımıza çıkmakta, “Böyle yaptığımızı görmezler mi?” şeklinde daha yalın bir ifadeyle anlatmak mümkünken farklı bir meâl dili oluşturulmaktadır. Karşılaştırma yapılan diğer üç meâl Arapça dil yapısına uygun olarak âyetin başında yer alan *أَوَلَمْ يَرَوْا* fiilini, çeviri de Türkçe cümle yapısına uygun olarak “görmüyorlar mı?” kelimesiyle sonda vermişlerdir. Böylece daha sade ve kolay anlaşılır bir üslup kullanarak okuyucunun işini kolaylaştırmışlardır.

لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ (en-Nûr 24/38)

**Kur'an Yolu Meâli:** “Anarlar ki, Allah kendilerini, yaptıklarından daha güzeli ile ödüllendirsin, daha fazlasını da lutfundan versin.”

**Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali:** “Bundan dolayı Allah onların amellerinin en güzeline göre mükâfatlandırarak, hatta lütfuyla daha da fazlasını ihsan edecektir.”

**Son Çağrı Kur'an:** Onlar [bütün bunları] Allah'ın kendilerini yaptıklarının en güzeli ile ödüllendirmesi ve [hatta] lütfuyla kendilerine daha fazlasını vermesi için yapmaktadırlar.

**Kur'an-ı Kerim Meali:** “Bu yüzden Allah onları yaptıkları ibadetlere terettüp eden mükâfatın en güzeliyle mükâfatlandırarak ve hatta lütfuyla daha fazlasını da ihsan edecektir.”

**Değerlendirme:** Nûr sûresi 38. âyeti devrik cümle yönünden ele aldığımızda “Anarlar ki” fiiliyle başlayan *Kur'ân Yolu Meâli* dışında diğer meâllerin cümleyi düzenli kurdukları görülmektedir. Bazı kulların mükafatına ve lütfuna daha fazla nail olmak için Allah'ı anmaktan, namaz kılıp zekât vermekten hiçbir sebeple vazgeçemediklerini anlatan âyetin “sebeup bildirme yönünü” metne en uygun ve anlaşılır bir şekilde Akdemir belirtmiştir.

### 1.7. Sadece Meal Dilinde Karşımıza Çıkan Kelimeler

Türkçe Kur'an meâllerinde bazı kelime ve terkiplerin sıklıkla kullanılması özel bir meâl dili oluşturma çabası ya da kırık meal uygulamasından kalma bir alışkanlık olarak algılanabilir. Aslında bu durum tek bir âyet ya da pasaj okunduğunda dikkat çekmemekle birlikte sûre okumalarında rahatsız edici boyuta ulaşmaktadır. Aşağıda bu duruma farklı tekrarlardan örnekler verilmiştir:

فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ “İşte onlar yoldan çıkmışların ta kendileridir.” (Âl-i İmrân 3/82)<sup>29</sup>

وَمِنْ آيَاتِهِ “O'nun kanıtlarından biri...” (er-Rûm 30/20)<sup>30</sup>

وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ “Allah yapıp ettiklerinizden haberdardır.” (et-Tevbe 9/16)<sup>31</sup>

وَكَذَٰلِكَ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ “İşte böylece biz onu apaçık âyetler olarak indirdik.” (el-Hac 21/16)<sup>32</sup>

“Şüphesiz bunlarda alınacak büyük bir ders vardır;” (eş-Şuarâ 26/8)<sup>33</sup>

“Ama çokları iman etmezler.” (eş-Şuarâ 26/103)<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Benzer ifadelerde aynı çeviriler yapılmıştır. Daha fazla örnek için bkz. Âl-i İmrân 3/90, 94,114,116; el-Mâide 5/44; el-En'âm 6/71; el-Enfâl 8/37; el-Enbiyâ 21/36; el-Hac 22/6; Nûr 24/13.

<sup>30</sup> Rûm 30/21, 22,2 23, 25, 46.

<sup>31</sup> et-Tevbe 9/17, 94; Hûd 11/16; İbrâhîm 14/18; en-Nahl 16/112; el-Hac 22/68.

<sup>32</sup> el-En'âm 6/74; el-A'râf 7/60; el-Hac 22/11; en-Nûr 24/1, 25, 54; eş-Şuarâ 26/97, 98, 115; en-Neml 27/75.

<sup>33</sup> en-Neml 27/77; eş-Şuarâ 26/9, 67, 68, 175.

<sup>34</sup> el-En'âm 6/111; el-A'râf 7/17; eş-Şuarâ 26/139, 158, 174, 190; ez-Zümer 39/50; el-Fussilet 41/4; el-Hadîd 57/27.



كَذٰلِكَ يُرِيهٖمُ اللّٰهُ اَعْمَالَهُمْ حَسْرٰتٍ عَلَيْهِمْ ۗ (el-Bakara 2/167)

**Kur’ân Yolu Meâli:** “Böylece Allah onlara yapıp ettiklerini kendileri için pişmanlık sebepleri olarak gösterir.”

**Yüce Kur’ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali:** “Böylece Allah onlara, yapıp ettiklerinin kendileri için pişmanlık ve üzüntü kaynağı olduğunu gösterecektir.”

**Son Çağrı Kur’an:** “Böylece Allah, yaptıkları bütün işlerini onlara acı bir pişmanlık duygusu tattırarak gösterecektir.”

**Kur’an-ı Kerim Meali:** “Böylece Allah onlara yaptıklarının kendilerine çok derin bir pişmanlık ve üzüntü” kaynağı olduğunu gösterecek.”

*Kur’ân Yolu Meâli* Bakara sûresi 167. âyette “yapıp ettiklerini” diye tercüme edilen اَعْمَالَهُمْ kelimesi Şener ve arkadaşlarının meâlinde de aynı kelimelerle karşılanmıştır. Akdemir ve Öztürk bu âyet için “yaptıklarının” kelimesini kullanmış olsa da, Öztürk el-Mâide 5/117; el-En’âm 6/ 69, 107; el-Enfâl 8/47; Yûnus 10/36; en-Nahl 16/93 vb. birçok âyetin meâlinde “yapıp ettiklerinin” ifadesini tekrarlamıştır. “Etmek” kelimesinin tam karşılığı “bir işi yapmak”tır.<sup>35</sup> Aynı anlama gelen iki kelimeyi birlikte kullanmak gereksizdir. Bu konuda en doğru yaklaşım Akdemir’e aittir.

## Sonuç ve Öneriler

Makalede *Kur’ân Yolu Meâli* adlı çalışma anlatım bozukluğu yönünden incelenerek kaynak dile bağlılık, öznenin gizlenmesi ya da zamir olarak gelmesi, fiillerin Türkçede çok kullanılmayan formlardan seçilmesi, devrik cümleler, kelimelerde sıkça tekrara düşülmesi vb. sorunlar tespit edilmiş ve eser bu sorunlar yönünden tamamı ilahiyat profesörleri tarafından hazırlanmış üç farklı meâlle karşılaştırılmıştır.

Meallerde çoğunlukla tek bir âyet ya da bölüm üzerinde yapılan çalışmalarda farkına varılmayan ancak mealin baştan sona okunmasıyla anlaşılacak bir kısım sorunlar dikkat çekmektedir. İlahi kitabın farklı dillere çevrilmesinde karşılaşılabilecek en yaygın sorun olarak kabul edilen kaynak dile bağlılık *Kur’ân Yolu Meâli*’nde de göze çarpmakta metne sadık kalma gayreti, yapılan tercümede özellikle Arapça alt yapısı olmayan okurlar için birçok âyetin anlaşılmasına sebep olmaktadır. Metne bağlılık bazen öznenin belirsiz kalma-

<sup>35</sup> Türk Dil Kurumu (TDK), <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim 11 Nisan 2021)

sına bazen de özne açıkça zikredilse bile onun kim olduğu konusunda açıklama ihtiyacı duyurmaktadır. Meallerde aynı anlama gelen farklı kelimelerin kullanımıyla metni zenginleştirmek yerine belli kelime ve terkiplerin sürekli kullanılması, devrik ya da yüklemsiz cümlelerin tercih edilmesi metni anlamayı zorlaştırmaktadır. Gerek günlük dilde gerekse yazı dilinde kullanılmayan ya da seyrek kullanılan bazı fiil formlarının meal dilinde sıkça karşımıza çıkması, Arapça'da yaygın olarak kullanılan zamirlerin olduğu gibi Türkçe'ye aktarımı da metnin akışı yönünden problemlili görünmektedir. Bu bağlamda *Kur'ân Yolu Meâli'nin* yeniden gözden geçirilmesi gereklidir.

Araştırma esnasında Kur'an meâllerinde benimsenecek dil ve yaklaşımların önemiyle birlikte öncelikli sorunun hitap kitlesinin kimliği olduğu bir kez daha ortaya çıkmıştır. Bu konuda özellikle Kur'an'ın orijinal dili olan Arapçayı bilmeyen okurlar için sade ve gerekli açıklamaların eklendiği bir dil tercih edilmelidir.

Tercümede kaynak dile (Arapçaya) bağlılık Kur'an'ın anlaşılmasını zorlaştıracak bir anlatıma neden olmaktadır. Arapça bilmeyenler için yapılan çevirilerde bu sorun parantez içi açıklamalara ya da dipnotlara başvurulmuş çözümüye çalışılsa da istenilen sonuca ulaşmak mümkün görünmemektedir. Ayrıca bu yöntemler genel olarak "Dipnotlar okunuyor mu?", "Metin içi parantezler okuyucuyu yormuyor mu?" sorularını akla getirmektedir. Bu soruların cevabına yönelik istatistiksel bir çalışma yapılmamıştır, ancak cevaplarının olumsuz olduğunu tahmin etmek zor değildir. Anlaşılır bir Kur'an meâli için tercih edilecek yöntem sûreleri âyet âyet değil, konu bazlı ele almak, dipnotlarla değil metin içindeki açıklayıcı cümlelerle konuyu detaylandırmak ve bu esnada paranteze ihtiyaç duymamaktır.

Bu konuya örnek olarak iman ve inkâr edenlerden söz eden Nahl sûresi 30-32; 33-36 âyetlerini ele alalım:

30. "Allah'a karşı gelmekten sakınanlara, "Rabbimiz size ne indirdi?" diye sorulur. Onlar, "Hayır indirdi" derler. Bu dünyada iyilik yapanlara güzel sonuçlar vardır. Âhiret yurdu daha da hayırlıdır. Allah'a karşı gelmekten sakınanların yurdu ne güzel!"
31. Girecekleri yer, zemininden ırmaklar akan adn cennetleridir; orada diledikleri her şeye sahip olacaklar. Takvâ sahiplerini Allah böyle ödüllendirecektir.
32. Onlar, meleklerin, "Selâm size; yaptıklarınıza karşılık girin cennete!" diyerek mutluluk içinde ruhlarını teslim alacağı kimselerdir.

Yukarıda iman edenlerin dünya ve ahiretteki durumlarını anlatan ve tek tek tercüme edilen âyetleri aşağıda gruplandırarak çevirelim bu arada hangi yöntemin daha anlaşılır olduğuna karar verelim:

*“Allah’a karşı gelmekten sakınanlara “Rabbiniz Peygamber aracılığıyla size neyi haber verdi?” diye sorulunca “tevhid”i derler.*

*Bu dünyada iyilik yapanların karşılığı cennettir. Cennet de dünyadan ve içindekilerden daha hayırlıdır. O, küfürden, şirkten ve dünyanın diğer kötülüklerinden korunanlar için ne güzel bir yerdir.*

*Allah inananlara ağaç ve evlerinin altından ırmaklar akan Adn cennetlerinde canlarının çektiği her şeyi ikram edecektir. Allah helal ve haramın sınırlarını koruyanları böyle ödüllendirir. Melekler de onların canlarını güzelce alırken ‘Rabbinizden selam olsun size! Dünyada yaptığımız güzel işlerden dolayı haydi girin cennete!’ diyeceklerdir.” (en-Nahl 30-32)*

Aynı uygulamayı bir de inkârcılardan bahseden âyetler üzerinde deneyelim:

33. O inkârcılar, ille de kendilerine meleklerin gelmesini yahut rabbinin emrinin gerçekleşmesini mi bekliyorlar. Onlardan öncekiler de böyle yapmıştı. Allah onlara haksızlık etmemişti, fakat onlar kendilerine haksızlık etmişlerdi.
34. Sonunda yaptıklarının kötülüğü yine kendilerine dokundu ve alay ettikleri şey onları kuşattı.
35. Müşrikler dediler ki: “Allah isteseydi ne biz ne de atalarımız O’ndan başkasına tapardık. Hiçbir şeyi O’na rağmen haram da saymazdık.” Onlardan öncekiler de işte böyle davranmışlardı. Peygamberlerin görevi açık seçik tebliğden başka bir şey değildir.”
36. Andolsun ki biz her ümmete, “Allah’a kulluk edin, sahte tanrılardan uzak durun” diyen bir elçi gönderdik. Onlardan kimini Allah doğru yola iletti, kimileri de saptırılmayı hak ettiler. Yeryüzünü dolaşın da hak dini yalanlayanların âkıbetinin ne olduğunu görün.

Yukarıda inkârcıların dünya ve ahiretteki durumlarını anlatan ve tek tek tercüme edilen âyetler aşağıda gruplandırılmıştır:

*“Vahyi inkâr edenler inanmak için meleklerin gelip canlarını almasını ya da Allah’ın azabının gerçekleşmesini mi bekliyorlar? Daha önce de böyle yapanlar olmuştu. Allah onlara haksızlık etmemiş ama onlar kendilerine haksızlık etmişlerdi. Yaptıkları kötülükle kendilerine zarar verdiler ve inkâr ettikleri kıyamet gerçeği gelip onları buldu. Buna rağmen Allah’ı suçladılar,*

“Allah isteseydi biz de, atalarımız da O’ndan başkasına kulluk etmez, O’nun emretmediği şeyleri haram saymazdık.” dediler.

Oysa öncekiler de böyle davranmış sonra yok olup gitmişlerdi. Onları doğru yola ulaştırmak için gönderilen Peygamberlerin görevi açıkça tebliğ etmekte. Allah her topluluğa “Allah’a kulluk edin, sahte tanrılardan uzak durun” diyen bir elçi gönderdiği halde kimileri inandı, kimileriye doğru yoldan uzaklaştı.

Sizler de ey inkârcılar, yeryüzünü dolaşın ve hak dini yalanlayanların sonunun ne olduğunu görün.” (Nahl/33-36)

### Kaynaklar/References

- Abdulkadir Şener vd. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2020.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Altuntaş Halil– Muzaffer Şahin. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Demirci, Muhsin. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Duman, Zeki. *Beyânu'l-Hak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *Tevhit Mesajı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Fîrûzâbâdî, Ya'kûb b. Muhammed el-. *Tenvîrü'l-miğbâs (mikyâs) min Tefsîri İbn 'Abbâs*. Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-Ayn*. thk. Abdülhamid Hendavi. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed. Kahire: Mu'essesetu Kurtuba, Mektebetü'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, 2000.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl. *Lisâni'l-Arab*. Kahire: Daru'l-Maarif, ts.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1998.
- Mahnûn, Hüseyin Muhammed. *Kelimâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mukatil b. Suleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Suleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şehâte. Beyrut: Mu'essesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsîn et-Turkî. Kahire: Daru'l-Hecr, 2001.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. thk. 'Adil Ahmed 'Abdulmevcûd. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- TDK, Türk Dil Kurumu. “<https://sozluk.gov.tr/>”. Erişim 29.10.2021.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Meali, Türkçe Kur'an Mealleri, “<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure>”. Erişim 05 Nisan 2021.

## KIRGIZİSTAN’DA MANEVİ VE KÜLTÜREL DEĞERLER EĞİTİMİ OLARAK “ADEP SABAGI”

**Kubatali TOPCHUBAEV\***

### Öz

Bu çalışma Kırgızistan’da milli ve manevi değerleri gelecek nesle aktarma çabası olarak görülen Adep dersinin mahiyetini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın amacı doğrultusunda Adep dersinin nasıl ortaya çıktığı, hangi faktörlerin etkili olduğu, ne tür tartışmaları beraberinde getirdiği, eğitim sistemindeki yeri, amacı ve ilkelerinin ne olduğu sorularına odaklanılmıştır. Bu soruların cevabı tümevarımsal çözümlenmeler çerçevesinde betimsel desenle inşa edilmiştir. Betimlemeler aracılığıyla Adep dersi hakkında fikir sağlama ve anlamları aydınlığa kavuşturma çabası güdülmüştür. Bu yönüyle çalışmamız Kırgızistan’daki manevi değerler eğitimiyle ilgili durum tespitine yönelik veri sağlaması açısından dikkat çekmektedir. Aynı zamanda manevi değerler eğitimine yönelik nitelikli kararlar alma noktasında da katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çalışmanın sonuçlarına göre Adep dersi toplumun manevi değerlerinde önemli rol oynayan din eğitimi ihtiyacı ile ortaya çıkmıştır. Ancak yasal düzenlemeler çerçevesindeki tartışmalar sonucunda ahlak ve milli değerler eğitimine dönüşmüştür. Adep dersi deneyimi aynı zamanda örgün eğitimde din konusunun ancak kültürel ve sosyal gerçeklik olarak yer alabileceğini ortaya koymuştur. Bu bakımdan Kırgızistan devletinin din eğitimini sadece dini kurumlara bırakmak yerine örgün eğitim ve din eğitiminin tamamlayıcılığını düşünerek hareket etmesi yararlı olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Kırgızistan, Değerler Eğitimi, Kültürel Değerler, Adep Dersi.

\* Dr. Öğretim Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri (Din Eğitimi)  
e-posta: ktopchubaev@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9326-5988  
Atıf/ Cite as: Topchubaev, Kubatali. “Kırgızistan’da Manevi ve Kültürel Değerler Eğitimi Olarak ‘Adep Sabagı’” *Dini Araştırmalar* 24/61 (Aralık 2021), 325-352, <https://doi.org/10.15745/da.1005885>

## "Adep Sabagi" as Spiritual and Cultural Values Education in Kyrgyzstan

### Abstract

This study aims to reveal the nature of the Adep lesson, which is seen as an effort to transfer national and spiritual values to the next generation in Kyrgyzstan. In line with the purpose of the study, it focused on the questions of how the Adep lesson emerged, which factors are effective, what kind of discussions it brings, its place in the education system, what its purpose and principles are. The answers to these questions are constructed with a descriptive design within the framework of inductive analysis. An effort are made to provide an idea about the Adep lessons and to clarify the meanings through descriptions. In this respect, our study draws attention as data for determining the situation of moral values education in Kyrgyzstan. At the same time, it is thought that it will contribute to making qualified decisions for moral values education. According to the results of the study, the Adep lesson emerged with the need for religious education, which plays an important role in the spiritual values of the society. However, as a result of the discussions within the framework of legal regulations, it has turned into moral and national values education. At the same time, the experience of the Adep lesson has revealed that the subject of religion in formal education can only be included as a cultural and social reality. In this context, the citizens of the Kyrgyzstan state should not ignore the religious preferences and the issue of consciously building their religious life. Rather than leaving religious education only to religious institutions, it would be useful to consider the complementarity of formal education and religious education.

**Keywords:** Religious Education, Kyrgyzstan, Values Education, Cultural Values, Adep Lesson.

### Summary

The Adep lesson, included in the formal education program of the Kyrgyz Republic, is one of the remarkable lessons in transferring spiritual and cultural values to future generations. The emergence of the lesson and the process of becoming a compulsory lesson have been effective in determining the place of religious education in Kyrgyzstan. In addition, the people's point of view towards the Adep lesson has highlighted the need for religious education. However, meeting this need has not been resolved in the context of formal

education due to the secularism principle adopted by the state. Serving the purpose of religious education is left to religious institutions. It is emphasized that the subject of religion can be included as a social and cultural reality in the formal education program. At the same time, this attitude brought about the conclusion of the Adep lesson, initially perceived as religious education, as a social field lesson.

This study aims to reveal the nature of the Adep lesson, seen as an effort to transfer national and spiritual values to the next generation in Kyrgyzstan. In line with the purpose of the study, it is focused on the questions of how the Adep lesson emerged, which factors are effective, what kind of discussions it brings, its place in the education system, what its purpose and principles are. The answers to these questions are constructed with a descriptive design within the framework of inductive analysis. An effort is made to provide an idea about the Adep lesson and to clarify the meanings through descriptions. In this respect, our study draws attention as data for determining the situation of moral values education in Kyrgyzstan. At the same time, it is thought that it will contribute to making qualified decisions for moral values education.

According to the results of the study, the Adep lesson emerged with the need for religious education, which plays an important role in the spiritual values of society. However, as a result of the discussions within the framework of legal regulations, it has turned into moral and national values education. At the same time, the experience of the Adep lesson has revealed that the subject of religion informal education can only be included as a cultural and social reality. In this sense, the citizens of the Kyrgyzstan state should not ignore the religious preferences and the issue of consciously building their religious life. Rather than leaving religious education only to religious institutions, it would be useful to consider the complementarity of formal education and religious education.

It is possible to see that the theoretical framework of spiritual values education in Kyrgyzstan is determined by legal regulations rather than scientific research. The uncertainty about religious education plays an important role in Kyrgyzstan's orientation towards more legal regulations on moral values education. Although this ambiguity is tried to be resolved to some extent with legal regulations, its adequacy in meeting the religious needs of the society at the state level and preventing religious information pollution is being discussed.

When it comes to issues such as localization, developing spiritual values, transferring cultural values to the next generation, and building a traditional/

national identity, the concepts of religion and spirituality come to the fore. In fact, it comes to the fore that religious education can be effective in the mentioned issues. At this point, it is stated that there is a need for religious education carried out by the state. However, despite this need, it is seen that the initiatives cannot go beyond being personal. It is possible to evaluate the Adep lesson as a concrete example of this situation. Because the Adep lesson started with a personal initiative and is evaluated as a religion lesson. However, the religion-state relations determined by the state in the basic laws brought about the reshaping of the Adep lesson. In addition, the Adep lesson experience has revealed that the subject of religion can take place as an important phenomenon in the development of spiritual-cultural reality and moral understanding in the Kyrgyzstan education system.

It is possible to say that the interaction of secular education and religious education studies of civil religious institutions in Kyrgyzstan has become inevitable. In fact, it is imperative to update the interaction of both parties and ensure integration. Because both parties do not have separate goals for the development of spiritual values it is possible to say that this situation has a feature consisting of many components that can be revealed by deeper studies.

## Giriş

Sovyetler Birliğinin dağılması ile bağımsız devletlere dönüşen ülkeler daha önceki devlet anlayışlarını bir kenara bırakarak yeni paradigmalara yönelmek zorunda kalmıştır. Kırgız Cumhuriyeti bu devletlerden biridir. Bağımsızlıkla birlikte kimliğini, tarihini, yetiştirmek istediği vatandaş profilini, manevi değerlerini gözden geçirmek gibi hayatî konularla karşı karşıya gelen Kırgız Cumhuriyeti yeni kurumlara ve yaklaşımlara ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyaçlara binaen ülkenin laik ve demokratik esaslar üzerine kurulması uygun görülmüştür. Ülkenin demokrasi yönündeki tercihi çeşitli özgürlükleri kazandırmıştır. Bunlardan biri Sovyetler döneminde sınırlandırılmış inanç özgürlüğü hakkıdır.<sup>1</sup> Ancak söz konusu haklar sosyal yapıda birçok değişiklikleri ve sorunları da beraberinde getirmiştir.

Kırgızistan'da siyasi ve sosyal hayattaki değişim ve dönüşümler ahlaki alanı ilgilendiren manevî değerler alanını da derinden etkilenmiştir. Bir taraf-

<sup>1</sup> Bkz. Kırgız Respublikasının Din Tutuu Erkindiği cana Diniy Uyumdar Cönündö Mıyzamı (DTEDUCM), Kırgız Respublikasının Yüstitsya Ministrligi (2008).



tan manevî değerler ön plana çıkarılmaya çalışılarak millî ruhun geliştirilmesi amaçlanmıştır. Diğer taraftan post Sovyet dönemi ile gelen özgürlükler, manevî alanda bilgi kirliliğini, ahlaki boyutta geleneksel değerlerle çatışan unsurları, evrensel alanda diğer dinlerin rekabet alanlarını ortaya çıkarmıştır. Bu durum din alanındaki gelişmeye engel teşkil eden statükocu anlayışı daha da belirgin hale getirmiştir. Söz konusu anlayış aynı zamanda modern dünya ile bütünleşmeyi sakıncalı görmüştür. Hatta irticai ve radikal/fundamentalist fikirler içinde kabul ederek fitrî bir ihtiyaç olan dine yönelişin ve manevî anlam arayışın zararlı ve önlenmesi gereken düşünceler olduğunu ileri sürmüştür.<sup>2</sup>

Bir diğer sorun ise, komünizmden demokrasiye geçiş ile elde edilen din özgürlüğünün sağladığı fırsatlarla dine yönelen insanların doğru dinî bilgiler edinmemeleri, yetersiz ve yanlış bilgilere maruz kalmasıdır. Bunun sonucunda ülkedeki falcı, yıldız yorumcusu gibi din adına ortaya çıkan bazı şahıslar/kurumların dini istismar ederek bilgi kirliliğine yol açması ve dinî bilgilerin illegal yollarla karşılanması gibi sorunlar ortaya çıkmıştır. Bir önemli sorun da halkın dine yönelişini ve dinî bilgi boşluğunu fırsat bilen misyonerlerin, inanç ve ifade özgürlüğü şemsiyesine sığınarak asker, doktor, mühendis, öğretmen, sosyal yardım elemanı, barış gönüllüsü gibi çeşitli kimlik ve rollerle ülkeye gelmesi manevî alandaki sorunların daha da karmaşıklaşmasına neden olmasıdır.<sup>3</sup>

Din alanındaki bilgi kirliliğinde ve karmaşıklığında Kırgızistan'ın sosyo-kültürel yapısının etkisi de yadsınamaz. Bugünkü dini ve kültürel değerlerin geçmişin tortulaşmış birikimi olduğu ifade edilmektedir. Bu birikimin farklı bir sosyal örgütlenme ile yeniden vücut bulduğuna dikkat çekilmektedir. Nitelik manevî değerlerin temelini göçebe hayattan kalma örfî değerler ile tek Tanrı inancına ait unsurların karışımı oluşturmaktadır. Bu bakımdan Kırgızistan inanç değerleri açısından ebruyu andıran bir nitelik taşımaktadır. Ayrıca Kırgız toplumu mevcut tüm dini ve kültürel değerlerini koruyarak geliştirme

2 Hüseyin Yılmaz, "Kırgızistan'da Misyonerlik ve Din Eğitimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2007), 93.

3 Durmuş Arık, "Küreselleşme Sürecinde Kırgızistan'da Misyoner Faaliyetleri Üzerine Bir İnceleme", *Dini Araştırmalar* 6/17 (Haziran 2003), 327-349; Mustafa Erdem, "Misyonerlik ve Kırgızistan'da Misyoner Faaliyetleri", *Dini Araştırmalar* 1/3 (Haziran 1999), 5-42; Seyfettin Erşahin, "Türkistan'da Misyonerlik Faaliyetleri", *Diyanet İlmî Dergi* 34/3 (1998), 100-111; Salih Pay, "Kırgızistan: Dinlerin Müsabaka Alanı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Haziran 2008), 233-252; Salih Pay, "Misyonerlerin Kıskaçındaki Ülke: Kırgızistan", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Haziran 2008), 253-283; Yılmaz, "Kırgızistan'da Misyonerlik ve Din Eğitimi", 91-128.

çabasındadır.<sup>4</sup> Ancak bu durum milli değerler-dini değerler tartışmasını da beraberinde getirmektedir. Hatta Kırgızların İslamiyet'ten önce de var olduğu vurgulanarak kendine has geleneksel inançlarla örüntülenmiş milli din konusu gündeme getirilmektedir. Bu bağlamda İslamiyet'ten önceki geleneksel inançlara vurgu yapılmaktadır.<sup>5</sup>

Araştırmalardan da anlaşılacağı üzere; Kırgızlar gerek göçebe hayatın sınırlı imkanları gerekse Sovyet rejiminin paradigmasından ötürü sağlıklı bir din eğitimi sürecini gerçekleştirememiştir. Bu durumun doğal sonucu olarak gelenek ile din iç içe girmiş, pek çok gelenek ve halk inancı dinin aslı unsuru gibi algılanmıştır.<sup>6</sup> Hatta halk arasında din ile ilgili eğitim, “Eskiçe (Eski bilim alma)” şeklinde kullanılmıştır.<sup>7</sup>

Bağımsızlık süreci din ve değerler alanındaki karmaşıklıklar ve sorunlar ile sınırlı kalmamış, aynı zamanda birtakım imkanları da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda din üzerindeki yasaklar ortadan kalkarak dini tören ve merasimler günlük hayatta sıkça gözlemlenir hale gelmiştir.<sup>8</sup> Ülkenin ilk cumhurbaşkanının: “*Totaliter ideolojiden kurtulduktan beri atalarımızın dini İslam'ın toplumdaki rolü etkin bir halde yükseldi. Cami ve medreselerin sayısı arttı, halkımızın çoğunluğu İslam dinine daha fazla ilgi duymaktadır*”<sup>9</sup> şeklindeki ifadeleri bu durumu özetler niteliktedir. Böylece halkın dinini öğrenme ihtiyacı hissedilmiş, özellikle gençlerin dinini öğrenmesi konusunda politikalar gündeme gelmiştir.<sup>10</sup> Devlet yönetimi ve milletvekilleri bu konudaki gö-

4 Bkz. Mustafa Erdem, *Kırgız Türkleri: Sosyal Antropolojik Araştırmaları* (Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2000); Ahmet Cihan, “Kırgızistan'da Dini Bilinçlenmenin Toplumsal Tezahürleri: Güney Kırgızistan'da Celalabat Kenti Örnelemi”, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli E-Dergisi* 7 (2005), 1; İhsan Çapçioğlu, “Kırgızistan'da Dini Hayat: Sosyo-Kültürel ve Teolojik Bir Bakış”, *Uluslararası Ali b. Osman el-Üştî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ferhat Gökçe (Bişkek: Türkiye Diyanet Vakfı Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 549-553.

5 Kubatalı Topchubaev, “Kırgızistan'da İslam Yorumunu Etkileyen Faktörler”, *İslam ve Yorum*, ed. Mustafa Arslan vd. (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 3/368

6 Kemal Polat, *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2005), 245-252

7 Timur Kozukulov, “Tarihî Süreçte Orta Asya ve Kırgızistan'da Din Siyaset ve Eğitim”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2005), 174

8 Hüseyin Yılmaz, “Çağdaş Dünyada Din Öğretimi ve Kırgızistan'la Karşılaştırılması”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 108-109; Bk. Ahmet Cihan, “Kırgızistan'da Dini Bilinçlenmenin Toplumsal Tezahürleri”, *Teologia Fakültesinin İlmî Jurnalı* 8 (2005), 82-104

9 Kozukulov, “Tarihî Süreçte Orta Asya ve Kırgızistan'da Din Siyaset ve Eğitim”, 177

10 Dilara Akramova, *Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri ve Kırgızistan'daki Durum* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 93.

rüşlerini dile getirerek siyasi zeminde din öğretimi tartışmaları başlamıştır. Bu süreçte 1991’de yürürlüğe giren, “İnanç Özgürlüğü ve Dini Kurumlar” kanununun önemi ortaya çıkmıştır. Nitekim söz konusu yasa, kültür temelli din derslerinin öğretim programlarında yer almasını beraberinde getirmiştir.<sup>11</sup> Ancak bu tartışmalar din eğitimi sorunlarının çözümü ile ilgili araştırmalar yapmak, toplumun ihtiyaç ve beklentilerini karşılamaya yönelik projeler geliştirmek şeklinde gerçekleşmemiştir. Daha çok kişisel görüş, inisiyatifler ve siyasi tartışmalar ile sınırlı kalmıştır.<sup>12</sup> Özellikle örgün din öğretimi sorunu devletin anayasada belirttiği “laiklik” kavramı üzerinden tartışılmıştır. Devletin laik yapısı gereği okullarda başlı başına dini bilgileri içeren bir derse izin verilmemiştir. Hatta laiklik gerekçesiyle ülkedeki dini faaliyetlerin engellenmesi gerektiği bile gündeme gelmiştir.<sup>13</sup> Özellikle 1996’da “Din İşleri Devlet Komisyonu”nun kurulması, din-devlet ilişkilerinde yeni yasal düzenlemeleri gerekli kılmıştır. Böylece din eğitimi ve öğretimine ilişkin devlet politikası yeni bir boyut kazanmıştır.<sup>14</sup>

Kırgızistan’ın geleneksel birikimi, Sovyet dönemi ile inşa edilen anlayış ve manevi boşluk, bağımsızlıkla kazanılan haklar ve yasal düzenlemeler, devletin etnik yapısı, güncel din anlayışları<sup>15</sup> gibi unsurlar birlikte değerlendirildiğinde din eğitimi konumlandırma konusunda ciddi bir güçlük çekildiğini görmek mümkündür. Başka bir ifade ile din eğitimi ihtiyacı sosyal gerçeklik olarak fark edilmiş, ancak nasıl bir yol izleneceği konusunda bir karara varılamamıştır. Bu durum devleti iki farklı yola yönlendirmiştir. İlki, ABD ve Fransa’daki uygulamalar gibi devlet okullarında zorunlu olmayan, okul dışında isteğe bağlı bir din eğitimi yaklaşımıdır.<sup>16</sup> Bir bakıma din eğitimi sivil

<sup>11</sup> Bakıt Murzaraimov - Mustafa Köylü, “Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan’da Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri ve Camiler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 196.

<sup>12</sup> İbrahim Özkılıç, “Küreselleşme Sürecinde Kırgızistan ve Bölge Ülkelerinde Ahlak Eğitiminin Kültürel Alt Yapıya Uygun Olarak Verilmesinin Önemi”, *Uluslararası Globalleşme Sürecinde Kırgızistan’da Din Bilimleri ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Meseleleri Sempozyumu* (Bişkek: Oş Mamekettik Üniversitesi, 2007), 250; Yılmaz, “Çağdaş Dünyada Din Öğretimi ve Kırgızistan’la Karşılaştırılması”, 110.

<sup>13</sup> Yılmaz, “Çağdaş Dünyada Din Öğretimi ve Kırgızistan’la Karşılaştırılması”, 92-93.

<sup>14</sup> Murzaraimov - Köylü, “Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan’da Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri ve Camiler”, 196; Cazgül Colali’ yeva, “Bağımsızlık Yıllarında Kırgızistan Okullarında Din Dersi Denemeleri ve Son Dönemdeki Gelişmeler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 22/41 (2020), 176-179.

<sup>15</sup> Suat Cebeci, “Kırgızistan’da Dini Gelişmenin Dinamikleri ve Dindarlaştırmanın Niteliği”, *Turkish Studies Dergisi* 11/12 (2016), 31-32.

<sup>16</sup> Bk. Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: PegemA Yayınları, 2001), 140; Mehmet Zeki Aydın, “Dünyada Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan – Remziye Ege, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 235

dini kurumlara bırakan bir tercihtir. Buna göre devlet sadece dini kurumları denetlemekle yükümlüdür. Başka bir ifade ile din eğitimi programının devletin yasal düzenlemelerini çiğnemediği sürece devletin dini faaliyet gösteren veya din eğitimi veren sivil dini yapı ve kurumlara karışmamasıdır.

Diğer bir yol ise, aydınlar ve yetkililerin inisiyatifi ile seçmeli bir ders olarak başlayıp, daha sonra zorunlu hale gelen “İyman Sabagı (İman Dersi)” deneyimidir. Bu tercih din ile ilgili konuların kültür derslerinde işlenmesi yaklaşımını çağrıştırmaktadır. Zira söz konusu ders İslam dininin Kırgız kültürü üzerindeki etkisinin silinemediği gerekçesi ile temellendirilmiştir. Bu bağlamda İslam ile ilgili bilgiler yer aldığı özel bir kültür dersinin olması gerektiği savunulmuştur. Böylece İman Dersi öğretim programı geliştirilmiş seçmeli olarak Kırgız dilli okullarda yerini almıştır. İlk İman Dersi öğretim programı, vebal, sevap, helal, haram, İslam’ın şartları, farzlar, selamlaşma ve taziye adabı, Ramazan Bayramı ve fitre gibi İslam dini içerikli konularla dikkat çekmiştir.<sup>17</sup> O döneme özgü öğretim programının öncelikleri, söz konusu dersin zorunlu bir ders olmasına olanak tanıyacak tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar sonucu zorunlu bir İman dersi ortaya çıkmıştır. İslam’la ilgili konuların kültür dersi içerisinde yer alması ve uygulanması, öğretmen sorunu, “ıyman” kavramının içeriği, laik bir ülkede din içerikli dersin konumu gibi sorunlar doğurmuştur. Bu bağlamda ortaya çıkan tartışmalar söz konusu dersin “Adep Sabagı (Adep Dersi)” şeklinde yapılandırılması ile sonuçlanmıştır.

Görüldüğü üzere Kırgızistan’daki din eğitimiyle ilgili tartışmaların sonucunda Adep Dersi örgün öğretim programına dahil edilmiştir. Bu dersin incelenmesi özellikle Kırgızistan’daki din eğitimi sürecini anlamak adına önem arz etmektedir. Bu çalışma da bu ihtiyaca binaen Adep Dersinin mahiyetini betimlemeyi amaçlamaktadır. Bu amacı gerçekleştirme bağlamında aşağıdaki araştırma sorularından hareket edilmiştir:

- Adep Dersinin Kırgızistan eğitim sistemindeki yeri nedir?
- Adep Dersi nasıl ortaya çıkmıştır?
- Adep Dersinin ortaya çıkmasında hangi faktörler etkili olmuştur?
- Adep Dersi öğretim sürecinin temel ilkeleri ve amaçları nelerdir?

Bu soruları sistematik olarak incelemeden önce makalenin önemi üzerinde durmak yararlı olacaktır. Ülkelerin eğitim sistemleri gerek yönetsel gerekse bilimsel düzlemde alınan kararlara göre şekillenmektedir. Dolayısıyla

<sup>17</sup> B. Nurunbetov vd., “1992-93 Okuu Cılı İyman Sabagın Okutuu Programması”, (Bişkek: Dil Müröğü, 1992).

eğitim ile ilgili kararlar birçok bileşenin analizi ve değerlendirilmesi sonucu elde edilir. Analiz ve değerlendirmelerin niteliği bilimsel araştırmalara ve sistematik bir şekilde ortaya konulan durum tespitlerine bağlıdır. Bu bakımdan çalışmamız Kırgızistan'daki ahlak ve değerler eğitiminin durum tespitine yönelik veriler sunmaktadır. Zira eğitim-öğretim sürecinin bilimsel veriler ışığında değerlendirilmesi nitelikli eğitim kararları alma açısından önem arz etmektedir. Buna göre değerler eğitimine yönelik durum tespitleri, Kırgızistan'daki eğitim paydaşlarının kararlarına ve öğretim programı geliştirme çalışmalarına katkı sağlaması düşünülmektedir.

Buna ilave olarak karşılaştırmalı eğitim araştırmaları toplumsal sorunların çözümündeki zenginliği ortaya koymak açısından önemli veriler ortaya koyabilmektedir. Bu bağlamda çalışmanın karşılaştırmalı eğitim araştırmalarına da veri oluşturacağını söylemek mümkündür. Bununla birlikte çalışma, Kırgızistan'da Türkiye işbirliği ile yürütülmekte olan İlahiyat Fakültesi eğitim programlarının güncellenmesine ışık tutmak açısından da önem arz etmektedir. Zira Kırgızistan'daki ahlak ve değerler eğitimine yönelik çalışmaları dikkate alan İlahiyat Fakültesi eğitim programları toplumsal ihtiyacın karşılanmasına olanak sağlayabilir.

Bir olgunun sistematik olarak araştırılması, var olan bilginin yayılması ve olgu hakkındaki bilgiyi derinlemesine betimlemeyi amaçlayan<sup>18</sup> bu çalışma betimsel desenle alandaki bilgi temeline katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Betimsel desenler sistematik olarak bir olgunun gerçeklerini, karakteristik özelliklerini, olaylar ve olgular arasındaki ilişkileri açıklamasıyla nitel bir araştırma özelliği taşımaktadır. Nitel araştırmalar ise olguların nasıl yorumlandığı ve nasıl anlamlar yüklediği soruları üzerinde odaklanan keşif odaklı bir araştırma sürecidir. Bu bağlamda makalemiz sosyal olarak inşa edilen gerçeği keşfetmeye yönelmiştir. Keşif süreci ise anlam ve anlama üzerine odaklanarak tümevarımsal bir süreç izlemiştir.<sup>19</sup> Başka bir ifade ile Adep Dersine öğretim paydaşları tarafından nasıl anlamlar yüklenildiği ve anlamlandırma sürecinin ana hatları çizilmeye çalışılmıştır. Bu yönüyle hermenötik bir yol<sup>20</sup> izlendiğini de söylemek mümkündür. Bununla birlikte taranan kaynaklardaki parçalar bir araya getirilerek daha büyük parçalar oluşturulmaya gayret edilmiştir. Böylece belirli bir olguyu bütüncül betimleme, konu hakkında fikir sağlama ve anlamları aydınlığa kavuşturma amacı güdülmüştür.

<sup>18</sup> Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, çev. ed. Selahattin Turan (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 3.

<sup>19</sup> Bk. Merriam, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, 7-37.

<sup>20</sup> Bkz. Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegema Yayınları, 2011), 80-82.

## 1. Adep Dersinin Kırgız Eğitim Sistemindeki Yeri

Adep Dersinin Kırgızistan eğitim sistemindeki yerini ortaya koymak için eğitim politikalarını, bunu gerçekleştiren kurumların faaliyet alanlarını, eğitim ilkelerini ve hukuki çerçevelerini belirleyen kanunlardan hareket etmekte yarar vardır. Bu bağlamda önce Kırgızistan eğitim sisteminin temel özelliklerini ortaya koymak yerinde olacaktır.

Kırgız Cumhuriyeti eğitim sürecinin yapılanmasında 1959'da Birleşmiş Milletlerin 1386 (XIV) sayılı kararına vurgu yapar. Bu bağlamda temel eğitimin ücretsiz ve zorunlu olması gerektiğini savunur.<sup>21</sup> Ayrıca uluslararası temel anlaşmaları, demokrasinin ilkelerini ve evrensel insan değerlerini esas aldığı belirtilir.<sup>22</sup> Bu temellendirmelerden hareketle devlet okullarında ilk ve temel eğitim ücretsiz ve zorunlu olarak gerçekleşir.

Kırgız Cumhuriyeti eğitim kanunda belirttiği üzere okul eğitimi 3 aşamadan oluşur. Bu aşamalar şu şekildedir:

- Genel İlköğretim (1-4. sınıf)
- Genel Temel Eğitim (5-9. sınıf)
- Genel Ortaöğretim (10-11. sınıf)<sup>23</sup>

Bu aşamalar genel olarak bireyin genel kültürünü geliştirme, toplumsal hayata uyum ve mesleki eğitimi kavrayarak seçme konularının temelini oluşturmayı hedeflemektedir. Bununla birlikte her aşama diğer aşama ile ilişkilendirilmiştir. Başka bir ifade ile bir önceki aşama bir sonraki aşama için temel nitelik taşımaktadır. Her eğitim aşamasının temel amacı bir sonraki aşamaya hazırlık yapmaktır.

Söz konusu aşamalardan oluşan temel eğitim, vatan sevgisi, milli geleceğe saygı, ülkedeki kültürel ve doğal zenginliklere duyarlı davranma, demokratik ve vatandaşlık haklarını kavrama, hürriyetin temel ahlaki değerlerle bir bütün olduğunu anlama, milli değerleri fark etme, çok kültürlülük değerini anlamlandırma, bireysel potansiyelini keşfetme ve sağlıklı yaşam tarzını kazanma gibi temel becerileri geliştirme üzerine inşa edilmiştir. Bu becerilerin kazanılmasında bilişsel, sosyal ve bireysel yeterlikler belirlenmiştir. Bilişsel yeterlik bilgiyi kullanmaya hazırlık şeklinde değerlendirilirken, sosyal yeterlik bireyler arası iletişim, özellikle farklı etnik ve dini kimliklerin değerlerine

<sup>21</sup> Kırgız Respublikasının Konstitutsyası (K RK), Kırgız Respublikasının Yustitsya Ministrliğı (2010), md. 45.

<sup>22</sup> Zakir Çotaev vd., *Mamleket cana Din*, haz. Orozbek Moldaliev, (Bişkek: y.y. 2015), 8-9.

<sup>23</sup> Kırgız Respublikasının Bilim Berütü Mıyzamı (KRBBM), Kırgız Respublikasının Yustitsya Ministrliğı (2003), md. 11, 16.

duyarlı iletişim kurabilme becerilerini kapsamaktadır. Bunun yanında sorumluluklarını yerine getirirken kişiler arası sohbet için gerekli özelliklere vurgu yapılmaktadır. Bireysel yeterlik boyutunda ise, daha çok bireysel organizasyon ve problem çözme becerileri ön plana çıkarılmaktadır. Özellikle bireysel anlamda seçenekleri araştırma ve değerlendirme, farklı yöntem ve teknikleri inceleme gibi becerilere önem verilmektedir. Belirtilen yeterlikler örnekle yapılandırma, temel işlevleri gerçekleştirme ve bireysel olarak tasarlama şeklinde üç aşamada kazanılacağı ifade edilmektedir. Bu bağlamda dersler; dil grubu, sosyal alan dersleri, matematik grubu, fen bilimleri, teknoloji grubu, sanat ve sağlık kültürü derslerinden oluşmaktadır.<sup>24</sup>

Sosyal alan dersi olarak değerlendirilen Adep Dersi ilk ortaya çıktığı dönemde bir din dersi olarak algılanmıştır.<sup>25</sup> Daha sonra farklı perspektiflerden tartışılarak sosyal alan dersi olarak yapılandırılmıştır. Yapılandırılma sürecinde özellikle yasal düzenlemelere vurgu yapılmıştır. Bu bakımdan Kırgız Cumhuriyetinin din-devlet ilişkilerini ve din öğretimini düzenleyen yasal düzenlemelere dikkat çekmek yerinde olacaktır.

Doğrudan din dersi ya da din içerikli dersler gündeme gelince ilk olarak Kırgız Cumhuriyeti anayasasının buna müsaade etmediği dile getirilir. Buna göre Kırgız Cumhuriyeti bağımsız, demokratik, devlet yönetimine din karışmayan, sosyal, üniter ve hukuk devleti olmasından ötürü din ve etnik kökenli parti kurmak yasaklanmıştır. Dolayısıyla dini kurumların siyasi amaç gütmesine izin verilmemektedir. Yine farklı dinlere düşmanlığı teşvik eden dini kurumların ve şubelerinin faaliyetlerine de müsaade edilmemektedir. Ayrıca Kırgız Cumhuriyetinde hiçbir dinin resmi veya zorunlu din olarak kabul edilmeyeceği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda din ve onunla ilgili tüm geleneklerin devletten ayrı olduğu ifade edilmektedir. Bundan dolayı dini kurumların ve din görevlilerinin devlet kurumlarının işine karışması yasaktır. Vatandaşın dine inanma ya da inanmama konusundaki tercihini garanti altına alan devlet, kimseye inandığı dinden dolayı baskı yapılamayacağını, kimsenin dini inancını açıklamaya ya da dininden vazgeçirmeye zorlanmayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla herkesin dini inancını özgür iradesi ile seçme hakkının olduğu vurgulanmaktadır.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Bkz. Mamlekettik Bilim Berüü Standartı (MBBS), Kırgız Respublikasının Yustitsya Bakanlığı (2014).

<sup>25</sup> Bkz. Kubatalı Topchubaev, *Kırgızistan Halkının Din Dersine (İyman Sabagı) Bakışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

<sup>26</sup> KRK, md. 1, 4, 7, 16, 20, 31, 32.

Eğitim kanunu incelendiği zaman herkesin dini inancına bakılmaksızın eğitim hizmeti alacağı ifade edilir. Eğitimin dini ve siyasi kurumlardan bağımsız olduğu vurgulanır. Ayrıca devlet kurumlarında gerçekleştirilen eğitimin dini özellik taşıyamayacağı belirtilir. Anayasada belirtildiği üzere eğitim organizasyonlarında da dini parti kurmak ya da teşkilat oluşturmak yasaktır. Dini eğitim ile ilgili izin süreci, devletin yetkili din işleri kurumunun görev alanına girdiği ifade edilir.<sup>27</sup>

Bağımsızlık sonrası yasalarla şekillenen eğitim sisteminde üç temel faktörün etkili olduğunu söylemek mümkündür. İlk aşamada eğitim sistemini köklü olarak değiştirmek imkansızdı. Dolayısıyla Sovyet Birliği döneminde gelenekselleşen eğitim sisteminin yararlı yönleri devam ettirildi. Ancak bağımsızlıkla beraber Kırgız cumhuriyetinin eğitim felsefesinde de büyük bir değişiklik söz konusu oldu. Çünkü eski sistemin amaçladığı insan profili, bağımsız Kırgızistan'ın amaçladığı vatandaş profili ile örtüşmezdi.

Kırgızistan'da eğitim felsefesini şekillendiren ikinci faktör, devletin milli, manevi ve kültürel değerleridir. Buna göre bağımsız Kırgız cumhuriyetinin eğitim programı milli ve kültürel zenginlikler çerçevesinde yeniden şekillenmiştir. Bu yapılanma özellikle sosyal alan derslerinde kendini göstermiştir. Ayrıca bu hususta aksakal olarak bilinen yaşlı insanların, manevi değerlere ve dine hassasiyet gösteren, kültürel miraslarını yaşatmak isteyen, hatta manevi değerlerini gelecek nesle aşılama gayret eden kimselerin etkisi de göz ardı edilmemesi gerekmektedir.<sup>28</sup>

Gelişmiş ülke örneklerini takip etme eğilimi üçüncü faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>29</sup> Söz konusu eğilim özellikle yasal düzenlemelerin şekillenmesinde etkili olmaktadır. Bu noktada örgün eğitim sürecinde din ile ilgili bilgilerin başka derslerde verildiği modelin<sup>30</sup> tercih ettiği görülmektedir. Ayrıca temel yasalarda açıklanmaya çalışılan kavramlar içerik olarak daha çok Batı ülkelerindeki anlamı ile ön plana çıkmaktadır.

Bu bilgiler ışığında Adep Dersinin Kırgız Cumhuriyeti eğitim sisteminde sosyal alan dersi olarak karşımıza çıktığını söylemek mümkündür. Din ile ilgili bilgiler söz konusu dersin içinde sosyal gerçeklik ve kültürel zenginlik

<sup>27</sup> KRBBM, md. 3, 4, 33, 39, 40.

<sup>28</sup> Fazlı Polat, “Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan Eğitim Politikaları ve Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 2.

<sup>29</sup> Polat, “Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan Eğitim Politikaları ve Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme”, 5, 17.

<sup>30</sup> Mehmet Zeki Aydın, “Dünyada Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan-Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 239, 253.



olarak yer almaktadır. Dinle ilgili bilgilerin bu şekilde değerlendirmesinde yasal düzenlemelerin etkili olduğu görülmektedir. Ancak Adep Dersinin ortaya çıkmasında asıl etkenin halkın manevi değerler ve din eğitimi ihtiyacının olduğu söylenebilir. O halde Adep Dersinin ortaya çıkış sürecine ve ilgili tartışmalara bakmak yerinde olacaktır.

## 2. “Adep Dersi”nin Ortaya Çıkışı

Sovyetler Birliğinin dağılması ile gelen bağımsızlık süreci, ülkenin istikbali ve nasıl bir vatandaş yetiştirmek konusunda düşünmeye sevk etmiştir. Bu bakımdan gelecek neslin milli ve manevi değerleri, vatanseverliği gibi konuların eğitim kapsamında ele alınması zorunluluk haline gelmiştir. Ege-menliğin ilk yıllarından itibaren kendini hissettiren bu zorunluluk aydınların, yöneticilerin ve basın yayının eşlik ettiği ahlak, manevi değerler ve inanç gibi konuları sorgulanmayı beraberinde getirmiştir. Tartışmalar genel hatları ile “*inancımızı kaybetmek milletimizi, tarihimizi ve vatanımızı kaybetmektir*”<sup>31</sup> anlayışının etrafında şekillenmiştir.

Bu anlayışın şekillenmesinde eski siyasi duvarların yıkılması ve ideolojilerin ortadan kalkmasıyla İslam’ın hatırı sayılır derece yeniden canlanması da etkili olmuştur.<sup>32</sup> İslam’a olan ilginin en görülür tarafı cami sayılarının kısa sürede artmasıdır. Bir taraftan kullanılmayan camiler tekrar açılırken bir taraftan da yeni cami inşaatları da tüm hızıyla devam etmiştir. Ülkenin ekonomik sınırlılıkları dahi cami inşaatlarını olumsuz etkileyememiştir. Çünkü bağımsızlık, Müslüman ülkelerle iyi ilişkiler kurma ve dini alanda iş birliği yapma imkanlarını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Khalid’in şu tespitleri manidardır: “Orta Asyalılar için milli mirasın yeniden keşfi, bir bakıma İslam’ı ve Müslüman kültürünü yeniden keşfetmek ve Sovyetlerin yabancı düşmanlığı yüzünden zarar gören diğer Müslüman ülkelerle ilişkilerini yeniden kurmak anlamına geliyordu. İslam, Sovyetlerin küçümsediği etik ve dini değerlerin parçasıydı ve yeni milli bağımsızlık döneminde geliştirmeliydi. Bu yüzden, İslam’ın çağdaş Orta Asya’da yeniden canlanması son derece milli bir olaydı”.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Özkılıç, “Küreselleşme Sürecinde Kırgızistan ve Bölge Ülkelerinde Ahlak Eğitiminin Kültürel Alt Yapıya Uygun Olarak Verilmesinin Önemi”, 249-254; Kencaalı Sarımsakov, “Eks-ministr İşengul Bolcurova: Sapatsız 50 Filiadı Caap Salgam”, *Aalam* (2004), 4.

<sup>32</sup> Suat Cebeci, “Kırgızistan’da Dini Durum ve Sovyet Sonrası Dini Gelişmeyi Besleyen Etkenler”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2016), 103-117.

<sup>33</sup> Khalid Adeeb, *Komünizmden Sonra İslam Orta Asya’da Din ve Politika*, çev. Aslıhan Tekyıldız (Ankara: Sitare Yayınları, 2011), 133.

Bunların yanında Sovyetler döneminde ötekileştirilmiş dini şahsiyetler milli kahraman olarak yeniden anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Gelenek ve göreneklerde İslam ritüelleri görünür halde uygulanmaya başlanmıştır.<sup>34</sup> Bu süreç İslam’la bütünleşen birey yetiştirme amaçlarını da gündeme getirmiştir.

İslam’la bütünleşen, milli değerleri ile barışık birey yetiştirme arayışları yeni bir dersin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunun neticesinde birçok bölgede halkın desteği ile “İman Dersi” denilen ders seçmeli olarak okutulmaya başlamıştır. Hatta halk, söz konusu dersin ihtiyaçlarını karşılama sorumluluklarını da üstlenmiştir. “İman Dersi” dersi ilk olarak Oş, Calalabat, Çüy, Isık-Köl ve Narın illerinde faaliyete başlamıştır.

Bunun yanında “İman Dersi” bazı valiler tarafından da destek görmüştür. Örneğin Talas il valisi Dastan Sarıgulov’un girişimi ile söz konusu dersin öğretim programı geliştirilmiştir. Bu program basın araçları ile halkın görüşlerine sunulmuştur. Böylece “İman Dersi” dersinin niteliğini geliştirmek hedeflenmiştir. Ancak bu gayretler, bazı öğretmenlerin söz konusu dersten el çekmesi ile sonuçlanmıştır. Zira bahsedilen öğretmenler öğretim programında belirlenen şartlar ve yeterlikler konusunda kendilerinin yetersiz olduklarını itiraf etmiştir.<sup>35</sup>

Bazı bölgelerde ise “İman Dersi” dini boyutun ön plana çıktığı derse dönüşmüştür. Bu durum bazı ailevi sorunların çıkmasına neden olmuştur. “İman Dersi”ne katılan öğrencilerin, anne-babaları ile özellikle içki konularında tartışmalara girdiği gündeme gelmiştir. Hatta kimi öğrencilerin “içkiyi bırakmazsanız evi terk edeceğim”<sup>36</sup> şeklindeki ifadeleri gazete manşetlerinde yerini almıştır. Bu tartışmalar aynı zamanda “İman Dersi”ni sorgulanır hale getirmiştir. Kimi veliler söz konusu dersin devam etmesini istememiştir.

Halkın milli ve manevi eğitim arayışları, “İman Dersi” ile ilgili yukarıdaki girişimler bir bütün olarak değerlendirildiğinde; “İman Dersi” dersinin kişisel girişimlerin ötesine geçemediğini göstermiştir. Başka bir ifade ile devletin ilgili kurumları derse kayıtsız kalmıştır. Bu kayıtsızlığın temelini, devletin din işlerine karışmaması ve din işlerinin devlet işlerinden ayrı tutulması gibi an-

34 Tolobek Abdırahmanov, “Gosudarstvennaya Politika v Kirgızstana v Sfere Religioznogo Obrazovaniya”, *İslam Azırkı Svetik Mamlekette El Aralık Konferentsyasının Bayandamalar Cıyragtı*, ed. Zayırbek Ergeşov (Bişkek: KRDMK yayınları, 2017), 153.

35 Sarımsakov, “Eks-ministr İşengul Bolcurova: Sapatsız 50 Filialdı Caap Salgam”, 4.

36 Sarımsakov, “Eks-ministr İşengul Bolcurova: Sapatsız 50 Filialdı Caap Salgam”, 4.

layışlarda aramak gerektiği ifade edilmiştir.<sup>37</sup> Dolayısıyla bu dersin öğretimi bilimsel yönden de gelişmemiştir.<sup>38</sup> Ayrıca “İman Dersi” ile ilgili yaşanan birikim din öğretiminin yeri ve manevi değerler eğitimi gibi yeni bir tartışmanın tetikçisi olmuştur.<sup>39</sup> Bu sürecin daha iyi anlaşılması açısından manevi değerler ve din öğretimi ile ilgili tartışmaları betimlemek önem arz etmektedir.

### 3. Manevi Değerler ve Din Öğretimi ile İlgili Tartışmalar

Yetmiş yıllık Sovyet döneminin ardından, Kırgızistan'da yeni bir sosyo-politik durum ortaya çıkmıştır. Daha önce Kırgızistan'ın da bağlı olduğu dünya görüşü ve ideolojik değer yönelimleri hızla ortadan kalkmıştır. Din olgusu, komünist ideolojinin çöküşü ile oluşan boşluğu doldurma ve sosyo-ekonomik sorunları çözme konusunda tek yol olarak algılanmıştır. Ortaya çıkan gelişmelerden hareketle Sovyet sonrası dönem, dine büyük bir dönüş olarak karakterize edilebilir. Ancak bu durumun devlet tarafından iyi yönetilemediği, bunun dinle ilgili bilgi kirliliğini beraberinde getirdiği dile getirilmektedir.<sup>40</sup>

Bu süreçte din eğitimi gerçekliği toplum tarafından ilgi odağı haline gelmiştir. Özellikle yaygın din eğitimi bağlamında cami merkezli din eğitimi uygulamalarına sık rastlanmaya başlamıştır.<sup>41</sup> Hatta yeni dönemle ortaya çıkan ahlaki sorunların din eğitimi ile çözülebileceği inancı halk arasında hakim olmuştur. Bu girişimler sonucunda yukarıda da bahsedildiği üzere zorunlu öğretim sürecinde dinle ilgili dersin olması için girişimler sonuç vererek “İman Dersi” adlı ders ortaya çıkmıştır. Söz konusu ders ilk aşamada dini içeriklerle halkın dikkatini çekmeyi başarmıştır. Ancak “İman Dersi” öğretmenlerinin donanım eksiklikleri ve öğretmen bulunamayan bölgelerde pedagojik formasyonu olmayan imamların derse girmesi gibi olgular durumu daha da karmaşıklaştırmıştır. Bu durum ülkede iki önemli sorunu gündeme taşımıştır.

<sup>37</sup> Bk. Sayfulla Bazarkulov, “Diniy Bilim Berüü Standaştırılıp Diniy Okuu Cayar Litsenziyalanat”, *Teologiya Fakultetinin İlimiy Curnalı* 18-19 (2013), 185-187.

<sup>38</sup> Hasan Dam, “Kırgızistan’da Yüksek Din Öğretimi Üzerine Bir İnceleme”, *Teologiya Fakultetinin İlimiy Curnalı* 20-21 (2015), 33-35.

<sup>39</sup> Salih Pay - Akif Kılavuz, “Kırgızistan’da Bir Din Eğitimi Kurumu: Medreseler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 249-254; Özkılıç, “Küreselleşme Sürecinde Kırgızistan ve Bölge Ülkelerinde Ahlak Eğitiminin Kültürel Alt Yapıya Uygun Olarak Verilmesinin Önemi”, 249-254.

<sup>40</sup> Abdırähmanov, “Gosudarstvennaya Politika Kırgızstana v Sfere Religioznogo Obrazovaniya”, 153.

<sup>41</sup> Bkz. Murzaraimov - Köylü, “Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan’da Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri ve Camiler”.

İlk olarak genel eğitim içinde din öğretiminin yeri nedir sorusu ön plana çıkarken, diğer taraftan laik bir devlet yapısında din öğretiminin yasal çerçevesi nedir sorusuna dikkat çekilmiştir. Bahsedilen sorunların çözümüne yönelik tartışmalar dini kurumlarla ilgili yasanın çıkmasını sağlamıştır. Söz konusu yasa aynı zamanda Kırgızistan'da din eğitiminin yasal çerçevesini belirleyen ilk yasa olarak tarihte yerini almıştır. Aynı zamanda bu yasa devlet ve dini kurumların ilişkisini düzenleme bağlamında olumlu bir adım olarak değerlendirilmektedir.<sup>42</sup>

Bu süreçle ilgili değerlendirme yapan İsmailov, Kırgızistan'daki okullarda pedagojik tercihlerden daha çok, özgürlükler sorununun kendini gösterdiğini ifade etmektedir. Ona göre sosyal düzendeki değişiklik ve okul-din ilişkisi arasındaki belirsizlik gibi konular eğitsel gelişimi olumsuz etkilemiştir. Başka bir ifade ile manevi kültür alanında ihtiyaç duyulan derslerin içeriğinin belirlenmesinde inanç özgürlüğünün etkisi daha belirgindir. Hatta bu durum pedagojik düzenlemenin önüne geçmiştir. Örgün eğitim kurumlarında din öğretiminin yeri nedir sorusunun hararetle bir şekilde tartışılmasına yol açmıştır. Din öğretiminin yeri ile ilgili tartışmalara laik bir ülkede din öğretiminin varlık sorunu eklenince, durum daha da karmaşık bir sürece dönüşmüştür.<sup>43</sup>

Genel eğitim içerisinde din öğretiminin yeri sorunu ile ilgili tartışmalarda siyasi aktörlerin görüşleri ön plana çıkmaktadır. Nitekim yasal düzenlemeler bağlamında din eğitiminin yerini ortaya koyma sorunu, dönemin milletvekillerinin de gündemini meşgul etmiştir. Bu sorunla ilgili İ. Arabayev Kırgız Devlet Pedagoji Üniversitesi, Avrupa Medeniyetleri Enstitüsü ve OBSE tarafından düzenlenen “Din ve Eğitim” adlı toplantıda Yüksek Meclis milletvekili A. Sabirov şunları dile getirmiştir: “Genel öğretici nitelikteki din eğitimi (dinler tarihi, din kültürü vb.) devlet okullarının programlarında yer almalıdır. Din eğitimi diğer derslerin çerçevesinde de öğretimin bütün basamaklarında da sunulması amaca uygun olacaktır...”<sup>44</sup>

Laik ve demokratik devlet olan Kırgız Cumhuriyetinde din eğitimi gerekli midir? sorusuna Kırgızistan Cumhuriyeti Büyükelçisi İ. A. Abdrazakov; “... gereklidir diye düşünüyorum... Aslında sorun olan şey din eğitiminin nasıl

<sup>42</sup> Cebeci, “Kırgızistan'da Dini Gelişmenin Dinamikleri ve Dindarlaşmanın Niteliği”, 29.

<sup>43</sup> Nurlan İsmailov, “Aktualnıe Voprosı v Sfere Religioznogo Obrazovaniya v Kırgızstane” *Globalizatsya Uçurunda Kırgızstanda Adeptüülük cana Teologiyahk Bilim Beriüi Maseleleri El Aralık Sempoziyumu* (Bişkek: KRDMK Yayınları, 2007), 147.

<sup>44</sup> Alişer Sabirov, “Gosudarstvennost i Religiya”, *Religiya i Obrazovaniye* (Bişkek: OBSE, 2002), 15.

verilmesi gerektiği ve diğer derslere nispeten süresinin ne kadar olacağıdır. Din derslerini veya dini, kültürün bir parçası olarak sunmak amaca uygun olacaktır. Eğitim sistemine ise din derslerini kitaplar, derslikler ve din eğitimi uzmanları yetiştikten sonra yavaş yavaş sokmalıyız” diye cevap vermiştir. Aynı soruya Din İşleri Komisyonu görevlisi E. Kurmanov’un cevabı ise şu şekildedir; “Devlet eğitilmiş ve manen gelişmiş vatandaşların çoğalmasına özen göstermelidir”.<sup>45</sup>

Din ve değerler eğitiminin gerekliliği ile ilgili söylenenler birlikte değerlendirildiğinde din eğitiminin nitelikli planlanmasının ahlak ve manevi değerlerin gelişimini sağlayabileceği ileri sürülebilir. Zira devletin yönetim kadrosu da ahlaki ve manevi yönden gelişmemiş toplumlarda rüşvet, yalancılık, haksızlık ve hırsızlık gibi sorunları ortadan kaldırmamanın kolay olmayacağını farkındadır. Bu durum ahlaki sorunların kendiliğinden çözülmeyeceği, okullarda ciddi bir eğitim sürecinin düzenlemesi gerektiği görüşünü ön plana çıkarmaktadır. Yine bu anlamda manevi değerler eğitiminin toplumun dini durumu ve manevi gerçekliklerini göz önünde bulundurması gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>46</sup>

Her ne kadar siyasi aktörler, din eğitiminin laik sistemde yer alması gerektiği fikirlerini dile getirse de bu görüşlerin kişisel görüşlerin ötesine geçemediğini görmek mümkündür. Nitekim Kırgızistan eğitim sisteminin günümüz zorunlu eğitim uygulamaları da bunu destekler niteliktedir. Çünkü din öğretimi örgün eğitimde kültür şeklinde sosyal alan derslerine serpiştirerek gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca ülkenin laik yapısı gereği devlet okullarında din derslerinin yer almaması gerektiğini savunan kesim de vardır. Bu görüşü savunanlara göre söz konusu dersin örgün eğitimde yer alması bir taraftan dini propaganda olarak değerlendirilirken, diğer taraftan devlet kanunlarına aykırı bir tutumdur. Şimdilik Kırgızistan’da din öğretiminin genel eğitimdeki yeri ile ilgili tartışmalar tercihinin ‘laik bir yapı din öğretimine genel eğitimde yer vermez’ şeklindeki yorumlardan yana kullanılmaktadır.<sup>47</sup> Adep dersi ise bu yaklaşımın genel eğitimdeki uygulaması olarak dikkat çekmektedir.

Manevi değerler ve din öğretimi ile ilgili diğer bir tartışma ise kavramsal belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Bu belirsizlik Adep dersinin ilk isminde yer

<sup>45</sup> İşenbay Abdurazakov, “Obrazovaniye Kak Provodnik v Mirovozrençeskom Labirinte”, *Religiya i Obrazovaniye* (Bişkek: OBSE, 2002), 17.

<sup>46</sup> Hamza Aktaş, “Kırgızistan’da Son Dönem Din Eğitimi Gelişmeleri”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 36 (2016), 243-244.

<sup>47</sup> Dam, “Kırgızistan’da Yüksek Din Öğretiminin Üzerine Bir İnceleme”, 33-35.

alan “İyman (İman)” kavramı ile ilgilidir. Hatta “İyman” kavramının anlam çeşitliliği üzerindeki tartışmalar İman dersinin isminin Adep dersi olarak değiştirilmesini beraberinde getirmiştir.

Sözlük ve kavramsal çalışmalar incelendiğinde “İyman” kavramıyla ilgili iki anlamın öne çıktığını görmek mümkündür. İlk anlamı imanın şartlarını merkeze alan din temelli bir tanımlardır. Diğerisi ise ahlaki erdem merkezli milli değerler temelli bir anlamlandırmadır. Ahlaki erdem merkezli tanımlama aynı zamanda imanı da içinde barındırdığı için daha kapsayıcı olduğu savunulmaktadır.<sup>48</sup> Bu tanımlamalardan hareketle din temelli iman kavramını esas alanlar Adep dersinin din içerikli ders olması gerektiğini vurgulamaktadır. İman kavramına milli değerler yönünden yaklaşanlar ise Adep dersini manevi kültür dersi olarak değerlendirmektedir. Ayrıca manevi kültür dersinde din konusunun kültürel gerçeklik olarak yer alması gerektiği ifade edilmektedir.

Her ne kadar “İyman” kavramının kapsayıcı anlamı ön plana çıkarılmaya çalışılsa da “İyman Dersi” bağlamında kapsayıcı anlamın halk tarafından yeteri kadar benimsenmediği söylenebilir. Nitekim bağımsızlıkla beraber gerçekleşen dini eğilim, din temelli iman anlayışını daha belirgin hale getirmiştir. Hatta “İyman Dersi”nin dini ders olması gerektiği yönünde sivil toplum kuruluşlarının belirgin talepleri gündeme gelmiştir. Sürekli ön plana çıkarılan din temelli İyman kavramı eğitim bakanlığını harekete geçirmiştir. Böylece dönemin eğitim bakanı İ. Bolcurova'nın talimatı ile “İyman Dersi”nin ismi “Adep Dersi” olarak değiştirilmiştir.<sup>49</sup>

Adep dersi ile ilgili tartışmalar kavramsal anlamlarla sınırlı kalmamıştır. Tartışmaların bir kısmı Kırgız kültürüne ters olduğu iddia edilen “Sağlıklı Yaşam Tarzı” adlı dersin öğretim programlarında yer alması ile alevlenmiştir. Hatta söz konusu derste yer alan cinsel eğitim içeriğine yönelik halkın itirazları<sup>50</sup> Adep dersinin bakanlık düzeyinde sahiplenmesinde ve Kırgız dilli

48 *Kırgız Tilinin Tüshündürmө Sөzdügü*, (Frunze: Mektep Basmakanası, 1969), “İyman”, 744; Konstantin Yudahin, *Kırgızca -Orusça Sөzdük* (Moskva: Sovetskaya Ensiklopediya Basılması, 1965), “İyman”, 930; Sabır İptarov, *Adeptik Bilim Berüünün Ayrım İlimiy-Methodikalık Maseleleri* (Bişkek: Al Salam, 2012), 17; Huseyin Karasaev, *Min Türkün Suroogo Min Türkün Coop* (Bişkek, 1998), 95; Gulmayram Şermatova, “İyman Degen Emne?”, *Kırgız Tuusu*(Ocak 2003), 12.

49 Bilim Berüü cana İlim Ministrliği (BBİM), K. 545/1 (Haziran 2004)

50 Ayna İbraeva, “Bilim Berüü Ministri Mustafa Kidibaevke Açık Kat”, *Aalam* (Ekim 2004), 2; *Kut Bilim*, “Ak Col! İyman Sabagi” (Ağustos 2003), 13; K. Kaldıbaev, “Açık Kattarga Açık Söz”, *Kut Bilim* (Kasım 2004), 4-5; K. Kalbaev, “Ruhaniy Tarbiya-Coopkerçiliktüü İş”, *Kut Bilim* (Kasım 2004), 5; Agym, “Açık Kat” (Nisan 2003), 2-7.

okullarda zorunlu olmasında etkili olmuştur. Bu itirazlar Sağlıklı Yaşam Tarzı dersini kitabıyla birlikte okullarda okutulmamasını dile getirilmektedir. Söz konusu dersin çocukların gelişiminden ziyade kültürel anlamda yozlaşmaya neden olacağı, hatta pek çok sakıncaları beraberinde getirebileceği kanaatini taşımaktadır. Bu durum aynı zamanda Kırgız halkının istikbalini sakıncaya sokabileceği dile getirilmektedir. Devlet yetkililerinin bu içerikteki derslerden ziyade kültürel birikimlerle örtüşen derslere eğilmesi gerektiği hususu vurgulanmaktadır. Özellikle ahlak içerikli iman/adep dersinin gündeme alınması gerektiği ortak olarak ifade edilmektedir.

İtirazlar gazetelere gönderilen açık mektuplar ile sınırlı kalmamış, Kırgız Halkının Şeref ve Haysiyetini Koruma Komitesi tarafından Kırgızların zihniyetine ve geleneklerine hakaret ettiği gerekçesiyle söz konusu ders kitabının yazarlarına karşı kamu dava açılmıştır.<sup>51</sup> Kamu davasına eğitim bakanlığının önünde gerçekleştirilen gösteriler eşlik etmiştir. Hatta tartışmalı dersin okul programına alınması ile ilgili eğitim bakanlığının faaliyetlerini denetlemek için parlamentonun özel komisyon oluşturması teklif edilmiştir.<sup>52</sup>

Gündemi meşgul eden ders tartışmaları, geleneklerle örtüşen kültürel manevi ders talebi, gelecek neslin ahlak eğitimi sorunları gibi konular hükümeti de harekete geçirmiştir. Bahsedilen sorunlara kayıtsız kalamayan hükümet ilgili bakanlıklara ulusal ahlaki eğitim programı geliştirilmesi talimatını vermiştir. Bu amaçla “Kırgız Cumhuriyeti Eğitim-Öğretim Devlet Standartları ile İlgili Kararname” esas alınarak Eğitim Bakanlığı tarafından “Kırgızistan Cumhuriyeti Eğitim Teorisi” geliştirilmiş bakanlık kurulunca onaylanmıştır. Söz konusu teoride gençlerin ahlak ve değerler eğitimine öncelik tanınması gerektiği belirlenmiştir. Dönemin Eğitim Bakanı Bolcurova gelecek nesli ahlak ve değerler eğitimin önem verdiklerini, Kırgızistan Eğitim Akademisi bilirkişiler ile isteğe bağlı “İman Dersi”nin zorunluluğu üzerinde çalıştıklarını ifade etmiştir.<sup>53</sup>

Devletin bu girişimlerinin sonucu olarak Eğitim Akademisi “Okul Öğrencileri Ahlak ve Manevi Değerler Eğitimi Teorisi” geliştirmiş, 30.07.2003 tarihinde Kut Bilim gazetesinde yayımlanmıştır. Toplum tarafından da değerlendirilmesi istenen bu teori geri bildirimler çerçevesinde Eğitim Bakanlığın-

51 DW Novosti, “V Biškeke Prodaljaetsya Skandal Vokrug Knigi ‘Zdoroviy Obraz Jizni’”, (Erişim: 25 Temmuz 2020).

52 Tsentri Aziya, “V Kirgizii Zapreşayut Şkolniye Uçebniki ‘Zdoroviy Obraz Jizni’ Seksualno Ozaboçennogo Doktora Şapiro”, (Erişim 12 Temmuz 2020).

53 Bkz. *Komsomolskaya Pravda*, “İntervyu s İşengul Bolcurovoy” (Mart 2003), 1-5.

ca onaylanmıştır. Eğitim Bakanının önderliğinde yürütülen çalışmalar 2003-2004 öğretim yılında “İman Dersi”nin zorunlu olarak öğretim programına konulması ile sonuçlanmıştır. Böylece “İman Dersi” geliştirilen teori çerçevesinde ulusal eğitimin amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik zorunlu dersler arasında yerini almıştır. Ancak yukarıda belirtildiği üzere “İyman” kavramındaki anlam zenginlikleri ve belirsizlikler yeni bir tartışmanın fitilini ateşleyince, “İyman Sabagi”nın ismi “Adep Sabagi” olarak değiştirilmiştir. İçerik olarak değil, sadece kavram belirsizliklerini ortadan kaldırmak için isim olarak değiştirilen Adep dersi hangi ilkelere göre hareket ettiğini ve amaçlarını ortaya koymak, söz konusu dersin mahiyetini aydınlatma açısından yararlı olacaktır.

#### 4. Adep Dersinin Amaçları ve İlkeleri

Adep Dersinin amaçlarını ve ilkelerini ortaya koymak için birçok paydaşların katılımı ile geliştirilen “Ahlak ve Manevi Değerler Eğitimi Teorisi”ni incelemek gerekmektedir. Toplumsal hayattaki değişiklikler, milli değerlerin sorgulanması, halk desteği ile yürütülen “İyman Sabagi”nın Eğitim Bakanlığı nezdinde ele alınması, komşu ülkelerin eğitim programlarında yer alan “Etik” dersi modeli gibi nedenlerden dolayı geliştirilen “Ahlak ve Manevi Değerler Eğitimi Teorisi” şu şekilde temellendirilir: “Toplumun manevi yönden gelişmesi her zaman toplumun ahlak ve maneviyat anlayışı ile ölçülmüştür. Eğitim sürecinde insanın ahlaki boyutunu dikkate almadan sadece bilimsel boyutuna önem vererek bireyi her taraftan geliştirmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu problemin gerek aile gerekse devlet tarafından önemszenmesi zorunludur”.<sup>54</sup>

Temellendirmenin devamında ise, günümüzde ahlak ve manevi değerler eğitimine önem verilmesinde, yeni sosyo-ekonomik ilişkiler, geçmişe ve hayata olan bakış açılarının değişimi, uluslararası ve kültürel ilişkilerin genişlemesi, kalıplaşmış hayat tarzının bozulması, ahlaki ve manevi değerlerin sorgulanması, toplumsal ilişkilerdeki değişiklikler, zulüm, kötü niyet, menfaat ve zenginlik için her şeyi meşrulaştırma gibi olumsuz davranışların etkili olduğu belirtilmektedir. Bu durumun çözümü sadece bilişsel yönden gelişmiş vatandaşlar ile değil, ahlaklı, imanlı ve halkına sorumlu bireyleri yetiştirmekle mümkün olabileceği dile getirilmektedir. Aynı zamanda çözüm arayışlarında Kırgızistan’ın milli, tarihi ve kültürel özelliklerini dikkate almadan başarıya ulaşamayacağı ifade edilmektedir. Bu bağlamda ahlak ve manevi değerler

<sup>54</sup> *Mektep Okuuçularına Adeptik cana Ruhiy-Iymandık Bilim Berüü Kontsepsyası* (Bişkek: Kırgız Bilim Berüü Akademiyası, 2003), 1-5.



eğitiminin teorisi, toplumsal zihniyeti ve dünya medeniyetlerinin başarılarını, bireye saygıyı esas alan modern eğitim stratejisini geliştirme çabalarının biri olarak değerlendirilir.<sup>55</sup> Bu bakımdan Adep dersi demokratik ilkelerin bilincinde olan nitelikli birey ve vatandaş yetiştirme çabaları açısından önemlidir. Zira Adep dersi, bireyin ahlaki, kültürel ve hoşgörü açısından gelişmesinde büyük sorumluluk taşımaktadır. Çünkü söz konusu ders ile öğrenciler ahlak anlayışlarını, vatanseverlik duygularını ve örnek davranışlar geliştirme imkânları bulmaktadırlar.

Hala yapı ve metodoloji açısından gelişmeye devam eden Adep dersinin temel amacı, gelecek neslin manevi dünyalarını geliştirme ve ata mirası sayılan manevi değerlere sahip çıkma olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla bu ders sadece okulları ve öğretmenleri ilgilendiren bir ders olarak değerlendirilmemektedir. Tüm paydaşların, özellikle sivil toplum kuruluşlarının ve velilerin desteklemesi gereken ders olduğu vurgulanmaktadır. Çünkü Adep dersi öğretim programını, söz konusu dersle ilgili tartışmaları ve görüşleri değerlendirme, geçmişin tecrübelerini kullanabilme her vatandaşın özel gayretini zorunlu kılan bir husus olduğu dile getirilmektedir.<sup>56</sup> Ayrıca halk arasındaki “dini olmayanın dili/maneviyatı olmaz” sözü öne çıkarılarak Adep dersinin din bilgisinin rasyonelliğini ortaya koyabilme potansiyeli taşıdığı ifade edilmektedir.<sup>57</sup> Bu bakımdan manevi değerlerin öğretiminde ilahiyat mezunlarının öneminin büyük olduğu vurgulanmaktadır.<sup>58</sup>

Adep dersinin temel amacı aynı zamanda milli değerlerden hareketle evrensel ahlaki davranışları geliştirme hedefini güttüğü de ifade edilir. Bu amaçların gerçekleşmesini sağlayacak ders içeriğinin aşağıdaki temel çerçeveyi takip ettiği belirtilir:

1. Ahlak anlayışları ve kavramları
2. Milli gelenekler
3. Milli değerler
4. Milli kültür
5. Kırgız halkının örnek şahsiyetleri<sup>59</sup>

<sup>55</sup> *Mektep Okuuçularına Adeptik cana Ruhıy-Iymandık Bilim Berüü Kontsepsyası.*

<sup>56</sup> Bkz. A. Karımşakov, *Adep Sabagı Mugalimderdin Avgust Keneşmesi* (Bişkek: Bilim Berüü Ministrliği, 2016-2017), 1-9.

<sup>57</sup> İptarov, *Adeptik Bilim Berüüniün Ayrım İlimiy-Metodikalık Maseleleri*, 13.

<sup>58</sup> Suat Cebeci, “Din Çöyrösündö Cogorku Bilimdüü Adister İştöögö Tiyiş”, *Kut Bilim* (Şubat 2016), 5.

<sup>59</sup> *Mektep Okuuçularına Adeptik cana Ruhıy-Iymandık Bilim Berüü Kontsepsyası.*

Çerçevesi çizilen bu içeriğin ahlak anlayışını ve kavramlarını geliştirme, ahlak duygusunu geliştirme, ahlak inancını geliştirme ve ahlaki davranışları alışkanlık haline getirme olarak belirlenen dört aşamalı bir amaca hizmet ettiği belirtilir. Ahlaki davranışları alışkanlık haline getirme amacının gerçekleşmesi ise önceki üç aşamanın sırasına göre gerçekleşmesine bağlı olduğu ifade edilir. Bununla beraber ahlak ve manevi değerler eğitimi başarıyla tamamlayan öğrencilerin, geçmiş ile günümüz ahlak anlayışlarını ayırt edebileceği, sağlam bir ahlak anlayışına erişebileceği ve ahlaki davranış alışkanlığını kazanabileceği ileri sürülmektedir.<sup>60</sup>

Adep dersi ilkeleri maddeler halinde belirtilmeye çalışılmıştır. Bu maddeler incelenerek sınıflandırıldığında dört temel ilkenin göze çarptığını görmek mümkündür. Bunların ilki çağdaş anlayışlara yönelik ilkelerdir. Demokrasi ve hümanizm ilkesi çağdaş anlayışlar ilkesi olarak değerlendirilmektedir. Dersin amaçları ile ilgili kısımda belirtildiği üzere milli ve manevi değerlerden hareketle demokratik ve hümanizm temelli değerleri dikkate alma hususu bu ilke ile temellendirilmiştir. Aynı zamanda bu ilke ile evrensel ahlaki değerlerin inşasına önem verilmesi gerektiği ifade edilmektedir.

Diğer bir temel ilke ise kültürel hassasiyetler ilkesi olarak dikkat çeker. Kültürel hassasiyetler ilkesinin çerçevesi milli ve manevi değerlere yönelme, halk pedagojisi ve milli gelenekleri esas alma, bölgesel (dil ve kültür) farklılıkları dikkate alma şeklinde çizilmiştir. Bireysellik ilkesi olarak sınıflandırılabilir diğer bir ilkede ise, öğrencinin etnopsikolojik ve etnokültürel özelliklerini dikkate alma, öğrencinin gelişim özelliklerini dikkate alma, bireysel öğrenme becerilerini geliştirme gibi hususlar öne çıkartılır. İlkelerin sınıflandırılmasında son ilkeyi nitelikli öğretim süreci ilkesi olarak adlandırmak mümkündür. Bu ilkeye göre öğretim süreci bilimsellik ve süreklilik, dersle hayat ilişkisi, yaratıcı ve eleştirel düşünme becerilerine yönelik fırsatlar oluşturma, öğretim sürecinde uzman ve velilerle işbirliği, öğretim materyallerinde dini, siyasi, ideolojik ve tek taraflı bakış açılarından kaçınma hususlarına dikkat edilmesi gerekir.

Adep dersinin amaçları ve ilkelerinin belirlenmesinde temel teşkil eden Ahlak ve Manevi Değerler Eğitimi Teorisi bir bütün olarak değerlendirildiğinde ders içeriğinin milli ve manevi değerler, örnek şahsiyetler ve geleneklerden oluşacağı çıkarımını yapmak mümkündür. Amaçların gerçekleşmesinde temel ilkelere dikkat edilmesi gerektiği vurgulanmakla birlikte öğretim yöntemleri-

<sup>60</sup> *Mektep Okuucularına Adeptik cana Ruhiy-Iymandık Bilim Berüü Kontsepsyası.*

nin temel iki stratejiye göre şekillenmesi gerektiği ifade edilir. Bunlar; “ahlak anlayışını geliştirme” ve “ahlak anlayışlarını pekiştirme” stratejileri olarak belirtilir. Ahlak anlayışını geliştirme stratejisinde ahlak anlayışı ile ilgili fikir alışverişinde bulunma, tartışma, anlatım, yayın ve edebi eser müzakeresi gibi teknikleri önceleyen yöntemlere başvurulması önerilir. Anlayışları pekiştirme stratejisinde ise oyun, alıştırmalar, yarış, ödev gibi teknikleri kapsayan öğrenme modellerine ve yöntemlerine işaret edilir.<sup>61</sup>

### Sonuç ve Değerlendirme

Günümüz Kırgızistan topraklarında din, ahlak, değer kavramları tartışmaların devam ettiği dinamik konulardandır. Bu konular bir taraftan toplum hayatında yaşanan ahlaki sorunlar nedeniyle, diğer yönden bağımsızlık süreci ile meydana gelen değişimle gündeme gelmektedir. Bunun sonucunda din, kültür, maneviyat ve ahlak eğitimi alanında deneyimler yaşanmaktadır. Bu durum sadece deneyimler ve tartışmalar ile sınırlı kalmamakta din, manevi ve kültürel değerler eğitimin kuramsal çerçevesinin çizilmesini zorunlu hale getirmektedir. Ancak Kırgızistan özelinde manevi değerler eğitiminin kuramsal çerçevesinin bilimsel araştırmalardan ziyade yasal düzenlemelerle belirlendiğini görmek mümkündür.

Kırgızistan’ın özellikle din ve manevi değerler eğitimi konusunda daha çok yasal düzenlemelere yönelmesinde din öğretimi ile ilgili belirsizlik önemli rol oynamaktadır. Bu belirsizlik bir nebze yasal düzenlemeler ile giderilmeye çalışılsa da toplumun din ihtiyaçlarının devlet düzeyinde karşılanması ve dini bilgi kirliliğini önleme açısından yeterliği tartışılmaktadır. Bununla birlikte Kırgız cumhuriyetinin bağımsızlığını kazandığı günden beri SSCB yıllarında kaybettiği manevi değerlerini ve geleneklerini geri getirme çabasında olduğunu görmek mümkündür. Nitekim Kırgızistan küreselleşen dünyada bir taraftan gelişmiş ülkelerin değerlerine yönelirken, diğer taraftan yerelleşme eğilimi de göstermektedir. Yerelleşme, manevi değerleri geliştirme, kültürel değerleri gelecek nesle aktarma, geleneksel kimlik inşası gibi hususlar söz konusu olunca din ve maneviyat kavramları ön plana çıkmaktadır. Hatta din eğitiminin bahsedilen hususlarda etkili olabileceği gündeme gelmektedir. Bu noktada devlet nezdinde gerçekleştirilen din eğitimine ihtiyaç duyulduğu dile getirilmektedir.

<sup>61</sup> Bkz. İptarov, *Adeptik Bilim Berüünüün Ayrım İlimiy-Methodikalık Maseleleri*; Karımşakov, *Adep Sabagı Mugalimderdin Avgust Keneshmesi*; *Mektep Okuuçularına Adeptik cana Ruhiy-Iymandık Bilim Berüü Kontsepsyası*; 2015-2016 Cılına Karata Adep Sabagın Okutuu Boyunça Sunuštamalar (Bilim Berüü Ministrligi, 2015).

Ancak Kırgızistan'ın önemli şahsiyetleri bu ihtiyacı dile getirmesine rağmen girişimlerin kişisel olmaktan öteye geçemediği görülmektedir.

Başlangıçta din dersi olarak algılanan Adep dersini bu durumun somut örneği olarak değerlendirmek mümkündür. Zira Adep dersi kişisel bir girişimle başlamış, din dersi olarak değerlendirilmiştir. Ancak devletin temel yasalarda belirlediği din-devlet ilişkileri Adep dersinin yeniden şekillenmesini beraberinde getirmiştir. Ayrıca Adep dersi deneyimi ile beraber Kırgızistan devlet okullarında din öğretiminin yeri de somutlaşmıştır. Buna göre din konusu Kırgızistan eğitim sisteminde manevi-kültürel gerçeklik ve ahlak anlayışının gelişiminde önemli bir olgu olarak yer alabilmektedir.

Adep dersi, manevi değerler ve din eğitimi söz konusu olunca iki önemli hususun belirleyici olduğu dikkat çekmektedir. İlki, devletin laik yapısı ile şekillenen eğitim politikaları, diğeri ise dini inanç aracılığıyla manevi değerlerin gelişimi ile ilgilenen dini kurumlardır. Laiklik gerekçesi ile şekillenen eğitim politikası din eğitimi sivil dini kurumlara bırakmış oldu. Sivil dini kurumların bu alandaki eğitsel çabaları kendi dini anlayışlarına göre farklılık arz ettiği için devletin eğitim politikaları ile bütünlük ve birbirlerini tamamlayıcılık arz ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Aksine dini kurumların hakikatin kendi tarafında olduğu iddiaları rekabetçi ve ötekileştirici tutumları geliştirebilmektedir. Bu durum devletin yetkili mercileri tarafından emniyet sorunu olarak değerlendirilebilmektedir. Bundan da anlaşılacağı üzere devlet nezdinde toplumun din eğitimi ihtiyacının yeterli derecede karşılandığını söylemek zorlaşmaktadır. Dolayısıyla çok dinli toplumsal yapıya sahip olan Kırgız Cumhuriyeti genelde eğitimi sürecini, özelde ise din eğitimi, vatandaşlarının din tercihlerini ve dini yaşamlarını bilinçli olarak inşa etmesine katkı yönünden gözden geçirmesi yararlı olacaktır. Din olgusu konusunda bilinçli vatandaş yetiştirmenin temellerinin bilimsel araştırmaların zemininde şekillendirilmesi gerekmektedir. Ayrıca bu süreç dinler arası gelenekleri kıyaslayabilecek bir düzeyde dini bilgileri de içermelidir. Çünkü bu anlayışlar ile yapılan din eğitimi öğrencilerin diğer dinlere hoşgörü ile bakmasına katkı sağlayabilir.

Bununla birlikte Kırgızistan'da laik eğitim ile sivil dini kurumların din eğitimi çalışmalarının etkileşiminin kaçınılmaz hale geldiğini söylemek mümkündür. Hatta her iki tarafın etkileşimi güncellenerek entegrasyon sağlanması zorunluluk arz etmektedir. Çünkü manevi değerlerin gelişimi konusunda her iki taraf ayrı amaçlar taşımamaktadır. Zira dini kurumların manevi değerler eğitiminin amaçlarını tek başına gerçekleştiremeyeceği gözlemlenebilmekte-

dir. Ayrıca laik eğitim sisteminin etkileşime dayalı temel oluşturmaya hazır olup olmadığı da belirsizliğini korumaktadır. Dolayısıyla bu durumun daha derin çalışmalar ile ortaya konulabilecek birçok bileşenden oluşan özelliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Adep dersi, Ahlak ve Manevi Değerler Eğitimi Teorisi bağlamında değerlendirildiğinde ahlak temelli bir öğretimi önelediği sonucuna varmak mümkündür. Buna göre din konusu, hem manevi-kültürel gerçeklik hem de ahlak anlayışının gelişiminde önemli bir olgu olarak dikkat çekmektedir. Bu bakımdan Adep dersi geliştirilen söz konusu teori ile ahlak ve manevi-kültürel değerler eğitimine dönüşmüştür. Başlangıçta dini bir izlenim veren Adep dersi yasal düzenlemeler çerçevesinde tartışılmış, toplumun ihtiyaçları süzgecinden geçirilmeye çalışılmıştır. Özellikle eğitim akademisi nezdinde geliştirilen teori ile bilimsel bir zemin oluşturulma çabası güdülmüştür. Ancak yukarıda üzerinde durulan toplumda cereyan eden dini bilgi kirliliğini önleme ve dini öğrenme ihtiyacını karşılama yönünden yeterliği sorgulanır hale gelmiştir.

### Kaynaklar/References

- Abdirahmanov, Tölöbek. “Gosudarstvennaya Politika v Kırgızstana v Sfere Religioznogo Obrazovaniya”. *İslam Azırlık Svettik Mamlekette El Aralık Konferentsyasının Bayandamlar Cıynagı*. ed. Zayırbek Ergeşov. Bişkek: KRDMK, 2017.
- Abdurazakov, İşenbay. “Obrazovaniye Kak Provodnik v Mirovoztrençeskom Labirinte”. *Religiya i Obrazovaniye*. 10-19. Bişkek, 2002.
- Adeeb, Khalid. *Kominizden Sonra İslam Osta Asya’da Din ve Politika*. çev. Aslıhan Tekyıldız. Ankara: Sitare Yayınları, 2011.
- Agym Gazetası*. "Açık Kat" Nisan/Aprel 2003.
- Akramova, Dilara. *Din Eğitiminin Genel Eğitimindeki Yeri ve Kırgızistan’daki Durum*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2000.
- Aktaş, Hamza. “Kırgızistan’da Son Dönem Din Eğitimi Gelişmeleri”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 36 (2016), 233-257.
- Anık, Durmuş. “Küreselleşme Sürecinde Kırgızistan’da Misyoner Faaliyetleri Üzerine Bir İnceleme”. *Dini Araştırmalar* 6/17 (Haziran 2003), 327-349.
- Aydın, Mehmet Zeki. “Dünyada Din Eğitimi ve Öğretimi”. *Din Eğitimi El Kitabı*. 233-265. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Bauman, Zigmunt. *Küreselleşme*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Bazarkulov, Sayfulla. “Diniy Bilim Berüü Standaştırılıp Diniy Okuu Cayar Litsenziyalanat”. *Teologiya Fakultetinin İlimiy Curnalı* 18-19 (2013), 184-197.
- Bilim Berüü Ministrligi, *2015-2016 Cılına Karata Adep Sabagın Okutuu Boyunça Sunuştamalar*. 2015.
- Cebeci, Suat. “Din Çöyrösündö Cogorku Bilimdüü Adister İştöögö Tiyiş”. *Kut Bilim* (Şubat 2016).

**350 • KIRGIZİSTAN'DA MANEVİ VE KÜLTÜREL DEĞERLER EĞİTİMİ OLARAK  
“ADEP SABAGI”**

- Cebeci, Suat. “Kırgızistan’da Dini Gelişmenin Dinamikleri ve Dindarlaşmanın Niteliği”. *Turkish Studies Dergisi* 11/12 (2016), 25-38.
- Cebeci, Suat. “Kırgızistan’da Dini Durum ve Sovyet Sonrası Dini Gelişmeyi Besleyen Etkenler”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2016), 103-117.
- Cihan, Ahmet. “Kırgızistan’da Dini Bilinçlenmenin Toplumsal Tezahürleri”. *Teologia Fakültesinin İlmî Jurnalı* 8 (2005), 82-104.
- Cihan, Ahmet. “Kırgızistanda Dini Bilinçlenmenin Toplumsal Tezahürleri: Güney Kırgızistan’da Celalabat Kenti Örnekleme”. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Bilimler E-Dergisi* 7 (2005), 1-25.
- Colali yeva, Cazgül. “Bağımsızlık Yıllarında Kırgızistan Okullarında Din Dersi Denemeleri ve Son Dönemdeki Gelişmeler”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 22/41 (2020), 173-196. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.672546>
- Çapcıoğlu, İhsan. “Kırgızistan’da Dini Hayat: Sosyo-Kültürel ve Teolojik Bir Bakış”. *Uluslararası Ali b. Osman el-Üşî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Ferhat Gökçe. 549-553. Bışkek: Türkiye Diyanet Vakfı Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Çotaev, Zakir vd. *Mamleket cana Din*. ed. Orozbek Moldaliev. Bışkek, 2015.
- Dam, Hasan. “Kırgızistan’da Yüksek Din Öğretiminin Üzerine Bir İnceleme”. *Teologiya Fakültesinin İlimiy Curnalı* 20-21 (2015), 29-39.
- DTEDUCM, Kırgız Respublikasının Din Tutuu Erkindigi cana Diniy Uyumdar Cönündö Mıyzamı. Kırgızstan: Yustitsiya Ministrliğı, 2008. Erişim 01 Mart 2021. <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ky-kg/202498>
- Erdem, Mustafa. “Misyonerlik ve Kırgızistan’da Misyoner Faaliyetleri”. *Dini Araştırmalar* 1/3 (Haziran 1999), 5-42.
- Erdem, Mustafa. *Kırgız Türkleri: Sosyal Antropolojik Araştırmaları*. Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2000.
- Eršahin, Seyfettin. “Türkistan’da Misyonerlik Faaliyetleri”. *Diyanet İlmî Dergi* 34/3 (1998), 100-111.
- İbraeva, Ayna. “Bilim Berüü Ministri Mustafa Kidibaevke Açık Kat”. *Aalam* (Ekim 2004).
- İptarov, Sabır. *Adeptik Bilim Berüünün Ayrım İlimiy-Metodikalık Maseleleri*. Bışkek: Al Salam, 2012.
- İsmailov, Nurlan. “Aktualne Voprosı v Sfere Religioznogo Obrazovaniya v Kırgızstane”. *Globalizatsya Uçurunda Kırgızstanda Adeptüülük cana Teologiyalık Bilim Berüü Maseleleri El Aralık Sempoziyumu*. Bışkek: KRDMK, 2007.
- Kalbaev, K. “Ruhaniy Tarbiya-Coopkerçiliktüü İş”. *Kut Bilim* (Kasım 2004).
- Kaldıbaev, K. “Açık Kattarga Açık Söz”. *Kut Bilim* (Kasım 2004).
- Karasaev, Huseyin. *Min Türkün Suroogo Min Türkün Coop*. Bışkek, 1998.
- Karımşakov, A. *Adep Sabagı Mugalimderdin Avgust Keneşmesi*. Bışkek: Bilim Berüü Ministrliğı, 2017 2016.
- Kırgız Tilinin Tüşündürmö Sözdüğü*. Frunze: Mektep Basmakanası, 1969.
- Komsomolskaya Pravda*. “İntervyu s İşengul Bolcurovoy”. Mart 2003. 1-5.
- Kozukulov, Timur. “Tarihî Süreçte Orta Asya ve Kırgızistan’da Din Siyaseti Ve Eğitimi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (30 Aralık 2005), 167-182.

- KRK, Kırgız Respublikasının Konstitutsyası. Kırgızistan: Yustitsya Ministrliği 2010. Erişim 28 Eylül 2019. <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ky-kg/202913?cl=ky-kg>
- Kut Bilim*. “Ak Col! İyman Sabagı” (Ağustos 2003).
- Mazrui, Ali A. “Küreselleşme, İslam ve Batı: Türdeşleşme ve Tahakküm Arasında”. çev. Ali Coşkun - Olgun Közleme. *Küreselleşme Çokkültürlülük ve İslam*. ed. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- MBBS, Mamlekettik Bilim Berüü Standartı. Kırgızistan: Bilim Berüü cana İlim Ministrliği 2014. Erişim 22 Eylül 2019. <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ky-kg/96691>
- Mektep Okuuçularına Adeptik cana Ruhiy-İymandık Bilim Berüü Kontsepsyası*. Bişkek: Kırgız Bilim Berüü Akademiyası, 2003.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. çev. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Murzaraimov, Bakıt - Köylü, Mustafa. “Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan’da Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri ve Camiler”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 193-211.
- Nurunbetov, B. “1992-93 Okuu Cılı İyman Sabagin Okutuu Programması”. Bişkek: Dil Müröğü, 1992. Bişkek: Dil Müröğü.
- Özkılıç, İbrahim. “Küreselleşme Sürecinde Kırgızistan ve Bölge Ülkelerinde Ahlak Eğitiminin Kültürel Alt Yapıya Uygun Olarak Verilmesinin Önemi”. *Uluslararası Globalleşme Sürecinde Kırgızistan’da Din Bilimleri ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Meseleleri Sempozyumu*. 249-254. Bişkek: Oş Mamlekettik Üniversitesi, 2007.
- Pay, Salih. “Kırgızistan: Dinlerin Müsabaka Alanı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Haziran 2008), 233-252.
- Pay, Salih. “Misyonerlerin Kıskaçındaki Ülke: Kırgızistan”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Haziran 2008), 253-283.
- Pay, Salih - Kılavuz, Akif. “Kırgızistan’da Bir Din Eğitimi Kurumu: Medreseler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Ocak 2009), 247-278.
- Polat, Fazlı. “Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan Eğitim Politikaları ve Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2011), 1-18.
- Polat, Kemal. *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Raimcanov, Mamat. ““Peyil, İyman – Ruhiy Düynönün cana Uluttuk İdeolgiyanın Başatı””. *Erkin Too* (Haziran 2002).
- Sabirov, Alişer. “Gosudarstvennost i Religiya”. *Religiya i Obrazovaniye*. Bişkek, 2002.
- Sarımsakov, Kencaalı. “Eks-ministr İşengul Bolcurova: Sapatsız 50 Filialdı Caap Salgam”. *Aalam Gazetası* (Ekim 2004).
- Şermatova, Gulmayram “İyman Degen Emne?”. *Kırgız Tuusu Gazetesi*. 3-9 Ocak, 2003. 10-12
- Topchubaev, Kubatalı. *Kırgızistan Halkının Din Dersine (İyman Sabagı) Bakışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2005.
- Topchubaev, Kubatalı. “Kırgızistan’da İslam Yorumunu Etkileyen Faktöler”. *İslam ve Yorum*. ed. Mustafa Aslan vd. 3/355-373. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Yayınları, 2011.
- TSA, Tsentr Aziya, “V Kirgizii Zapreşayut Şkolniye Uçebniki ‘Zdoroviy Obraz Jizni’ Seksualno Ozaboçennogo Doktora Şapiro”, Erişim 12 Temmuz 2020. <https://centrasia.org/newsA.php?st=1095296460>

**352 • KIRGIZİSTAN'DA MANEVİ VE KÜLTÜREL DEĞERLER EĞİTİMİ OLARAK  
“ADEP SABAGI”**

Yılmaz, Hüseyin. “Kırgızistan’da Misyonerlik ve Din Eğitimi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2007), 91-128.

Yılmaz, Hüseyin. “Çağdaş Dünyada Din Öğretimi ve Kırgızistan’la Karşılaştırılması”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Haziran 2008), 91-119.

Yudahin, Konstantin. *Kırgızca -Orusça Sözdük*. Moskva: Sovetskaya Ensiklopediya Basılması, 1965.



## POSTMODERN KENTTE KUTSALIN FİSYONU VE TÜRK TOPLUMU

**Muhittin IMİL\***

### Öz

Endüstrileşen toplumda en çok zarar görenin kurumsal dini yapılar olduğunu, postmodern zamanların ise bireyin anlam arayışını, söz konusu dini yapıları onarmak yerine sırf dini gruplar, yeni dini hareketler ya da seküler bir dünyanın mütecaviz ve ısrarlı darbeleriyle daha istikrarsız hale getirdiğini söylemek mümkündür. İstikrarsızlık ya da iktidar alanının daralması ihtimali bile kurumsal dinlerin yeni arayışlarla -hiç değilse- normatif duvarlarını ve mevcut müntesiplerini koruma ya da ütopyik bir iyimserlikle eski ihtişamlı çağlara dönme konusundaki çabalarını yükselen bir ivmeyle artırmaları için yetmiştir. İslam toplumlarının söz konusu mücadelede varlığını devam ettirebilmeleri için kendilerine özgü ve nesnel değerlendirmelerle sağlıklı bir geleceğe hazırlanmaları elzemdir. Çalışma, küresel etkilerle dönüşmeye devam eden dindarlık algılarının İslam toplumlarındaki geleceği konusunda çıkarımlarda bulunmayı hedeflemektedir. Araştırmanın problemi, kutsal algısının her geçen gün deformasyona uğradığı postmodern çağda Müslümanlık özelinde bireysel dindarlık tezahürlerinin geleceğini sorgulamaktır. Nitel veri toplama yöntemlerinden literatür incelemesi ve meta-sentez yöntemleri kullanılarak gerçekleştirilen araştırmanın amacı, çarpık kentleşme ve iletişim teknolojilerindeki gelişmelerle birlikte birey ve toplum üzerindeki postmodern yansımaların, bireysel dindarlık algıları üzerindeki etkilerini açıklamaktır. Bununla

---

\* Doç.Dr., Milli Savunma Üniversitesi Misafir Öğretim Üyesi,  
e-posta: malazgirt2130@gmail.com ORCID : 0000-0001-5124-1984.

Atıf/Cite as: Imil, Muhittin. "Postmodern Kentte Kutsalın Fisyonu ve Türk Toplumunu"  
*Dini Araştırmalar*, 24/61 (Aralık 2021), 353-373, <https://doi.org/10.15745/da.979203>

birlikte kurumsal dinler ve sırf dini grupların yanında deizm ve ateizm olgularının bireysel dindarlık algılarındaki değişimden nasıl etkilenebileceği sorgulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Postmodernizm, Kentleşme, Kutsal, Deizm, Ateizm, Sırf Dini Grup.

### **Fission of the Holy in Postmodern Urban and Turkish Society**

#### **Abstract**

Institutional religious structures are the most damaged in an industrialized society, and in postmodern times, instead of rectifying these harms in religious structures, the individual's quest for meaning is becoming more and more unstable by various religious groups, new religious movements, or the blows of an aggressively and persistently secularist world. Even instability or the possibility of reduction in their field of power has given institutional religions sufficient reason to intensify their efforts to preserve their normative measurements and to protect their existing allies with an attempt to return to their old glorious days, driven by utopian optimism. However, among these movements which are institutional religions with their normative structures, settled organizations, experiences dating back to ancient times and followers reaching up to billions, pure and non-political religious and energetic groups that claim to meet the expectations of millennium or the phenomenon of deism and atheism claiming secular and superficial answers to individual's postmodern search of meaning. The question of which one will be victorious in this field of battle has not been able to be answered yet. Probably, it will be the correct analysis of target group, convenience of methods to reach the receiver and the opponents' relative endurance in this global war in a market, which is liable to the capitalist market conditions to the end to determine the result. It is essential that Islamic societies prepare for a healthy future with their own and objective evaluations in order to survive in this struggle. The study, using literature review and meta-synthesis methods, aims to make inferences about the future of perceptions of religiosity in Islamic societies.

**Keywords:** Postmodernism, Urbanization, Holy, Deism, Atheism, Pure Religious Group.

#### **Summary**

Religion, which declines its majority of social functions such as social constructivism and integration, carried out traditionally in modern society,

lost the most of its privileged position and has started to be perceived equally with other social institutes. Collective sense of identity of traditional society has started to reduce its meaning and thus normative determinative function of religion in social life and individual awareness has weakened. The world where photos taken all together emphasizing the wholeness and unity in the background has been replaced by selfie craziness and the world is now a world of alone individuals' in-unrestrained crowds away from collectivity and unifying effects. The individual, purifying of atomized traditional identities, -although with less appeal compared to traditional religious structures that have more power of drawing and influencing in zero gravity environment- embarks for new associations which have considerable amount of appeals.

With an ordinary analogy, urbanization based on industrialization has caused holy collectivities to fission, resulting in the creation of unstable nucleuses with different characteristic features in terms of sociology, even if they take their root information from the big whole. These can either be a variety of purely religious groups, cults, congregation structures and new religious movements with different protests against Orthodox religious group or deism and atheism nucleuses standing out their instability.

For an individual who has grown up in traditional patterns of religiousness and perceives the world from the religious point of view, the most suitable harbour in the city is purely religious groups. However, for individuals thinking and living secularly, deism and practical atheism are the most possible natural destinations. An individual -minimizing the sacred space into a vicious circle in the sky through deism, or destroying it by atheism- would experience a loneliness in the middle of a huge universe, a set of uncertainties and problems that can no longer be answered about the world, today and the future, feel a distrustful and an incurable frustration and disappointment right in the place of religious normative structure which s/he has deprived himself/herself of the somnolence and borders of. The drug that will treat the individual in this condition is never hidden in the details of his new choice. Thus, deism or atheism lacks the answers to the above-mentioned needs of an urban individual.

In this case, an individual becomes an open target for the missionaries with established institutional structures or purely religious groups offering enthusiasm and ecstasy as well as for various cult communities, new religious movements and Muslimism based on the holy book.

In our view, even though it has some lacks serving to strengthen the problem stated above, religion with a sociological point of view:

- a. If it makes the perception of “other” ambiguous,
- b. If it shares its claim/gospel (salvation) with other religious structures- whether or not it is defined as an obvious other-, just as like the Vatican recently called it “interreligious dialog”, the Christianization project used as a battering ram for the Islamic world, the religious group, which would later attempt a coup, was in the discourse of ”we are one in creed” which is frequently repeated for Christians and Jews,
- c. If norms and values defining the identity framework cannot maintain the integrity of the whole, which is backed by vitality and time,
- d. If frequency of repetition and loyalty to the rituals (ablution, prayer, fasting, pilgrimage, worship, manifestations of traditional religiosity, etc.) by the followers lessen perceptibly,
- e. If it fails to update and prove its discourses to the spirit of time - zeitgeist-with a proper language,
- f. If it cannot prove theologically that it does not contradict with social change,
- g. If it loses its conqueror and messenger character and becomes a dull ideology,
- h. If it is not able to construct and manage perceptions of individual religion institutionally,
- i. If damage to secular, rationalist or popular sense of religion and discourses of institutional orthodox religion starts to be increased by the religious authority, excluded from mistakes and considered acceptable in every discourse, through his/her sayings and thoughts spreading quickly via mass communication with different reasons (ignorance, politics, secret betrayal etc.),
- j. If divisions which occurs with protests, warnings and objections to the Orthodox religious thought exist faster and sharper than acceptable levels and start to damage each other and to the Orthodox discourse,
- k. If one or more of these statements take place, it means the danger is near. In this case, if they -the central *college of corporate* religion, in the words of Craine- cannot implement a set of measures in the perceptions of individual religiosity, it means that they have entered the last step of an evolutionary cycle. A believer of similar religion will not even delay in finding another *kiblah* to face and altar to pray, in order to satisfy the quest for meaning search that is impossible to end.

## Giriş

İnsanlık, hızla gelişen iletişim teknolojisinin de etkisiyle uzun zamandır hızlandırılmış ve yoğun bir değişim sürecinin içerisine girmiştir. Bu değişimin en büyük toplumsal yansımalarından birisi de başta dini kimlikler olmak üzere kolektif kimliklerde görülen parçalanma ve çoğalma eğilimidir. Söz konusu eğilimin, zaten geleneksel, modern ve postmodern kesitleriyle belirgin kültürel geçişleri yaşamaya devam eden tranzisyonel toplumları, hatta daha özeldelikli içerden çatlayarak yeni çatışmaların öznesi olan Müslüman toplumları, diğerlerinden daha fazla etkilediğini söylemek mümkündür.

Araştırmanın temel sorunsalı, postmodern çağın Müslüman dindar birey üzerindeki etkilerini irdeleyerek bireysel dindarlık algılarının dönüşümünü sorgulamaktır. Literatür incelemesi ve meta-sentez yöntemleri kullanılarak gerçekleştirilen araştırma, hızlı kentleşme ve iletişim teknolojisinin sosyal yansımalarının; geleneksel, modern ve postmodern görüngülerin aynı anda tezahür ettiği Müslüman toplumların dindarlık algıları üzerindeki etkilerini açıklamayı amaçlamaktadır.

Söylemlerini çağın sorularına cevap verecek biçimde yenileme konusunda yetersiz, öncelik ve özellikle her iki zeminin de arazlarına sahip köy-kentli bir Müslümanlık algısının hızla yaygınlaştığı görülmektedir. Böyle bir algının, zamanla artan bir oranla deizm/ateizm düşünceleri ve tamamen sosyolojik/sosyal psikolojik gerekçelerle sırf dini gruplar, ardından bütün mezhepleriyle yayılmacılık, propaganda ve kapitalist arka plan açısından daha yetkin olan kurumsal Hıristiyanlık lehine kan ve kimlik kaybedeceğini öngörmek kehanet değildir.

## 1. Kentleşme ve Dini Değişim

Son birkaç yüzyıldır endüstriyel gelişimin etkisiyle hızlanan sekülerleşme ve dini çeşitliliğin kurumsal dini yapılara rağmen yükseldiği gerçeği, artık gözlerden saklanamayacak kadar ete kemiğe bürünmüştür. Günay (2011, 399), sanayileşmiş kentlerde daha fazla öne çıkan özellikleriyle modern toplumun; dinsel yaşantının tezahürleri bakımından çoğulculuk, kurumsal din ve geleneksel dindarlık algılarında çözülme, hatta her ikisine karşı genişleyen bir inançsızlık düşüncesiyle öne çıktığını belirtir.

Sosyo-kültürel ve ekonomik açıdan merkezin önemli oranda uzağında konumlanan çevrenin dini hayatı;

- a. İçerdiği nazar, büyü, kurşun döktürme, yatır ve türbe ziyareti gibi din dışı görüngülerle belirginleşen popüler halk dindarlığı,

- b. Geleneğin modern değerlerle temasında, dinin ideolojik olarak algılanmasını ifade eden, sosyal ve siyasal etkileşime oldukça hassas hale gelmiş dini yönelimler ve gruplar,
- c. Modern yaşantıyı ve değerleri kısır bir çatışma ya da dışlama ekseninden çok, idrak edilen hayatla uyumlu hale getirme çabasındaki, uzlaşmacı, birey odaklı dini eğilimleri ile bunların tamamı ya da bazılarının birlikte olduğu bir çeşitlilik içerir (Çelik, 2013, 125).

Kurumsal din, daha önce başarılı olduğu ontolojik güvenliği sağlama konusunda toplumsal değişimle birlikte bazı eksiklikler yaşamaktadır. Söz konusu eksiklikler, geleneksel dini söylemin sosyal değişimle birlikte ortaya çıkan sorunlara çözüm getirme yeteneğinin giderek azalmasıyla birleşince birey, alternatif çözüm yolları arayışına sürüklenmiştir. Geleneksel dini yapının biçimlendirdiği zihinsel ve kurumsal değerler, değişimin getirdiği eşitsiz, yoksun ve güvensiz koşullar tarafından modernitenin vuruşları karşısında tartışılmaya başlanmış ve değişime zorlanmıştır. Modern dünyanın söz konusu seküler karakteri, kurumsal dini yapıların birlik (tevhit) söylemine rağmen geliştiğinden, dinsel birliğin dağılışı, seküler tavrın dayatması ve aynı zamanda kaçınılmaz sonucudur. Zira kurumsal dini yapılar, birlik şiarıyla parçaları birleştirmeye dönük bir hedefe sahipken seküler tavrın aksi istikamette bir etkisi ve işlevi söz konusudur (Akgül, 2012, 196-198).

Tekdüze bir yaşantı, kültürel farklılıkların ortadan kalkarak kitle haline gelme, tek tip eğitim, bilginin kiteselleşmesi ve boş zaman etkinliklerinin pasif hale gelmesi, kent yaşantısının potansiyel mekanik bir eğilime sahip olduğunu gösteren olgulardır (Laborit, 1990). Bu olgularla birlikte kentin kurumsal yapısının parçalanarak bireylerden bağımsız gelişimi, tek tek fertlerin toplumdan yabancılaşarak kopuşunu, bireysel dünyalarla kurumsal çevreleri arasındaki mesafenin artışı tetikleyecektir (Zijderveld, 1985). Geleneksel değerler bütünüünün kuşatıcılığını devreden çıkararak söz konusu olgularla biçimlenen bürokratik düzen, toplumsal ilişkileri, kentin kurumsal yapıları ve kurallar manzumesiyle sarmalar. Kentin birey üzerindeki olumsuz etkileri, büyük kalabalıklar içinde yalnızlaşan bireylerin, kadim geleneksel aidiyetlerinin özlemiyle cemaatlere yönelmelerine ya da kentin ruhsuzluğuna inat farklılıklarını ispat etmeye çalışmalarına neden olacaktır (Sarıbay, 1996, 40-41).

Modern kent yaşantısında etkinliğini kaybeden dinlerin boşalttığı zemini, yeni ve uygun yapıların dolduramaması, başka sorunlara yol açabilecek niteliktedir. Dinin temel fonksiyonları olan anlam kazandırma, bütünleştirme ve özdeşlik sağlama gibi ihtiyaçların, modern gerçeklik tasarımlarıyla hangi

düzye de karşılanabileceği tartışmalıdır (Çelik, 2013, 32). Zira modern toplumda geleneksel olarak icra ettiği toplumsal inşa ve bütünleşme gibi sosyal işlevlerin önemli bir kısmı örselenerek zayıflayan din, ayrıcalıklı tahtını terk etmek zorunda kalarak diğer sosyal kurumlarla eşit seviyede algılanmaya başlamıştır. Geleneksel toplumun sahip olduğu kolektif aidiyetler anlam kaybına uğramış, dinin toplumsal hayatta ve bireysel bilinçte sahip olduğu normatif belirleyiciliği zayıflamıştır. Topluca çektirilen ve arka planda bütüne vurgu yapan fotoğrafların yerini özçekim (selfie) akımının aldığı dünya, artık kolektif bütünlük ve etkilerden uzak, kontrolsüz kalabalıklar içindeki yalnızların dünyasıdır. Atomize olarak güç kaybeden geleneksel aidiyetlerden kurtulan birey, yerçekimsiz ortamda çekim ve etkileme gücü geleneksel dini yapılara oranla daha düşük olsa da cazibesi hiç de küçümsenemeyecek yeni birlikteliklere açık hale gelmiştir.

Kentin kadim kolektif aidiyet ve denetim kalıplarından uzaklaştıran yapısı, geleneksel ve ana akım dini anlayışın dışında farklı ve kentli duruşlarıyla yeni dini yorumların zemin bulmasını sağlar. Kentin söz konusu iklimi dinsel açıdan özgürleştirici bir tesir gücüne sahiptir. Kent, kendisine atfedilen bu özelliklerle Batılı sosyolojide, bireysel, seküler kültürü ortaya çıkaracağı varsayılan bir değişim etkeni sayılmıştır (Çelik, 2013, 141).

Din, hızlı kentleşme ve sanayileşme süreçlerinde oluşan kişilik ve kimlik problemlerini, insanların güven ve dayanışma gereksinimlerini, aidiyet ve anlam arayışlarını tatmin edecek himaye ve ağ sistemi işlevleriyle sahneye yeni den çıkar (Çelik, 2013, 141). Dünyevileşmenin bir sonucu olarak dini gruplar, bir kısmı örgütlü bir kısmı ise daha yaygın bir kurumsallığa sahip çeşitli din dışı rakiplerle dünya tanımlama konusunda mücadeleye zorlanır. Sonuç olarak önceleri yetkeyle dayatılan din artık pazarlanmak durumundadır. Çoğulcu konum her şeyden önce bir pazar konumudur. Dini gruplar örgütlenmelerini, aynı amacı taşıyan rakiplerinin önüne geçerek tüketicilerini arttıracak şekilde yapmak zorundadırlar. Dini kurumlar içinde bürokratik yapıların yaygınlaşması, farklı teolojik geleneklerin ne olursa olsun giderek artan bir oranda sosyolojik olarak birbirlerine benzeşmeleri sonucunu doğurur (Berger, 2005).

Fizikte bir atom çekirdeğinin bölünmesi olayı, Türkçede “bölünme, parçalanma veya parçalara ayrılma” şeklinde karşılığını bulan “**fisyon**” kelimesiyle nitelendirilir. Kütle numarası çok büyük bir atom çekirdeğinin parçalanarak kütle numarası küçük iki çekirdeğe dönüşmesini ifade eden fisyon reaksiyonları sonucunda, “*kararsız çekirdekler*” ve “*nötron*” oluşur. Çok sıradan bir analogiyle endüstrileşmeye dayalı kentleşme, kutsal bütünlükleri fisyonla

uğratmış, bu parçalanma neticesinde kök bilgilerini büyük bütünden alsalar da farklı karakteristik özellikleriyle sosyolojik açıdan *kararsız çekirdekler* oluşmuştur. Bunlar Ortodoks dini gruba yönelttikleri irili ufaklı protestolarla tarikat/cemaat yapılanmaları ve yeni dini hareketler benzeri çeşitli sırf dini gruplar olabildiği gibi kimi zamanda kararsızlıklarıyla daha ön plana çıkmış olan deistik ve ateistik çekirdeklerdir.

## 2. Fisyon Parçacıkları: Deizm, Ateizm ve Sırf Dini Gruplar

Deizm, -ateizmin tersine- Tanrının varlığını kabul etmekle birlikte ana akım dini anlayışı tanımlayan teizmden büyük oranda farklı “akılcı Tanrı” anlayışını betimler. Deizmin ortaya çıkışında ampirik bilimlerin yükselişi, astronomi ve coğrafya alanındaki keşiflerin yarattığı yeni bir bakış açısı, Descartes’ın felsefi kuşkusu ve rasyonel yöntemi, Bacon ve izleyicilerinin ampirisizmi ve 17’nci yüzyıl politik değişimleri etkili olmuştur. Tanrının evreni yarattıktan sonra müdahale etmediğini savunan deizm, dinin kurumsal boyutuna, Hristiyanlıktaki üçleme öğretisine, tek Tanrılı dinlerin aracı peygamberlerine, ruhban sınıfına ve tüm din adamlarına kapılarını kapatır. Deizme göre dini farklılıklar, insanın masum hataları ya da kötü niyetli tavırlarından kaynaklanır. Masum hatalar, bilgisizlik, korku ve hatalı akıl yürütmeden kaynaklanırken, din adamları, rahipler ya da kötü yöneticiler, insanları kontrol etmek ve zayıflıklarından faydalanmak için sonradan güç ve baskıyla devam ettirdikleri kötü niyetli tavırlar sergilerler. Ateizm ise mutlak bir yaratıcı yahut yaratıcıların olmadığı inancını savunan felsefi akımdır. Teist Tanrı inancına tepkisel olarak ortaya çıkan ateizm, pratik ve teorik olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutulur. Teorik ateizm, yaratıcının varlığını, tamamen reddeden bir düşünce sisteminin ifadesidir. Pratik ateizm ise bireysel yaşantının aşkın bir dünya dikkate alınmadan sürdürülmesi ve genel yaşamda sadece dünyevi değerlerin geçerli olması anlamına gelir. (Cevizci, 2010, 153-154, 406-407). Endüstri toplumu, öncelikle deney ve gözleme dayalı bilginin kutsanması sonucunu doğurmuş, bu durum bireysel dindarlık algılarını giderek daraltmak suretiyle kutsal evrenin dünyevi belirleyiciliğini törpülemiştir. Bilimsel bilginin yayılışı ister istemez daha fazla sorgulanan dini düşünce ve bilginin, cari hayata ilişkin alanların tümünden çekilmesine ve pratik ateizmin yayılmasına vesile olmuştur.

Din sosyolojisinin genel kabul gören ikili tasnifine göre akrabalık, kan bağı gibi çeşitli bağların yanı sıra dini bağları da olan aile, aşiret, kabile, klan, köy gibi gruplar, doğal dini gruplar, sadece dini bağla birbirine bağlanmış olan gruplar ise sırf dini gruplar olarak adlandırılmaktadır. Çağımızın kolektif



yükümlülüklerinden kurtulurken kolektif koruma kalkanlarından da mahrum kalan birey, anlam içeriğine kısaca değinilen deizm, ateizm ve çeşitli sırf dini grupların kolayca nüfuz edebileceği bir yapıya evrilmiştir.

### 3. Kentleşme ve Kutsal Dünyanın Patolojileri

Kutsal evren, eski ihtişamlı konumunu modern zamanlarda hızla terk etmek durumunda kalmıştır. Söz konusu güç kaybı, bireysel ve sosyal hayatta profan alanın artmasına, zahiri dindarlıkta zıt yönde farklılaşmalara, büyük dini grup-tan itiraz ve protestolarla bölünmelere, sıklıkla düşünce ve taraf değiştiren ya da fundamentalizme savrulan müntesiplere, en nihayetinde deizm ve ateizm olgularının sıradan bireysel tercihler olarak daha belirgin hale gelmelerine vesile olur. Bireysel zihin dünyasını ve toplumsal hayatı eskiden olduğu kadar sarmalayamayan hâkim dini yapı, çeşitli alt fırkaları, deizm/ateizm ve hatta coğrafyada esamisi okunmadığı halde cılız varlık mücadeleleri sergileyen diğer dinler ile eşit bir seçenektir artık. Tercih edilmesinin en az edilmemesi kadar mümkün olduğu bir seçenek. Tercih edilme oranını artırması, modern kent pazarında alıcısına ulaşmak için uyguladığı pazarlama yöntemlerine doğrudan bağlı olan sıradan bir seçenek.

Kentlerin kısa zaman dilimlerinde birden büyüdüğü küresel yarış gereklilerden takip eden ülkeler, genellikle kentin ön şartı olan zihinsel altyapıyı oluşturma konusunda gecikmeler ve buna bağlı eksiklikler yaşarlar. Gelişmiş ülkelerde kentleşme olgusu, sanayileşmenin bir getirisi olarak sonradan gelişirken gelişmekte olan ülkeler, sanayileşmeden hızla büyüyerek kalabalıklaşan kentlere sahiptir (Çelik, 2013, 28). Dini-kutsal alanın kent hayatında her halükarda daraldığını söylemek mümkün ise de bunun tüm dünyada benzer tezahürlere sahip olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır. Sanayileşme olgusuyla birlikte doğal süreçlerinde büyüyen Avrupa kentleri, sekülerleşmeyi kutsal dünyanın hem birey hem de toplum hayatında daralarak zamanla minimize olması şeklinde idrak etmektedir. Batılı sekülerleşme; modernite, rasyonalizasyon ve çeşitli başka faktörlerin etkisi ve yekdiğerini döngüsel biçimde tetiklemesi sayesinde üçüncü dünyadan daha farklı seyretmektedir. Üçüncü dünyanın, sanayileşmenin yetişemediği devasa köyler biçiminde *balonlayan* kentleri, bünyelerinde çok kuvvetli mekanik bağları taşımaya devam ettiklerinden dini alan, Avrupa'daki benzerleri gibi minimize olmak yerine "tahrif" olmaya daha mütemayildir. Bu haliyle form değiştiren Ortodoks dini anlayışın, genellikle şehirde daha kolay tutunum noktaları bulabilecek birçok mitoz bölünmeye uğraması mümkündür. Aslının temel özelliklerini zahiren

taşımakla birlikte, eylem-söylem çizgisinde mevcut normatif yapıya ters bir tutum geliştiren söz konusu yansımalar, donuk, resmi, gri ve anonim şehir hayatından bir kaçış noktası olarak önemli işlevler görür, aynı zamanda sosyal bir ihtiyaca da karşılık gelirler.

Çelik (2013, 34), kırsal yapıların şekilci, ritüalist, büyüsel, mistik halk dindarlığı, kentlin ise akılcı, bireyselleşmiş, özel yaşamın belirli anlarına çekilmiş bir dindarlık ile ön plana çıkmakla birlikte çarpık kentleşmenin farklı tezahürleri de ortaya çıkardığını belirtir. Ayrıca Ona göre, geleneğin kentteki temsili daha çok küçük esnaf yapıları bünyesinde, muhafazakâr esnaf dindarlığı ile kaynaşmış biçimde öne çıkarken, kentli dindarlık biçimleri daha çok ekonomik ve kültürel seçkinler arasında yer bulur.

Kent, bireysel yaşantı ve düşüncenin arttığı bununla birlikte yabancılaşmanın ortaya çıktığı bir yaşam sahasıdır. Aile ve akrabalık gibi geleneksel dayanışma ve aidiyet bağlarının çözülmesi, devasa kurumların ve bürokrasinin mekanik düzeni, aşırı uzmanlaşmanın ve rasyonalizasyonun getirdiği psikolojik gerilimler, kuşaklar arası iletişimin zayıflaması, aylıklık, suç ve güvensizliğin çoğalması gibi sorunlar nedeniyle kent, adeta şahsiyet, benlik ve kimlik krizlerinin de habercisidir. Kent ortamı, kırsal geleneksel çevrede görülmeyen pek çok kişilik ve kimlik problemlerinin ortaya çıktığı bir yerdir. Bireyler, kentlin yalnızlaştırıcı ve yabancılaştırıcı atmosferinde çoğunlukla yerel, kültürel, politik ya da dini gruplara dâhil olarak huzur ve güven eksiklerini tamamlamak isterler. Elbette cemaatlerin kentte var olmasının nedeni sadece ekonomik ve sosyal sorunlara indirgenemez. Dine yönelişin maddi olmayan sebepleri arasında varoluşsal krizler, hayatı ve dünyayı anlamlandırmada mevcut düşünce sistemlerinin yetersizlik göstermesi, modernitenin çevre, insan hakları, toplumsal adalet gibi yeni sosyokültürel ve ekonomik krizlerle baş edememesi de yer almaktadır (Çelik, 2013, 140).

Kentli yaşamın özgürleştirici bireyselci yönü, genellikle yüksek seviyede bir yalnızlaşmaya yol açar. Kolektif aidiyetlerden koparak özgürleşen bireyler, bu sefer de devasa kurumlar karşısında kendilerini daha zayıf ve yalnız hisseder. Bu durum, bazen bireylerin kentli sosyal dayanışma formlarına yönelmesine, bazen de bireyselliği engelleyen cemaat yapılarında sıkışıp kalmasına vesile olabilir (Ayata, 1994, 326). Sosyal ilişkilerde görülen resmi, soğuk ve anonim tavır, kişilerin koruyucu, samimi ve kuşatıcı bağlarla öne çıkan cemaat yapılarına yönelmeleri için uygun zemini oluşturur (Sarıbay, 1996, 41).

Rasyonel, bürokratik organizasyonları kullanma gerekliliği, şehir insanında zamanla değerlerin nitelikselden niceliksele evrilmesine, hesapçı, rasyonel ve

ölçülü davranış kodlarının ortaya çıkmasına sebep olur (Simmel, 2009, 319). Kısa zamanda şehrin hengâmesine ayak uydurup kalabalıklara karışan bireyin kutsal alana bakış açısı da profan alanda olduğu gibi nicel, hesapçı, bireysel ve rasyonel bir dönüşüm geçirir. Artık din, kırdan getirdiği toplumcu, kolektif, hayırsever formu ve anlam içeriğini kaybetmiştir. Bunun yerine nominal bir evrene dönüşmüş, günah-sevap, hayır-şer, cennet-cehennem tasavvurları sayısal ifadelerle mazrufun kayb olduğu zarflara, ulaşılabilir/anlaşılabilir metadatalar bütününe dönüştürülmüştür. Dini dünyanın bütün uhrevi içeriği ete kemiğe büründürülüp daha kolay ulaşılabilir hale getirildiğinden, geleneksel ve modern arası bir yerlerde arayış içindeki birey, dini *slactivizm* ya da dini *clicktivizm* olarak isimlendirilebilecek ve basitçe dijital eylemcilik olarak ifade edilebilen patolojik tutumlara gark olur. Avucunda tuttuğu elektronik dünyada sadece bazı tuşlara dokunarak rahatlatıcı bir eylemsellik içinde olduğuna inanır. Bu dünyada sosyal mecralardan alınan bir elektronik mesajın kimseye göndermeden silinmesi, günah, cehennem azabı, rızkın azalması, sıkıntı ve belalara maruz kalınacağına işaret eder. Ne kadar fazla paylaşılsa o kadar çok sevap kazanılacağı düşünülür. Sohbet grupları üzerinden salavat zincirleri kurulur, herkes kendisine verilen vazifeyi yerine getirerek Hz. Peygamberin şefaatine nail olmanın doyumsuz hazzını yaşarken aynı zamanda sanal bir aidiyetle ruhunu doyurur.

Çelik (2013, 15), bu durumu gelişen rant kültürüyle açıklar. Ona göre Anadolu kentleri, sosyoekonomik gelişmelere paralel sosyopolitik gelişme ve demokratikleşme ile muhafazakâr dindarlaşmadan nasibini almakta, otokratik yapının gevşemesi ve demokratik kültürün gelişimi, dinin geleneksel algısından seküler ve modern yorumuna doğru geçişi de hızlandırmaktadır. Dindarlık geleneksel kalıplardan ziyade kentsel kalıplara göre şekillenirken, kentler bu hızlı gelişimde kolay yoldan köşe dönme, adam kayırma, yolunu bulma, grubunu öne çıkarma gibi siyasal kültürün rantiyasını yaygınlaştırmaktadır. Kentler, bu rant kültürünün ekseninde burjuva dindarlığı, gösterişçi dindarlık gibi yeni kalıplarla çeşitlenirken gelenekselden arabeske, arabeskten ranta ve yeni mikro dindarlıklara doğru gelişen bu dönüşümün hızını ve diğer etkilerini kestirmek mümkün değildir.

Geleneksel dindarlık kalıpları içerisinde yetişmiş ve dünyayı din penceresinden okuyan bireyin kolektif dini arayışları için kentte sığınabileceği en uygun limanlar, ekseriyetle sırf dini gruplardır. Ancak daha seküler yaşayan ve düşünen bireyler için deizm ve pratik ateizm ulaşılması en mümkün doğal varış noktalarıdır. Kutsal alanı deizmle gökyüzünde fasit bir dairenin içerisine

sıkıştıran ya da ateizmle yok eden bireyin yaşaması muhtemel sıra dışı bir dizi gelişme söz konusudur. Bu durumdaki birey, sınırları ve ağırlığından kurtulduğu dini normatif yapının yerinde koca bir evrenin ortasındaki yalnızlık, dün, bugün ve gelecekle ilgili artık cevaplanamayan bir dizi belirsizlik, oldukça yoğun yaşamak zorunda kalacağı bir güvensizlik hissi ve devası olmayan düş kırıklıklarını bulacaktır. Bu durumdaki bireyi tedavi edecek ilaç, asla yeni tercihinin ayrıntılarında gizli değildir. Dolayısıyla deizm ya da ateizm, kentli bireyin yukarıda sıralanan ihtiyaçlarına verilmesi muhtemel cevaplardan yoksundur.

Kent dindarlığının sıradan bir tezahürü olan deizm ve ateizm, gerek ontolojik gerekse epistemolojik manada bireyin mensubu olduğu din dairesinin o zamana kadar sağladığı toplum kurma, kolektif bilinç ve güven duygusunu vermekten uzaktır. Kentli birey, deist ya da ateist olsa da bunu biz duygusu ve güçlü kolektiviteyi kaybetme pahasına yapar. Bunun milenyumdaki tek istisnası sivil toplum hareketleri ya da sanal dünyadır. Oysa her ikisi de kaybedilenleri kısmen bile olsa karşılamaktan son derece uzaktır.

Postmodern kentli bireysellik; sanal dünyanın bireyi sosyal kontrol mekanizmalarından kurtarmak suretiyle sağladığı ahlaki özgürlük, din adına fikir serdedenlerin bireysel dindarlıktan uzaklaştıran söylemleri ve sırf dini grupların liderden müntesiplere kadar siyaset ve ticaretlerine yol açmak, yapıp ettiklerini meşrulaştırmak için araçsallaştırdıkları din olgusuyla birleşince, birey deizm veya ateizm düşüncesine daha yakın bir noktada bulur kendisini. Ancak kent organik dayanışmayı dayatan yapısıyla yalnızların mekânı değildir. Geleneksel formlardaki dayanışma biçimlerinden uzak kalan birey, kentin kalın duvarları arasında kaybolmamak ya da ezilmemek için bir kolektif dayanışmaya ihtiyaç duyar. Kırsalda herkesin malumu olduğu temel doğa yasası, aktörleri değişmekle birlikte güvenlikten yoksun kent sokaklarında da geçerlidir: Sürüden ayrılanı kurt kapar. Deizm ve ateizmin bireysel alanı, ona bu kolektif huzuru sağlayamaz. Bu durumda birey, çeşitli kült topluluklar, yeni dini hareketler, resmi dini söylemin dışında cezbeyi ve coşkuyu da sunan sırf dini gruplar ya da kökleşmiş kurumsal yapılarıyla misyoner örgütler için açık hedef haline gelir.

Deist/ateist dünyayı tercih eden birey için bu dünyalar, kararlı, sabit, ruhsal doyum sağlayan yerleşkeler olmaktan ziyade, bir sonraki istasyona hareket edene kadar kısa süreli oyalanacağı duraklar ve belirlenmiş zamanın sonunda terk edeceği mola yerleridir. Yüzeysel bir inşaya sahip oldukları için geçiş ya da soluklanma amaçlı kullanım için yeterli, ancak kalıcı bir manevi yerleşke-

nin sahip olması gereken asgari şartlardan yoksundurlar. O halde temel soru, bireyin inanç dünyasındaki yolculuğunu noktalamaya karar verdiği son istasyonun içeriği olmalıdır. Kanımızca bu durumdaki bireyi bekleyen iki seçenek mevcuttur.

Bunlardan ilki modern kentte içinde filizlendiği ana gövdeyle aynı seviyede birer seçenek olma hakkını ele geçirmiş olan sırf dini gruplardır. Bunların bir taraftan ayrıldıkları ana gövdenin yerleşik kurumsallığını kullanma, diğer yandan kentli dindarlık ihtiyaçlarına verebilecek cevaplarla birlikte coşkuyu sunma gibi avantajları da mevcuttur. Toplumun kıyısında kalmışlardan amaçlarını tüketmiş zenginlere, doğru istikameti arayan kaybolmuşlara kadar toplumsal yelpazenin her noktasına talip olan sırf dini gruplar, coşkulu kolektiviteleri ile deist/ateist birey için de bir dönüş ve nedamet noktası olma potansiyelini taşırlar. Modern kent dindarlığı ihtiyaçlarından kaynaklanan özgün yapıları gereği, diyanetin dışında ticaret ve siyasetin de aktif oyuncularını olduklarından dini, ticari ve siyasi mesajları/tavır alışları birbirine karışırken aslında dünyevileşme/sekülerleşme sürecini hızlandırmaya yardımcı olurlar. Aranılan şey, kolektif bir dünya, büyük bir bütünün verdiği güvenlik duygusu, sarmalanmış bir hayat, ticaret ve siyasette kendiliğinden açılan kapılar ve güçlü bir sosyal kimlik ise daha iyisini bulmak oldukça zordur. Üstelik 21'inci yüzyılda rasyonel yapılar haline gelmiş olan söz konusu gruplar, hem dini hem de dünyevi bohçalar taahhüt ettikleri bireye ulaşmak için mevcut tüm yolları kullanmak suretiyle sürdürülen nihayetsiz bir müntesip avının yorulmak bilmez takipçileridir.

Bu durumdaki ikinci seçeneğin, -resmi ruhsatlı av belgeleri eşliğinde- kurumsallaşmış müntesip avcılığı ile misyoner örgütlenmeler ve sonunda hangisi önce ve doğru araçlarla ulaşmış ise Katolik, Protestan ya da Ortodoks Hıristiyanlık olduğu değerlendirilmekteyiz. Tıpkı sürüden ayrılan kuzu metaforunda olduğu gibi en uygun ve kolay av olarak arafta kalmış bireye yaklaşım metodları, tüm yırtıkları yamayacak, tüm eksikleri tamamlayacak, tüm beklentileri karşılayacak ve tüm sorulara cevap verecek müşfik söylemlere sahiptir.

Arayıştaki bireyin olası uğrak noktaları olarak telaffuz edilen deizm ve ateizm olgularınının Batı'daki sebep ve sonuçlarıyla İslam dünyasındaki sebep ve sonuçları arasında da bize göre önemli farklılıklar vardır. Her iki olgunun Batı dünyasındaki gelişimi, modern dünyanın seküler değerleri, endüstri toplumu, bireyin kendine, topluma, dünyaya ve kültüre yabancılaşması gibi kavramlarla açıklanır. Hatta Weberyen bir bakış açısıyla süreci tetikleyen asıl çıkış noktası yine Hıristiyan dünyanın kendi içerisinden kaynaklanmaktadır. Avrupa'da ki-

lisenin içinden ve kiliseye karşı başlayan reddiye, Protestan ahlakın öğretileri sayesinde endüstriyel üretimi ve sonuçları itibarıyla küreselleşmeyi tetiklemiştir. Bugün küreselleşme kavramına daha yukarıdan bakıldığında Protestan cemaatlerin söz konusu süreçte etki üretiminin tam da merkezinde olduğu rahatlıkla görülecektir. Batı, yine dini figürlerin tetiklemesiyle seküler bir dünya görüşüne doğru evrilmiş, deizm ve ateizm olguları ise bu bağlamda daha göze görünür bir hale gelmeye başlamışlardır.

Oysa İslam dünyasında bahse konu olguların yayılım gerekçesi, daha çok küreselleşmenin temel argümanları olan kitle iletişimi, sermayenin sınır tanımayan dolaşımı ve küresel bağımlılık kavramlarıyla açıklanmalıdır. Müslüman toplumlar, Batı dünyasının gerekçelerinden uzak bir şekilde, özellikle kitle iletişiminin sağladığı sınırsız özgürlükler zemininde dini açıdan çözüme tehlikesini yaşamaya devam etmekte, yaşanan şekliyle İslam ya da Halk İslam'ı, toplumsal bütünlüğü sağlama işlevinden her geçen gün biraz daha kan kaybetmektedir. Bu bağlamda Batılı deizm/ateizm, geri döndürülmesi çok daha güç olgunlaşmış bir seküler düşünceyle açıklanabilirken, Müslüman toplumlarda endüstriyel ve bilimsel üretim kavramlarıyla bağlantısız olarak mevcut dini algıların kırılması şeklinde gerçekleşmektedir. Bu durum Müslüman toplumlarının her geçen gün ayrıksı biçimde daha fazla tanık olmaya başladıkları deist/ateist kitlenin diğer dini grup telkinlerine daha açık hale geldiğinin göstergesidir.

Postmodern dünyanın imkânlarını en iyi şekilde kullanarak kendi propagandasını gerek nicelik gerekse nitelik açısından en tatminkâr biçimde gerçekleştiren kurumsal dini yapı, tartışmasız biçimde çeşitli mezhepleriyle Hıristiyanlıktır. Geleneksel medyadan sosyal medyaya, internet üzerindeki tüm mecralardan klasik misyonerlik faaliyetlerine kadar kurumsallaşmış Hıristiyan propagandası için temel ya da en kolay hedef kitle, yukarıda sıralanan gerekçelerden ötürü kesinlikle diğer Hıristiyan mezhepleri ya da kendi toplumları içindeki mantıksal çerçevelerini oluşturmuş deist/ateist kesimler değildir. Halk İslamı'nın örselenen sosyal işlevlerine koşut olarak Müslüman toplumların bu devirde yaşadıkları sosyal bunalım, kendi içindeki kent dindarlığının patolojisi olarak öne çıkan deist/ateist azınlık başta olmak üzere arafta kalmış, savrulan kitleleri Hıristiyan propagandasının açık hedefi haline getirmiştir. Çünkü İslam toplumunun içerisinde vücut bulan deizm/ateizm, Batılı benzerlerine kıyasla daha kararsız, tepkisel, sağlam bir zemine oturmuş, zihni olgunluğa erişmemiş, tartışılmamış, düşünülmemiş olmakla birlikte tepkisel bir tutum, bir heves ya da moda akımı gibi algılanır. Hal böyle olunca

durumun geçiciliği ve moda algısı, bütün propaganda birikimiyle Hıristiyan misyonerliğinin hanesine oldukça büyük bir artı olarak kaydedilir.

#### 4. Moğolların Postmodern Tezahürleri: Kent, Kitle İletişimi ve Kültürel Parçalanma

Rasonyi (1993, 181), Moğol istilasının manevi değerleri saklayan kitleleri imha ettiğini, şehirleri ve medeniyet ocaklarını yaktığını söyler. Post modern zamanların Türkiye’inde tarihin tekerrür ederek analogik manada ikinci Moğol istilasının yaşandığını söylemek, hatalı bir çıkarım olmayacaktır. İki farklı açıdan böyle bir analogik bağın kurulması mümkün ve uygundur.

İlk olarak Doğu’dan gelen Moğol istilasının fiziksel tahribatının çok daha şiddetli bir benzeri, bugün Batıdan gelen *coca-colonizasyon* dalgası ve kültür mühendisliği sayesinde baş döndürücü bir hızla hayata geçirilmektedir. İlkinde değerleri saklayan kitleler ve şehirler imha edilmesine rağmen değerler ayakta kalmayı başarmış ve şehirler yeniden inşa edilmiştir. Bugün kitleler fiziksel bir tecavüze maruz kalmamasına rağmen geriye dönüşü imkânsıza yakın bir şekilde değerler, kolektif kültür ve hafıza imha edilmekte, söz konusu değersizleşme şehirler büyüdükçe ironik biçimde katlanarak artış göstermektedir.

Analojinin ikinci gerekçesi daha içe dönük ve öz sorgulama maksatlıdır. Moğol istilasından dalgalar halinde Anadolu’ya kaçan Türk boyları, yerleşik hayata geçtikçe sosyal statü bakımından hızla çevreden merkeze taşınmışlar ve kendilerinden bir sonraki dalga ile gelen akrabalarını bile göçebe kültürlü olmalarından ötürü çevreden saymışlardır. Modern Türkiye, mega-kentleriyle bahse konu merkez-çevre geçişlerinin benzer ama çok daha yoğun bir biçiminin tezahürüne sahne olmaya devam etmektedir. Merkez, çevre, Halk İslam’ı ve Kitabî İslam kavramları, tıpkı hemen toplanıp gidivercekmiş gibi üst üste ve mantar misali bir günden diğerine akıl almaz bir hızla çoğalan beton koruganları ile modern kentlerimizde olduğu gibi Türk toplumsal yapısında da sık aralıklarla yeniden tartışılarak tanımlanmayı gerektiren muğlak kavramlar haline gelmiştir.

Kırsal toplumda daha çok öte dünyaya ait olan din, kente geldiğinde ahiret hayatına vurgu yapmayı ikinci plana alarak bu dünyanın dini haline getirilir. Daha mantıklı, ahlaki ve toplumsal yaşantıyı önceleyen bir dini yapı ve dini söylem ise aslında dini alanın daralmasına, hemen tamamen dünyevi alanla örtüşmesine, profan değerlerle aynı mikyasta ölçülmeye başlamasına vesile olur. Anlaşılır ve örneklenebilir hale gelen her olgunun anlam içeriği hızla

basitleşerek, özelliğinden bir şeyler kaybeder. Bu bağlamda vazgeçmek, özellikle köy ve kent arasında gidip gelmeye devam eden tranzisyonel toplum ve bu ara kültüre ait birey için çok daha kolay hale gelir. Kolayca vazgeçen birey, yenisini edinmek istediğinde, üstelik bu yeni avantajlarıyla birlikte altın tepside sunuluyor ve hem kutsal, hem dünyevi vaatler içeriyorsa geçiş sürecinde zorlanmayacaktır.

Köyden kente göç olgusu; merkeze yerleştiği hüsn-ü zannına kapılan bireyin tahayyül çitasını yukarılara taşır ve taleplerini körüklerken, sanayileşmeden büyüyen kentlerin büyük köyler haline gelmesine, kır hayatı ve geleneksel mekanik bağların, sentlerde heterojen öbeklenmeler sayesinde canlılığını muhafaza etmesine, merkez ve çevre kavramlarının muğlaklaşmak suretiyle iç içe geçmesine sebep olmaktadır. Merkezi ve çevresi belli olmayan, mekanik ve organik aidiyetlerin eşzamanlı olarak varlıklarını sürdürdükleri bu yapı içerisinde, doğal olarak Yüksek İslam ve Halk İslam'ı ya da geleneksel İslam'ın da ayırt edici özellikleri bakımından yoksullaştıklarını söylemek mümkündür. Ancak büyük köyler halinde gelişen şehirler ve kenar-kuşak toplulukları olarak göçmenler vasıtasıyla, şehrin kadim dokusuna da nüfuz etmek suretiyle dünyevi gerekçeleri efsunlayarak kendi yapılarına uyduran Halk İslam'ı yoğunluklu bireşimler ortaya çıkmıştır. Üstelik bu bireşimler Atacan (1990)'ın da belirttiği gibi günümüz toplumsal yapısında dini işlevlerden çok sosyal dayanışma gibi dünyevi işlevlere sahip rasyonel dayanışma grupları halini aldıklarından, bir ucundaki işsiz ve gündelikçilerden diğer ucundaki iktisadi ve kültürel seçkinlere varıncaya kadar toplumsal yelpazenin her yerinden müntesiplere sahiptir. Sözü edilen kentli neo-tekke Müslümanlığı, bütün fiilleri için makul ve ustalıklı dini meşrulaştırma biçimleri üretirken mevcut halleriyle sosyal yelpazenin her iki ucuna da çare olmaya devam eden yapılardan mürekkeptir. Bahse konu yapılar, en aşağıdakiler için kitle iletişimi sayesinde sürekli öykünmeleri sağlanan ayrıcalıklılar ile aynı halkaya dâhil olma, statü atlama, rüyalarına dokunma fırsatı verirken, üsttekilere de istedikleri zaman düşük hayatlara temas ederek hallerine şükretme, küçük iyiliklerle vicdanlarını rahatlatma, öte dünya için yatırım yapma şansı tanır.

Cemaat ve tarikatların, kültür emperyalizmi ve postmodern, kültürel tektipleştirici aktarımın en yoğun hissedildiği kent hayatında, bu duruma reddiyeler geliştirerek ortaya çıkan tepkisel teo-sosyolojik gruplaşmalar oldukları söylenebilir. Hal böyleyken bir yandan apriori olarak içerdikleri vecd, diğer yandan tepkisel eylem ve söylemleriyle sadece Ortodoks dini yapının değil aynı zamanda rasyonel kent dindarlığının da tepkisine neden olurlar. Genel-



likle oldukça uzaklaştıkları halde din ve İslam adına sergiledikleri heterodoks tavır, hem Ortodoks dini grubun temsil edildiği çevrelerde, hem de seküler bir dünya görüşüne sahip kentli bireyde dinin ontolojik ve epistemolojik içeriğine karşı soru işaretleri oluşturur. Eninde sonunda tepkisel biçimde ortaya çıkmış olan söz konusu gruplar, hem sıradan dindar bireyin hem de daha belirsiz olmasına rağmen belli dini kalıplara saygılı rasyonel grupların ana akımdan kopmalarına, yeni açmazlara, belirsizlik ve nihayetinde inançsızlıklara doğru istikamet değiştirmelerine vesile olur. Bir kere kırılma ve kopmalar başladığında birey-yoğun, kalabalık ve yüksek iletişim ağına sahip kent sokakları, yeni salgınlara son derece elverişli olduklarını gösterirler. Hatta zamanla sanal iletişim ağlarının sahte dünyası, bu kopuşu kitlesel bir mecraya ya da oldukça uzun süre etkisini koruma potansiyeline sahip bir moda algısına dönüştürebilir.

Bireysel dindarlık algıları, sosyal ve kültürel değişimlerle eşgüdüm içerisinde şekillenir. Göç sürecinde kırsal, geleneksel hayatın birincil, samimi ve dayanışmacı ilişkiler sistemi ile gündelik hayatın zamansal ritmi geride kalır. Kentte işleyen kurumsallaşmış, bürokratik, resmi, anonim ve ikincil ilişkiler düzeni, her şeyden önce zaman ve mekân kullanımındaki algıları, tasavvurları ve pratikleri değiştirir. Kent yaşantısında zaman kavramı kırsalda hiç olmadığı kadar önem kazanır. Hayat kentte daha hızlı akmakta, ilişkiler ise yasalar, mevzuatlar ve prosedürler üzerinden kurulmaktadır. Kent dindarlığı bu anlamda şehrin bireyselleşmiş ve sekülerleşmiş kültürü üzerinden yeni rasyonel yorumlarla şekillenir. Kentte dini otorite kurumsallaşırken, dini bilgi kaynakları ve bu kaynaklara ulaşım imkânları genişler. Kent bu bakımdan dinde eleştirel düşüncenin, sorgulama ve bireyselleşmenin ortaya çıkmasına fırsat hazırlar. Kent ailesi, geleneksel geniş ailenin eğitim, dayanışma gibi işlevlerini yok ederek bu görevleri başka toplumsal kurumlara devrettiği için çocukların dini sosyalleşmesindeki bilgi kaynakları ve ortamları değişmiştir. Modern kentin yapısal değişimi bağlamında dini sosyalleşmenin araçları ve mekânları da değişirken dini yapı; dindarlık, özellikle dini çoğulculuk ve dini bireycilik, yeni dini hareketler ve cemaatlerin tezahürü ile farklı etkileşimlere açıktır (Çelik, 2012, 300).

Büyük köy-kentleri ve etraflarında sosyo-ekonomik yapılara göre oluşturulmuş gettolarıyla milenyumun kentli bireyi, tamamen yapay da olsa kendisini ebeveynlerinden ve toplumun geri kalanından daha güçlü, özgür ve bilge hissetmektedir. Çünkü tüketildiğinden daha hızlı üretilen bilginin kaynağına sahiptir ve bu çok güvenilir kaynak, kendisini dünyanın merkezine koymasını

sağlayan bu muktedir güç, her zaman elinin altında ve çok kolay ulaşılabilir konumdadır. Zihin dünyasında kutsala ayrılmış alanı giderek daraltan, bütün soru işaretlerine kendiliğinden yetkin cevaplar bulabilen, şüpheye düştüğü her bilgi kısıntısını kendince doğrulayabilen ya da yanlışlayabilen devasa bir güce sahiptir: Kitle iletişimi. Bu sihirli değnek sayesinde birey, her türlü bilgi kirliliği ve manipülasyona açık bir zihinle özgüven patlaması yaşamakta, dokunduğu her şeyi izah ve tasnif edebilme gücünün olduğuna inanmaktadır.

Hem kentin çokkültürlü doğası, hem de kitle iletişiminin devasa gücü, dini ötekiler konusunda daha yakın ve güncel bilgiler almaya olanak sağladığından, en azından yakın çevrede ve bireysel bakış açılarında öteki çizgilerinin geleneksel keskinliklerini yitirmesine vesile olur. Bu vakianın genel tanımlamasını “hoşgörü” kelimesinden ziyade milenyum insanına ve kent yaşamına mahsus bir duyarsızlık ve umursamazlıkla açıklamak mümkündür. Böyle bir ortamda birkaç on yıldan yüzlerce yıla kadar değişmeyen temel vaatlerini paylaşmaya yanaşmayan dini yapıların, yayılımlarını kolaylaştırmak, müntesip kazanmak, en azından kaybetmemek için bu tavırlarında yumuşamaya gitmeleri söz konusudur. Üstelik küresel aktörler tarafından inşa edilmeye çalışılan tek dünya dini düşüncesi de söz konusu yumuşamanın önünü açar. Müntesipleri için öngördüğü vaatleri paylaşmaya başladığı andan itibaren bizatihi dinin kendisi ontolojik ve epistemolojik açmazlara hazır hale geldiği bir kısır döngünün ilk kıvılcımını ateşler.

İşte bu noktada küreselleşmenin sıradan bireyin dini hayatını ve dini kimliklerini nasıl etkilediği meselesi cevap arayan bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal kimlik teorisi, temel kabulleriyle bu soruyu şöyle cevaplandırmaktadır:

- a. Her birey kendisine prestij sağladığını ve gururlandırıldığını düşündüğü pozitif bir sosyal kimliğe sahip olmak, zaten sahipse kimlik aidiyetini devam ettirmek ister.
- b. Aidiyet duyulan sosyal grup ile öteki gruplar arasında yapılan subjektif kıyaslamalar, bireyin sahip olmakla duygusal açıdan doyuma ulaştığı sosyal kimliğin temel dayanaklarını oluşturur.
- c. Öteki gruplarla yapılan karşılaştırmaların sonucu, beklenenden daha nesnel ya da tüm öznelliğine rağmen sahip olunan kimlikle gurur duyulmasına yetmeyecek özelliklere sahip olduğu durumlarda, birey daha olumlu özelliklere sahip olduğu başka bir gruba aidiyet duyarak eski grubunu terk etmek ya da öteki gruplarla yaptığı karşılaştırmaların ölçütlerini değiştirerek grup kimliğine olumlu değerler yüklemek gibi

iki seçenektan birisini tercih ederek sosyal kimlik ihtiyacını karşılayacaktır (Tajfel-Turner, 1986, 16).

Söz konusu dini kimlikler olunca da benzer durum geçerlidir. Birey kendi dini kimliği ile diğer dini gruplar arasında karşılaştırma yaptığında gruba aidiyetini ya da özsaygısını yitirecek sonuçlarla yüzleşmek durumunda kalırsa, öncelikle bir değişim arayışı içerisinde girmesi mümkündür. Değişimin nasıl bir içerikle ve hangi istikamette gerçekleşeceği ise bireysel ve sosyal olmak üzere iki farklı stratejinin ortaya çıkmasına bağlıdır. Sosyal kimlik kuramına göre, böyle bir karar vermek zorunda kalan birey, müntesibi olduğu dini grup içinde kalmaya devam etmek ya da kötü sonuçlardan dolayı aidiyet duygusunu kaybettiği eski dini kimliğini başka bir dini grup aidiyeti ve kimliğiyle değiştirmek seçeneklerinden birisini tercih edecektir (Lorenzi-Cioldi - Doise, 1994, 75).

## Sonuç

Din ve sağladığı kolektivitte, bireye samimi bir aidiyetle sarılıp sahipnebileceği yeterince saygın bir kimlik vermez ya da zaman içerisinde çeşitli sebeplerle kurumsallığını yitirerek sorgulamaya açık hale gelirse, birey de doğal olarak söz konusu kimliğe atfettiği değeri sorgulayacaktır. Bu durumda kurumsal dinin sağladığı kolektif kimlik ve samimi aidiyet duygusunun hangi hallerde sorgulamaya açılma ihtimalinin daha fazla artacağı, çözülmesi gereken bir sorun olarak belirlemektedir. Her ne kadar katkı yapılabilecek eksiklikleri bulunsada sosyolojik bir bakış açısıyla, bize göre din;

- a. Öteki algısını muğlaklaştırırsa,
- b. İddiasını/müjdesini (kurtuluş), tıpkı yakın dönemde Vatikan'ın "Dinlerarası Diyalog" adını verdiği Hıristiyanlaştırma projesinde İslam dünyası için koçbaşı olarak kullandığı, daha sonra darbe teşebbüsünde bulunacak olan dini grubun Hıristiyan ve Yahudiler için sıkça tekrarladığı "Amentüde biriz" söyleminde olduğu gibi -belirgin bir öteki olarak tanımlanmış olsun ya da olmasın- diğer dinsel yapılarla paylaşırsa,
- c. Kimlik çerçevesini belirleyen norm ve değerler bütünüünün canlılık ve zamana karşı akılla desteklenmiş bütünlüğünü koruyamazsa,
- ç. Ticari ve siyasi alanlarla birlikte günlük yaşantıda zahiri varlığını (din dili kullanımının yoğunlaşması vb.) artırırken beşeri alan ve uygulamalarda (bireysel ve toplumsal ahlak, dayanışma gibi konulardaki emir ve yasakların uygulanması vb.) değer kaybı yaşamaya başlarsa,

- d. Zahiri görünüm biçimleri ve ritüellerinin (abdest, namaz, oruç, hac, dua, geleneksel dindarlık tezahürleri vb.) müntesiplerce tekrarlanma sıklığı ve bunlara duyulan sadakat, gözle görülür düşüşler gösterirse,
- e. Söylemlerini zamanın ruhuna *-zeitgeist-* uygun bir dille güncellemeyi beceremezse,
- f. Toplumsal değişimle çelişmediğini teolojik olarak ispatlayamazsa,
- g. Fetihçi ve tebliğci özelliğini güncelleyemez, yitirir ve donuk bir ideolojiye dönüşürse,
- h. Bireysel dindarlık algılarını kurumsal olarak inşa edemez ya da yönetemez duruma gelirse,
- i. Ortodoks dini düşünceye itiraz ve protestolarla meydana gelen fırkalaşmalar, kabul edilebilir seviyeden daha hızlı ve keskin biçimde hayat bulmaya, birbirlerine ve ortodoks söyleme daha yoğun zarar vermeye başlarsa,
- j. Kendi fasit dairelerinde her söyledikleri makbul, adeta hatadan münezzehe dini karizmanın, farklı gerekçelerle (cehalet, siyaset, ticaret, ihanet vb.) sarf ettiği ve kitle iletişimi sayesinde hızla yayılan düşünce ve sözlerinin, kurumsal ortodoks dinin genel söylemlerine verdiği zararı önleyecek tedbirler alamazsa,
- k. İfade edilen gelişmelerden herhangi biri ya da birkaçının birden gerçekleşme durumu söz konusu olursa, tehlike çanları çalmaya başlamış demektir. Bu durumda kurumsal dini söylemin üreticileri, belirlenmiş tedbir ya da tedbirler dizgesini müntesipler nezdinde, bireysel dindarlık algılarında hayata geçiremezlerse evrimsel bir döngünün son merhalesine girilmiş demektir. Benzer durumdaki bir dinin inanani, bitme ihtimali olmayan anlam arayışını tatmin etmek için kendisine yönelecek başka kibleler, yüz sürecek başka mihraplar bulmakta gecikmeyecektir.

Müslüman toplumlarda, belirtilen gerekçelerle yakın geçmişte olduğundan daha gözle görülür hale gelmeye başlayan deizm/ateizm olguları, postmodern dünyanın mevcut kolektif aidiyetlerini eriterek yeni arayışlara soktuğu birey için kısa süreli bir boşluktan başka bir şey ifade etmeyecektir. Bununla birlikte anlam arayışı tatmin edilmeyen bireyin, kısa sürede yakın döneme ait patolojileriyle sırf dini gruplar ve propaganda konusunda tarihsel uzmanlığa sahip Hristiyan yayılcılığı için açık hedef haline getirileceği değerlendirilmektedir. Son tahlilde devam eden mücadelenin nihai galibi, yüksek bir ihtimalle

sırf dini grupları da açık ara geride bırakacak şekilde kurumsal misyonerlik çalışmaları sayesinde her biri devasa organizasyonlara dönüşmüş olan mezhepleriyle Hıristiyanlık olacaktır.

### Kaynaklar/References

- Akgül, Mehmet. “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik Sekülerleşme ve Din”. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu. 181-210. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Atacan, Fulya. *Cerrahiler*. İstanbul: Hil Yayınları, 1990.
- Ayata, Ayşe. “Geleneksel ve Modern Dayanışma”. *Dünya’da ve Türkiye’de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*. 325-339. Ankara: Sosyoloji Derneği Yayınları, 1994.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.
- Çelik, Celaleddin. “Göç, Kentleşme ve Din”. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu. 297-306. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Çelik, Celaleddin. *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Laborit, Henri. *İnsan ve Kent*. çev. Bertan Onaran. İstanbul: Payel Yayınları, 1990.
- Lorenzi-Cioldi, Fabio - Doise, Willem. “Identité Sociale et Identité Personelle”. *Stéréotypes Discrimination et Relations Intergroupes*. ed. Richard Y. Bourhis, Jacques P. Leyens. 69-96. Liège: Mardaga, 1994.
- Rásonyi, László. *Tarihte Türklük*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1993.
- Sarıbay, Ali Y. “Kent: Modernleşme ile Postmodernleşme Arasında Köprü”. *Kentte Birlikte Yaşamak Üstüne*. ed. Ferzan Bayramoğlu Yıldırım. İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları, 1996.
- Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Tajfel, Henri – Turner, John C. “An Integrative Theory of Intergroup Conflict”. *The Social Psychology of Intergroup Relations*. ed. William. G. Austin, Stephan Worchel. 7-24. California: Brooks-Cole, 1986.
- Zijdeveld, Anton C. *Soyut Toplum*. çev. Cevdet Cerit. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.



## AYET NUMARALARININ MUSHAFA EKLENİŞ AMACI ÜZERİNE

Hasan YÜCEL\*

### Öz

Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Ebû Bekir’in halifeliği esnasında iki kapak arasında bir araya getirilerek *mushaf* adını almıştır. Dönemin yazısı ile kaydedilen bu mushaf, yazı ve şekil açısından zaman içerisinde çeşitli düzenlemelere tabi tutulmuştur. Harfleri birbirinden ayırmaya yarayan noktaların, hareketleri belirli kılan nokta ve çizgilerin, ayetleri birbirinden ayıran fasılların ve durak işaretlerinin konulması gibi faaliyetler bunlar arasında zikredilebilir. Elinizdeki makalede, mushafa zaman içerisinde eklenen ve ayetleri birbirinden ayırmaya yarayan fasıla işaretlerinin içerisine veya ayetlerin başına ve sonuna müstakil birer rakam halinde ayet numaralarının ilk ne zaman, kim tarafından ve ne sebeple yazıldığı tartışılmaktadır. Bu çerçevede hedef, ayetlerin sayısının belirlenmesi meselesinin tartışılması değil, zaten sayısı belli olan Kur’ân ayetlerinin rakamlarının mushafa yazılma tarihi ve amacının ortaya koyulmasıdır. Veri toplama, analiz ve değerlendirme yöntemiyle yürütülen araştırmada, ulaşılabilen elyazması mushaflar ile basılı mushaflar gözden geçirilmiş ve ayet numaralarının mushafa eklenmesinin tarihi ve tarihi arka planı keşfedilmeye çalışılmıştır. Neticede mushafa ayet numaralarının tamamını, ilk defa Abraham Hinckelmann’ın 1694’te bastırıldığı mushafta eklediği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mushaf, Kur’an, ayet, ayet numarası, fâsıla, Hinckelmann.

---

\* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı  
e-posta: yucelh@ankara.edu.tr ORCID: 0000-0002-1503-2799

Atıf/Cite as: Yücel, Hasan. “Ayet Numaralarının Mushafa Ekleniş Amacı Üzerine” *Dini Araştırmalar*, 24/61 (Aralık 2021), 375-426, <https://doi.org/10.15745/da.1001896>

## An Evaluation on the Purpose of Adding the Verse Numbers in Muşhaf

### Abstract

The Qur'an was formed into the book and took the name *muşhaf* during the caliphate of Abu Bakr. Naturally, this *muşhaf*, recorded with the script of the period, was subjected to various arrangements over time in terms of its script and form. Activities such as the dots that help to separate letters from each other, lines that make the movements specific, the intervals (*fāşila*) separating the verses from each other and the punctuations can be mentioned among them. In this article, it is discussed when, by whom and for what reason the verse numbers were formed for the first time as separate digits, either in the interlude marks that were added to the *muşhaf* over time and used to separate the verses from each other or at the beginning or end of the verses. In this context, the aim is not to discuss the issue of determining the number of verses, but try to reveal the date and purpose of writing the numbers of the Qur'anic verses, the number of which is already known, in the *muşhaf*. In the research, carried out by data collection, analysis and evaluation method, some of accessible manuscripts and printed *muşhafs* will be reviewed and the history and historical background of the writing of verse numbers in the *muşhaf* will be tried to be explored. As a result, it has been achieved that Abraham Hinckelmann was the first person who added the number of all verses to *muşhaf* in 1694.

**Keywords:** Muşhaf, Qur'an, Verse, Verse Numbers, Al-fāşila, Hinckelmann.

### Summary

This paper discusses the historical course and justifications of the process of enumerating the verses at the beginning or the end of the verse, one of the additions to the *muşhaf*. Although Muslims did not have such a implementation in writing of the *muşhaf* until the 17th century, it is noteworthy that the verse numbers were written in Hinckelmann *muşhaf*, published in Hamburg in 1694. At this point, the intellectual basis of this Hinckelmann's application is investigated in the research. It seeks answers to questions such as "Was this the first time in history, was it really done by Hinckelmann, are there any traces of this in Muslim world, is there a similar practice in printing tradition of Bible and Torah?" It should be clearly stated that the article isn't to discuss who determined the total numbers of verses, but to reveal when, why and by



whom added the numbers of the verses in muşhaf, that the total numbers have already known since the period of the prophet Muḥammad.

The historical course of enumerating of all verses of the Qur'an in muşhaf has been tried to find out with the analyzes made under the following five headings: Manuscripts or Printed Muşhafs Prepared by Muslims, Muşhafs Prepared by Western Researchers, Judeo-Arabic Qur'an Manuscripts and Hebrew Qur'an Translations, Translations of the Qur'an into Western Languages and finally Bible Editions-Translations.

As a result, the following conclusions are reached:

1. In some manuscript muşhafs prepared by Muslims, numbers or letters expressing five or its multiples have been used in every five verses since early times. However, this does not mean that the numbers of all verses are written in muşhaf. Among the muşhafs examined in our research, the oldest work studied in the framework of our research is muşhaf of Ibnu'l-Bavvâb, dated 1001.
2. Abraham Hinckelmann is the first person in history to write the numbers of all verses in muşhaf. He applied this process to muşhaf using the Latin numerals (1, 2...), published in Hamburg in 1694.
3. Fluegel Muşhaf, published in 1834, is the first in history where all verses are numbered with Arabic numerals (١, ٢...).
4. For the first time, the process enumerating the verses in Latin translation of Bible was started by Robert Estienne in the margin of the page in 1551 and integrated into the text in 1555.

These of findings lead us to the conclusion that there are three possible situations that prompted Hinckelmann to consider for the first time in history the idea of enumerating of all verses in muşhaf:

- a. Enumerating of some verses by Muslims in order to indicate taḥmis and ta'shirs: Based on this, Hinckelmann may have thought of writing each verse with numbers.
- b. Enumerating verse in the Latin translation of Bible in 1555: Hinckelmann may have wanted to apply this experience, which was exhibited in Bible, to muşhaf as well.
- c. His Own Discovery: Independently of these, Hinckelmann performed this operation entirely of his own discovery, probably for ease of research.

In our opinion, the second possibility is a more likely situation. Because we cannot possibly think that Hinckelmann, as a Christian theologian, could not have seen the Bible text-translation in question.

Therefore, within the framework of the history of muşhaf and the subjectivity of the Islamic world, we evaluate the fact that a Western researcher added the verse numbers to muşhaf for the first time and then adopted it in the Islamic world as follows:

Since most of Muslims and Muslim researchers know the Qur'an by heart (memorisation), in our opinion, enumerating verses in muşhaf was not seen as a necessity for them. Because, for Muslims, giving a few words from the beginning of any verse in the classical texts they read, was enough for the relevant verse to be determined immediately. However, the situation was not so easy for Western researchers. In our opinion, in order to use the Qur'anic verses properly and easily in their research, they must have developed this practice, inspired by their experiences in the writing style of Bible, and applied it in muşhaf. In addition, the fact that they did not remove any verse or part of the Qur'an in muşhafs they published, and that they also made a division similar to the verse division in Muslim tradition, makes it possible and reasonable for us to prefer a positive thought in this way. Therefore, we should state that we do not consider it a deficiency for the Islamic world that a Western researcher has done the adding of the numbers of all verses to muşhaf for the first time in history. In our opinion, this situation developed on a need-oriented basis and over time, when Muslims also felt a similar need, it showed itself in the Islamic world as well.

## Giriş

Bugün elimizde bulunan mushaf, Hz. Osman'ın çoğaltarak İslam coğrafyasının önde gelen şehirlerine gönderdiği mushafa, metin açısından tamamen aynı da olsa, şekil bakımından farklı özellikler taşımaktadır. Bu fark yazının gelişimi, Kur'an'ın hatasız ve kolay okunmasını sağlama, Kur'an'ı ibadet maksatlı okumaya yönelik bölümlere ayırma, mushafa ona yakışır bir sanatsal görünüm kazandırma gibi gerekçelerle yapılan birtakım ilavelerden kaynaklanmıştır. Bu ilaveler bilindiği üzere hareketlerin konulması, harfleri ayırdetmeye yarayan noktaların koyulması, vakf işaretlerinin kullanılması, ayetleri ayıran fasılaların kullanılması, fasılaların içerisine ayet numaralarının yazılması, secde ayetlerini belli eden sembollerin eklenmesi gibi bir dizi ekten ibarettir. Elinizdeki makale mushafa yapılan ilavelerden biri olan ayetlerin numaralarının ayet başına veya sonuna yazılması işleminin tarihi seyrini

ve gerekçelerini tartışmaktadır. 17. yy'da müslümanların mushaf yazımında böyle bir geleneği olmamasına rağmen 1694'te Hamburg'da basılan Hinckellmann mushafında ayet numaralarının yazılmış olması dikkat çekicidir. Bu noktada makalede Hinckellmann'ın bu uygulamasının fikri zemini araştırılacaktır. Ayrıca 'bu işlem tarihte ilk defa gerçekten Hinckellmann tarafında mı yapıldı, yoksa müslüman gelenekte bunun izleri var mı, yoksa İncil ve Tevrat basım geleneğinde benzer bir uygulama var da bundan mı esinlendi' gibi sorulara cevap aranacaktır. Şurayı açıkça ifade etmek gerekir ki, makale ayet sayılarının kim tarafından belirlendiğini değil; zaten sayısı belli olan ayetlerin numaralarının mushafa ne zaman yazıldığını tartışmaktadır.

Bu çerçevede okuyucunun zihninde konuyu netleştirebilmek ve fikri altyapıyı oluşturmak adına makalede ilk olarak mushaf tarihi hızlı bir şekilde işlenecektir. Ardından Kur'an'ın bütün ayetlerinin numaralarının mushafta yazımının tarihi seyri, müslümanların ve gayri müslimlerin yazdıkları ya da bastıkları mushaflar taranarak incelenecektir. Bu arada numaraların mushafta yazılmasının fikri altyapısı tartışılacaktır. Ayrıca gayri müslimlerin ayetleri rakamla yazmalarının sebebine dair fikir edinebilmek için Kitab-ı Mukaddes'te ayet numaralarının yazımına dair de bir analiz yapılacaktır. Neticede mushafta bütün ayetlerin numaralarının yazılma serüveninin, gerekçelerinin ve kişileri buna sevkeden amillerin görülebilmesi hedeflenmektedir.

Araştırmanın konusu olan ayet numaralarının mushafta yazılış tarihi ve gerekçelerine dair görebildiğimiz kadarıyla yapılmış herhangi bir müstakil çalışma mevcut değildir. Ancak bunu tespit edebilmek için incelenmesi gereken mushafların ve Kur'an çevirilerinin çeşitli yönleriyle değerlendirildiği çalışmalar bulunmaktadır. Bu çerçevede araştırmada istifade edilen ve muhtemel çalışmalara ışık tutabileceğini düşündüğümüz bazı eserlerin, burada kısaca tanıtılmasını yararlı ve gerekli görmekteyiz. Bu noktada ilgili kaynakları 'Kur'an çevirileri' ve 'Mushaf basımı' olmak üzere iki başlıkta değerlendirebiliriz.

Kur'an çevirilerine dair öncelikli gördüğümüz ilk kaynak, Thomas Burman'ın 2007'de basılan *Latince Kur'an Çevirileri* adlı eseridir.<sup>1</sup> Eser 1140-1560 tarihleri arasında yapılan Latince Kur'an çevirilerini incelemektedir. Eserde çevirilerin gerekçeleri, çeviri teknikleri, çevirmelerin kimlikleri, Orta Çağ ve Rönesans dönemi Müslüman-Hristiyan ilişkilerinin keyfiyeti detaylıca işlenmiştir. Eserin, Latince Kur'an çevirilerine dair çalışma yapacak araştırmacılar için önemli bir başvuru kaynağı olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>1</sup> Thomas E. Burman, *Latince Kur'an Çevirileri*, çev. Nisan Alıcı (İstanbul: İthaki Tarih Yay., 2013). Eserin orijinal adı *Reading the Qur'an in Latin Christendom* olup ilk baskısı 2007 yılında Pennsylvania Üniversitesi yayınlarından çıkmıştır.

Bir diğeri Hüseyin Yaşar'ın *Avrupa ve Kur'an: Avrupa'da Kur'an Araştırmaları ve Çevirileri Üzerine Bir İnceleme* adlı eseridir.<sup>2</sup> Eser konumuz açısından özellikle 3, 4 ve 5. bölümleri ile önemli bir yere sahiptir. Kur'an'ın bazı Latince, Almanca, Fransızca, Flemenkçe, İngilizce, İspanyolca ve İtalyanca çevirileri hakkında hem teknik hem de yazılmalarındaki dini ve tarihi gerekçelere dair bilgiler içermektedir. Özellikle Almanca çeviriler hakkında yazılan 4. bölümün oldukça kapsamlı olduğu görülmüştür.

Üçüncüsü Yasin Meral'in *Yahudi Geleneğinde Kur'an ve İbranice Kur'an Çevirileri* adlı eseridir.<sup>3</sup> Eser bu konuda Türkçe yapılan yegane müstakil kitap çalışmasıdır. Eserde Yahudilerin Kur'an'a bakışı, Yahudi yazarların metinlerinde Kur'anî iktibasların varlığı hususları değerlendirilmiş, ayrıca örnek çeviri metinlerine yer verilmiştir. Eserin İbranice Kur'an çevirilerinin ve Judeo-Arabic mushafların incelendiği 3. bölümü ise araştırmamızın 4. başlığına kaynaklık etmiştir. Ayrıca bu bölümde İbranice Kur'an çevirilerinin tarihsel sürecini inceleyen "Hebrew Translations and Transcriptions of the Qur'an" adlı makale<sup>4</sup> de istifade edilen kaynaklardan olmuştur.

Mushaf basımı ile ilgili öncelikli gördüğümüz kaynaklara gelince, ilk olarak Muhammed Abay'ın "Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Mushaf Basımı" adlı makalesini zikredebiliriz.<sup>5</sup> Abay makalede mushaf basımının tarihçesi, mushaf basımında kullanılan teknikler ve bilgisayarların mushaf yazımına etkisi ile ilgili konuları işlemiştir. Bu çerçevede Batı'da ve İslam aleminde basılan mushafların basım teknikleri, kaliteleri ve içerdikleri hatalar gibi hususlara değinmiş olması, incelediğimiz mushafra dair teknik bilgi ve örnek sayfaları sunmasıyla eser çalışmamıza katkı sunmuştur.

İkinci eser ise Necmettin Gökkır'ın *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı* adlı eseridir.<sup>6</sup> Eserde özellikle

<sup>2</sup> Hüseyin Yaşar, *Avrupa ve Kur'an: Avrupa'da Kur'an Araştırmaları ve Çevirileri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019).

<sup>3</sup> Yasin Meral, *Yahudi Geleneğinde Kur'an ve İbranice Kur'an Çevirileri* (İstanbul: Divan Kitap Yay., 2016).

<sup>4</sup> Aleida Paudice, "Hebrew Translations and Transcriptions of the Qur'an", *A History of Jewish-Muslim Relations*, ed. Abdelwahab Meddeb vd. (Princeton: Princeton University Press, 2013).

<sup>5</sup> Muhammed Abay, "Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Mushaf Basımı", *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat Sempozyumu* (Ankara: DİB Yay., 2. Baskı, 2017), 91-132.

<sup>6</sup> Necmettin Gökkır, *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015).

Osmanlı'da ve Avrupa'da mushaf basımı ve politikaları incelenmiştir. Ayrıca eserdeki cumhuriyet devrinde gelenek dışı mushaf baskılarına dair değerlendirmeler dikkat çekicidir. Eser, tarihte basılan mushafların basılma gerekçelerini ve mushafların birtakım teknik yönlerini içermesi bakımından konumuz açısından önem arz etmektedir.

Bunlar içerisinde Abay, Gökıkr ve Yaşar'ın eserlerinde ayet numaralarının tamamının ilk defa Hinckelmann mushafında yazıldığı belirtilmiştir. Ancak bu fikrin nereden kaynaklanmış olabileceği hususu tartışılmamıştır.

### 1. Mushaf Tarihine Hızlı Bir Bakış

Kur'an, Hz. Peygamber'in hayatında zihinlere nakşedildiği gibi, dönemin birtakım yazıya elverişli materyalleri üzerine de kaydedilmiştir. Hz. Peygamber'in vefatının ardından Hz. Ebû Bekir'in halifeliği esnasında yaşanan Recî vakası ve Yemâne savaşında pek çok hafızın şehit olması üzerine, Hz. Ömer'in önerisiyle Kur'an'ı iki kapak arasında bir araya toplama işlemi gerçekleştirilmiştir. Bu işlem, Zeyd b. Sabit'in başkanı olduğu bir komisyon tarafından yürütülmüştür. Bu süreçte Kur'an baştan sona yeni yazı malzemeleri üzerine yazılmıştır. Herkesten, yanında yazılı bulunan ayetleri, her ayet için ikişer şahitle beraber getirmeleri istenmiş, bu şekilde gelen bütün ayetler, hafızların da onayı ile yeni malzelere kaydedilmiştir. Böylece iki kapak arasına alınmış olan Kur'an'a, yapılan istişare neticesinde 'mushaf' adı verilmiştir.

Hz. Osman döneminde yeniden yazılıp çoğaltılarak belli başlı şehirlere gönderilen mushaflar, dönemin Arap yazısıyla yazılmıştır. Yani o dönemde yazı ne seviyedeyse, ayetler de haliyle bu yazıyla yazılmıştır. O dönem Arap yazısıysa nokta ve harekelerden arî bir yazıdır. Arapça'da 28 harf/ses bulunmasına karşın, bu sesler, dönemin Arap yazısında/implasında 15 şekilde yazılıyordu. Buna göre ilk yazılan mushaf(lar)da dönemin yazısında olmadığı üzere, şekilleri birbirine benzeyen harfleri ayırdetmeye yarayan noktalar, kelimelerin iğrabını ve sesli harfleri gösteren hareke vb. işaretler bulunmamaktaydı. Yani Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman'ın hazırlattığı mushaflarda Kur'an metni dışında başka hiçbir şey yazılı değildi. Sadece sureler arasında besmeleler yazılıydı. Hz. Osman'ın hazırlatıp çoğalttığı mushaf ile İslam coğrafyasında Kur'an okumada birlik sağlanmış, mushaf ve implası netlik kazanmıştı. Bu imlaya da Resm-i Osmânî/Hatt-ı Osmânî denmişti.

Zamanla, özellikle İslam'a yeni giren Arap olmayan kişilerin Kur'an okuma zorunlulukları üzerine, ayetleri, kelimeleri akışa göre hatasız okuyan

Araplara nazaran neredeyse hiçbir kelimeyi doğru okuyamayan bir zümre ile karşılaşmıştı. Bunun bir sonucu olarak, Kur'an'ı kolay ve hatasız okunur kılmak için Arap yazısı Kur'an özelinde ve öncülüğünde geliştirilmeye başlanmıştı. Bu noktada ilk çalışma sesli harfleri tespit ve yazıda gösterme olarak ifade edilebilir. Bu sistem geliştirme süreci ed-Düelî (ö. 69/688) ile başlayıp Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ile tamamlanmıştır.

Arap yazısında meydana gelen hemzenin yazılması vb. çeşitli gelişmeler, eşzamanlı olarak mushafalara da yansımaya başlamış, böylece resm-i Osmânî'den zamanla uzaklaşmıştır.

İmam Mushaf'ın imlası, Arap diline ve Kur'an'a aşına olan, dilin selikasına sahip kişiler için okunması kolay bir yazıdır. Ancak o dönemde yeni neslin ve özellikle Arap olmayan yeni müslümanların Kur'an'ı, metne bağlı kalarak okuma zorunluluğu ortaya çıkmıştı. Bu ise az önce değinildiği gibi Kur'an'ı hatalı okumaya neden olmaktaydı. Resm-i Osmânî'den uzaklaşma ve Arap yazısındaki gelişmelere göre mushafı yazma durumu da aslında Kur'an'ın hatasız ve kolay bir şekilde okunabilmesi hedefini taşımaktaydı.

Halil b. Ahmed'le tamamlanan sesli harfleri yazıya yansıtma sisteminin ardından mushafa vakıf işaretlerinin ilavesi süreci yaşanmıştır. Bu süreç İbn Evs el-Mukrî (ö. 366/978) ile başlayıp es-Secâvendî (ö. 560/1165) ile sona ermiş, böylece günümüze kadar devam edecek olan sistematığe kavuşmuştur. Ayrıca hat sanatında yaşanan gelişmelerle mushaf hattı da geleneksel bir yapı kazanmıştır. Arap yazısında harf ve kelimelerin belirli oran ve ölçüler kazandığı bu süreçte İbn Mukle (ö. 328/940) altı yazı çeşidini/aklâm-ı sitteyi geliştirmiştir. Bunlar içerisinde *nesh* adıyla tanınan yazı çeşidi, mushaf yazısı olarak benimsenmiştir. Yakut el-Musta'sımî (ö. 698/1299) ile muhakkak ve reyhani hat da mushaf yazımında tercih edilmeye başlanmıştır. Osmanlılarda ise muhakkak, reyhani, nesih ve sülüs hatları benimsenmiş, zamanla kolay okunması gerekçesiyle nesih hattı mushaf hattı olarak diğerlerine tercih edilmiştir. Mushaf yazımında geleneksel hat/geleneksel form ise Şeyh Hamdullah (ö. 926/1520) ile olgunlaşmış, Hafız Osman'ın (ö. 1110/1698) yazdığı mushaflarla son halini almıştır. Ayrıca Şeyh Hamdullah'tan Hafız Osman'a gelinceye kadar mushafın sayfa düzeni, satır sayısı gibi hususlar belli ölçüler kazanmış, böylece mushaf yazısına sadelik ve zerafet kazandırılmıştır. İşte bu nesih hattı bundan sonra geleneksel mushaf hattı olarak büyük oranda kabul görmüştür.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/242-248; Muhittin Serin, "Mushaf (Hat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/248-254.

Öte yandan mushafın bölünmesi hususuna da değinmek gerekmektedir. Bundan kasıt Kur'an'ın surelere, ayet gruplarına vb. bölünmesidir. Bu noktada İmam Mushaf'ta sure ayrımının olduğu bilinmektedir. Ayetlerinse herhangi bir işaretle ayrılmadığı, peşi sıra yazıldıkları bilinmektedir. Ayet ayrımı için fasıla türü işaretlerin konulmasının ise ilk hicri asırda, Düelf'nin sesli harfleri gösterme çabasının ardından başladığı söylenmiştir. Zira ilk hicri asra ait olduğu düşünülen mushaflarda bu tür işaretler mevcuttur. Ancak fasıla adı verilen bu tür işaretlerin içerisinde ilk etapta ayet numaraları yazılı değildir. Bir süre sonra ise beş ayette bir خمسة, on ayette bir ise عشر gibi rakam belirten kelime veya semboller yazılmaya başlanmıştır.<sup>8</sup> Ayet numaralarının hepsinin mushafta yazımıysa tarihte ilk defa 1694'te Hinckellmann tarafından Hamburg'da basılan mushafta karşımıza çıkmaktadır.<sup>9</sup> Müslümanlarsa ilk defa 1924 yılında Mısır Emiriye mushafında ayet numaralarını tam olarak mushafta yazmaya başlamıştır.

Bu girişin ardından araştırma konumuzu direkt irdeleyeceğimiz mushaf analizlerine geçebiliriz.

## 2. Müslümanlar Tarafından Hazırlanan El Yazması veya Basılı Mushaflarda Ayet Numaralarının Yazımı

Bu başlık altında ulaşılabilen en erken Kur'an yazmalarından bazısıyla başlayarak, mushafların farklı özellikler göstermeye başladığı, 7 ila 20 arası her yüzyıla ait en az birer mushafı, ayet numaralarını içerip içermediği hususunda incelemeye çalışacağız. Bu incelemeyi okurun da takip edebilmesi için ilgili mushaflardan örnek sayfalar vereceğiz. Böylece mushaflarda ayet rakamlarının tamamının veya bir kısmının yazılma tarihi ve keyfiyetini görmeyi hedefliyoruz.

### 568-645 Birmingham Varakları

Nüsha 2 varaktan oluşmaktadır. 1. sayfasında Kehf Suresi 17-23. ayetler; 2. sayfasında Kehf Suresi 23-31. ayetler; 3. sayfasında Meryem Suresi 91-98. ayetler ile Taha Suresi 1-13. ayetler; 4. sayfasındaysa Taha Suresi 13-40. ayetler yazılıdır.

<sup>8</sup> Detaylı bilgi için bk: Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as İbn Ebû Davud, *Kitâbu'l-Mesâhif* (Kahire: Matbaatu'r-Rahmaniyye, 1936); Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası* (Ankara: Otto Yayıncılık, 2015), 284-299.

<sup>9</sup> Abraham Hinckelmann, *Al-Coranus Muhammedis* (Hamburg: Ex Officina Schultzio-Schilleriana, 1964).

Temmuz 2015'te BBC'nin web sayfasında ilan edilen ilk açıklamaya göre yapılan Carbon-14 testi sonucu nüshanın 568-645 yıllarına ait olduğu belirtilmiştir. Nüshanın tanıtımı için düzenlenen çalışmaya katılan araştırmacılar Necmettin Gökkır ve Elif Behnan Karabıyık, bu tarihlerin sadece Kur'an ayetlerinin yazılı bulunduğu derinin yaşını gösterebileceğini, ayetlerin ne zaman yazıldığını ise kesin olarak belirtmediğini dile getirmektedirler. Zira o tarihlerde üretilen bir deriye, ayetlerin daha sonra da yazılmış olması muhtemeldir.<sup>10</sup>

Tarihi hakkındaki tartışmalar bir tarafa bırakılırsa, neticede ilk hicri asra ait olabilme ihtimali yüksek olan bu nüsha, makalemizin konusu açısından incelendiğinde şunları söyleyebiliriz. Resimde de görüldüğü üzere sureler birbirinden kırmızı zikzak çizgilerle ayrılmıştır. Ayetler ise aralarında 4-5 noktanın bulunduğu fasıllar bırakılarak yazılmıştır. Ancak ayetlerin numaraları yazılı değildir. Ayrıca tahmis ve ta'şir işaretleri de bulunmamaktadır.



Resim 1: Birmingham Üniversitesi, Cadbury Kütüphanesi, The Mingana Koleksiyonu, 1572a Nolu Varaktan Bir Kesit

<sup>10</sup> Konuyla ilgili detaylı değerlendirmeler için bkz. Kuramer Kur'an Araştırmaları Merkezi (Kuramer), "Birmingham Nüshası" (Erişim 18 Eylül 2021); Necmettin Gökkır, *Birmingham Üniversitesi Mingana 1572a Kur'an Fragmanları Hakkında Rapor* (Kuramer 2015), 31-35; Elif Behnan Karabıyık, *Birmingham Varakları Hakkında Rapor* (Kuramer 2015), 36-38.



### 7-8. Yüzyıl - Topkapı Mushafı

Hız. Osman'ın çoğalttırarak çeşitli şehirlere gönderdiği mushaflardan biri olduğu iddia edilen mushaftır. Ancak mushaf üzerinde yapılan incelemeler neticesinde, çeşitli gerekçelerden ötürü durumun böyle olmadığı, bu mushafın hicrî I. asrın ikinci yarısında veya II. asrın ilk yarısında yazıldığı kanaatine ulaşılmıştır. Bu gerekçeler içerisinde mushafın harekeleme ve noktalamasının, bu işi başlatan ed-Düelî ve Yahyâ b. Ya'mer'in harekeleme ve noktalama sistemine çok benzemesi örnek olarak verilebilir.<sup>11</sup>

Konumuz açısından aşağıdaki resim incelendiğinde, ayetlerin arasında fasılaların kullanıldığı, ancak fasılalar içerisinde ayetlerin numaralarının yazılı olmadığı görülmektedir.



Resim 2: Hız. Osman'a nisbet edilen Topkapı Sarayı'ndaki mushaftan bir kesit.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Hız. Osman'a nisbet edilen bu ve diğer mushaflar hakkında detaylar için bk: Tayyar Altıkulaç, *Kuramer* "Hız. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf Nüshaları" (Erişim 27 Eylül 2021). Linkte yer alan metnin 2. dipnotunda verilen bilgiye göre bu metin, Dr. Tayyar Altıkulaç tarafından hazırlanıp IRCICA tarafından neşredilen (İstanbul 2015) *Vahyin Korunduğuna Satırlardaki Şahitler* adlı kitaptan IRCICA Genel Direktörü Doç. Dr. Halit Eren'in özel izniyle Kuramer'in sitesinde yer almaktadır. Bk: Kuramer, "Hız. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf Nüshaları".

<sup>12</sup> Resmin alıntı yapıldığı yer için bk: Kuramer, "Hız. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf Nüshaları".

### 9. Yüzyıl - Abbâsi Dönemine Ait Bir Mushaf Yaprağı

Bu mushaf yaprağı bir parşömdir. Kûfî hatla yazılan nüshada ayetleri birbirinden ayıran herhangi bir fasıla görünmemektedir.<sup>13</sup> Nâs suresinin ilk 3 ayetiyle 4. ayetin bir kısmının yazılı olduğu yaprakta, bazı kelimelerin ilk satırda bitmeyip ikinci satırda devam etmiş olması dikkat çekicidir. Örneğin الناس kelimesinin النا harfleri ilk satırın sonunda, س harfi ise ikinci satırın başında yazılmıştır. Nüshada ayet rakamları ise yazılı değildir.



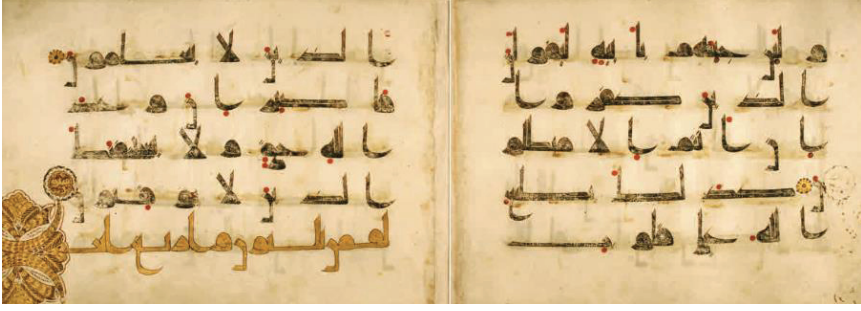
Resim 3: TİEM, ŞE 43-2

### 10. Yüzyıl - Abbâsi Dönemine Ait Bir Mushaf Yaprağı

Parşömen üzerine Kûfî hatla yazılan bu mushaf, Rûm suresinin son üç ayeti ile Lokmân suresinin başını içermektedir. Harflerin bazısının ed-Düelî'nin belirlediği formatta noktalar kullanılarak harekenlediği bu varakta, ayetler arasında çiçekli fasıla işareti yer almaktadır. Ancak fasılların içerisinde ayet rakamları yazılı değildir.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Detaylı teknik bilgi ve resim için bk. *Mürekkebin İzi: Yazma Eserler Seçkisi*, Proje Yöneticisi: Muhittin Macit (Ankara: Cumhurbaşkanlığı Yayınları, 2020), 16-17.

<sup>14</sup> Detaylı teknik bilgi ve resim için bk. Macit, *Mürekkebin İzi*, 18-19.



Resim 4: TYEK, Süleymaniye YEK, Ayasofya 23

## 10. Yüzyıl

383/993-994 tarihinde Muhammed b. Ahmed b. Yasin tarafından yazılan mushaf, parşömen yerine kağıt kullanılan ilk mushaflardandır. Bu nüsha Sâd suresinin 52. ayetiyle başlar ve Nâs suresiyle biter. Mücadele suresinin son ayetiyle Haşr suresinin ilk ayetini içeren resimdeki varakta görüldüğü üzere, harfleri temyiz etmeye yarayan noktalar metinle aynı renkte, iğrabı gösteren hareketlerse kırmızı renkli nokta şeklinde yazılmıştır. Ayet aralarında çiçekli fasılaların bulunduğu mushafta ayet numaralarıysa yazılı değildir.<sup>15</sup>



Resim 5: TIEM, 456, 182b-183a.

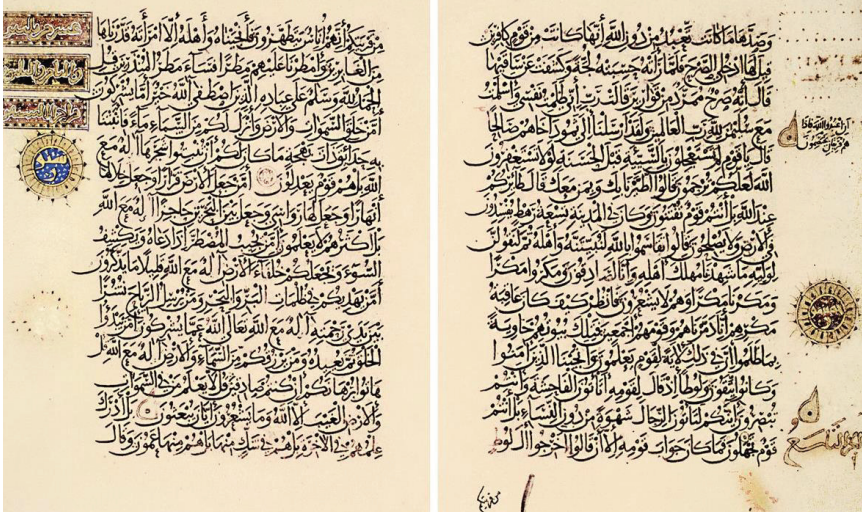
## 11. Yüzyıl - 1001 - İbnu'l-Bevvâb Mushafı

64 mushaf yazdığı bilinen İbnu'l-Bevvâb'ın (ö. 413/1022) günümüze ulaşan mushaflarından biri, Dublin'deki Chester Beatty Library'de saklıdır. 286 varaktan oluşan bu mushaf 391/1001'de Bağdat'ta yazılmıştır. Resimler incelendiğinde mushafla ilgili önemli teknik bilgilere ulaşılabilmektedir. Buna göre mushafın sayfaları 15 satır halinde dizayn edilmiştir. Sûreler reyhânî hat-

<sup>15</sup> Detaylı teknik bilgi ve resim için bk. Macit, *Mürekkebin İzi*, 20-21.

la, sûre başlarıysa tevkî' hatla yazılmıştır. Sure başlarında sure ismi ve ayet sayısı kaydedilmiştir. Mushafın tezhibini de kendisinin yapmış olabileceği zikredilmiştir.<sup>16</sup>

Mushaf hakkında hat sanatıyla ilgilenen David Storm Rice teknik pek çok bilgiyi içeren önemli bir çalışma yapmıştır.<sup>17</sup> Bu çalışmasında belirttiği ve resimlerde de kısmen görebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Bevvâb, ayetleri bitişik yazmış, ayet sonlarını mavi renkli üç nokta ile göstermiş, ayrıca her beş âyette bir, beş rakamının ebced sistemindeki sayısal değerini gösteren خمسة işareti için "ه" harfini simgeleyen bir damla koymuştur. Öte yandan her on ayeti gösteren عشر işaretini de bazen hem ayetlerin arasına hem de sayfa kenarına;<sup>18</sup> bazense sadece sayfa kenarına dairesel birer madalyon şeklinde<sup>19</sup> koymuştur. Bu daireler içerisinde on için ي, yirmi için ق gibi, Kûfi harflerden ilgili ayetin numarasına sayısal değer açısından karşılık gelen bir harfi yazmıştır.<sup>20</sup> Örneğin Resim 7'de Bakara suresi 10. ayetten sonra konulan fasılanın içerisinde 10 ayetin bittiğini gösteren ي harfinin yazılması ve sayfanın solunda yer alan عشر madalyonu buna örnektir.



Resim 6: (Chester Beatty Library, MS, nr. 1431, 241b-242a)

16 Muhittin Serin, "İbnü'l-Bevvâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/534-535.

17 David Storm Rice, *The Unique Ibn al-Bawwab Manuscript In The Chester Beatty Library* (Dublin: Emery Walker (Ireland) Ltd . Yay., 1955).

18 Bk: Resim 6, sol sayfa.

19 Bk: Resim 6, sağ sayfa.

20 Rice, *The Unique Ibn al-Bawwab Manuscript*, 12.



Resim 7: D. S. Rice, s. VI.

## 11-12. Yüzyıl

Mushaf Sâd suresiyle başlayıp Nâs ile bitmektedir. Aralarda eksik varaklar vardır. Kûfî hatla yazılan mushafta hareketler için kırmızının yanında yeşil renk de kullanılmıştır. Mushafın Sâff suresinin son ayetlerini içeren aşağıdaki resim incelendiğinde, ayetler arasında çiçekli fasılaların yer aldığı ancak ayet numaralarının yazılı olmadığı görülmektedir.<sup>21</sup>



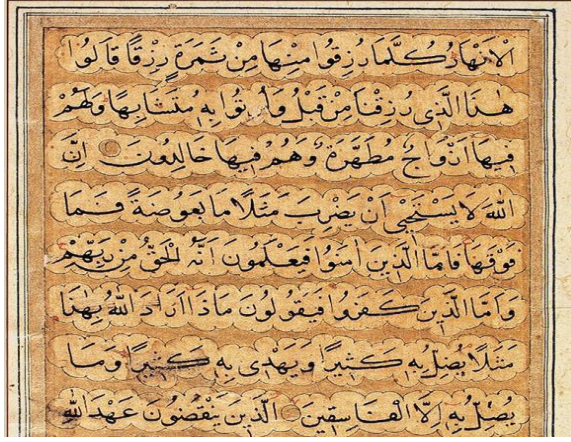
Resim 8: TYEK, Amasya YEK, Beyazıt, 1455, 112b.

<sup>21</sup> Detaylı bilgi ve resim için bk: Macit, *Mürekkebin İzci*, 26-27.

### 13. Yüzyıl - 1294 - Yâkût el-Musta'sımî Mushafı

Bu mushaflar, aklâm-ı sittenin klasik ölçülerini belirleyen Yâkût b. Abdillâh el-Musta'sımî'nin (ö. 698/1299) reyhani ve nesh hatla yazdığı iki mushaftır.

Resimler incelendiğinde mushafların, elimizdeki mushaflara yazı stili, ayet ayrımı, sure başlarındaki tâciyyeler gibi birçok yönden benzediği görülmektedir. Ancak her iki mushafta da fasılalarda herhangi bir rakam yazılı değildir.



Resim 9: Nesih hatla yazılan Bakara sûresinden âyetler (İÜ Ktp., AY, nr. 6680)



Resim 10: Reyhânî hatla yazılan Fâtiha Sûresi (TİEM, nr. 507)

#### 14. Yüzyıl - 1367 - İspanya Mushafı

Hakkında fazla bilgi aktarılmayan mushaf, sadece Arapça'dır. Araştırmacılara göre bu nüsha Morisko Kur'an'ına aittir. Satır aralarında, sayfa kenarlarında ayetlerin İspanyolca veya başka bir dile çevirisi yer almamaktadır.<sup>22</sup>

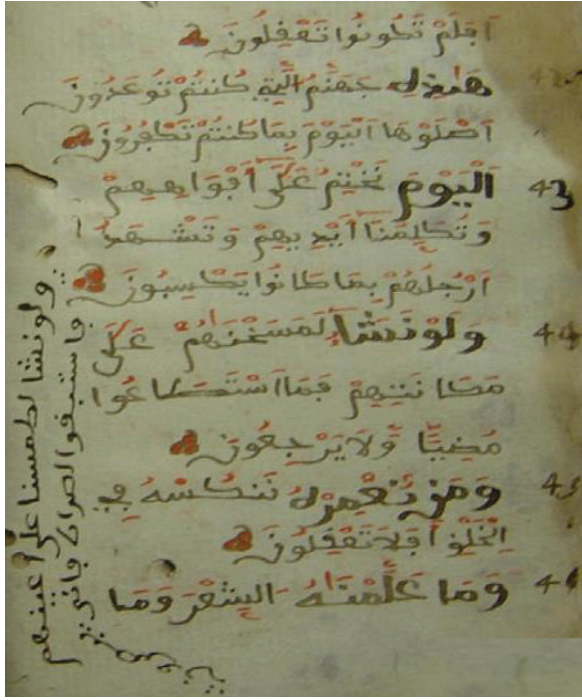
Resimlerde görüleceği üzere Halil b. Ahmed'in harekeleme sistemiyle hazırlanan mushafta fasılalar kırmızı renkli üç nokta şeklindedir. Ancak ayet numaraları yazılı değildir. Mushafta her beş ayet grubunun bir paragraf şeklinde yazılması dikkat çekicidir. Bu yönüyle mushafın, Müslümanların hazırladığı mushaflarda karşılaşılabilen ve tahmis denilen bölümlenme sistemini kendine has bir tarzda içerdiği söylenebilir. Öte yandan beşli grupların ilk ayetinin ilk kelimesi diğerlerinden daha kalın yazılmıştır. Söz konusu beş ayet içeren her paragrafa, sayfanın hamşisinde görebileceğiniz latin rakamları ile paragraf numarası verilmiştir. Bu rakamların daha sonradan verilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.



Resim 11: Aix-en-Provence, Bibliothèque Méjanes, Aix 1367, ff. 34v-35r.

Bazı sayfalardaysa yine beşli ayet bölümlenmesi yapılmışken, bu beşli ayet grubunun ilk ayetinin ilk kelimesinin değil, bütün ayetlerin ilk kelimesinin kalın yazıldığı da görülmektedir.

<sup>22</sup> Mushafın tarihi hakkında bk: Nuria de Castilla, "An Aljamiado Translation of the 'Morisco Qur'an' and its Arabic Text (c. 1609)", *Journal of Qur'anic Studies* 22/3 (2020), 35-62, 44-47.



Resim 12: Aix-en-Provence, Bibliothèque Méjanes, Aix 1367, f. 15v.

#### 14. Yüzyıl

Yıldırım Bayezıd (I. Bayezıd) tarafından kendi türbesinde okunmak üzere vakfedildiği belirtilen mushaftır. Muhakkak hatla yazılan ve Tahrım suresinin son ayetleriyle Mülk suresinin baş ayetlerinin yer aldığı resim aşağıda verilmiştir.<sup>23</sup> Buna göre ayetler arasında çiçekli fasılaların kullanıldığı ancak içlerinde ayet numaralarının yazılmadığı görülmektedir.

<sup>23</sup> Detaylı teknik bilgi ve resim için bk. Macit, *Mürekkebin İzi*, 32-33.





Resim 13: TYEK, Bursa İnebey YEK, Türk ve İslam Eserleri, 206.

## 15. Yüzyıl

Hindistan'ın Keşmir bölgesinde, Delhi Sultanlığı döneminde bihârî hatla yazıldığı düşünülen bir mushaftır. Furkan suresinin son ayetlerinin yer aldığı resim aşağıda verilmiştir.<sup>24</sup> Resim incelendiğinde ayetler arasında çiçekli fasılaların kullanıldığı ancak fasılaların içerisinde ayet numaralarının yer almadığı görülmektedir.

<sup>24</sup> Detaylı teknik bilgi ve resim için bk. Macit, *Mürekkebin İzi*, 44-45.



Resim 14: TIEM, 264, 390b vr.

### 16. Yüzyıl - Karahisârî Mushafı

Yazını Ahmed Karahisârî (ö. 963/1556) ile başlayıp talebesi ve evlatlığı olan Hasan Çelebi (ö. 1002/1595) ile biten mushaftır. Muhakkak, reyhânî, sülüs, nesih ve tevki‘ olmak üzere beş farklı hattı aynı anda içeren bu mushaf Kanuni Sultan Süleyman’ın (ö. 974/1566) talebi üzerine yazılmıştır.<sup>25</sup> Bakara suresi 85-87. ayetlerini içeren aşağıdaki kesit incelendiğinde ayetler arasında çiçekli fasılaların kullanıldığı, ancak içlerinde ayet rakamlarının yazılmadığı görülmektedir.

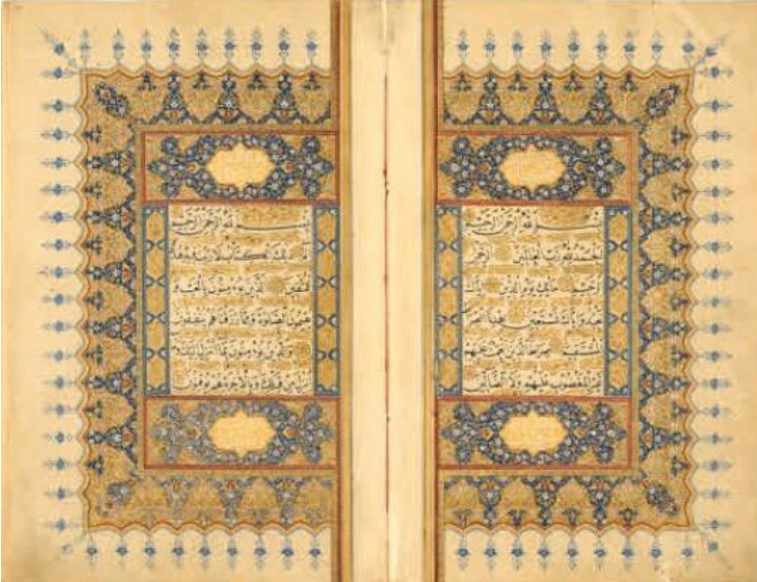
<sup>25</sup> Detaylı teknik bilgi ve resim için bk. Macit, *Mürekkebin İzi*, 54-57.



Resim 15: Milli Saraylar, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, H.S. 5.

### 17. Yüzyıl - Hafız Osman Mushafı

Hafız Osman (ö. 1110/1698) tarafından 1683'te nesih hattıyla yazılan mushaftır. Fatıha suresi ve Bakara suresinin ilk ayetlerinin yer aldığı sayfaların resmi aşağıda verilmiştir.<sup>26</sup> Resim incelendiğinde ayetler arasında çiçekli fasılaların kullanıldığı, ancak içlerinde ayet numaralarının yazılmadığı görülmektedir.



Resim 16: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, AY6549, 1b-2a vr.

<sup>26</sup> Detaylı teknik bilgi ve resim için bk. Macit, *Mürekkebin İzci*, 58-59.

### 18. Yüzyıl - Yedikuleli Seyyid Abdullah Efendi

Yedikuleli Seyyid Abdullah Efendi (ö. 1144/1731) tarafından 1712'de İstanbul'da yazılan mushaftır. Nesih hattı ile değerli ve yarı değerli taşlarla işlenerek yazılmış olması mushafı ayrıcalıklı kılmaktadır. Fatiha suresi ve Bakara suresinin ilk ayetlerinin yer aldığı sayfaların resmi aşağıda verilmiştir.<sup>27</sup> Resim incelendiğinde ayetler arasında çiçekli fasılaların kullanıldığı, ancak içlerinde ayet numaralarının yazılmadığı görülmektedir.



Resim 17: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, AY6543, 1b-2a vr.

### 19. Yüzyıl - 1803 - Kazan Mushafı

Mushafın en önemli özelliği, müsümanlar tarafından matbaada basılan ilk mushaf olmasıdır. Mushaf Kazan müslümanlarınca 1803'te Rusya'da basılmıştır.<sup>28</sup> Tarihte müslümanların ilk defa 1801'de yine Kazan'da mushaf baskıtları, ancak elimize 1803 baskısının ulaştığı da söylenmiştir.<sup>29</sup> Konu ile ilgili yapılan bir araştırmada tarihle ilgili bu karışıklığın, Kazan'da ilk matbaanın 1801 yılında kurulmasından kaynaklandığı düşüncesi aktarılmıştır.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Detaylı teknik bilgi ve resim için bk. Macit, *Mürekkebin İzi*, 60-61.

<sup>28</sup> Nichale W. Albin, "Printing of The Qur'an" *Encyclopedia of the Qur'an*, ed.: McAuliffe (Leiden: Brill, 2004), 4/265.

<sup>29</sup> Bk: Mevki' Ghânim Kaddûrî al-Hamed, "Târîhu Tıbbâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf fi Medîneti Kazan" (Erişim 18 Eylül 2021).

<sup>30</sup> Halime Bulut, *Şihâbuddîn Mercânî ve Kazan'da Matbuat Dönemi Mushaf Çalışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 35.

1803 yılında basılan bu mushafın resimleri incelendiğinde ayetler arasında çiçekli fasılaların kullanıldığı görülmüştür. Ancak fasılaların içerisinde ayet numaraları yazılı değildir.

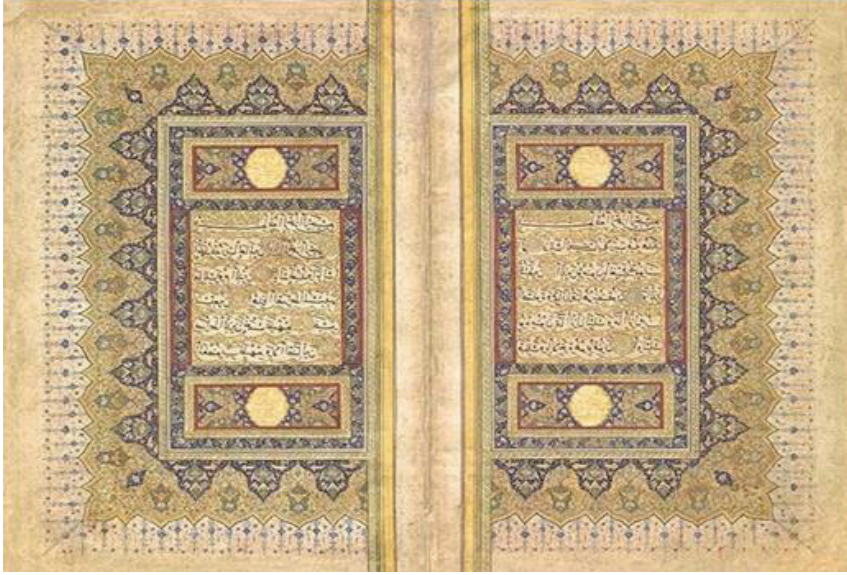


Resim 18: 1803 Kazan Mushafı

### 19. Yüzyıl - 1874 - İstanbul Matbaâ-i Âmire Mushafı

Mushaf, Şekerzâde Seyyid Mehmed (ö. 1166/1753) tarafından 1730'lu yıllarda nesh hattıyla yazılmıştır.<sup>31</sup> Ayrıca mushaf, Matbaâ-i Âmire'de basılan ilk mushaftır. Mushafa ait resim incelendiğinde ayetler arasında fasılaların yer aldığı ancak içlerinde ayet rakamlarının yazılmadığı görülmektedir.

<sup>31</sup> Muhittin Serin, "Şekerzâde Seyyid Mehmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 38/489.

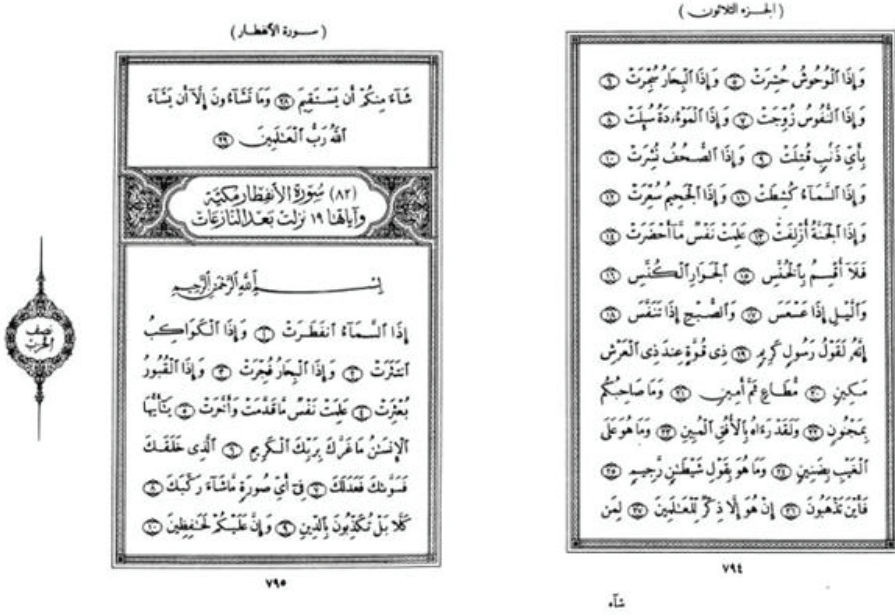


*Resim 19: 1874 İstanbul Matbaâ-i Âmire Mushafı.*

## **20. Yüzyıl - 1924 - Mısır Emiriyye Mushafı**

Mushaf, 1924'te Kahire'de Emiriyye matbaasında basılmıştır. Resimler incelendiğinde ayetlerin fasılalarla ayrıldığı ve fasılaların içerisinde her ayetten sonra o ayetin numarasının Arapça yazıldığı görülmüştür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İslam dünyasında, mushaf basım tarihinde ilk defa bütün ayetlerin numaraları bu mushafı yazılmaya başlanmıştır. Ayet numaralarını kullanan bundan sonraki mushaf baskılarında da aynı düzen takip edilmiştir.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Mushafın Tam Nüshası için bk: Internet Archive, "Mushaf el-Mesaha" (Erişim 22 Eylül 2021).



Resim 20: 1924 Emiriye Mushafi

### 3. Batılı Araştırmacılar Tarafından Hazırlanan Mushafalarda Ayet Numaralarının Yazımı

Buraya kadar Müslümanlar tarafından mushafa ayet numaralarının yazılma seyrini görmeye çalıştık. Şimdiyse ayet rakamlarının mushafa yazılma fikrinin muhtemel altyapısını araştırmak adına, batılı araştırmacılar tarafından basılan mushafı incelemenin gerektiğini düşünmekteyiz.<sup>33</sup> Bu çerçevede Batıda yazılan veya basılan mushafı tespit etmeye çalıştık. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa 1143 yılında Kur'an Latinceye tercüme edilmiştir. Bu tarihte henüz matbaa icat edilmiş değildir. Dolayısıyla bu tercümenin el yazması olduğunu söyleyebiliriz. Ancak tercümenin yapıldığı Arapça el yazması nüshanın kim tarafından ve ne zaman yazıldığına dair herhangi bir bilgiye ulaşabilmiş değiliz.

Matbaanın 1446'da Johannes Gutenberg (ö. 802/1468) tarafından icat edilmesinin ardından Batıda pek çok eserin baskısı yapılmaya başlanmıştır. Dini eserlerin de basıldığı bu süreçte Batı'da çeşitli gerekçelerle mushaf da basılmaya başlanmıştır. Tarihte ilk defa mushafın, matbaayı ilk kullanan gayr-

<sup>33</sup> Batı'da erken dönemde basılan mushafın baskı yerleri ve zamanları gibi önemli bilgileri derli toplu görebilmek için bk: Brill, "Early Western Korans" (Erişim 20 Nisan 2021).

i müslimler tarafından basıldığını ifade etmeliyiz. Zira müslümanlar matbaayı çok geç tarihlerde kullanmaya başlamışlardır. Daha önce zikredildiği üzere müslümanlar tarafından ilk mushaf basımı 1803 yılında Kazan'da gerçekleştirilmiştir. Bu ön bilgilendirmenin ardından Batı'da basılan mushafları ayet numaralarını içerip içermedikleri açısından incelemeye başlayabiliriz.

### 16. Yüzyıl - 1537 - Venedik, Paganini Mushafı

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Batı'da tarihte ilk defa matbaada basılan mushaf Paganini mushafıdır. Mushaf Ağustos 1537-Ağustos 1538 tarihleri arasında Aleksandro Paganini tarafından Venedik'te basılmıştır. Mushafın basılmasındaki gaye, basılan mushafları Osmanlı topraklarına göndererek ticari kazanç elde etme olarak görülmüştür. Ancak Papanın emriyle baskısı yapılan tüm mushaflar yakılmıştır. 1987 yılında, o zamana kadar herhangi bir baskısının olduğu düşünülmeyen bu mushafın bir nüshası, Angela Nuovo tarafından Venedik'teki bir adada yer alan Franciscan Friars Kütüphanesi'nde bulunmuştur. Nüsha şu an Vatikan'da bulunmaktadır.<sup>34</sup> Mushafın 2004 yılında Brill yayınevi tarafından tıpkı basımı yapılmıştır.<sup>35</sup> Mushaf *Alcoranus Arabice* adıyla da tanınmaktadır.<sup>36</sup>

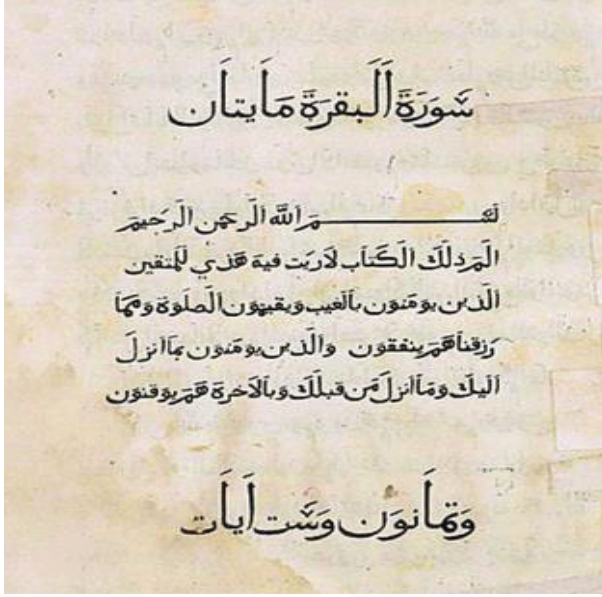
Araştırma konumuz açısından mushafa ait resim incelendiğinde, ayetler arasında az miktarda boşluk bırakıldığı görülmüştür. Ancak bu boşluklarda özel bir fasıla işareti kullanılmadığı gibi ayet numaraları da yazılmamıştır.

<sup>34</sup> Yaşar, *Avrupa ve Kur'an*, 129. Paganini Mushafı ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Angela Nuovo, "A Lost arabic Koran Rediscovered", *The Library* 12/4 (1990), 273-292; Gökkır, *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri*, 49-51.

<sup>35</sup> *Early Printed Korans* serisi içerisinde.

<sup>36</sup> Mushafın teknik açıdan analizi için bk: Abay, "Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Mushaf Basımı", 94.





Resim 21: 1537 Paganini Mushafı, Bakara Suresi İlk Dört Ayetin Bulunduğu Kesit.

### 17. Yüzyıl - 1694 - Hamburg, Hinckelmann Mushafı

*Al-Coranus Muhammedis* adlı bu mushaf Almanya’da basılan ilk mushaftır.<sup>37</sup> Paganini mushafı gibi yasaklanmadığı için Batılı araştırmacıların uzun yıllar kullandığı bir mushaf olma özelliğini taşımaktadır. Mushaf, Hamburg başpapazı Abraham Hinckelmann tarafından 1694’te Hamburg’da bastırılmıştır. Mushafın İslam’ı ve Kur’an’ı iyi bir şekilde tanıyarak onunla mücadele edebilme fikrinden ötürü basıldığı belirtilmiştir.<sup>38</sup>

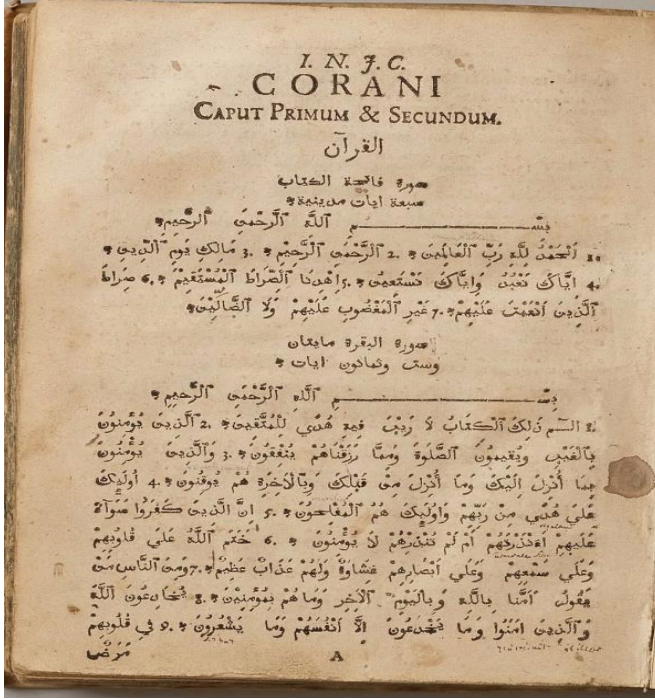
Mushafın konumuz açısından en dikkat çekici yönü, her ayetin numaralandırılarak yazılmış olmasıdır. Bu durum, mushafa ait resimler incelendiğinde kolaylıkla görülebilmektedir. Şu ana kadar incelediğimiz mushaflar arasında bu mushafın, bütün ayetlerin numaralarının yazıldığı ilk mushaf olduğu görülmüştür. Rakamlar, ayetlerin baş tarafına latin rakamları ile (1, 2, 3 şeklinde) yazılmıştır.<sup>39</sup> Hinckelmann’ın bu işlemi müslüman olmayan okur için, özellikle de Kur’an araştırmacıları için, kolaylık sağlaması amacıyla yapmış

<sup>37</sup> Mushafın tam dijital nüshası için bk: Harvard Library, “Hinckelmann al-Qur’an” (Erişim 22 Eylül 2021).

<sup>38</sup> Yaşar, *Avrupa ve Kur’an*, 130.

<sup>39</sup> Müslümanların yaptığı Mushaf baskılarında ayet rakamlarına ilk kez Emiriyye Mushafında rastlandığını hatırlatmak isteriz.

olduğu düşünülebilir. Böylece kişilerin aradıkları ayetleri kolaylıkla bulabilmeleri, numaraları kullanarak atıf yapabilmeleri sağlanmış olacaktır.



Resim 22: 1694 Hamburg Hinkelmann Mushafı

### 17. Yüzyıl - 1698 - Patavii, Ludovico Maracci Mushafı

*Alcorani Textus Universus* adını taşıyan bu mushaf,<sup>40</sup> Batı'da Kur'an'ın Arapça metni ile Latince tercümesi birlikte basılan ilk mushaftır. 1698'de İtalya'nın Patavii şehrinde basılmıştır. Daha önceki tercümelemin hiçbirisinde Arapça Kur'an metnine yer verilmemiş, sadece tercümeyle yetinilmiştir. Mushafın başında Kur'an tarihine dair bilgileri içeren bir bölüme yer verilmesi de bu mushafı öncekilerden ayıran özgün özelliklerindedir. Öte yandan Maracci'nin bu tercüme yapımadaki asıl amacının müslümanları kendi silahıyla vurmak olduğu aktarılmıştır.<sup>41</sup>

Mushafa ait resimler incelendiğinde ayet numaralarının latince rakamlarla gösterildiği görülmektedir. Bu rakamları Maracci ayetlerin başlarına

<sup>40</sup> Mushafın tam metni için bk: Internet Archive, "Alcoranus Textus Maracci" (Erişim 23 Eylül 2021).

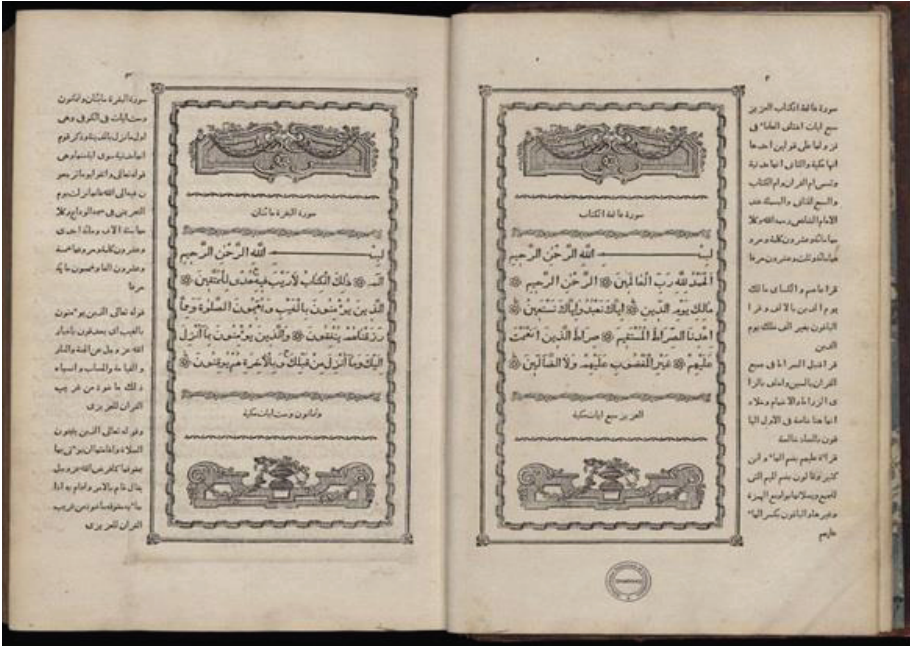
<sup>41</sup> Yaşar, *Avrupa ve Kur'an*, 150.

yazmayı tercih etmiştir. Ayet sonlarında da çiçekli fasılalar kullanmıştır. Bazı surelerde ayet sayıları bugün elimizdeki mushaflarda yer alanlarla aynı değildir. Örneğin Bakara suresi Maracci mushafında 287 ayettir. Bu durum yeni bir ayet ekleme anlamına gelmemektedir. Çünkü o Bakara suresi 114. ayeti ikiye bölerek numaralandırmıştır.



Resim 23: Sağda Fatiha Suresi; solda iç kapak.





Resim 25: 1787, Petersburg/II. Katerina Mushafi

### 19. Yüzyıl - 1834 - Leipzig, Gustave Flüegel Mushafi

Mushafın adı *Corani Textus Arabicus*dur. Mushafın dış kapağında Arapça yazılan isimse *القران وهو الهدى والفرقان* şeklindedir.<sup>44</sup> Mushafı hazırlayan kişi, *Concordantie (Konkordanz)* diye bilinen Kur'an fihristini hazırlayan Gustave Flüegel (ö. 1802-1870)'dir. Mushaf ilk olarak 1834'te Almanya'nın Leipzig şehrinde basılmıştır. Ardından 1842, 1855, 1867, 1870, 1881 ve 1893 yıllarında toplam altı kere daha bastırılan mushaf, Flüegel'den sonra gelen oryantalistlerin kullandığı temel mushaf olagelmiştir.<sup>45</sup> Bunun sebebi kanaatimizce Kur'an ayetlerini konularına/kelimelerine göre kolaylıkla bulmayı sağlayan bir fihrist hazırlanmış olmasıdır. Böylece *Konkordanz*'ı kullanan araştırmacılar, kendisiyle uyumlu olarak hazırlanmış Flüegel mushafını kullanmayı tercih etmiş olmalıydılar.

Mushafta ayet numaraları Arap rakamları ile ayetlerin başında yazılmıştır. Bu yönüyle Flügel Mushafı, tespit edebildiğimiz kadarıyla tarihte ilk defa

<sup>44</sup> Mushafın tam metni bkz: Internet Archive, "Corani Textus Arabicus" (Erişim 23 Eylül 2021).

<sup>45</sup> Yaşar, *Avrupa ve Kur'an*, 117.

bütün ayetleri Arap rakamlarıyla yazılan mushaf olma özelliğini taşımaktadır. Ancak bu numaralandırma sistemi bugün elimizdeki mushaflarla uyum sağlamamaktadır. Değişen ayetlerin metni değildir, sadece ayetleri bölmek veya birleştirmek şeklinde, toplam ayet sayısını etkileyen bazı değişiklikler yapılmıştır. Bazen de bir surenin ayet sayısı değiştirilmemiş ancak surenin ayetleri günümüz mushaflarındaki gibi farklı yerlerden bölünerek numaralandırılmıştır. Örneğin aşağıdaki resimde görüleceği üzere Fatiha suresinde besmele ayet olarak sayılmamış, ancak son ayet ikiye bölünerek sure yine yedi ayete tamamlanmıştır.



Resim 26: Sağda dış kapak; solda Fatiha Suresi ve Bakara Suresinin ilk ayetleri.

**سُورَةُ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ**

مَكِّيَّةٌ وَأَيُّهَا سَبْعُ آيَاتٍ  
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۲ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۳ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۴ إِذَاكَ  
تَعْبُدُ وَإِذَاكَ تَسْتَعِينُ ۵ إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۶ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ  
عَلَيْهِمْ ۷ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

Resim 27: 1834, Flügel Mushafı, Fatiha Suresi.

#### 4. Judeo-Arabic Kur'an Yazmalarında ve İbranice Kuran Çevirilerinde Ayet Numaralarının Yazımına Dair<sup>46</sup>

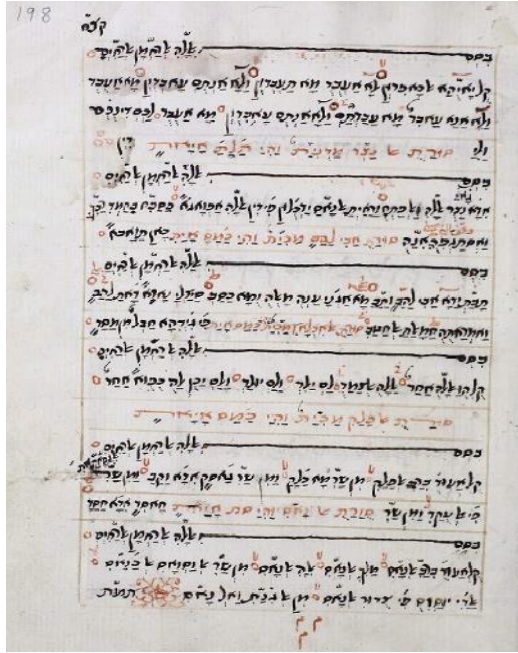
Judeo-Arabic, İbranî harfleriyle Arapça'nın yazılması için kullanılan bir ifadedir. Yahudilerin tarih içerisinde müslümanlar ve Kur'an'la ilişki içerisinde oldukları malumdur. Bu ilişkilerde özellikle Yahudi alimlerin Kur'an'la ilgileri Kur'an tarihi açısından dikkat çekmektedir. Bu çerçevede Yahudi alimlerin Kur'an'a iki temel sebepten ilgi duyduklarını dile getiren Meral, bunlardan ilkinin reddiye amaçlı, diğerininse ilmi merakattan kaynaklanan gramer odaklı analizler şeklinde olduğunu belirtmiştir.<sup>47</sup>

Yahudi alimlerin Kur'an'la irtibatı üç kategoride ele alınabilir. İlki Arapça bilen ve tercümeğe ihtiyaç duymayan Yahudi alimlerin Kur'an'la irtibat biçimidir. Bu noktada karşımıza Judeo-Arabic Kur'an yazmaları çıkmaktadır. Zira bazı Arapça bilen Yahudi alimler Arapça olan Kur'an ayetlerini kendi eserlerinde İbrani harfleriyle yazmışlardır. Bunların en erken örnekleri, 1575-1625 yıl aralığıyla tarihlendirilen Oxford'daki Bodleian Kütüphanesi'nde (Bodleian Manuscript Hunt 529) bulunmaktadır. Bu nüsha Kur'an'ın tamamını içermektedir.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Araştırmamızda bu başlığın yer almasını öneren, ilgili eserlerin temini ve incelenmesinde yardımcı olan Doç. Dr. Yasin Meral'e teşekkür ederim.

<sup>47</sup> Meral, *Yahudi Geleneğinde Kur'an*, 162, 193.

<sup>48</sup> Mushafın tam nüshasına ulaşmak için bk: Digital Bodleian Library, "Qur'an/Bodleian Library MS. Huntington 529" (10 Kasım 2021). Nüshanın 14-15. yüzyıllarla tarihlendirilmesinin muhtemel olduğu da belirtilmiştir. Bk: Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1992). Ancak kütüphanenin resmi sitesinde nüshanın bilgileri verilirken, bu ihtimalden daha özel bir tarih aralığı yazılmıştır. Bu durum 1575-1625 yıl aralığının doğruya daha yakın olduğunu düşündürmektedir.



Resim 28: Bodleian Library MS. Huntington 529, 198r.

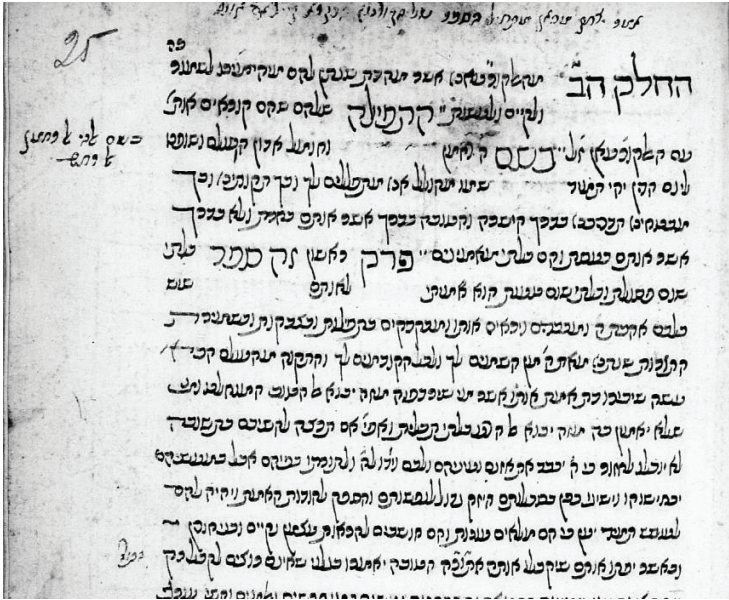
Kâfirûn, Nasr, Tebbet, İhlâs, Felak ve Nâs surelerinin yer aldığı yukarıdaki resimde görüldüğü üzere, nüshada ayetlerin numaraları yazılı değildir. Bunun yerine müslüman gelenekte benzerlerinin olduğu gibi daire şeklinde kırmızı renkli fasılalar bulunmaktadır. Bundan biraz daha eski, 12. yüzyıla ait bir Judeo-Arabî Kur'an yazması ise Cambridge Üniversitesi Taylor-Schechter Geniza Koleksiyonu'nda T-S Ar. 51. 62 kayıt numarası ile bulunmaktadır. Ancak bu nüsha Kur'an'ın tamamını değil, sadece Fatıha suresi ile Bakara surresinin ilk ayetlerini içermektedir. Ayrıca Yahudi alimler çeşitli araştırmalarında Kur'an ayetlerinin bir kısmını alıntılılamaktaydılar. Christianus Ravius'un 1646 tarihli ders notlarında Kur'an'dan bazı ayetleri İbrani harfleriyle yazmış olması da buna örnek olarak zikredilebilir.<sup>49</sup>

İkinci irtibat biçimi, ara diller üzerinden Kur'an'a ulaşma şeklindedir. Başka bir ifadeyle daha önceden İtalyanca'ya ve Flemenkçe'ye yapılan Kur'an çevirilerinin İbranice'ye aktarılmasıdır. Bunun elimize ulaşan ve Kur'an'ın tamamını içeren ilk örneği araştırmalara göre 1636 tarihli Ya'kov ben Yisrael Halevi'ye aittir. Bu İbranice Kur'an çevirisi, Meral'in tespitine göre 1547'de

<sup>49</sup> Meral, *Yahudi Geleneğinde Kur'an*, 149.



Venedik'te basılan ve Giovanni Battista Castrado (ö. 1588) tarafından yapılan İtalyanca Kur'an çevirisinden yapılmıştır. Bu İtalyanca çeviri de, Kur'an'ın orijinal Arapça metninden değil, Theodor Bibliander'in 1543'te Basel'de basılan Latince çevirisinden yapılmıştır. Theodor'un bu çevirisiyse 1143'de Kettonlu Robert tarafından Arapça orijinalinden yapılan Latince Kur'an çevirisinin ilave metinlerle düzenlenmiş halidir.<sup>50</sup>



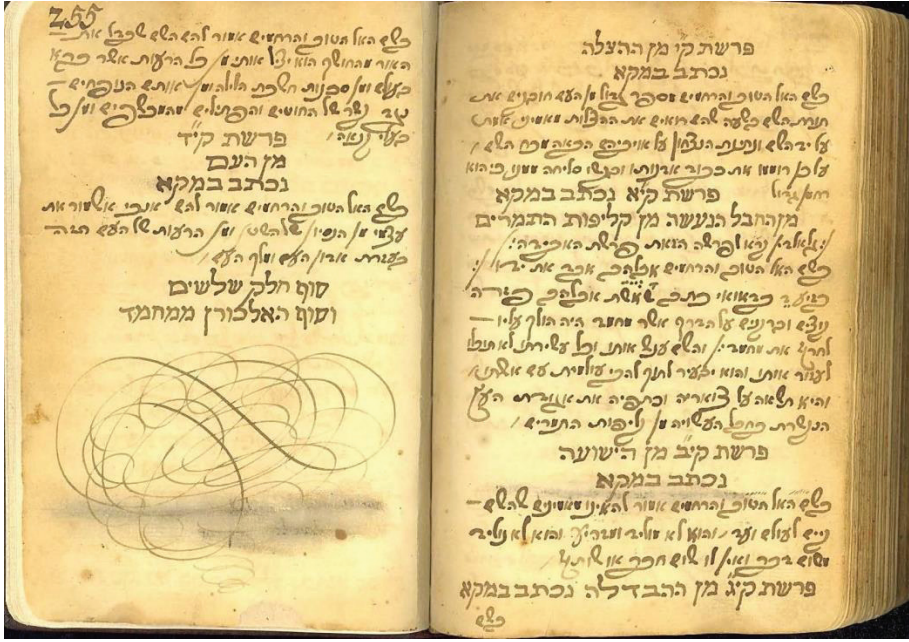
Resim 29: Ya'kov ben Yisrael Halevî'nin İbrance Kur'an Çevirisinden Fatih Suresinin Yer Aldığı Kesit, 1653.

Yukarıdaki resimde görüleceği üzere bu çeviride de ayet numaraları kullanılmamıştır.<sup>51</sup> Buna benzer bir diğer İbrance Kur'an çevirisi, İmmanuel Ya'kov von Dort tarafından Flemenkçe bir Kur'an çevirisi esas alınarak yapılmıştır. Bu Felemenkçe çeviri Jan Hendrik Glazemaker'e ait olup 1657'de basılmıştır. Glazemaker'in bu Felemenkçe çevirisi de Arapça orijinal metinden değil, 1647'de Paris'te basılan ve Andre du Ryer tarafından yapılan Fransızca Kur'an çevirisinden yapılmıştır. Nasr, Tebbet, İhlâs, Felak ve Nâs surelerinin yer aldığı aşağıdaki resimde görüleceği üzere İmmanuel Ya'kov'un

<sup>50</sup> Burman, *Latince Kuran Çevirileri*, 143.

<sup>51</sup> Ya'kov ben Yisrael Halevî'ye ait İbrance Kur'an Çevirisinin tam nüshasına erişim için bk: The National Library of Israel, "Manuscript" (Erişim 12 Kasım 2021).

Flemenkçe'den yaptığı İbranice Kur'an çevirisinde de ayet numaraları bulunmamaktadır.<sup>52</sup>



Resim 30: İmmanuel Ya'kov, İbranice Kur'an Çevirisi, 1757.<sup>53</sup>

Yahudi alimlerin Kur'an'la irtibatının üçüncü biçimiye doğrudan Arapça'dan İbranice'ye yapılan çevirilerle olmuştur. Arapça'dan İbranice'ye yapılan ilk tam Kur'an çevirisi Zvi Hayim Reckendorf'a aittir. Bu çeviri 1857'de Leipzig'de basılmıştır. Fatıha suresinin İbranice çevirisinin yer aldığı aşağıdaki resimde görüleceği üzere, çeviride ayet rakamları ayetlerin başında, parantez içerisinde, İbrani rakamlarıyla yazılmıştır.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Meral, *Yahudi Geleneğinde Kur'an*, 108. Bu çevirinin Washington Kongre Kütüphanesi'nde bulunan 259 varaklık yazma nüshası hakkında detaylı bilgi için bk: Myron M. Weinstein, "A Hebrew Qur'an Manuscript", *Studies in Bibliography and Booklore*, 10 (1971/72), 19-52.

<sup>53</sup> Çevirinin pdf nüshasına erişim için: <https://www.loc.gov/rr/amed/hs/HebrewManuscripts-Pdf/LC%20Hebr.%20MS%20183.pdf>

<sup>54</sup> Herrmann Zvi Reckendorf, *al-Kur'an o ha-Mikra / Der Koran* (Leipzig: 1857).

חזון פותח הספר או אם הספר  
נגלה במיכ"ה ובו שבעה פסוקים  
בשם אלה הרחמן והרחום

(א) השבח לאלה רב העולמים. (ב) הרחמן והרחום. (ג) מלך  
ביום הדין. (ד) אותך נעבד ואלריך נשוע. (ה) הורנו דרך המישרים  
ארחותיהם.<sup>1</sup> (ו) דרך האנשים אשר חנות אותם. (ז) ולא דרך מכעיסך<sup>2</sup>  
ולא דרך התועים.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> אלו המאמינים בדת מחד. <sup>2</sup> אלו היהודים אשר הכניסו אל במעלליהם.  
<sup>3</sup> אלו הנוצרים.

*Resim 31: Zvi Hayim Reckendorf, İbranice Kur'an Çevirisi, 1857.*

İkinci çeviri Yosef Yoel Rivlin tarafından yapılmış ve 1936'da Tel Aviv'de basılmıştır.<sup>55</sup> Üçüncüsü Aharon ben Şemes tarafından yapılmış ve 1971'de yine Tel Aviv'de basılmıştır. Ben Şemes bu baskıda ayet numaralarını kullanmamıştır. Dördüncü ve son çeviriyse Uri Rubin tarafından yapılmış, 2005 ve 2015'te Tel Aviv'de basılmıştır. Zikredilen son dört İbranice Kur'an çevirisinde ayet numaralarının yazılıp yazılmaması ise, anakronizme düşülmemesi adına, Hinckelmann'ın ayet numaralarını mushafta yazma fikrini nereden aldığıyla ilgili bir veri olarak kullanılamazlar.

## 5. Kur'an'ın Batı Dillerine Yapılan Tercümelelerinde Ayet Numaralarının Yazım Tarihi

Ayet rakamlarının mushafa yazılma fikrinin altyapısını araştırmak adına, Kur'an'ın batı dillerine yapılan çevirilerini incelemenin de yararlı olabileceğini düşünmekteyiz. Bu çerçevede Hinckelmann mushafının baskı tarihi olan 1694'e kadar ulaşabildiğimiz en eski el yazması veya basılı Kur'an çevirilerini görmeye çalışacağız.

<sup>55</sup> Yosef Yoel Rivlin, *al-Kur'an* (Tel Aviv: Hotsaat Dvir, 1936).

### 1143 - Latince - Kettonlu Robert Terümesi

Kur'an ilk defa 1143'da Latince'ye Kettonlu Robert tarafından, Peter the Venerable'in isteği üzerine Toledo'da tercüme edilmiştir.<sup>56</sup> Bu çevirinin hangi Arapça Kur'an yazmasından yapıldığı bilinmemektedir. Ancak klasik Yunan kültürü gibi İslam kültürü de Batı'ya İspanyada'ki tercüme faaliyetleriyle geçmiştir. Zira 1085'te Hristiyanların eline geçen Toledo şehrinin büyük bir tercüme merkezi haline getirildiği ve burada kurulan tercüme okullarında Aristo'dan İbni Sina'ya pekçok önemli kişinin eserlerinden tercüme yapıldığı bilinmektedir.<sup>57</sup> Kanaatimizce bu Kur'an çevirisi de Endülüs bölgesinde yer alan Toledo'nun ele geçirilmesiyle temin edilen Endülüs el yazması bir mushafa dayanıyor olmalıdır.

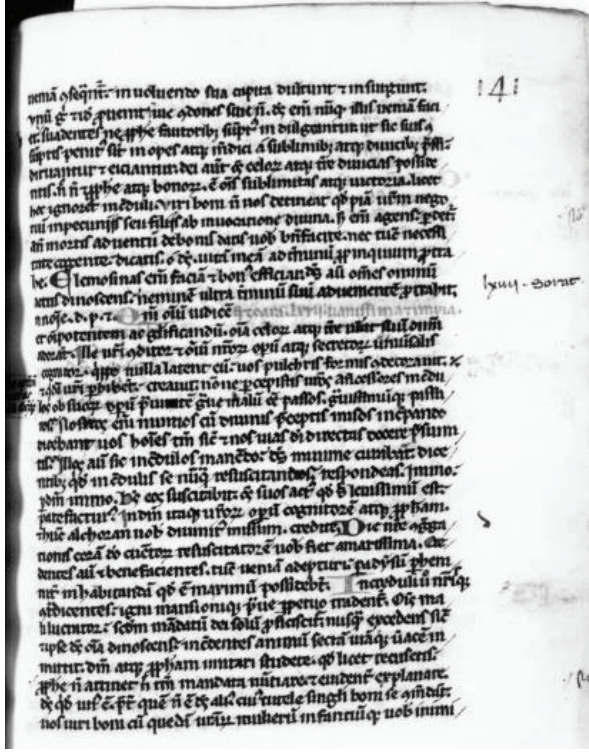
Çeviriden günümüze ulaşan en eski nüsha<sup>58</sup> incelendiğinde ayetler için herhangi bir numaralandırma yapılmadığı görülmüştür.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Kur'an'ın bir kısmının (yaklaşık 230 ayetin) Batı dillerinden ilk önce Yunanca'ya 9. yüzyılda (Bizans Grekçesi) çevrildiği tespit edilmiştir. Nicetas of Byzantium'un, 855-870 tarihleri arasında yazdığı *Refutation of Qur'an* adlı eserinde bu ayetleri alıntılamaştır. Ancak bu çeviri, teker teker ya da gruplar halinde alıntı şeklinde olduğu için, yani bir mushaf veya tam mushaf çevirisi gibi olmadığı için, ilk nasıl yazıldığını görme imkanı sunamaması nedeniyle çalışmamız açısından öncelikli görülmemiştir. Eserdeki Kur'an ayetlerine dair detaylı bilgi için bk: Simelidis, Christos, "A Greek translation of the Qur'an", *Christian-Muslim Relations 600-1500*, ed. David Thomas vd. (Leiden-Boston: Brill, 2009-2013); Manolis Ulbricht, "The First Translation of The Qur'an (8th/9th Century A.D.) and Its Use in The Anti-Islamic Work of Nicetas of Byzantium (9th c.)", *Polemic Antropē*, 1-6.

<sup>57</sup> Yaşar, *Avrupa ve Kur'an*, 39.

<sup>58</sup> Günümüze 25'ten fazla nüshasının ulaştığı belirtilen bu çevirinin ve Peter the Venerable'in İslami eserler antolojisinin korunduğu hayatta kalan en eski el yazmasının Bibliothèque Nationale de France'da MS Arsenal 1162'de kayıtlı olduğu kaydedilmiştir. Bk: Jeremy Norman's History of Information, "Robert of Ketton Prepares the First Translation of the Qur'an from Arabic into Latin" (Erişim 2 Nisan 2021).

<sup>59</sup> Çeviri ile ilgili detaylı bilgi için bk: Hartmut Bobzin, "Kuran'ın Latince Tercümeleeri: Kısa Bir Genel Bakış", çev. Yusuf Öztel, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1, (2009), 52; Sine Demirkıvıran, "Ortaçağ'da Batıda Yapılan İlk Kur'an Çevirileri ve Çevirmenlerin Çeviri Stratejileri", *Akademik İncelemeler Dergisi* 9/1 (Nisan 2014), 239-240.



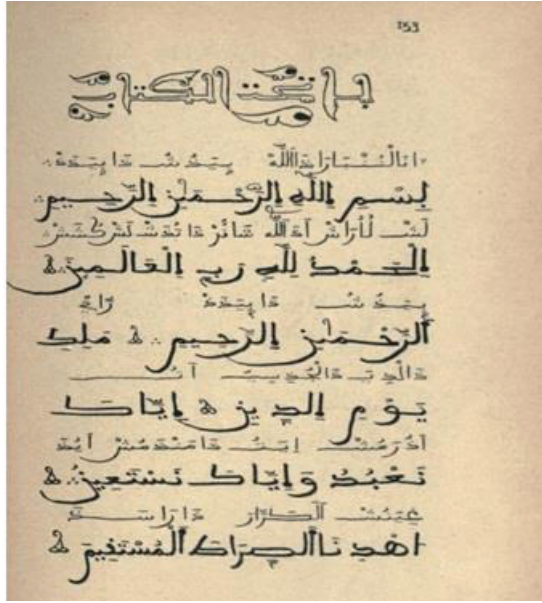
Resim 32: BnF MS Arsenal 1162.

## 15. Yüzyıl - İspanyolca - *Aljamiados Metinleri Koleksiyonu İçerisinde Bir Nüsha*

Eser, Pablo Gil, Julián Ribera ve Mariano Sanchez tarafından yayınlanan 1888 tarihli *Aljamiados Metinleri Koleksiyonu* içerisinde yer alan Kur'an metinleridir. Eserin 153-163. sayfalarında Fâtiha, Nâzi'ât ve Tîm surelerinin, İspanyolca satır arası tercüme ile birlikte yer aldığı görülmektedir.<sup>60</sup> Ayetlere numara verilmemiştir. Ancak ayetler ۞ harfinin üç noktası gibi üçer nokta halindeki fasılalarla birbirinden ayrılmıştır.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Pablo Gil vd., *Colección de Textos Aljamiados* (Zaragoza: Tip. de Comas Hnos, 1888), 153-163.

<sup>61</sup> Çevirinin tam nüshası için bkz: Internet Archive, "Colección de Textos Aljamiados" (Erişim 20 Eylül 2021).



Resim 33: 1888, *Aljamiados Metinleri Koleksiyonu*, Fatiha Suresi 1-6. ayetler, 153.

### 1547 - İtalyanca - Giovanni Battista Castrodardo

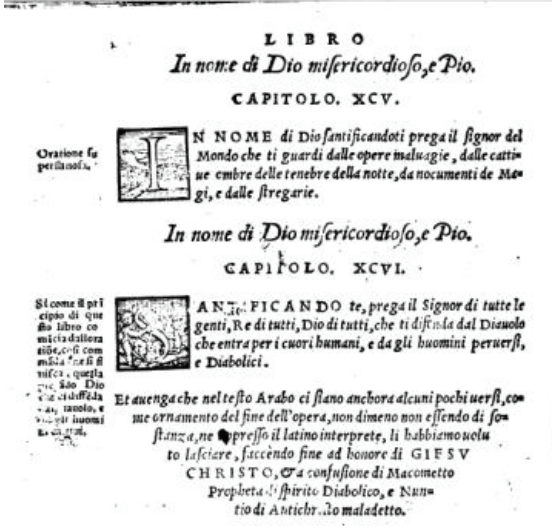
Adı *L'alcorano Di Macometto*'dur. Çeviri Giovanni Battista Castrodardo (ö. 1588) tarafından, kapağındaki 'Arapça'dan İtalyanca'ya yeni çevrildi' anlamına gelen 'Tradotto nuouamente dall'Arabo in lingua Italiani' kaydına göre doğrudan Kur'an'ın Arapça aslından İtalyanca'ya çevrilmiş gibi görünmektedir. Ancak kaynaklarda bu çevirinin Kur'an'ın Arapça aslına değil, Bibliander'in 1543'de Basel'de bastırıldığı Latince çevirisine dayandığı kaydedilmiştir. Az önce değinildiği üzere Bibliander'in çevirisininse Kettonlu Robert'in Latince Kur'an çevirisinin ilave metinlerle yeniden basılmış hali olduğu da belirtilmiştir.<sup>62</sup> Dolayısıyla kapakta yer alan bu ifadenin yanıltmaca olduğu söylenebilir.

<sup>62</sup> Burman, *Latince Kur'an Çevirileri*, s. 143. Ayrıca Giovanninin çevirisi esas alınarak Ya'kov ben Şemes Halevi tarafından İbranice bir Kur'an çevirisi de hazırlanmıştır. Detaylı bilgi için bk: Meral, *Yahudi Geleneğinde Kur'an*, 95-103.



Resim 34: 1547 İtalyanca çevirinin kapağı.

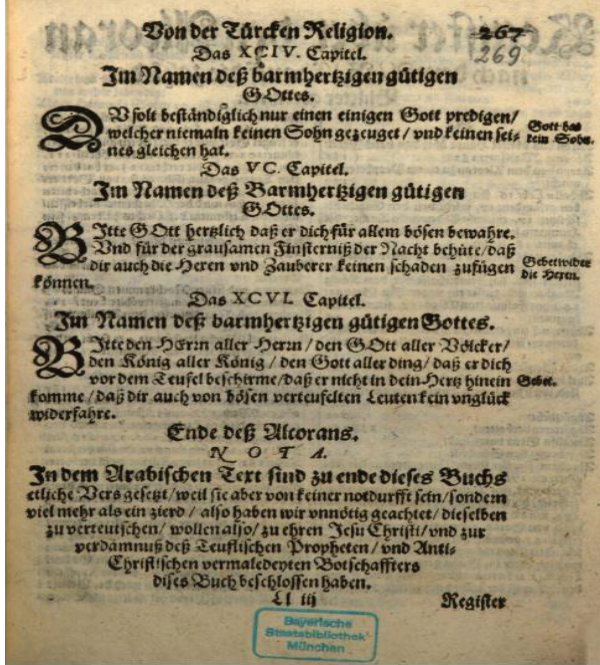
Konumuz açısından 1547 tarihli İtalyanca çeviri incelendiğinde, ayet numaralarının çeviride yer almadığı görülmüştür.



Resim 35: 1547 İtalyanca çevirinin son sayfası.

### 1616 - Almanca - Salomon Shweiger

Çeviri, Kur'an'ın İtalyanca çevirisinden Almanca'ya Salomon Shweiger (ö. 1622) tarafından yapılan tercümesidir. *Alcoranus Mahometicus, Das ist Der Türken Alcoran* adını taşıyan ve 1578'de tamamlanan çeviri, Nürnberg'te 1616'da basılmıştır. Çevirinin öne çıkan özelliği ilk Almanca çeviri olmasıdır.<sup>63</sup> Çeviride ayet numaraları yazılmamıştır.<sup>64</sup>



Resim 36: 1616, Shwiger'in Almanca Kur'an Tercümesi, İhlâs, Felâk ve Nâs Sureleri.

### 1647 - Fransızca - André du Ryer

*L'Alcoran de Mahomet* adını taşıyan çeviri André du Ryer tarafından 1647'de Paris'te bastırılmıştır. Ara dillerden değil, doğrudan Arapça'dan Fransızca'ya yapılan bir çeviridir. Ayrıca direkt kaynak dilden Fransızca'ya yapılan ilk Kur'an çevirisi olması yönüyle öncelikli bir özelliğe sahiptir. Çeviride ayet numaraları yazılı değildir.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Çeviri hakkında detaylı bilgi için bk: Yaşar, *Avrupa ve Kur'an*, 155-158.

<sup>64</sup> Çevirinin tam nüshası için bk: Münchener Digitalisierungs Zentrum Digitale Bibliothek (MDZ), "Alcoranus Mahometicus, Das ist: der Türcken Alcoran, Religion vnd Aberglauben" (Erişim 20 Eylül 2021).

<sup>65</sup> Çevirinin tam nüshası için bkz: Gallica, "L'Alcoran de Mahomet" (Erişim 29 Eylül 2021).



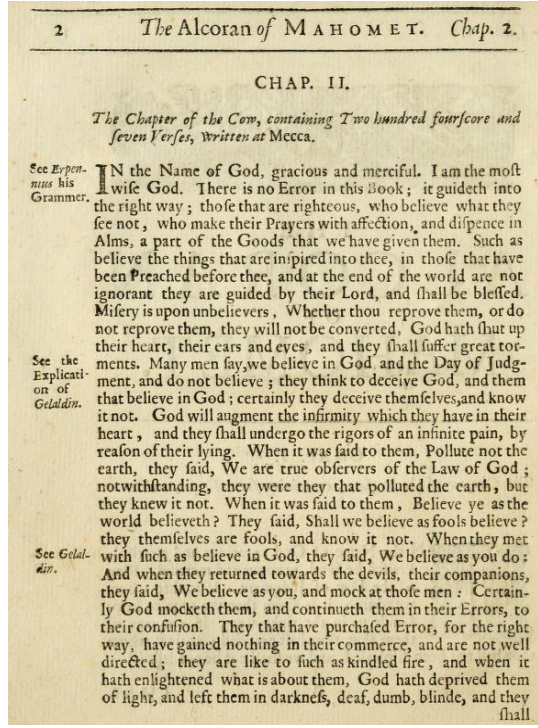


Resim 37: Sağda İç kapak, solda Fatiha suresinin çevirisinin bir kısmı.

### 1649 - İngilizce - Alexander Ross

*The Alcoran of Mahomet* adını taşıyan bu çeviri, Alexander Ross tarafından yapılmış ve 1649'da Londra'da bastırılmıştır. Çeviri İngilizce'ye, doğrudan Arapça'dan değil, Fransızca'dan yapılmıştır. Çeviride ayet numaraları yazılmamıştır.<sup>66</sup>

<sup>66</sup> Çevirinin tam nüshası için bkz: Internet Archive, "Al-Coran of Mahomet" (Erişim 29 Eylül 2021).



Resim 38: 1649, Ross, Bakara Suresinin İlk Sayfası.

### 1657 - Flemenkçe - Jan Hendriksz Glazemaker

*Mahomets Alkoran* adını taşıyan çeviri Flemenkçe'dir. Çeviri Glazemaker tarafından doğrudan Arapça'dan değil, Fransızca Kur'an çevirisinden yapılmış ve kayıtlara göre ilk önce 1657'de Amsterdam'da Jan Rieuwertsz tarafından bastırılmıştır.<sup>67</sup>

Yaşar, çevirinin 1657 tarihli ilk baskısı hakkında pek bilgi bulunmadığını belirtmiştir.<sup>68</sup> Ayrıca çevirinin 1696'da Amsterdam'da yapılan baskısının<sup>69</sup> "tarihin kaydettiği ilk resimli Kur'an çevirisi"<sup>70</sup> olduğunu kaydetmiştir. Yaşar'ın ilk kaydının aksine bugün Google Books'ta tarama yapınca eserin 1657 tarihli baskısının tam nüshasına pdf olarak erişim sağlanabilmektedir.<sup>71</sup>

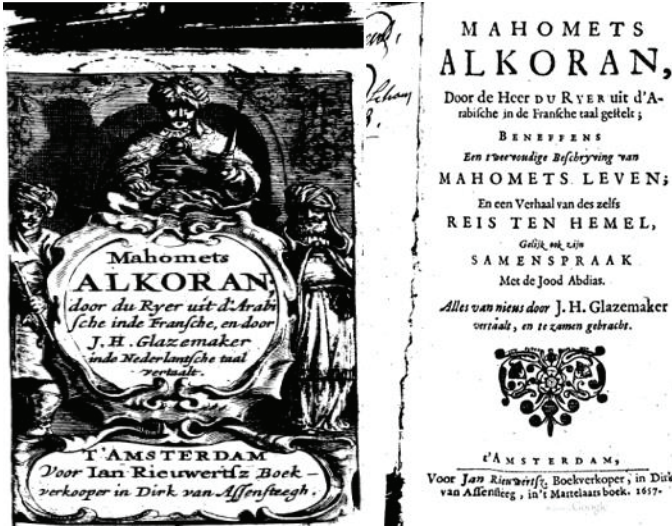
<sup>67</sup> Utrecht University, "Mahomets Alkoran' by André du Ryer" (Erişim 20 Eylül 2021).

<sup>68</sup> Yaşar, *Avrupa ve Kur'an*, 258.

<sup>69</sup> 1696 tarihli çevirinin tam nüshası için bk: Utrecht University, "Mahomets Alkoran" (Erişim 20 Eylül 2021).

<sup>70</sup> Yaşar, 258.

Yaşar'ın ikinci kaydıyla ilgili ise şunları söyleyebiliriz: İlk olarak, bu çevirinin 1657 tarihli en eski baskısına ulaşılabildiği için tarihte basılan ilk resimli Kur'an çevirisi 1696'ya değil 1657'ye kadar geri götürülebilmektedir. İkincisi ve daha da önemlisi, Castrodardo tarafından İtalyanca'ya çevrilen ve 1547'de Venedik'te matbaacı Andrea Arrivabane tarafından basılan *L'alcorano Di Macometto* adlı İtalyanca Kur'an çevirisinin kapağında da resim bulunmaktadır. Dolayısıyla tespit edebildiğimiz kadarıyla tarihte resimli basılan ilk Kur'an çevirisi 1547 tarihli Castrodardo'nun İtalyanca'ya çevirdiğini iddia ettiği<sup>72</sup> Kur'an çevirisidir.<sup>73</sup>



Resim 39: 1657, Glazemaker'ın Flemenkçe Kur'an Çevirisi, dış ve iç kapak.

Çeviriyle ilgili bu bilgileri bir tarafa koyup araştırmamızın odağına gelirse, çeviride ayet numaralarının yer almadığını ilgili resimden kolaylıkla görebiliriz.

<sup>71</sup> Çevirinin 1657 tarihli baskısının tam nüshası için bkz: Google Books, "Mahomets Alkoran" (Erişim 20 Eylül 2021).

<sup>72</sup> Burada neden 'iddia ettiği' kelimesini kullandığımıza dair açıklama, daha önce 1547 tarihli Giovanni Battista Castrodardo'nun İtalyanca Kur'an çevirisi ara başlığı altında yer almaktadır. Bk: Resim 34.

<sup>73</sup> Bu çevirinin kapak sayfasını görmek için bk: Resim 34.

# MAHOMET'S ALKORAN.

't Hoofddeel van de Voorreeden , te  
Mecha geschreven , in zeven re-  
gels begrepen.



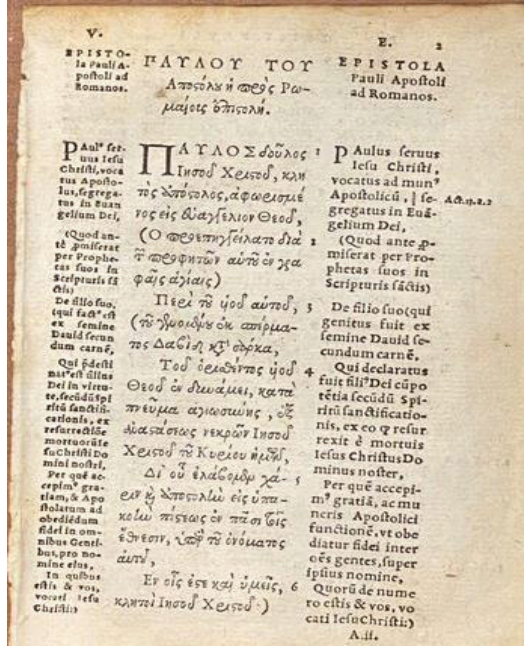
N de naam van de goeder-  
tiere en barmhartige God,  
lof zy aan de goeder-  
tiere en barmhartige God, Ko-  
ning van de dag des Oor-  
deels ; wy bidden u aan , wy verzoeken  
hulp van u , gelei ons op de rechte weg ,  
op de weg der gener , aan de welken gy  
genade hebt bewezen , tegen de welken  
gy niet vergramt zijt gewecit , en wy zul-  
len niet afgedwaalt wezen.

*Resim 40:* 1657, Flemenkçe Çeviriden Fatiha suresini içeren bir kesit.

## 6. Kitabı Mukaddes Baskılarında Ayet Numaralarının İlk Yazımı Üzerine

Tespit edebildiğimiz kadarıyla tarihte ilk defa 1551'de Parisli matbaacı Robert Estinne tarafından üç dilli (Latince-Yunanca-Latince) olarak basılan Yeni Ahit'te ayet numaraları kullanılmıştır. Aşağıdaki resimde<sup>74</sup> görüleceği üzere bu numaralar metne entegre olmayıp sayfa kenarlarında yer almaktadır. Robert Estinne 1553'te bastığı Fransızca Yeni Ahit'te de, tıpkı 1551 Latince-Yunanca-Latince baskısında olduğu gibi ayet numaralarını sayfa kenarlarına ekleyerek basmıştır.

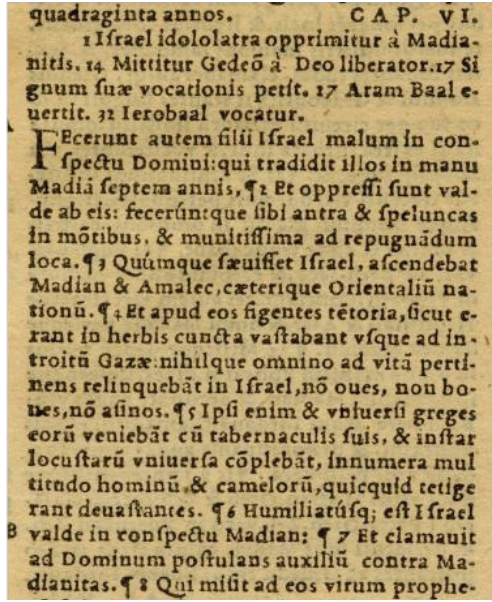
<sup>74</sup> Greatsite, "The First Printing of Scripture with Modern Verse Divisions" (Erişim 20 Eylül 2021).



Resim 41: 1551, Robert Estinne, İncil Çevirisinden bir sayfa, Latince-Yunanca-Latince

Estinne 1555'te bastığı Latince Yeni Ahit'teyse, tarihte ilk defa ayet numaralarını metne entegre etmiştir. Bu baskıda bütün ayetlerin başına ayet rakamları metin içerisinde yazılmıştır. *Vulgate* diye de bilinen bu baskı, bundan sonraki İnciller için ayet numaralandırma sistematığı bakımından kaynak olmuştur.<sup>75</sup>

<sup>75</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgiler için bk: Wikipedi Özgür Ansiklopedi (Wikipedia), "Chapters and verses of the Bible" (Erişim 2 Nisan 2021).



Resim 42: 1555, Robert (Stephanus) Estinne, Latin Bible'ndan bir kesit.<sup>76</sup>

### Sonuç ve Değerlendirme

Dünya tarihinde yazılan/basılan mushafların veya mushaf parçalarının bazısında ve farklı dillerdeki Kur'an tercümelerinde ayet numaralarının kullanımıyla ilgili yapılan incelemelerimiz neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Müslümanlarca hazırlanan bazı el yazması mushaflarda, erken dönemlerden itibaren her beş ayette bir, beş veya katlarını ifade eden rakam veya harfler kullanılmıştır. Ancak bu, bütün ayetlerin numaralarının mushafta yazılması anlamına gelmemektedir. Araştırmamızda incelenen mushaflar arasında bu işlemin yapıldığı en eski eser 1001 tarihli İbnu'l-Bevvâb'ın mushafıdır.

2. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, tarihte, Mushafa bütün ayetlerin numaralarını ilk yazan kişi Abraham Hinckelmann'dır. O bu işlemi latin rakamlarını kullanarak 1694'te Hamburg'da bastırıldığı mushafta uygulamıştır.

3. 1834'te basılan Flüegel Mushafı, tarihte ilk defa bütün ayetlerin Arap rakamlarıyla numaralandırıldığı mushaftır.

<sup>76</sup> Loyola Marymount University William H. Hannon Library, "Stephanus Latin Bible, 1555" (Erişim 5 Nisan 2021).

4. Müslümanlar ilk defa 1924'te Mısır Emiriye mushafında ayet numaralarını tam olarak mushafta yazmaya başlamıştır.

5. Tespit edebildiğimiz kadarıyla tarihte ilk defa Robert Estienne tarafından, 1551'de sayfa kenarında, 1555'teyse metne entegre olarak, İncil'in Latince çevirisinde, ayetlerin numaralarının yazılma işlemi başlamıştır.

Bütün bunlar bizi, Hinckelmann'a tarihte ilk defa Mushafa bütün ayetlerin numaralarını yazma fikrini düşündüren şu üç muhtemel durumun olduğu sonucuna ulaştırmıştır:

a. Tahmis ve ta'sirlerin belirtilmesi için müslümanlar tarafından bazı ayetlerin numaralarının mushafa yazılması: Bundan hareketle Hinckelmann her ayeti numaralarıyla yazmayı düşünmüş olabilir.

b. 1555'te İncil'in Latince çevirisinde ayet numaralarının yazılması: Hinckelmann İncil'de sergilenen bu tecrübeyi Mushaf'ta da uygulamak istemiş olabilir.

c. Kendi İcadı: Hinckelmann bunlardan bağımsız olarak tamamen kendi icadıyla, muhtemelen araştırma yapılması kolay olsun diye bu işlemi gerçekleştirmiştir.

Bu ihtimallerin her birinin de mümkün olduğunu ancak bunlar içerisinde ikinci ihtimalin daha yüksek olduğunu düşünmekteyiz. Zira bir Hristiyan teolojisti olan Hinckelmann gibi birinin, söz konusu İncil metnini-çevirisini görmemiş olmasına ihtimal veremiyoruz.

Şu halde, mushaf basım tarihi ve İslam dünyasının özneliği çerçevesinde, Batılı bir araştırmacının ayet numaralarını ilk defa mushafa eklemesini ve sonrasında İslam dünyasında bunun benimsenmiş olmasını şu şekilde değerlendiriyoruz:

Mushaf tarihinden anlayabildiğimiz kadarıyla mushafa yapılan her bir ek, bir ihtiyaçtan kaynaklanmıştı. Bunların çoğunun okuyucuya kolaylık sağlama, bazısının da mushafa estetik bir görünüm kazandırma hedefi bulunmaktaydı. Müslümanların ve müslüman araştırmacıların çoğu Kur'an'ı ezbere bildikleri için, kanaatimizce ayetlerin numaralarının mushafta yazılması onlar için zorunlu bir ihtiyaç olarak görülmemişti. Çünkü müslümanlar için, okudukları klasik metinlerde herhangi bir ayetin başından birkaç kelimenin verilmesi, ilgili ayetin hemen belirlenebilmesi için yeterliydi. Ancak Batılı araştırmacılar için durum bu kadar kolay değildi. Kanaatimizce, araştırmalarında Kur'an'ı daha kolay kullanabilmek adına, Kitâb-ı Mukaddes'in yazım tarzına

dair tecrübelerinden de esinlenerek bu fikri geliştirmiş ve mushafta tatbik etmiş olmalıdırlar. Zira Flüegel'in *Konkordanz*'ı geliştirmesi de aynı amacın bir ürünüydü. Ayrıca bastıkları mushafalarda herhangi bir Kur'an ayetini veya bir kısmını çıkarmamış olmaları, ayrıca geleneğimizdeki ayet bölümlenmesine benzer bir bölümlenme yapıları da bu şekilde pozitif bir düşünceyi tercih etmemizi muhtemel ve makul kılmaktadır. Dolayısıyla tarihte ilk defa mushafa bütün ayetlerin numaralarını ekleme işlemini Batılı bir araştırmacının yapmış olmasını, İslam dünyası için bir eksiklik olarak düşünmediğimizi belirtmeliyiz. Kanaatimizce bu durum ihtiyaç odaklı gelişmiş ve zaman içerisinde, müslümanların da benzer ihtiyacı hissetmeleri üzerine, İslam dünyasında da kendini göstermiştir.

### Kaynaklar/References

- Abay, Muhammed. "Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Mushaf Basımı". *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat Sempozyumu*. 91-132. Ankara: DİB Yay., 2. Baskı, 2017.
- Albin, Nichale W. "Printing of The Qur'an" *Encyclopedia of the Qur'an*, Ed. McAuliffe 4/265. Leiden: Brill, 2004.
- Altıkulaç, Tayyar. "Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf Nüshaları". *Kuramer*. Erişim 27 Eylül 2021. [http://www.kuramer.org/documents/test/hz-osman-a-nispet-edilen-mushaf-nushalari-pdf\\_e50fcd4af0dd4a896645dc99d2820bc8186c9a60.pdf](http://www.kuramer.org/documents/test/hz-osman-a-nispet-edilen-mushaf-nushalari-pdf_e50fcd4af0dd4a896645dc99d2820bc8186c9a60.pdf)
- Bobzin, Hartmut. "Kuran'ın Latince Tercümeleleri: Kısa Bir Genel Bakış". çev. Yusuf Öztel. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 609-622.
- Bodleian Libraries - Digital Bodleian Library. "Qur'an - Bodleian Library MS. Huntington 529". Erişim 10 Kasım 2021. <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/e8273581-8fca-4603-a640-0f4381571807/surfaces/869098b4-e7e4-4351-9766-8310564386ec/>
- Brill. "Early Western Korans". Erişim 20 Nisan 2021. <https://primarysources.brillonline.com/browse/early-western-korans>
- Bulut, Halime. *Şihâbuddîn Mercânî ve Kazan'da Matbuat Dönemi Mushaf Çalışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Burman, Thomas E. *Latince Kur'an Çevirileri*. çev. Nisan Alıcı. İstanbul: İthaki Tarih Yay., 2013.
- Christos, Simelidis. "A Greek translation of the Qur'an", *Christian-Muslim Relations 600-1500*. ed. David Thomas vd. Leiden-Boston: Brill, 2009-2013.
- De Castilla, Nuria. "An Aljamiado Translation of the 'Morisco Qur'an' and its Arabic Text (c. 1609)", *Journal of Qur'anic Studies* 22/3 (2020), 35-62.
- Demirkıvıran, Sine. "Ortaçağ'da Batıda Yapılan İlk Kur'an Çevirileri ve Çevirmenlerin Çeviri Stratejileri". *Akademik İncelemeler Dergisi* 9/1 (Nisan 2014), 239-240.
- Gallica. "L'Alcoran de Mahomet". Erişim 29 Eylül 2021. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k87050263/f5.double>
- Gil, Pablo vd. *Colección de Textos Aljamiados*. Zaragoza: Tip. de Comas Hnos, 1888.



- Google Books. “Mahomets Alkoran”. Erişim 20 Eylül 2021. [https://books.google.com.tr/books?id=Ho5nAAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=mahomets+alkoran&hl=tr&sa=X&redir\\_esc=y#v=onepage&q=mahomets%20alkoran&f=false](https://books.google.com.tr/books?id=Ho5nAAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=mahomets+alkoran&hl=tr&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=mahomets%20alkoran&f=false)
- Greatsite. “The First Printing of Scripture with Modern Verse Divisions”. Erişim 20 Eylül 2021. <https://greatsite.com/ancient-rare-bible-leaves/1551greeklatinnt>
- Gökkır, Necmettin. *Birmingham Üniversitesi Mingana 1572a Kur'an Fragmanları Hakkında Rapor*. Kuramer, 2015. <http://www.kuramer.org/documents/rapor1.pdf>
- Gökkır, Necmettin. *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Halevi, Ya'kov ben Yisrael. *Al-Koran*. The National Library of Israel, “Manuscript”. Erişim 12 Kasım 2021. [https://www.nli.org.il/en/manuscripts/NNL\\_ALEPH000084255/NLI#\\$FL56519371](https://www.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH000084255/NLI#$FL56519371)
- Hinckelmann, Abraham. *Al-Coranus Muhammedis*. Hamburg: Ex Officina Schultzio-Schilleriana, 1964. Erişim 20 Eylül 2021. <http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/13652725>
- Internet Archive. “Al-Coran of Mahomet”. Erişim 29 Eylül 2021. <https://archive.org/details/alcoranofmahomet00dury/page/n1/mode/2up>
- Internet Archive. “Alcoranus Textus Maracci”. Erişim 23 Eylül 2021. <https://archive.org/details/AlcoranusTextusMaracci/Alcoranus-Textus-Maracci/page/n31/mode/2up>
- Internet Archive. “Colección de Textos Aljamiados”. Erişim 20 Eylül 2021. <https://archive.org/stream/coleccindetext00gilpuoft?ref=ol#page/152/mode/2up>
- Internet Archive. “Corani Textus Arabicus”. Erişim 23 Eylül 2021. [https://archive.org/details/Corani\\_textus\\_arabicus/mode/2up](https://archive.org/details/Corani_textus_arabicus/mode/2up)
- Internet Archive. “Mushaf el-Mesaha”. Erişim 22 Eylül 2021. <https://archive.org/details/mushafElMesaha/mode/2up?view=theater>
- İbn Ebû Davud, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as. *Kitâbu'l-Mesâhif*. Kahire: Matbaatu'r-Rahmaniyye, 1936.
- Jeremy Norman's History of Information. “Robert of Ketton Prepares the First Translation of the Qur'an from Arabic into Latin”. Erişim 2.4.2021. <https://www.historyofinformation.com/detail.php?entryid=1942>
- Karabıyık, Elif Behnan. *Birmingham Varakları Hakkında Rapor*. Kuramer, 2015. <http://www.kuramer.org/documents/rapor2.pdf>
- Kuramer, Kur'an Araştırmaları Merkezi. “Birmingham Nüşhası”. Erişim 18 Eylül 2021. <http://www.kuramer.org/tr/kuran-i-kerim/diger-nushalar/birmingham-nushasi>
- Lazarus-Yafeh, Hava. *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Loyola Marymount University Library. “Stephanus Latin Bible, 1555”. Erişim 5 Nisan 2021. <https://digitalcollections.lmu.edu/documents/detail/12316>
- Macit, Muhittin. *Mürekkebin İzi: Yazma Eserler Seçkisi*. Proje Yöneticisi: Muhittin Macit. Ankara: Cumhurbaşkanlığı Yayınları, 2020.
- Maşalı, Mehmet Emin. “Mushaf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/242-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'ân'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası*. Ankara: Otto Yayıncılık, 2015.
- MDZ, Münchener Digitalisierungs Zentrum Digitale Bibliothek. "Alcoranus Mahometicus". Erişim 20 Eylül 2021. [https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10218907\\_00005.html?numScans=250&zoom=0.05](https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10218907_00005.html?numScans=250&zoom=0.05)
- Meral, Yasin. *Yahudi Geleneğinde Kur'an ve İbranice Kur'an Çevirileri*. İstanbul: Divan Kitap Yay., 2016.
- Mevki' Ghânim Kaddûrî al-Hamed. "Târîhu Tıbâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf fî Medîneti Kazan". Erişim 18 Eylül 2021. <https://www.dr-ghanim.com/%d8%aa%d8%a7%d8%b1%d9%8a%d8%ae-%d8%b7%d8%a8%d8%a7%d8%b9%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%b5%d8%ad%d9%81-%d8%a7%d9%84%d8%b4%d8%b1%d9%8a%d9%81-%d9%81%d9%8a-%d9%85%d8%af%d9%8a%d9%86%d8%a9-%d9%82%d8%b2%d8%a7/>
- Nuovo, Angela. "A Lost arabic Koran Rediscovered". *The Library* 12/4 (1990), 273-292.
- Paudice, Aleida. "Hebrew Translations and Transcriptions of the Qur'an". *A History of Jewish-Muslim Relations* Ed. Abdelwahab Meddeb vd. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Reckendorf, Herrmann Zvi. *al-Kur'an o ha-Mikra / Der Koran*. Leipzig: 1857.
- Rice, David Storm. *The Unique Ibn al-Bawwab Manuscript In The Chester Beatty Library*. Dublin: Emery Walker Ltd . Yay., 1955.
- Rivlin, Yosef Yoel. *al-Kur'an*. Tel Aviv: Hotsaat Dvir, 1936.
- Serin, Muhittin "İbnü'l-Bevvâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/534-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Serin, Muhittin. "Mushaf (Hat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/248-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Serin, Muhittin. "Şekerzâde Seyyid Mehmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/489. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Ulbricht, Manolis. "The First Translation of The Qur'an (8th/9th Century A.D.) and Its Use in The Anti-Islamic Work of Nicetas of Byzantium (9th c.)". *Polemic Antropē*. 1-6. Erişim 2 Nisan 2021. <https://www.hse.ru/data/2012/12/10/1300585482/Ulbricht%20-%20Abstract.pdf>
- Utrecht University. "'Mahomets Alkoran' by André du Ryer". Erişim 20 Eylül 2021. <https://www.uu.nl/en/utrecht-university-library-special-collections/collections/early-printed-books/theological-works/mahomets-alkoran-by-andre-du-ryer>
- Utrecht University. "Mahomets Alkoran". Erişim 20 Eylül 2021. [https://objects.library.uu.nl/reader/index.php?obj=1874-279026&lan=nl&\\_ga=2.36379488.1573058389.1593068578-297648708.1592856086#page//14/71/21/147121194259462871935010828807348980954.jpg/mode/1up](https://objects.library.uu.nl/reader/index.php?obj=1874-279026&lan=nl&_ga=2.36379488.1573058389.1593068578-297648708.1592856086#page//14/71/21/147121194259462871935010828807348980954.jpg/mode/1up)
- Weinstein, Myron M. "A Hebrew Qur'an Manuscript". *Studies in Bibliography and Booklore* 10 (1971/72), 19-52.
- Wikipedia, Wikipedi Özgür Ansiklopedi. "Chapters and Verses of the Bible". Erişim 2 Nisan 2021. [https://en.wikipedia.org/wiki/Chapters\\_and\\_verses\\_of\\_the\\_Bible#:~:text=Robert%20Estienne%20\(Robert%20Stephanus\)%20was,and%201571%20\(Hebrew%20Bible\),&text=Nevertheless%2C%20the%20chapter%20and%20verse,technical%20references%20for%20Bible%20study](https://en.wikipedia.org/wiki/Chapters_and_verses_of_the_Bible#:~:text=Robert%20Estienne%20(Robert%20Stephanus)%20was,and%201571%20(Hebrew%20Bible),&text=Nevertheless%2C%20the%20chapter%20and%20verse,technical%20references%20for%20Bible%20study)
- Yaşar, Hüseyin. *Avrupa ve Kur'an: Avrupa'da Kur'an Araştırmaları ve Çevirileri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

## ERGENLERDE TANRI ALGISI, AFFETME EĞİLİMİ VE ÖFKE İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA\*

Feride GÖREGEN\*\* - Mualla YILDIZ\*\*\*

### Öz

Bu araştırmada ergen bireylerin sahip oldukları Tanrı algısı, affetme eğilimi ve öfke ilişkisi incelenmiştir. Bu amaçla farklı türde eğitim kurumlarında öğrenim görmekte olan ergenlerin sahip oldukları Tanrı algısı, affetme eğilimleri, sürekli öfke ve öfke ifade tarzlarının demografik değişkenlere göre farklılık gösterip göstermediği tespit edilmiş ve ergenlerin sahip oldukları Tanrı algısı, affetme eğilimleri ile öfke arasındaki ilişki saptanmıştır. Araştırmanın örneklemini Ankara ili merkezinde farklı lise türlerinde öğrenim görmekte olan 10.sınıf düzeyinde 596 öğrenciden oluşmaktadır. Veri toplama aracı olarak Demografik Bilgiler Formu, Affetme Eğilimi Ölçeği, Tanrı Algısı Ölçeği ve Sürekli Öfke ve Öfke Tarz Ölçeği kullanılmıştır. Elde edilen veriler, iki kategorili değişkenlerin ölçek puanlarının normal dağılım gösterdiği durumlarda ilişkisiz örneklem t testi, normal dağılımın olmadığı durumlarda Mann Whitney U testi ile analiz edilmiştir. İki'den fazla kategoriye sahip değişkenler

---

\* Bu makale Feride Göregen'in, Mualla Yıldız danışmanlığında devam eden "Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının (DOMAB) Din Eğitimi Alan Ergenlerin Öfke ve Affetme Eğilimleri Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Psikolojisi, e-posta: feridegoregen@gmail.com ORCID: 0000-0001-5150-8945

\*\*\* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi, e-posta: muallayildiz@gmail.com ORCID: 0000-0003-2544-062X

Atıf/Cite as: Göregen, Feride- Yıldız Mualla. "Ergenlerde Tanrı Algısı, Affetme Eğilimi ve Öfke İlişkisi Üzerine Bir Araştırma" *Dini Araştırmalar*, 24/61 (Aralık 2021), 427-458, <https://doi.org/10.15745/da.1005027>

için ise ölçek puanlarının normal dağılım gösterdiği durumlarda varyans analizi (ANOVA), normal dağılım tespit edilemeyen durumlarda ise Kruskal Wallis H testi kullanılarak analiz edilmiştir. Araştırmanın sonucunda demografik değişkenlere göre uygulanan ölçeklerin alt boyutlarının puanlarında istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Ayrıca Affetme Eğilim Ölçeği uzaklaşma boyutu ile sürekli öfke ve dışa öfke boyutları arasında; Affetme Eğilim Ölçeği iç alma boyutu ile sürekli öfke, içe öfke, dışa öfke boyutları arasında pozitif yönlü orta düzeyde istatistiksel olarak anlamlı ilişki olduğu saptanmıştır. Elde edilen bulgular literatür ışığında tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ergenlik, Tanrı Algısı, Affetme Eğilimi, Öfke, Öfke Kontrolü

### **A Research on Relationship of God Perception, Forgiveness Inclination and Anger Expression in Adolescents**

#### **Abstract**

In this study, the relationship between adolescents' perception of God, forgiveness inclination and anger was examined. For this purpose, it was determined whether the perception of God, forgiveness inclination, the trait anger and anger expression styles of the adolescents studying in different educational institutions differ according to demographic variables and the relationship between the adolescents' perception of God, forgiveness inclination and anger was determined. The sample of the study consists of 596 10<sup>th</sup> grade students studying in different types of high schools in the city center of Ankara. *The Demographic Information Form, The Forgiveness Inclination Scale, The God Perception Scale, The Trait Anger and Anger Expression Style Scale* were used as data collection tools. The obtained data were analyzed with the unrelated samples t test when the scale scores of the two-category variables were normally distributed and with the Mann-Whitney U test when there was no normal distribution. For variables with more than two categories, the analysis of variance (ANOVA) was used in cases where the scale scores were normally distributed, and the Kruskal-Wallis H test was used in cases where the normal distribution could not be determined. As a result of the research, statistically significant differences were found in the scores of the sub-dimensions of the scales applied according to the demographic variables. In addition between the Forgiveness Inclination Scale distancing sub- dimension and trait anger, anger-out dimensions; It was determined that there was a positive, moderately statistically significant relationship between the forgiveness inclination scale

revenge sub- dimension and trait anger, anger-in, anger-out dimensions. The findings were discussed in the light of the literature.

**Keywords:** Adolescence, Perception of God, Forgiveness Inclination, Anger, Anger Management.

### Summary

Adolescence is the period between childhood and adulthood in which the individual prepares for life. Characteristics of this period can be summarized as being passionate, quick to trust and attached, attaching importance to success, being benevolent, having high goals, not being able to bear obstacles, and being angry. One of the main problems experienced by adolescents during adolescence, which is characterized by such changes, is anger. It is thought that the sudden emotional ups and downs experienced by the adolescents as of the period they are in cause more intense anger. It is seen that the value of forgiveness has an important place in protecting the physical and psychological well-being of adolescents by protecting them from the destructive effects of anger. Studies have shown that forgiveness leads to a decrease in negative reactions such as anger, anxiety and depression, resulting in an increase in the individual's physical and psychological well-being.

The concept of forgiveness has been the main subject of many religious systems. In particular, the common point of the three great monotheistic religions in this regard is that the person forgiven by God should forgive the person who commits a crime against himself. Religion has an extremely important place in people's lives in terms of defining a space where people can position themselves in existence in the world of unlimited emotions, thoughts and behaviors. Religion concept on the other hand, shaped around the image of a transcendent, ultimate being. As child or adolescent continues to develop, he or she often establishes a connection with the divine with a transcendent being. The more secure the individual feels in his relationship with the transcendent, the more secure he feels in his own life, self-discovery, and individuation process.

Based on all these, it is thought that there is a relationship between adolescents' perception of God, their forgiveness inclination and anger. As a result of the literature research, it was seen that the forgiveness studies carried out in the sample of adolescent individuals in our country are still very new. Among these studies, no other study was found that examined adolescents'

perception of God, their forgiveness inclination and their anger relations together. In this study, in order to contribute to this deficiency in the literature, it is aimed to determine the relationship between the perception of God, forgiveness inclination and anger styles of adolescent individuals studying in different types of educational institutions.

This research is a quantitative study prepared according to the relational screening model. In the study, stratified purposive sampling method was used to enable comparisons between subgroups in the selection of participants. The sample of the research consists of 596 10<sup>th</sup> grade students studying in different types of high schools in the city center of Ankara in the 2018-2019 academic year. *The Demographic Information Form, The Forgiveness Inclination Scale, The God Perception Scale, The Trait Anger and Anger Expression Style Scale* were used as data collection tools. The obtained data were analyzed with the unrelated samples t test when the scale scores of the two-category variables were normally distributed and with the Mann Whitney U test when there was no normal distribution. For variables with more than two categories, analysis of variance (ANOVA) was used in cases where the scale scores were normally distributed, and the Kruskal Wallis H test was used in cases where the normal distribution could not be determined.

As a result of the research, according to the gender of the participants, the scores of the female students in the GPS fear-oriented God perception dimension scores were found to be higher than the scores of the male students. According to the school type of the participants, VTAHS students got higher scores in both distance and revenge dimension scores for FIS. On the other hand, in the optimism sub-dimension, it was determined that the scores of AIHHS students were higher than those of AHS students. According to the school type of the students, it was determined that the scores of VTAHS students were higher than AHS students in the TAAESS trait anger dimension. It was concluded that as the family income level of the students increased, the tendency to forgive and anger control increased, and as the family income level decreased, the attitudes towards alienation and trait anger increased.

The low negative correlation between the love-oriented God perception and the anger-in shows that as the love-oriented God perception increases, the anger-in decreases. The positive moderate relationship between the distancing dimension of the forgiveness inclination and the trait anger and anger-out shows that there is an increase in trait anger and outward directed anger of individuals who have a distancing attitude.

Considering all these results obtained in the research, it is recommended that programs to strengthen the love-oriented God perception of adolescents should be implemented and they should be strengthened spiritually, considering that having a love-oriented God perception will contribute to individual and social well-being.

## Giriş

Bireyin kendi kimliğini oluşturarak toplumda bir yer edinmesi ergenlik döneminde kazanacağı bilgi, beceri ve deneyimlerle yakından ilişkilidir. Bu kazanımların elde edilebilmesi ise ergenlik döneminin sağlıklı şekilde geçirilmesi ile mümkün olacaktır Ergenlik dönemi yoğun duygu geçişleri ile karakterize bir dönem olduğu için bireyin sahip olduğu bu duyguları tanıması ve onların kontrolünü sağlaması bu dönemin sağlıklı şekilde geçirilmesine yardımcı olacaktır (Duran - Eldeleklioğlu, 2005, 268).

Ergenlik dönemi çocuklukla yetişkinlik arasında yer alan bireyin hayata hazırlandığı dönemdir. Ergenlik dönemi ile başlayan bu süreç, bedensel, cinsel ve ruhsal olgunlaşma ile sona erer. Gençlik dönemi tutkuların, ideallerin, hayallerin ve hedeflerin olduğu, ilk sevgilerin yaşandığı yaşam evresidir. Aristo 2000 yıl öncesinde bu dönemin özelliklerini tutkulu olma, çabuk güvenme ve bağlanma, başarıya önem verme, iyiliksever olma, yüksek hedeflere sahip olma, engellenmeye katlanamama, öfkeli olma olarak özetlemiştir (Akt. Yörükoğlu, 2004). Bu tür değişimlerle karakterize olan ergenlik döneminde ergenlerin yaşadığı temel sorunlardan birisi de öfkedir (Mahon vd., 2010, 178).

## 1. Öfke

Öfke, “Engellenme, saldırıya uğrama, tehdit edilme, yoksun bırakma, kısıtlama vb. gibi durumlarda hissedilen ve genellikle neden olan şeye ya da kişiye yönelik şu ya da bu biçimde saldırgan davranışlarla sonuçlanabilen oldukça yoğun olumsuz bir duygudur” (Budak, 2000). Öfke incindiğimizi, haklarımızın ihlal edildiğini, isteklerimizin karşılanmadığını gösteren önemli bir işarettir. Duygusal anlamda önemli bir sorunu görmezden geldiğimizi ya da ilişkilerimizde kendimizden fazlasıyla ödün verdiğimizizin göstergesi olabilir (Lerner, 2017, 9). Geçtan (1999, 55) öfkeyi hak ettiğimizi düşündüğümüz şeyi elde edemediğimiz zaman ya da bizim için değerli olan bir kişi tarafından hayal kırıklığına uğradığımızda ortaya çıkan kızgınlık duygusu olarak tanımlamıştır. Bu duygu kontrol edilemediğinde ergenlikte ve yetişkinlikte pek çok psikolojik probleme neden olabilmektedir. Daha az öfkeli yaşlıları ile kıyaslandığında sürekli öfke düzeyi yüksek bireylerin sıklıkla ve daha yoğun

şekilde öfkelenedikleri bilinmektedir. Bu öfke duygusu kişilerin kendilerine, diğerlerine ya da etraflarında bulunan eşyalara zarar vermesine neden olmaktadır. Böylece kişinin düşük benlik saygısı deneyimlemesine ve kişilerarası ilişkilerde de ciddi sorunlar yaşamasına neden olmaktadır. Ergen bireylerde hayal kırıklıkları, hor görülme, kıskançlık, haksızlığa maruz kalma, büyüklük taslama, iğneleyici sözlere muhatap olmak, sosyal ortamlarda engellenmeye maruz kalmak gibi durumlar öfkeyi meydana getiren sebepler arasında yer almaktadır (Deffenbacher vd., 1996,149). Blanchard vd. (2008) tarafından yapılan çalışmada ergen bireylerin günlük sorunlar bağlamında yetişkin bireylere nazaran daha fazla öfkelenedikleri saptanmıştır. Ergenlerin içinde oldukları dönem itibari ile yaşadıkları ani duygu iniş çıkışlarının daha yoğun öfkeye sebep olduğu düşünülmektedir. Ergen bireylerin öfke duygusunun yıkıcı etkilerinden korunarak fiziksel ve psikolojik iyi oluşlarını korumalarında affetme değerinin önemli bir yeri olduğu görülmektedir.

## 2. Affetme

Roberts'a (1993) göre affetme sosyal bağlamda hayatı daha iyi yaşamamızı sağlayan bir değerdir. O affetmeyi sosyal anlamda yabancılaşmayı önleyen, diğer insanlarla uyum içinde ve insancıl bir şekilde yaşamamızı sağlayan kişinin sahip olabileceği bir değer olarak tanımlamıştır. Yapılan araştırmalarda affetmenin öfke, kaygı, depresyon gibi olumsuz tepkilerde azalma sağlayarak bireyin fiziksel ve psikolojik iyi olma halinde yükselmeye sebep olduğu görülmüştür (McCullough - Witvliet, 2002).

Affetme kavramı gerek kişilerarası ilişkilerde yaşanan olaylara karşı verilmiş bir tepki olsun, gerek bir kişilik özelliği olarak düşünülün, psikolojik sağlığa ve iyi oluşa sağladığı katkı açısından ilgileri üzerine çekerek sosyal bilimciler tarafından oldukça artan bir ilgili ile çalışılmaktadır. (Enright - Fitzgibbon, 2000; McCullough vd., 2000; McCullough - Witvliet, 2002; Worthington, 1998; Peterson - Seligman, 2004). Affetmenin tanımı konusunda araştırmacılar arasında tam bir görüş birliği olmasa da pek çoğu affetmeyi zaman içerisinde gerçekleşen ve suçluya karşı sahip olunan olumsuz duygu, düşünce ve davranışların aşamalı olarak daha olumluları ile yer değiştirdiği bir süreç olarak kavramsallaştırmaktadırlar (McCullough vd., 2003, 540). Worthington vd. (2001) ise affetmenin tanımını affetmeme üzerinden yapmışlardır. Buna göre affetmeme, kişinin kendisine karşı işlenen bir suçu sürekli düşünmesinden kaynaklanan üzüntü, kırgınlık, acı, düşmanlık, kızgınlık, öfke, korku gibi duyguların bir araya gelmesinden oluşan karmaşa halidir. Affetme ise, hata yapan kişiye karşı önceden tecrübe edilmiş olumlu, güçlü ve



sevgi dolu duyguların anımsanarak affetmeme durumunun önüne geçmektir. Enright – Fitzgibbons’a (2000) göre affetme süreci öfke ve kafa karışıklığı ile başlamaktadır. Sonrasında affetme bir seçenek olarak düşünülmekte ve böylece yaşananlar yeniden çerçevelenerek, kabahatli ile empatinin kurulduğu ve ona karşı şefkatin geliştirildiği bir yola girilmektedir. Nihayetinde ise suçluya karşı öfke azalırken yeniden anlamlandırma ile yaşama yeni bir anlam katılmaktadır.

Darby – Schlenker (1982) affetmenin yaşla olan ilişkisine ilk dikkati çeken araştırmacılar. Onlar bireylerin yaş aldıkça daha affedici olduklarını bulmuşlardır. Girard – Mullet (1997) yaptıkları araştırmada ergen, yetişkin ve yaşlı bireyleri incelemişler ve çok çeşitli mağduriyet senaryolarına sahip olmalarına rağmen affetmeye gönüllü olma noktasında yetişkin bireylerin ergen bireylere göre affetme olasılıklarını daha yüksek bulmuşlardır.

Enright vd.’in (1989,107) Kohlberg’in ahlaki gelişim basamaklarına dayanan, affetmenin sosyal bilişsel gelişimsel modelini tanımlayan çalışmalarında affetme kavramını anlamada yaşın önemli bir faktör olduğu, ergenlerin affetmeye karşı anlamlandırmalarının çocuk ve yetişkinlerden farklı olduğu saptanmıştır. Çocuklarda affetme zarar görenin zarar vereni cezalandırması ya da bedel ödetmesine bağlıyken yetişkin affetmesi sosyal uyuma ve sevgiye bağlı olarak bulunmuştur. Ergenlerin affetmesi ise teşvik edici akranlar ya da dini bir otorite gibi dışsal etkenlere bağlı bulunmuştur. Affetmenin ergenler tarafından dini otorite ile bağdaştırılması affetme kavramının onlar tarafından dini bir değer olarak algılandığını düşündürmesi açısından önemlidir. Affetme kavramı birçok dini sistemin de ana konusu olmuştur. Dini ve teolojik perspektiften yapılan affetme çalışmaları yeni değildir. Geçmiş yıllarda değişik alanlardan bilim insanları çeşitli ana inanç sistemlerinde affetmenin nasıl incelendiğini açıklamaya çalışmışlardır (Exline vd., 2003). Pek çok dünya dini bin yıllardır affetme kavramına vurgu yapmaktadır. Özellikle üç büyük tek tanrılı dinin bu hususta ortak noktası tanrı tarafından affedilen insanın kendine karşı suç işleyen kişiyi affetmesinin önerilmesidir (McCullough - Witvliet, 2002).

### 3. Tanrı Algısı

Dinler genel olarak affetme ve benzeri pek çok değeri şahsiyetinde bulunduran bireyi inşa etmeyi hedefler. Sınırsız duygu, düşünce ve davranışlar dünyasında insana kendisini varoluş içerisinde konumlandırabileceği bir alan tanımlaması açısından din insanın hayatında son derece önemli bir yere sahiptir. Din bu yolla gerçekliği tanımlamak, insanı bu gerçekliğin içinde konumlandırmak ve ortaya koyduğu değerler sistemi ile hayat için bir kılavuz olmak

gibi işlevleri yerine getirir (Hökelekli, 2013). İnsan hayatında böylesi önemli işlevlere sahip din kavramı ise aşkın, nihai bir varlık imgesi etrafında şekillenir. İnsanlarda Tanrı olgusu din olgusundan önce gelir. Tanrısı olmayan görüş din olarak değil daha çok düşünce akımı olarak adlandırılır (Mehmedoğlu, 2011, 15). Bir bireyin sahip olduğu Tanrı algısı onun hayata ve kendisine karşı bakışını çok yakından ilgilendirmektedir. Bireyin inandığı kutsal varlık ile olan ilişkisi bireyin içsel huzurunu ve mutluluğunu etkileyen bir faktördür. Bireyin mutluluğunun onun fiziksel sağlığını da etkilediği düşünülürse, bir dine bağlanarak dinlerin vadettiği huzuru dünya hayatında deneyimlemek isteyen insanın daha çok yaratıcının sahip olduğu sevgi öğelerine ihtiyaç duyacağı açıktır. Sevginin aksine yaratıcıya karşı sahip olunan korku yüklü atfların bireyi mutlu etmeyeceği düşünülmektedir (Güler, 2007, 132). Çocuk veya ergen gelişimini sürdürürken sıklıkla ilahi olanla aşkın bir varlıkla bağ kurar. Bu ilişki her birey için tamamen kişisel ve kutsaldır. Bu ilişki ergenin duygusal gelişiminde kendisi için önemli olan ailesini koyduğu yere sahiptir. Birey aşkın olanla ilişkisinde ne kadar güvenli ve emin hissederse kendi yaşamında, kendini keşfinde ve bireyleşme sürecinde o denli güvende hissederek. Bunun tam tersi de doğrudur. O halde ergenin manevi dünyasının doğası onun başarılı bir gelişim göstermesinde bütüncül iyi oluşunda önemli rol oynamaktadır (Burg vd., 2011, 355).

Bütün bunlardan hareketle ergenlerin sahip oldukları Tanrı algısı, affetme eğilimi ve öfke arasında ilişkiler olduğu düşünülmektedir. Koç (2011) tarafından yapılan çalışmada Tanrı algısı, benlik algısı ve öfke yaşantısı arasındaki ilişkiler değerlendirilmiştir. Olumlu (sevgi) temelli bir din eğitimi alan öğrencilerin Tanrı algılarının korku temelli din eğitimi alan öğrencilerin Tanrı algılarına göre daha olumlu yönde olduğu saptanmıştır. Tanrı algısı, benlik algısı ve öfke yaşantısı arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Albayrak'ın (1995) ergenlerle yaptığı çalışmada bu bireylerin çoğunun aile ve okul ortamında onları zorlayan ve daha çok korku içerikli otoriter dini eğitime maruz kaldıkları ve bundan dolayı geliştirdikleri dini inanç ve tutumlarında korkunun baskın olduğu saptanmıştır. Dini değerlerin anlatılmasında sevgiye dayalı mesajların verilmesinin daha etkili sonuçlar verdiği ve ergenin "Tanrı" ya yaklaşımında sevgi motifinin korku motifine oranla daha fazla etkili olduğu tespit edilmiştir. Oktay-Lokmanoğlu (2020) üniversite öğrencisi örnekleminde yaptıkları araştırma da Tanrı algısı ve kişilik özellikleri arasındaki ilişkiyi saptamışlardır. Araştırma sonucunda sevgi yönelimli Tanrı algısının sorumluluk, dışadönüklük ve uyumluluk kişilik özellikleri ile pozitif yönlü; korku yönelimli Tanrı algısının ise nevrotiklik ile pozitif yönlü ilişkili olduğunu saptamışlardır. Ay-

rica otoriter ve baskıcı anne tutumuna sahip bireylerde korku yönelimli Tanrı algısı daha yüksek olduğunu bulgulamışlardır. Dilmaç- Çıfci (2020) 14-18 yaş grubu ergenlerle yürüttükleri çalışmada ergenlerin psikolojik sağlamlıkları ve Tanrı algıları arasında pozitif yönde anlamlı ilişki tespit etmişlerdir. Baynal (2021) erinlik dönemi katılımcılarla yürüttüğü çalışmasında bireyin sahip olduğu öznel dindarlık algısının kaygının azalmasında etkili olduğunu saptamıştır. Bu saptamayı ise dini inancın insan psikolojisi üzerinde meydana getirdiği olumlu etki olarak tartışmıştır. Hoşrik (2017) çocuk evlerinde yaşayan ergenlerle yaptığı araştırmasında duygusal özgürleşme tekniği EFT ve aşamalı kas gevşeme tekniği AKGT' nin Tanrı algısı, affetme eğilimi, öfke ve kaygı duygusu üzerindeki etkisini incelemiştir. Araştırma sonucunda EFT ve AKGT uygulamalarının ergenlerin öfke düzeyinde düşüş, güven veren Tanrı algısında artış meydana getirdiğini saptamıştır. Uysal (2015) genç yetişkinlerle yürüttüğü çalışmasında dindarlığın öfke ve öç almayı azaltmasında ve affetmeyi artırmasında önemli bir etkiye sahip olduğunu saptamıştır. Topbaşoğlu (2016) üniversite öğrencisi örnekleminde yaptığı araştırmasında sürekli öfke ve yaşam doyumu arasındaki ilişkide affetmenin düzenleyici role sahip olduğunu bulgulamıştır. Sağlam (2020) üniversite öğrencileri ile yürüttüğü çalışmasında öğrencilerin sahip oldukları öfke ve öfke ifade tarzları ile empati ve affedicilik düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Araştırma sonucunda affediciliğin sürekli öfke ve dışa öfke boyutları ile negatif yönde; öfke kontrolü ile pozitif yönde orta düzeyde anlamlı ilişkiye sahip olduğunu tespit etmiştir. Öfke içe boyutu ile affetme arasında ise negatif yönlü, düşük düzeyde anlamlı ilişki saptanmıştır. Çardak (2012) üniversite öğrencilerine uyguladığı affedicilik eğilimini artırmaya yönelik psikoeğitim programının öğrencilerin affetme ve öfke kontrol puanları üzerinde anlamlı düzeyde artış meydana getirdiğini tespit etmiştir.

Yapılan literatür araştırması sonucunda ülkemizde ergen birey örnekleminde yürütülen affetme çalışmalarının henüz çok yeni olduğu görülmüştür (Bkz. Asıcı, 2019; Bayın; 2020; Yıldız, 2017; Asıcı- Karaca, 2018, Asıcı- Karaca, 2020; Eker, 2017; Ertürk, 2019; Altuntaş, 2018; Karataş- Uzun, 2021; Karduz, 2019). Bu çalışmalar arasında ergenlerin tanrı algıları, affetme eğilimleri ve öfke ilişkilerini birlikte inceleyen başka bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışmada literatürdeki bu eksikliğe katkı sunmak için farklı türde eğitim kurumlarında öğrenim görmekte olan ergen bireylerin sahip oldukları Tanrı algısı, affetme eğilimleri ile öfke tarzları arasındaki ilişkinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu amaç kapsamında aşağıda ki problemlerin cevabı aranacaktır:

1) Katılımcıların Tanrı Algısı Ölçeği puanları cinsiyete, okul türüne, baba eğitim durumuna, anne eğitim durumuna ve aylık gelire göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermekte midir?

2) Katılımcıların Affetme Eğilimi Ölçeği puanları cinsiyete, okul türüne, baba eğitim durumuna, anne eğitim durumuna ve aylık gelire göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermekte midir?

3) Katılımcıların Sürekli Öfke ve Öfke Tarz Ölçeği puanları cinsiyete, okul türüne, baba eğitim durumuna, anne eğitim durumuna ve aylık gelire göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermekte midir?

4) Katılımcıların Tanrı algısı ve affetme eğilimi puanları ile öfke puanları arasında manidar bir ilişki var mıdır?

## 4. Yöntem

### 4.1. Araştırma Deseni

Bu araştırma farklı türde eğitim kurumlarında öğrenim görmekte olan ergen bireylerin sahip oldukları Tanrı algısı, affetme eğilimleri ile öfke tarzları arasındaki ilişkinin tespit edilmesini amaçlayan ilişkisel tarama modeline göre hazırlanmış nicel bir çalışmadır.

### 4.2. Evren ve Örneklem

Araştırmada katılımcı seçiminde alt gruplar arasındaki karşılaştırmalara olanak sağlamak için tabakalı amaçlı örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Amaçlı örneklemede araştırmacı tercih edilen durumlar kapsamında doğa ve toplumla ilgili olguları ve bunların arasında var olan ilişkileri saptamaya çalışır. Tabakalı amaçlı örnekleme ise üzerinde araştırma yapılacak olan belirli özelliklere sahip alt grupların özelliklerini göstermek, tasvir etmek ve birbirleri arasında karşılaştırma yapmak amacıyla seçilir (Büyüköztürk vd., 2008). Buna göre bu çalışmada evrende en çok temsil edilen lise türlerinden olan anadolu lisesi (AL), anadolu imam hatip lisesi (AİHL) ve mesleki teknik anadolu lisesi (MTAL) tercih edilmiştir. Tercih edilen bu üç tür lise için de ayrıca her bir lise türünde düşük, orta ve yüksek sosyo-ekonomik düzeye dikkate alınmıştır. Böylece üç farklı türde ve üç farklı sosyo-ekonomik düzeyde toplam dokuz lisede bu araştırma yürütülmüştür. Araştırma verileri 2018-2019 eğitim-öğretim yılında 10.sınıf düzeyinde öğrenim görmekte öğrencilerden toplanmıştır. Katılımcı öğrencilerin %48,8'i (n=292) kız, %52,2' (n=304) si erkek olmak üzere toplamda 596 gönüllü öğrenci oluşturmaktadır. Katılımcıların %36,4'ünün (n = 217) Anadolu lisesinde, %32,9'unun (n = 196) Mesle-

ki ve Teknik Anadolu lisesinde ve %30,7'sinin (n = 183) Anadolu İmam Hatip Lisesinde öğrenim gördüğü görülmektedir. Katılımcıların %9,2'si (n = 52) aylık gelir durumunu gelir yetmiyor, %66,4'ü (n = 377) gelir yetiyor ve %24,5'i (n = 139) gelir yetiyor ve tasarruf edebiliyoruz şeklinde belirtmiştir.

*Tablo 1. Katılımcıların Sosyo-Ekonomik Düzey ve Okul Türüne Göre Dağılımı*

SED	LİSE TÜRÜ	ÖĞRENCİ SAYISI	YÜZDE
DÜŞÜK	AL	54	% 9.09
	AİHL	74	% 12.41
	MTAL	76	% 12.75
ORTA	AL	74	% 12.41
	AİHL	47	% 7.89
	MTAL	64	% 10.73
YÜKSEK	AL	85	% 14.26
	AİHL	59	% 9.90
	MTAL	63	% 10.57

#### 4.3. Veri Toplama Süreci

Araştırma kapsamında uygulanacak olan veri toplama araçlarının uygunluğu ile ilgili etik kurul izni alındıktan sonra Milli Eğitim Bakanlığı (MEB)'na bağlı resmi okullarda yürütülecek olan araştırma için Ankara il Milli Eğitim Müdürlüğünden gerekli izinler alınmıştır. İlgili okul müdürleri ile görüşülerek çalışma hakkında bilgi verilmiş ve öğrencilerin derslerini aksatmayacak şekilde okul müdürlüğünün uygun gördüğü zamanda gönüllü olan öğrencilere uygulanmıştır. Uygulama yaklaşık 30 dakika sürmüştür.

#### 4.4. Veri Toplama Araçları

##### *Tanrı Algısı Ölçeği (TAÖ)*

Güler (2007) yaptığı çalışmada bireylerin Tanrıya yönelik atıflarını belirlemek amacıyla Tanrı Algısı Ölçeğini (TA) geliştirmiştir. Geliştirilen ölçek ile “sevgi yönelimli Tanrı algısı” ve “korku yönelimli Tanrı algısı” olmak üzere iki tür Tanrı algısı yönelimini ölçmek hedeflenmiştir. Ölçek 22 maddeden oluşmaktadır. Ölçek maddeleri 5'li likert tipinde hazırlanmıştır. Maddelerin derecelendirmesi, “Hiç Yansıtıyor” (1), “Kısmen Yansıtıyor” (2), “Biraz Yansıtıyor” (3), “Oldukça Yansıtıyor” (4) ve “Tamamen Yansıtıyor” (5) şeklinde düzenlenmiştir. Ölçek geliştirilirken yapılan güvenilirlik analizinde Tanrı

algısının Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı = ,83 olarak saptanmıştır. Ölçek puanlaması korku yönelimli Tanrı algısı ve sevgi yönelimli Tanrı algısı olmak üzere iki boyutta yapılmaktadır. Sevgi yönelimini karşılık gelen on iki madde düz puanlanırken, korkuya karşılık gelen on madde ise ters puanlanmaktadır. Bu puanlama esaslarına göre ölçekten alınacak en yüksek puan 110, en düşük puan 22'dir.

#### *Affetme Eğilimi Ölçeği (AEÖ)*

Ayten (2009) yaptığı çalışmasında bireylerin kişilerarası affetme eğilimlerini belirlemek için "Affetme Eğilimi Ölçeğini" geliştirmiştir. Ölçek maddeleri kişilerin kendilerini üzen ve inciten olayın hatırlanması temelinde oluşturulmuştur. Ölçek 5'li likert tipinde hazırlanmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek için yapılan faktör analizi çerçevesinde Kaiser Mayer-Olkin (KMO) değerinin (0,88); faktör analizinin dayandığı korelasyonların istatistiksel olarak anlamlılığını gösteren Bartlett's Test of Sphericity değerinin ( $\chi^2=1894,523$ ;  $p=0,000$ ) olduğu ve varyansın %50,2'sini açıklayan üç alt boyut olduğu görülmüştür. Bu alt boyutlar uzaklaşma/kaçma, iyimserlik ölçme şeklindedir. Ölçek toplamı ve her bir maddenin ilişkisi bakıldığında 0,30 ve 0,70 arasında değer aldığı görülmektedir. Ölçek geliştirilirken elde edilen Cronbach Alfa değerleri ölçek geneli için 0,87; uzaklaşma/kaçma boyutu 0,83; iyimserlik boyutu 0,74; nefret/öç alma boyutu 0,71 olarak belirlenmiştir.

#### *Sürekli Öfke-Öfke Tarz Ölçeği (SÖÖTÖ)*

Sürekli Öfke ve Öfke Tarz Ölçeği Spielberger, Jacobs, Russel ve Crane tarafından geliştirilmiş ve Türkçeye uyarlanması Özer (1994) tarafından yapılmıştır. Ölçek 34 maddeden oluşan ölçek ergen bireylere ve yetişkinlere uygulanabilmektedir. Dörtlü likert tipi puanlamaya sahiptir. Ölçek iki kısımdan oluşmaktadır. Sürekli Öfkeyi ölçen ilk kısım 10 maddeden meydana gelmektedir. Öfke tarzını ölçen 24 soru ise diğer kısmı oluşturmaktadır. Öfke tarzı ile ilişkili olan 24 maddenin 8 tanesi öfke kontrolü, 8 tanesi öfkeyi içe atma, 8 tanesi ise öfkeyi dışa vurma ile alakalıdır. Ölçek geliştirilirken elde edilen Chronbach Alfa değerleri; sürekli öfke boyutu için 0,79, öfke kontrolü boyutu için 0,84, öfkeyi dışa vurmaya gösteren boyut için 0,78 ve öfkeyi içe atmayı gösteren boyut için 0,62 olacak şekilde saptanmıştır. Ölçeğin sürekli öfke kısmından alınan yüksek puanlar öfke düzeyinin yüksekliği, öfke ifade tarzı kısmından alınan öfke kontrolü puanlarının yüksekliği öfkenin kontrol edilebildiği, öfkeyi dışa vurma kısmından alınan puanların yüksekliği öfkenin ifade edilebildiği öfkeyi içe atma kısmından alınan puanların yüksekliği öfkenin bastırıldığı şeklinde yorumlanmaktadır.

#### 4.5. Verilerin Analizi

Araştırma kapsamında toplanan veri setinin analize hazır hale getirilmesi amacıyla öncelikli olarak kayıp veri ve yanlış veri girişi olup olmadığı kontrol edilmiştir. Veri setinde yanlış veri girişi olmadığı belirlenmiştir. Kayıp veri oranının ise %5 altında olduğu belirlenmiştir. Veri seti analize hazır hale getirildikten sonra incelenecek araştırma problemleri temel alınarak ölçek puanlarının değişken düzeylerinde normal dağılım sağlama durumu incelenmiştir. Normal dağılım incelenmesinde çarpıklık ve basıklık istatistikleri incelenmiştir. Basıklık ve çarpıklık değerlerinin -1 ile +1 arasında olması normal dağılım göstergesi olarak alınmıştır. İki kategoriye sahip değişkenlerin düzeylerinde ölçek puanlarının normal dağılım gösterdiğinin tespit edildiği durumlarda ilişkisiz örneklem t testi, normal dağılımın olmadığı tespit edildiği durumlarda Mann Whitney U testi kullanılmıştır. İki'den fazla kategoriye sahip değişkenlerin ölçek puanlarının normal dağılım gösterdiğinin tespit edildiği durumlarda varyans analizi (ANOVA), normal dağılımın olmadığı tespit edildiği durumlarda Kruskal Wallis H testi kullanılmıştır.

#### 5. Bulgular ve Tartışma

Bu bölümde çalışmanın araştırma sorularına cevap bulmak için yapılan analizlerinden elde edilen bulgulara ve yorumlarına yer verilmiştir.

Tablo 2. Katılımcıların Tanrı Algısı Ölçeği (TAÖ), Affetme Eğilimi Ölçeği (AEÖ) ve Sürekli Öfke ve Öfke Tarz Ölçeği (SÖÖTÖ) Puanları Betimsel İstatistikler

		N	Min.	Max.	$\bar{X}$	ss
AEÖ	Uzaklaşma	596	7	35	21,17	6,30
	İyimserlik	596	6	30	19,17	5,36
	Öç alma	596	5	25	13,44	4,91
SÖÖTÖ	Sürekli öfke	596	10,00	40,00	25,54	6,55
	Öfke içe	596	9,00	32,00	19,45	4,57
	Öfke dışa	596	8,00	32,00	19,28	5,36
	Öfke kontrol	596	8,00	32,00	19,90	4,99
TAÖ	Sevgi yönelimli Tanrı algısı	596	11,00	55,00	44,99	9,85
	Korku yönelimli Tanrı algısı	596	13,00	50,00	40,62	6,99

Öğrencilerin TA ölçeğinin sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutundan aldıkları en düşük puanın 11 en yüksek puanın 55 olduğu ve puan ortalamasının 44,99 olduğu görülmektedir. Öğrenci puanlarının büyük oranda yüksek düzeyde sevgi yönelimli Tanrı algısı düzeyinde yığıldıkları görülmektedir. Katılımcıların korku yönelimli Tanrı algısı boyutundan aldıkları en düşük puanın 13 en yüksek puanın 50 olduğu ve puan ortalamasının 40,62 olduğu belirlenmiştir. Korku yönelimli Tanrı algısı boyutunda öğrenci puanlarının daha çok düşük düzeyde toplandıkları görülmektedir.

Araştırmaya katılan öğrencilerinin AE ölçeğinin uzaklaşma boyutundan aldıkları en düşük puanın 7 en yüksek puanın 35 olduğu ve puan ortalamasının 21,17 olduğu görülmektedir. Uzaklaşma boyutunda puanların daha çok orta düzeyde toplandığı söylenebilir. Öğrencilerinin iyimserlik boyutundan aldıkları en düşük puanın 6 en yüksek puanın 30 olduğu ve puan ortalamasının 19,17 olduğu ve iyimserlik boyutu puanların daha çok yüksek düzeyde kümelendiği saptanmıştır. Öç alma boyutu için incelendiğinde ise araştırmaya katılan öğrencilerin en düşük puanının 5 en yüksek puanın 25 olduğu ve ortalamasının 13,44 olduğu tespit edilmiştir. Öç alma boyutu için öğrenci puanlarının daha çok orta düzeyde yığıldığı söylenebilir.

Öte yandan, araştırma katılımcılarının SÖÖTÖ ölçeğinin sürekli öfke boyutundan aldıkları en düşük puanın 10 en yüksek puanın 40 olduğu ve puan ortalamasının 25,54 olduğu görülmektedir. Sürekli öfke boyutunda öğrenci puanlarının orta düzeyde toplandığı söylenebilir. Öğrencilerinin öfke içte boyutundan aldıkları en düşük puanın 9 en yüksek puanın 32 olduğu ve puan ortalamasının 19,45 olduğu belirlenmiştir. Öfke içte boyutunda öğrenci puan ortalamalarının orta düzeyde kümelendiği söylenebilir. Öfke dışı boyutu için incelendiğinde ise araştırmaya katılan öğrencilerin en düşük puanının 8 en yüksek puanın 32 olduğu ve ortalamasının 19,28 ve puan ortalamalarının daha çok orta düzeyde toplandığı tespit edilmiştir. Öfke kontrol boyutu için incelendiğinde ise araştırmaya katılan öğrencilerin en düşük puanının 8 en yüksek puanın 32 olduğu ve ortalamasının 19,90 olduğu saptanmıştır. Öfke kontrol boyutu içinde öğrenci ortalamalarının orta düzeyde kümelendiği ifade edilebilir.



Tablo 3. Katılımcıların Cinsiyetine Göre Tanrı Algısı Ölçeği, Affetme Eğilimi Ölçeği ve Sürekli Öfke Ve Öfke Tarz Ölçeği Puanlarındaki Farklılaşmanın İncelenmesi

		Cinsiyet	n	$\bar{X}$	ss	Sıra Ortalaması	Z	p
AEÖ	Uzaklaşma	K	291	21,69	6,13	593	2,076*	0,038
		E	304	20,63	6,38			
	İyimsenlik	K	291	18,93	5,38	593	0,973	0,331
		E	304	19,36	5,33			
	Öç alma	K	291	13,46	5,14	593	0,194	0,846
		E	304	13,39	4,68			
Toplam	K	291	55,78	13,61	593	1,443	0,150	
	E	304	57,35	12,95				
SÖÖTÖ	Sürekli öfke	K	291	25,68	6,66	593	0,520	0,604
		E	304	25,40	6,46			
	Öfke içe	K	291	19,69	4,78	593	1,347	0,178
		E	304	19,19	4,34			
	Öfke dışı	K	291	19,25	5,41	593	0,072	0,942
		E	304	19,28	5,31			
	Öfke kontrol	K	291	19,26	4,82	593	3,044*	0,002
		E	304	20,50	5,07			
TAÖ	Sevgi Yönelimli	K	291	45,50	9,88	311,79	1,917	0,055
		E	304	44,47	9,81	284,80		
	Korku Yönelimli	K	291	41,32	6,85	316,92	2,631*	0,009
		E	304	40,02	6,99	279,89		

\*p<0,05

Katılımcıların cinsiyetlerine göre TA ölçeği sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutu puanlarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ( $p>0,05$ ) belirlenirken, korku yönelimli Tanrı algısı boyutu puanlarının anlamlı farklılık gösterdiği ( $p<0,05$ ) saptanmıştır. Anlamlı farklılık tespit edilen korku yönelimli Tanrı algısı puanları için sıra ortalamaları incelendiğinde kızların puanlarının erkeklerden daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu çalışmaya benzer şekilde Çiftçi'nin (2019) yaptığı çalışmada 14-18 yaş aralığındaki bireylerin Tanrı algısı ile psikolojik sağlamlıkları arasındaki ilişki incelenmiş ve kız ög-

rencilerin Tanrı ile ilişkili kaygılarının erkek öğrencilerden daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu bulgulardan farklı bulguların elde edildiği çalışmalar da vardır (Bkz. Donahue - Benson, 1995; Kula, 2012; Erdoğan, 2014). Farklılaşmayı örneklemin yaşadığı çevre ile ilişkili olarak ve diğer değişkenlerle bir bütün değerlendirmek daha doğru değerlendirme yapmamızı sağlayabilir. Cinsiyete göre Tanrı algısındaki farklılaşmada genelde kızlarda korku ve kaygı düzeyinin erkeklerden daha yüksek olduğu (Serim, 2010; Nielsen-Krolizack, 1984), ergenlikten sonra kız ve erkeklerin Tanrıya ilişkin algılarının yaşam koşulları ile ilişkili olarak farklılaştığı (Demirci, 2009), erkeklerin güç ve otorite ile ilişkili Tanrı algısı puanlarının, kızların ise adalet ve merhamete ilişkin puanlarının daha yüksek çıktığı (Kuşat, 2006, 125) düşünüldüğünde bu sonuç literatürdeki diğer çalışmalarla benzeşmektedir.

Öğrencilerinin cinsiyetlerine göre AEÖ iyimserlik, öç alma boyutları ile ölçek toplam puanlarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ( $p>0,05$ ) görülürken, affetme eğilimi uzaklaşma alt boyutu puanlarının cinsiyete göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği ( $p<0,05$ ) belirlenmiştir. Anlamlı farklılık tespit edilen uzaklaşma boyutu için ortalamalar incelendiğinde kız öğrencilerin uzaklaşma boyutu puanlarının erkek öğrencilerden daha yüksek olduğu görülmüştür. Literatürde erkeklerin kızlardan daha saldırgan olduğunun genel kabulü aslında alanın önemli ayrıntıları göz ardı ettiğini göstermektedir. Çünkü saldırgan tutum dikkatle incelendiğinde, okullarda söylenti üretme, sırrını açıklama gibi ilişkisel saldırganlığın kızlarda daha yüksek olduğu (Crick ve Grotpeter, 1995), okul zorbalığı konusunda erkeklerin daha fazla zorba ve kurban, kızlarınsa savunucu ve izleyici rollerinde oldukları (Ergül, 2009) bulunmuştur. Yıldırım (2006)'ın çalışmasında ise erkek öğrencilerin sürekli öfke puanlarının kızlarınkinden yüksek olduğu, kız öğrencilerin öfke içe puanlarının erkeklerin öfke içe puanlarından yüksek olduğu bulunmuştur. Bu durumda kızların öfkelerini daha çok bastırarak ifade ettikleri ve aslında erkeklerden daha affedici olmadıkları anlaşılabilir.

Bunun yanında, SÖÖTÖ sürekli öfke, öfke içe ve öfke dışı boyutu puanlarında öğrencilerin cinsiyetlerine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmazken ( $p>0,05$ ), erkeklerin öfke kontrol boyutu puanlarının kız öğrencilerden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Çalışmada sadece öfke kontrol boyutunda erkek öğrencilerin puanları daha yüksek bulunmuştur. Gündoğdu (2010) yaptığı çalışmasında sürekli öfke, öfke dışı ve öfke kontrol boyutlarında cinsiyete göre anlamlı farklılık bulamazken; öfke içe boyutunda kız öğrencilerin daha yüksek puan aldıklarını tespit etmiştir. Her ne kadar erkeklerin

ergenlik döneminde öfke ve saldırganlıklarının daha yüksek olduğu düşünülse de bunun aksine Martino vd. (2008) araştırmalarında hem kızlarda hem de erkeklerde ergenlik sürecinde saldırganlığın gelişim şeklinin çok benzer olduğunu raporlamışlardır. Ayrıca Çivitçi (2011) okul öfkesi ve yalnızlığı değerlendirdiği çalışmasında okul ortamında yeterli sosyal ilişki geliştiremediği için yüksek düzeyde yalnızlık yaşayan kız öğrencilerin öfke düzeyinin yalnızlık yaşayan erkeklere göre daha fazla olduğunu bulgulamıştır. Yaşadığımız toplumdaki kalıp yargılar nedeniyle kızlar daha kırılgan, duygusal, fiziksel güç açısından daha zayıf kabul edilirken, erkekler fiziksel açıdan daha güçlü, kuvvetli ve daha az duygusal zannedilmektedir. Bunun gerçeğe uyumlu olup olmadığı ise ancak nesnel verilere dayalı ve güncel çalışmalarla anlaşılabilir.

*Tablo 4. Katılımcıların Okul Türüne Göre Affetme Eğilimi Ölçeği, Sürekli Öfke ve Öfke Tarz Ölçeği ve Tanrı Algısı Ölçeği Puanlarındaki Farklılaşmanın İncelenmesi*

	Okul Türü	n	$\bar{X}$	ss	sd	F	p	Anlamlı Fark
Uzaklaşma	AL	217	19,77	6,19				
	MTAL	196	22,79	6,31	(2, 593)	12,995*	0,000	1-2/2-3
	AİHL	183	21,09	6,04				
	GAKT: 940,021		GİKT: 22668,753					
İyimserlik	AL	217	18,74	5,02				
	MTAL	196	18,84	5,90	(2, 593)	3,413*	0,034	1-3
	AİHL	183	20,02	5,07				
	GAKT: 194,617		GİKT: 16904,866					
Öç alma	AL	217	12,72	4,78				
	MTAL	196	14,60	5,19	(2, 593)	8,646*	0,000	1-2/2-3
	AİHL	183	13,04	4,54				
	GAKT: 406,718		GİKT: 13947,911					
Affetme eğilimi Genel	AL	217	58,24	12,82				
	MTAL	196	53,45	13,84	(2,593)	8,235	0,000	1-2/2-3
	AİHL	183	57,89	12,70				
	GAKT:2838,839		GİKT: 102211,019					

444 • ERGENLERDE TANRI ALGISI, AFFETME EĞİLİMİ VE ÖFKE İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

SÖÖTÖ	Sürekli öfke	AL	217	24,64	6,56				
		MTAL	196	26,67	6,67	(2, 593)	5,094*	0,006	1-2
		AİHL	183	25,38	6,24				
			GAKT: 835,359		GİKT: 12199,574				
	Öfke içe	AL	217	19,46	4,55				
		MTAL	196	19,26	4,74	(2, 593)	0,328	0,721	-
		AİHL	183	19,64	4,42				
			GAKT: 158,229		GİKT: 4132,388				
	Öfke dışı	AL	217	18,90	5,58				
		MTAL	196	20,10	5,45	(2, 593)	3,483*	0,031	-
		AİHL	183	18,84	4,89				
			GAKT: 835,359		GİKT: 12199,574				
Öfke kontrol	AL	217	19,86	4,97					
	MTAL	196	19,48	4,93	(2, 593)	1,626	0,198	-	
	AİHL	183	20,40	5,05					
		GAKT: 835,359		GİKT: 12199,574					
TAÖ	Sevgi Yönelimli	AL	217	41,33	232,79				
		MTAL	196	47,05	351,85	2	53,230*	0,000	1-2/1-3
		AİHL	183	47,12	319,27				
	Korku Yönelimli	AL	217	40,26	297,55				
		MTAL	196	40,50	298,15	2	0,021	0,989	-
		AİHL	183	41,17	300,00				

\*p<0,05 AL:Anadolu Lisesi, MTAL: Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi, AİHL: Anadolu İmam-Hatip Lisesi, GAKT: Gruplar Arası Kareler Toplamı, GİKT: Gruplar İçi Kareler Toplamı

Tablo-4 incelendiğinde okul türüne göre AEÖ uzaklaşma, iyimserlik ve öç alma boyutu puanlarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği (p<0,05) görülmektedir. AEÖ uzaklaşma boyutu puanları varyansların homojenliği varsayımını sağlamadığı için ikili karşılaştırma testi olarak Dunnett C testi, AEÖ iyimserlik ve öç alma boyutu puanları varyansların homojenliği varsayımını sağlamadığı için Bonferroni testi kullanılmıştır. hem uzaklaşma, öç alma boyutlarında hem de affetme eğilimi genel ortalamasında tespit edilen

anlamli farklıliğın mesleki ve teknik anadolu lisesi öğrencileri ile anadolu lisesi öğrencileri ve anadolu imam-hatip lisesi öğrencileri arasında olduğu tespit edilmiştir. MTAL öğrencilerinin aldıkları puanlar hem uzaklaşma hem de öğ alma boyutu puanları AL öğrencileri ve AİHL öğrencilerinden daha yüksektir. Alan yazında öğrenim görülen okul türü ile affetme eğilimini inceleyen çok fazla araştırmaya rastlanmamakla birlikte Bayın (2020), çalışmasında fen lisesi, anadolu lisesi, özel lise ve mesleki teknik lise de öğrenim gören bireylerin affetme eğilimlerini incelemiş ve fen lisesi öğrencilerinin diğerlerinden daha yüksek puanlar aldıklarını belirlemiş ve bunu da akademik başarının duygusal zekânın bir yordayıcısı olduğu yorumuyla tartışmıştır. Bu çalışmada MTAL öğrencilerinin uzaklaşma ve öğ alma puanlarının AL ve AİHL öğrencilerinden yüksek olduğu saptanmıştır. Balkıs vd. (2011) çalışmalarında akademik başarı ve tükenmişlik arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki bildirmişlerdir. Genel olarak MTAL öğrencilerinin akademik başarılarında görülen düşüklüğün meydana getirdiği tükenmişlik duygusunun öğrencilerin uzaklaşma ve öğ alma puanlarında artmaya neden olduğu yorumu yapılabilir. Ayrıca MTAL öğrencilerinin başka tür okula gitmek istemelerine rağmen gerek aileleri ve gerekse eğitim sistemi tarafından meslek lisesine gitmeye zorlanmaları onlarda öfke duygusunu tetikleyerek uzaklaşma ve öğ alma puanlarında artışa neden olmuş olabilir. AEÖ iyimserlik alt boyutunda ki anlamlı farklılığa baktığında ise AİHL öğrencilerinin affetme eğilimi iyimserlik boyutu puanlarının AL öğrencilerinin puanlarından daha yüksek olduğu görülmektedir. Ergen bireyler için buldukları sosyal ortamların onların kişiliklerini oluşturma sürecinde katkısı büyüktür. Öğrencilerin vakitlerinin çoğunu okul ortamında geçirdiklerini düşündüğümüzde öğrenim görülen okul türünün önemi aşikârdır. AİHL türü kurumlarda verilen ders içerikleri nedeniyle gençlerin hayatlarını anlamlandırma ve kişiliklerini oluşturma sürecinde katkı sağlamış olabilir (Bektas, 2019). AİHL öğrencilerinin iyimserlik puanlarının yüksekliği okul derslerinin manevi anlamda onları güçlendirmesi ve aldıkları din eğitimi ile de ilişkilendirilebilir.

Öte yandan, öğrencilerinin okul türüne göre SÖÖTÖ öfke içe ve öfke kontrol boyutu puanlarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ( $p>0,05$ ) görülürken, sürekli öfke ve öfke dışı boyutu puanlarının anlamlı farklılık gösterdiği ( $p<0,05$ ) belirlenmiştir. Hangi gruplar arasında anlamlı farklılığın olduğunu belirlemek amacıyla ikili karşılaştırma testi olarak Bonferroni testi kullanılmıştır. Sürekli öfke boyutu puanlarında görülen anlamlı farklılığın AL okuyan öğrenciler ile MTAL okuyan öğrenciler arasında olduğu saptanmıştır. Ortalamalara göre MTAL öğrencilerinin sürekli öfke pu-

anlarının AL öğrencilerinden daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Öfke dışı boyutu puanlarında ikili karşılaştırmaların hiçbiri anlamlı bulunmamıştır. Öztürk (2008) ve Ağlamaz (2006) yaptıkları araştırmalarda MTAL öğrencilerinin saldırganlık düzeylerinin AL öğrencilerinin saldırganlık düzeyinden fazla olduğunu bulgulamışlardır. Alan yazın incelendiğinde ise öfke ve saldırganlığın arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu saptanmıştır (Gönültaş - Atıcı, 2014; Karataş, 2008). Efiltili (2006) araştırmasında fen lisesi ve imam hatip lisesi öğrencilerinin saldırganlık düzeyini en düşük, ticaret meslek lisesi öğrencilerinin puanlarını ise en yüksek olarak saptamıştır. Mesleki teknik liseler öğrencinin ilgisi yönünde onlara bir meslek öğretiminin amaçlandığı ve akademik başarının çok öne çıkmadığı eğitim kurumları olarak bilinmektedir. Campano – Munakata (2004) ergenlerle yaptıkları araştırmalarında düşük akademik başarı ile yüksek öfke arasında anlamlı ilişki bulgulamışlardır. Buradan hareketle MTAL öğrencilerinin öfkelerinin yüksek çıkmasını akademik yeteneklerinin çok desteklenmiyor olması ile açıklanabilir. Yine MTAL öğrencilerinin ebeveynleri ya da eğitim sistemi tarafından kendi seçimleri olmaksızın bu kurumlara gönderiliyor olmaları ve bu kurumların sahip olduğu okul ikliminin öğrencilerin öfkelerini tetiklediği düşünülebilir.

Okul türüne göre TAÖ korku yönelimli Tanrı algısı boyutu puanlarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ( $p>0,05$ ) görülürken sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutu puanlarında anlamlı farklılık ( $p<0,05$ ) belirlenmiştir. Sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutunda tespit edilen anlamlı farklılığın AL öğrencileri ile MTAL ve AİHL öğrencileri arasında olduğu görülmüştür. AL öğrencilerinin sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutu puanları MTAL ve AİHL öğrencilerinden düşüktür. Bu çalışmaya benzer biçimde Çiftçi (2019) ergenlerle yaptığı çalışmada korku yönelimli Tanrı algısı boyutunda okul türüne göre bir farklılık görmezken, sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutunda imam hatip lisesi öğrencileri daha yüksek puan almışlardır. Ayrıca MTAL öğrencilerinin puanlarının diğer lise türündeki öğrenci puanlarından düşük olduğunu saptamıştır. Baytemur (2020) farklı lise türlerinde yaptığı araştırmada AİHL öğrencilerinin sevgi yönelimli Tanrı algısı puanlarını en yüksek, fen lisesi öğrencilerinin puanlarını ise en düşük olarak saptamıştır. Kula (2012) de araştırmasında İHL öğrencilerinin sevgi yönelimli Tanrı algısı puanlarının diğer lise türlerinde öğrenim gören ergenlere göre daha yüksek olduğunu bulgulamıştır. AİHL öğrencilerinin sevgi yönelimli Tanrı algısı puanlarının diğer lise türlerine göre yüksek olması beklenen bir durumdur. AİHL öğrencilerinin öğrendikleri içerikler dolayısıyla yaratıcıyı daha seven, merhametli, affeden, koruyan, kollayan gibi olumlu olarak algıladıkları yorumu yapılabilir. Her okul türünün

sosyal ortamı farklı özelliklere sahiptir. Farklı sosyal ortamları olan okullarda din eğitiminde de farklılıklar görülür. Yeteri kadar olmayan din eğitimi ya da hatalı olarak sunulan içerikler dolayısıyla gençlerde dine karşı umursamaz ya da yok sayan tavırların gelişmesi olabileceği gibi fanatik tarzda bir bağlılık da görülebilir (Hökelekli, 2009).

*Tablo 5. Katılımcıların Aile Gelir Durumu Göre Tanrı Algısı Ölçeği, Affetme Eğilimi Ölçeği ve Sürekli Öfke ve Öfke Tarz Ölçeği Puanlarındaki Farklılaşmanın İncelenmesi*

	Aile Gelir	n	$\bar{X}$	ss	sd	F	p	Anlamlı Fark
Uzaklaşma	Gelir yetmiyor	52	21,50	6,74	(2, 565)	4,030*	0,018	1-3
	Gelir yetiyor	377	21,60	6,32				
	YTE	139	19,87	5,73				
	GAKT: 311,647		GİKT: 21845,677					
İyimserlik	Gelir yetmiyor	52	17,92	5,77	(2, 565)	1,706	0,182	-
	Gelir yetiyor	377	19,33	5,45				
	YTE	139	19,40	4,95				
	GAKT: 98,178		GİKT: 16254,592					
AFÖ	Gelir yetmiyor	52	14,56	5,73	(2, 565)	2,509	0,082	-
	Gelir yetiyor	377	13,53	4,96				
	YTE	139	12,82	4,37				
	GAKT: 120,496		GİKT: 13566,122					
Öç alma	Gelir yetmiyor	52	53,85	15,11	(2, 565)	3,078	0,047	1-3
	Gelir yetiyor	377	56,20	13,32				
	YTE	139	58,71	11,98				
	GAKT: 1069,669		GİKT: 98162,081					
Toplam	Gelir yetmiyor	52	53,85	15,11	(2, 565)	3,078	0,047	1-3
	Gelir yetiyor	377	56,20	13,32				
	YTE	139	58,71	11,98				
	GAKT: 1069,669		GİKT: 98162,081					

448 • ERGENLERDE TANRI ALGISI, AFFETME EĞİLİMİ VE ÖFKE İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

SÖÖTÖ	Sürekli öfke	Gelir yetmiyor	52	27,66	6,46	(2, 565)	3,827*	0,022	1-3	
		Gelir yetiyor	377	25,43	6,63					
		YTE	139	24,73	6,27					
				GAKT: 326,066		GIKT: 24066,281				
	Öfke içe	Gelir yetmiyor	52	20,76	4,73	(2, 565)	2,818	0,061	-	
		Gelir yetiyor	377	19,19	4,48					
		YTE	139	19,59	4,74					
				GAKT: 117,787		GIKT: 11808,430				
	Öfke dışı	Gelir yetmiyor	52	20,87	5,01	(2, 565)	3,234*	0,040	1-3	
		Gelir yetiyor	377	19,14	5,36					
YTE		139	18,70	5,22						
			GAKT: 181,523		GIKT: 15859,046					
Öfke kontrol	Gelir yetmiyor	52	19,02	4,95	(2, 565)	6,703*	0,001	1-3/2-3		
	Gelir yetiyor	377	19,59	5,09						
	YTE	139	21,24	4,50						
			GAKT: 327,351		GIKT: 13796,553					
TAÖ	Sevgi Yönelimli	Aile Geliri	n	$\bar{X}$	Sıra Ortalaması	sd	$\chi^2$	p		
		Gelir yetmiyor	52	43,90	272,64					
		Gelir yetiyor	377	45,38	293,64					
				139	44,01	264,16				
	Korku Yönelimli	Gelir yetmiyor	52	39,41	259,21	2	1,394	0,498		
		Gelir yetiyor	377	40,75	286,27					
YTE		139	40,48	289,15						

\*p<0,05, YTE: Yetiyor ve tasarruf edebiliyor, GAKT: Gruplar Arası Kareler Toplamı, GIKT: Gruplar İçi Kareler Toplamı

Çalışmada öğrencilerin aile gelir durumuna göre AEÖ iyimserlik ve öç alma boyutu puanlarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği (p>0,05) görülürken, uzaklaşma boyutu puanlarının anlamlı farklılık gösterdiği belirlenmiştir. Genel ölçek puanları için Bonferroni testinde anlamlı fark



tespit edilemediğinden post hoc testi olarak LSD testi kullanılmıştır. Ortalamalar incelendiğinde uzaklaşma boyutu için aile geliri yetmiyor olan öğrencilerin puanlarının aile geliri yetiyor ve tasarruf edebiliyor olan öğrencilerden daha yüksek olduğu belirlenirken genel affetme eğilimi için aile geliri yetmiyor olan öğrencilerin puanlarının aile geliri yetiyor ve tasarruf edebiliyor olan öğrencilerden daha düşük olduğu belirlenmiştir. Bu veriler ışığında aile geliri arttıkça affetme eğiliminin arttığı, aile geliri düştükçe uzaklaşma yönünde tutumların arttığı söylenebilir. Tura (2019) yetişkinlerle örnekleminde ki araştırmasında psikolojik iyi oluş ile genel affetme ve iyimserlik alt boyutunda arasında pozitif, uzaklaşma ve öğ alma alt boyutları bazında negatif ilişkiler bulgulamıştır. Ayrıca Dost (2010) ve Yaşar (2015) tarafından yapılan çalışmalarda da belli bir düzeye kadar algılanan gelir düzeyi artışı ile iyi oluş arasında olumlu ilişki oluşu saptanmıştır. Buradan yola çıkarak ergenlerin algıladıkları gelir düzeyinin onların iyi oluşunu desteklediği ve bunun da onların affedicilik eğilimlerini artırmaya katkı sağladığı yorumu yapılabilir.

Katılımcıların aile gelir durumuna göre öfke içte boyutu puanlarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ( $p>0,05$ ) görülürken, sürekli öfke, öfke dışı ve öfke kontrol boyutu puanlarının anlamlı farklılık gösterdiği ( $p<0,05$ ) belirlenmiştir. Ortalamalar incelendiğinde aile geliri yetiyor ve tasarruf edebiliyor olan öğrencilerin sürekli öfke ve öfke dışı puanlarının aile geliri yetmiyor olan öğrencilerden daha düşük olduğu belirlenmiştir. Öfke kontrol boyutu puanlarında ise aile geliri yetiyor ve tasarruf edebiliyor olan öğrencilerin puanlarının aile geliri yetmiyor ve aile geliri yetiyor olan öğrencilerin puanlarından daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Elde edilen bu sonuçlar ışığında ergenlerde aile gelir durumu yükseldikçe öfke kontrolünün arttığı, aile gelir düzeyi düştükçe sürekli öfke ve dışı öfkenin arttığı görülmektedir. Çalışmaya benzer şekilde Çavdar (2018) farklı lise türünden ergenlerle yaptığı çalışmasında algılanan gelir düzeyi arttıkça dışı öfkenin azaldığını ve öfke kontrolünün arttığını bulgulamıştır. Aile geliri arttıkça ergen bireyin, istediklerini elde etme ve yaşam doyumunu daha fazla olacağı için öfkelenmediği durumlarda bununla baş etmesi ve kontrolünün daha yüksek olduğu yorumu yapılabilir.

Bu durumda, katılımcıların aile gelir durumuna göre TAÖ sevgi yönelimli Tanrı algısı ve korku yönelimli Tanrı algısı boyutları puanlarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği saptanmıştır ( $p>0,05$ ). Uysal vd. (2014) ergenlerle ve Baytemur (2020) İHL öğrencilerini ile yaptığı çalışmalarda da benzer sonuçlar elde edilmiştir. Ailenin gelir düzeyinin dışında farklı değişkenlerin ergenlerin manevi dünyasında daha etkili olduğunu anlayabiliriz.

Tablo 6. Katılımcıların Tanrı Algısı ve Affetme Eğilimi ile Öfke Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

			Sürekli Öfke	Öfke içe	Öfke dışı	Öfke kontrol
TAÖ	Sevgi yönelimli	r	0,023	-0,128*	-0,051	0,115
	Tanrı algısı	p	0,578	0,002	0,210	0,005
	Korku yönelimli	r	-0,154*	-0,257*	-0,224*	0,052
	Tanrı algısı	p	0,000	0,000	0,000	0,206
AEÖ	Uzaklaşma	r	0,322*	0,198*	0,301*	-0,109*
		p	0,000	0,000	0,000	0,008
	İyimsenlik	r	-0,170*	-0,060	-0,183*	0,331*
		p	0,000	0,142	0,000	0,000
	Öç alma	r	0,524*	0,310*	0,527*	-0,213*
		p	0,000	0,000	0,000	0,000

\*p<0,05

Tablo-6 incelendiğinde Tanrı Algısı Ölçeği boyutları ile Sürekli Öfke ve Öfke Tarz Ölçeği boyutları arasında bazı ilişkilerin istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülse de 0,30'dan düşük olduğu için çok düşük düzeyde olduğu söylenebilir. Sevgi yönelimli Tanrı algısı ile öfke içte arasında negatif yönlü düşük düzeyde ilişki bulunmuştur. Yani sevgi yönelimli Tanrı algısı arttıkça içe öfkenin azaldığı yorumu yapılabilir. Benzer şekilde Kula (2012) ergen birey örnekleminde Tanrı algısı olumlu yönde arttıkça öfke tepkilerinin düştüğünü tespit etmiştir. Koç (2011) üniversite öğrencileri ile yürüttüğü çalışmasında olumlu Tanrı algısının öfke yaşantılarını azaltmada yordama gücünün olduğunu bulmuştur. Tanrıyı seven olarak algılamamanın öfke tepkilerini azalttığı düşünülürse gerek aileler gerekse din eğitimi verilen kurumlarda çocukluktan itibaren bireylerin olumlu din ve Tanrı algılarını güçlendirmenin önemi ortaya çıkmaktadır.

Korku yönelimli Tanrı algısı ile sürekli öfke, öfke içte ve öfke dışı arasında negatif yönlü düşük düzeyde ilişki bulunmuştur. Çalışmanın bu kısmından elde edilen sonuç alan yazının genel kanısı yönünde değildir. Alan yazında genellikle olumlu Tanrı algısına sahip olmanın öfke yaşantısını azaltmada etkili olduğu düşünülmektedir (Bkz. Kula, 2012; Koç, 2011; Kartopu, 2014). Baynal (2021) erinlik (ön ergenlik) dönemi korku, kaygı ve din ilişkisi üzerine yaptığı araştırmasının nicel bölümde sevgi yönelimli Tanrı tasavvurunun nitel bölümde Allah korkusunun ön plana çıktığını bulmuştur. Katılımcıların Yaradani koruyan ve bağışlayan bir varlık olarak algıladığını ancak bir yandan

da O'nun emir ve yasaklarına uymamanın katılımcılarda korkuya neden olduğunu belirtmiştir. Bu çalışmada ise ergenlerin korku yönelimli Tanrı algısı artarken öfke düzeylerinde düşüş saptanmıştır. İslam dininde kişinin kendisine ve başkasına zarar verecek derecede öfkelenmesi hoş karşılanmamıştır. Öfke duygusuna kapılmak ergenler tarafından Allah'ın emir ve yasaklarına uymamak olarak algılanmış olabilir. Bundan dolayı ergenlerin Yaradan'ın emir ve yasaklarına uymamaktan kaynaklanan korku yönelimli tanrı algıları artarken öfke düzeyleri düşmüş olabilir. Ancak bunun söylenebilmesi için bu konuda yapılacak başka çalışmalara ihtiyaç vardır.

Affetme eğilimi uzaklaşma boyutu ile sürekli öfke ( $r = 0,322$ ;  $p < 0,05$ ) ve öfke dışı ( $r = 0,301$ ;  $p < 0,05$ ) arasında pozitif yönlü orta düzeyde istatistiksel olarak anlamlı ilişki olduğu tespit edilmiştir. Buna göre, onunla arama mesafe koyarım, ona artık güvenmem, onu görmek bile istemem, ona hakkını helal etmem şeklinde düşünen bireylerin affetme eğilimi uzaklaşma boyutu puanlarının arttığı ve bundanda sürekli öfke ve öfke dışı boyutu puanlarını arttırdığını söyleyebiliriz. Bu durum yaşadığı olumsuz bir deneyimden sonra uzaklaşmayı tercih eden bireyin kendisini yeterince ifade edememesinden kaynaklı olarak hissettiği sürekli öfkenin ve dışı yönelik öfkenin arttığını düşündürmektedir.

Affetme eğilimi öç alma boyutu ile sürekli öfke ( $r = 0,524$ ;  $p < 0,05$ ), öfke içe ( $r = 0,310$ ;  $p < 0,05$ ) ve öfke dışı ( $r = 0,527$ ;  $p < 0,05$ ) arasında pozitif yönlü orta düzeyde istatistiksel olarak anlamlı ilişki olduğu saptanmıştır. Yaşadığı olumsuzluklardan kaynaklı olarak kişide artan intikam düşüncesi ve hissinin kişinin her türde öfke düzeyini artırdığını söyleyebiliriz. Çalışmayla uyumlu şekilde Bugay vd. (2012) başkalarını affetmede zorluk yaşayan bireylerin daha çok öfke ve düşmanlık yaşadıklarını belirtmişlerdir. Malakcıoğlu (2018) araştırmasında başkalarını ve durumu affetme ile başkalarına duyulan öfke düşünceleri arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki bulgulamıştır. Asıcı - Karaca (2018) ergenler için affetme ölçeği geliştirme isimli çalışmalarında ergen bireylerin affetme eğilimi arttıkça bireylerin neyi ne zaman affedeceğine dair becerilerinin de arttığını, aksine öç alma ve öfkesini sürdürme yönünde tercih gösteren ergenlerde ise affetmeyi içselleştirme ve günlük hayatlarına uygulama noktasında sıkıntı yaşadıklarını ve affetme esnekliği göstermediklerini bulgulamışlardır.

## Sonuç

Farklı türde eğitim kurumlarında öğrenim görmekte olan ergenler örnekleminde gerçekleştirilen bu çalışmada Tanrı algısı, affetme eğilimi ile öfke düzeyleri arasında ki ilişkiler ele alınmıştır.

Çalışmalardan elde edilen bulgulara göre öğrencilerin TA ölçeğinin sevgi yönelimli boyutu puanlarının daha çok yüksek düzeyde yığıldıkları görülürken korku yönelimli Tanrı algısı boyutu puanlarının daha çok düşük düzeyde toplandıkları sonucuna ulaşılmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin AE ölçeğinin uzaklaşma boyutundan aldıkları puanların daha çok orta düzeyde toplanırken, iyimserlik boyutu puanlarının daha çok yüksek düzeyde kümelendiği, öç alma boyutu içinse öğrenci puanlarının daha çok orta düzeyde yığıldığı görülmüştür. Öte yandan, katılımcılarının SÖÖTÖ sürekli öfke, öfke içte, öfke dışı ve öfke kontrol boyutları puanlarının orta düzeyde kümelendiği görülmüştür. Tanrı algısı puanlarının ortalamasının üzerinde olması nedeniyle hayata ilişkin olumlu bir tutumları olduğu düşünülebilir.

Araştırmada katılımcıların cinsiyetlerine göre TAÖ korku yönelimli Tanrı algısı boyutu puanlarında kız öğrencilerin puanları erkek öğrencilerin puanlarından daha yüksek bulunmuştur. Öğrencilerinin cinsiyetlerine göre AEÖ uzaklaşma boyutu için kız öğrencilerin anlamlı düzeyde yüksek puan aldıkları saptanırken SÖÖTÖ ölçeğinde erkek öğrencilerin öfke kontrol boyutu puanlarının kız öğrencilerin aldığı puanlardan daha yüksek çıkmıştır. Toplumun kız çocuklarını korumak adına dini motifleri de kullanarak yaptığı baskının olumsuz sonuçlara yol açtığı söylenebilir. Kız çocuklarının hoşlanmadıkları durumlarda gösteremedikleri tepkiyi pasif şiddet yoluyla gösterdikleri ve bu durumun da onların öfkelerini kontrol etmelerini zorlaştırdığı düşünülebilir.

Katılımcıların okul türüne göre AEÖ için hem uzaklaşma hem de öç alma boyutu puanları MTAL öğrencilerin daha yüksek puan alırken iyimserlik alt boyutunda ise AİHL öğrencilerinin puanlarının AL öğrencilerinin daha yüksek puan almışlardır. Öte yandan, öğrencilerinin okul türüne göre SÖÖTÖ sürekli öfke boyutunda MTAL öğrencilerinin puanlarının AL öğrencilerinden daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Okul türüne göre TAÖ sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutunda AL öğrencilerinin puanlarının MTAL ve AİHL öğrencilerinden düşük olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu durumun öfke ve affetme puanlarını okulların öğrenci aldıkları sosyal çevrelerin yaşam kaliteleri ile ilişkili olarak değerlendirilebilir. Tanrı algısına ilişkin puanlar ise öğrencinin okulda ve evde Tanrı hakkındaki öğrendikleri ile ilişkili olabilir.

Katılımcıların aile gelir durumları fark etmeksizin Tanrı algısı düzeylerinin benzer olduğu görülmüştür. Öğrencilerin aile geliri arttıkça affetme eğiliminin arttığı, aile geliri düştükçe uzaklaşma yönünde tutumların arttığı sonucuna ulaşılmıştır. Ergenlerde aile gelir durumunda görülen artışın öfke kontrolünün artırdığı, aile gelir düzeyinde meydana gelen düşmenin ise sürekli öfke ve

dışa öfkede artışa neden olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ergenlerde ekonomik sorunların kişilerin yaşam zorlukları karşısındaki psikolojik dayanıklılık düzeyini oldukça zayıflattığı söylenebilir.

Sevgi yönelimli Tanrı algısı ile öfke içte arasında tespit edilen negatif yönlü düşük düzeyde ilişki sevgi yönelimli Tanrı algısı arttıkça içte öfkenin azaldığını göstermektedir. Affetme eğilimi uzaklaşma boyutu ile sürekli öfke ve öfke dışa arasında pozitif yönlü orta düzeyde bir ilişki saptanmıştır. Bu doğrultuda uzaklaşma yönünde tutum gösteren bireylerin sürekli öfke ve dışa yönlendirilen öfkelerinde artış olduğu söylenebilir.

Araştırmada elde edilen tüm bu sonuçlara bakarak seven Tanrı algısına sahip olmanın bireysel ve toplumsal iyi oluşa katkı sunacağından hareketle ergenlerin seven Tanrı algılarının güçlendirilmesine yönelik programların uygulanması ve manevi olarak güçlendirilmeleri önerilmektedir.

---

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir/ The authors declared that this study has received no financial support.

**Etik Kurul İzni / Ethics Committee Approval:** Bu çalışma için etik kurul izni, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Alt Etik Kurulu'nun 08.04.2019 tarihli, 4/103 numaralı kararı ile alınmıştır./ This research is conducted with the permission of the Ethics Committee of Ankara University, decree no: 4/103, 08.04. 2019.

**Yazar Katkıları / Author Contributions:** Feride Göregen %70 – Mualla Yıldız %30

---

### **Kaynaklar/References**

- Ağlamaz, Turabi. *Lise Öğrencilerinin Saldırganlık Puanlarının Kendini Açma Davranışı, Okul Türü, Cinsiyet, Sınıf Düzeyi, Anne-Baba Öğrenim Düzeyi ve Ailenin Aylık Gelir Düzeyi Açısından İncelenmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Albayrak, Ahmet. *Ergenlerin Dinî Gelişiminde Sevgi ve Korku Motifinin Etkinliği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Altuntaş, Serkan. *Ergenlerde İyi Oluşun Yordayıcısı Olarak Yaşamda Anlam, Minnettarlık ve Affedicilik*. Malatya: İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

#### 454 • ERGENLERDE TANRI ALGISI, AFFETME EĞİLİMİ VE ÖFKE İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

- ASICI, Esra. *Öğretmen Adaylarının Affetme Özelliklerinin Öz-Duyarlık ve Benlik Saygısı Açısından İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- ASICI, Esra. "Affetme Esnekliğinin Ergenlerin İyi Oluşunu Yordayıcı Rolü". *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 21/3 (2019), 17-31.
- ASICI, Esra - Karaca, Rengin. "Ergenler İçin Affetme Ölçeği (EAÖ): Bir Ölçek Geliştirme Çalışması". *Electronic Turkish Studies*, 13/11 (2018), 205-228. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13144>
- ASICI, Esra - Karaca, Rengin. "Affetme Odaklı Grup Rehberliğinin Ergenlerin Affetme Eğilimi Üzerindeki Etkisi". *Nesne Psikoloji Dergisi* 8/17 (2020), 214-232.
- AVCI, Dilek - Kelleci Meral. "Lise Öğrencilerinde Öfke, Saldırganlık ve Ruhsal Belirtiler Arasındaki İlişki". *Literatür Sempozyum* 1/ 5 (2015), 34-42.
- AYTEN, Ali. "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2009), 111-128.
- BALKIS, Murat vd. "Tükenmişliğin Öğretmen Adayları Arasındaki Yaygınlığı, Demografik Değişkenler ve Akademik Başarı İle İlişkisi". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29/29 (2011), 151-165.
- BAYGÖL, Emel. *Ergenin Öfke Tepkilerinin İncelenmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- BAYIN, Ümit. *Ergenlerde Affetme ve Algılanan Sosyal Destek*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- BAYNAL, Fatma. "Erinlik (Ön Ergenlik) Dönemi Korku, Kaygı ve Din İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Bilimname* 45 (2021), 261-299. DOI: 10.28949/bilimname.937540
- BAYTEMUR, Kevser. *Lise Gençliğinde Allah İnancının Gelişimi ve Eğitiminde Etkili Olan Faktörler*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- BEKTAS, Sueda. *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma (İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019
- BİLGE, Filiz. "Eğitim Bilimleri Öğrencilerinin Sürekli Kızgınlık Düzeyleri ve Kızgınlıklarını İfade Biçimlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/13 (1997),75-80.
- BLANCHARD-FIELDS, Fredda - Coats, Abby Heckman "The Experience of Anger and Sadness in Everyday Problems Impacts Age Differences In Emotion Regulation". *Developmental Psychology* 44/6 (2008),1547-1556. <https://doi.org/10.1037/a0013915>
- BUDAK, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- BUGAY, Aslı vd. "Assessment of Reliability and Validity of The Turkish Version of Heartland Forgiveness Scale". *Psychological Reports* 111/2 (2012), 575-584.
- BURG, Samanta vd. "Spirituality, Religion And Healthy Development in Adolescents". *Encyclopedia of Adolescence*. ed.Levesque Roger J.R. 1/353-359. Springer, 2011. doi:10.1016/B978-0-12-373951-3.00042-9
- BUSS, Arnold H. - Perry, Mark. "The Aggression Questionnaire". *Journal of Personality and Social Psychology* 63/3 (1992), 452-459.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 1. Baskı, 2008.
- CAMPANO, Jessica P. – Munakata, Tsunetsugu. "Anger and Aggression Among Filipino Students". *Adolescence* 39/156 (2004), 757-764.

- Crick, Nicki R.- Grotmeter, Jennifer K. "Relational Aggression, Gender, And Social-Psychological Adjustment". *Child Development* 66 (1995), 710-722.
- Çardak, Mehmet. *Affedicilik Yönelimli Psiko-Eğitim Programının Affetme Eğilimi, Belirsizliğe Tahammülsüzlük, Psikolojik İyi Oluş, Sürekli Kaygı ve Öfke Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Çavdar, Selma. *Lise Öğrencilerinin Öfke Kontrolleri, Saldırganlık Eğilimleri ve Tolerans Düzeylerinin Spora Katılım Açısından Değerlendirilmesi*. Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Çiftci, Ayşenur. *14-18 Yaş Grubunda Tanrı Algısı ile Psikolojik Sağlık İlişkisinin İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çivitci, Nazmiye. "Lise Öğrencilerinde Okul Öfkesi ve Yalnızlık". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/35 (2011), 18-29.
- Darby, Bruce W. - Schlenker, Barry R. "Children's Reactions To Apologies". *Journal of Personality and Social Psychology* 43/4 (1982), 742-753. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.43.4.742>
- Deffenbacher, Jerry L.vd "Anger Reduction in Early Adolescents". *Journal of Counseling Psychology* 43/2 (1996), 149-157. <https://doi.org/10.1037/0022-0167.43.2.149>
- Demirci, Şükran. *Yetiştirme Yurdu Ergenlerinde Allah Tasavvuru*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Dılmaç, Bülent – Çifci, Ayşenur. "14-18 Yaş Grubunda Tanrı Algısı ile Psikolojik Sağlık İlişkisinin İncelenmesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (2020) , 14-28.
- Donahue, Michael J. – Benson, Peter L. "Religion And The Well-Being of Adolescents". *Journal of Social Issues* 51/2 (1995), 145-160. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1995.tb01328.x>
- Dost, Meliha Tuzgöl. "Güney Afrika ve Türkiye'deki Üniversite Öğrencilerinin Bazı Değişkenlere Göre Öznel İyi Oluş ve Yaşam Doyumlarının İncelenmesi". *Eğitim ve Bilim* 35/158 (2010), 75-89.
- Duran, Ömer – Eldeleklioğlu, Jale " Öfke Kontrol Programının 15 ve 18 Yaş Arası Ergenler Üzerindeki Etkililiğinin Araştırılması". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/3 (2005), 267-280
- Efiliti, Erkan. *Orta Öğretim Kurumlarında Okuyan Öğrencilerin Saldırganlık, Denetim Odağı ve Kişilik Özelliklerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Eker, Halime. *Affetme Esnekliği Kazandırma Amaçlı Bilişsel Davranışçı Yönelimli Grupla Psikolojik Danışma Uygulamasının Ergenlerdeki Umutsuzluk Üzerindeki Etkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Enright, Robert. D. vd. "The Adolescent As Forgiver". *Journal of Adolescence* 12/1 (1989), 95-110. [https://doi.org/10.1016/0140-1971\(89\)90092-4](https://doi.org/10.1016/0140-1971(89)90092-4)
- Enright, Robert. D. - Fitzgibbons, Richard. P. *Helping Clients Forgive: An Empirical Guide For Resolving Anger and Restoring Hope*. Washington, DC: American Psychological Association, 2000
- Erdoğan, Emine. "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Algısının (Ta) Dini Yönelim Biçimleri ile İlişkisi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/27 (2014), 167-185.

**456 • ERGENLERDE TANRI ALGISI, AFFETME EĞİLİMİ VE ÖFKE İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA**

- Ergül, Aysun. *Bir Grup Süreci Olarak Akran Zorbalığı: Katılımcı Rolü Gruplarında Tepkisel-Amaçlı Saldırganlık ve Toplumsal Konum*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ertürk, Kafiye. *Lise Öğrencilerinde Affetme Becerisi Geliştirmeye Yönelik Psikoeğitim Programının Affetme ve Yaşam Doyumu Üzerindeki Etkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Exline, Julie Joala vd. "Forgiveness and Justice: A Research Agenda For Social and Personality Psychology". *Personality and Social Psychology Review* 7/4 (2003), 337-348. [https://doi.org/10.1207%2FS15327957PSPR0704\\_06](https://doi.org/10.1207%2FS15327957PSPR0704_06)
- Fiyakalı, Ceren Nuran. *Anne-Babası Boşanmış ve Boşanmamış Lise Öğrencilerinin Sürekli Öfke Düzeyleri ve Öfke İfade Tarzlarının Bazı Değişkenler Açısından Karşılaştırılması*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008
- Geçtan, Engin. *İnsan Olmak*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 20. Basım, 1999
- Girard, Michele - Mullet, Etienne. "Forgiveness in Adolescents, Young, Middle-Aged, And Older Adults". *Journal of Adult Development* 4/4 (1997), 209-220. <https://doi.org/10.1007/BF02511412>
- Gönültaş, Osman – Atıcı, Meral. "Ortaokul Son Sınıf Öğrencilerinin Öfke Düzeyleri ve Saldırganlık Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/1 (2014), 370-386.
- Güler, Özlem. "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007), 123-133. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000000932](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000932)
- Gülveren, Hünkar. *Lise Son Sınıf Öğrencilerinde İç-Dış Kontrol Odağı, Sürekli Öfke ve Öfke İfade Tarzı ve Zekâ Arasındaki İlişkinin Araştırılması*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Günay, Ünver. (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*. Erzurum Kitaplığı.
- Gündoğdu, Rezzan. "9. Sınıf Öğrencilerinin Çatışma Çözme, Öfke ve Saldırganlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/3 (2010), 257-275.
- Hacıkeleşoğlu, Hızır – Karaca, Faruk. "Ebeveyn Tutumlarının Tanrı Tasavvuru ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 195-236. <https://doi.org/10.21054/deuifd.895310>
- Hoşrik, M. Evren. *Çocuk Evlerindeki Ergenlerde Gevşeme Tekniği ve EFT'nin Tanrı İmgesi, Affetme Eğilimi, Öfke ve Kaygı Kontrolü Üzerindeki Rolü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2009.
- Karaca, Faruk. *Psiko-Sosyal Açından Yabancılaşma ve Dinî Hayat*. İstanbul: Bil Yayınları, 2001.
- Karataş, Zeynep. "Lise Öğrencilerinde Öfke ve Saldırganlık". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17/3 (2008), 277-294.
- Karataş, Zeynep – Uzun, Kıvanç. "Ergenlerin Kendilerini, Başkalarını ve Durumları Affetme Eğilimlerinin Yordanmasında Mükemmeliyetçilik, Yalnızlık ve Öz-Şefkatın Etkisi". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 58 (2021), 248-289. <https://doi.org/10.21764/mauefd.877884>



- Karduz Adam, Fatıma Firdevs. *Affetme Eğilimi Kazandırmaya Yönelik Psiko-Eğitim Programının Affetme Eğilimi Kazandırma ve Beş Faktör Kişilik Özellikleri Üzerindeki Etkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kartopu, Saffet. “Yaşamı Sürdürme Nedenlerinin Tanrı Algısıyla İlişkisi”. *Electronic Turkish Studies*, 9/2 (2014), 887-903.
- Koç, Ayşe. *Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru, Benlik Algısı ve Öfke Yaşantısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Köktaş, M. Emin. *Türkiye’de Dinî Hayat: İzmir Örneği*. İstanbul: İşaret yayınları, 1993.
- Kula, Tahsin. *Ergenlerde Öfke Duygusu; Benlik Algısı, Tanrı Algısı, Suçluluk ve Utanç Duyguları Açısından Bir Değerlendirme (Diyarbakır Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2012.
- Kuşat, Ali. *Ergenlerde Allah Tasavvuru, Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. Adana: Karahan Kitabevi Yayınları, 2006.
- Lerner, Harriet. *Öfke Dansı*. çev. Sinem Gül. İstanbul: Varlık Yayınları, 2017
- Mahon, E. Noreen vd. “A Meta-Analytic Study of Predictors of Anger in Adolescents”. *Nursing Research* 59/3 (2010), 178-184. [https:// doi.org/10.1097/NNR.0b013e3181dbba04](https://doi.org/10.1097/NNR.0b013e3181dbba04)
- Malakioğlu, Cem. *Bitirilmemiş İşler ile Öfke, Suçluluk, Utanç ve Affetme Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Martino, Steven C. vd. “Multiple Trajectories of Physical Aggression Among Adolescent Boys And Girls”. *Aggressive Behavior* 34/1 (2008), 61-75. <https://doi.org/10.1002/ab.20215>
- McCullough, Michael vd. (ed.). *Forgiveness: Theory, Research, and Practice*. Guilford Press, 2001
- McCullough, Michael vd. “Forgiveness, Forbearance, And Time: The Temporal Unfolding of Transgression-Related Interpersonal Motivations”. *Journal of Personality And Social Psychology* 84/3 (2003), 540-557. [https:// doi.org/10.1037/0022-3514.84.3.540](https://doi.org/10.1037/0022-3514.84.3.540)
- McCullough, Michael-Witvliet, Chorlatte VanOyen. “The Psychology of Forgiveness”. *Handbook of Positive Psychology*. Ed. Charles Richard Snyder – Shane J. Lopez. 2/446-455. Oxford University Press, 2002
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Nelsen, Hart M. – Kroliczak, Alice. “Parental Use of The Threat-God Will Punish- Replication And Extension”. *Journal For The Scientific Study of Religion* 23/3 (1984), 267-277.
- Oktay, Melike - Şentepe Lokmanoğlu, Ayşe. “Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Algısı ve Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Journal of International Social Research* 13/73 (2020), 1090-1100.
- Özer, Abdülkadir. “Sürekli Öfke ve Öfke İfade Tarzı Ölçekleri Ön Çalışması”. *Türk Psikoloji Dergisi*. 9/31 (1994), 26-35.
- Özmen, Dilek vd. "Ergenlerde Sürekli Öfke ve Öfke İfade Tarzları". *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 17/1 (2016), 65-73. [http:// doi.org/10.5455/apd.176085](http://doi.org/10.5455/apd.176085)
- Özmen, Erol vd. “Yoksulluğun Ergenlerin Ruh Sağlığına Etkileri”. *Türkiye’de Psikiyatri* 10/2 (2008), 39-46.
- Öztürk, Nilgün. *Orta Öğretim 9. Sınıf Öğrencilerinin Saldırganlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

**458 • ERGENLERDE TANRI ALGISI, AFFETME EĞİLİMİ VE ÖFKE İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA**

- Özyürek, Arzu – Özkan, İsa. “Ergenlerin Okula Yönelik Öfke Düzeyleri ile Anne Baba Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/2 (2015), 280-296.
- Peterson, Christopher - Seligman, Martin E. P. *Character Strengths and Virtues*. Vol.1 New York: APA and Oxford University Press, 2004.
- Roberts, Robert Campbell. “Forgiveness As Therapy”. *Taking The Word To Heart*. ed. Roberts, Robert Campbell. 189–204. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993.
- Sağlam, Ertuğrul. *Üniversite Öğrencilerinde Sürekli Öfke ve Öfke İfade Tarzı Düzeyleri ile Empati ve Affedicilik Düzeyleri Arasındaki İlişki*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020
- Serim, Begüm. *Nature, Severity and Origins of Fears Among Children and Adolescents With Respect to Age, Gender and Socioeconomic Status*. Ankara: Middle East Technical University, The Department of Educational Sciences, Master Thesis, 2010.
- Şentepe, Ayşe. *Ruh Sağlığı Belirtilerinin Yordayıcısı Olarak Affetme ve Dindarlık İlişkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Topbaşoğlu, Turnel. *Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak Öfke ve Affetme: Affetmenin Düzelenleyici Rolü*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Toussaint, Loren - Jon R. Webb. “Gender Differences in The Relationship Between Empathy And Forgiveness”. *The Journal of Social Psychology* 145/6 (2005), 673-685. <https://doi.org/10.3200/SOCP.145.6.673-686>
- Tura, Hatice. *Dindarlık Affetme ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uysal, Veysel vd. “Ergenlerin Tanrı Algularıyla Sosyal Kaygı ve Umud Düzeyleri Arasındaki İlişkiler”. *Öneri Dergisi* 11/42 (2014), 221-237.
- Uysal, Veysel. “Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48/48 (2015), 35-56. <https://doi.org/10.15370/muifd.27953>
- Worthington, Everett L. “An Empathy-Humility-Commitment Model of Forgiveness Applied Within Family Dyads”. *Journal of Family Therapy* 20/1 (1998), 59-76. <https://doi.org/10.1111/1467-6427.00068>
- Worthington, Everett.L. vd. “Unforgiveness, Forgiveness, and Health”. *Faith and Health: Psychological Perspectives*. Ed. Allen C. Sherman - Thomas G. Plante. 107–138. The Guilford Press, 2001
- Yaşar, Kübra. *Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş Düzeyleri ile Psikolojik Sağlık ve Affetme Düzeyleri Arasındaki İlişki*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yıldırım, Emine. *Yetiştirme Yurtlarında ve Ailelerinin Yanında Kalan İlköğretim 2. Kademe Öğrencilerinin Çatışma Çözme Davranışı ile Öfke İfade Stilllerinin İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Yıldız, Mualla. “Suça Sürüklenen Ergenlerde Affetme Üzerine Bir İnceleme”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 11/22 (2017), 39-52.
- Yörükoğlu, Atalay. *Gençlik Çağı: Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunlar*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2004.

## İSLAM ÖNCESİ ARAP İNANÇ İKLİMİNDE PUTÇULUĞUN TOPLUMBİLİMSELLİĞİ

**Metin DOĞAN\***

### Öz

Birçok toplum tarihsel süreç içerisinde inanç anlamında farklı eğilimlere sahip olmuştur. Bu makalenin amacı, İslam öncesi kabile ve klan yapılanması içerisindeki Arapların da içinde bulunduğu toplum tiplerinin farklı şekillerde ve zaman dilimlerinde totemizm, fetişizm, natürizm ve animizm gibi sistemleri tecrübe etmiş olup olmadıklarına genel hatlarıyla bakmaktır. Aynı şekilde İslam öncesi Arapları, kendilerini diğer toplum tiplerinden ayıran özellikleri ve kadim zamanlardan beri yaşadıkları hem tek ilahlı dinleri hem de putperestliği irdelemektir. Araştırmamızda İslam'a kadar son temsilcisi "haniflik" olan tek ilahlı din algısının, İslam öncesi Arapların dini tecrübelerine yaşam biçimlerini derinden etkileyecek kadar sirayet etmiş olduğu ve dolayısıyla İslam öncesi Arapların putperestliği Haniflikte olduğu gibi, hiç bir zaman tek ilahlı dinin dejenerasyonundan bağımsız olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Aynı zamanda Hanif de kadim ilahi dinlerin kaderini paylaşmış, cemaatleşme olgusu gerçekleşmeden, yani Hanif dini tecrübesi inananları tarafından sosyal boyutuyla paylaşılmasından putperestliğin baskısıyla karşı karşıya kalmıştır. Fakat gerek pagan tapınımların gerekse Hanifliğin dini tecrübesine ilişkin tarihsel verilerin sınırlı olması problematik bir konu olarak araştırmanın zorluklarındanır. Çalışmamızda sorguladığımız diğer bir konu, Putperest Arapların putçuluklarının salt puta tapınan, ona kulluk gösterisini simgeleyen farklı iba-

---

\* Dr., TC Milli Eğitim Bakanlığı/Konya-Selçuklu  
e-posta: md0736935@gmail.com ORCID: 0000-0003-1458-3406

Atıf/Cite as: Doğan, Metin, "İslam Öncesi Arap İnanç İkliminde Putçuluğun Toplumbilimselliği". *Dini Araştırmalar*, 24/61 (Aralık 2021) 459-488,  
<https://doi.org/10.15745/da.978871>

det biçimleri olarak görülemeyeceğidir. Nitekim bu putlar, başta “yüce varlık Allah” olmak üzere, cinleri, melekleri ve diğer soyut varlıkları da içine alan bir tanrılar panteonunun yeryüzündeki sembolleri olarak somutlaştırılmıştır. Aynı zamanda tanrısal varlıklar olmaları nedeniyle de onlardan, bir tanrıdan istenecek her tür görevi yerine getirmeleri beklenmiştir. Bu anlamda putlar işlevseldirler ve onlara günlük rutin işlerin yürütülmesinden bireysel ve sosyal gereksinimlerin karşılanmasına, şifa kaynağı olmalarından yüce varlıkla irtibat aracı olma fonksiyonlarına kadar her açıdan sorumluluk yüklenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Put, İslam Öncesi, Pagan, Sembol, Sembolleştirme.

### **Sociology of Idolatry in the Pre-Islamic Arabic Faith Climate**

#### **Abstract**

Many societies have had different tendencies in terms of belief in the historical process. The purpose of this article is to look in general terms whether the types of society, including the Arabs, in the pre-Islamic tribe and clan structuring, have experienced systems such as totemism, fetishism, naturism and animism in different forms and time periods. Likewise, it is to examine the pre-Islamic Arabs, the features that distinguish them from other types of society, and their monotheistic religions and paganism that they have lived since ancient times. In our research, it was concluded that the perception of a monotheistic religion, the last representative of which was "hanif" until Islam, had spread to such an extent that it had a profound effect on the religious experiences of pre-Islamic Arabs, and therefore, the idolatry of the pre-Islamic Arabs was never independent of the degeneration of the monotheistic religion, as in Hanif. has been reached. At the same time, Hanif thought also shared the fate of ancient divine religions, and faced the pressure of paganism before the phenomenon of communion could be realized, that is, before the religious experience of Hanif could be shared by its believers with its social dimension. However, the limited historical data on both pagan worship and Hanif's religious experience is one of the difficulties of the research as a problematic issue. Another issue we question in our study is that the idolatry of the pagan Arabs who cannot be seen as different forms of worship that only worship the idol and symbolize the show of servitude to him. As a matter of fact, these idols are embodied on earth as symbols of a pantheon of gods that includes "the supreme being Allah", jinn, angels and other abstract beings. Naturally, they are also powerful and should be respected, worshiped, sacrificed, in

short, worshiped as representatives of the gods. At the same time, since they are divine beings, they are expected to fulfill any task required of a god.

**Keywords:** Idol, Pre-Islamic, Pagan, Symbol, Symbolization

### Summary

Undoubtedly, one of the biggest problems in scientifically examining the cultural elements of the primitive world, especially religion, is to approach the subject with an evolutionist perspective on a linear line. As in all ancient societies, this point of view cannot necessarily be considered outside the scope for the pre-Islamic Arab society. However, it is also observed that the pre-Islamic Arab society experienced totemic concepts and phenomena. In general, entities that function as totems are animals and plants in particular, and entities belonging to the cosmic system are also used, albeit to a lesser extent. All these were used by the pre-Islamic Arabs. However, the feelings and behaviors belonging to totemism were experienced entirely within the pagan culture and on the axis of this culture.

In the religious climate of this geography, however, Arabs have always experienced monotheistic stimuli and their remnants. According to the Qur'anic discourse regarding the ancient Arab history, the inhabitants of the geography have been the subject of divine revelation since ancient times. As a matter of fact, lastly, the degeneration of the monotheistic vision, identified with the Hanif religion of Abraham, leaves a distinct trace in the religious history of the region. Undoubtedly, it is not possible to ignore the social determinants that form the basis of this reality and prioritize social life. The institutionalization of a religion depending on social factors necessitates theoretical, practical and sociological process. Because the practicality of the theoretical codes of religion and the fact that it can gain an institutional character by giving rise to the formation of a community in the final process necessitates a collective life style and social life. As a result, the most basic dynamic of the believer community's inclination towards becoming a small or extent of ummah, and the realization of this, depends on the acquisition of this spirit of unity.

Sociological factors, on the other hand, are the elements that make the human mind obligate to the influence of these factors. However, this dependence does occur to the extent that the variables allow, direct or even impose their compulsion. At the forefront of these elements is undoubtedly the tradition of the Arabs. Tradition is very central; It is at the core of all

intricate religious components and coordinates the tendencies and behavior of generations. The pre-Islamic Arabian imagination never completely broke away from the perception of one deity, as in the fiction in which the greatest God was conceived as the "Supreme God" and other divine beings were shaped according to the supreme God and formed a pantheon of gods. This situation has not changed even in the sacred relationship with idols; The nature of the idol-divine relationship has been shaped according to the imagination of "Allah" as the Supreme Being. On the one hand, this Supreme Being is exercising his power and the requirements of sublimity in the cosmic universe, on the other hand, in his imagination, this being is conceived in the position of deus otiosus.

However, the collective mind of the pre-Islamic Arab society had a great share in its pagan consciousness, the establishment and sedimentation of idolatry as the most vigorous belief system. The divinity inherited from previous generations and the consciousness of experiencing the divinity contained in divinity firstly represented intangible beings in tangible beings, and the powers they attributed to them were directed to tangible beings. For this reason, idols have been the objects, the most inclined since the beginning of Arab history, and the gods of the pantheon were symbolized by idols. In parallel with the symbols of the gods or the Supreme Being, which they believed to be in the heavens, with stones or idols, the imaginations of the gods descended from the heavens or the Supreme Being on earth were also based on the concretization logic of the pre-Islamic mind. The "tree" was the embodiment of the "divine space" image for the Arabs of the period in this vision. In the process, there has been a transformation in the values of the symbols according to their originals. Primitive people have created the perception that the symbols, which are always in front of their eyes and reinforce their sanctity, are more important than the originals in the process.

Secondly, the same collective mind constructed these beings that he embodied according to the different institutions of the social life he experienced at the individual or social level and deployed them according to this life fiction. The fiction starting from the family, which is the most basic unit of social life, has been associated with the social horizon of the pre-Islamic Arab; positions have been created with the concepts and interpretations taken from social institutions, the cosmic universe conceived for the gods has been transferred to social life, and a scheme that evokes the social organism with its own social experiences has been created. There are jinn, angels and other

intangible impersonal beings in this scheme, which has “Allah, the almighty, supreme being” at its apex.

Third, embodied idols are not beings worshiped by pre-Islamic Arabs simply by considering them sacred; As a matter of fact, they are creatures of power and might in proportion to their holiness, and they have expectations from them in return for the sacrifices they make, with an understanding that can be called the "principle of reciprocity". Therefore, functions have been assigned to them, and a god-human relationship, which prioritizes their own expectations and is represented by idols, has been constructed between them and these objects. This functional approach also led to two types of results; the realization of the functions of the gods embodied in idols depends on their full fulfillment of their responsibilities primarily. If there is failure, they have accepted it as a result of not doing what they should have done. If the desired result as the second, was not achieved and then the gods could not fulfill their duties and did not meet the expectations. It was then that they were faced with the fact that they were simply inanimate and useless objects made of different materials, unrelated to the powers attributed to them.

## Giriş

İslam öncesi Arap toplumunun totemizm ve bunda vücut bulan kutsal ruhların ağaçlara veya su kanalları gibi cansızlara hulul ettiğine dair tasavvurlarına bakarak totemizmin bilincinde olduklarına ilişkin yaklaşımlarla<sup>1</sup> birlikte, Arap toplumları genelde puta tapıcılık eksenli dini eğilimlerle özdeşleşmiştir. Fakat putperestliğin bu toplumların kadim tarihini baştan sona bir kader ağı gibi ördüğünü iddia etmenin yanı sıra, İslam öncesi Arap toprakları belki de vahye en fazla muhatap olan coğrafyadır. Nitekim bu coğrafyada İslam öncesine kadar gelen tek ilahlı Hanif dininin orijininin koptuğu ve dejenere olduğu da unutulmamalıdır.

Paganizm, her dönemde ve her coğrafyada kimi ortak özelliklerle sivrilmıştır. İslam öncesi Arap toplumları da putperestliğin içini, bilincin dikte ettiği yücelikleri ve olağan üstü güç anlayışını somutlaştırmalarla doldurmuştur. Her şeyden önce onların dimağında putlar, yalnızca kendilerine ibadet edilmek suretiyle kutsanan varlıklar olarak değil, tanrılar panteonunun yeryüzündeki somut tezahürleri ve kendilerine belirli işlevler yüklenmiş temsilci-

1 bk. Abdulaziz Duri, *İlk Dönem İslam Tarihi-bir önsöz-*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2016), 68 vd.

ler olarak görülmüştür.<sup>2</sup> Bu anlamda somutlaşan tanrılar olarak putlar, temsil ettikleri soyut varlıkların dolaylı iradelerinin bireylerin omuzlarına yüklediği sorumluluk ya da güç izlenimlerini örseleyecek biçimde İslam öncesi Arabın doğrudan muhatabıdır. Onlar, yaşamın her alanında fonksiyon icra eden, inanlarının işlerini kolaylaştıran, zorlukların üstesinden gelmelerine yardımcı olan, hastalıklarına şifa veren, kısaca hayatın her aşamasında onlara eşlik eden varlıklardır. Bu somutlaştırma eğilimi aynı zamanda yücelikleri hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutan ve sosyal hayatı andıran bir yapı kurgusuna da eşlik etmiştir; bu, antropomorfik bir tasavvurla gökyüzünde var olduğuna inanılan tanrısal otoritenin yeryüzündeki krallığını çağrıştırmıştır.

Çalışmamızda, İslam öncesi Arap toplumunun paganist kültürünü ve onun kutsayarak yücelttiği ve yüce addettiği tanrısal varlıkları, somut sembollerleriyle girdiği aşkın ve içkin ilişkileriyle ele alacağız. Aynı şekilde bu somut varlıklara yüklediği fonksiyonlara ve gerçekleşmesini beklediği sonuçlara gerçekte hangi içsel duyguların eşlik ettiğine, hangi tasavvurların bu dürtüleri ortaya çıkardığına ve teşvik ettiğine değineceğiz. Bu girift ve karmaşık ilişkinin iç yüzünde, görünenin arka planında ve derinlerde var olan tortuların ne olduğuna dair doğru anlamalar, kuşkusuz eylemlere nedenler yüklemek ve davranışları doğru okumak adına büyük önem arz etmektedir.

## 1. Pagan Unsurlar

Sosyoloji, antropoloji ve etnoloji gibi bilim dallarının evrimci din anlayışı doğrultusunda insanların ilk dinlerine ilişkin ileri sürdükleri varsayımları, Kur'anî verilerle<sup>3</sup> uzlaşmayan, tekamülcü ve dinin kaynağına nüfuz ettiğini iddia eden tezlerdir. Bu tezler aslında sözgelimi Emile Durkheim'de olduğu gibi, kimi antropologların ilkel kabilelerde yaptığı araştırmalara dayanan tezleridir ve 19. Yüzyıl'da yaşayan ilkel kabilelerin tarihin ilk dönemlerinde yaşayan ibtidai insanların doğal hallerini yansıttığı savındaki varsayımlara dayanır. Durkheim bu yöntemi, insanın dini doğasını bildirmeye, yani insanlığın

<sup>2</sup> bk. İbn al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, çev. Beyza Düşüngen (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 26 vd.; Muhammed İbn İshak, *Siyer*, çev. Sezai Özel (İstanbul: Akabe Yayınları, 1980), 82; Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, trans. Joel Car Michael-Moshe Perlmann (London: Routledge and Kegan Paul Limited, 1949), 9-10; Neşet Çağatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 110-111.

<sup>3</sup> Kur'an-ı Kerim özelinde, insanların yalnızca bir olan Allah'a inanan tek bir ümmetken sonraları bu çizgiden çıkıp sapkın yollara kaydıkları vurgulanır. Bkz. *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Mustafa Çağrırcı vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-Bakara 2/213.



temel ve daimi görüntüsünü gözlerimizin önüne getirmeye en yetkin metot olarak vurgular.<sup>4</sup> Bu metot doğrultusunda Durkheim, naturizm ve animizm olarak isimlendirilen inançların ötesinde daha temel, daha ilkel başka bir ibadetin bulunması gerektiğini düşünür; bu inanç sistemi ise etnologların totemizm dedikleri olgudur.<sup>5</sup> Muhtemelen Durkheim, bu yaklaşımını totemizmin ilkel yaşamdaki domine edici gücüne dayandırır. Çünkü totemizm, ilkelerin yaşamında tüm dini kurumların yerini alır. Totem, her şeyden önce klanın kabile atasıdır, aynı zamanda onun koruyucu ruhu ve vasisidir; mucizeler gönderir, kendi çocuklarını bilir ve onlara merhamet eder. Kabile üyeleri kimi tabularla ona karşı kutsal bir yükümlülük altındadır. Bir totemin karakteri, yalnızca tek bir hayvanda veya tek bir varlıkta değil, türün tüm üyelerinde içkindir ve kabile sistemi içerisinde her bir kabile toteminin adıyla anılır.<sup>6</sup>

Genelde Arap topraklarında olduğu gibi İslam öncesi Hicaz'da da uzun bir süre nüfusun büyük bir kısmını oluşturan pagan Araplar, hiçbir zaman paganizmin tam tersini ifade eden başka bir sıfatla tanımlanmadılar.<sup>7</sup> Bu toplumdaki, birbirinden nüanslarla ayrılmakla birlikte, kimi zaman totem, put ve fetiş kavramlarının birbiriyle karıştığını görmek ve İslâm öncesi Arap toplumunda bu inançların izlerine rastlamak mümkündür. Fetişizmin de İslam öncesi putperestliğin kavramlarından biri olduğu kabul edilebilir. İlk kez 18. Yüzyıl'da Fransız De Brosse's'in kullandığı "fetichisme"<sup>8</sup> de eşyaya bazı güç ve yetenekleri olan kimi ruh ya da cinlerin girdiğine inanılır. Bu yüzden bazı taşlar saygı gösterilerek kutsanır.<sup>9</sup> Totem işlevi gören nesnelere ise, çoğu zaman hem bitkiler hem de hayvanlar alemine aittir, cansız varlıklar ise çok nadir olarak kullanılır.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Emile Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, çev. Hüseyin Cahit Yalçın (İstanbul: Tain Matbaası, 1923), 1/6.

<sup>5</sup> bk. Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 1/175.

<sup>6</sup> Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, trans. A. A. Brill (New York: Moffad, Yard and Company, 1919), 3-4.

<sup>7</sup> Reynold A. Nicholson, *A Literary History of The Arabs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 39.

<sup>8</sup> bk. Charles de Brosse, *Du Culte Des Dieux Fétiches* (b.y.), 1760, 10.

<sup>9</sup> İsmail Hami Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Bab-ı Ali Yayınevi, 1960), 1/291.

<sup>10</sup> bk. Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 1/200; krş. William Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (London: Cambridge at the University Press, 1885), 186-187; Freud, *Totem and Taboo*, 3.

Totem kelimesinin ilk kullanımı ve kavramsal gelişimi için bk. Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 1/175 ve 216.

Bununla birlikte sözünü ettiğimiz bu olguların önemi, İslam öncesi toplumda doğal güçlerin ibtidai insanın bilincine ve muhayyilesine nüfuzunda belirginleşir. Bir başka deyişle içerikleri kutsallıkla doldurulur, inanca ve dini anlayışlara yönelik bir eğilimle totemlerden (putlardan/taşlardan), ruhlardan ya da doğanın herhangi etkin bir unsurundan bir parçayla, manayla, tabuyla dini kavramsal bir şema oluşturulur. İşte İslam öncesi toplumun dini kavramsal şemasında somut parçaya karşılık gelen öge putlar/taşlardır. Dolayısıyla İslam öncesinde totemist kalıntıların gözlemlenme imkanına ve totemizmin teorik ve pratik tezahürlerine<sup>11</sup> rağmen, ister yerleşik ister göçebe olsun tümüyle aşığıya doğru klan, alt ünite ya da alt kabileler şeklinde organize olan Arapların<sup>12</sup> bir zamanlar totem ünitelerine bölünüp bölünmediğine ilişkin olarak, diğer ırklardaki gibi totem aşamasından çıkan sistem kalıntılarında görülen daha doğrudan bir kanıtla karşılaşmak çok da olası görülmemekle<sup>13</sup> birlikte, putpe-rest paradigmanın domine ettiği toplumsal yaşam içerisinde totemizmi temsil eden kimi davranışlara da rastlama imkanı vardır.

Sözgelimi Cahiliye Arabistan'ındaki dini kaosu kategorize eden Clement Huart'a göre, ilkel bir medeniyet düzeyi olan totemizmde bir kabile kendisinin her hangi bir hayvan ya da bitki türüne bağlı olduğunu kabul ederdi; o hayvan ya da bitki türü de kabilenin totemi demektir. Kabilenin hayatına hakim olan kurallar içerisinde totemleşmiş hayvanı öldürme veya bitkiye zarar verme ve onlardan yeme yasağı temel prensiptir. İkinci kural ise aynı totem üyeleri arasında evlilik yasağıdır. Totem dininin çok karışık bazı tezahürleri vardır; şarkılar, danslar, dualar, ayin niteliğinde ziyafetler kabilenin varlığını ve huzurunu totemin varlığı ve huzuruna bağlı sayan anlayışının tezahürleriydi. Böylelikle Araplar çok eski bazı adetlerini ve geleneklerini koruyabilmişlerdir. Şayet yeni doğmuş bir çocuk hastalanır ya da engelli görülürse veya kardeşlerinden biri az bir süre önce ölmüşse o çocuğa bir hayvan ve özellikle kurt, pars veya diğer güçlü ve vahşi bir hayvan ismi verilir, böylece çocuğa hayvanın direnç ya da gücünden az çok bir şey aktarılmış olacağı beklenirdi. Araplar, atalarından birinin ruhunun her hangi bir hayvan bedenine girip yeniden yaşayabileceğine inanırdı. Örneğin Sina bedevileri parsın eskiden insan olduğuna inanırlarken, kimi bedevi Araplar da ada tavşanını insanın kardeşi saydıklarından yemez-

<sup>11</sup> Duri, *İlk Dönem İslam Tarihi-bir önsöz-*, 68 vd.

<sup>12</sup> bk. Patricia Crone, "The Rise of Islam in the World", *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*, ed. Francis Robinson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 3.

<sup>13</sup> bk. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 187-188.

lerdi.<sup>14</sup> Robertson Smith'e göre ise, hayvan kabilelerinin veya ailelerinin bulunduğu çok sayıda kabile ismi söz konusuydu: Aslan, köpek, kurt, dağ keçisi, çekirge, güvercin, boğa, eşek sıpası, uçurtma, kertenkele, kartal, keçi, kuzgun, kirpi, hıyar, köpekler, Arap tavşanı, panter, panterlerin yanı sıra doğadan devşirilen kabile isimleri de vardı. Bunlar; güneş, ay, hilal, Venüs, Canopus'tu. Kabile totemist isimleri ile tanrı isimleri arasında da işlevsel anlamda bir fark görmeyen Smith'e göre bu kabile isimleri ile bir tanrınıniki özdeşti. Bir başka deyişle Ay'ın oğulları ile Panter'in oğulları şüphesiz kendi adlarını aldıkları varlıklarla benzer bir ilişki içindeydiler; tapanlar tanrılarının oğullarıydı.<sup>15</sup>

Kabile isimlerinin, hayvan türleri ve kutsal din adamı ya da kabileye ismini veren kahramanla (eponymus) ilgisini de tartışan Smith'e göre, kabile üyelerinin adlarını bireysel bir atadan aldıkları varsayımı çok iddialıdır. Çünkü Araplar arasındaki babalık tarihi, eski ünite isimlerinin babalardan türetilmediğini çok açık bir biçimde ortaya koyar.<sup>16</sup> İslam öncesi dönemde, ilk evrelerdeki karakteristik özelliklerini kaybetmeden monoteizme doğru evrilen politeistik bir animizm de söz konusudur. Buna göre, Araplar ruhlarını (cinler) ağaçlara, güneşe, aya ve yıldızlara yerleştirirlerdi. Yine bu dönemde, içlerinden birinin Herodot'un, Arapların Yunan kadın tanrıçası Aphrodite'e "Alilat" (lat) dediklerini belirttiği<sup>17</sup> ve 'Allah'ın kızları' olduğuna inandıkları üç tanrıçaya tapmışlar ve ayinleri de totemist cemaat ayinlerine tam olarak uyan kurban ayinleri eşliğinde gerçekleştirmişlerdi.<sup>18</sup>

Bir başka deyişle, İslam öncesi Arabistan'ın, animist ve totemist inançları ve bir ölçüde put figürlerinde ortaya çıkan antropomorfizmi ile birlikte görünür hale gelen Sami politeizmi, insanı çoğu defa taşlarda, ağaçlarda ya da gök cisimlerinde tezahür eden birçok güçlere, tanrılara, büyüye vs. ye bağlı kılar.<sup>19</sup> Bununla birlikte İslam öncesi Arap toplumunun en bariz özelliği

<sup>14</sup> Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*, 1/292; Tim Mackintosh-Smith, *Arabs* (New Haven and London: Yale University Press, 2019), 31.

<sup>15</sup> William Robertson Smith, "Animal Tribes in the Old Testament" *Lectures and Essays of William Robertson Smith*, ed. John Sutherland, Black-George Chrystal, (London: Adam and Charles Black, 1912), 459-464.

<sup>16</sup> Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 188-189.

<sup>17</sup> Herodotos, *Herodot Tarihi*, çev. Müntekim Ökmen Birinci Kitap (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1973), 92.

<sup>18</sup> Salomon Reinach, *Orpheus – A History of Religions-*, trans. Florence Simmonds (London: William Heinemann, 1909), 161-162.

<sup>19</sup> Abdurrahman Kurt, "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2001), 119.

putperestliğidir; putlar ve taşlar, inançların tüm soyut unsurlarının ve güçlerin kendileri üzerinden işlev gördüğü, kutsallıkla dolu ve tanrısal özelliklerin atfedildiği dini sembollerdir.

## 2. Hanifliğin Dejenerasyonu

Putperest bilinçte en üstün güç, en yüce varlık ve mutlak yaratıcı anlamında Allah tasavvuru daima vardır ve onun bu konuda bir tereddütü yoktur.<sup>20</sup> Putperest, hayatını çevreleyen tüm bileşenlerin onun yaratıcı gücü ile vuku bulduğuna, mülkün yönetiminin ona ait olduğuna ve bu konuda onun eşsiz ve mutlak otorite olduğuna inanır.<sup>21</sup> Putperestin Allah tasavvuru, Allah'ın sıfatları ve yaratıcılık gerçeğine inanan mü'min tatminkarlığındadır ve çok büyük olasılıkla sahip oldukları tevhit kavramları, kendilerine Hz. İbrahim'in "hanif" dininden<sup>22</sup> kalmış, toplumun inanç hafızasına kazınmış tortulardır. Yüzyıllar boyunca dilden dile söylene gelen ve salt tevhidi vurgulayan Hanifliğin teorik kodları belki de diğer iman esaslarından çok daha fazla "Allah" tasavvurunda berraklaşır. Yıllar içerisinde oluşan ve toplumun kolektif bilincinde kalıcı yer edinerek nesiller ötesine taşınan bu kod, aynı zamanda Allah'ın algılanmasında kolektif bilinci dinamik tutan en önemli, belki de tek önemli direnç kaynağıdır.

Bununla birlikte İslam öncesi Arabı, Hanifliğin mirası olan Allah kavramını zamanla yaşamı her yönüyle kuşatan, belli sorumluluk ve görevleri telkin etmek suretiyle teorik ve pratik sonuçlar doğuran bir olgu olarak görmemeye başlamıştır; yaratıcı iradeyi, onun gücünü, kudretini palyatif olarak kabul edip, bu ölçüde hakkını teslim etmesine rağmen, ona göre mesele bir iman problemi değildir. Görünen o ki, putperest ufkun muhayyilesi, Allah kavramını tüm haşmetiyle kuşatacak olgunluğa sahip değildir ve zihin gücü yaşadığı neredeyse simetrik evreni kavrayabilecek kadardır; dolayısıyla kavramın içini, evreni

<sup>20</sup> bk. Ahmet Refik, *Tarih-i Umumi -Araplar-* (İstanbul: Kütüphane-i İslam ve Askeri Neşriyatı, 1328), 5/21.

<sup>21</sup> Şu örnek ayet onun şuurunda Allah kavramına ilişkin nasıl bir imgenin var olduğunu gösterir: "Onlara: 'Gökleri ve yeri kim yarattı?' diye sorsan kesinlikle 'Allah' derler...." (ez-Zümer 39/38).

<sup>22</sup> Hanif kelimesinin etimolojik tanımlanmasına ve kavramsal çerçevesine ilişkin çeşitli görüşler için bk. Richard Bell, *Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: The Edinburgh University Press, 1953) 11-12; Şaban Kuzgun, "Hanif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/33-39; Hasan Kaplan, "Bir İnanç Aşaması Olarak Haniflik" *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2017), 7-23.

tüm varyantlarıyla kuşatan yaratıcı varlığın mutlak ontolojik hakimiyetini kavrayarak doldurma yetisine de sahip değildir. Sonuçta Allah kavramı bu yetinin tam olarak bilinci kuşatmasıyla anlam ifade eder; bu da tevhit prensibine karşılık gelir. Tevhidin gövdesinde ise, Tekin'in ifade ettiği gibi, her şeyden önce tüm varlıkların kaynağını Allah olarak görme zorunluluğu vardır. Yani insan, eşya ve bilgi aynı kaynaktan buluşur. İnsan hayatını kuşatan her alan bağımsız ontik bir kategori değildir ve aynı ilahi hakikatle bağlantılıdır.<sup>23</sup>

Bilince yüklenebilecek sorunların yanı sıra, meselede bireyi aşan sosyal koşulların zorlayıcılığı da göz ardı edilmemelidir. Hanifler, muhtemelen farklı ülkelere dağıldıklarından topluca bir birlik oluşturamadıkları gibi ortak bir ibadete de sahip değildirlere ve bu nedenle de dini hayatı bireysel tecrübe eden zahit kimseler olarak kalmışlardır.<sup>24</sup> Dolayısıyla Hanifliğin pratik yönlerine ilişkin hassasiyet ya da sosyal bilinç ise Allah tasavvurunda olduğu gibi belirgin değildir. Kuşkusuz dini hayatın temel parametreleri ve vazgeçilmezleri olan teori ve pratik, birbirleriyle çok fazla ilişkilidir ve onları kesin olarak birbirinden ayırma imkanı olamayacak kadar iç içe geçmiştir. İbadet, inançlardan kaynaklanmakla birlikte o da inançlar üzerinde reaksiyon gösterir. Bölgede kök salmış olan Hanifliğin Hz. İbrahim'in ardından zamanla gerçekleşen dejenerasyonu,<sup>25</sup> onun bu topraklarda teorik açıdan sabote edilmesine ve toplum hafızasında diğer toplumlara sirayet edecek ölçüde yer tutmamasına neden olmuştur. Hz. İbrahim ve Hz. İsmail tarafından tebliğ edilen tevhit inancı ile paganist-politeist unsurlar bir süre birlikte yaşamaya devam etse de, aralarındaki mücadele sonradan politeizmin ve paganizmin lehine dönmüş ve tevhit inancı yörenin putperest kültürü içerisinde erimiştir.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> bk. Mustafa Tekin, "Kadına 'Yoksul' Bakışlar: Profanın Dar Dünyasından İslâm'ın Geniş Evrenine", *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi* 2/1/ (Haziran 2016), 24.

<sup>24</sup> İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), 66.

<sup>25</sup> Tevhidin Arap Yarımadası'ndaki serüveni Hanif-İslam eksenlidir. Kur'anî verilerin desteklediği ve tüm İslami referansların birleştiği bu tarihsel realitenin diğer tarafında, dejenerasyonun tersi yönde olduğunu iddia eden ve tersten okuyan kimi teoriler de söz konusudur. Örneğin Patricia Crone ve Michael Cook'un *Hagarism* (Hacerilik) *Teorisi* böyledir. İslam adına çok da iyi niyetli olmayan teorinin esasında Crone ve Cook, İslam'ın, İranlılar tarafından Filistin'den sürülen Yahudilerin Arabistan'a gelerek orada yerleşen Mesihî bir mezhep taraftarları olan Hagarin'in (Haceriler) içinden çıktığını savunurlar ve İslami kaynakların bir tarafa bırakılarak Hristiyan ve İsrail kaynaklarının temel kaynak olarak kullanılmasını önerirler. bk. Patricia Crone-Michael Cook, *Hagarism The Making of The Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 3 etc.

<sup>26</sup> bk. Şinasi Gündüz, "Arap Paganizmi Cahiliye: Kur'an'ın İndiği Tarih", *Siyer Dersleri-Mekke Dönemi*, ed. İbrahim Söylemez (Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018), 81.

Hanifliğin geleneksel İslam anlayışında özellikle Kur'an'ın Hz. İbrahim özelinde onun Hanif olduğuna dair verdiği bilgilere<sup>27</sup> istinaden, tevhidî bir din olduğuna ilişkin gelenekleşmiş bir kanaat hakimse de, bilindik anlamda teorisi, pratiği ve cemaatiyle sistematik bir din olup olmadığı tartışılmıştır. Hanifliğin din olmadığını ifade eden görüşe göre, Haniflik dinden ziyade, dini ve manevi anlamda değişen, gelişen, büyüyen ve dönüşen bireylerde görülen; dini inanç, siyasi yapı, toplumsal roller, hayat tarzı türünden geleneksel yapıyı oluşturan unsurları sorgulayan zihinsel ve duygusal olgunlaşmaya dayalı bir tutum ve tavidir. Bu aynı zamanda tarihsel ve sosyolojik koşullarla da ilgilidir ve buna göre Haniflik bir din değil, manevi bir olgunlaşma ve anlam arayışı halkasıdır.<sup>28</sup>

Dolayısıyla belli kurumsal bir dinin inananları olabilmek için gerekli olan, *bir inancın müntesiplerince, kurucu tarafından vazedilmiş iman prensiplerinin paylaşımı*, yani Hanifliğe ait teorik boyut, geniş kitlelerce paylaşılmamış gibi görünüyor. Buna bağlı olarak pratikte de, kolektif bilinçte kodlar oluşturulan kalıcı bir ritüel olmamış ve aynı teorik prensibe inanan ve bu prensibin gereği olan pratikleri yerine getirerek sosyal bir ahenk oluşturacak bireylerin bir araya gelişini ifade eden *cemaatin* teşekkülü gerçekleşmemiştir. Bu anlamda geniş coğrafyalara yayılması söz konusu olmadan Hanifliğin teorisinde meydana gelen dejenerasyonun etkisi, teorik boyuttan itibaren pratik ve sosyolojik taraflarına nüfuzu engellemiş, bu da zincirleme bir reaksiyonla *Hanif cemaati* denilebilecek bir olguyu oluşturmadan süreç akamete uğramıştır.

### 3. Tanrılar Panteonu ve Panteonun Sosyal Yaşama İndirgenmiş Kurgusu

İbtidai inançların birçoğuna ilkel haliyle İslam öncesi dönemde rastlama olanaklarına rağmen, değişik tanımlamalar kavramsallaştırmada farklılık yaratmıştır. Bununla birlikte dönemi öne çıkartan en temel dini eğilim puta tapıcılıktır. İslam öncesi toplumda putperestliğin nasıl yayıldığına ilişkin farklı rivayetlerden kiminin hayal mahsülü olup puta tapıcılıktan sonra uydurulmuş hikayeler olduğu, kiminin de insanlık tarihinde görülen olaylara benzetilmiş olduğu iddia edilse de,<sup>29</sup> tarihçilerce kabul edilen yaygın kanaate göre yarım-

<sup>27</sup> Al-i İmran 3/67.

<sup>28</sup> bk. Kaplan, "Bir İnanç Aşaması Olarak Haniflik", 9.

<sup>29</sup> bk. Hüseyin Atay, "İslam'dan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Nisan 1957), 86-87.

dada putperestlik Amr b. Luhayy ile başlamıştır.<sup>30</sup> Tüm Arabistan'ı etki alanına alan ve eski bir taş dini görüntüsü veren<sup>31</sup> putperestlik, Ensab denilen bu taşların Araplarca kutsanmasıyla kavramsallaşmıştır.<sup>32</sup>

İslam öncesi Arapların puta tapıcılığının iki yönüne işaret etmek gerekir. İlki, putların ve diğer bazı varlıkların Allah'la var olduğuna inandıkları kutsal ilişkilerde, Allah'ın, kutsal bağları içeren hiyerarşik bir şemada en yüce varlık olarak konuşlandırılması ve buna uygun olarak da hiyerarşideki alt pozisyonların belirlenmesiydi. İkincisi, Allah'tan bağımsız putlara yükledikleri, ancak onların ilahlık vasfıyla örtüştüğünü tasavvur ettikleri *kudret* ve *zenginlik* vasıflarıyla ilgiliydi. Birincisi, putların Allah'a yaklaşmalarında aracı işlevler görmesi ile ilgiliyken; ikincisinde kudretin tek temsilcisi yüce Allah'tı ama zenginlik, Uzza örneğinde olduğu gibi, panteonun diğer üyelerinin de paylaşabileceği bir nitelikti. En zengin anlamına gelen “Kuthra”nın, muhtemelen Uzza'nın diğer unvanı olmasından<sup>33</sup> anlaşılacağı gibi bu, doğrudan putlardan olan beklentileri ve bunun için gerçekleştirdikleri yüceltmelerle ilgiliydi.

Toplumsal yaşamın değişik biçimlerinden aldıkları aktarma kavramlarla bilinçlerinde kendi hayat tecrübelerinin uzandığı yere kadar çizdikleri evren, aynıyla Allah ile putlar ve diğer nesnelere gayri şahsi varlıklar arasında olduğunu tasavvur ettikleri evrene karşılık geliyordu. Gerçekte milattan önceki dönemleri kapsayan Mezopotamya uygarlıklarında bu kurgunun, tam tersine döndürülmüş tasavvuru hakimdi. İnsanlar yeryüzündeki her şeyi göksel bir gerçekliğin kopyası olarak gören kadim felsefeye bağlıydılar. Bu yüzden Mezopotamyalılar, kendilerinin kentsel kültürleri, nasıl doğal yaşamın içerisinde kırsalın ritmine göre küçük tarım topluluklarında gelişmişse, tanrıların da benzer bir evrim geçirdiklerini düşünüyorlardı. Bu teogonik anlayışa göre,

<sup>30</sup> Bkz. Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 28; M. Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 237; Nicholson, *A Literary History of The Arabs*, 63-64.; farklı bir görüş için bk. İbn Hişam, *İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 1/118.

<sup>31</sup> Regis Blachere, *Le Probleme de Mahomet*, Paris, 1952, 20-22'den Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*, 1/301; krş. Henri Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, trans. E. Denison Ross (London: Frank Cassand Co. Ltd., 1968), 17.

<sup>32</sup> bk. Huart, *Histoire des Arabes*, 1/28-29'dan Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*, 1/293; Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri İslam'a Görüngübilimsel Yaklaşım*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2004), 61 vd.; Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 39 ve 49.

<sup>33</sup> bk. Theodore Nöldeke, “Arabs (Ancient)”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (London: Morrison and Gibb Limited, 1908), 1/660.

insanın dünyası tanrıların kozmik panoramasından ayrı görülemezdi ve göklerde de insan yaşamını anımsatan bir kurgu hakimdi.<sup>34</sup>

İslam öncesi kurgusu da sosyal yaşama indirgenmiş bir evreni içeriyordu. Bu evrenin, kategorileri en küçük sosyal birim olan aileden başlayan ve gittikçe genişleyen bir yelpazeye kendi ufuk çizgilerine değin uzanan bir şeması vardı. Şema, kabul ettikleri tüm kutsal bileşenleri yaratıcı yüce varlığa göre konumlandıkları organik bir nesep bağıydı. Bu anlamda piramidin en üstünde, ona organik bağla bağlı hiçbir varlığa atfetmedikleri güce sahip ve içinde bulunulan çaresizlikten mutlak kudretiyle onları kurtarabilecek olan<sup>35</sup> en yüce varlık olarak Allah vardı. Bu anlamda ailenin akrabalık bağlarına karşılık gelen ve Allah ile cinler ya da görünmeyen gayri şahsi metafizik varlıklarla kurulan organik bağda<sup>36</sup> tanımlanan ilişki, sosyal ünite de aile/kabile reisinin sosyal konumunu çağrıştırıyordu. Reis ise, babadan başlayan, ataları ve nihayet ortak atayı da içeren bir otorite silsilesiydi. Nihayet bu coğrafyada birey kendisini, tersine duran devasa piramidin zirvesinde mitselleştirilmiş tek bir atanın bulunduğu üçgenin tabanındaki bir noktaya yerleştirdi. Sistemdeki tüm bireyler kabile içindeki konumlarını ortak ataya göre belirlerdi.<sup>37</sup> Atalarına tutuculuk ölçüsünde bağlıydılar ve onlara karşı sıra dışı bir duyarlılıkları vardı. Onların yolunu terk etmeleri, onlar için büyük bir vicdan meselesiydi ve ruhsal baskı konusuydu.<sup>38</sup> Dolayısıyla bu ortak ataya kadar giden silsiledekiler gibi en yüce varlık dokunulmazdı ve günlük hayatın kimi tecrübelerinde tabusal bir mevkii vardı. Allah o kadar yüce ve üstündü ki onun adına ya da onun adıyla kesilecek hayvanlardan yemek caiz olmazdı, artık o Allah'ın hakkıydı ve ondan yemek haramdı.<sup>39</sup>

Sosyal hayatın izdüşümü olarak yeryüzünde tesis edilen organizasyonda piramidin tepe noktasını izleyen hiyerarşik kademede, ailenin diğer üyeleri olarak kurgulanan tanrısal varlıklar vardı. Araplar kutsal olarak kabul ettikleri

34 bk. Karen Armstrong, *A Short Mystery of Myth*, Digital Edit (Edinburgh: Canongate Books Ltd, 2008), 27; Thorkild Jacobsen, "Mesopotamia: The Function of The State", *The Intellectual Adventure of Ancient Man an Essay on Speculative Thought in The Ancient Near East*, ed. H. and H. A. Frankfort at al. (Chicago: The University of Chicago Press, 1946), 192.

35 bk. el-Ankebut 29/65.

36 bk. es-Saffat 37/158.

37 Charles Lindholm, *İslami Ortadoğu*, çev. Balkı Şafak (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004), 107-109.

38 W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 134 ve 143.

39 Gündüz, "Arap Paganizmi Cahiliye: Kur'an'ın İndiği Tarih", 84.



putlarının büyük bir kısmını dişil yani tanrıça olarak kabul etmişlerdi.<sup>40</sup> Bunun sonucu olarak Kâbe'ye yerleştirdikleri ve Allah'ın kızları olduğunu tasavvur ettikleri Lat, Menat ve Uzza adlı putlarla<sup>41</sup>, yine Allah'ın kızları olarak görülen diğer bazı putların tanrının tüm sıfatlarına sahip olduğunu düşünürlerdi.<sup>42</sup> Bu yüzden kimi putlar ve cinler gibi, meleklerin de bu tasavvurda Allah'ın kızları<sup>43</sup> olarak görülmesi, kurulan kutsal ailevi şemada Allah'a yapılan kız isnatlarının şemanın tüm kategorilerinde yer almasını gerektiriyordu. Aynı şekilde Arap geleneğinde, su pınarlarının genellikle dişil kabul edilmesi,<sup>44</sup> ortak Tanrı Şems'in de bir ilahe olarak kabul edilmesi<sup>45</sup> ve hatta nebati yazıtlardan birinde Lat'ın "tanrıların annesi" olarak tasvir edilmesinde<sup>46</sup> olduğu gibi, tanrılar panteonunda Allah'a en yakın varlıkların çoğunlukla "dişil" varlıklar olması, organik bağla bağlı olan varlıkların muhtemelen kutsal piramitte üst sıralarda yer edinmeleriyle ilgiliydi.

Aileden kabileye doğru genişleyen organik ilişkiler ağı da, kabiledaki ilişki ağının dinsel âleme transfer edildiği bir başka kategorik alandı. Kabilenin kendi özel evreninde çoğunlukla içe dönük ve statik yaşantısıyla kendi kendine yeten, kendi otonom kuralları ile kendine özgü bir yapıya sahip olması, kendisine ait bir kabile tanrısını da zorunlu kılıyordu. Bu ünitelerin tanrıları da kendisine ait olmalıydı. Nitekim her kabilenin kendisine ait bir tapınağı ya da bir putu kendisine tanrı olarak edinmesi,<sup>47</sup> panteonda kabile

<sup>40</sup> Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Döneminde Mekke'nin Demografik, İdari, Ekonomik, Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bazı Notlar", *Siyer Dersleri - Mekke Dönemi*, ed. İdris Söylemez (Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018), 122.

<sup>41</sup> Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*,32; Carl Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 13; Will Durant, *The Story of Civilization-The Age of Faith-* (New York, Simon And Schuster, 1950), 161; Theodore Nöldeke, "Arabs (Ancient)",1/ 661; Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, 9.

<sup>42</sup> Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", *Milel ve Nihal* 11/1 (Ocak-Haziran 2014), 47.

<sup>43</sup> Çağatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 91; Durant, *The Story of Civilization-The Age of Faith-*, 16.

<sup>44</sup> Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri İslam'a Görüngübilimsel Yaklaşım*, 26.

<sup>45</sup> Bkz. Nöldeke, "Arabs (Ancient)", 1/660; Huart, *Histoire des Arabes*, 29-34'den Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*, 1/293.

<sup>46</sup> Nöldeke, "Arabs (Ancient)", 1/661.

<sup>47</sup> bk. Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*,39; İslam öncesi dönemde kabilelerin kendilerine ait belirledikleri özel putlar için bk. İbn Hişam, *İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1/156; Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 29 vd.; Blachere, *Le Probleme de Mahomet*, 20-22'den Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*, 1/301.

tanrısı anlayışının yansımasıydı. Bununla birlikte başka kabile tanrılarını da kendi nüfuz alanları içerisinde tanır ve saygı duyarlardı. Çünkü kabileler arası ilişkiler birbirlerini tanıma ve saygı temeli üzerine kuruluydu.<sup>48</sup> Putperest bilincin evreninde uzandığı kategorik şemanın uçlarında ise kozmik tasavvurlar vardı. Bu tasavvurlar, kabilenin dar evreninden çıkıp Arap zihninde tüm dünyanın kendilerinden müteşekkil olduğunu düşündükleri geniş evrene yani tüm kabilelerin içerisinde yer aldığı ortak uzaya tekabül ediyordu. Tasavvurları oluşturan ve tüm bölge insanını kuşatan kolektif şuur ise üst akıldı; sözgelimi, yönünü kendisiyle bulduğu, vahşi çölün ve yarımadanın zor coğrafi koşullarında çölün ziyası olarak tanımlanan Ay Tanrısı Hubel<sup>49</sup> ile Şems (güneş) ortak ilah olarak kabul ediliyordu.<sup>50</sup>

#### 4. Tanrıların İşlevleri

İslam öncesi Arap din anlayışında sayıları yüzleri bulan tanrısal varlıklar yukarıdan aşağıya piramitsel bir yapıda bir panteon oluştururlardı. Bu panteonda, bazı tanrısal varlıklara, inanç ve ritüellerde diğerlerine göre daha fazla yer verilirdi. Yöreden yöreye ya da kentten kente panteonda üst sıralarda yer verilen tanrılar değişirdi. Bunun dışında inanılan her tanrının kadere hükmetme, verimlilik ve bereket sağlama, savaşta yardımcı olma, koruma, kollama ve benzeri etki ve işlev açısından ön plana çıkan bir karakteristik özelliği vardı.<sup>51</sup> Kutsal şemada yer alan tüm tanrısal aktörlere yeryüzüyle bağlantılı ve yine çoğunlukla sosyal yaşamın izdüşümü olan görevler biçilmişti. Bu pozisyonlar ve onlara uygun görevler de Arap bilincinin altında yatan teorik ve pratik evrenine ilişkin imgelerin kutsal varlıklara iktibasıydı. Kutsal varlıkların sosyal organizasyonları ile kendilerinininki arasındaki fark, onların kutsallıkları ile sahip oldukları kudret farkıydı; dolayısıyla tapınmaya layık oldukları algısı vardı. Bu yüzden de onlara biçilen en önemli görev, *kabilenin korunması* ile ilgiliydi.<sup>52</sup> Beklenen sonucun gerçekleşmemesi halinde ise kendilerini sorgularlardı. Sözgelimi bir savaş kaybedilmişse, savaşta mağlubiyetlerinin temelinde putlarının himayesini kaybetmelerinin yattığını ve bu duruma da kendilerinin putlarına gereken saygıyı gösterememelerinin sebep olduğuna inanırlardı.<sup>53</sup>

48 Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 8.

49 Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 9.

50 Huart, *Histoire des Arabes*, 29-34'den Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*, 1/293.

51 Gündüz, "Arap Paganizmi Cahiliye: Kur'an'ın İndiği Tarih", 83.

52 Lindholm, *İslami Ortadoğu*, 127.

53 Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", 28.

Putlardan beklenen bir başka görev, *hayatı kolaylaştırmaları, onları hastalıklardan korumaları ya da hastalandıkları zaman iyileştirmeleri* idi. Arabistan putperestliğinin kurucusu olduğuna inanılan Amr b. Luhayy'ın ağır bir hastalığa yakalanması üzerine Suriye'de bulunan sıcak bir pınara gidip yıkanması ve iyileşmesiyle başlayan süreçte, bölgede putperestliğin ilk izleri de ortaya çıkmış oldu. Amr b. Luhayy, yöre halkının bu putlar aracılığı ile yağmur ve düşmana karşı yardım talep ettiklerini de söylemeleriyle birlikte oradan bir putu getirerek Kâbe'nin yanına dikti.<sup>54</sup> Putlardan kendilerine *şans ve uğur getirmeleri* de beklenirdi. Mekke'den ayrılan bir kimse, Kâbe'ye olan saygısından ve Mekke'ye olan derin bağlılığının bir nişanesi olarak yanına Kâbe çevresinden bir taş almadan ayrılmazdı ve bu taşın kendisine şans ve uğur getireceğini düşünürdü.<sup>55</sup> Çünkü mekanın ve şehrin telkin ettiği kutsallığın çevresine de sirayet edeceğine inanırdı.

İslam öncesi Arapları, *uygun eylemin ve doğru davranışın ne olduğunu tespit etme konusunda* putlardan yardım talep eder ve bunu özellikle fal aracılığıyla yaparlardı. Sünnet, nikah ya da bir ölüyü gömme davranışları da danışılarak gerçekleştirilirdi; bir bakıma tanrı bu sosyal davranışların ve sözleşmelerin koruyucusuydu.<sup>56</sup> Bunun için yöneldikleri put ise Kâbe'de bulunan Hubel idi. Hubel bu anlamda *gündelik işlerin yolunda gitmesinde önemli bir güç* olarak önemli bir işleve sahipti. Hubel'in yanında ok çekilir, çıkan oka göre de tavırlarını belirlerlerdi.<sup>57</sup>

Hubel putuna adanan kurbanlarda olduğu gibi, putlara gösterilen tanrısal muameleye bağlı olarak beklentileri karşılığında *onları tazim etme ve yüceltme amaçlı ritüeller* de önemli bir konuydu. Aslında İslam öncesi putperest putlarla olan ilişkilerinin temelinde karşılıklılık esası vardı. Bu ilişki, putperest Arab'ın tanrısına verdiği karşılık, ondan zorunlu olarak istediğini vermesini beklediğini ifade eden takas mantığını yansıtıyordu. Bunun için başarıya erişmek adına adaklar adanır ve kurbanlar kesilirdi;<sup>58</sup> böylece onlara yaklaşmayı arzu ederlerdi. Bununla birlikte Kâbe'nin tüm putlara olan üstünlüğünü tanrılar, hac ve umre için ona giderlerdi. Bazen de Ona haccederler, yanında başlarını tıraş ederlerdi.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 28.

<sup>55</sup> Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 26.

<sup>56</sup> Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, 9-10; krş. Laura Etheredge (ed.), *Islamic History* (New York: Britannica Educational Publishing, 2010), 34.

<sup>57</sup> İbn İshak, *Siyer*, 82; bk. Çağatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 110-111.

<sup>58</sup> Marshall G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Ahmet Demirhan, haz. Metin Karabaşoğlu, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 1/98.

<sup>59</sup> Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 39 ve 46.

Karşılıklık esasını ya da takas mantığını yansıtan bu yüceltme ve putlara takdim sunularında garantili bir sonuç beklentisi vardı. Arzu edilen sonucun gerçekleşmemesi durumunda kendi davranışlarında bir eksiklik görme eğilimi yanında, bunun aksi de mümkündü. Şayet istenenden farklı bir sonuçla karşılaşırsa durum değişebilirdi; İslam öncesi insanı, tanrısını kendisine inananları çevredeki bilinmeyenlere karşı koruyabildikleri ve beklenenleri karşılayabildikleri ölçüde şereflendirirdi. Milkan kabilesinden bir adamın kabilenin Sa'd adında tanrı edindiği kaba ve uzunca bir taş olan putuna tavrı aldığı gibi tanrısına tavrı alır, hatta ona sırt dönerdi.<sup>60</sup> Arab'ın bahşedeceği onur, tanrısının bunu hak etmesine bağlıydı.

#### 4. Putlar: Kutsalın Somutlaşması

Çok zor yaşam koşullarında, İslam öncesi Arapların, yüzeysel anlamda meşgale amacıyla put yapımına meylettikleri ya da taş dikmeye hevesli oldukları iddia edilemez. Hatta yaptıkları işe sanatsal bir ayrıcalık atfetmelerinden ya da onlara çok fazla düşkün olmalarından veya sürekli gözlerinin önünde durması ve dini duygularını sürekli yenilemesi ve canlı tutması amacıyla bir taşta sahip olma arzularından da bahsedilemez. Özellikle, bekledikleri sonuçların ortaya çıkmaması halinde putlardan nasıl yüz çevirdikleri düşünülürdüğü zaman, puta ya da taşta yüklenen işlevin daha farklı bir akılda aranması kaçınılmaz gibi görünüyor. Nitekim Cahiliye ufkunda ve evreninde soyut varlıklarla bilişsel bir irtibat kuracak ve kendisini daha ötelere götürecek üst bir akla sahip olup olmadıkları tartışılabilir. Gerçi Atay, bu realitede keskin bir bakış sergiler ve ona göre bu, gerçekte Cahiliye insanının ruhî ve aklî bakımdan geri kalmışlığına, enerjik ve hür bir ruhtan mahrum oluşuna ve dolayısıyla her şeye çabuk boyun eğişine de işaret eder.<sup>61</sup> Bu açıdan entelektüel seviyelerinin sınırlarını belirlemedeki imkanlara bakarak, fikir düzeyindeki noksanlıklarını ve bu noksanlığın neden olduğu entelektüel ilgisizliği ve dolayısıyla daha çok kutsalları üzerinden gerçekleştirdiği zihin mesaisini görmek mümkündür.<sup>62</sup> Dolayısıyla bu farklı akıl, İslam öncesi Arabın kutsal bildiği ve kıymet verdiği yüce değerlere bağlılığının bir nişanesi olarak görülmelidir. Bir başka

<sup>60</sup> İbn Hişam, *İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1/122.

<sup>61</sup> Hüseyin Atay, "İslam'dan Önce Arap Yarımadası'nda Putperestlik ve Yayılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Nisan 1957), 98.

<sup>62</sup> Dönem Araplarının sanatsal uğraşları ile ilgili olarak bk. Şemseddin Sami, *Medeniyet-i İslamiye* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1296), 28-29; krş. Durant, *The Story of Civilization-The Age of Faith-*, 158.

deyişle Cahiliye insanı tanrı hakkındaki inançlarını putlar ya da taşlar şeklinde somutlaştırmışlardır. İkel Cahiliye insanı zihninde var olan *yüce varlığa* veya *yüce hislere* ilişkin kavramları bu şekilde yansıtmıştır; yani bu kavramları *somutlaştırarak sembolize* etmiştir. Eliade'nin ifade ettiği gibi, ilkel zihniyetin dini mekanizmalarında, sembolizmin arkaik düşüncedeki önemi ve her ilkel toplumun yaşamında oynadığı temel rolü görmek mümkündür.<sup>63</sup>

Putların, ne şekilleri ve şemalleri ne de nelerden yapılmış oldukları onların dini duygularını uyandırmamıştır. Bu dini duygular her şeyden önce onların telkin ettiği kutsallığın, temsil edilen nesne ya da varlığın kutsallığa karşılık gelmesi ile ilgilidir. İslam öncesi Arap toplumunun putlara atfettiği kutsallık, onun bilincinde alelade bir taşın ilahi değer ifade etmesinden değildir; bu, onun o putun temsil ettiği nesne ya da varlığa yüklediği kutsallıktan kaynaklanır. Her bitkinin yeşermesi veya kurummasının bir yıldızla bağlanması ve böylece yıldızların bollukta ve kıtlıkta söz sahibi olacakları ölçüde güçlerinin olduğu tasavvurunda olduğu gibi,<sup>64</sup> bir bakıma kendilerine ruhlar izafe edilmiştir ve nesneleri tüm tabiat güçlerini ayrı ayrı kontrol edebilecek güçleri barındıran somut varlıklar olarak görmüşlerdir. Ay tanrısı olarak kabul ettikleri Hubel<sup>65</sup> ile Uzza'nın Venus Yıldızı olarak tapınma konusu haline gelişinde olduğu gibi,<sup>66</sup> kimi zaman somut varlıkların sembolleri de pratik bir değere sahiptir.<sup>67</sup> Bu noktada İslam öncesinin inanç unsurları içerisinde çok önemli bir yer tutan cin tasavvurunu özel bir yere koymak gerekir. Çünkü bu tasavvurda her putun bir de cini vardı. Cinlerin Allah'ın kızları olması ve ontolojilerinde tanrısal bir nüve taşımaları nedeniyle, cinlerle irtibat kurabilecek olanların kendilerini bu farklı ontolojik düzeyle ilişkiye ehliyetli kılan bir takım özel niteliklere sahip olmaları gerekiyordu.<sup>68</sup>

<sup>63</sup> Mircea Eliade, *Images and Symbols*, trans. Philip Mairet (London: Harvill Pres, 1961), 9; ayrıca ilkel aklın taşlarda yoğunlaşan somutlaştırma eğilimi için bk. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trans. Rosemary Sheed (London: Sheed and Ward Inc, 1958), 216-217.

<sup>64</sup> Mahmut Esat, *İslam Tarihi*, sad. Sadi Irmak (İstanbul: Tan Matbaası, 1965), 24.

<sup>65</sup> Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 9.

<sup>66</sup> Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 71. (R. Klinge-Rosenberger'in 131 nolu dipnot açıklamaları).

<sup>67</sup> bk. Eliade, *Images and Symbols*, 37 etc.

<sup>68</sup> Faruk Çiftçi, "Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi* 6/13 (Güz 2002), 317.

Cahiliye insanının somutlaştırma suretiyle sembolize ettiği ilk varlık, Kur'an'ın da birçok kez açığa vurduğu gibi,<sup>69</sup> *her şeyin yaratıcısı, her şeye kadir ve her şeyin sahibi mutlak varlık olarak gördükleri yüce Allah* tasavvurudur. Bu tasavvurlara rağmen Cahiliye bilincinde sembollerin zamanla gerçeklerin yerini aldığı ve somut putların, kendilerine daha yakın nesnelere olarak soyut varlık yüce Allah'a atfedilen hislerin önüne geçtiği vurgulanmalıdır.<sup>70</sup> Tipik *Deus Otiosus'u* çağrıştıran bu algıda, bu yüce varlık dinsel yaşamda hemen hemen hiçbir rol oynamaz. Yüce varlık'ın dünyayı ve insanı yarattığı kabul edilir, ama o kısa süre içinde yarattıklarını terk edip gökyüzüne çekilmiştir.<sup>71</sup> Kozmik âlemden çekilen yüce varlık her yerde yerini başka dinsel şekillere terk etmiştir. Farklı şekillerde gerçekleşebilen bu değişimin anlamı temelde aynıdır. Yüce varlık aşkın ama edilgen olduğundan yerini daha devingen, etkili, kolay ulaşılabilir biçimlere bırakmıştır. Bir başka deyişle kutsal olan "aşamalı bir biçimde somut bir biçime" indirgenmiştir.<sup>72</sup> İslam öncesi Arap insanının inanç tasavvurunda gerçekleşen bu önceliğin zamanla yer değiştirme, güç devri ya da iradeyi sembollerde arama tecrübesini, Durkheim'ın Avustralya yerlilerinin totemist inançlarında gözlemlediği ve kutsal totemle ilgili çeşitli yasaklarla totem ambleminin maruz kaldığı yasakları karşılaştırmasına benzetmek mümkündür. Durkheim, bu totem amblemlerine ait yasakların birincilere nazaran sayıca daha çok, daha katı ve daha şiddetli olduklarını ve totemi temsil eden çeşitli şekillerin, bu şekillerle tasvir edilen ve resmedilen varlığın kendisinden daha çok saygıya mazhar olduklarını gözlemlemiş ve şu sonuca varmıştır: "*Totem olan varlıkların sembolleri totem olan varlıkların kendilerinden daha kutsaldırlar.*"<sup>73</sup>

Dolayısıyla asıllarına göre sembollerin değerlerindeki bu dönüşüm, ilkel insanda, her an gözünün önünde bulunan ve kutsallığını pekiştiren sembollerin süreç içerisinde asıllardan daha önemli oldukları algısını oluşturmuştur. Aslında kutsallık ve kutsallığı simgeleyen ana temalar, İslam öncesi Arap aklını farklı algılamalara sevk eden olgudur. *Yüce varlık* meselesi de İslam öncesi bilinçte onun için iki farklı kategorik tasavvur geliştirdiği kavramsal bir konudur. Bu iki algı ya da tahayyülde bir yandan yüce varlık, kozmik evrende

<sup>69</sup> bk. el-Mü'minun 23/84-89; Yunus 10/31; el-Ankebut 29/61-62.

<sup>70</sup> bk. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, 9.

<sup>71</sup> Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Om Yayınevi, 2001), 126.

<sup>72</sup> Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2003), 73.

<sup>73</sup> Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 1/247.

gücünü ve yüceliğın gereklerini icra ederken, diğeri yandan muhayyilesinde bu varlığı, deus otiosus pozisyonunda tasavvur eder.

Bu ikinci tasavvurda İslam öncesi Arabı, putları, tanrının egemenlik alanı içerisinde, onun tanıdığı yetkiyi kullanan, yeryüzünde Allah'ı temsil eden varlıklar olarak düşünür. Onları adeta Allah adına tasarrufta bulunan ve onun neredeyse bu görüngü alanında 'eli' mesabesindeki somut varlıklar olarak görür. Onların memnun edilmesiyle Allah'ın ancak memnun edilebileceğine inanarak onlara hediyeler takdim etmesi, kurbanlar kesmesi ve etraflarında tavafta bulunması<sup>74</sup> da, zamanla bu değerin semboldeki kutsallıkta yoğunlaşmasıyla ve yapılması zorunlu görülen tüm ritüellerin somut putlara evrilmesiyle ilgilidir. Bununla birlikte görünürde Allah tasavvurunun zihinlerinde yer edinen yüceliğini biçimsel olarak da yerine getiriyorlardı. Sonuçta bu taşlar diğeri tanrılarla birlikte en yüce varlığın temsilcileri idi. Dolayısıyla bu yücelik dikili taşların yüksek yerlerde oturtulmaları ile karşılanıyordu. Panteonda ayrı ayrı isimlere sahip olan tanrılar ve bunlara ait mabedin olmasına rağmen, İslam'ın hemen öncesinde Araplar arasında bu yüce Allah, putperestlerin taptıkları ilahların babası olarak kabul ediliyordu. Fakat yukarıda ifade ettiğimiz gibi putlara yapılan kurbanlara, hediyelere ve sunulara rağmen O'na ayrıca herhangi bir ibadet sistemi de gelişmemişti.<sup>75</sup> Yüce varlığın sembolleşmiş şeklinin Cahiliye Arabının bilincinde yer alan değerin görüntüsü, soyut tanrının, tüm güçlerine ve diğeri taşlarla temsil edilen ve şemanın daha altında kategorize edilen tanrılara göre piramidin en üstünde yer almasına rağmen çok daha eylemseldi. Çünkü her şeyden önce ritüel bağ, Allah'tan daha yakın olan tanrılara uygulanıyordu.<sup>76</sup>

Mekansal olarak göklerde olduğuna inandıkları tanrılar ya da yüce varlığın taşlarla ya da putlarla sembolize edilmelerine paralel biçimde, göklerden yere inen tanrılar ya da en yüce varlığın yeryüzündeki ikameti ile ilgili tasavvurlar da İslam öncesi aklının somutlaştırma mantığına dayanıyordu. "Ağaç", bu tasavvurda dönemin Arapları için "tanrısal mekan" imgesinin somutlaşmış haliydi. Tanrıların buralarda bulunduğuna olan inanca işaret eden Durkheim'in dediği gibi bu, bir tür geniusloci (kutsal mekan) haline dönüştü.<sup>77</sup> Her ne kadar Araplar tanrısal varlıklar adına inşa ettikleri Beyt adı verilen

<sup>74</sup> Söylemez, "Cahiliye Arap İncasında Putların Yeri", 47.

<sup>75</sup> Blachere, *Le Probleme de Mahomet*, 20-22'den Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*, 1/301.

<sup>76</sup> Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, 9.

<sup>77</sup> Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 2/75.

kutsal mekanları genellikle soyut olarak düşünülen tanrısal gücün bir bakıma hulul ettiği mekanlar saymışlar ve dolayısıyla buralara büyük kutsallıklar atfetmişlerse de<sup>78</sup> ağaç, kutsal kabul edilen metinlerden ve bölgenin çok eski geleneğinden süzülen kadim kültürün tarihsel yönüyle ilgilidir. Bu anlamda ağaç, tanrılar ya da yüce varlığın ya konuşlandığı mekandı ya da tanrının ta kendisiydi. Örneğin, Al-Uzza Gatafanlıların taptığı, Nahle’de bulunan bir hurma (samura) ağacıydı.<sup>79</sup> Onlar, üzerine bir ev yapmışlardı; evin yanında da kutsal saydıkları bir taş vardı. Büyük olasılıkla bu taş, üzerinde kurban kesmek ve ağacın kutsallığına işaret etmek için konulmuştu. Eski İsrail’de, tanrıların, kutsal saydıkları ağaçların içinde veya yanında olduklarına ve ilahların buralarda oturduğuna inanırlardı. Ağaçlardaki hışırtı da tanrının sesiydi. Eski İsrail’de buralarda kurban sunarlar, buhur yakarlar ve meşe ağacının altında tapınırlardı.<sup>80</sup> Bu inanışların İslam öncesi Arapların tanrısal mekan anlayışını etkilediğini söylemek de imkansız değildir. Araplar, Nacran’daki kutlu hurma ağacını kutsal kabul ederler ve ona yılda bir kez kutlanan bir bayramda süslü elbiseler asarlardı. Bunun yanı sıra Hodaybiya ağacı da, bereket istenmek üzere hacılar tarafından ziyaret edilirdi. Zat Anvat ise, büyük, yeşil bir ağaçtı, putperest Araplar her yıl ona gelirler; kılıçlarını asarlar ve kurbanlar keserlerdi.<sup>81</sup> Dolayısıyla bütün buralar saygı gösterilen yerlerdi. Bu nesnelere her biri çevrelerine kutsallık yayar, bundan dolayı bu ağaçlar ve çevresindeki kayalar kutsal gibi görülürlerdi. Onlara zarar vermek yasaktı, bunlara gösterilecek kötü davranışlar kutsal bir şeyi ihlal etmek demektir.

İkinci olarak, Cahiliye insanının somutlaştırmak suretiyle sembolize ettiği nesne *Kâbe* idi. Kâbe bir tanrı mesabesinde ya da bir tanrı olarak görülme-

<sup>78</sup> Gündüz, “Arap Paganizmi Cahiliye: Kur’an’ın İndiği Tarih”, 100.

<sup>79</sup> Ya da üç ağaç. Bu ağaçlar Uzza’nın sığınağı olarak görülürlerdi. Nöldeke, “Arabs (Ancient)”, 1/660.

<sup>80</sup> Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 70. (R. Klinge-Rosenberger’in 133 no’lu dipnot açıklamaları); Yehova tarafından her bölümde şiddetle tazir edilerek doğru yoldan sapma olarak nitelendirilmesine rağmen, Kitab-ı Mukaddes’te anlatılan pasajlarda *tanrının yer-yüzündeki mekanına ya da somutlaştığı şekle dair* “meşe ağacı” etrafında dönen bir İsrail tasavvuru söz konusudur. Bu tasavvur İslam öncesi Arapların “ya tanrının kendisi ya da tanrının sembolü” şeklinde anladıkları sembolleştirme anlayışlarıyla örtüşmesi bakımından da dikkate değerdir. Şu pasajda olduğu gibi, bu anlamda İsrail inancının serüveni, ağaç ve ağacın seçimi ve belki de aynı ağaca işaret eden farklı ağaç türleri hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir. bk. *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Ayrıca bk. Hoş. 4:12-13; Hez. 6:13.

<sup>81</sup> Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 74. (R. Klinge-Rosenberger’in 179 no’lu dipnot açıklamaları); Lammens, *Islam Beliefs And Institutions*, 18; Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 240.



mekle birlikte, İslam öncesi Arapları için somut, görülebilen her şeyden daha değerli idi. Ona çok eğilimli olduklarından Kâbe'nin tüm taş ya da putlara karşı mutlak üstünlüğünü tanırlardı.<sup>82</sup> Cahiliye muhayyilesinde Kâbe bir yandan Beytullah'tı, diğer yandan da kendine özgü biçimde somutlaşmış bir put gibi canlı bir organizmaydı. Bundan dolayı da Mekke'de adı *Abdul Kâbe* olan birçok şahsa rastlanılmaktaydı.<sup>83</sup> Bu anlamda Kâbe *kutsallığın merkezileşmesi*ydi. Onu profan âlemden ayıran şey, Cahiliye bilincinin onun dışındakilerde var olmadığına ve böylelikle onun biricikliğine olan inancıydı. Evreninin merkezi, kutsallık merkezi olarak Kâbe'ydi ve Kâbe periferisi kutsallığın siyaset ettiği oranda kutsaldı fakat bu halkanın dışı bu alanla türdeş değildi. Eliade'nin ifade ettiği gibi, inanan, kendisini bu alana dahil etme çabasındaydı. Onun zihninde kutsalın tezahürü, dünyayı ontolojik olarak kurmaktı.<sup>84</sup> Sonuçta her kutsal mekan, kutsalın tezahürünü çevredeki kozmik ortamdan bir toprak parçasını ayırma ve onu niteliksel olarak farklı kılma etkisine sahip bir kutsalın ortaya çıkışını gerektirirdi.<sup>85</sup>

Kâbe üzerinde onu tarihsel bir gerçeklik ve hatta mitolojik bir varlık derecesine yükselten çok önemli hikayeler vardı. Kâbe'nin Hz. Adem'le başlayan destansı geçmişi onun üstün kutsallığının tezahürü idi. İslam öncesi Arapların özellikle Hz. İbrahim ve Hz. İsmail ile ilgili hatıraları çok taze ve güçlüydü. Ayrıca geleneksel olarak kendilerini, monoteizmin simgesi olan Kâbe'nin kurucuları Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in varisleri olarak görüyorlardı.<sup>86</sup> Aynı şekilde Kâbe'de bulunan Hacer-i Esved'le ilgili efsaneler de Kâbe'nin kutsallık havzasını genişleten ve inanç iklimine katkı sağlayan önemli bir unsurdur.<sup>87</sup>

Kutsallığın somutlaşması olarak Kâbe'nin dini mekan oluşu, kimi sosyolojik sonuçları da spontane bir biçimde ortaya çıkartıyordu. Kâbe'nin Arap Yarımadası'nda popülaritesinin artmasına bağlı olarak ticari, sosyal ve kültü-

<sup>82</sup> Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*,39.

<sup>83</sup> Söylemez, "Cahiliye Döneminde Mekke'nin Demografik, İdari, Ekonomik, Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bazı Notlar", 123-124.

<sup>84</sup> Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991), 2.

<sup>85</sup> Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 6-7.

<sup>86</sup> Gündüz, "Arap Paganizmi Cahiliye: Kur'an'ın İndiği Tarih", 81; krş. G. R. Hawting, "The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca", *Papers on Islamic History, Studies on The First Century of Islamic Society*, ed. G. H. A. Juynboll (İllinois: Southern Illinois University Press, 1975), 5/23,24; bk. (Yar. 1:16)

<sup>87</sup> Durant, *The Story of Civilization-The Age of Faith-*, 161; krş. Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, 17.

rel açıdan önemli bir merkez haline gelişi, aynı zamanda kutsal bir ekonomiyi de zorunlu kılıyordu. Dolayısıyla merkez konumundaki Kâbe, kutsal mekan ve Pazar dengesindeki Mekke'nin, periferisine karşı önemli bir üstünlük elde etmesini sağladı.<sup>88</sup> Bir başka deyişle Merkezinde Kâbe'nin bulunduğu özelliklerle hac dönemlerinde Ukaz'la, Harem'le, kutsal dağ Arafat'la çevresine doğru genişleyen kutsallık havzasının çatısı Mekke, yeni kutsal ekonomik ortak yaşamın başarısında merkezi bir konuma geldi; Mekke artık, Arabistan'ın büyük *ticaret cumhuriyeti* ve bölgenin *metropolü*ydü. Mekke'de İslâm'dan önceki son iki yüz yıldan bu yana yerleşik hayat süren otoriter Kureyş Kabilesi hakimiyeti ise bu metropolün *oligarşik cumhuriyeti*di.<sup>89</sup> Vahalar ise ticaret yolu üzerindeki bir istasyon, yeni bir kentsel yerleşim yeri ya da kervan yerleşkesi haline geldi; bu da Araplar arasında yeni bir topluluk tipi olarak 'tüccarlar topluluğunu' ortaya çıkardı.<sup>90</sup>

Kutsalın somutlaşmasının belki de tarihte eşine az rastlanacak ölçüde belirginleştiği merkez Kâbe'nin, Mekke'nin ve Kureyş'in ön görülemez ve artık engellenemez yükselişinin itici gücü, kuşkusuz kutsal iktisadın son derece sağlam temeller üzerine oturmasıydı. Bu anlamda adım adım büyüyen kutsallık-iktisat arasındaki ilişkinin birbirini destekleyen yönü önem arz etmekteydi. Büyüyen pazar ekonomisinin bir yandan Mekke portföyünün kutsallık bileşenlerini öne çıkararak ve titizlikle koruduğu normları, diğer yandan kutsallığın hazırladığı ve organize ettiği sosyo-ekonomik koşulların destekleyici yönü, Kureyş lehine geniş bir özgürlük ve güvenlik alanı oluşturuyordu. Nitekim uzun zamandan beri var olan, bireysel ve ticari hayatı da içine alan ve geniş bir alanda koruma sağlayan haram ayların tüm toplumu kuşatan hükmedeciliğinin yanında Kureyş'i koruyan *ilaf* ve *hums* gibi sosyal kurumlar

<sup>88</sup> Corci Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi (Tarihü't Temeddünni'l-İslami)*, çev. Nejdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 1/45; krş. Etheredge (ed.), *Islamic History*, 32-33; Günlü, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 242; Söylemez, "Cahiliye Döneminde Mekke'nin Demografik, İdari, Ekonomik, Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bazı Notlar", 112-113.

<sup>89</sup> Bk. İrfan Shahid, "Pre-Islamic Arabia", *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) 1A/24-27; krş. Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, 13-14; Mekke'nin ticaret ağı, ticaret ürünleri ve iç ve dış ticaret hacmi ile ilgili geniş bir çalışma için bk. Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1987).

<sup>90</sup> Shahid, "Pre-Islamic Arabia", 1A/17-18; krş. Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, 16; Bu kabileler ve kendilerini oluşturan kolları, ünite ya da klanlarının Mekke güzergahında ya da Mekke'den civar bölgelere göçleri, yerleşmeleri ve bazılarının birbirleriyle karışmış olmaları ile ilgili kapsamlı bir bilgi için bk. El-Bekri, *Cahiliye Arapları*, çev. Levent Öztürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998).

ortaya çıktı. İlaf ve Hums, Mekke'nin kutsallığına saygı gösterilmesine atıfta bulunan ve başta üstün kabile Kureyş olmak üzere kutsal ekonomik sistemin ögelerini korumaya, ayrıcalıklar tanımaya ve Mekke'nin dokunulmazlığına dair bir algıyı içeren uygulamalardı.<sup>91</sup> Genel anlamda İlaf ve Hums, din ekonomisi ilişkilerinin belli bir güç çevresiyle sınırlı da olsa sosyolojik koşullarda karşılıklı etkileşimini gösteren iç içe geçmişliği yansıtmayıydı.

Mekke çevresinde yaşayan insanların dini evreninde Kâbe, korunma güdülerinden ticari kâr elde etmeye; ona olan derin dinsel bağlılıklarından, yolculuklarında işlerinin kolay yürümesi ve kötülüklerden uzak olmaya hatta şans getirmeye varıncaya kadar birçok beklentinin öznesiydi. Aynı durum Mekke'den dolayısıyla Kâbe'den uzaklaşan bölge sakinleri için de geçerliydi. Bunlar şehirden ayrılmadıkları zamanlarda Kâbe'nin kutsallığını çok kolay bir şekilde tecrübe edebilirken, Kâbe'den ayrıldıklarında durum değişiyordu. Civar bölgelerde yaşayan insanlar gibi Kâbe kutsallığına ihtiyaç duyan, tavaf etme gerekliliği hisseden ve her tür güçlüğü aşması için yardıma muhtaç bir profil çiziyorlardı. Bu durumda zihnindeki Kâbe imgesinin onu tatmin etmediği de açık bir şekilde görülüyordu; şehirden ayrılışında yanına kutsal bölgeden, Kâbe çevresinden her hangi bir taş almaksızın uzaklaşmama nedeni buydu. O taş Kâbe'nin yerine geçmişti; ona saygı ve sevgisini gösterir, tıpkı Kâbe'yi tavaf eder gibi onu tavaf ederdi.<sup>92</sup> Artık bu taşlar da kutsalı; Kâbe kutsallığının sirayetinin sonucu olarak da her yerde bu taşlara tapılıyordu. Mekke, bir "taş ibadeti" merkezi haline geldi;<sup>93</sup> böylelikle Kâbe'nin sembolü olan taşlar da, sembolün sembolleri olmuşlardı. Sonuç olarak Kâbe, kendisi ve çevresinde gerçekleşen ve neredeyse tamamı birlikte icra edilen bu ibadetlerin yöneldiği merkezdi; dolayısıyla dağınık, kendi kabilelerinin asabiyetinden başka tutunacakları her hangi bir dalı olmayan İslam öncesi Araplarını etrafında birleştiren ve bütünleştiren bir tür kutsallık simgesiydi. Özellikle hacılar, hac bölgesinde kesilen aynı kurban etinden yemek suretiyle kutsallığın en büyük temsilcisi Kâbe'de sembolleşen tanrılara bağlanmış oluyorlardı. Bu, aynı zamanda Kâbe merkezli Mekke'nin periferiye göre siyasi ve dini anlamda üstünlük kazan-

<sup>91</sup> M. J. Kister, *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine*, der. Ali Aksu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 2014, 26-29 ve 51-52; İlaf ve Hums için bk. Muhammed Hamidullah, "İlaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/63; Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 239; Recep Uslu, "Hums", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/364.

<sup>92</sup> İbn Hişam, *İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1/118; Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 26.

<sup>93</sup> Durant, *The Story of Civilization-The Age of Faith-*, 160.

masının yeni ve önemli bir aşamasıydı.<sup>94</sup> Bu aşamayı tamamlayan son faktör ise, Kâbe’de tüm kabilelerin putlarının da bulunmasıydı. Ama daha önemlisi Kâbe, bu kabile üyesi ziyaretçilerin tanrılarının yanı sıra Mekkelilerin kabile üstü yaratıcısı olan ‘Allah’ dedikleri ahit garanti eden ve gücü özel bir kabileyeye özgü olmayan, Kâbe’de somutlaşmış tanrısını barındırıyordu.<sup>95</sup>

### Sonuç

İlkel dünyanın, başta din olmak üzere, kültür unsurlarını bilimsel açıdan irdelemenin en büyük sorunlarından biri, şüphesiz konuya doğrusal bir hat üzerinden evrimci bir bakışla yaklaşılmasıdır. Tüm kadim topluluklarda olduğu gibi İslam öncesi Arap toplumu için de bu bakış açısı zorunlu olarak kapsamın dışında değerlendirilememektedir. Fakat İslam öncesi Arap toplumunun totemizmi temsil eden kavram ve olguları tecrübe ettiği de gözlenmektedir. Genel olarak totem işlevi gören varlıklar özellikle hayvanlar ve bitkilerdir ve az da olsa kozmik sisteme ait varlıklar da kullanılır. Bütün bunları İslam öncesi Araplar da kullanmışlardır. Bununla birlikte totemizme ait hisler ve davranışlar tümüyle putperest kültür içinde ve bu kültürün ekseninde yaşanmıştır.

Bununla birlikte Araplar bu coğrafyanın dini ikliminde her zaman için tek ilahlı uyarıları ve onların bakiyelerini tecrübe etmiştir. Kadim Arap tarihine ilişkin Kur’anî verilere göre, coğrafyanın sakinleri eski zamanlardan beri ilahi vahye muhatap olmuştur. Nitekim son olarak Hz. İbrahim’in Hanif dini ile özdeşleşen tek ilahlı tasavvurun dejenerasyonu bölgenin dinî tarihinde belirgin bir iz bırakır. Kuşkusuz bu realitenin temelini oluşturan ve toplum hayatını önceleyen sosyal belirleyicileri göz ardı etmek mümkün değildir. Toplumsal faktörlere bağlı olarak bir dinin yaşam biçimini etkileyecek biçimde yerleşmesi, kurumsallaşması teorik, pratik ve sosyolojik bir süreci zorunlu kılar. Çünkü dinin teorik kodlarının pratize edilmesi ve nihai süreçte bir cemaat oluşumuna yol vererek kurumsal nitelik kazanabilmesi, toplu yaşam biçimini ve toplum yaşamını zorunlu kılmaktadır. Sonuç itibariyle inananlar cemaatinin kendiliğinden küçük ya da büyük çapta bir ümmet olmaya doğru meyletmesi ve bunu gerçekleştirebilmesinin en temel dinamiği bu birliktelik ruhunun edilmesine bağlıdır.

<sup>94</sup> bk. Joseph Chelhod, *Introduction a la Sociologie de L’islam*, Paris 1958, 114-125’den Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*, 1/308; Etheredge (ed.), *İslamic History*, 34; krş. Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 243.

<sup>95</sup> Etheredge (ed.), *İslamic History*, 30.

Sosyolojik denilebilecek faktörlerin başında ise insan zihnini bu faktörlerin etkisine zorunlu kılan unsurlar vardır. Fakat bu bağımlılık değişkenlerin izin verdiği ya da yönlendirdiği hatta zorlayıcılığı ile dayattığı ölçüde gerçekleşecektir. Bu unsurların başında hiç kuşkusuz Arapların gelenekselliği gelir. Gelenek çok merkezi bir konumdadır; tüm girift dini bileşenlerin özünde yer alır ve eğilimleri ve nesillerin davranışlarını koordine eder. En büyük tanrının “Yüce Allah” olarak tasavvur edildiği ve diğer tanrısal varlıkların yüce Allah’a göre şekillendiği ve bir tanrılar panteonunu oluşturan kurguda olduğu gibi, İslam öncesi Arap muhayyilesi tek ilah algısından hiçbir zaman tam olarak kopmamıştır. Bu durum putlarla girilen kutsal ilişkide bile değişmemiştir; put-ilah ilişkisinin niteliği, yüce varlık olarak “Allah” tasavvuruna göre şekillenmiştir.

Bununla birlikte İslam öncesi Arap toplumunun kolektif aklı onun putperest bilincinde, putperestliğin en zinde inanç sistemi olarak yerleşmesinde ve tortulaşmasında çok büyük pay sahibidir. Önceki nesillerden tevarüs edilen ilahlık ve ilahlığın içerdiği kutsallığı tecrübe etme bilinci, ilk olarak, soyut varlıkları somut varlıklarda temsil etmiş ve onlara addettiği güç ve kudretler somut varlıklara yönelmiştir. Bunun için Arap tarihinin başlangıcından beri en fazla eğilim gösterilen nesnelere de putlar olmuş, panteonun tanrıları putlarla sembolize edilmiştir.

İkinci olarak, somutlaştırdığı bu varlıkları, bireysel ya da toplumsal düzeyde tecrübe ettiği sosyal hayatın değişik kurumlarına göre kurgulamış ve onları da bu yaşam kurgusuna göre konuşlandırmıştır. Toplum hayatının en temel birimi olan aileden başlayan kurgu, İslam öncesi Arabın sosyal ufkuyla ilişkilendirilmiştir; sosyal kurumlardan alınan kavram ve anlamlandırmalarla konular oluşturulmuş, tanrılar için tasavvur edilen kozmik evren toplum hayatına aktarılmış, kendi toplumsal tecrübeleriyle sosyal organizmayı çağrıştıran bir şema oluşturulmuştur. Tepe noktasında “her şeye kadir, yüce varlık olan Allah”ın bulunduğu bu şemada, cinler, melekler ve diğer soyut gayri şahsi varlıklar vardır.

Üçüncü olarak ise, somutlaştırılmış olan putlar, İslam öncesi Arapların salt onları kutsal kabul etmek suretiyle tapındıkları varlıklar değildir; nitekim onlar bu kutsallıkları oranında güç ve kudret sahibi varlıklardır ve onlara yaptıkları fedakarlıklar karşılığında onlardan “karşılıklık prensibi” denilebilecek bir anlayışla beklentileri vardır. Dolayısıyla onlara işlevler yüklenmiş, kendileri ile bu nesnelere arasında kendi beklentilerini önceleyen ve putlarla temsil edilen bir tanrı-insan ilişkisi kurgulanmıştır. Bu işlevsel yaklaşım da

iki tür sonuca neden olmuştur; ilki, putlarda somutlaşan tanrıların işlevlerini gerçekleştirilmesi, ancak kendi sorumluluklarını tam anlamıyla yerine getirmelerine bağlıdır. Başarısızlık söz konusu ise, bu durumu yapmaları gerekenleri yapmamalarının sonucu olarak kabul etmişlerdir. İkincisi ise, şayet istedikleri sonuca ulaşamamış ve arzu edilen sonuç oluşmamışsa, bu durumda tanrılar görevlerini yerine getirememiş ve beklentileri karşılayamamış demektir. İşte o zaman onların, kendilerine addedilen güçlerle ilgisi olmayan, yalnızca değişik materyallerden imal edilmiş, cansız ve işe yaramaz nesnelere olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalmışlardır.

### Kaynaklar/References

- Armstrong, Karen. *A Short Mystery of Myth*. digital edit. Edinburgh: Canongate Books Ltd, 2008.
- Atay, Hüseyin. “İslam’dan Önce Arap Yarımadasında Putpereslik ve Yayılışı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Nisan 1957), 80-98.
- Bell, Richard. *Introduction to the Qur’an*. Edinburgh: The Edinburgh University Press, 1953.
- Brockelmann, Carl. *History of the Islamic Peoples*. trans. Joel Car Michael-Moshe Perlmann. London: Routledge and Kegan Paul Limited, 1949.
- Brockelmann, Carl. *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Crone, Patricia. – Cook, Micheal. *Hagarism The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Crone, Patricia. “The Rise of Islam in the World”, *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*, ed. Francis Robinson. 2-31. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1987.
- Çağatay, Neşet. *İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- Çağrı, Mustafa vd. *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Çiftçi, Faruk. “Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi”. *Ekev Akademi Dergisi* 6/13 (Güz 2002), 315-326.
- Danişmend, İsmail Hami. *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Bab-ı Ali Yayınevi, 1960.
- De Brosses, Charles. *Du Culte Des Dieux Fétiches*. (b.y.), 1760.
- Durant, Will. *The Story of Civilization-The Age of Faith*. New York: Simon And Schuster, 1950.
- Duri, Abdulaziz. *İlk Dönem İslam Tarihi-bir önsöz*. çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüş Yayınları, 2016.
- Durkheim, Emile. *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*. çev. Hüseyin Cahit Yalçın. İstanbul: Tanin Matbaası, 1923.
- El-Bekri. *Cahiliye Arapları*. çev. Levent Öztürk. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

- Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. trans. Rosemary Sheed. London: Sheed and Ward Inc, 1958.
- Eliade, Mircea. *Images and Symbols*. trans. Philip Mairet. London: Harvill Pres, 1961.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. çev. Sema Rıfat. İstanbul: Om Yayınevi, 2001.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Esat, Mahmut. *İslam Tarihi*. sad. Sadi Irmak. İstanbul: Tan Matbaası, 1965.
- Freud, Sigmund. *Totem and Taboo*, Second Printing, trans. A. A. Brill. New York: Moffad, Yard and Company, 1919.
- Günaltay, M. Şemseddin. *İslam Öncesi Arap Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Gündüz, Şinasi. "Arap Paganizmi Cahiliye: Kur'an'ın İndiği Tarih", *Siyer Dersleri - Mekke Dönemi*. ed. İbrahim Söylemez. 79-101. Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018.
- Hamidullah, Muhammed. "İlaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Hawting, G. R. "The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca". *Papers on Islamic History, Studies on the First Century of Islamic Society*. ed. G. H. A. Juynboll. 23-48. Illinois: Southern Illinois University Press 1975,
- Herodotos, *Herodot Tarihi*. çev. Müntekim Ökmen. Birinci kitap. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1973.
- Hodgson, Marshall G.S. *İslam'ın Serüveni*, çev. Ahmet Demirhan. haz. Metin Karabaşoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- İbn Hişam. *İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*. çev. Hasan Ege. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İbn al Kalbi. *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*. çev. Beyza Düşüngen. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Jacobsen, Thorkild. "Mesopotamia: The Function of The State", *The Intellectual Adventure of Ancient Man an Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, ed. H. and H. A. Frankfort at al. 185-201. Chicago: The University of Chicago Press 1946.
- Kaplan, Hasan. "Bir İnanç Aşaması Olarak Haniflik". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 7-23.
- Kister, M. J. *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine*, der. Ali Aksu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Kurt, Abdurrahman. "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 97-122.
- Kuzgun, Şaban. "Hanif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/33-39. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1997.
- Lammens, Henri. *İslam Beliefs and Institutions*. trans. E. Denison Ross. London: Frank Cassand Co. Ltd., 1968.
- Laura, Etheredge. (ed.), *Islamic History*. New York: Britannica Educational Publishing, 2010.
- Lindholm, Charles. *İslami Ortadoğu*. çev. Balkı Şafak. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.
- Nicholson, Reynold A. *A Literary History of the Arabs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

488 • İSLAM ÖNCESİ ARAP İNANÇ İKLİMİNDE PUTÇULUĞUN  
TOPLUMBİLİMSELLİĞİ

- Nöldeke, Theodore. "Arabs (Ancient)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 658-667. London: Morrison and Gibb Limited 1908.
- Refik, Ahmet. *Tarih-i Umumi-Araplar-*. İstanbul: Kütüphane-i İslam ve Askeri Neşriyatı, 1328.
- Reinach, Salomon. *Orpheus—A History of Religions-* . çev. Florence Simmonds. London: William Heinemann, 1909.
- Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.
- Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri İslam'a Görüngübilimsel Yaklaşım*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2004.
- Shahid, İrfan. "Pre-Islamic Arabia". *The Cambridge History of İslam*. ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis. 16-28. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Smith, Tim Mackintosh. *Arabs*. New Haven and London: Yale University Press, 2019.
- Smith, William Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. London: Cambridge at the University Press, 1885.
- Smith, William Robertson. "Animal Tribes in the Old Testament". *Lectures and Essays of William Robertson Smith*. ed. John Sutherland Black-George Chrystal. 455-483. London: Adam and Charles Black, 1912.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri". *Milel ve Nihal* 11/1(Ocak-Haziran 2014), 9-50.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Döneminde Mekke'nin Demografik, İdari, Ekonomik, Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bazı Notlar", *Siyer Dersleri - Mekke Dönemi*. ed. İbrahim Söylemez. 102-127. Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018.
- Şemseddin Sami, *Medeniyet-i İslamiye*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1296.
- Tekin, Mustafa. "Kadına 'Yoksul' Bakışlar: Profanın Dar Dünyasından İslâm'ın Geniş Evrenine". *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2016), 19-38. <https://doi.org/10.21798/kadem.2016119795>
- Uslu, Recep. "Hums". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/364-365. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1998.
- Watt, W. Montgomery. *Hz. Muhammed Mekke'de*. çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Zeydan, Corci. *İslam Uygarlıkları Tarihi (Tarihü't Temeddünni'l-İslami)*. çev. Nejdet Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.



## TAHÂVÎ'NİN SAHÂBÎ KAVLİ ANLAYIŞI VE SÜNNETLE MÜNASEBETİ\*

Fatma HAZAR\*\*

### Öz

Tahâvî (v. 321/ 933), hicrî üçüncü asrın sonları ile dördüncü asrın başlarında yaşamış Hanefî fakihidir. Tahâvî'nin daha çok muhaddis olarak tanınmasına rağmen hadis ve fıkha derin vukufiyeti, her iki alana da temas eden hadis-sahâbî kavli münasebetini onun üzerinden incelemeyi daha anlamlı kılmaktadır. Müctehid fakihlerin hüküm istinbâtında başvurduğu sahâbî kavli, Hz. Peygamber'e dayanması bakımından semâ/tevkif ihtimali bulunan bir delildir. Bu sebeple sahâbî kavlini sünnet birlikte değerlendirmenin lüzumu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Tahâvî'nin sahâbî kavli ile sünnet arasında net bir ayırım yapmaması, Hanefî usûlünün teşekkül süreci açısından önemlidir. Tahâvî, icthad usûlü anlayışında sahâbî kavline deliller hiyerarşisinde Kur'an, sünnet ve icmâdan sonra yer vermektedir. Eserlerindeki tercihleri dikkate alındığında Tahâvî, sahâbî kavlini tevkife hamlettiği yerlerde sünnet olarak değerlendirmektedir. Hatta sahâbî kavli ve uygulamasının icmâa dönüştüğü durumda sünneti neshedebilecek mertebede gördüğü anlaşılmaktadır. Tahâvî icthadî olan, re'y ve te'vil ifade eden sahâbî kavlini ise mutlak delil almayıp bu durumdaki sahâbî kavli karşısında kıyasa gitmektedir. Tahâvî'nin sünnete ve sahâbî kavline bakışı birlikte değerlendirildiğinde dönemin hadis anlayışı gereği, sünnetin çerçevesini sahâbe ve tâbiûn kavillerini dahil ederek geniş kapsamda ele aldığı anlaşılmaktadır. Erken dönem Hanefî usûlünde sahâbî kavli hakkında

\* Bu makale, yazarın "Tahâvî'nin Usûl Anlayışı" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Arş. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku e-posta: fhazar@gmail.com ORCID: 0000-0002-0780-1877.

Atf /Cite As: Hazar, Fatma. "Tahâvî'nin Sahâbî Kavli Anlayışı ve Sünnetle Münasebeti" *Dini Araştırmalar*, 24/61 (Aralık 2021), 489-517, <https://doi.org/10.15745/da.988559>

Tahâvî'nin görüşlerinin incelendiği araştırmada metin incelemesi ve analizi yöntemi kullanılmış; Tahâvî'ye ait eserler ile erken dönem Hanefî usûl-i fıkıh eserleri mukâyeseli olarak ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Usûl-i fıkıh, Hanefî mezhebi, Tahâvî, Sahâbî kavli, Sünnet.

### **Ṭahâwî 's Understanding of Qawl of al-şahâbî and Relationship with Sunna**

#### **Abstract**

Ṭahâwî (d. 321/933) is a Ḥanâfî jurist who lived in the end of the third and the beginning of the fourth centuries. In addition, Ṭahâwî's being known as a muḥaddîth, with his deep knowledge of ḥadîth and fiqh, qawl of al-şahâbî-ḥadîth relationship that touches both fields makes it significant to examine through him. Qawl of al-şahâbî is an important dalîl wielded by the scholars of jurisprudence in the Islamic legal method. Qawl of al-şahâbî is a dalîl with the possibility of samâ/ tawqîf in terms of containing the views of the Prophet. Therefore, it is essential to evaluate the relationship of the qawl of al-şahâbî with the Sunna together. In the concept of ijtihâd method of Ṭahâwî, gives place to the qawl of al-şahâbî after the Qur'ân, Sunna and ijmâ respectively among the shar'î dalîls. By preferences in his works, qawl of al-şahâbî where it interprets tawqîf considers it as Sunna. In the case where the opinion of the qawl of al-şahâbî turns to ijmâ abrogates the Sunna. In qawl of al-şahâbî based on ijtihâd he applies qiyas. When Ṭahâwî's view of the Sunna and the qawl of al-şahâbî are evaluated together, it can be stated that he covers the framework of the Sunna in a wide scope including qawls of al-şahâbâ and tabîm. In our research, the works belonging to Ṭahâwî and the early Ḥanâfî uşûl al-fiqh works were handled comparatively by using text review and analysis method.

**Keywords:** Uşûl al-Fiqh, Ḥanâfî School, Ṭahâwî, Qawl of al-Şahâbî, Sunna.

#### **Summary**

The better understanding of the shar'î dalîls in uşûl al-fiqh is important in terms of understanding how the jurisprudence is derived from these dalîls. In this context, the qawl of al-şahâbî is an important dalîl expressing the views of the companions who closely observed the words and actions of the

Prophet used by the mujtahid jurists. Since it is closely related to ḥadīth/Sunna, it becomes necessary to evaluate the qawl of al-ṣaḥābī together with the Sunna. Our main aim in this context is that article sheds light on at Ṭaḥāwī's understanding of qawl of al-ṣaḥābī among the Ḥanāfī scholars.

Because of the period in which Ṭaḥāwī (d.321/ 933) lived was the formation period of uṣūl al-fiqh, it is known that the subjects and concepts of uṣūl al-fiqh have not been settled yet. Therefore, it is important to examine Ṭaḥāwī's views in order to understand the relationship between the qawl of al-ṣaḥābī and Sunna in the early Ḥanāfī school of law. Knowing that Ṭaḥāwī more as a ḥadīth scholar, his deep knowledge of ḥadīth and fiqh, that touches both fields makes it significant to examine through him. In addition, his application of the method of ahl al-ḥadīth, his criticism of isnād, his widening of the scope of Sunna and his evaluation of qawl of al-ṣaḥābī within the scope of Sunna are the important points of distinction in this context. With all these motives, it is found essential to carry out this study in order to reveal the concept of the qawl of al-ṣaḥābī and its place in the hierarchy of dalīl in the early Ḥanāfī methodology.

In the study, first of all, the concept of qawl of al-ṣaḥābī, and then how Ṭaḥāwī took this concept as dalīl are addressed. Based on the fact that Ṭaḥāwī has no method classification, the qawl of al-ṣaḥābī has been analyzed in two parts as it is included in the Ḥanāfī method and by making a ranking within the framework of the subjects mentioned by Ṭaḥāwī. In the first part, the qawl of al-ṣaḥābī based on tawqīf/ Sunna, which Ṭaḥāwī often mentions, and in the second part, compared to qiyas since it is based on ijtihād are discussed. In his understanding of ijtihād, Ṭaḥāwī gives place to the qawl of al-ṣaḥābī after the Qur'ān and Sunna among the shar'ī dalīls, often together with the Sunna and sometimes together with ijmā. Therefore, it can be stated that in his hierarchy of dalīl, (ḥujja) the qawl of al-ṣaḥābī has an important position within the scope of Sunna.

Ṭaḥāwī's use of the words "āsār" and " ḥadīth", which he also used for Sunna, apart from the expression aqwāl of al-ṣaḥābā, is the result of his evaluation of the qawl of al-ṣaḥābī within mostly the frame of the Sunna. As in the Ḥanāfī method, Ṭaḥāwī took the ijmā al-ṣaḥābā as an absolute dalīl. In qiyās, this situation may change. Since the absolute dalīl was taken by Ṭaḥāwī, the qawl of al-ṣaḥābī, on which there was no disagreement, is before the qiyās. However, if the qawl of al-ṣaḥābī is contrary to the qiyās, there are two situations: If finds the isnād qawl of al-ṣaḥābī more authentic, he presents it to

the qiyās. He emphasizes that in places where he presents it to qiyās the qawl of al-şahābī is based on tawqīf. If the qawl of al-şahābī is based on ijtihād and can be known by qiyas, he renounces the qawl of al-şahābī and applies to ra'y and qiyās. Ḥanāfī scholars, too, evaluate as khabar al-wāhid and present it to qiyās, moving the qawl of al-şahābī which is contrary to qiyās accepting tawqīf/ samā. They did not find it appropriate that qawl of al-şahābī, which is ijtihād, should be referred to deduction and presented the qiyās to him. The fact that Ṭahāwī's understanding qawl of al-şahābī had a similar opinion within the Ḥanāfī method, before uşul al-fiqh was systematized, it is important in terms of showing that the sect led the way of ijtihād.

In the article, some issues such as the abrogation of the Sunna/ other practices of the companions as contacted by Ṭahāwī, the ijma al-şahābā, the amal al-şahābī is against his qawl, are also discussed under the sub-headings of the dual classification that we have mentioned. On the subject of naskh, it is understood that Ṭahāwī sometimes takes the qawl of al-şahābī as equivalent to the Sunna and even able to abrogate it. Ṭahāwī, who especially considers the qawl of al-şahābī, which he refers to withholding as Sunna, is of the opinion that such a qawl of al-şahābī can abrogate the Sunna. The same is true for the ḥadīth/ Sunna that were agreed upon by the qawl of al-şahābī as ijma. However, it seems more appropriate to understand the abrogation mentioned here within the scope of Sunna abrogation.

As a result, Ṭahāwī evaluated qawl of al-şahābī as khabar al-wāhids, as in the Ḥanāfī method. As a consequence of our study, it is feasible that one of the reasons for the neglect of Ṭahāwī in the formation of Ḥanāfī khabar theory and in the classical Ḥanāfī method, is the understanding of the Sunna, which includes the qawls of al-şahābā and tabiīn.

## Giriş

Usûl-i fıkhıta şer'i delillerin doğru anlaşılması, fıkhî hükümlerin bu delillerden ne şekilde istihrac edildiğinin anlaşılması bakımından önemlidir. Bu bağlamda sahâbî kavli müctehid fakihlerin hüküm istinbâtında kullandığı önemli bir delildir. Bu önemine binâen sahâbî kavli hakkında müstakil çalışmalar yapılmıştır.<sup>1</sup> Bu çalışma ile Hanefî usûlcüleri içerisinde Tahâvî'nin sahâbî kavli anlayışının ortaya konulması hedeflenmiştir.

<sup>1</sup> Sahâbî kavli hakkında yapılan bazı çalışmalar için bk. H. Yunus Apaydın, "Sahabi Sözü'nün Hukuki Değeri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (1990), 323-353; H. Yunus Apaydın, "IV. Sahabi Sözü-Kıyas İlişkisi ve Mezhep İmamlarının Uygulamalarının

Sahâbî kavli, Hz. Peygamber'in sözlerini fiillerini yakından müşâhede eden sahâbenin görüşlerini ifade eden önemli bir delildir. Hadis/sünnet ile yakın ilişkili olması hasebiyle sahâbî kavilleri içerisinde hadisin/sünnetin yoğun etkisinin olması kaçınılmazdır. Bu açıdan bakıldığında sahâbî kavlinin sünnetle olan münasabetini birlikte değerlendirmenin lüzumu ortaya çıkmaktadır.

Tahâvî (ö. 321), hicrî üçüncü asrın sonları ile dördüncü asrın başlarında yaşamış Hanefî fakihidir. Tahâvî'nin yaşadığı dönemin usûl-i fikhin teşekkül dönemi olması sebebiyle usûl-i fikhin konu ve kavramlarının henüz yerleşmediği bilinmektedir. Bu sebeple erken dönem Hanefî usûl-i fikhinde sahâbî kavli-sünnet münâsebetini anlamak açısından Tahâvî'nin görüşlerini incelemek önemlidir. Tahâvî'nin ehl-i hadisin yöntemini uygulaması, isnad eleştirisinde bulunması, sünnetin kapsamını oldukça geniş tutması ve sahâbî kavillerini de sünnet kapsamında değerlendirmesi bu bağlamda dikkati çeken önemli ayrımlar noktalardır. Tahâvî'nin sünnet ve haber teorisi konusunda isnad merkezli yöntemi benimsemiş olmasının, Hanefî usûl geleneğinde ve Hanefî haber teorisinin oluşmasında İsa b. Ebân'ın isnada kuşkuyla yaklaşan yönteminin etkili olmasına bağlayan Murteza Bedir, bu bağlamda Tahâvî'nin klasik Hanefî usûlünde neden ihmal edildiğini sorgulamaktadır.<sup>2</sup> Kanaatimizce de söz konusu ihmalin sebeplerinden birisinin Tahâvî'nin sahâbe ve tâbîn kavillerini de kapsayan sünnet anlayışı olması muhtemeldir. Çalışmada bu iddianın doğruluğu da sahâbî kavli özelinde sorgulanmış olacaktır.

Şu hususu da belirtmek gerekir ki usûl-i fikh alanında müstakil bir eseri bulunmayan Tahâvî, müctehid bir fakih olarak eserlerinde ictihad usûlüne yön veren tercihlerine yer vermiştir. Bu tercihlerinden hareketle usûl görüşleri tespit edilmiştir. Ayrıca Tahâvî'nin aynı zamanda muhaddis olarak bilinmesi, hadis ve fıkha derin vukufiyeti, her iki alana da temas eden hadis-sahâbî kavli münasebetini onun üzerinden incelemeyi daha anlamlı kılmaktadır. Tüm bu sâiklerle, erken dönem Hanefî usûlünde sahâbî kavlinin mâhiyeti ve delil hiyerarşisindeki yeri, Tahâvî'nin yaşadığı dönemde sünnet/hadis çerçevesin-

---

dan Örnekler", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2000), 371-380; Taha Nas, *İmam Şafii'ye Göre Sahâbî kavlinin Kaynak Değeri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001); Recep Özdemir, *İmam Malik ve Sahâbî kavline Yaklaşımı* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012). Sahâbî kavli konusuna doğrudan temas etmese de, sünnetin aktarımında önemli rolü olan sahâbîlerin isnad tenkidinde gündeme gelen "sahâbîlerin adaleti" kavramının tarihî süreç içinde ne şekilde ortaya çıktığına ilişkin bir çalışma için bk. Amr Osman, "Adalat al-Şahâba: The Construction of a Religious Doctrine", *Arabica* 60, (2013), 272-305.

<sup>2</sup> Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet-Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 95-100.

de nasıl bir ilişkisi olduğunu ortaya koymak amacı ile bu çalışmayı yapmak gerekli bulunmuştur. Çalışma ile Hanefî usûlcüleri arasında zikredilmeyen Tahâvî'nin eserlerindeki tercihleri incelenerek sahâbî kavli konusunda Hanefî fakihleri arasındaki yerinin ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu amaçla Tahâvî'nin *Muhtasar*, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, *Şerhu meâni'l-âsâr*, *Ahkâmu'l-Kur'an* eserleri ile klasik Hanefî usûl-i fıkıh eserleri mukayese edilerek metin incelemesi yöntemi ile analiz edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada öncelikle sahâbî kavli kavramının mâhiyetine, sonrasında Tahâvî'nin sahâbî kavlini ne şekilde delil aldığına değinilecektir. Tahâvî'nin usûl tasnifi olmamasından hareketle Hanefî usûlünde yer verildiği haliyle ve Tahâvî'nin bulunduğu konular çerçevesinde bir sıralama yapılarak sahâbî kavli iki kısım halinde incelenmiştir. İlk kısımda Tahâvî'nin sıklıkla zikrettiği tevkîfe/ sünnete dayanan sahâbî kavline, ikinci kısımda ise ictihada dayandığı için karşısında kıyasa gidilen sahâbî kavline değinilecektir. Makalede ayrıca Tahâvî tarafından temas edildiği şekliyle sahâbî kavlinin sünneti/diğer uygulamaları neshetmesi, sahâbe icmâ, sahâbînin rivâyetine muhalif ameli ve sahâbî görüşlerinin ihtilafı olması gibi konular da zikrettiğimiz ikili tasnifin alt başlıklarında ele alınmıştır.

### 1. Sahâbî Kavlinin Mâhiyeti ve Delil Değeri

Sahâbî kavli ve delil değeri usûlcüler arasında tartışmalı bir konudur.<sup>3</sup> Sözünün delil değeri tartışılan sahâbîler, daha çok fıkıh ve istinbât ile tanınmış olan sahâbîlerdir.<sup>4</sup> Âlimler, bir sahâbînin hukuki yönü olan bir uygulaması, fetvası veya yargı kararı için genellikle “*kavlu's-sahabî*” ifadesini kullanmıştır. Sahâbî kavli için “*mezhebu's-sahabî*” ve “*re'yu's-sahabî*” ifadeleri de kullanılmıştır. Sahâbî kavli hakkında isimlendirme farklılıklarının yanında sahâbî kavli kavramının kapsamı konusunda da ihtilaf bulunmaktadır. Bu konudaki tartışmaların temelini kimlerin görüşünün sahâbî kavli içerisinde değerlendirileceği sorunsalı oluşturmaktadır. Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer'in yanı sıra sonraki İslam halifelerinin görüşlerinin de bu çerçevede ele alınması gerektiği fikri, sahâbî kavlinin mâhiyetinin tartışılmasına neden olmuştur.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> İbrahim Kafi Dönmez, “Fıkıh Usulünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Bir Değerlendirme”, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, ed. Tuncay Başoğlu (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 75.

<sup>4</sup> Apaydın, “Sahabi Sözünün Hukuki Değeri”, 324.

<sup>5</sup> Apaydın, “Sahabi Sözünün Hukuki Değeri”, 328.

Sahâbî kavlinin delil değeri mezhepler tarafından tartışılmıştır. Hanefîler,<sup>6</sup> İmam Şafî'nin eski görüşü<sup>7</sup> ve Hanbelîlerin çoğunluğu<sup>8</sup> ile İmam Mâlik<sup>9</sup> sahâbî kavlinin kendinden sonrakiler için bir delil olduğu görüşündedir ve sahâbî kavlini kıyasa incelemektedir. İmam Şafî'nin sonraki görüşü<sup>10</sup> ise sahâbî kavlinin kıyasla desteklenmeden delil olmayacağı şeklindedir. Hanefîler'den bazıları da bu son görüşü paylaşmaktadır ve sahâbî kavlinin mutlak delil olmadığı görüşündedir.<sup>11</sup>

Sahâbî kavlinde ihtilafa konu olan esas husus, umûmü'l-belvâ konularında ve sonrakilerin amelinin sahâbî kavline muhalif olması durumunda delil olup olmayacağıdır. Bir sahâbînin âlim sahâbîler arasında yaygınlık kazanmamış ancak tâbiûn döneminde yaygınlık kazanmış sözü de usûlcüler tarafından delil değeri açısından tartışılmıştır. Ebû Hanife bu konuda Kur'an ve sünnetten sonra sahâbî kavline yer vermekle birlikte onun ictihad usûlünde sahâbî kavli önemli yer tutmasına karşın tâbiûn fetvaları bağlayıcı değildir.<sup>12</sup> Diğer Hanefî usûlcüleri de sahâbî kavlini delil almakla birlikte tâbiûn kavlinin zaman farkından ötürü daha ikincil değerde görmüşlerdir.<sup>13</sup>

Mezheplerin sahâbî sözü karşısındaki genel eğilimleri usûl eserlerinde konuyu ele alış ve tasnif biçimine de yansımıştır. Hanefî usûlcüleri sahâbî kavlini semâ/tevkif ihtimaline binâen sünnet kapsamında değerlendirdiği için konuyu daha çok sünnet delilinden sonra incelemiştir.<sup>14</sup> Şafî usûlcüler ise ki-

6 Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1/113; Alauddin Abdilaziz b. Ahmed Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûli fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Muhammed Mu'tasim Billah Bağdadî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1997), 3/938.

7 Ebû İshak Cemâleddin İbrahim Şirâzî, *et-Tabîrâ fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1980), 395.

8 Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz el-Futuhî İbnü'n-Neccâr, *Şerhu kevkebi'l-münîr bi muhtasari't-tahrîr*, thk. Muhammed es-Zuhaylî - Nezihammâd (Dımaşk: Câmîatu Melik Abdülaziz, 1980), 4/422.

9 Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-müntehâ's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezir Hamâdû (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 2/68-69.

10 Ebû Abdullah Muhammed b. İdris Şafî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 2005), 597.

11 Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 3/198-199.

12 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/361; Serahsî, *el-Usûl*, 2/106; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 273.

13 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/365-366; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 273-274; Serahsî, *el-Usûl*, 2/111.

14 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/198-244; Serahsî, *el-Usûl*, 2/106-114.

taplarında bu konuyu “mevhum deliller”, “merdud deliller” bazen de “ihtilafî deliller” başlığı altında incelemiştir.<sup>15</sup> Hanefî usûlündeki klasik tasnife riayet eden Tahavî, sahâbî kavline delil sıralamasında Kur'an ve sünnetten sonra başvurmuştur.

Hanefî usûlcüleri arasında genel olarak sahâbî kavlinin delil olması noktasında iki görüş hâkim olmuştur: İlki, sahâbî kavlinin mutlak olarak delil olmasıdır. Cessâs'ın aktardığı ve Bağdatlı fakih Ebû Said el-Berdâî'ye (v. 317) nispet edilen bu görüşe göre, kıyasa uygun olan/olmayan bütün konularda sahâbî kavli delildir. Zira sünnete dayanmaktadır. Buna göre vahye dayanmayan, sahâbînin kendi ichtihadı olan görüşü bile, diğer fakihlerin ichtihadına ve kıyasa öncelenir.<sup>16</sup> Diğer görüş ise; Kerhî'ye nispet edilen, sahâbî sözünün sadece kıyasa aykırı olan ve ichtihad yoluyla bilinmesi mümkün olmayan konularda delil olmasıdır.<sup>17</sup> Kerhî sahâbî kavlini ichtihad gibi değerlendirmekte ve yalnızca miktar bildiren, kıyas ve re'y ile bilinemeyecek durumlarda delil olduğunu savunmaktadır. Serahsî'nin Berdâî'den nakille ifade ettiği görüşte, sahâbî kavlini vahyin sahibinden işitme/semâ vurgusu önemlidir. Serahsî ilaveten sahâbî kavlini her şartta delil almak gerektiği görüşünü haber-i vâhidi kıyasa takdim etmeye benzetir.<sup>18</sup> Berdâî'nin çağdaşı olan Tahâvî'nin, sahâbî kavlini mutlak delil olarak görmesine rağmen bazı durumlarda delil almaması, sahâbî kavlini haber-i vâhid gibi değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Tercihlerine bakıldığında sahâbî kavlini bazen daha kuvvetli bir delil sebebiyle terkettiği görülmektedir. Tahâvî, sahâbî kavlini akıl yürütme yöntemi olan *nazar*ın üzerinde gördüğü için kıyasa başvurmadan önce sahâbî kavline müracaat eder. Buna örnek olarak, kocası Hıristiyan olan kadının müslüman olması durumunda kocasıyla nikahının ne olacağı konusunu verebiliriz. Tahâvî sahâbî İbn Abbas'ın kavlini delil alarak, bu durumdaki kadın ve koca arasında din değişikliği sebebiyle nikah bağının düşeceğini söylemektedir.<sup>19</sup> Mezhep imamlarından Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Şeybânî ise sahâbî İbn Ömer'in görüşünü tercih ederek kadının boşamasının fâsid nikah gibi addedilerek, kocasına kadı tarafından İslamiyet'e girip girmeyeceği teklif edilene kadar nikah

<sup>15</sup> Şafîî, *er-Risâle*, 427; İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Ebu Muhammed Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülazim ed-Dîb (Doha: Külliyyetü'Şerîa Câmîiatu Katar, 1978), 2/1204-1208.

<sup>16</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/361-361; Serahsî, *el-Usûl*, 2/84, 108.

<sup>17</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/361; Serahsî, *el-Usûl*, 2/105.

<sup>18</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 2/108.

<sup>19</sup> Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zehra en-Neccâr - Muhammed Seyid Câd el-Hakk (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1994), 3/257.



bağının devam ettiği görüşündedirler.<sup>20</sup> Bu teklifin sonucuna göre, kadın ve erkeğin boşaması gerçekleşir veya nikah sahih hale getirilir. Halbuki kıyasa göre kadın müslüman olduğunda kocası ile yeni bir nikah akdi yapsalar bile biraraya gelmemeleri gerekirdi.<sup>21</sup> Çünkü Müslüman bir kadın kafir bir erkek ile evlenemez. Gerek Tahâvî'nin gerek Hanefî imamlarının bu sonuca sahâbî kavlini delil olarak ulaşımları, sahâbî kavlini kıyasa takdim etmeleri, bu husustaki tercihlerinin delilin kuvvetine göre değiştiğini, daha sağlam buldukları delile göre hareket ettiklerini göstermektedir.

## 2. Tahâvî'nin Sahâbî Kavli Kullanımı ve Sünnetle Münasebeti

Sahâbî kavlinin hüccet olduğu görüşünde olanlar, birçok delil sıralamaktadır.<sup>22</sup> Tahâvî, sahâbî kavlini ifade etmek için sünnet delilinde olduğu gibi “*âsâr*” ve “*hadis*” kelimelerini kullanmaktadır.<sup>23</sup> Zaman zaman *akvâlu's-sahâbe*<sup>24</sup> ifadesi ile sahâbe görüşlerine yer vermektedir. *Muhtasar* isimli eserinin önsözünde fakihlere izlemeleri gereken metodu anlatırken sahâbî kavline delil sıralamasında Kur'an, sünnet, akvâl-i sahâbe, nazar, kıyas<sup>25</sup> şeklinde sünnetten sonra kıyastan önce yer vermektedir. Burada Hanefî fakihlerine uyararak sünnetin devamında sahâbe görüşünü icmâ ile beraber değerlendirmesi,<sup>26</sup> üzerinde icmâ edilen sahâbî kavillerini mutlak olarak delil aldığını göstermektedir. Nitekim Hanefî usulünde üzerinde ihtilaf edilmeyen sahâbî kavlinin nassa dönüşen bir delil olduğu düşüncesi hâkimdir. Ebû Hanîfe ve Kerhî ise sahâbî icmâmını mutlak hüccet olarak görmez.<sup>27</sup>

<sup>20</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl Serahsî, *Şerhu Kitâbu's-Siyerî'l-Kebîr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 5/89.

<sup>21</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/258-259.

<sup>22</sup> İbn Kayyim, sahâbî kavlinin hücciyeti konusunda 46 delil sıralamaktadır. bk. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîin an Rabbi'l-alemîn*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 4/128-148.

<sup>23</sup> Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zehra en-Neccâr - Muhammed Seyid Câd el-Hakk (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1994), 3/259; 4/84; Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Sadettin Önal (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1998), 2/226.

<sup>24</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/369.

<sup>25</sup> Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, 1986, 11.

<sup>26</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/26, 32, 34; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 1/55; 2/354; 3/107; 5/383; 6/ 115; 8/ 445.

<sup>27</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/363; Serahsî, *el-Usûl*, 2/107.

Tahâvî eserlerinde bazı hadislere sahâbe ve tâbîîn isnadının tamamını zikrederek yer vermiştir.<sup>28</sup> Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, Ali b. Ebû Tâlib, Ebû Hüreyre, Hz. Ayşe, Abdullah b. Abbas, İbn Ömer, Enes b. Mâlik gibi sahabîler ile Said b. el-Cubeyr, Said b. el-Müseyyib, İbrahim en-Nehâî, Mücahid, Hasan-ı Basrî, Ata b. Ebî Rebâh, İbn Şihâb ez-Zührî gibi tâbîîn kavillerine yer vermiştir. Muhâlif görüşte olanlar da dahil bütün hadis ve haberleri aktarmak açısından bu rivayetleri zikreden Tahâvî, haber-i vâhidde olduğu gibi bu rivayetleri isnad değerlendirmesini yaptıktan sonra hüküm vermede kullanmıştır.<sup>29</sup>

Tahâvî, sahâbe kavillerini eserlerinde tahlil ederek değerlendirmiştir. Sahâbî İbn Abbas'ın "*Kur'an dışında vahiy yoktur*" sözünü açıklarken, bu sözün Kur'an'ın vahyin en üst mertebesi olduğuna işaret ettiğini vurgular. Tahâvî İbn Abbas'ın bu sözünü, sünnetin vahy-i gayri metlûv olduğunu kabul etmesine rağmen gündemine almış ve yorumlamıştır.<sup>30</sup> Ayrıca Kamer Suresi 54/ 1 ayetini yorumlarken, Ali b. Ebî Tâlib, İbn Mes'ûd, İbn Abbas, Enes gibi sahâbîlerin görüşlerine yer verdikten sonra onlar için *kudve* ve *hucet* (القُدْوَة والحجة) ifadelerini kullanarak ilim sahibi kimseler olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>31</sup> Hatta tâbîînden bazı kimseleri sahâbî kavlini kendi re'ylarına dayanarak reddettikleri gerekçesiyle eleştirmesi,<sup>32</sup> sahâbî kavillerine verdiği değeri ortaya koymaktadır. Hanefî usulünde de benzer ifadelerle sahâbî kavlinin önemine ve delil değerine işaret edilirken, sahâbî kavli ile tâbîîn kavli arasında ayırım yapılarak sadece sahâbî kavlinin delil olduğu vurgulanmıştır.<sup>33</sup>

Tahâvî, "*eimmet-i ehl-i ilm*" olarak nitelediği sahâbînin görüşlerini delil almış, "*onlara ittibân nazardan evlâ olduğunu*"<sup>34</sup> dile getirmiştir. Tahâvî'nin sahâbî kavillerini hüccet kabul etmesinde dayandığı en önemli delil, onların Hz. Peygamber'e yakınlığı ve sünnete şahitlik etmeleridir. Hatta birbirine muhalif iki rivayeti değerlendirirken sahâbî Abdullah b. Mes'ûd ve tâbîînden İbn Mücahid rivayetleri arasında tercih durumunda Abdullah b. Mes'ûd'u tercih etmiş, tercihini onun Hz. Peygamber'e olan yakınlığı ile gerekçelendirmiş-

28 Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/ 17-18.

29 Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/45, 48, 53; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/ 81-82, 97, 113-114.

30 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/ 466-471.

31 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 2/182.

32 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 2/182-183.

33 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/362-365; Serahsî, *el-Usûl*, 2/113-115.

34 Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/84.

tir.<sup>35</sup> Bu şekilde delil sıralamasında sahâbe-tâbiîn arasındaki Hz. Peygamber'e zamansal yakınlık durumuna riâyet etmiştir.

Tahâvî'nin sahâbî kavillerini delil alırken kullandığı ifadeler ve gerekçeler sahâbî kavlinin sünnetle olan yakın ilişkisine işaret etmektedir. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Osman, Talha b. Ubeydullah, Sa'd b. Ebû Vakâs, Ebû Ubeyde b. Cerrah,<sup>36</sup> Ebû Zer<sup>37</sup> gibi bazı sahâbenin meziyetlerine yer vermesi ve sahâbenin faziletine dikkat çekmesi,<sup>38</sup> sahâbenin görüşlerinin tevkife dayandığını vurgulaması,<sup>39</sup> insanların en bilgilisi olduklarını belirtmesi,<sup>40</sup> sahâbeyi sorun çözme mercii olarak görmesi,<sup>41</sup> Hz. Peygamberden aldıkları hadislerin te'vilini en iyi bilen kimseler olduklarını vurgulaması,<sup>42</sup> sünnete şahitliklerine dikkat çekerek<sup>43</sup> Kur'an'ı en iyi te'vil eden kimseler olduklarını söylemesi,<sup>44</sup> Hadid suresi 10. ayeti delil getirerek Kur'an'da sahâbenin meziyetlerine dikkat çekildiğini belirtmesi,<sup>45</sup> onların insanlar arasındaki üstün konumuna dikkat çektiği örneklerdir. Hanefî âlimlerinin sahâbî kavlinin delil olmasını ifade ederken zikrettikleri ayet ve hadisler ile "en hayırlı ümmet olma" ve "dalâlette birleşmeme" gibi aklî gerekçelendirmeleri de aynı minvaldedir. Bu aklî gerekçeler sonucunda iki ihtimal ortaya çıkmaktadır: Birincisi, sahâbî sözünün Hz. Peygamber'e dayanması (semâ, tevkif) ihtimalidir. Bu durumda sahâbî kavline uymak vaciptir. İkinci ihtimal ise, sahâbî görüşünün ictihada dayanmasıdır. Bu durumda da sahâbî kavlinin vahyin inişine şahitlikleri, Hz. Peygamber'in muradına vukûfiyetleri göz önüne alınarak sonraki nesil icthadlarından üstün olduğu kabul edilmiştir.<sup>46</sup>

Tahâvî'nin sahâbî kavli kullanımını sünneti de kapsayan bir mâhiyet arzeder. Tahâvî, *haber*, *hadis*, *eser* ve *sünnet* kelimelerini hem peygamberin hadis-

35 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 6/117.

36 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 9/180-198.

37 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 2/10; 9/178-198.

38 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 2/281; 7/196-200; 9/198.

39 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/67; 2/354; 3/188; 4/232, 248, 384; 6/64, 115, 331; 8/445; 10/89; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/135, 153, 167.

40 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 2/288.

41 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 2/260.

42 Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/100.

43 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 5/381.

44 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 13/12.

45 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 13/207.

46 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/362; Serahsî, *el-Uşûl*, 2/109.

leri için hem de sahâbe görüşleri için kullanırken; sonraki dönemde fakihler, Hz. Peygamberin hadisleri için *hadis*, diğer rivayetler için *âsâr* terimini kullanmışlardır.<sup>47</sup> Tahâvî, sahâbenin Hz. Peygamberden doğrudan aldığı haberler için ise *ahz* terimini kullanır.<sup>48</sup> Tâbiûn görüşlerine de eserlerinde yer vermesi<sup>49</sup> sünnetin bu aşırıdaki anlamı düşünüldüğünde ilk dönem ulemasının bu rivâyetleri sünnetin kapsamı içerisinde değerlendirdiğini göstermektedir.

Sünnet kavramının bu dönemdeki anlamının bir sonucu olarak, erken dönemde şekillenen ve ehl-i hadisin benimsediği anlayışa göre sahâbe isnâd/râvi kritiğinin dışında tutulmuştur. Hanefi fakihî İsbâ b. Ebân isnâda ayrı bir önem vermiş, râvîlerin fıkıh ve re'y bilgisini sorgulayarak haberleri kabul etmiştir. Hatta bu sebeple Ebû Hüreyre gibi sahâbînin aktardığı haberleri koşulsuz aktaranları fakih olan ve olmayan râvî gerekçesiyle eleştiriye tabi tutmuştur.<sup>50</sup> Tahâvî ise isnâd ve râvî eleştirisi yapmakla beraber, yukarıdaki anlayışın tezâhürü olarak sahâbe ve tâbiûn haberlerini tevkife hamlederek kullanma konusunda daha talepkârdır. Yine de onun sahâbe ve tâbiûni tümüyle isnâddan muaf tuttuğu söylenemez. Hadis eserlerinde rivayetlerini aktardığı sahâbe ve tâbiûnin isnâd ve râvî kritiğine uzun uzadıya yer vermesi buna işaret etmektedir.

### 3. Tahâvî'nin Sahâbî Kavliyle İstidlâli

Tahâvî, sahâbî kavliyle istidlâli ikiye ayırır: Sahâbî kavlinin nassla desteklendiği durum ve nassla desteklenmediği durum. Bunlardan ihtilafa konu olan durum ikincisidir. Tahâvî, ilk türden sahâbî kavlini diğer âlimlerin de ittifak ettiği bir delil olarak değerlendirmektedir. Çünkü bu türden sahâbî kavli, özellikle ictehadî konularda nassın desteklediği bir delildir.<sup>51</sup>

Tahâvî'nin delil getirdiği ve ihtilaf konusu olan ikinci tür sahâbî kavli ise, bir nassın desteklemediği sahâbî kavlinin delil alınmasıdır. Buna örnek olarak, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'da, "İkinci ve sabah namazından sonra kılınan tavaf namazı babı"nda, gece ve gündüz tavaf namazı kılmanın mübahlığını ifade eden hadislere yer vermektedir. Hz. Peygamberin, "*Ey Abdülmuttalip*

<sup>47</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/198; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 183-228; Serahsî, *el-Usûl*, 2/64.

<sup>48</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/68; 2/284; 3/107.

<sup>49</sup> Tâbiûnden İbrahim en-Nehâî'nin görüşünün delil alınması örneği için bk. Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/226.

<sup>50</sup> Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 90-93, 99.

<sup>51</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 2/113; Ebû Abdullah Muhammed el-Havlânî Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmî'l-Usûl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 360-361.

*oğulları, gece ve gündüz, herhangi bir saatte, bu evi(Kabeyi) tavaf etmekten kimseyi menetmeyin.*"<sup>52</sup> hadisini aktarır. Daha sonra namaz kılınması yasak olan vakitlerde, nafile namaz kılınmadığı gibi tavaf namazı da kılınmayacağını söyleyen İmam Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin görüşünü aktaran Tahâvî, sahâbeden üç kişinin, Hz. Ömer, Muaz b. Afrâ ve İbn Ömer'in görüşünü esas alarak sahâbî kavli ile istidlalde bulunur. Hz. Ömer'in, Kabe'yi sabah namazından sonra tavaf ettiği ve güneş doğunca iki rekat tavaf namazı kıldığı rivayetini<sup>53</sup> delil olarak namaz kılması yasaklanan bu vakitlerde tavaf namazı kılınabileceğini söyler.<sup>54</sup> Bu konuda sadece İbn Ömer'in görüşü ile yetinmemiş, kıyasla da bu görüşü teyit etmiştir. Buna göre, sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar cenâze namazı kılınmasına kıyasla tavaf namazı da kılınabilir.<sup>55</sup> Bu ikinci tercihten de anlaşılıyor ki, Tahâvî, sadece sahâbî kavlini yeterli bulmayarak, kıyasla bu görüşü takviye etmiştir. Sahâbî kavlinin nassla desteklenmediği durumda Tahâvî'nin kıyasa başvurması Hanefîler'in sahâbî kavli genel anlayışı ile örtüşmektedir.<sup>56</sup>

### 3.1. Tevkife Dayanan Sahâbî Kavli

Bu başlık altında sahâbî kavlinin sünnetle olan münasebetine işaret edilecektir. Tahâvî tarafından sünnete dayanan sahâbî kavli tevkif vurgusu ile ifade edilmektedir. Tevkîf, birini bir şeye vâkîf ve muttali kılmak anlamındadır. Sahâbî sözünün tevkife hamledilmesi, bu sözün sahâbînin kendi görüşü olmadığı, Hz. Peygamber'den duyduğu anlamına gelmektedir. Bu sebeple tevkife hamledilen sahâbî sözü manen hadis hükmünde addedilmektedir. Hanefî usûlcüler kıyasa aykırı sahâbî sözünün tevkife hamledilmesi gerektiği düşüncesindedir.<sup>57</sup> Tahâvî'ye göre sahâbe ve tâbiîn sözleri ile uygulamaları çoğu zaman sünnet kapsamında değerlendirilir. Sünnetin bir parçası, hatta birbirini

<sup>52</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995), 4/80; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ Tirmizî, *Sahîhu't-Tirmizî* (Mısır: Matbaatu'l-Mısıriyyeti'l-Ezher, 1931), 13/211; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/186; Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer Dârekutnî, *Sünenu'd-Dârekutnî* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.), 2/266.

<sup>53</sup> Tirmizî, *Sahîhu't-Tirmizî*, 13/3/211-212; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/187; Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyin Beyhâkî, *Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âsâr*, thk. Abdülmu'ti Emin Kal'acı (Karaçi: Câmîatü'd-Dirâsati'l-İslâmiyye, 1991), 5/91.

<sup>54</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/187-189.

<sup>55</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/188-189.

<sup>56</sup> Sa'd Beşîr Esad Şerîf, *el-İmâm Ebû Cafer et-Tahâvî ve menhecuhu fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Âmman: el-Câmîatü'l-Ürdüniyye Külliyyetu'd-Dirâsati'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 58.

<sup>57</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/365; Serahsî, *el-Usûl*, 2/113.

neshetmesi bakımından kimi zaman sünnetle eşdeğer nitelikte görülmüştür. Bu yüzden aslında sahâbî kavli derken bir nevi sünnetten bahsettiği anlaşıl-maktadır. Bu çerçevede onun üzerinde icmâ edilmiş sahâbî kavli ile sünnet arasında net bir ayırım yapmadığı söylenebilir.

Sahâbî sözünün sünnetle münasebeti kıyas karşısındaki konumu açısın-dan da önemlidir. Sahâbî sözü tevkifî görülürse kıyasa gidilmez ve sahâbî sözü ile amel edilmesi gerekir. Nitekim Hanefî usûlcüleri Pezdevî ve Serahsî de sünnet olma ihtimali taşıyan sahâbî sözünü delil olarak sünnetle daha fazla amel ettiklerini belirtirler. Böylece sünneti ve tevkife dayanan sahâbî kavlini kıyasa takdim etmiş olurlar. Onlar sünnette ve sahâbî sözünde bir hüküm bula-madıkları takdirde kıyasa başvurmuşlardır.<sup>58</sup> Tahâvî'nin sahâbî sözünü müm-kün olduğunca tevkife hamletme eğilimi Hanefî usûlündeki gibi delil değeri bakımından kıyasın önüne geçirmektedir.

Sahâbî kavlinin her zaman tevkif ifade etmediği Tahâvî'nin eserlerinde de görülmektedir. Tahâvî sahâbî kavlinin her zaman tevkife dayanmadığını açıkça zikretmese de tercihlerinden anlaşılıyor ki o, sahâbî kavlini ictihadî gördüğünde delil almayıp kıyasa gitmektedir. Aksi durumda sahâbî kavlinin sorgulanmadan delil alınması ve sünnete hamledilmesi gündeme gelmektedir, ki Tahâvî bu sorgulamayı genelde yapmıştır. Apaydın bu hususu, yani sahâbî-nin her sözünü tevkife hamletmeyi, ona bir nevi “zımnî takrir” görüntüsü ver-meye çalışmak anlamına geleceği için eleştirmektedir. Çünkü, Apaydın'a göre böyle yapılması Hz. Peygamber'in her sözünün vahiy olarak algılanmasına yol açar. Oysa ki Hz. Peygamber hayatta iken yaptığı bazı ictihadların Allah tarafından zaman zaman düzeltildiği bilinmektedir. Ancak Hz. Peygamberin vefatından sonra böyle bir imkan ortadan kalkmıştır. Bu sebeple sahâbînin her sözünde tevkif aramak doğru değildir.<sup>59</sup> Bu anlamda Tahâvî'nin tercihlerinde sahâbî kavillerinin dayanağını sorgulaması da benzer bir anlayışla hareket et-tiğini göstermektedir.

Burada ifade edilmesi gerekir ki Tahâvî, adil olan sahâbîlerin kıyasa ay-kırı olarak kendi düşüncelerine göre bir şey söylemelerinin beklenmeyeceği görüşündedir. Bu bağlamda Tahâvî, onların tevkifî bir bilgiye göre hareket ettiklerini düşündüğü için sahâbî sözünü delil almış; onların bu sözlerini Hz. Peygamber'den rivayet ettikleri hadisler gibi addetmiştir. Burada Tahâvî'nin sahâbînin hataya düşme ihtimalini göz ardı ettiği şeklinde bir eleştiri getirile-

<sup>58</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 3/418; Serahsî, *el-Usûl*, 2/113.

<sup>59</sup> Apaydın, “Sahabi Sözünün Hukuki Değeri”, 338.

bilir. Ancak Tahâvî'nin sünnet saydığı sahâbî kavli için diğer Hanefî fukâha gibi haber-i vahidde aranılan kriterleri gözettiğini unutmamak gerekir. Nitekim o, sahâbî kavillerini değerlendirirken sahâbînin fakih olmasına dikkat etmiştir. Sözelimi ceninin diyeti konusunda başka rivayetler varken fakih sahâbî İbn Müleyh'in haberini delil alıp on bir bin dirheme hükmetmesinde böyle bir tercihi söz konusudur.<sup>60</sup>

Tahâvî sahâbî kavillerini değerlendirmede Hanefî fakihlerle aynı hassasiyeti taşımaktadır. Hanefîler çoğunlukla reyî sünnete takdim etmekle ve çoğu kere sünneti terketmekle suçlanmışlardır. Hanefî usûlcüler bu suçlamayı bertaraf etmek için, sünnet mefhumunun şumulünü genişletme yoluna giderek, kıyasa aykırı sahâbî sözüne hadis muamelesi yapmışlar ve onu kıyasa takdim etmişlerdir.<sup>61</sup> Birçok Hanefî usûlcünün sahâbî sözlerini sünnet konusunun devamında ele almaları bu kanaatlerinin tezahürüdür.<sup>62</sup> Tahâvî de aynı hassasiyetle olsa gerek, sahâbî kavillerini titizlikle değerlendirdikten sonra sahih olanları sünnete hamletmiştir. Mesela o, Ebû Hüreyre'den aktardığı rivâyette ilgili ihtilafta, Ebû Hüreyre'nin kendi re'yiine göre hareket etmediği ve Hz. Peygamberden duymadığı bir şeyi nakletmeyeceği gerekçesiyle ilgili rivayeti tevkif/semâya hamlederek hadis olarak değerlendirmektedir.<sup>63</sup> Benzer şekilde Hz. Peygamberin eşleri konusunda gelen bir rivayet hakkında sahâbenin bu konuda istihrâc ve istinbâtta bulunmadığını, bu görüşü Hz. Peygamberden işittiklerine, semâya hamletmiştir.<sup>64</sup> Aynı gerekçeyi Hz. Ali'nin aktardığı bir rivayet için de ileri sürmektedir.<sup>65</sup> Hz. Ali ve Ebû Hüreyre'nin aktardığı haberi, sahâbînin Hz. Peygamberden aktardığı habere denk görmesi (مكافئ),<sup>66</sup> hatta sahâbî kavlinin daha sonra gelmesi sebebiyle önceki haberi neshettiğini söylemesi,<sup>67</sup> Tahâvî'nin tevkife hamlettiği sahâbî kavilleri ile Hz. Peygamberin hadisi arasında bir fark görmediğini ortaya koymaktadır.

<sup>60</sup> Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 11/420.

<sup>61</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/365-366; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/107.

<sup>62</sup> Apaydın, "IV. Sahabi Sözü-Kıyas İlişkisi ve Mezhep İmamlarının Uygulamalarından Örnekler", 396.

<sup>63</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 4/232; 6/64.

<sup>64</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 6/331. "فمن هذه الجهة أدخلنا هذا الحديث في أحاديث رسول الله."

<sup>65</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 11/378.

<sup>66</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/185.

<sup>67</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/186.

### 3.1.1. Tevkife Dayanan Sahâbî Kavli Kullanımına Örnekler

Tahâvî, sahâbe ve tâbiîn kavillerini terketmeyi kişinin kendini Allah'ın kitabı ve peygamberinden üstün görmesi gerekçesiyle eleştirmektedir.<sup>68</sup> Bu konuda A'raf Suresi'ndeki “*Ben yeryüzünde hak hukuk tanımayarak kibirle-nip böbürlenlen kimseleri ayetlerimi anlamaktan daima ahkoyacağım*”<sup>69</sup> ayetini delil getiren Tahâvî, sahâbî kavillerini gözardı etmenin Kur'anı anlamaya da engel olacağı eleştirisini getirmektedir. Sahâbe ve tâbiîn, Hz. Peygamberin uygulamalarını gördüğü ve ona en yakın zaman diliminde yaşadıkları için görüşleri önemlidir. Bu bağlamda sahâbe kavilleri ve uygulamaları İslam hukukçularının ekseriyeti tarafından delil alınmış, tâbiîn kavilleri ise aynı delil değerinde görülmemiştir.<sup>70</sup> Hicrî üçüncü asırda hadisler henüz yazılmadığından, hadisler ile sahâbe ve tâbiîn sözleri bir arada bulunmaktadır. İlk İslam toplumun örfü-uygulaması ile sahâbe-tabiîn sözleri bu dönemde sünnetle iç içedir.<sup>71</sup> Bu sebeple ilk dönem Hanefî kaynaklarında sahâbe ve tâbiînden gelen uygulamalar için sünnet ifadesi kullanılması nebevî uygulamayı yansıtmayı ihtimaline dayandırılmıştır.<sup>72</sup> Dolayısıyla Tahâvî'nin sünnete dayanması ihtimaline binâen değerlendirdiği sahâbî kavilleri de dönemin sünnet anlayışının yansımasıdır.

Tahâvî'ye göre sahâbî kavilleri Hz. Peygamber'in uygulamalarını taşıdığı için sünneti ihtiva etmektedir. Sahâbe görüşlerinin namaz, hac, oruç gibi ibadetlerle ilgili haberlerin re'y, istinbât ve istihrâca değil, tevkife dayandığı vurgusu bununla ilintilidir.<sup>73</sup> Evlere izin almadan girmekten nehy,<sup>74</sup> yolculuk esnasında üç kişiden ikisinin gizlice konuşmaktan nehyedilmesi,<sup>75</sup> şehirdeki büyük camiler dışında Cuma namazını cemaatle kılmama ruhsatı,<sup>76</sup> ipek elbise

68 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 2/184. و نعوذ بالله من خلاف أصحاب رسول الله، والخروج عن مذهبهم، فإن ذلك كالتكبار عن كتاب الله، وعن مذاهب أصحاب رسول الله و تابعيهم فيه، كان حرباً أن يمنعه الله فهمه.

69 el-A'râf, 7/146.

70 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/366; Serahsî, *el-Usûl*, 2/114.

71 Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 79-80.

72 Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 77-79.

73 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 2/284; 11/374; 12/57; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/186; 2/96, 135, 153-154, 167, 208, 226.

74 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 4/248.

75 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 5/42.

76 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 3/188; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/145.



giymenin mekruh olması,<sup>77</sup> kölenin efendisine “rabbî” şeklinde seslenmesinin nehyedilmesi,<sup>78</sup> haddi gerektiren suçları devlet başkanının affetme yetkisinin bulunmaması<sup>79</sup> gibi konular sahâbî kavli üzerinden Hz. Peygamberin uygulamalarının aktarılması ile bilinmektedir.

Tahâvî'nin tevkife riayet ederek sahâbî kavlini delil aldığı bir mesele şudur: Önceki Ramazan'da tutamadığı oruçlarının kazasını yapmadan diğer Ramazan ayına erişen kimsenin durumu hakkında Tahâvî; İmam Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin bu günlerin kaza edilmesi gerektiği görüşü ile İmam Mâlik, İmam Şafî, İbn Abbas ve Ebû Hüreyre'nin kişinin unuttuğu her gün için bir fakir doyurması gerektiği görüşlerini nakleder. Bu meselede kıyasa uygun olan Hanefî imamlarının görüşüdür. Oysa Tahâvî, bu konuda kıyasa aykırı olan İbn Abbas ile Ebû Hüreyre'nin görüşünü dikkate almıştır.<sup>80</sup> İlgili sahâbî kavillerinin Hanefî imamlara ulaşmaması, ulaşsa da imamların kıyası daha kuvvetli bir delil olarak görmüş olması mümkündür. Tahâvî'nin bu meseledeki dayanağı İbn Abbas ile Ebû Hüreyre'nin görüşünün bizzat şariat tarafından belirlenmiş (tevkîfî) bir hüküm olup, re'y ve istinbâta dayanmamasıdır. Yani kıyasa dayalı verilmeyen, ictihâdî olmayan sahâbî kavlini tevkife hamletmiştir. Hanefî imamları ise buradaki sahâbî kavlini ictehad olarak değerlendirmiş ve amel etmemiştir. Bu örnek dışında, Hz. Ömer'in, cünüb ve hayızlı iken Kur'an kıraatinin mekruh olduğuna hükmetmesi,<sup>81</sup> sahâbî Amr'a iltikâu'l-hitâneyn<sup>82</sup> sonucu gusl gerekeceği konusunda sahâbeden kimsenin itirazda bulunmaması,<sup>83</sup> yabânî bir hayvan öldüren kimseye had gerekmediği konusunda İbn Abbas'ın görüşünü delil almasında<sup>84</sup> olduğu gibi Tahâvî'nin sahâbî kavliyle amel ettiği pek çok örnekte<sup>85</sup> verilen hükümler sahâbî kavlinin tevkife dayandığı ile gerekçelendirilmiştir.

77 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 4/48-49.

78 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 4/232.

79 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 4/386.

80 Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/411-416.

81 Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/90.

82 İltikâ: Buluşma karşılaşma, Hitân: sünnet mahalli anlamlarına gelmektedir. İltikâu'l-hitâneyn ise sünnet mahallerinin iltikâsını ifade etmekte olup, bu durumda gusul vacip olmaktadır. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 194, 247.

83 Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/59.

84 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 9/442.

85 Diğer bazı örnekler için bk Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/59; *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/475-476; 2/134-135; 2/ 226-227.

### 3.1.2. Sahâbe İcmâi

Sahâbe icmâi sünnetten sonra en kuvvetli delil olduğu için, sahâbe icmâina tevkiye dayanan sahâbî kavli başlığı altında yer vermek uygun olacaktır. Esasında Tahâvî, sahâbe icmâından kavram olarak bahsetmez. *et-tevâtur min kavli's-sahâbe, icmâuhum*<sup>86</sup> şeklinde sahâbe icmâını çağrıştıran ifadeler kullanır. Ancak o dönemde kavramsal olarak yaygın olmayan sahâbe icmâi şeklinde özel bir icmâ türü net bir şekilde geçmez. Bir sahabînin uygulamasına diğer sahâbîlerden kimsenin itiraz etmediğini zikretmesi sukûtî icmâ olarak bilinen icmâ türünü akla getirmektedir.<sup>87</sup> Bu gibi yerlerde sahâbe icmâi bulunduğu düşünülmektedir. Mesela, yolculukta iken namazları kısaltma,<sup>88</sup> namazda rükûya giderken ve secdede ellerin kaldırılması<sup>89</sup> hükümlerine sahâbeden kimsenin itirazda bulunmamış olması, bu tür icmâa örnektir. Cessâs da benzer şekilde sahâbe icmâını delil aldığını ifade etmektedir. Onun zaman zaman “*seleften buna karşı gelen birini bilmiyoruz*” şeklindeki ifadeleri<sup>90</sup> sukûtî icmaa veya icmâ haline dönüşmüş sahâbe uygulamasını kabul ettiğine delil sayılabilir. Usûl eserinde bu durumu daha net ifade eden Cessâs, sahâbe icmâının delil olduğunu, sahâbî kavlinin ise mutlak delil olmadığını ifade etmektedir.<sup>91</sup>

Tahâvî'ye göre ihtilaf olan bir konuda ilk asırda yaşamış selefin amelini delil almak ve ona uymak daha evlâdır.<sup>92</sup> Bu minvalde namazda bismelinin açıktan değil gizliden söylenmesi,<sup>93</sup> Hz. Ömer'in kazf haddini, sarhoşun boşamasına kıyasla belirlemesi,<sup>94</sup> üç talakın tek talak sayılması,<sup>95</sup> boşama konusunda karısına muhayyerlik veren kimseye kıyasla meclis muhayyerliklerinin oluşması,<sup>96</sup> kocası maraz-ı mevtte ölen kadının kocasına mirasçı olması,<sup>97</sup> karşı cinsle veya cinsel organa dokunma ile abdestin bozulmaması<sup>98</sup> gibi konular-

<sup>86</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/56.

<sup>87</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/19.

<sup>88</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/420.

<sup>89</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/227.

<sup>90</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 1/268.

<sup>91</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/363-364.

<sup>92</sup> Cessâs, *Şerhu'l-muhtasar*, 1/587.

<sup>93</sup> Cessâs, *Şerhu'l-muhtasar*, 1/588.

<sup>94</sup> Cessâs, *Şerhu'l-muhtasar*, 5/15.

<sup>95</sup> Tahâvî, *el-Muhtasar*, 196; Cessâs, *Şerhu'l-muhtasar*, 5/61.

<sup>96</sup> Tahâvî, *el-Muhtasar*, 196; Cessâs, *Şerhu'l-muhtasar*, 5/66.

<sup>97</sup> Cessâs, *Şerhu'l-muhtasar*, 5/119, 126, 150; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/359, 438.

<sup>98</sup> Cessâs, *Şerhu'l-muhtasar*, 1/383.

da sahâbe uygulaması bulunmaktadır. İlk asrın önde gelenlerinden, seleften kimsenin bu hususlara itirazının olmaması bu konulardaki icmâi teyit etmektedir.<sup>99</sup> Kanaatimizce burada sahâbe arasında görüş muhalefetine olmaması, sahâbe uygulamasının sukûtî icmâi kabilinden icmâa dönüşmesi anlamına gelmektedir. Nitekim Hanefî usûlünde, doğruluğu icmâ ile te'yid edilen sahâbî kavli nass hükmünde<sup>100</sup> görülerek aslî delil olarak değerlendirilmiştir.

### 3.1.3. Sahâbî Kavli ile Nesih

Tahâvî'nin tevkife dayanan sahâbî kavlini sünnetle eşdeğer görmesi, sahâbî kavlinin sünneti neshetmesi sonucunu doğurmuştur. Bu sebeple sahâbî kavlinin neshine değinmek gereklidir. Tahâvî, nesih konusuna büyük önem vermiştir. Delillerin teâruzunda ve doğru anlaşılmasında bir yöntem olarak dikkate aldığı neshi, sünneti ihtivâ ettiğini düşündüğü sahâbî kavli için de kullanmıştır. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*'da "Ölüm döşeğine düşüp vasiyet edeceğiniz zaman içinizden iki adil şahit bulundurun."<sup>101</sup> ayetinin "Vârise vasiyet yoktur" hadisi ile neshedildiği iddiasına yer vermiştir.<sup>102</sup> Burada ayetin neshedildiği konusunda ittifak olmasına rağmen nâsihin ne olduğu ihtilafıdır. Sünnetin ayeti neshedebileceğini kabul etmeyen alimler, bu ayetin miras hisselerini bildiren ayet ile neshedildiği görüşündedir. Cessâs başta olmak üzere çoğu ulemâ, hadisin ve hadis üzerinde oluşan icmân nâsih olduğunu kabul etmiştir.<sup>103</sup> Tahâvî ise hadisi aktaran sahâbî kavilleri üzerinde oluşan icmân nâsih olduğu kanaatindedir.<sup>104</sup> Dolayısıyla burada Tahâvî'nin tevkife hamlettiği ve sünnet saydığı sahâbî kavliyle hareketle gerçekte hadisin nâsih olduğu ifade edilebilir.

Tahâvî'nin üzerinde icmâ gerçekleşen sahâbî kavlini nesih için delil kabul etmesi aslında gerçekte sünnetin neshi anlamına gelmektedir. O, bu neshin imkanını, hadisi aktaran sahâbenin üstün özelliklerine<sup>105</sup> güvenilirliğine<sup>106</sup> ve

<sup>99</sup> Cessâs, *Şerhu'l-muhtasar*, 1/400.

<sup>100</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 2/107.

<sup>101</sup> el-Mâide, 5/106.

<sup>102</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 11/457-471.

<sup>103</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık Kumhânî (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1992), 1/202.

<sup>104</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 3/263.

<sup>105</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 5/181; 6/317; 7/426; 8/347; 11/486; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/145.

<sup>106</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 3/163, 178; 6/176; 7/345; 11/486; 12/481; 15/167, 455; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/23.

sünnetin gerçek manasına direkt şahit olmalarına bağlamaktadır. “*el-adl fi'r-rivâye*”, “*adl fi'r-re'y*” gibi özellikleri, onların sebepsiz yere hadise muhâlefet etmeyeceğini<sup>107</sup> aksi durumlarda rivâyetle ilgili başka bir sebebin varlığına dikkat çekmektedir.<sup>108</sup> Sahâbenin hadisin neshedildiğini bilmemesi<sup>109</sup> bu sebeplerden birisidir.

Tahâvî, hadis ile sahâbî kavli arasındaki ihtilaf durumunda sahâbî kavlini hadise takdim ederken, bu durumu, zaman açısından sonra olan sahâbî kavlinin önce olan sünneti neshetmesi olarak değerlendirmektedir. Namazda iftitah tekbiri esnasında ellerin kaldırılmayacağı hükmünde Hz. Ali'nin ve İbn Ömer'in uygulamasını tercih etmesi bu sebeptir. Bu konudaki gerekçesi, Hz. Ali'nin ve İbn Ömer'in Hz. Peygamberin fiilinin neshedildiğini bildiği için böyle davrandığıdır.<sup>110</sup> Başka hadislerde de sahâbî kavlinin rivâyeti neshetmesi söz konusudur. Örneğin mescidde oruçsuz itikafa girmek hakkındaki rivâyet, İbn Abbas'ın kavli ile neshedilmiştir.<sup>111</sup> Tahâvî'nin bu şekilde neshedilen hadislerin sahâbe ve tâbiîn kavilleri sayesinde öğrenileceğini ifade etmesi<sup>112</sup> hadis ve sahâbî kavli arasında delil olma bakımından bir fark gözetmediğini ortaya koymaktadır.

Sahâbe neslinin icmâi diğer mezhepler için de önemlidir. Ancak burada nesih kavramı ile neyin kastedildiğini izah etmek gereklidir. Murteza Bedir sünnetin, ilk asırlarda Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin ötesinde anlam taşıdığını ifade etmektedir. Buna göre ümmetin âdetleri/ uygulamaları da sünnet kapsamındadır.<sup>113</sup> Usûl-i fikhın teşekkül sürecinde sünnet kapsamının mâhiyetini bu anlama göre değerlendirmek gerekir. Tercihleri ve kullanımlarından hareketle Tahâvî'nin sünneti, ümmetin amelini de içeren geniş bir perspektifte ele aldığı, neshi de bu bağlamda önceki uygulamanın neshi olarak ele aldığı görülmektedir. Kaynağı sahâbî kavli veya sünnet olsa da burada icmâm artık esas delil haline geldiği anlaşılmaktadır. Yani Tahâvî'nin *sahâbî kavlinin icmâi* diye nitelediği, üzerinde icmâ edilmiş olan hadis/sünnet de olsa, esasın-

<sup>107</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/23; 4/100.

<sup>108</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/126; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/411.

<sup>109</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 7/391; 14/121; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/248, 316; 3/147.

<sup>110</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 15/34, 50.

<sup>111</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/472.

<sup>112</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 11/486,491.

<sup>113</sup> Bedir, *Fıkh Mezhep Sünnet*, 79.

da aslî delillerden icmâ da olsa, nesihten söz edildiğinde burada nâsih, aynı değerde görülen hadis ile sahâbî kavli - sahâbe icmâi olmaktadır.

### 3.2. Kıyas Karşısındaki Sahâbî Kavlinin Durumu

Sahâbî kavlinin delil olup olmaması, deliller hiyerarşisinde kıyas karşısındaki konumunun belirlenmesi açısından önemlidir. Buna göre, delil olarak kabul edildiğinde sahâbî kavli varken kıyasa gidilmez.<sup>114</sup> Hanefî imamlar, özellikle kıyas ile bilinmeyecek konularda, sahâbî kavlinin kıyasa takdim edilmesi konusunda görüş birliği halindedir.<sup>115</sup> Bu yüzden Hanefî usûlcüleri Cessâs ve Serahsî, diyet miktarı gibi kıyasla bilinmeyecek konularda sahâbe ve tâbiîn kavlini kıyasa öncelemektedir.<sup>116</sup>

Hanefîler kıyasa aykırı sahâbî sözünü delil alırken, onu tevkif ve semâa hamledip adeta merfu hadis menzilesinde tutmuşlar ve kıyasa takdim etmişlerdir.<sup>117</sup> Ancak bu durum Hanefî fakihlerin haber-i vahidde olduğu gibi sahâbî kavlini değerlendirirken bazı kriterler aramaları ve sahâbî kavlini fakih olan sahâbîlerle sınırlamaları sonucunu doğurmuştur. Nitekim Apaydın, Hanefîler'in kıyasa aykırı sahâbî kavline bir bakıma haber-i vâhid muamelesi yaptıklarını, bu sebeple sahâbî kavlinin haber-i vâhide uygulanan kriterlerden muaf olmadığını söyleyerek<sup>118</sup> sahâbî sözünün değerlendirme bakımından hadisle olan benzerliğine işaret etmiştir. Sahâbî sözünü ictihâdî görerek mutlak delil kabul etmeyenler ise, miktar bildiren hükümlerde kıyasa aykırı sözünün tevkife hamledilmesini uygun bulmayarak kıyası sahâbî kavline takdim etmişlerdir.<sup>119</sup>

Hanefî usûlcüleri, sahâbînin kıyasa aykırı görüşünü Hz. Peygamber'den duymuş olma (semâ) ihtimaline dayandırmaktadır. Bu sebeple sahâbe arasında aynı konuda farklı görüşler varsa kıyasa aykırı görüşü olan sahâbînin kavlini tercih etmişlerdir.<sup>120</sup> Burada tercih edilen sahâbî kavlinin sünnet kap-

114 H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Kavli", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/503.

115 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/361; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 271; Serahsî, *el-Usûl*, 2/110.

116 Cessâs burada Kerhî'den alıntı yapmaktadır. Cessâs, *el-Fusûl*, 2/174-175; Serahsî, *el-Usûl*, 2/110.

117 Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 113; Apaydın, "Sahabi Sözünün Hukuki Değeri", 345.

118 Apaydın, "Sahâbî Kavli", 35/501.

119 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/365-366.

120 Serahsî, *el-Usûl*, 2/110-111; Apaydın, "Sahâbî Kavli", 35/501.

samında görüldüğünü söylemek mümkündür. Tahâvî'nin sahâbî kavlini kıyas karşısında delil alması ise şu şekildedir: Sahâbî kavlinde ihtilaf yoksa mutlak olarak delil aldığı için sahâbî kavli kıyastan öncedir. Kıyasa aykırı sahâbî kavli bulunması halinde ise sahâbî kavlini kıyasa takdim etmektedir. Burada Hanefî usûlündeki gibi sahâbî kavlinin tevkife dayandığını vurgulamaktadır. Kıyasa bilinebilecek konularda ise sahâbî kavlini bırakıp re'ye ve kıyasa başvurur. Bu gibi durumlarda sahâbî kavlinin ictihadı dayandığını düşünmüş olmalıdır.

### 3.2.1. Sahâbî İctihadı

Âlimler sahâbî görüşünün delil olduğu konusunda ittifak halinde iken sahâbî ictihadı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Müctehid sahâbîlerin farklı ictihadlarının fikhî açıdan geçerli ve aynı değerde olduğu için delil alınmayacağı görüşü Ebû Hanîfe'ye isnâd edilmektedir.<sup>121</sup> Nitekim Ebû Hanîfe'nin "ihtilaf ettiklerinde onlardan birinin görüşünü alırım" sözü ictihâdî nitelikteki sahâbî sözünün mutlak delil olmadığına işaret etmektedir.<sup>122</sup> Bununla birlikte sahâbî ictihadı diğer fakihlerin ictihadından üstün görülerek gerek kıyas gerekse diğer fakihlerin ictihadına takdim edilmiştir.<sup>123</sup> Sahâbenin görüş ayrılığına düştiklerinde kendilerine muhalefet edilebileceğini açıkça belirtmiş olmaları da bu görüşe delil olarak sunulmaktadır.<sup>124</sup> "Peygamber zamanında biz şöyle yapardık ve şöyle derdik"<sup>125</sup> demenin, yani sahâbî görüşüyle bir kısım sahâbînin amel edip, diğerlerinin sessiz kaldığı veya itira etmemesi durumu ile gerçekleşen ittifak<sup>126</sup> da sahâbî ictihadının geçerliliğine delildir. Hatta bu durumdaki sahâbî kavli üzerinde ittifak olması ümmetin hata üzerinde ittifak etmeyeceği inancına ma'tuf olup sahâbe icmâi olarak görülmüştür.<sup>127</sup>

Sahâbî ictihadı, Hanefî usûlünde ictihad konusunda zikredilen bir kavramdır. Tahâvî, döneminde kavramların oluşmamasından olsa gerek, sonraki

<sup>121</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/361-362; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/109.

<sup>122</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/366.

<sup>123</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/362; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 274; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/109.

<sup>124</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 274.

<sup>125</sup> Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *el-Mustesfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011), 1/122; Abdülali Muhammed b. Nizameddin Mahmud Leknevî, *Fevâtilu'r-Rehâmut bi Şerhi Müsellemu's-Sübût* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 2/162.

<sup>126</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/364.

<sup>127</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/363; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 274; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/114.

usûlcüler gibi “*sahâbe ictihadi*” gibi bir terimden bahsetmez. Ancak sahâbî görüşünü delil almadığı ve kıyasa başvurduğu tercihlerinde sahâbî kavlinin ictihâda dayalı olduğunu düşünmüştür. İctihad olarak görmediği sahâbî kavlini tevkife hamletmesi ve bu gibi durumlarda kıyas yapılamayacağını söylemesi; aksi durumda ise kıyas ve re’ye başvurması, sahâbî ictihadının diğer fakihler gibi bağlayıcı olmadığını düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Buna rağmen sahâbî kavillerini haber-i vâhîde uyguladığı kriterlerden muaf tutmayarak değerlendirmesi ve isti’ mâle çalışması, sahâbî ictihâdını diğer ictihâdlardan değerli gördüğünü çağrıştırmaktadır.

### 3.2.1.1. Sahâbînin Rivâyetine Muhalif Ameli

Sahâbeden birinin kendi rivâyetine aykırı görüşü veya ameli bulunduğu ne yapılacağı, sahâbî kavlinin mi yoksa rivâyetinin mi tercih edileceği konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bu konuda Şafîiler,<sup>128</sup> Hanbelîler,<sup>129</sup> ve Mâlikîler,<sup>130</sup> sahâbînin rivâyetinin, kavline takdim edileceğini söylemektedir. Şafîiler, sahâbînin kavlinin, hadisin muhtemel manalarından biriyle uyuşması şartını koymaktadır.<sup>131</sup> Hanefîlerin çoğunluğu ise, sahâbînin rivâyetinin değil kavlinin tercih edilmesi gerektiği kanaatindedir. Hanefîler’e göre asıl delil olan sahâbînin kavlidir.<sup>132</sup> Sahâbînin kavlinin rivâyetine muhalefeti, konuyla ilgili hadisin mensûh olmasından dolayısıyla o hadisle amel etmemesinden kaynaklanıyor olabilir.<sup>133</sup> Sahâbînin rivâyetine öncelik verenler ise, sahâbînin rivâyeti unutmuş olabileceği, konuya delâletini bilemeyebileceği, nass muârız bir görüşü tercih etmiş olabileceği gibi sebeplerden hareketle aslında sahâbînin görüşünün rivâyetine aykırı olmadığını söylemektedir.<sup>134</sup> Tahâvî bu konuda sahâbînin görüşünü, rivâyetine tercih etmektedir. O *Şerhu Meâni’l-Âsâr*’da, bir örnek meselede, köpeğin yaladığı kabın temizlenmesi için yedi kere yıkanması, temizliğin ancak bu yolla olması gerektiğini ifade eden hadis-

128 Fahreddîn Muhammed b. Ömer el-Hüseyn Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fıkh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1992), 4/439; Şirâzî, *et-Tabsîrâ*, 343.

129 İbn Kayyım, *İ’lâmu’l-muvakkîin an Rabbi’l-alemîn*, 3/38.

130 İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2/271.

131 Râzî, *el-Mahsûl*, 4/439-440.

132 Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 3/782-784.

133 Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 3/783-784.

134 İbn Kayyım, *İ’lâmu’l-muvakkîin an Rabbi’l-alemîn*, 3/38.

leri<sup>135</sup> ve Ebû Hüreyre'nin bunu destekleyen rivayetini aktarmaktadır. Tahâvî, Ebû Hüreyre'nin kendi rivâyetine aykırı olan, köpek ve kedinin artığının üç kere yıkanmakla temiz hale geleceği görüşünü aktararak Ebû Hüreyre'nin bu görüşünü rivâyetine tercih etmektedir. Bunu şu şekilde açıklamaktadır:

Peygamberden rivâyet edileni bildiği halde, Ebû Hüreyre, kedi ve köpek artığı olan kabın temizlenmesi için üç kere yıkanması gerektiğini söylemektedir. Bununla yedi kere yıkanma hükmü neshedilmiştir. Çünkü bu konuda Ebû Hüreyre hakkında hüsnü zanda bulunup, onun peygamberden işittiği bir şeyi terkedeceği fikrine kapılmıyoruz. Rivâyetini kabul etmeyip, görüşünü dikkate alıyoruz.<sup>136</sup>

Hanefîler'in görüşü de, köpeğin yaladığı kabın üç kere yıkanmakla temiz hale geleceğidir. Bu konuda mezhebiyle aynı kanaatte olan Tahâvî, kabın yedi kere yıkanmakla temiz olacağını söyleyen Mâlikîler,<sup>137</sup> Şafîîler<sup>138</sup> ve Hanbelîlerden<sup>139</sup> ayrılmaktadır.

Tahâvî, sahâbî kavli ile fiili arasındaki zıtlığı telif etme çabasıdadır. Hz. Aişe'nin, Hz. Peygamberin kadının saç uzatmasını kerih görmesi rivayetini nakletmesine rağmen saçını uzatması bu duruma örnek teşkil etmektedir. Hz. Peygamberin gerçek maksadını bildiği ve ona göre davrandığına dayandırarak Hz. Aişe'nin uygulamasını, nakline öcelemektedir.<sup>140</sup> Cessâs ise sahâbînin rivâyetine aykırı fiilini kabul etmeyerek, Hz. Peygamberin hadisinin te'vil edilemeyeceği, eğer tevil edilirse sahâbenin kendi görüşü haline geleceği gerekçesiyle karşı çıkmaktadır.<sup>141</sup> Cessâs, İbn Ömer'in Hz. Peygamberden aktardığı habere muhalif fiilini bu sebeple uygun görmemektedir.<sup>142</sup> Tahâvî'nin bu konudaki tercihleri ise duruma göre değişmektedir. Ancak onun genel prensibi, hadisi aktaran râvinin hadisi çok iyi bildiği için onu tevil edebileceği<sup>143</sup>, bu

<sup>135</sup> Ebû Huseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 1/234; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/21.

<sup>136</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/21-24; Beyhâkî, *Ma'rifetu's-sunen ve'l-âsâr*, 1/217, 401; 2/92, 302, 428, 444; 14/287.

<sup>137</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/29.

<sup>138</sup> Şirbinî, *Muğnî'l-muhtâc*, 4/1/78.

<sup>139</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Riyad: el-Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hâdise, ts.), 9/1/45.

<sup>140</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 3/163.

<sup>141</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 2/68.

<sup>142</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 2/69.

<sup>143</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 13/304; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/100.



sebeple sahâbînin kavli ve fiilinin esasında birbirine aykırı olmadığı şeklindedir.

Tahâvî, sahâbenin rivayet ettiği haber ile Hz. Peygamberin ihtilafı ise, genellikle zamansal olarak sonra gördüğü sahâbî kavlini tercih etmektedir. Ancak zamanlarını bilmediğinde hadisi sahâbî kavline takdim ve tercih ettiği de olmuştur. Çünkü ona göre güvenilir isnada sahipse sahâbî kavli amel edilmeye daha evlâdır.<sup>144</sup> Buna karşın kimi yerde Hz. Peygamberin hadisi ile aynı doğrultuda olmayan sahâbe kavillerini uzlaştırma çabası içine girmektedir.<sup>145</sup> Tahâvî'nin, hadisler ile sahâbe/tâbiîn sözleri ihtilafı olduğunda (لما اختلفوا), birbiriyle açıklamaya çalışması,<sup>146</sup> hadislerle sahâbe sözlerini telif etmeye muvaffak kılan Allah'a hamd etmesi,<sup>147</sup> onun maksadının şeriatın iç bütünlüğü ve tutarlılığını sağlamak olduğunu göstermektedir.

### 3.2.1.2. Sahâbî Görüşlerinin İhtilafı Olması

Sahâbî görüşlerinin bir konuda ihtilaf halinde olması veya görüşlerin çelişkiye düşmesi durumunda ne yapılması gerektiği tartışılmıştır. Böyle bir durumda sahâbî kavillerinden birine uymanın vacip olmadığı, zira bunun bir başka sahâbî sözünü terketmek anlamına geleceği ifade edilmiştir. Genel anlayışa göre ihtilaf durumunda bile sahâbe görüşlerinin dışına çıkılmaması eğilimi hâkimdir.<sup>148</sup> Bu durum ihtilâfta icmâ olarak nitelenmiş, inkâr edenin durumu açısından tek bir görüş üzerindeki icmâdan farklı tutulmuştur.<sup>149</sup> Tahâvî, sahâbeden gelen haberlerin birbiriyle çelişmesi durumunda, kıyasa, istihra ve istinbâta yer verdiğini söyler.<sup>150</sup> Diğer Hanefî fakihler gibi sahâbînin icthad ifade eden görüşü karşısında kendisi de re'ye başvurmuştur. Bu konudaki genel prensibi bir konuda Hz. Peygamber'den istisna niteliğinde tevkîfî bir haber gelene kadar, *re'y*, *istinbât*, *kıyas* ve *darbu'l-emsâlin* yapılacağıdır.<sup>151</sup> Sahâbî kavli ihtilafı olduğunda ise bu görüşleri icthad sayarak başka bir delile ihtiyaç duymuştur.

<sup>144</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/383, 477.

<sup>145</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/110-111; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 5/211; 10/213.

<sup>146</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 5/211; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/109.

<sup>147</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 9/15.

<sup>148</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/365; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/109.

<sup>149</sup> Apaydın, "Sahâbî Kavli", 35/500.

<sup>150</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/191.

<sup>151</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/135.

### Sonuç

İslam hukuk metodolojisinde sahâbî kavli delilini hicrî üçüncü asır Hanefî fakihlerinden Tahâvî perspektifinden ve sünnetle olan münasebeti açısından inceleyen çalışmamız neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır: Tahâvî, icthad usûlü anlayışında sahâbî kavline, şer'î deliller arasında Kur'an ve sünnetten sonra, çoğu zaman sünnet ile birlikte kimi zaman icmâ ile beraber yer vermektedir. Dolayısıyla onun deliller hiyerarşisinde sahâbî kavlinin sünnet kapsamında hukukî değere sahip olduğu ifade edilebilir.

Tahâvî'nin sahâbî kavli için *akvâlu's-sahâbe* ifadesi dışında sünnet için de kullanmış olduğu "âsâr" ve "hadis" kelimelerini de kullanması, sahâbî kavillerini çoğu zaman sünnet kapsamında değerlendirmesinin sonucudur. Tahâvî, Hanefî usûlünde olduğu gibi üzerinde icmâ edilen sahâbî kavlini mutlak olarak delil almıştır. Kıyas karşısında ise durum değişmektedir. Üzerinde ihtilaf bulunmayan sahâbî kavli Tahâvî tarafından mutlak delil alındığı için kıyastan öncedir. Ancak sahâbî kavli kıyasa aykırı ise, iki durum söz konusudur: Sahâbî kavlinin isnâdını daha sahih bulursa sahâbî kavlini kıyasa takdim etmektedir. Sahâbî kavlini kıyasa takdim ettiği yerlerde sahâbî kavlinin tevkife dayandığını vurgulamaktadır. Eğer sahâbî kavli icthada dayanıyorsa ve kıyasla bilinebilecek konularda ise sahâbî kavlini bırakıp re'ye ve kıyasa başvurmaktır. Hanefî usûlcüler de kıyasa aykırı sahâbî sözünü tevkif ve semâya hamledip adeta haber-i vâhid menzilesinde tutmuşlar ve kıyasa takdim etmişlerdir. İctihâdî olan sahâbî görüşünün ise tevkife hamledilmesini uygun bulmayarak, kıyası ona takdim etmişlerdir. Hanefî usûlünün sistemleşme öncesinde Tahâvî'nin sahâbî kavli görüşlerinde benzer kanaati taşıması, mezhebin icthad usûlüne öncülük ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Nesih konusundaki tercihleri dikkate alındığında Tahâvî'nin sahâbî kavlini kimi zaman sünnetle eşdeğer hatta onu neshedebilecek mertebede gördüğü söylenebilir. Özellikle tevkife hamlettiği sahâbî kavlini sünnet olarak değerlendiren Tahâvî, bu tür sahâbî kavlinin sünneti neshedebileceği kanaatinindedir. Sahâbî kavlinin icmâ olarak nitelediği, üzerinde icmâ edilmiş olan hadis/sünnet için de aynı şey geçerlidir. Ancak burada sözü edilen neshin, sünnetin sünneti neshi kapsamında değerlendirilmesi daha uygun olmaktadır. Buradan hareketle onun nesih ve icmâ anlayışının mâhiyetine ve icmâ delil almadaki tercihi üzerine müstakil başka çalışmalar yapılarak bu konunun aydınlatılabileceği kanaatindeyiz.

Tahâvî, diğer tüm fakihler gibi sahâbenin Hz. Peygamberi samimiyetle izleyen örnek alan ve sünnetini uygulayan insanlar olduğu inancına sahiptir.

Onların nassları daha iyi bilen ve anlayan kimseler olmaları vurgusu, bu kanaate sahip olmasını sağlamıştır. Bu sebeple sahâbî kavline hatta Hanefî usûlcülerden kısmen farklı olarak tâbiîn kavline önem atfetmiştir. Ancak sahâbî kavli ile sünnet arasında sıkı bir münâsebet görmesi, özellikle tevkif vurgusu ile Hz. Peygamber'e hamlettiği sahâbî kavilleri ile sünnet arasında zaman zaman net bir ayırım yapmaması sonucunu doğurmuştur. Tahâvî'nin sünnete ve sahâbî kavline bakışı birlikte değerlendirildiğinde, diğer tüm fakihler gibi sünneti tespit ve muhafaza kaygısına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Hadislerin teâruzunda, bu teâruz çözümlenmedi ve rivayetleri değerlendirmede hiçbir rivâyeti gözden kaçırmaması sünnet konusundaki hassasiyetinden kaynaklanmaktadır. Sünneti sahâbî ve tâbiîn kavillerini kapsayacak biçimde daha genel ele alması da aynı kaygının neticesidir.

Tahâvî sahâbî kavillerini Hanefî usûlünde olduğu üzere haber-i vâhidler gibi değerlendirmiştir. Çalışmamız sonucunda edindiğimiz kanaat, sahâbî kavli özelinde bakıldığında Hanefî haber teorisinin oluşmasında ve klasik Hanefî usûlünde Tahâvî'nin ihmal edilme sebeplerinden birinin Tahâvî'nin sahâbe ve tâbiîn kavillerini de kapsayan sünnet anlayışının olması muhtemeldir. Her ne kadar isnâd kritiğinde bulunsa da Tahâvî'nin sahâbî kavilleri ile Hanefî fukâhanın aksine tâbiîn kavillerini hüküm istinbâtında değerlendirme eğilimi Hanefî usûl-i fıkında yeterince yer verilmemesine sebep olmuş olabilir. Bununla beraber bu kanaatimizin Tahâvî'nin sünnet anlayışı hakkında başka yapılacak çalışmalar ile te'yid edilmeye muhtaç bulunduğunu da zikretmek gerekir.

### Kaynaklar/References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Apaydın, H. Yunus. "IV. Sahabi Sözü-Kıyas İlişkisi ve Mezhep İmamlarının Uygulamalarından Örnekler". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2000), 371-380.
- Apaydın, H. Yunus. "Sahâbî Kavli". *İslam Ansiklopedisi*. 35/500-504. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Apaydın, H. Yunus. "Sahabi Sözü'nün Hukuki Değeri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (1990), 323-353.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet-Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyin. *Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âsâr*. thk. Abdülmu'ti Emin Kal'acî. 14 Cilt. Karaçi: Câmiatü'd-Dirasâti'l-İslâmiyye, 1991.

- Buhârî, Alauddin Abdilaziz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr an usûli fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. thk. Muhammed Mu'tasım Billah Bağdadî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 3. Basım, 1997.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve 'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Ebu Muhammed. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Abdülazim ed-Dîb. 2 Cilt. Doha: Külliyyetü'Şerîa Câmîiatu Katar, 1., 1978.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer. *Sünenu'd-Dârekutnî*. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkh*. thk. Adnan el-Âlî. Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Fıkıh Usulünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Bir Değerlendirme". *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*. ed. Tuncay Başoğlu. 71-83. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanife*. çev. Osman Keskiöğlü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustesfâ min İlmî'l-Usûl*. thk. Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011.
- İbn Kayyım, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Alemîn*. thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. Riyad: el-Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hâdise, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. thk. Abdulmecid Tu'me Halebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İbnu'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz el-Futihî. *Şerhu Kevkebi'l-Münîr bi Muhtasari't-Tahrîr*. thk. Muhammed es-Zuhaylî - Nezir Hammâd. Dimaşk: Câmîiatu Melik Abdülaziz, 1980.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer. *Muhtasaru'l-Müntehâ's-Sûl ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*. thk. Nezir Hamâdü. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- Leknevî, Abdülalî Muhammed b. Nizameddin Mahmud. *Fevâtihu'r-Rehâmut bi Şerhi Müsellemu's-Sübût*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Müslim, Ebû Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.

- Nas, Taha. *İmam Şafî'ye Göre Sahabe Kavlinin Kaynak Değeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001. file:///Users/apple/Downloads/111969.pdf
- Osman, Amr. "Adâlat al-Şahâba: The Construction of a Religious Doctrine". *Arabica* 60, 272-305.
- Özdemir, Recep. *İmam Malik ve Sahabe Kavline Yaklaşımı*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012. file:///Users/apple/Downloads/512726.pdf
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer el-Hüseyn. *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*. thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl. *Şerhu Kitâbu's-Siyeri'l-Kebîr*. thk. Muhammed Hasan Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Şafî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kâhire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 3., 2005.
- Yüce Kuran ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*. çev. Abdülkadir Şener vd. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Tıbyân Yayıncılık, İzmir., 2016.
- Şerîf, Sa'd Beşîr Esad. *el-İmâm Ebû Cafer et-Tahâvî ve Menhecuhu fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Âmman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye Külliyyetu'd-Dirâsati'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed el-Havlânî. *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemâleddin İbrahim. *et-Tabstrâ fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Muhammed Hasan Hayto. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1980.
- Şirbinî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-Muhtâc ila Marifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Muhtasarü'r-Tahâvî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, 1986.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zehra en-Neccâr - Muhammed Seyid Câd el-Hakk. 5 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kutub, 1994.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnavut. 16 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Sadettin Önal. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1998.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra. *Sahîhu'r-Tirmizî*. Mısır: Matbaatu'l-Mısriyyeti'l-Ezher, 1931.
- Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.



## HIRİSTİYAN ERKEN DÖNEMİNDE KİLİSE BABALARININ KİLİSE HAKKINDAKİ TEMEL GÖRÜŞLERİ\*

Mustafa GÜRE\*\*

### Öz

Kilise, Hıristiyan ilahiyatının temel kavramlarından biridir. Günümüzde Hıristiyan geleneğinde “vaftizli ve aynı temel Hıristiyan değerlerini benimsemiş insanların oluşturduğu cemaat veya topluluk” şeklinde tanımlanma imkânı olan kilise kavramının köklerinin Eski Ahit’te olduğu kabul edilmektedir. Kilise kavramının tarih boyunca farklı kullanımları olmuştur. Kavram, Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla birlikte bu dine mensup kişilerin oluşturduğu topluluğu tanımlamada kullanılmaya başlanmıştır. Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren kilise kavramı hakkında, “kilise babası” adı verilen ve dini meselelerde otorite oldukları kabul edilen kişiler tarafından pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu bağlamda makalede, kilise babaları tarafından kaleme alınmış eserlerin İngilizce çevirilerinden ve kendilerini konu alan çalışmalarından faydalanılarak kilise kavramına yaklaşımları incelenmiştir. Onların kilise kavramı hakkındaki görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları, bunların nedenlerini, konuyu açıklarken önem verdikleri noktaları ve vaftiz hakkındaki görüşlerini ortaya koymak amaçlanmıştır. Deskriptif yöntemin kullanıldığı makalede kilise babalarının kilise kavramı etrafında şekillenen görüşleri ortaya konduktan sonra bunlar hakkında analiz ve tespitler yapılmıştır. Bu tespit ve analizlerde kültürel, tarihsel ve dönemsel şartların yanında kilise babala-

\* Bu makale yazarın Durmuş Arık danışmanlığında devam eden “Katolik Hıristiyanlıkta Kilise Anlayışı” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Arş. Gör. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi  
e-posta: mustafagure@windowslive.com ORCID: 0000-0003-2900-0613.

Atf/Cite as: Güre, Mustafa. “Hıristiyan Erken Döneminde Kilise Babalarının Kilise Hakkındaki Temel Görüşleri”. *Dini Araştırmalar*, 24/61 (Aralık 2021), 519-542,  
<https://doi.org/10.15745/da.987859>

rının şahsi özelliklerinin kilise kavramının tanımlanmasında ne denli etkili olduğu açıklanmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kilise, Kilise Babaları, Vaftiz, Justin Martyr, Clement, Tertullian, Origen, Cyprian.

## **Basic Views of the Church Fathers on the Church in the Early Christian Period**

### **Abstract**

Church is one of the fundamental terms of Christian theology. It is accepted that the roots of the concept of the church, defined today as “the congregation or community of people who are baptized and adopt the same basic Christian values” are in the Old Testament. The concept of the church has had different usages throughout history. With the emergence of Christianity, the concept began to be used to describe the community of people belonging to this religion. From early Christianity, much has been written down about the concept of the church by people called “church fathers” considered to be authorities on religious matters. In this context, in this article, their approaches to the concept of the church have been examined by using the English translations of the works written by the church fathers and the studies on them. It is aimed to reveal the similarities and differences between their views on the concept of the church, their reasons, the points they attach importance while explaining the subject and their views on baptism. In the article in which the descriptive method is used, after the opinions of the church fathers shaped around the concept of the church are revealed, analysis and determinations have been made about them. In these determinations and analyzes, it is tried to explain how the personal characteristics of the church fathers as well as the cultural, historical, and periodical conditions are affective in the definition of the concept of the church.

**Keywords:** Church, Church Fathers, Baptism, Justin Martyr, Clement, Tertullian, Origen, Cyprian.

### **Summary**

One of the most central issues in Christian theology is the church. Although the church is when, mentioned today an architectural structure comes to mind, the concept of church has much broader and deeper meanings in terms of Christian theology. In this context, the place and importance of the concept of the church in the field of theology and the writings on it by some religious



authorities in the early Christian period are examined. The concept of the church, briefly defined as a community of baptized people, has been perceived in different ways by many people throughout Christian history. In this article such sectarian commentary differences are not included because the religious authorities, whose views on the church are examined in this article and called “church fathers”, lived in a period when the Christian faith had not yet experienced major sectarian divisions. The article, which examines the views of five church fathers about concept of the church who lived and wrote in an average of one hundred and fifty years, the origins of the concept of the church, considered to exist in the Old Testament, are discussed first. The meanings of this concept in Greek are examined later on. At this point, it is compared between the two different meanings of the concept. One of them is considered to be religious in Christianity and the other one is secular in the Ancient Greek World. Later, the meaning of the concept of church after Christianity and how it took place in the New Testament are tried to reveal.

After considering the variable meaning of the concept in time, the approaches of the “church fathers” to the concept of the church are begun to be examined. At this stage, the meaning of the concept of “church father” is explained, and then the diversity of the issues that these religious authorities gave importance about the concept of the church is emphasized. The church fathers whose views on the church will be examined are Justin Martyr, Clement, Tertullian, Origen, and Cyprian in the framework of this paper. It is possible to see similarities and differences in the views of these church fathers. For example, the views of Justin Martyr and Cyprian or Origen are not the same. In addition, the subjects that these church fathers prioritized in the concept of the church may vary. Each of the five church fathers has views shaped by his character, period, and other historical circumstances. For this reason, one of the most important purposes of this article is to reveal the differences and similarities in their ideas of these church fathers, how they understand the issues and perspectives they attach importance to about the church. The other important purpose is to reveal the position of the church in the current world for these authorities and their other views on the church. In this context, the relationship of the church with other communities of the world, the views of church fathers about them are examined and the aspects of the church considered superior to them are revealed. In addition, the more important issues such as who is in the church, the differences between the positions of these people in it, the bond of the church with the Father, the Son, the Holy Spirit, and heaven are also revealed.

Church fathers used various methods while explaining their views on the concept of the church. One of them is to compare the Jews with the Church. While making comparisons, they followed a very harsh and critical way of the Jews in general. The relationship of the Jews with God in addition and the relationship of the church with God were also compared. By giving preference to such a method, the fathers of the church aim to show how great the church is and how a strong bond exists between church and the God. The other method they preferred is to make use of metaphors. They explained the characteristics that they thought the church had by establishing a similarity relation between the church and worldly goods. While discussing the characteristics of the church, the church fathers who preferred such a way, sometimes commented on these features directly and without using the metaphors. Their views on baptism are also very important. It is possible to see similarities and differences in the commentaries of the church fathers on this issue. While they may agree on some of the basic features of baptism, they all have their own thoughts about some other aspects of it. For this reason, when considering baptism and other approaches to the church, the historical period in which the church fathers lived, the difficulties and problems they faced in their personal lives or while performing their church duties and the situation within the church are to be taken into account. Their views on the church shaped by the conditions of the time have played an important role in the shaping of Christian theology and has been among main sources of theology for centuries.

### Giriş

Kilise, Hıristiyan ilahiyatında temel konulardan biridir. Hıristiyan inancına göre kilise kavramının kökleri Hıristiyan Kutsal Kitabı'nın ilk kısmı olan Eski Ahit'tedir. Kavramın Eski Ahit'te *kahal* ve *edah* kelimeleriyle karşılandığı kabul edilmiştir. Bu iki kelimededen özellikle *kahal* daha fazla öne çıkmaktadır. Kelimenin kullanıldığı yerler incelendiğinde “İsrail halkı”, “İsrail topluluğu”, “bir araya gelmek” ve “toplanmak” kavramlarına karşılık gelecek şekilde kullanıldığı görülmektedir. Diğer kelime olan *edah* ise *kahalden* farklı olarak daha çok dini nedenlerle toplanan insanları ya da böyle bir toplantıyı nitelendirmede kullanılmıştır (Coenen, 1975, 291-295; Kuhn, 2005, 300).

*Kahal*, Eski Ahit'in Yunanca çevirisi olan *Septuagint*'te *ekklesia* kelimesiyle karşılanmıştır. *Ekklesia*, *ek* ve *kaleo* kelimelerinin birleşmesinden oluşmakta ve “-den çağırma”, “çağırılma”, “çağırma” ve “dışarı çağırma” anlamlarına gelmektedir. Türkçe'de *kilise* ve Latince'de *ecclesia* şeklinde yer alan

sözcükler kökünü bu kelimedenden almaktadır. İngilizce’de *church*, Almanca’da *kirche*, İskoç dilinde *kirk* şeklinde geçen sözcükler ise “Rabbe ait olan” anlamına gelen Yunanca *kyriake* kelimesinden gelmektedir. Dolayısıyla bu sözcükler ve kökleri bir arada düşünüldüğünde kilisenin “Tanrı’nın halkını çağırması” gibi bir anlamı karşıladığı söylenebilir (Crampton - Bacon, 2000, 7; Katolik Kilisesi, 2000, md.751-752). Eski Yunanda dini bir anlamda kullanılmayan *ekklesia* kelimesi, kent devletlerindeki halk meclislerine verilen addır. Bu meclislerin toplandığı binaya ise *ekklesiasterion* denmiştir (Richter, 1979, 32-34; Mansel, 1999, 103,190,204; Deighton, 2005, 20-21). Hıristiyanlıkla birlikte *ekklesia* kelimesi Hıristiyanlar tarafından kendi cemaatlerini tanımlamada kullanılmaya başlanmıştır.

Yeni Ahit’te *ekklesia* kelimesine karşılık olarak kullanılan kavramlardan bazıları şunlardır: Topluluk (Elç.2:41-42), imanlılar veya imanlılar topluluğu (Elç.2:44,9:31), kutsallar (Elç.9:13), seçilmişler, kutsal kılınanlar (1.Pet.1:1-2), kutsal olmaya çağrılanlar (1.Kor.1:1-3; Rom.1:7), kutsal ulus (1.Pet.2:9-10), Tanrı’nın ev halkı (Efes.2:19) ve Tanrı’nın/Tanrı topluluğu (1.Kor.10:32,11:22). Görüleceği üzere *ekklesia* yani kilise kelimesinin zamanla anlamı değişmiş ve kilise, tüm Hıristiyanları kapsayan ve içine alan bir topluluk olarak tanımlanmaya başlamıştır.

Hıristiyanlar için bir binadan çok daha geniş anlamlar ifade eden kilise hakkında erken dönemlerden itibaren pek çok şey yazılmıştır. Bunları yazan kişilerin amacının, doğru olduğu kabul edilen dini inancın gelecek nesillere aktarılmasını ve kilisenin dışarıdan gelen saldırılara karşı korunmasını sağlamak olduğu söylenebilir. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren dinin yayıldığı çeşitli coğrafyalarda bu tür kişiler ortaya çıkmış ve günümüzde hala önemli kabul edilen eserler kaleme almıştır. Yazdıkları eserler Hıristiyan inancında otorite kabul edilen bu kişilere 4. yüzyıldan itibaren kilise babası denilmiştir (Livingstone, 1997, 600). Onların Hıristiyan dogmalarını açıklamak ve savunmak için gösterdikleri çabalar Hıristiyan ilahiyatının gelişimine önemli katkıda bulunmuştur.

Kilise babaları Hıristiyan erken döneminden itibaren eserlerinde pek çok teolojik konuya yer vermiştir. Kilise kavramı bunlardan biridir. Onlar kaleme aldıkları eserlerde kilise kavramına çeşitli yorumlar getirmişlerdir. Kilisenin ne anlama geldiği, Tanrı, Mesih ve Kutsal Ruh ile ilişkisi, onun bir parçası olmak ve olmamak arasındaki farklar, kimlerin kilisenin bir parçası olduğu ve Eski Ahit ile Yeni Ahit arasındaki ilişki gibi konular kilise babaları tarafından ele alınmıştır. Onların kiliseyi anlatırken değindikleri ve önem verdikleri

konular, anlatım şekilleri ve vurgular birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda makalede, Hıristiyanlığın erken döneminde görüşleriyle öne çıkan kilise babalarından Justin Martyr, Clement, Tertullian, Origen, Cyprian gibi isimlerin kilise hakkındaki yaklaşım ve değerlendirmeleri incelenecektir.

### 1. Justin Martyr (100-165) ve Kilise Hakkındaki Görüşleri

Justin Martyr erken dönem Hıristiyan yazınında önemli yeri olan bir kilise babasıdır. Filistin'in Nablus bölgesinde 100 yılında dünyaya geldiği tahmin edilen Martyr'ın ailesi aslen Yahudi kökenli değildir. Büyükbabasının adının Yunanca kökenli *Bacchius*, babasının adının ise Latince kökenli *Priscus* olmasının bu düşüncüyü desteklediği kabul edilmektedir. Özellikle felsefe ve dini meselelere ilgi duyan Martyr, Yunan kültürüyle yoğrulmuş bir eğitim almışsa da eserlerinde Yahudi gelenek ve düşüncesiyle ilgili öğelere de sıkça rastlanmaktadır. Felsefe ile başlayan yolculuğunda aldığı eğitim bir süre sonra ona yetersiz gelmeye ve düşüncelerini karşılamamaya başlamıştır. Sonrasında Hıristiyanlık ile tanışmıştır. Hıristiyan olmasında Eski Ahit peygamberleri ve bazı Hıristiyanların dinleri için gösterdikleri büyük fedakârlıklar etkili olmuştur. Martyr, Roma İmparatorluğunun önemli merkezleri olan Roma ve Efes'te okullar açmış, 165 yılında Roma tanrılarına kurban sunmayı reddetmesi üzerine idam edilmiştir. Önemli Hıristiyan *apolojist*lerden olduğu kabul edilen Martyr'ın eserlerinden *Birinci Apoloji*, *İkinci Apoloji* ve *Trypho ile Diyalog* günümüze eksiksiz olarak ulaşmıştır (Livingstone, 1997, 915; Chadwick, 2003, 93; Hinson, 2005, 5043).

Hıristiyan inancına yöneltilen sert eleştiri ve saldırılara karşı bu dini savunmaya ve korumaya çalışan Martyr, kilise olgusunu ele alırken Yahudilerle Hıristiyanları birbirinden farklı veya zıt iki topluluk olarak kabul etmeyi ve kiliseyi bu yaklaşım üzerinden tanımlamayı tercih etmiştir. *Birinci Apoloji* adlı eserinde Yahudilerin bir zamanlar “Tanrı'nın öz halkı” olduğunu ancak Mesih geldiğinde ona ihanet edip sırtlarını döndüklerini düşünmektedir. Onların Mesih'i reddi aslında kendilerine verilen şansını tepmeleri ve “Tanrı'nın yeni halkı”nın bir parçası olmayı reddetmeleri demektir. Martyr'a göre Yahudiler her zaman ette sünnetli olmalarıyla gurur duyan, bunun diğer her şeyden önemli olduğunu düşünen ve sünnetsiz olanları aşağılayan bir halktır. Mesih'in kilisesiyse Yahudilerin aksine ette sünnetli olmasa da kalben sünnetlidir. Sonuç olarak artık “Tanrı'nın yeni halkı” Yahudiler değil, Tanrı'yı Yahudilerden çok sonra bulsalar da ona Yahudilerden daha büyük bir imanla bağlı olan *gentileler* yani Yahudi olmayanlardır. Martyr'ın Tanrı'nın eski ve yeni halkları

arasında yaptığı ayrım *Trypho ile Diyalog* adlı eserinde de vurgulanmaktadır. Martyr bu eserde Yahudilerin günahlarını hiçbir kurbanın, sununun hatta tüm denizleri dolduran suların temizleyemeyeceğini, arınma ve kurtuluşun sadece Mesih'e iman yani kilise yoluyla mümkün olduğunu savunmaktadır. Ona göre, Musa'nın getirdiği yasa geçerliliğini yitirmiş ve Mesih sayesinde herkes için kurtuluş mümkün hale gelmiştir. Martyr'a göre daha önce Yahudilerin sahip oldukları tüm ayrıcalıklar artık kilisenindir. Yahudi toplumundan çıkan sahte peygamber ve müjdecilerle kilisenin de karşılaştığını belirten Martyr, kilisenin tüm bunlara hazırlıklı olduğunu, doğrudan Mesih tarafından bu konularda uyarıldığını ve Mesih'in yolundan gittiğinden bu tür şeylerle karşılaştığında onları kolayca aşacağını açıklamıştır (Dialogue With Trypho, 2008, 13-15,41-45,82; First Apology, 2008, 53,61).

Martyr'a göre Tanrı'nın İbrahim'e vaat ettiği soy aslında Hıristiyanlardır. Zira Tanrı, İbrahim'e sadece tek bir halkın değil, pek çok halkın babası olacağını bildirmiştir. Kilisenin İbrahim'in haleflerine de müjdelendiğini savunan Martyr'a göre bu konu, Hıristiyanların Tanrı'nın sadık ve gerçek evlatları olmalarıyla ilgilidir. Tanrı, Hıristiyanların onları Yahudilerden ayıran iyi meziyetlerini bildiği için bu yolu seçmiştir. Ona göre "Tanrı'nın ilk halkı" olarak seçilen Yahudilerin şanslarını kaybetmeleri şaşırtıcı değildir. Yahudiler hakkında "laf dinlemez", "imansız" ve "işe yaramaz" gibi hakaretimiz ifadeler kullanan Martyr, imanı tam ve sadık olanların kilise mensupları olduğunu ve bu nedenle Hıristiyanların tüm bu gerçekleri bilerek yaşamlarını sürdürmeleri gerektiğini belirtmektedir (Dialogue With Trypho, 2008, 119-121,124,130,131).

Martyr, Tanrı'nın kilise için olan planlarıyla Yahudiler için olanlar arasındaki farkı bazı karşılaştırmalar yaparak anlatmaktadır. Örneğin ona göre Yakup'un eşleri Lea ve Rahel (Yar.29), sinagog ve kilise ile temsil edilmektedir. Bu iki topluluk özgür kadınlardan doğmuş, meşru ve birbirine her konuda eşit görünmektedir. Tanrı hem sinagogun hem de kilisenindir. Ancak Lea'nın gözlerinin iyi görmemesi ve zayıf olması gibi Yahudilerin de imanları zayıftır. Ayrıca kardeşlerinin Yakup'tan nefret etmesiyle Yahudilerin Mesih ve kiliseden nefret etmeleri aynı şeydir. Martyr'ın iddiasına göre Yahudilerin Mesih ve kiliseye olan nefretleri aslında İsrail'in kendisine yöneliktir. Zira Martyr, Yakup'un ikinci adı olan İsrail'in Mesih'i nitelediğini ileri sürmektedir. Diğer bir karşılaştırmayı Mesih ve Nuh arasında yapan Martyr, hem Mesih'in hem de Nuh'un insanlara temiz, günahsız ve yeni bir yaşam vaat ettiğini belirtmiştir. Ancak Mesih'in vaadi ile Nuh'unki arasındaki en büyük fark Mesih'in va-

adinin herkesi kapsamı, Nuh'unkinin ise sınırlı olmasıdır. Nuh, oğlu Ham'ın soyunu lanetlemiş (Yar.9:20-29) ancak Mesih ayırım yapmadan herkesi çağır-  
mış ve kurtarmaya çalışmıştır (Dialogue With Trypho, 2008, 134,138,139).

Justin Martyr kiliseye giriş sakramenti olan vaftiz hakkında değerlendirmeler yapmıştır. Ona göre "Tanrı'nın halkı" olan kiliseye katılmak sadece su ile vaftiz olarak gerçekleşmektedir. Vaftizin sıradan bir su ile yıkamadan daha derin anlamları olduğunu düşünen Martyr'a göre vaftiz bir arınma, yeniden doğuş ve yenilenmedir. Vaftiz sayesinde kişiler, yaşamları boyunca bağlı oldukları günahkâr kültür ve yaşam şekillerinden arınmakta, kurtulmakta ve yeniden doğmaktadır. Tövbe edip vaftiz ile yeniden doğan kişi, ruhindaki tüm kötülüklerden kurtularak kurtuluş şansına sahip olmaktadır. Vaftiz aynı zamanda bazı sırları da beraberinde getirmektedir. Vaftiz olan kişi bu sayede bu tanrısal sırlarla bütünleşmekte ve yeni bir yaşama başlamaktadır (First Apology, 2008, 61,62).

Justin Martyr'ın kilise hakkındaki görüşleri ışığında bazı tespitlerde bulunmak mümkün olur. Örneğin Martyr kilisenin ne olduğunu, kimlerden oluştuğunu açıklarken "Tanrı'nın eski ve yeni halkı" ayrımını net bir şekilde yapmaktadır. Bunu yaparken bir zamanlar "Tanrı'nın eski veya öz halkı" olarak nitelenen Yahudilerin kötü olduğunu düşündüğü özelliklerini sert bir şekilde eleştirmektedir. Onların kaçırdıkları fırsatı ise "Tanrı'nın yeni halkı" yani Hıristiyanlar doldurmuştur. O, kilisenin yüceliğini ve meşruiyetini ortaya koyabilmek için Yahudileri yermeyi tercih etmiştir. Martyr vaftizin bir "yeni doğuş" olduğunu düşünmekte ve bu sakrament hakkında sade bir anlatım tercih etmektedir. Onun düşüncesine göre asıl önemli olan kişinin vaftiz sayesinde geçirdiği büyük değişimdir. Vaftizle gelen yeniden doğuş sayesinde insan, eski günahkâr yaşamından kurtulup yeni bir hayata başlamaktadır.

## 2. Clement (150-215/220) ve Kilise Hakkındaki Görüşleri

Tam adı Titus Flavius Clement olan ancak yaşamının büyük bir bölümünü İskenderiye'de geçirmesi nedeniyle İskenderiyeli Clement olarak anılan bu önemli kilise babası, 150 yılında Atina'da dünyaya gelmiştir. Aslen Hıristiyan olmayan bir aileden geldiği kabul edilen Clement'in Hıristiyanlığa geçişi hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Hakkında yazılanlar incelendiğinde onun her zaman Gerçek Tanrı'yı aradığı, Yunan tanrılarının onun manevi dünyasını tatmin etmediği ve sürekli arayışta olduğu görülmektedir. Clement aradığı Gerçek Tanrı'ya ve iç huzuruna ulaşabilmek için Kudüs, İtalya, Suriye ve Mısır gibi çeşitli bölgelere seyahatler gerçekleştirmiştir. Mısır'da papaz

olarak takdis edilen Clement, 202-203 yıllarında Roma İmparatoru Septimus Severus (145-211) devrinde Hıristiyan kıyımı gerçekleştirildiğinde Kudüs'e kaçmıştır. Ölüm tarihi tam olarak bilinmeyen Clement'in Kudüs'te 215-220 yılları arasında öldüğü tahmin edilmektedir (Clark, 2003, 1822-1823; Spanneut, 2003, 797; Osborn, 2005, 1; Rankin, 2006, 125).

Clement'in kilise hakkındaki düşüncelerini kendisine ait eserlerde ve bazı araştırmacıların onun hakkındaki çalışmalarında bulmak mümkündür. O, kilise hakkında yazarken çokça benzetmelerden, karşılaştırmalardan ve tanımlamalardan faydalanmış, onun sahip olduğu nitelikleri açıklamış ve kilise öğretisine bağlı kalmanın önemini vurgulamıştır. Clement'in bir anneye, bakireye ve geline benzettiği kilisenin başı Mesih'tir. O, çocuklarını tüm tehlikelere karşı koruyan, onları besleyen ve yanına çağıran kilise çok iyi bir annedir. Bir kişi kiliseye girdiğinde kilise tarafından yaşamı boyunca gözetim, denetim ve koruma altındadır. Ayrıca kilise çocukların yani Hıristiyanların içinde eğitildiği ve tek öğretmenin Mesih olduğu bir okuldur (Instructor, 1867, 1: 5,6; 3: 12).

Clement'e göre dünyevi kilise ile cennet arasında koparılamaz bir bağ vardır. Cennetteki kilisenin dünyevi kiliseyle daima birlik halinde olduğunu belirten Clement, dünyevi kiliseyi bir kısmı cennet ile bağlı olan yapı olarak kabul etmektedir. Kilise aynı zamanda koca bir ağaca benzemektedir. Üzerinde cennete ait varlıkların gezindiği ağacın dalları tüm dünyayı sarmış ve her yere ulaşmıştır. Kilise aynı zamanda Mesih tarafından dikilmiş bol meyveli bir ağaç, içinde her zaman ibadet edilen bir tapınak ve bir iman topluluğudur. Clement tıpkı Justin Martyr'ın yaptığı gibi "eski insan" ile "yeni insan" arasında ayrıma gitmiştir. Buna göre "Tanrı'nın yeni insanları" olan kilise, yaratıcılarının çağrısına kulak vermiş, tüm kilisenin onarıcı ve yenileyicisi olan Kutsal Ruh ile dolmuştur. (Instructor, 1867, 1: 5: 20; Protrepticus, 9: 82; Stromata-Elucidations, 2: 4; Stromata, 4: 8: 66; 4: 26: 172: 2).

Clement kilisenin teklifi, evrenselliği ve eşsizliği üzerine de vurgu yapmıştır. Ona göre kilise tektir zira Tanrı ve Kutsal Kitap tektir. Buna bağlı olarak tek gerçek ve meşru kaynaktan çıkan öğretiler de tektir. Bunlar Baba Tanrı'dan Mesih'e, ondan havarilere aktarılmış, son olarak kiliseye emanet edilmiş ve onun tarafından korunmuştur. Clement'e göre kilise evrenseldir. Onun evrensel olma özelliği tüm insanları kapsamaması ve insanlar arasındaki tüm ayrımların ortadan kalkmasıyla ilgilidir. Buna göre bir zamanlar insanlar arasındaki Yahudi olma veya olmama gibi ayrımlar artık mevcut değildir. Kilisenin hedefi tüm insanları bünyesine dâhil etmektir. Clement bunun

gerçekleştirilebilir bir hedef olduğunu savunmaktadır. Zira ona göre her insan kilisenin bir parçası olma potansiyeline sahiptir. Clement'e göre kilise aynı zamanda eşsizdir. O, dünya üzerindeki hiçbir yapı veya topluluğa benzememektedir. Kilise, o kadar eşsizdir ki sahip olduğu iyi özellikler onu diğer her şeyden ayrı ve üstün bir konuma yerleştirmektedir. Lüks ve gösteriş gibi şeyler kiliseye uzaktır. Onun güzelliği ise bunların tam tersi karaktere sahip, temiz, saf, güçlü iman sahibi ve merhametli insanlardan kaynaklanmaktadır. Kilisenin herhangi bir dünyevi kurum veya kişiye değil de doğrudan Tanrı'ya hizmet etmesi, onun eşsiz olma özelliğini desteklemektedir (Instructor 1: 4; Stromata 7: 16,17; Osborn, 2005, 213-214).

Clement'e göre kilise öğretisine aykırı şekilde hareket edenlerin doğruluk ve iyilik ile bağları kopmaktadır. Kilise ve öğretilerine zarar vermeyi amaçlayan bu kişilerin toplumun çeşitli kesimlerinden olması mümkündür. Örneğin bu kişiler ruhbanlardan, kilisede görevli olmayan Hıristiyanlardan veya bazı felsefe okullarından olabilir. Clement felsefeye karşı olmamasına, hatta onu sapkınlarla mücadelede kullanmanın mümkün olduğuna inanmasına karşın dönemin bazı filozoflarının kiliseye zarar vermeye çalıştığını düşünmektedir. Bu kişiler kiliseye ait pek çok kavramı kendilerininmiş gibi kullanmakta, onları çalmakta ve kutsal kavramları çarpıtmaktadır. Yahudiler ile sapkınları da karşılaştıran Clement'e göre Yahudilerin her ne kadar sapkın olmasalar da imanlarının kıtlığı nedeniyle "Tanrı'nın insanları" olmaları imkânsızdır. Sapkınlar ise Tanrı ve Kutsal Metinleri reddeden kişilerdir. Kiliseyi bu insanlara karşı korumanın zorunlu olduğunu belirten Clement'e göre bu görevi üstlenecek kişiler Kutsal Metinlerin gizli anlamlarını arayan, dürüst bir yaşam süren ve gerçek bilgiyi arayan "mükemmel Hıristiyanlar" ya da "gerçek gnostikler"dir. Ona göre dinin ve kilisenin savunulması bazı özel yetenekleri olan kişiler eliyle gerçekleşecektir (Osborn, 2005, 24-27,215-219,223-225; Gonzalez, 2010, 107-109; Olson, 2020, 89).

Clement kiliseye giriş sakramenti olan vaftiz hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Örneğin vaftiz olan kişi sadece bir topluluğun parçası değil, aynı zamanda "Tanrı'nın evladı" olmaktadır. Vaftiz suyu sayesinde günahlarından, lekelerinden ve hatalarından kurtulanlar için artık yeni bir yaşam vardır. Onların eskiden kapalı olan ruh gözleri açılmış ve eksiklikleri tamamlanmıştır. Günaha ölmüş olanlar Kutsal Ruh sayesinde ölümsüz hale gelmiştir. Yeni ve temiz halleriyle Mesih'in Bedeni'ne dâhil olan Hıristiyanlar için artık eskisinden tamamen farklı bir hayat söz konusudur (Instructor 1: 6; Hitchcock, 1899, 252-256).



Clement kilise hakkındaki görüşlerini açıklarken benzetmelerden çokça faydalanmıştır. O, kiliseyi Kutsal Ruh ile dolu bir topluluk olarak görmüş ve bu sayede onun sürekli yenilenip onarıldığını belirtmiştir. Onun bu yorumu kilise ile Tanrı'nın her zaman bir bütün olduğunu belirtmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Zira tüm Hıristiyanların içindeki Kutsal Ruh, Mesih'in çarmıhta ölümünün ardından kiliseye bahşedilmiştir. Kilise ile dünyevi şeyleri birbirinden sert bir şekilde ayıran Clement, kiliseyi tamamen ayrı ve üstün bir yere yerleştirmektedir. Ona göre kilise, bozulmayan ve kirlenmeyen bir yapıdadır. Clement, Yahudileri Martyr'ın yaptığı kadar sert bir dille eleştirmese de onların imanlarının eksik olduğunu söylemekten de geri durmamıştır. Vaftizlilerin ruh gözünün açıldığını düşünen Clement, bu kişilerin Kutsal Ruh ile dolduğundan ölümsüz olduklarını vurgular. Ona göre vaftiz, bir kişinin tamamen yeni bir kimliğe sahip olmasını sağlamaktadır.

### 3. Tertullian (160-220) ve Kilise Hakkındaki Görüşleri

Tertullian, hakkında çeşitli konularda tartışmaların yapıldığı bir kilise babasıdır. Onun doğum yeri, tam adı ve doğum yılı dahi uzun tartışmalara konu olmuştur. Günümüzde tam adının Quintus Septimius Florens Tertullianus olduğu kabul edilen kilise babasının Kartaca'da 160 yılı civarında doğduğu kabul edilmektedir. Tertullian Hıristiyan olmayan bir ailede doğmuş, sıkı bir Latince ve Yunanca dil eğitimi almış, felsefe, hukuk ve hitabet gibi alanlarda güçlü bir bilgi birikimine sahip olmuştur. Hakkında bilgi veren araştırmacılar çoğu zaman onu "Latin Hıristiyan Teolojisinin Babası" şeklinde adlandırmıştır. Yaşamına Hıristiyan olarak başlamayan Tertullian'ın Hıristiyanların yaşadıkları kötü olaylardan ve inançlarına bağlılıklarından etkilenip Hıristiyanlığı seçtiği kabul edilmektedir. Onun papaz olarak atanıp atanmadığı konusu ise tartışmalıdır. Kimilerine göre o hiçbir zaman papaz olmamış ve eserlerini serbest bir yazar olarak kaleme almıştır. Diğer bir kısmı ise onun papaz olarak görev yaptığını düşünmektedir. Tertullian'ın 220'li yıllarda öldüğü tahmin edilmektedir (Saint, 2003, 834-835; Hinson, 2005, 9085; Yılmaz, 2018, 45-64).

Tertullian kilise hakkındaki görüşlerini açıklarken benzetmelerden en fazla yararlanan kilise babalarından biridir. O, kiliseyi birçok dünyevi varlığa benzeterek açıklamayı tercih etmiştir. Ona göre kilise Nuh'un gemisi veya küçük ama sağlam bir tekne gibidir. Nuh'un Gemisi'ndekilerin kurtulması gibi kiliseye girenler de yok olmaktan ve kiliseye girmeden önceki yaşamlarında ruhlarına sinen kirden kurtulacaktır. Çok sağlam olan bu gemi, her kötülüğe

karşı dayanacak ve içindekileri koruyacaktır (On Baptism 8: 4, 12: 7; Rankin, 1995, 65-67).

Tertullian kilisenin, dünyanın tüm kötülükleri ve kilise düşmanlarıyla mücadele halinde olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle kilise, Tanrı'nın ordusunun kampı veya ordugâhıdır. Kilise güzelliği, aydınlığı ve arınmışlığı temsil ederken, kilise ve Tanrı düşmanları kötülüğü, günahı ve karanlığı temsil etmektedir. Ona göre kilise aynı zamanda bir "beden"dir. Bu bedenin çeşitli kısımlarını oluşturan Hıristiyanlar birbirlerinin iyi veya kötü icraatlarından doğrudan etkilenmekte ve bu, kilisenin birbirinden ayrı parçalardan oluşan değil, bütün ve bir arada olan bir yapı olduğunu göstermektedir. Kilise hem bir "okul" hem de "anne" ve "gelin"dir. Mensuplarına sevgi, hayat, şefkat sunması, sadık ve temiz olması onun anne ve gelin olmasıyla, Mesih'ten havariler yoluyla kiliseye aktarılan ve en üstün, gerçek bilginin öğretildiği yer olması onun bir okul olmasıyla ilgilidir (Apology 39: 1; On Repentance 10; Rankin, 1995, 68-74; Osborn, 2001, 178).

Mükemmelliyetçi bir düşünce yapısına sahip olan Tertullian'a göre kiliseye girenler, tüm kötü alışkanlık ve davranışlarından vazgeçmelidir. Dinden dönmek, putperestlik, kutsal olan şeylere küfretmek ve dürüst olmayan bir hayat yaşamak kabul edilemez şeylerdir. Bu tür davranışları sergileyenlerin "kutsal olmaya çağrılanlar topluluğu" olan kilisede barındırılmaması gerekir. Kiliseden atılması gereken bu kişiler, havarilerin öğretisine sırt çevirmiş ve kilise kurallarını reddetmiştir (Apparel of Women 2: 1; Osborn, 2001, 179-180).

David Rankin'e göre Tertullian, kiliseyi benzetmelerle açıklarken aslında onun kutsal, havarisel, tek ve evrensel dört temel özelliğine değinmektedir. Tertullian'ın benzetmelerde kullandığı kavramlar bu dört özelliği karşılamaktadır. Buna göre Tertullian, kiliseyi Nuh'un Gemisi, ordugâh, anne ve geline benzeterek onun "kutsal olma özelliğini" vurgulamaktadır. Bunun yanında kilisenin kutsiyeti, onu oluşturanların Tanrı tarafından kutsal olmaya çağrılmalarıyla da ilgilidir. Kilisenin okula benzetilmesi "havarisel" olması, bedene benzetilmesi ise "tek" olması ile ilgilidir. Son olarak Rankin'e göre kilisenin "evrensel" olma özelliği onun "tek" olma özelliği ile düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır. Tek olan kilise, tüm Hıristiyanları içinde taşıyan ve barındıran bir yapıdır (Rankin, 1995, 91-108).

Tertullian'ın kilise hakkındaki düşüncelerinin yanında kiliseye giriş sacramenti olan vaftiz hakkındaki görüşleri oldukça önemlidir. Tertullian ikinci doğum olan vaftizin günahlardan kurtulup yeni ve sonsuz yaşama başlamak için gerçekleştirildiğini belirtmektedir. Ona göre Yahudilerin düzenli olarak

gerçekleştirdiği arınma ayinleri, onların sürekli olarak kirlenmelerinden kaynaklanmaktadır. Onlar bu yıkanmalar sayesinde temizleneceklerini düşünseler de gerçek arınmayı sadece vaftizin gerçekleştirmesi mümkündür (On Baptism, 15). Yaşadığı dönemde farklı dinlerden insanların da vaftiz benzeri ayinler yaptıklarını belirten Tertullian'a göre bunlar geçersiz ve işe yaramaz şeylerdir. Adem'in günahının insanın ruhunda açtığı onulmaz yarayı onaran vaftiz, insanın yeniden Tanrı'nın Ruhu'na kavuşmasını ve onun bir parçası olmasını sağlamaktadır. Bu sayede vaftiz olanın bozulmuş ruhu onarılmakta, insanın içine büyük bir güç dolmakta ve değişen ruh artık tamamen farklı bir hal almaktadır. (Yılmaz, 2015, 127-129).

Tertullian'a göre vaftizi deniz, göl, havuz, vaftiz kabı gibi herhangi bir yerde gerçekleştirmek mümkündür. Bu sakramentin piskopos, papaz veya diyakoz tarafından gerçekleştirilmesi gerektiğini belirten Tertullian, zorunlu hallerde, kadınlar hariç olmak şartıyla, bir erkek tarafından da gerçekleştirilebileceğini açıklamıştır. Tertullian'a göre kadınların kilisede konuşması, vaaz vermesi, öğretmenlik ve erkeklere has diğer işleri yapması mümkün değildir. Çocuk vaftizi hakkında ise Tertullian, yaşamının iki döneminde iki farklı görüş bildirmiştir. Onun, yaşamının bir döneminde çocukların masumiyetine inandığı ve temizlenecek bir günahları bulunmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır. O, bu düşüncesine çocuk vaftizinin Kutsal Kitap'ta yer almamasını ve vaftiz olabilmek için kişinin şahsi iradesinin zorunluluğunu dayanak yapmıştır. Dolayısıyla ona göre vaftiz, yaşamın ileri aşamalarına ertelenmesi gereken ve kendisinden sonra işlenen büyük günahların affedilemeyeceği bir uygulamadır. Vaftiz olmak yepyeni, tertemiz ve bağışlanmayacak günahlardan uzak durulması gereken bir hayatı zorunlu kılmaktadır. Tüm bu görüşler onun zihninde Montanizm'i<sup>1</sup> benimsedikten sonra olgunlaşmıştır. O, henüz Montanist olmadığı dönemde vaftiz sonrasında işlenen büyük günahların da affedilebileceğini savunmuştur. Tertullian yaşamının farklı dönemlerinde iki ayrı görüşü benimsemesine rağmen ölümcül hastalığa yakalanmak veya ölümün kaçınılmaz olması gibi zorunlu hallerde çocukların vaftiz edilmelerini kabul etmiştir (Dunn, 2004, 37-38; Yılmaz, 2015, 132-133,135-137).

<sup>1</sup> Adını kurucusu Montanus'tan alan, "Yeni Peygamberlik" adıyla da anılan, yeri tam olarak bilinmese de günümüzde Alaşehir-Uşak civarında bir bölgede ortaya çıktığı kabul edilen harekettir. Montanistler kilisenin dünyevileşmesine tepki göstermiş, kendine has sert disiplin anlayışı geliştirmiş, Montanus'u son peygamber olarak görmüş ve Gerçek Kudüs'ün Peruza olduğunu savunmuştur. Montanizm'in Roma İmparatorluğu'nun yapmış olduğu baskılar neticesinde ortadan kalktığı kabul edilmektedir (Bkz. Aland, 2005, 6167-6168; Kaçar, 2015, 28-30).

Kilise hakkındaki görüşlerini açıklarken benzetmelerden oldukça fazla yararlanan Tertullian'ın bir diğer dikkat çeken özelliği, kilise ile kilise dışındaki dünya arasında tam bir zıtlık olduğunu düşünmesidir. Bu nedenle kilise kendini koruması ve sürekli mücadele etmesi gereken bir yapıdır. Kiliseyi oluşturan vaftizlilerin kutsal olması nedeniyle, vaftiz sonrası kavuştukları yeni hayatlarında bunu akıllarında tutarak hareket etmeleri zorunludur. Vaftiz hakkındaki görüşleri yaşamı boyunca değişiklik gösterse de bu konuda oldukça sert bir duruşa sahip olduğu söylenebilir. Vaftizin önemini açıklarken Yahudilerin temizlenme ayinlerini yermesi ve onlarla vaftizi karşılaştırması, Martyr ve Clement'in Yahudiler hakkındaki söylemlerini hatırlatmaktadır.

#### 4. Origen (185-254) ve Kilise Hakkındaki Görüşleri

İskenderiye'de 185 yılında dünyaya gelen Origen, yedi çocuklu bir Hıristiyan ailenin ilk çocuğudur. Babası oldukça dindar olan Origen, hem astronomi, matematik eğitimi almış ve Yunan literatürünü öğrenmiş hem de babasının teşvikiyle Kutsal Kitap çalışmalarını sürdürmüştür. Babası, İmparator Septimius Severus (145-211) döneminde Hıristiyan katliamlarında öldürüldüğünde henüz on yedi yaşında olan Origen, annesinin, onun babası gibi öldürülmesini engellemeye çalışmasına rağmen kilise ve dinine daha sıkı ve erken bağlanmıştır. Origen yaşamının devamında kiliseye girmiş ve burada kendisine katekümenleri<sup>2</sup> eğitime görevi verilmiştir. Ancak Origen zamanla daha üst düzeyde dini bilgi ve yeteneği olan öğrencileriyle ilgilenmeye başlamıştır. Görevlerini yerine getirirken diğer yandan kendi dini çalışmalarına zaman ayırmış, bunlara sıkı bir züht hayatını eklemiş ve çalışmalarını daha iyi bir şekilde tamamlayabilmek adına çok sıkı bir disiplin altında yaşamaya başlamıştır. Origen yaşamı boyunca Antakya, Filistin, Arabistan ve Roma gibi döneminin önemli merkezlerini ziyaret etme fırsatı bulmuş ve bir yandan da çalışmalarına devam etmiştir. O, İmparator Decius (201-251) zamanında gerçekleştirilen katliamlarda dininden dönmeyi reddettiğinden ağır işkence görmüş, imparatorun ölümünün ardından serbest bırakılmasına rağmen gördüğü kötü muamelenin etkilerinin devam etmesi nedeniyle 254 yılında ölmüştür (Crouzel, 2005, 6887-6888; Şahin, 2018, 20-27,35-36).

<sup>2</sup> Vaftize hazırlık aşamasında temel Hıristiyan öğretileriyle ilgili eğitilen, bu aşamada kendilerine kilise tarafından çeşitli görevler verilen kişilerdir. Katekümenlerin henüz vaftiz edilip kiliseye girmemeleri nedeniyle evharist gibi önemli ayinlere katılmalarının kabul edilmediği bilinmektedir (Bkz. Livingstone, 1997, 300; Yarnold, 2003, 249).

Origen'e göre kilise, dünyaya yayılmış insan topluluğudur. O, tüm dünyayı kapsayan ve kendine özgü kanunları ve kuralları olan bir cumhuriyettir. Kiliseyi dünyevi ve göksel olarak ikiye ayıran Origen, dünyevi kilisenin iyi ve kötülerin birleşiminden oluştuğunu savunmaktadır. Dünyevi kilisenin mensubu olan vaftizliler arasından aslında kötü ve günaha batmış olanların kilisede önemli kademelere gelmeleri mümkündür. Origen'e göre önemli görevlerde olup olmamalarından bağımsız olarak bu tür insanlar işlerin aksamasına, düzenin bozulmasına ve kilisenin gün geçtikçe kirlenmesine neden olmaktadır. O, bu insanların her ne kadar vaftizli olsalar da kilisenin gerçek mensubu olmadığını savunmaktadır. Göksel kilise ise tüm bu kir, leke ve bozulmalardan uzaktır. Bu kilisenin mensupları kusursuz bir imana sahip ve Logos ile mükemmel şekilde bütünleşmiş, onu içselleştirmiş insanlardır. Origen kiliseyi "Mesih'in Gelini"ne benzetmektedir. O, Mesih ve kilisenin birbirini Adem ve Havva'nın yaratılışından beri aradığını belirtmiştir. Sürecin devamında Yahudiler Yeni Ahit'i reddetmiş ve kilise yani Hıristiyanların onu kabulü ile Mesih ve kilise kavuşmuştur. Kilise ile Mesih'in kavuşmasına kadar geçen süre bir hazırlık niteliğindedir. Hazırlık tamamlandığında Mesih, kendine sadık olacağını bildiklerini nihayet bulmuştur (Song of Songs, 1: 1,2,4; First Homily 1,5; Against Celsus 4: 22; On Prayer 20; Rusch, 2004, 78-80). Kilise aynı zamanda "Mesih'in Bedeni"dir. Origen'e göre kilise ve Mesih'in bir bütün olması doğrudan bununla ilgilidir. Kilisenin ruhu ve onun hareket ettireni olan Mesih, onun her yerini doldurmakta ve yaşamasını sağlamaktadır. "Beden" in mensubu her Hıristiyan birbirine bağlıdır. Bu nedenle herkesin birbirine karşı sorumlulukları vardır. Zira "Beden" in bir yerinde yaşananlar diğer kısımları etkilemektedir. Bu düşünceyi içselleştirmesi gereken Hıristiyanlar, birbirlerine karşı olan sorumluluklarını unutmamalı ve buna göre davranmalıdır. Origen kilisenin, mensuplarının yolunu aydınlatan bir "fener" e benzediğini de düşünmektedir. Bedenin baş kısmındaki gözlere benzetilen fener aslında Mesih'tir ve kilise mensupları için yolu aydınlatmakta ve onlara doğru yolu göstermektedir. Bu yol gösterici ışığın dışında kalmak ise yok olmak veya aslanlara yem olmak demektir (Against Celsus 6: 5,48; Verbrugge, 1988, 279-282,286,287,291,292).

Origen'e göre "Tanrı'nın ilk halkı" olan Yahudilere verilen Eski Ahit, Mesih'in gelişiyile hükmünü kaybetmiştir. O, Yeni Ahit, Mesih ve kiliseyi müjdelemiş ve görevi sonlanmıştır. Tanrı'nın Eski Ahit'te Yahudilere anlamları kapalı veya gizli bilgiler verdiğini belirten Origen, Mesih'in bu gizli anlamların herkese açık hale gelmesini sağladığını düşünmektedir. Zira "bilgi kapısının anahtarı"nın tek sahibi olan Mesih, bir zamanlar sadece Yahudile-

re sunulmuş gizemlerin üzerindeki perdeyi kaldırarak herkese açık hale gelmelerini sağlamıştır. Origen, Mesih'in tüm uğraşlarına rağmen Yahudilerin kalplerinde doğruya ulaşmalarını engelleyen "bir örtünün" bulunduğunu, bu nedenle de Mesih ve Yeni Ahit'i reddettiklerini belirtmiştir (De Principiis 4: 10; Şahin, 2018, 66-69).

Origen'in vaftiz olup kilisenin bir parçası olmak hakkındaki görüşleri önemlidir. O, kiliseye meşru olarak kabulün tek yolunun Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz edilmek olduğunu açıklamıştır. Dolayısıyla vaftiz sadece bu formülle gerçekleştirildiğinde geçerlidir (De Principiis 1: 3: 2). Onun bu net tutumunun, katekümenlerin eğitiminden sorumlu olduğu dönemde daha da pekiştiği söylenebilir. Kilisenin iyi bir eğitici olduğunu belirten Origen, ona dâhil olanların bu özellikten çokça faydalandıklarını düşünmektedir. Buna göre vaftiz olup kiliseye girenler sadece yeni ve temiz bir yaşama gözlerini açmamakta, bunun yanında ahlaki olarak da gelişim kaydetmektedir. Günah-tan arınmanın önemini göz ardı etmemekle birlikte Origen, kişinin yaşadığı bu bütünsel değişimde kilisenin büyük rolü olduğunu vurgulamaktadır. Vaftiz sayesinde bir bütün olarak yenilenen insan, Mesih'in bir parçası haline gelmektedir. Origen'e göre vaftiz olup kiliseye giren kişinin yaşamında artık daha dikkatli olması gerekmektedir. Zira vaftiz, insanın kişisel yaşamında gerçekleştirdiği yıkanmalardan çok farklı anlamlara sahiptir. Vaftiz suyu Kutsal Ruh ile dolu olduğundan kutsanmıştır. Dolayısıyla vaftiz olan kişi artık daima içinde olacak Kutsal Ruh ile dolu olduğunun bilinciyle yaşmalıdır. Vaftizci Yahya'nın yaptığı vaftizle Mesih'in vaftizi arasında bazı farklar bulunduğunu belirten Origen'e göre Vaftizci Yahya'nın vaftizi insanları tövbeye davet eden ve içsel dönüşüme hazırlayan bir yapıdayken, Mesih'in gerçekleştirdiği vaftiz günahları yok eden ve Kutsal Ruh ile gerçekleştirilen bir özelliğe sahiptir (Danielou, 1955, 54-59; a.mlf., 1973, 276-277; Ledegang, 2004, 68-70).

Origen kiliseyi kilise dışı dünyadan tamamen farklı ve işleyişi kendine özgü bir yapı olarak görmektedir. Bu kendine özgü kuralları ve işleyişi olan yapıya vaftizle dahil olan kişi, yaşamı boyunca büyük değişiklikler geçirmektedir. Origen bu nedenle kilisenin eğitici ve öğretici yönüne daha fazla önem vermektedir. Ona göre vaftizin asli günah-tan arındırma özelliği her zaman çok önemli olsa da kiliseye giriş sonrasında insanın hayatında gerçekleşecek olan değişimler, ruhsal yenilenme ve ahlaki gelişim de oldukça önemlidir. Tüm bunlara karşın her vaftizlinin gerçekten kilisenin bir parçası olmadığını savunan Origen, bunların sadece iyi ve kötülerin karışımı olan dünyevi kilisenin günahkârları olduğunu belirtmiştir. Bunlar vaftizli olsalar da aslında gerçek-

ten kilisenin bir parçası değildir. Asıl kilise ise göklerde veya cennette, tüm bu dünyevi kirlere uzak olan göksel kilisedir. Origen Yeni Ahit ile Eski Ahit arasındaki farkları açıklarken Eski Ahit'in Mesih'in gelişine bir ön hazırlık olduğunu vurgular. Mesih'in gelişi için bir hazırlık evresi olan bu dönem bittiğinde ise Yahudilerin Mesih'in yolunu takip etmemelerini eleştirir.

### 5. Cyprian (205-258) ve Kilise Hakkındaki Görüşleri

Cyprian 205 yılında Kartaca'da dünyaya gelmiş, ailesinin geniş imkânları sayesinde iyi bir eğitim almış ve her ne kadar yaşamına bir Hıristiyan olarak başlamadıysa da 246 yılında Hıristiyan olmuştur. Hıristiyan olmadan önceki yaşamıyla sonraki arasında keskin bir ayrım yapan Cyprian, vaftiz olmasıyla birlikte günahkâr, karanlık ve hatalarla dolu yaşamından sıyrılıp aydınlık, yeni ve temiz bir hayata başladığını belirtmiştir. Vaftiz sonrasında gökyüzünden bir ışığın kalbine dolduğunu belirten Cyprian, bunun Kutsal Ruh'tan başkası olmadığını açıklamıştır. Tam isminin Thascius Caecilius Cyprianus olduğu bilinen Cyprian, kendisi hakkında yazılan eserlerde genellikle sadece Cyprian adıyla anılmıştır. Tertullian'ın fikirlerinden büyük oranda etkilendiği düşünülen Cyprian, Tertullian'ı "öğretmen" ve "usta" olarak kabul etmiştir. Hıristiyan olmasından iki sene sonra Kartaca piskoposluğuna getirilen Cyprian'ın kilise hakkındaki düşünceleri bu görevi sürdürdüğü dönemde şekillenmiştir. İmparator Decius (201-251) devrinde 249 yılında gerçekleştirilen Hıristiyan katliamından bazı Hıristiyanların işkenceyle öldürülme tehdidinden kurtulabilmek için Roma tanrılarına kurban sunmaları veya Romalıların dinini benimsemiş gibi yapmaları Cyprian'ın karşılaştığı sorunlardan biridir. Bu kişiler katliam sona erdiğinde kiliseye geri dönmek istemiş, ancak Cyprian onları doğrudan kabul etmek yerine Roma tanrılarına kurban kesen ruhban olmayan Hıristiyanların günah itirafında bulunmalarını, ruhbanların ise yeniden vaftiz edilmelerini şart koşturmuştur. Zira Cyprian'ın düşüncesine göre dinden dönmüş veya büyük günah işlemiş kişilerin yeniden vaftiz edilmedikçe sakramentleri gerçekleştirmeleri imkânsızdır. Onun yeniden vaftiz ile ilgili görüşleri Papa Stephan (205-257) tarafından kabul görmemiş ve bir süre sonra ikili bunun gerekli olmadığına uzlaşmıştır. Cyprian, İmparator Valerian (200-260) tarafından başlatılan bir başka katliamda önce tutuklanıp sürgün edilmiş, daha sonra 258'de idam edilmiştir.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Cyprian'ın hayatı ve kiliseye geri dönmek isteyenler hakkındaki tartışmalar için bakınız Burns Jr, 2002, 97-114; Bevenot, 2003, 457-468; Christou, 2005, 2112-2113; To Donatus, 2007, 3,4; Mcgrath, 2011, 665-666,708; McBrien, 2013, 949.

Cyprian'ın Kartaca'da piskopos olarak görev yaptığı dönem, bölgenin Hıristiyan cemaatinde büyük tartışmaların yaşandığı, kilisede otorite sorununun baş gösterdiği, ayrılıkçı ve bölücü insanların çoğaldığı bir zaman dilimine denk gelmektedir. Bu sorunlarla baş edebilmek için Cyprian kilise konusunda oldukça sert bir tavır sergilemiştir. Kilisede piskoposların otoritesine büyük önem veren Cyprian'a göre piskoposlar güneşin ışınlarına, bir nehrin kollarına ve ağacın dallarına benzemektedir. Tüm piskoposlar yetkilerini tek ve aynı kaynaktan almaktadır. Kilisenin "bir" ve "evrensel" olmasının ön koşullarından biri onu oluşturan ruhbanların ayrılmaz tek bir "beden" şeklinde hareket etmesi ve cemaate yol göstermesidir. Cyprian'ın kilisede ruhbanları öne çıkararak bu görüşü, ruhban olmayan kilise mensuplarını geri plana itmekte ve ruhbanların gölgesinde bırakmaktadır. Ayrıca ona göre kilisenin tek olması imanın, vaftizin ve Tanrı'nın tek olmasıyla doğrudan ilgilidir. Kilise tarafından kurallara uygun bir şekilde takdis edilmeyen kişilerin ruhban kabul edemeyeceğini belirten Cyprian'a göre bu kişiler kiliseyi bölmekte, şeytan için çalışmakta ve yalandan beslenmektedir. Bu kişilerin gerçekleştirdiği sakramentlerin geçersiz olduğunu açıklayan Cyprian, onların asla kilisenin bir parçası olamayacağını düşünmektedir. Bir "birlik sakramenti" olan kiliseyi bölen bu sapkınlar için ne bir umut ne de kurtuluş vardır (Cyprian Letters, 1981, 131-132,228-229,243; The Unity Of The Church, 2007, 4-6,10,11-16; Ambrosio, 2014, 92; Fedou, 2019, 46-47; Olson, 2020, 118).

Cyprian'a göre kilisede bölücü faaliyetlerde bulunanların yanında bir de kendini gizleyen ve iyi Hıristiyan gibi görünse de öyle olmayanlar vardır. Hem bölücüler hem de ikiyüzlü bu kişiler sadece kendilerine değil, diğer Hıristiyanlara da zarar vermektedir. Bu insanların Tanrı'yı babaları, kiliseyi anneleri olarak görmediklerini savunan Cyprian'a göre yanlış yola sürükledikleri kişiler de kilisenin dışında kalma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Kilisenin dışında kurtuluş imkânı bulunmadığını, Tanrı'nın bahsettiği armağanların sadece kilise mensupları için olduğunu belirten Cyprian, kilise dışında kalanların Tanrı'dan, imandan, kurtuluştan koptuklarını ve Tanrı'ya artık yabancı olduklarını savunmaktadır. Kiliseden kopanlar Tanrı'nın karşısında ve ona düşmandır. Tanrı'nın onlar için yapacağı herhangi bir şey yoktur. Zira Fısıh yemeğinin evin dışına çıkarılmaması gibi kurtuluş ve diğer güzel şeyler de sadece ev yani kilise içindekiler için vardır (Danielou, 1960, 98, 253; Cyprian Letters, 1981, 282; The Unity Of The Church, 2007, 3,4).

Cyprian kilisenin dünyanın tüm bozulmuşluğuna direnmesi gerektiği görüşündedir. Bunu yapabilmek için kiliseye zarar verenlerden ya uzak durulmalı



ya da bu kişilerin kiliseden kovulması sağlanmalıdır. Kilise dışına atılan bu kişilere Tanrı, hak ettikleri şekilde davranacaktır. Kiliseyi etrafı kötülüklerle çevrili bir topluluk olarak gören Cyprian, kilisede çok başlılık ve ayrılıkçılık yapanları ona zarar vermek isteyen vahşi hayvanlara benzetmiştir. Bunu engellemek için kilise bir arada kalmalı ve bu tür insanları kendinden uzaklaştırmalıdır. Kiliseden kendi iradeleriyle kopup gidenler onun gerçek mensupları değildir. Kilisenin gerçek mensupları tüm zorluklara rağmen bir arada kalan ve doğru yoldan sapmayanlardır. Tek ve gerçek kilise dışında ölenlerin şehitlik mertebesine erişemeyeceğini belirten Cyprian'a göre şehitlik sadece Tanrı'nın tek ve gerçek kilisesinin mensupları için mümkündür. Bunun haricinde şehit olduğu iddia edilen kişiler boş yere ölmüş ve Tanrı'nın kendileri için kötü bir son hazırladığı insanlardır (The Unity of The Church, 2007, 9,14-19).

Cyprian'ın en büyük kaygısı kilisede gerçekleşen veya gerçekleşme ihtimali olan sapkınlık ve bölünmelerdir. Bu nedenle onun düşüncelerinde kilisede merkezi ve tek otoriteyi güçlendirme öne çıkmaktadır. Bunu yapmak için de özellikle piskoposların konumunun güçlendirilmesi ve desteklenmesi gereklidir. Herkesin aynı görüşe sahip olduğu, aynı şeye inandığı ve aynı hedef doğrultusunda hareket ettiği bir kilise Cyprian'ın nihai hedefidir. İçinde bulunduğu tarihsel şartlar düşünüldüğünde, Kartaca gibi farklı ve ayrılıkçı dini fikirlerin baş gösterdiği bir yerde Cyprian'ın bu şekilde bir tavır içinde olması normal karşılanmaktadır. O, tek doğru ve meşru saydığı kilisenin, bir parçası olmakla olmamayı doğrudan birbirine zıt şeyler olarak düşünmüştür. Kilisenin dışındakilere asla bir yaşam hakkı tanımayan Cyprian'ın oldukça sert bu tutumunun tarihsel şartlardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Cyprian tek gerçek ve meşru kilise dışında kalanlar için kurtuluş yolu olmadığını savunur. Ona göre bu yapı daima saldırı altındadır. Bu nedenle kilisenin, mensupları tarafından korunması ve zarar görmesinin engellenmesi gerekir. Bu yönüyle hem cemaatin hem de ruhbanların sorumluluklarına vurgu yapar.

## Sonuç

Kilise babaları kilise tarihinde önemli yeri olan kişilerdir. Onların Hıristiyanlığın erken döneminde kilise kavramı hakkındaki yorumları kilisenin tanımlanmasında etkili olmuştur. Kilisenin ne anlama geldiği, sınırları ve sahip olduğu kabul edilen özellikler gibi konulara eserlerinde geniş yer vermişlerdir. Bu bağlamda makalede kilise hakkındaki görüş ve düşüncelerine yer verilen kilise babalarının yaklaşımları değerlendirildiğinde bazı hususlar ortaya çıkmaktadır. Bunların ilk ve önemlisi kiliseyi dünya üzerindeki diğer insan

topluluklarından ayrı bir yere konumlandırma arzusudur. Kiliseyi bu şekilde konumlandıran kilise babaları, ona dahil olmanın da vaftizle gerçekleştiğini belirtmiştir. Çok önemli bir geçiş ayini olan vaftiz, insanların eski, günahkâr ve kirlenmiş hallerinden aydınlık, temiz ve yeni yaşamlarına kavuşmalarını sağlamaktadır. Vaftiz olan kişi artık eski halinden kurtulmuş, yeni yaşamına başlamış ve “Tanrı’nın halkı”nın bir parçası olmuştur. Vaftiz aynı zamanda kilisenin Kutsal Ruh sayesinde Tanrı’yla bir bütün olmasını sağlamaktadır. Kilisede daima faal olan Kutsal Ruh, onu yenilemekte ve onarmaktadır.

Tanrı’nın eski ve yeni halkı arasındaki fark hakkındaki anlatı önemlidir. Tanrı’nın eski veya ilk halkı olan Yahudilerin bazı özellikleri sıkça eleştirilip Hıristiyanların neden Tanrı tarafından seçilen “yeni halk” olduğu açıklanma yoluna gidilmiştir. Buna göre “yeni halk” olan kilisenin içinde ve dışında olmak birbirine zıt şeylerdir. Kilisenin içinde olmak tanrısal armağanlara ulaşmak ve kurtuluş planının bir parçası olmak olarak kabul edilirken, onun dışında olmak bunlardan mahrum kalmak ile bir tutulmuştur. Yahudilere yaklaşım konusunda kilise babalarının oldukça dışlayıcı görüşlere sahip oldukları söylenebilir. Örneğin Justin Martyr’ın Yahudiler hakkındaki görüşleri çok serttir. Clement ve Tertullian’ın düşüncelerinde de benzer yaklaşımı görmek mümkündür.

Kilise babalarının Yahudilere ve Eski Ahit’e yaklaşımları birlikte düşünülebilir. Onların düşüncesine göre Yahudiler ve Eski Ahit, Hıristiyanlar ve Yeni Ahit için bir hazırlık evresidir. Tanrı tarafından “ilk veya öz halk” olarak kabul edilen Yahudiler, Eski Ahit ile Mesih’in gelişine kadar eğitilmiştir. Mesih’in gelişiyle dar kapsamlı ve tek bir halkla sınırlandırılmış ahit tüm insanlığı kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Kilise her ne kadar tüm halkları kapsayıcı bir görünüme bürünse de “Tanrı’nın ilk halkı” olan Yahudileri yererek ve onun yerine geçerek bunu yapmıştır. Erken dönem Hıristiyanlarının Tanrı’nın ilk halkıyla yenisinin bir arada var olamayacağını anlamalarını takiben *replacement theology* (yerine geçme, yerine koyma veya yer değiştirme teolojisi) de denen bir düşünce ortaya çıkmıştır. Bu düşünceye göre erken dönem Hıristiyanları sinagogun yerini kilisenin, Yahudilerin yerini Hıristiyanların aldığını kabul etmişlerdir. Kendilerinin Mesih ile ilgili düşüncelerinin Yahudiler tarafından paylaşılmaması ve Hıristiyanlığın kendini Yahudilik’ten farklı olarak tüm kültürel, etnik ve dilsel bağların üzerinde bir yerde konumlandırması da bu konuda belirleyici olmuştur (Breidenthal, 1999, 319,320). Erken dönem Hıristiyanlarında güçlü olan bu *yer değiştirme* düşüncesi kilise babalarında, Eski Ahit’in ve dolayısıyla Yahudilerin zamanının dolduğunu, yerlerine Yeni

Ahit ve Hıristiyanların geçtiğini kabul eden bir inanışın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Onlar kendi topluluklarını yüceltebilmek için aynı anda bir arada varlık gösteremeyecekleri halefleriyle aralarına mesafe koymuşlardır. Erken dönem Hıristiyanlarının içinde bulunduğu bu durum aslında oldukça sorunludur. Çünkü kilise hem halefinin omuzları üzerinde yükselmek hem de ondan tamamen kopmak istemektedir. Bu da doğal olarak kilise babalarının eserlerinde Yahudilerle Hıristiyanların her fırsatta karşılaştırılmasına ve Yahudilerin yerine geçen Hıristiyanların ne büyük meziyetlere sahip olduğunun ispat edilmeye çalışılmasına neden olmuştur.

Düşüncelerini kilisenin “içi” ve “dışı” şeklinde geliştiren kilise babalarına göre kilisenin etrafı ona zarar vermek isteyenlerle doludur. Bu kişilerin bazılarının kilise içinden olmaları da mümkündür. Kilisenin bu insanlara karşı kendini koruması gerektiğini belirten kilise babalarına göre gerçek kilise gökte veya cennettir. Yeryüzündeki kilise ise iyi ve kötülerin bir karışımıdır. Örneğin Tertullian, Clement ve Origen’in görüşlerinde bunlara dair öğeler bulmak mümkündür. Tanrı’nın halkı olan kilisenin gerçek mensupları doğru kilise öğretisinden şaşmayan, sapkınlıktan, bölücülüğü ve çok başlılığı destekleyenlerden uzak duranlardır. Bu konuda Cyprian belirgin bir şekilde öne çıkmaktadır. O, kilise dışında kurtuluş olmadığını sert bir şekilde vurgulamış ve kilisenin “içi” ve “dışı” ayrımını net bir şekilde yapmıştır.

Kilise babalarının kilise hakkındaki görüşlerini açıklarken benzetmelerden çokça faydalandıkları görülmektedir. Onlar kiliseyi dünyevi bazı benzetmelerle açıklamaya çalışmışlardır. Bunu yaparken kendi düşünceleri doğrultusunda kilisenin temel özelliklerini öne çıkarmışlardır. Ayrıca onların kilisenin daha fazla önemsedikleri yönleri de birbirinden farklılık arz etmektedir. Örneğin Origen, kilisenin eğitici ve dönüştürücü yönüne vurgu yaparken, Cyprian onun bölünmezliğini öne çıkarmıştır.

Genel olarak kilise babaları kiliseyi açıklarken çeşitli anlatım yöntemleri tercih etmişlerdir. Bunu yaparken kilise hakkında öncelik ve ağırlık verdikleri konular bazen birbirine benzemiş, bazen de birbirinden farklılık göstermiştir. Bu tutumun nedeni olarak kilise babalarının karakterleri, yaşadıkları dönemin özellikleri ve dini sorunları, tartışma konuları, kilisenin devlet ile ilişkisi v.b. konuların etkili olduğu anlaşılmıştır. Örneğin makalede kilise hakkındaki görüşleri ilk sırada incelenen Justin Martyr ile son sırada incelenen Cyprian karşılaştırıldığında açık bir yaklaşım farkı görülmektedir. Martyr’ın temel kaygısı Hıristiyanların Yahudilerden fark ve üstünlüklerini açıklamakken, Cyprian’ın kaygısı kiliseyi bölünmeden bir arada tutmaktır. İki kilise babasının yaşadık-

ları dönem ve tarihsel şartlar farklıdır. Hayatının büyük kısmı Hıristiyanlığın ikinci yüzyılının ilk yarısına rastlayan dönemde geçen Martyr'ın yazılarında Yahudilik adeta kendinden vazgeçilmesi ve uzaklaşılması gereken bir inanç gibi sunulmaktadır. Onun Yahudilerle sık sık karşılaşması ve tartışmalar yaşaması ihtimal dahilindedir. Cyprian ise Hıristiyanlığın büyük yayılım gösterdiği Kartaca'da farklı sorunlarla ilgilenmek zorunda kalmıştır. Onun kilisenin birlik ve bütünlüğü hakkındaki kaygısı diğer her şeyi geride bırakmaktadır. O, Yahudileri veya diğer inançlara mensup olanları eleştirmekle uğraşmaktansa Hıristiyanlar arasındaki bölünmeleri engellemeye çalışmaktadır. Bu verilerden hareketle üçüncü yüzyılda Kartaca'daki Hıristiyanlar için Yahudilerin büyük bir tehdit unsuru olmadığı söylenebilir. Onlar için asıl sorun kendi içlerinden yani kiliseden kaynaklanmaktadır. Cyprian bu nedenle kilisenin bölünmemesine her şeyden çok önem vermiş ve bunu gerçekleştirebilmek için de ruhbanların kilisedeki konumunu güçlendirmeye çalışmıştır. Görülmektedir ki bazı konularda birbirine benzeyen, bazı konulardaysa birbirinden farklı görüşler ortaya koyan kilise babalarının düşünceleri yaşadıkları dönemin şartlarından etkilenmiş ve kilise hakkındaki görüşlerinin şekillenmesinde bunlar etkili olmuştur.

### Kaynaklar / References

- Aland, Kurt. "Montanism". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 9/6167-6168. USA: Thomson Gale, 2nd. Edition, 2005.
- Bevenot, M. "Cyprian, S.T.". *New Catholic Encyclopedia*. ed. Berard L. Marthaler. 4/457-4604. USA: Gale, 2nd. Edition, 2003.
- Banchich, Thomas. "Neighbor-Christology: Reconstructing Christianity Before Supersessionism". *CrossCurrents* 49/3 (1999), 319-348.
- Burns Jr, J. Patout. *Cyprian the Bishop*. London: Routledge, 2002.
- Chadwick, H. "Justin Martyr, St". *New Catholic Encyclopedia*. ed. Berard L. Marthaler. 8/93-95. USA: Gale, 2nd. Edition, 2003.
- Christou, Panagiotis C. "Cyprian". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 3/2112-2114. USA: Thomson Gale, 2nd. Edition, 2005.
- Clark, Elizabeth A. "Clement of Alexandria". *New Catholic Encyclopedia*. ed. Berard L. Marthaler. 3/1822-1824. USA: Gale, 2nd. Edition, 2003.
- Coenen, L. "Church, Synagogue". *The New International Dictionary of New Testament Theology*. ed. Colin Brown. 1/291-307. Michigan: Regency Reference Library, 1975.
- Coxe, A. Cleveland (ed). *Fathers of The Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus and Clement of Alexandria*. New York: Christian Literature Publishing Co, 1885.
- Coxe, A. Cleveland (ed). *Fathers of The Third Century: Tertullian, Minucius Felix, Commodian, Origen, Parts First And Second*. New York: Christian Literature Publishing Co, 1885.

- Crampton, W. Gary - Bacon, Richard E. *Built Upon Rock: A Study of The Doctrine of The Church*. Texas: Blue Banner Books, 2000.
- Crehan, J. H. "Apologists, Greek". *New Catholic Encyclopedia*. ed. Berar L. Marthaler. 1/567-568. USA: Gale, 2nd. Edition, 2003.
- Crouzel, Henri. "Origen". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 10/6887-6890. USA: Thomson Gale, 2nd. Edition, 2005.
- Cyprian, St. *St. Cyprian Letters 1-81*. çev. Sister Rose Bernard Donna C.S.J. Washington: The Catholic University of America Press, 1981.
- Cyprian, St. *St. Cyprian Treatises*. çev. Roy J. Deferrari. Washington: The Catholic University of America Press, 2007.
- D'ambrosio, Marcellino. *When The Church Was Young*. USA: Servant Books, 2014.
- Danielou, Jean. *Origen*. New York: Sheed And Ward, 1955.
- Danielou, Jean. *From Shadows to Reality*. London: Burns and Oates, 1960.
- Danielou, Jean. *Gospel Message and Hellenistic Culture*. London: Darton Longman & Todd, 1973.
- Deighton, Hilary J. *Atina Yaşantısında Bir Gün*. çev. Hande Kökten Ersoy. İstanbul: Homer, 2005.
- Dunn, Geoffrey D. *Tertullian*. London: Routledge, 2004.
- Fedou, SJ. Michel. *The Fathers of The Church In Christian Theology*. Washington: The Catholic University of America Press, 2019.
- Hinson, E. Glenn. "Justin Martyr". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 7/5043-5045. USA: Thomson Gale, 2nd. Edition, 2005.
- Hinson, E. Glenn. "Tertullian". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 13/9085-9087. USA: Thomson Gale, 2nd. Edition, 2005.
- Hitchcock, F. R. Montgomery. *Clement of Alexandria*. New York: J. B. Young & CO, 1899.
- Kaçar, Turhan. *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat, 2015.
- Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*. çev. Dominik Pamir. İstanbul: Yaylıcak, 2000.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1974.
- Kuhn, Ulrich. "Church". *Encyclopedia of Christian Theology*. ed. Jean-Yves Lacoste. 1/300-310. London-New York: Routledge, 2005.
- L. Gonzalez, Justo. *The Story of Christianity Volume One*. PDF: HarperCollins e-books, 2010.
- Le Saint, W. "Tertullian". *New Catholic Encyclopedia*. ed. Berard L. Marthaler. 13/834-838. USA: Gale, 2nd. Edition, 2003.
- Ledegang, F. "Baptism". *The Westminster Handbook to Origen*. ed. John Anthony McGuckin. 68-70. London: Westminster John Knox Press, 2004.
- Livingstone, E. A. (ed.). *The Oxford Dictionary of The Christian Church*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Mansel, Arif Müfid. *Ege ve Yunan Tarihi*. Ankara: TTK, 1999.
- Martyr, St. Justin. *Writings of Saint Justin Martyr*. çev. Thomas B. Falls. Washington: Catholic University of America Press, 2008.
- McBrien, Richard P. *Catholicism*. USA: HarperOne, 2013.
- Mcgrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. UK: Blackwell Publishing, 2011.
- Olson, Roger E. *Hıristiyan İlahiyatının Hikayesi- Gelenek ve Reformun Yirmi Yüzyılı*. çev. Ken Wiest. İstanbul: Haberci, 2020.

**542 • HİRİSTİYAN ERKEN DÖNEMİNDE KİLİSE BABALARININ  
KİLİSE HAKKINDAKİ TEMEL GÖRÜŞLERİ**

- Origen. *Origen Song of Songs Commentary And Homilies*. çev. R. P. Lawson. London: The Newman Press, 1957.
- Osborn, Eric. *Tertullian, First Theologian of The West*. UK: Cambridge University Press, 2001.
- Osborn, Eric. *Clement of Alexandria*. USA: Cambridge University Press, 2005.
- Rankin, David Ivan. *Tertullian And The Church*. USA: Cambridge University Press, 1995.
- Rankin, David Ivan. *From Clement to Origen*. England: Ashgate, 2006.
- Richter, Gisela. *Yunan Sanatı*. çev, Beral Madra. İstanbul: Cem, 1979.
- Rusch, William G. "Church". *The Westminster Handbook to Origen*. ed. John Anthony McGuckin. 78-80. London: Westminster John Knox Press, 2004.
- Spanneut, M. "Clement of Alexandria". *New Catholic Encyclopedia*. ed. Berard L. Marthaler. 3/797-799. USA: Gale, 2nd. Edition, 2003.
- Şahin, Nadide. *Origen (Hayatı, Eserleri ve Hıristiyan İlahiyatının Şekillenmesindeki Rolü)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Tertullian. *Apologetic And Practical Treatises Vol 1*, çev, Rev. C. Dodgson, M.A. London: Oxford-John Henry Parker, 1842.
- Verbrugge, Verlyn D. "Origen's Ecclesiology and the Biblical Metaphor of the Church As the Body of Christ". *Origen of Alexandria His World and His Legacy*. ed. Charles Kennengiesser - William L. Petersen. 277-294. Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.
- Yarnold, E. "Catechumenate". *New Catholic Encyclopedia*. ed. Berard L. Marthaler. 3/249-254. USA: Gale, 2nd. Edition, 2003.
- Yılmaz, Nuh. "Tertullian'ın Vaftiz Anlayışı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (2015), 121-140. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.219898>.
- Yılmaz, Nuh. *Tertullian'ın Kristolojisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

## ONLINE (ÇEVİRİMİÇİ) DİN EĞİTİMİ TUTUM ÖLÇEĞİ

Handan YALVAÇ ARICI\* - Hacer ÇETİN\*\*

### Öz

Son yıllarda online eğitimlerin yaygınlaştığı bilinmektedir. Özellikle pandemi dönemiyle birlikte online eğitimlere daha fazla talep olduğu görülmektedir. Aynı şekilde örgün ve yaygın din eğitimleri de online olarak yapılmaktadır. Bu çalışmada Online Din Eğitimi Tutum Ölçeği geliştirilmeye çalışılmıştır. Veriler, elektronik ortamda hazırlanan madde formlarının, yaşları 18-40 ve üstü olan 642 yetişkin katılımcı grubuna uygulanmasıyla elde edilmiştir. Ölçek çalışması ölçek geliştirme aşamalarına bağlı kalınarak ilerletilmiştir. Ölçeğin KMO değeri 0,961, Bartlett test değeri  $\chi^2(153) = 9972,397$   $p=0,000$  olarak tespit edilmiş, chi-square değerinin ise anlamlı olduğu belirlenmiştir. Yapılan analiz sonucu “bilişsel”, “duyuşsal” ve “davranışsal” olmak üzere üç faktör grubu saptanmıştır. Toplam 45 maddeden meydana gelen ölçeğin açıkladığı toplam varyans 72,766 olarak, maddelerin faktör yükleri ise 0,578 ile 0,896 arasında değiştiği görülmüştür. Madde korelasyonları incelendiğinde ise 0,30’un altında kalan bir maddenin olmadığı ve maddelerin toplam korelasyon değerlerinin 0,663 ile 0,852 arasında değişkenlik gösterdiği tespit edilmiştir. Bu durum maddelerin birbiri ile ilişkili olduğunu göstermiştir. Aynı zamanda ölçeği oluşturan maddelerin ayırt ediciliklerini belirlemek için yapılan analiz sonucunda alt %27 ile üst %27 de bulunan puan ortalamaları bağımsız grup t-testi ile karşılaştırıldığında puan ortalamalarında anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bütün elde edilen veriler ve analizler Online Din Eğitimi

\* Dr., e posta: handanyalvac1453@gmail.com ORCID: 0000-0003-4179-3919

\*\* Dr., MEB, e posta: hacercetin66@gmail.com ORCID: 0000-0002-2044-7913

Tutum Ölçeği'nin online din eğitimlerinin kazanımlarına dair tutumları ölçebilecek geçerli, güvenilir ve ayırt edici bir araç olduğunu göstermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Online Din Eğitimi Tutum Ölçeği, Yapı Geçerliği, Güvenirlilik, Doğrulayıcı Faktör Analizi

## Online Religious Education Attitude Scale

### Abstract

It is experienced that online education has become further more widespread in recent years. Especially with the pandemic period, it is seen that there is more demand for online training. In the same way, formal and non-formal of religious education is also provided online. In this study, a scale development study was carried out to measure attitudes of Online Religious Education. The data was obtained via electronic forms. This data consisted of information from 642 adult participants. The age range of these groups is 18-40 and older. The scale study has been advanced by adhering to the scale development stages. Various conclusions have been drawn through the analysis of the data obtained as a result of these stages. The KMO value of the scale is found to be 0.961, the Bartlett test value found to be  $\chi^2(153)=9972,397$   $p=0.000$ , and chi-square value is determined to be significant. As a result of the analysis, the three factor groups are determined as “cognitive”, “affective” and “behavioural”. It is observed that the total variance explained by the scale, which consists of a total of 45 items, is 72,766, and the factor loads of the items ranged between 0.578 and 0.896. This situation has showed that the items are related to each other. When the item correlations are analysed, it is found that there was no item below 0.30 and the total correlation values of the items varied between 0.663 and 0.852. This has revealed that the items are related to each other. At the same time, when the mean scores of the lower 27% and upper 27% were compared with the independent group t-test, it is determined that there is a significant difference in the mean scores. In other words, it has been demonstrated that the scale is distinctive in terms of measuring the desired quality. All these data and analyses have shown that the Online Religious Education Attitude Scale is a valid, reliable and distinctive tool that can measure the achievements of online religious education.

**Keywords:** Religious Education, Online Religious Education Attitude Scale, Construct Validity, Reliability, Confirmatory Factor Analysis



### Summary

It is seen that online education, which has become popular in recent years, has become more widespread with the pandemic process, especially since 2020. It is known that institutions providing educational services in the world during the pandemic prefer online training to reach large masses and education is carried out by using online channels at almost every level of education. Some of interactive courses are offered through many online channels such as Zoom, Teamlinks, and seminars and presentations are offered through social media channels. It is being discussed whether the online pieces of training given to students at all levels will lead to the goals achieved by traditional methods. On the other hand, online training for adults is in high demand. Some various training is given to adults in many fields such as theology, psychology, foreign language regularly and continuously or in the form of a single seminar.

Online courses are conducted on religious education as online courses are available in every field. Online religious education is conducted in an institutional or individual way and fundamental courses of theology such as interpretation, purview, prophetic biography, hadith are given. It is understood that Presidency of Religious Affairs, offices of mufti, and Quran courses conduct religious education activities through social media or online platforms. These courses address everyone from every level. People can easily give a lecture or attend the lessons from different cities, even from different countries. In this issue, it is seen that the offices of mufti make various matters a current issue and publish articles written by experts in these matters. Seminars such “Values of Family”, “Consultation in Family”, which have various subheadings, are given in family education. Along with the online religious courses by the Directorate of Religious Affairs, academicians working as teaching fellows at faculties of theology or other persons who have certain religious education give a wide array of courses regarding religious education, such as “The Interpretation Readings” in which Keşşaf, Tefsir-i Kebir are read, “The Book Consultation Programs” for adults.

It is observed that the participation and demand for online religious courses, conducted in a very rich framework both in terms of topics and audience, are very highly demanded. It is essential doing a research concerning the popularization of online religious courses on why it is a reason for preference in non-formal education, how functional they are in terms of religious education, whether it is functional for achieving the objectives, how these courses are perceived by the audience and what sort of learning outcomes

are derived. The scale titled as “Online Religious Education Attitude Scale” are planned accordingly this need and the results are presented in quantitative data. The results are presented answer many questions on religious education. It is possible to present a scale sample, tested in terms of its reliability and validity with the questions asked to 642 participants and the answers were given to these questions.

The numerical data is obtained from the scale development study carried out within this framework demonstrated that the KMO and Bartlett test values are significant, the items have showed a multivariate normal distribution in terms of the chi-square value, the items are related to each other in terms of item correlation, and the independent t-test results have pointed out that the items demonstrate a multivariate normal distribution, showed that there is a statistically meaningful and these the items are acceptable with three factor designs as “cognitive”, “affective” and “behavioural”. The items are carried out with the participation of adult individuals of different age, gender, and profession groups, on a voluntary basis, through forms arranged in the online setting. These adults consist of 642 participants, 57 men (8,9%) and 585 women (91.1%), who have received online-based education through different applications and ensured continuity in their education.

The data obtained from the evaluation of 642 forms are derived from the stages of literature review, creating a material database, consulting expert opinion, determining language and content validity, material scoring, collecting data, analysing the collected data and evaluating the analysis results, all of which are essential for the scale development studies with the SPSS 25.0 program and the data obtained are made into a report. This study holds an important area of use in determining the effects and achievements of religious education in online settings. The data demonstrate that the Online Religious Education Attitude Scale that are to be developed are created in line with its purpose, and that it is a reliable-valid scale that it can be used in studies to be carried out in the fields related to the issue.

## Giriş

21. yüzyılda yaşanan dijital gelişmeler her alanda olduğu gibi eğitim alanını da etkilemekte ve son dönemlerde online tabanlı eğitimlerin yaygınlaştığı görülmektedir. Özellikle pandemiyle birlikte eğitim faaliyetleri online olarak gerçekleştirilmektedir. Online öğrenme, dünyanın her yerinde eğitim ortamları oluşturabilmek için, bilgisayar ağları üzerinden yapılan web, e-posta, soh-

bet kanalları, yazılı metinler, sesli ve görüntülü konferans gibi bir dizi teknolojinin kullanıldığı sistem olarak tanımlanmaktadır. Bu sistem, öğrencilerin kendilerine uygun ve kendi seviyelerinde eğitim almalarına destek olmaktadır. Öğrencilerin öğrenme deneyimlerini geliştiren bir kaynak olarak kabul edilen online eğitimler, yenilikçi ve etkileşimli içerik sunumuyla öğrenmeyi kolaylaştırmaktadır.<sup>1</sup>

Kurumsal veya bireysel olarak gerçekleştirmekte olan eğitimler Zoom, Teamlinks, GotoMeeting gibi kanallardan interaktif olarak, Youtube, Instagram gibi kanallardan ise seminer ya da sunum şeklinde yapılmaktadır. Dersler canlı yayın olarak yapılabildiği gibi kayıtlardan da dinlenebilmektedir. Pandeminin başlamasıyla birlikte okul öncesi, ilkokul, ortaöğretim, üniversite gibi eğitimin her kademesinde zorunlu olarak gerçekleştirilen online eğitimlerin hedef ve kazanımlara ulaşmada ne derece yeterli olduğu ise tartışılmaktadır. Araştırmalar öğrencilerin online eğitimleri, istedikleri mekândan katılabilmek, zaman konusunda daha esnek olabilmek ve erişim ücretinin uygun olması açısından kullanışlı bulduklarını göstermektedir.<sup>2</sup> Yetişkin eğitimleri açısından değerlendirildiğinde günlük işlerin yoğunluğunda kişinin evinde, istediği zaman arzu ettiği eğitim programlarına ulaşabileceği bir ders ortamının olması oldukça konforlu görünmektedir. Evlerde ya da kişinin tercih ettiği internet bağlantısı olan her yerde bilgisayar, tablet, telefon gibi aletlerin ekranlarından yapılan eğitimler tercih edilmektedir. Aynı şekilde din eğitimiyle ilgili tefsir, hadis, siyer gibi ilahiyat alanına dair birçok dersin interaktif bir şekilde ya da dersi alanların dinleyici olarak katılımıyla gerçekleştirildiği görülmektedir.

Son zamanlarda din eğitimiyle ilgili birçok dersin online tabanlı platformlarda gerçekleştirilmesi akademik olarak bu faaliyetlerin işlevselliğinin araştırılmasını gerekli kılmakta ve bu eğitim faaliyetleriyle ilgili bilimsel verilerin ortaya konulması ihtiyaç hâline gelmektedir. Online din eğitimiyle ilgili araştırmalarda çeşitli yaş gruplarına yönelik Esmâ-i Hüsnâ, tefsir, siyer okumaları, kıssa terapileri, mutlu olma sanatı, değerler eğitimi, anne-baba okulları, ramazan sohbetleri, sahabe yıldızları, mahremiyet eğitimi seminerleri, tefsir okumaları (Keşşaf, Tefsiri Kebir gibi tefsir kitapları), kitap istişare programları, serbest kürsüler, din eğitiminde pedagojik ilkeler, yöntemler, drama et-

<sup>1</sup> Indira Dhull - Sakshi Arora, "Online Learning", *International Education & Research Journal* 3/8 (2017), 32.

<sup>2</sup> Mualla Selçuk vd., "The Online Learning Experience of Theology Students in Turkey During the Covid-19 Pandemic: A New Disposition For RE?", *Religious Education* (116 /31 (2021), 85.

kinlikleri, okul öncesi din eğitim metot ve ilkeleri, erken çocukluk dönemi din eğitimi, ergenlik dönemi din ve maneviyat algısı ve önemi, gençlerle iletişim, yetişkinlik dönemi din eğitimi, asr-ı saadetten hanımlara mesajlar ve hanım sahabeler gibi çok geniş bir yelpazede dersler planlanmaktadır. Bu programlara rağbetin oldukça yüksek olduğu ve katılım düzeyi açısından geniş kitlelere hitap ettiği görülmektedir. Online din eğitimlerine çeşitli meslek gruplarından, farklı eğitim düzeylerinden ve farklı siyasi düşünceden kimselerin katıldığı bu eğitimlerin geniş ve heterojen bir kitleye hitap ettiği gözlemlenmektedir. Dolayısıyla online din eğitimleri her seviyeden kişiye hitap etmekte ve din eğitimi alanındaki konularla ilgili farklı seçeneklere imkân tanımaktadır. Aynı zamanda din eğitimi faaliyetlerinin kapsayıcı, kuşatıcı, etkili, doğru bilgi ve yöntemlere dayalı şekilde yapılması gerekliliği önemli bir sorumluluğu beraberinde getirmektedir.

Online eğitimlerin tarihsel süreci değerlendirildiği zaman 19. yy. itibarıyla tarih sahnesinde yer aldığı görülmektedir. İlk defa 1892 yılında Wisconsin Üniversitesi'nin kataloğunda kullanılmış olan "uzaktan eğitim (Distance Education)" kavramı öğretme-öğrenme faaliyetlerinin öğretmen ve öğrencilerin fiziksel olarak aynı mekânda olmaksızın düzenlenip yürütülmesini ifade etmekte,<sup>3</sup> "geleneksel öğrenme – öğretme yöntemlerindeki sınırlılıklar nedeniyle sınıf içi etkinliklerin yürütülme olanağı bulunmadığı durumlarda, eğitim çalışmalarını planlayanlar ve uygulayanlar ile öğrenenler arasında iletişim ve etkileşimin özel olarak hazırlanmış öğretim üniteleri ve çeşitli ortamlar yoluyla belli bir merkezden sağlandığı bir öğretim yöntemi" olarak tanımlanmaktadır.<sup>4</sup> Genel olarak uzaktan eğitim, eğitim paydaşlarının ayrı yerlerde, aynı anda iletişim kurması yoluyla gerçekleşen bir eğitim faaliyetidir. Türkiye'de uzaktan eğitim faaliyetlerinin 1920'lerde fikir olarak tartışıldığı, 1950 yılında Ankara Üniversitesi Banka ve Ticaret Enstitüsü'nün öncülüğünde ilk adımın atıldığı ve bankacılık hizmeti veren kuruluşlarda çalışanlara mektup yoluyla eğitim verildiği bilinmektedir.<sup>5</sup> Türkiye'de 1950 yılı itibarıyla birçok kurum ve kuruluşun mektupla eğitim faaliyeti vermeye başladığı görülmektedir. Anadolu Üniversitesi'nin o dönemde posta yoluyla gerçekleştirmiş olduğu eğitim programlarının başarılı bir şekilde uygulandığı müşahede edilmekte-

3 Zeki Kaya, *Uzaktan Eğitim* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002), 9, 11.

4 Kürşat Çağiltay, "Uzaktan Eğitim: Başarıya Giden Yol Teknolojide mi Yoksa Pedagojide mi?", *Elektrik Mühendisleri Odası Dergisi* 1/3 (2001), 409.

5 Hüseyin Odabaş, "İnternet Tabanlı Uzaktan Eğitim ve Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümleri", *Türk Kütüphaneciliği Dergisi* 17/1 (2003), 22-36.

dir.<sup>6</sup> Günümüzde değişen ve gelişen formlarla varlığını devam ettiren online eğitim seçenekleri küresel bazlı yaşanan sorunlar nedeniyle üniversiteler, devlet kurumları ve özel eğitim kurumlarda yoğun bir şekilde kullanılmaktadır.

Çalışmanın amacı interaktif veya pasif bir zeminde yürütülen aynı zamanda formal veya informal olarak yaygınlaşan online din eğitimlerine dair tutumların ölçülebilmesi için bir ölçek geliştirmektir. Online eğitimler bilgiye erişimde ve çeşitli konularda eğitim seçeneklerine imkân tanınması, derslerin kayıttan tekrar tekrar dinlenebilmesi, öğrencilere eşit şartlar sunması, ders konularının daha kolay şekilde anlaşılmasına yönelik birçok yöntemin kullanılması, teknolojik becerilerin geliştirilmesi, kültürel ve entelektüel faaliyetlerin artırılması gibi birçok konuda avantajı bulunmasına rağmen; teknoloji okur-yazarlığının yetkin bir düzeye gelmemesi, sistemin tasarım, geliştirilme ve bakım yönüyle büyük bir gidere sahip olması aynı zamanda bu giderleri azaltabilmek için fazla sayıda öğrencinin olmasına ihtiyaç duyulması, teknik arızaların çözümünde problemlerle karşılaşılması, deney odası etkinlikleri, tasarım faaliyetleri, laboratuvar çalışmaları, model üzerinde anlatım gibi uygulamalı derslerin sunumunda zorlukların yaşanması, bireysel olarak çalışma alışkanlığı edinememiş kimselerin kendilerini düzenlemede ve sisteme uyum konusunda zorluk yaşamaları, sürekli bilgisayar kullanımı neticesinde meydana gelen sağlık sorunları<sup>7</sup> gibi birçok dezavantajı bulunmaktadır. Online eğitimler tüm dezavantajlarına rağmen popüler olmaya devam etmekte aynı şekilde online din eğitimleri de gün geçtikçe popüler hâle gelmektedir. Netice itibariyle online din eğitimlerine yönelik tutumları ölçmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışma online din eğitimlerinin inanç, ibadet ve ahlaki olarak fayda ve kazanım sağlayıp sağlamadığı konusundaki tutumu tespit etmeye yönelik ölçek geliştirmeyi hedeflemektedir.

## 1. Yöntem

Bu çalışmada online din eğitimleri tutumlarını ölçen bir ölçek geliştirilmeye çalışılmıştır. Ölçek, bilişsel, duyuşsal ve davranışsal eğilimi ölçmek için geliştirilen, genel ya da alt ölçeklerde belirlenen bir özellik ile ilgili ulaşılan toplam puan aynı zamanda yapı geçerliği elde edilmiş ölçme araçları olarak ta-

6 Erdal Toptaş, *Uzaktan Eğitim ve Kütüphanecilik Bölümlerinde Uygulanması: A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanecilik Bölümü için Bir Model* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 5-6.

7 Ina Fourie, "The Use of CAI for Distance Teaching in the Formulation of Search Strategies," *Reprinted from Mousaion* 17 (1999), 48-75.

nımlanmaktadır. Ölçekler eğitimde herhangi bir araştırma konusunda kişilerin ne düşündüğünü belirlemek için en çok tercih edilen araştırma yöntemlerinden biridir. Bu yöntem araştırma konusuyla ilgili belirlenen maddelere cevap bulmak amacıyla bir evren ya da örnekleme oluşturan kişilerin fikirlerini sistemli bir şekilde ve kısa sürede belirlemek için kullanılmaktadır. Ölçeklerin yapı geçerliği belirlenmesi için maddelerin toplam puanları hesaplanmakta, faktör analizi yapılmakta ve parametrik istatistiksel işlemler kullanılmaktadır.<sup>8</sup>

Online din eğitimi tutum ölçeğinin hazırlanmasına yönelik yapılan bu araştırma, aktif olarak online din eğitimi almış veya almaya devam eden farklı cinsiyet, yaş, meslek ve eğitim durumuna sahip yetişkin bireylerin katılımı ile gerçekleştirilmiştir. Veriler aktif olarak online din eğitimine düzenli veya ara sıra katılan farklı cinsiyet, meslek, eğitim ve gelişim dönemindeki yetişkinlere uygulanan ölçek soruları ile elde edilmiştir. Çok boyutlu ve oldukça farklı kazanımları ölçmeye yönelik maddeleri barındıran ölçek, üç temel faktör üzerine kurgulanmıştır. Bunlar online din eğitimlerinin bilişsel, duyuşsal ve davranışsal kazanımlarıdır. Çalışmada ölçek madde formunun oluşturulması, formun belirtilen nitelikteki örneklem grubuna uygulanması, madde seçme ve ölçeğin geçerlilik- güvenirlilik testi aşamaları gerçekleştirilmiştir. Anket uygulanmadan önce çalışmanın etik kurul onayı 15.06.2021 tarihinde İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi'nden alınmış ve izin alındıktan sonra anket uygulanmaya başlanmıştır. 16.06.2021-30.06.2021 tarihleri arasında çalışmanın örneklem grubunu oluşturan yetişkinlere ulaşılmıştır.

Katılımcıların verileri sayısal olarak girildikten sonra istatistiksel analizin yapılmasını sağlamak amacıyla yazılmış olan SPSS (Statistical Package for Social Sciences) for Windows 25.0 programı uygulanarak raporlama gerçekleştirilmiştir. Geliştirilen ölçek ile yetişkin din eğitiminde ortaya çıkan bilişsel, duyuşsal ve davranışsal faktör alanlarına ait kazanımlara yönelik maddeler oluşturulmuştur. Bu maddeler ile yaşam boyu eğitimin önemli unsurlarından biri olan yetişkin din eğitiminde, online eğitimin işlevsel olup olmadığını ölçebilecek geçerli ve güvenilir bir araç geliştirilmesine yönelik çalışma yapılmıştır. Online Din Eğitimi Tutum Ölçeği (ODETÖ) çalışmasının ilk aşamasında online din eğitimleri konusunda literatür taraması yapılmış ve maddeler oluşturulmuştur. Maddeler uzman görüşü alındıktan sonra tekrar gözden geçirilmiş ve madde havuzu düzenlenmiştir. Daha sonra ölçeğin yapı geçerliğinin elde edilebilmesine yönelik açıklayıcı faktör analizi gerçekle-

<sup>8</sup> Behçet Oral-Ahmet Çoban, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014), 163-164.

tirilmiş ve üç faktörden oluşan modelin uyumu doğrulayıcı faktör analizi ile test edilmiştir.<sup>9</sup> Test-tekrar test sonuçları ve alt-üst gruplarda madde analizi anlamlı bulunmuş, güvenilirlik analizi ise madde toplam puan korelasyonu, Cronbach's Alpha hesaplanmıştır.<sup>10</sup>

### Evren ve Örneklem

Nicel çalışmalarda değişkenlerin dahil olduğu evrenin kesin hatlarla birbirinden ayırt edilmesi önemli görülmektedir.<sup>11</sup> Çalışmalarda alanlara bağlı olarak örneklem genellikle bir araştırmacının ulaşamayacağı kadar geniş bir kapsama sahip olabilmektedir.<sup>12</sup> Böylelikle karşılaşılan herhangi bir durumda ortaya çıkan sorunları çözmeye “örneklem” kavramı devreye girmektedir. Evreni temsil eden örneklem, belirli sayıda birey, olay ve olguyu ifade etmektedir. Aynı zamanda elde edilen sonuçlar evrene genelleme yapılarak yorumlanmaktadır.<sup>13</sup> Örneklem bir kıta, bir ülke, bir şehir, bir kurumdan meydana gelebileceği gibi bir meslek-meşguliyet grubunu, cinsiyeti, ırk, yaş ve medeni durum gibi bazı olgusal özellikleri içeren yığınlardan da meydana gelebilmektedir.<sup>14</sup> Araştırmacılar çalışma ile ilgili zamanın önemli bir bölümünü temsil etme gücüne sahip bir örneklem oluşturmaya ayırmaktadır. Bu çalışmada da öncelikli olarak araştırmacının örnekleme tespit edilmiş ve örneklem kartopu örnekleme yöntemine göre belirlenmiştir. Kartopu örnekleme yönteminde bir önceki birey onu bir sonrakine yönlendirmekte ve bu yönlendirme ulaşılmak istenen sayıya kadar devam etmektedir. Bu yöntem ulaşılmaması zor ve bilinmeyen bireylere ulaşma bakımından kolaylık sağlamaktadır.<sup>15</sup> Bu çalışmada kar-

<sup>9</sup> İsmail Seğer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci Sps ve Lisrel Uygulamaları* (Ankara: Anı Yayınları, 2. Baskı, 2018), 90-91.

<sup>10</sup> Ayhan Ural – İbrahim Kılıç, *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Detay Yayınları, 2006), 286.

<sup>11</sup> Yener Özen – Abdulkadir Gül, “Sosyal ve Eğitim Bilimleri Araştırmalarında Evren- Örneklem Sorunu”, *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 0/15 (2010), 395-398.

<sup>12</sup> Savaş Baştürk ve Mehtap Taştepe, “Evren ve örneklem”, S. Baştürk (Ed.), *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Vize Yayıncılık 2013), 131-135.

<sup>13</sup> Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 9. Baskı, 2013), 129.

<sup>14</sup> Ali Baltacı, “Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018), 234.

<sup>15</sup> Savaş Baştürk (ed.), *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Vize Yayınları, 2013), 129-159.

topu örneklem yöntemine uyularak online din eğitimi almış, 57 erkek (%8,9) ve 585 kadına (%91,1) kadın katılımcıya ulaşılmıştır. Bu katılımcılara sosyal medya vasıtasıyla ulaşılmıştır. Katılımcıların demografik özelliklerine ilişkin dağılım Tablo 1 de verilmiştir.

Tablo 1: *Katılımcıların demografik özellikleri*

		n	%
Cinsiyet	Kadın	585	91,1
	Erkek	57	8,9
Yaş	18-23 yaş	22	3,4
	24-30 yaş	43	6,7
	31-40 yaş	163	25,4
	40 yaş ve üzeri	414	64,5
Eğitim düzeyi	İlköğretim	16	2,5
	Ortaöğretim	128	19,9
	Lisans	448	69,8
	Lisansüstü	50	7,8

## 2. Veri Toplama Aracının Geliştirilmesi

### 2.1. Madde Havuzu Oluşturulması

Ölçek geliştirilme aşamasında;

- Literatür tarama
  - Madde havuzu oluşturma
  - Uzman görüşlerinin alınması
  - Dil ve kapsam geçerlilikleri
  - Madde puanlama
  - Verilerin toplanması
  - Toplanan verilerin analizleri
  - Analiz sonuçlarının değerlendirilmesi ve raporlaştırılması
- aşamaları takip edilmiştir.

Literatür taraması sonucunda yetişkinlere yönelik yapılan online din eğitimlerine yönelik tutumları ölçmeye yönelik bir ölçek çalışmasının yapılmadığı tespit edilmiştir. Konunun kapsamını belirlemede yardımcı olabilecek literatür çalışmaları incelenmiş ve 45 maddelik bir madde havuzu oluşturulmuştur. Bu doğrultuda ölçek bilişsel, duyuşsal, davranışsal boyutlara dönük tahmini 3



alt boyuta göre planlanmıştır. Bu aşamanın tamamlanmasının ardından maddelerin uygunluğu ve anlaşılabilirliğini tespit etmek amacıyla maddeler, uzman kişilerin özellikle dil, felsefe, psikoloji, din eğitimcisi, ölçek geliştirme alanlarında uzman kişilerin değerlendirmesine sunulmuştur. Uzmanların önerileri esas alınarak ilgili ve gerekli görülen yerlerde düzenlemeler yapılmış ve maddeler tekrar uzman görüşüne sunulmuştur. Din eğitimi alanında, psikoloji ve eğitim bilimleri alanında akademik çalışmaları olan alan uzmanlarından görüş talep edilmiştir. Görüşler maddelere ait değerlendirme formları ile alınmış ve bu formlarda belirtilen yorum ve önerilere göre maddeler tekrar düzenlenmiştir. Uzman görüşü alındıktan sonra soruların anlaşılabilir olup olmadığını test etmek amacıyla online din eğitimi alan katılımcılara sorular yöneltilmiştir. Ölçeği kapsam geçerlilik oranı (KGO) 1.0 olarak bulunmuştur.<sup>16</sup>

Ölçek maddelerinin katılımcı gruplara ulaştırılması internet ortamında, gönüllülük esasına dayalı yapılmıştır. Sorular cevaplanıp geri dönüş sağlanan formlardan 642 form değerlendirmeye alınmış ve tüm veriler SPSS 25.0 programı ile analiz edilerek yorumlanmıştır. Likert tipi 5 dereceli madde olarak belirlenen ölçek yapısı, “Kesinlikle Katılıyorum, Katılıyorum, Kararsızım, Katılmıyorum ve Kesinlikle Katılmıyorum” aralıklarından oluşmaktadır. Olumlu puanlama “Kesinlikle Katılıyorum 5, Katılıyorum 4, Kararsızım 3, Katılmıyorum 2 ve Kesinlikle Katılmıyorum 1 şeklinde; olumsuz puanlama ise “Kesinlikle Katılıyorum 1, Katılıyorum 2, Kararsızım 3, Katılmıyorum 4 ve Kesinlikle Katılmıyorum 5 şeklinde puanlanmıştır.

Din eğitimi bilgi, duygu ve davranış yönüyle istendik yönde değişimi hedefleyen bir alandır. Bilişsel alana ait sorular online eğitimlerin bilgi düzeyinde artışa imkân veren bir kazanımının olup olmadığına yönelik soru kalıplarından oluşmaktadır. Duyuşsal alana ait sorular bu eğitimlerin katılımcılarda duygu gelişimi ile ilgili bir kazanım meydana getirip getirmediğini değerlendirmeye yöneliktir. Davranışsal alan soruları ise bu eğitimlerin davranış değişikliği oluşturup oluşturmadığını tespit etmeye yönelik bir içeriğe sahiptir. Aynı zamanda soru içerikleri bilgi, duygu, davranış düzeylerine ait inanç, ibadet, ahlak, muamelat, Kur’an ve siyer bilgisi gibi geniş bir yelpazede din eğitiminin konularını ve kazanımlarını kapsamaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, din eğitimi ile ilgili konular ve kazanım hedefler doğrultusunda online din eğitimlerinin kazanımlarına dair yetişkinlerin tutumunu ölçmeye yöneliktir.

<sup>16</sup> Halil Yurdugül, Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Kapsam Geçerliği için Kapsam Geçerlik İndekslerinin Kullanılması, XIV. Ulusal Eğitim Kongresi, *Pamukkale Eğitim Fakültesi* (2005), 28 – 30.

<b>ONLINE DİN EĞİTİMİ TUTUM ÖLÇEĞİ (ODETÖ) MADELERİ</b>		<b>Kesinlikle katılmıyorum</b>	<b>Katılmıyorum</b>	<b>Ne katılıyorum Ne katılmıyorum</b>	<b>Katılıyorum</b>	<b>Kesinlikle katılıyorum</b>
1.	Online din eğitimleri sayesinde din eğitimiyle ilgili alanlarda bilgi düzeyim artar.					
2.	Online din eğitimi derslerinde sorularıma cevap olabilecek bilgiler öğrenirim.					
3.	Aldığım online din eğitimleri vasıtasıyla öğrendiğim bilgiler yaşadığım olayları dini ve ahlaki olana uygun olarak değerlendirmeme yardımcı olur.					
4.	Aldığım online din eğitimleri doğru bir Allah inancı oluşturmada gerekli bilgileri sunar.					
5.	Aldığım online din eğitimleri sayesinde Kur'an'ı yüzünden okuma düzeyim gelişir.					
6.	Aldığım online din eğitimleri sayesinde Kur'an meali okuma düzeyim gelişir.					
7.	Aldığım online din eğitimleri sayesinde Kur'an'ı anlama düzeyim gelişir.					
8.	Aldığım online din eğitimleri sayesinde sünnet hakkında daha fazla bilgi öğrenirim.					
9.	Aldığım online din eğitimleri İslâm inancı ve farklı inanç biçimleri konusunda haberdar olmamı sağlar.					
10.	Aldığım online din eğitimleri ibadet konusunda haberdar olmamı sağlar.					
11.	Aldığım online din eğitimleri ahlak konusunda gerekli bilgilendirmeler yapar.					
12.	Aldığım online din eğitimleri daha fazla dinî bilgi öğrenmemi teşvik eder.					
13.	Aldığım online din eğitimleri sayesinde fikhî açıdan ibadetler hakkında bilgi düzeyim artar.					
14.	Aldığım online din eğitimleri Allah'a daha fazla ve samimiyetle dua etmeme yardımcı olur.					
15.	Online din eğitimi çalışmaları dini olan ile kültürel olanı birbirinden ayırt etmemi sağlar.					
16.	Online din eğitimi derslerini faydalı olduğunu düşünürüm.					
17.	Online din eğitimlerinin devam etmesi gerektiğini düşünürüm.					

18.	Aldığım online din eğitimleri ile yanlış bilgilerimi düzeltirim.					
19.	Aldığım online din eğitimleri okumaya ve araştırmaya yöneltir.					
20.	Aldığım online din eğitimleri Hz. Peygamberi rol almada beni destekler.					
21.	Aldığım online din eğitimleri çevre bilinci kazanmamda yardımcı olur.					
22.	Aldığım online din eğitimleri öfkemi kontrol etmede bana yardımcı olur.					
23.	Aldığım online din eğitimlerinden edindiğim bilgiler huzurlu ve mutlu hissettirir.					
24.	Aldığım online din eğitimleri sayesinde Allah'ın rızasına uygun eylemler yaptığımda mutlu hissederim.					
25.	Aldığım online din eğitimlerinin etkisiyle inancımın daha güçlü hâle geldiğini hissederim.					
26.	Aldığım online din eğitimleri sayesinde korku ve kaygılarımı daha iyi başa çıktığımı hissederim.					
27.	Aldığım online din eğitimlerinin ahiret inancımı güçlendirdiğini hissederim.					
28.	Aldığım online din eğitimi ihtiyaç sahibi olan ya da zor durumda olan kişilere daha duyarlı olmamı destekler					
29.	Aldığım online din eğitimi yardım kuruluşlarına katkı sunmada daha istekli olmama katkıda bulunur					
30.	Aldığım online din eğitimlerinin sorunlarımı çözmede beni desteklediğini hissederim.					
31.	Aldığım online din eğitimleri sayesinde olumsuz olaylar karşısında daha sabırlı davranırım					
32.	Aldığım online din eğitimleri toplumsal sorumluluk projelerinde yer almamı teşvik eder.					
33.	Aldığım online din eğitimleri sayesinde zamanımı güzel ve doğru kullandığımı hissederim.					
34.	Aldığım online din eğitimleri sayesinde erdemli davranışları alışkanlık hâline getirmede daha fazla istekli olurum.					
35.	Aldığım online din eğitimleri dedikodu yapmaktan kaçınmamı sağlar.					
36.	Aldığım online din eğitimleri kul hakkına giren olumsuz davranışlardan kaçınmamı sağlar.					

37	Aldığım online din eğitimleri sayesinde dinin emir ve yasakları konusunda daha özenli ve titiz davranırım.						
38	Aldığım online din eğitimleri sayesinde ibadetlerimi daha düzenli yaparım.						
39	Aldığım online din eğitimleri davranışlarımda nezaketli olmama yardımcı olur.						
40.	Aldığım online eğitimleri mahremiyet konusunda daha hassas davranmama destek olur.						
41	Aldığım online eğitimler dürüstlük, adalet, cömertlik gibi değerlere uygun davranmama yardımcı olur						
42	Aldığım online din eğitimi aile bireyleriyle olan ilişkilerimi olumlu yönde etkiler						
43	Aldığım online din eğitimi dini konuları aile bireyleriyle paylaşmamda etkili olur						
44	Aldığım online din eğitimi akrabalarım ile olan ilişkilerimi olumlu yönde etkiler						
45	Aldığım online din eğitimi komşularım ile olan ilişkilerimi olumlu yönde etkiler.						

## 2.2. Geçerlilik ve Güvenilirlik

### 2.2.1. Geçerlik

Ölçeklerin geliştirilmesinde, uyarlanması ve kullanılmasında belirli standartların göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Aksi takdirde ölçek çalışmasının geçerlilik ve güvenilirlik düzeyi düşük kabul edilmektedir. Bir başka ifadeyle geçerlilik ve güvenilirlik ölçek geliştirme çalışmalarının en önemli basamaklarından biridir. Geçerlilik, ölçülmek istenen özelliğin başka bir özellik ile karıştırılmadan tutarlı bir şekilde ölçülmesi ve sonuçların hatalardan arındırılmış olma derecesi olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla geçerlilik bir ölçme aracının ölçmek istediği özelliği doğrudan ölçebilme derecesini ifade etmektedir.<sup>17</sup> Ölçek geliştirme çalışmalarında kullanılan bazı geçerlilik türleri ve geçerlilik ölçümünde kullanılan bazı yöntemler bulunmaktadır.<sup>18</sup> Dil ve kapsam geçerliliği maddelerin konu ile ilişkisi ve amaca hizmet

<sup>17</sup> Fatma Yeşim Karakoç-Levent Dönmez, "Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Temel İlkeler", *Tıp Eğitimi Dünyası Dergisi* 5/40 (2014), 39-49.

<sup>18</sup> Remzi Altunışık, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Sakarya: Sakarya Kitapevi, 2004), 112-113.

etme derecesinin ifadesi olarak kabul edilmektedir.<sup>19</sup> Ölçeğin öncelikle dil ve kapsam açısından değerlendirmeye alınması gerekmektedir.

Online Din Eğitimi Tutum Ölçeği (ODETÖ) çalışmasında öncelikle ölçek maddeleri dil yönünden değerlendirilip ifade ve anlatım açısından maddelerin dil geçerliliğine uygunluğu test edilmiş, akabinde maddelerin din eğitimi alanını temsil etmesine yönelik değerlendirmeler yapılmıştır. Ölçek dil ve din eğitimi alanı açısından anlamlı maddelerden oluşan bütünsel bir yapı hâline geldikten sonra son şeklinin verilmesine yönelik kapsam geçerliliği (content validity) açısından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu amaç doğrultusunda araştırmacılar tarafından hazırlanan maddeler 5 uzman tarafından incelenmiştir. Kapsam çözümlemesi sonucunda ve uzman görüşleri doğrultusunda bazı maddelerde düzenleme yapılmış ve bazı maddeler çıkarılmış, böylece madde sayısı 45 olarak belirlenmiştir. Temel Bileşenler Analizi (Principal Components Analysis) yapılmadan önce, örneklem büyüklüğünün faktörleştirmeye uygun olup olmadığını tespit etmek için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ölçümü yapılmıştır. Her bir değişken için örnekleme yeterliliğini ölçen KMO değeri 0,961 olarak bulunmuştur. Bu sonuç örneklem büyüklüğünün faktör analizi yapılması için “mükemmel derecede yeterli” olduğu sonucunu vermiştir. Aynı zamanda Bartlett Küresellik testi sonuçları analiz edildiğinde, elde edilmiş olan ki-kare değerinin anlamlı olduğu ( $\chi^2(153) = 9972,397$   $p < 0,01$ ) ve verilerin çok değişkenli normal dağılımdan meydana geldiği görülmüştür.

Elde edilen verilerin faktör analizine uygunluğu doğrulandıktan sonra ölçeğin faktör yapısının incelenmesi için istatistiksel bir teknik olarak kabul edilen Temel Bileşenler Analizi (Principal Components Analysis) ve Promax döndürme yöntemleri kullanılarak açıklayıcı faktör analizi gerçekleştirilmiştir.<sup>20</sup> Yapılan analiz sonucunda, tüm maddeler için faktör deseni incelendiğinde, ölçeğin üç boyutlu ideal dağılım gösterdiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla ilgili ölçek üç boyuta zorlanmış ve faktör deseni kabul edilebilir olduğu tespit edilmiştir. Faktör analizi sonucunda binişiklik gösteren maddeler analiz dışı bırakılmıştır. Analiz dışı bırakılan maddelerden sonra ortaya çıkan desen incelendiğinde, toplam varyansa yapılan katkının %72,766 olduğu görülmüştür.

<sup>19</sup> Selami Yeşilyurt-Cüneyt Çapraz, “Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Kullanılan Kapsam Geçerliliği İçin Bir Yol Haritası”, *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/1 (2018), 253.

<sup>20</sup> M. Murat Yaşlıoğlu, “Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulamalı Faktör Analizlerinin Kullanılması”, *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 74-85.

Tablo 2. *Online Din Eğitimi Tutum Ölçeği (ODETÖ)'nin maddelerine ilişkin madde analizi sonuçları*

<b>Online Din Eğitimi Tutum Ölçeği Cronbach Alfa Değeri= 0,962</b>	<b>Madde Toplam Puan Korelasyonu</b>	<b>t (Alt % 27** - Üst % 27**)</b>	<b>p değeri (Alt % 27** - Üst % 27**)</b>
<b><i>Bilişsel Kazanım Cronbach Alfa=0,915</i></b>			
B6	0,663	27,654	0,000***
B7	0,778	33,110	0,000***
B8	0,775	35,409	0,000***
B9	0,801	36,689	0,000***
B10	0,808	30,940	0,000***
B11	0,778	33,983	0,000***
<b><i>Duyuşsal Kazanım Cronbach Alfa=0,927</i></b>			
Du2	0,794	29,942	0,000***
Du3	0,767	29,227	0,000***
Du4	0,852	32,253	0,000***
Du5	0,757	30,598	0,000***
Du6	0,843	32,525	0,000***
Du7	0,731	31,062	0,000***
<b><i>Davranışsal Kazanım Cronbach Alfa=0,921</i></b>			
Dav5	0,766	27,561	0,000***
Dav6	0,825	29,639	0,000***
Dav7	0,828	28,642	0,000***
Dav8	0,820	29,098	0,000***
Dav10	0,700	26,332	0,000***
Dav12	0,724	27,897	0,000***

$n = 642$ , \*\*  $n_1 = n_2 = 173$

\*\*\*  $p < 0,05$  için anlamlı değerler.

Tablo 2’de tüm maddelerin ayırt edicilik güçlerini gösteren bağımsız grup t-testi sonuçları ve madde toplam korelasyonu bulunmaktadır. Madde-toplam test korelasyonunun yeterli olarak kabul edilebilmesi için zorunlu minimum değerin 0,30 olması gerekmektedir. Ölçeğin madde korelasyonları incelen-

diğinde maddelerden 0,30'un altında olan maddelerin analize dahil edilmemesi gerekmektedir. Katılımcıların ölçek maddeleri üzerinde yaptıkları değerlendirmelerden hareketle madde-toplam test korelasyonu incelenmiş ve 0,30'un altında kalan maddeler olmadığı tespit edilmiştir. Binişiklik gösteren ve düşünülen boyutlar dışında kalan tüm maddeler analiz dışı bırakılmış ve daha sonraki analizlere bu maddeler dahil edilmemiştir. Tüm maddelerin madde-toplam test korelasyon değerleri 0,663 ile 0,852 arasında değişkenlik gösterdiği tespit edilmiş, madde-toplam test korelasyonu tablosunda yer alan tüm maddelerin birbiri ile ilişkili olduğu görülmüştür.

Maddelerin ayırt ediciliklerinin belirlenmesi için ölçekten elde edilmiş olan ham puanlar büyükten küçüğe doğru sıralanmıştır. Bu sıralamada alt %27 ve üst %27'de yer alan grupların puan ortalamaları bağımsız grup t-testi ile karşılaştırma yapılarak alt ve üst grup madde puanlarının ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık olduğu saptanmıştır. Bu açıdan ölçeğin, istenilen niteliği ölçmesi bakımından ayırt edici bir ölçek olduğu belirtilebilir.

Tablo 3: *Online Din Eğitimi Tutum Ölçeği (ODETÖ)'ne ilişkin açıklayıcı faktör analizi sonuçları*

Faktörler ve maddeler	Açıklanan Varyans (%)	Faktör Yüğü
<b><i>Bilişsel</i></b>		
B8	61,603	0,869
B10		0,811
B9		0,797
B7		0,784
B11		0,712
B6		0,614
<b><i>Duyuşsal</i></b>		
Du4	7,101	0,810
Du5		0,798
Du2		0,777
Du6		0,753
Du3		0,738
Du7		0,634
<b><i>Davranışsal</i></b>		

Dav10	4,062	0,896
Dav12		0,860
Dav6		0,673
Dav7		0,647
Dav8		0,619
Dav5		0,578
<b>KMO =0,961; <math>\chi^2(153) =9972,397</math>; Bartlett Küresellik Testi (p) = 0,000</b> <b>Toplam açıklanan varyans=72,766</b>		

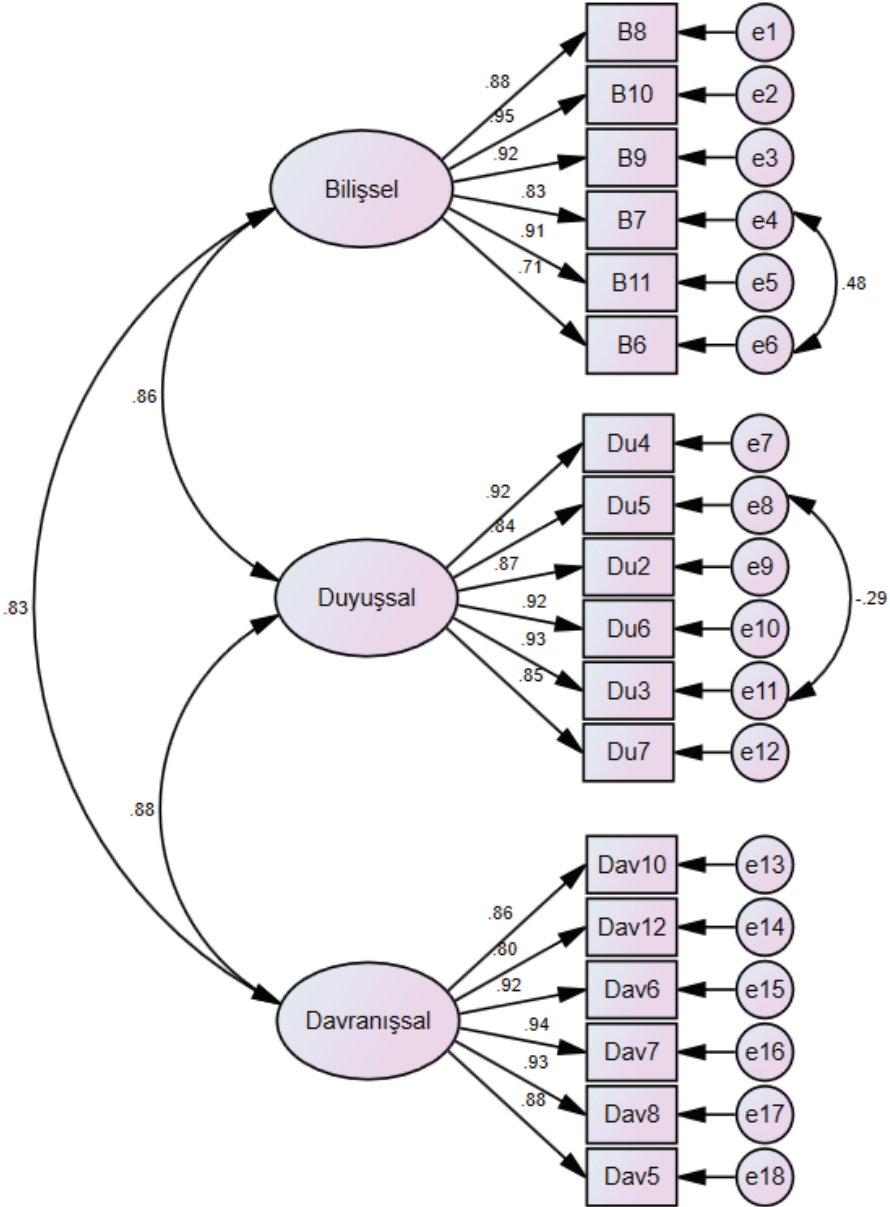
Tablo 3’de görüldüğü gibi Online Din Eğitimi Tutum Ölçeği, üç boyut temel alınarak geliştirilmiştir. Ölçme aracının faktör desenini belirlemek için açıklayıcı faktör analizi uygulanmıştır.

Tablo 4: Maddelere ilişkin değerler

Maddeler	Boyutlar	S.E.	C.R. (t istatistik)	P	Faktör yükü
B8	Bilişsel				0.878
B10		0.029	34.162	***	0.949
B9		0.024	40.998	***	0.925
B7		0.026	35.346	***	0.829
B11		0.029	32.888	***	0.913
B6		0.038	23.624	***	0.710
Du4	Duyuşsal				0.916
Du5		0.028	37.293	***	0.843
Du2		0.025	37.568	***	0.869
Du6		0.021	46.307	***	0.923
Du3		0.020	44.815	***	0.927
Du7		0.029	31.102	***	0.853
Dav10	Davranışsal				0.856
Dav12		0.039	26.054	***	0.795
Dav6		0.038	<u>28.003</u>	***	0.923
Dav7		0.039	27.842	***	0.943
Dav8		0.035	28.841	***	0.935
Dav5		0.043	24.969	***	0.884



Maddelere ilişkin t istatistikleri incelendiğinde, bütün maddelerin anlamlı olduğu görülmektedir. Faktör yük değerleriyle ilgili gerekli sınır 0,40 olarak kabul edilmiştir. Ölçeğe ilişkin faktör yükleri incelendiğinde 0,40 altında bir madde olmadığı ve faktör yüklerinin kabul edilebilir sınırlarda olduğu tespit edilmiştir.



Şekil 1: Ölçeğe İlişkin Çok Faktörlü Yapı

Ölçeğin yapısal denklem model sonucu (Structural Equation Modeling Results) Doğrulamalı Faktör analizine göre  $p=0,000$  düzeyinde bulunmuş ve anlamlı olduğu görülmüş, ölçeği meydana getiren 18 madde ve üç faktörlü ölçek yapısıyla ilişkili olduğu tespit edilmiştir. (Tablo4) Modelde iyileştirme işlemi yapılmıştır. Bu işlem yapılırken MI değerleri yüksek olan hatalar arasında kovaryans oluşturulur. Birinci düzey çok faktör analizi sonuçlarına göre Online Din Eğitimi Tutum Ölçeği'nin uyum iyiliği indekslerine bakıldığında CFI 0,90; GFI 0,877; AGFI 0,838 ile kabul edilebilir, RMSEA 0,040 ve  $\chi^2$  (Cmin/df) 2,009, ile mükemmel uyum gösterdiği belirlenmiştir ( $p=0,000$ ).

Tablo 5: *Online Din Eğitimi Tutum Ölçeği (ODETÖ)'nin Birinci Düzey Çok Faktörlü Model Doğrulamalı Faktör Analizi Uyum İndeksleri*

Uyum İyiliği Ölçümleri	Mükemmel Uyum Ölçütleri	Kabul Edilebilir Uyum Ölçütleri	Modifikasyon Öncesi Uygulama Sonuçları	Modifikasyon Sonrası Uygulama Sonuçları
<b>CMIN/Df</b>	$0 \leq \chi^2/df \leq 3$	$3 \leq \chi^2/df \leq 5$	2,431	2,009
<b>GFI</b>	$0,90 \leq GFI$	$0,80 \leq GFI$	0,849	0,877
<b>AGFI</b>	$0,90 \leq AGFI$	$0,80 \leq AGFI$	0,804	0,838
<b>CFI</b>	$0,95 \leq CFI$	$0,85 \leq CFI$	0,855	0,900
<b>RMSEA</b>	$0,0 \leq RMSEA \leq 0,05$	$0,06 \leq RMSEA \leq 1,0$	0,047	0,040
<b>NFI</b>	$0,95 \leq NFI$	$0,80 \leq NFI$	0,780	0,821
<b>TLI</b>	$0,90 \leq TLI$	$0,80 \leq TLI$	0,858	0,882
<b>IFI</b>	$0,95 \leq IFI$	$0,85 \leq IFI$	0,832	0,901

Ölçüm modelinin güvenilirliğini tespit etmek için her bir faktör ayrı ayrı ele alınmış, ortalama açıklanan varyans (AVE) ve bileşik güvenilirlik (CR) değerlerine bakılmak suretiyle denetlenmiştir. Ölçüm modelindeki faktörlerin bileşik güvenilirlik değerinin 0,70 değerinden, ortalama açıklanan varyans değerinin ise 0,50 değerinden yüksek olması gerekmektedir.<sup>21</sup> Araştırmada online din eğitimi katılım düzeyini ölçen tek faktörlü yapıda AVE ve CR değerlerinin istenen düzeyde olduğu görülmüştür. Ayrıca faktörün modelden

<sup>21</sup> Altunışık, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri, SPSS Uygulamalı* (Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2010), 226.

çıkarılıp çıkarılmaması kararı uyuşma ve ayrışma geçerliliği analizleri değerlendirilerek de yapılabilmektedir. Ölçüm modelinin geçerliliği için uyuşma ve ayrışma geçerlilikleri açısından test edilerek sonuca ulaşılmıştır. Uyuşma geçerliliği ölçek yapısını oluşturan değişkenlerin kendi aralarındaki korelasyon ilişkisini göstermektedir. Bu korelasyon ilişkisinin yüksek olması önemli görülmektedir. Aynı zamanda uyuşma geçerliliğinin doğru kabul edilebilmesi için her bir yapının AVE değerinin 0,5 değerinden büyük olması aynı şekilde her bir yapı için hesaplanan CR değerinin de AVE değerinden büyük olması elde edilmek istenen bir sonuçtur.<sup>22</sup>

Tablo 6: Ortalama Varyans (AVE) ve Bileşik Güvenilirlik (CR) Değerleri

	1	2	3	AVE	AVE karekök	CR
<b>1. Bilişsel kazanım</b>	1,00			0,76	0,87	0,95
<b>2. Duyuşsal kazanım</b>	0,703	1,00		0,79	0,89	0,96
<b>3. Davranışsal kazanım</b>	0,790	0,810	1,00	0,79	0,89	0,96

### 2.2.2. Güvenilirlik

Ölçek geliştirme çalışmalarının önemli unsurlarından diğeri de güvenilirlik oluşturmaktadır. Güvenilirlik, ölçmek istenilen değişkenin ne tutarlılıkla ölçüldüğünün ya da ölçme sonuçlarının hatalardan arınmış olmasının derecesi olarak tanımlanmaktadır. Güvenilirlik sadece ölçme aracının bir özelliği olarak görülmemekte; hem ölçme aracının hem de aracın sonuçlarıyla ilgili bir özellik olarak görülmektedir.<sup>23</sup> Güvenilirlik, tekrarlanan ölçme çalışmalarının sonuçları itibariyle tutarlılık, kararlılık ve duyarlılık taşımasını ifade etmektedir. Yani farklı zaman, mekân ve kişilere yönelik uygulandığında elde edilen verilerin birbiri ile uygunluk ve benzerlik taşımasıdır.<sup>24</sup> Bu aşamada maddeler arasındaki iç tutarlığı tespit etmek amacıyla geliştirilmek istenen ölçeğin alfa katsayısı hesaplanmıştır. Cronbach alfa katsayısı bilişsel düzeye ait 0,915, duyuşsal kazanıma ait 0,927 ve davranışsal düzey için 0,927 olarak tespit edilmiş, maddelerin aynı özelliğin öğelerini sorgulayan homojen bir yapıya ve tutarlılığa sahip olduğu görülmüştür. Zira bu katsayı ne kadar 1'e yakınsa

<sup>22</sup> Yaşlıoğlu, "Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizlerinin Kullanılması", 82.

<sup>23</sup> Karakoç-Dönmez, "Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Temel İlkeler", 44.

<sup>24</sup> İlker Ercan-İsmet Kan, "Ölçeklerde Güvenilirlik ve Geçerlilik", *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 30/3 (2004), 212.

maddeler o kadar tutarlı kabul edilmektedir.<sup>25</sup> Güvenirlilik analizinin yapılma amacı; ölçeklerde yer alan ifadelerin kendi aralarında ne kadar tutarlı olduğunu ve tüm ifadelerin aynı konuyu gerçekten ölçüp ölçmediğini test etmektir.<sup>26</sup> Güvenilirlik analizinde, 0-1 arasında değişen Cronbach's Alpha ( $\alpha$ ) katsayısı değeri; 0.00-0.40 arasında olan bir ölçeğin güvenilir olmadığını, 0.40 -0.60 arasında güvenilirliğin düşük olduğunu, 0.60-0.80 arasında güvenilirliğin oldukça yüksek olduğunu ve 0.80-1.00 arasında ise güvenilirliğin en yüksek derecede olduğunu göstermektedir.<sup>27</sup> Bütün bu değerlendirmelere göre sonuçlar incelendiğinde, Online Din Eğitimi Tutum Ölçeği (ODETÖ) Cronbach's Alpha 0,962 şeklinde bulunarak yüksek derecede güvenilir bir ölçek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca alt boyut güvenilirlikleri de minimum oldukça güvenilir aralığına girmektedir.

Tablo 7: Ölçek ve alt boyutuna ilişkin tanımlayıcı istatistikleri

	n	Minimum	Maximum	Ortalama	SS
Bilişsel boyut	642	15,00	30,00	26,08	3,12
Duyuşsal boyut	642	12,00	30,00	25,93	3,40
Davranışsal boyut	642	13,00	30,00	25,23	3,49
<b>Ölçek Genel</b>	642	41,00	90,00	77,25	9,23

Ölçek ve Alt Boyutları		Ort±SS	r	P
<b>Bilişsel boyut</b>	İlk test	26,8±2,93	r=0,984	0,000
	Tekrar test	26,60±2,88		
<b>Duyuşsal boyut</b>	İlk test	26,49±3,32	r=0,831	0,000
	Tekrar test	26,76±2,80		
<b>Davranışsal boyut</b>	İlk test	25,67±3,37	r=0,798	0,000
	Tekrar test	26,85±2,77		
<b>Ölçek Genel</b>	İlk test	78,64±8,93	r=0,919	0,000
	Tekrar test	80,21±8,37		

Test tekrar test sonuçları incelendiğinde tekrar ölçümleri birinci faktör için ( $r=0,984$ ); ikinci faktör için ( $r=0,831$ ); üçüncü faktör için ( $r=0,798$ ); dör-

<sup>25</sup> Hüner Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005), 7-20.

<sup>26</sup> Ural -Kılıç, *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*, 286.

<sup>27</sup> Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2005),19.

düncü faktör için ( $r=0,919$ ) ve ölçek geneli için ( $r=0,919$ ) ilişki olduğu tespit edilmiştir. Sonuçlara göre tekrar ölçümlerin ilişkili olduğu ve aradan geçen zamanda tutarlı sonuçlar elde edildiği görülmüştür. Tüm bu sonuçlar doğrultusunda Türkçe olarak geliştirilen ölçeğin geçerli ve güvenilir bir ölçek olduğu belirlenmiştir.

### **Tartışma**

Dünyada ve ülkemizde birçok eğitimin uzaktan ve online olarak gerçekleştirilmesi, bu eğitimlerin sonuçlarının değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Literatürde online eğitimlerin sonuçlarına yönelik nitel ve nicel olmak üzere birçok çalışma bulunmaktadır. Buna mukabil literatürde online din eğitimleri ve bu eğitimlere yönelik tutumlarla ilgili nicel araştırma yöntemlerinden ölçek çalışmasına rastlanılmamaktadır. Din eğitimi dışında verilen online eğitimler için yapılan ölçek çalışmaları içinde Tzu-chin Chou'nun 2014 yılında yapmış olduğu "A Scale of University Students' Attitudes toward e-Learning on the Moodle System" başlıklı çalışma bulunmaktadır. Chou bu çalışma sonucunda üniversite öğrencilerinin online eğitimle ilgili tutumlarını değerlendiren bir ölçek geliştirmiştir. Tayland'daki 324 öğrenciye uygulanmış olan bu ölçek, 26 maddeden ve 5 faktörden oluşmaktadır. 2012 yılında Vandana Mehra ve Farnak Omidian'nun "Development an Instrument to Measure University Students' Attitude towards E-Learning" adlı çalışmaları Hindistan ve İran'daki üniversite öğrencilerinin online eğitimlere yönelik tutumlarını ölçen, 200 üniversite öğrencisine uygulanmış, 83 madde ve 6 faktörden oluşan bir ölçektir. 2014 yılında Nu'man M. Al-Musawi "Development and Validation of a Scale to Measure Student Attitudes Towards E-learning" adlı çalışmasıyla öğrencilerin online öğrenmeye yönelik tutumlarını ölçen bir ölçek geliştirmiştir. Bu ölçek 200 öğrenciye uygulanmış, 44 maddeden ve 3 faktörden meydana gelmektedir.

2016 yılında Whitney Alicia Zimmerman ve Jonna M. Kulikowich "Online Learning Self-Efficacy in Students With and Without Online Learning Experience (OLSES)" başlıklı bir çalışma yapmışlardır. Bu çalışmanın sonucunda online ortamda öğrenme, online ortamda zaman yönetimi ve teknoloji kullanımı ile ilgili maddelerden oluşan bir ölçme aracı geliştirmişlerdir. Orta-öğretimi tamamlayan 338 öğrenciye uygulanmış olan bu ölçek, Nuh Yavuzalp ve Eralp Bahçivan tarafından Türkçeye uyarlanmış, online öğrenme öz yeterliliğini ölçmek için bir araç olarak tasarlanmıştır. 2017 yılında Pankaj Deshwala ve arkadaşlarının "Learning Experience Scale Validation and Its Impact on Learners' Satisfaction" başlıklı çalışmaları online öğrenme deneyiminin etkilerini ölçen bir araç olarak geliştirilmiş ve bu ölçek 150 öğrenciye uygulanmıştır. Türkiye'de yapılan çalışmalardan biri 2007 yılında İsmail Şahin'in

“Predicting Student Satisfaction in Distance Education and Learning Environments” başlıklı, online eğitim etkinliklerinin değerlendirilmesine yönelik bir ölçek çalışmasıdır. 917 lisans öğrencisine uygulanmış olan bu çalışma, online eğitim ortamlarını ve online eğitimlere dönük öğrenci memnuniyetini ortaya koymaktadır. 2012 yılında Özge Haznedar ve Bahar Baran’ın “Eğitim Fakültesi Öğrencileri İçin E-Öğrenmeye Yönelik Genel Bir Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması” başlıklı çalışmaları üniversite öğrencilerinin online öğrenmeye yönelik tutumlarını belirlemek için yapılmış genel bir ölçek çalışmasıdır. 567 lisans öğrencisine uygulanan ölçek 20 maddeden oluşmaktadır.

2014 yılında Serkan Yıldırım ve arkadaşlarının “Uzaktan Eğitim Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması” online eğitim yöntemi ile öğrenim görmekte olan bireylerin online eğitimle ilgili görüşlerini ortaya koyan bir ölçek geliştirme çalışmasıdır. 1040 öğrenciye uygulanmış olan bu ölçek 20 madde ve 4 faktörden oluşmaktadır. 2016 yılında İlker Usta ve Ömer Uysal’ın “Çevrimiçi Öğrenme Tutum Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerliliği ve Güvenirliği” adlı çalışması üniversitedeki öğrencilerin online öğrenmeye yönelik tutumlarının ölçülmesine yönelik bir ölçektir ve Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesindeki 174 öğrenciye uygulanmıştır. Bu ölçek çalışmalarının tümü örgün eğitim alan öğrencilerin online eğitimlere yönelik görüşlerinin ölçümüne dayanmaktadır. Bizim gerçekleştirmiş olduğumuz “Online Din Eğitimi Tutum Ölçeği (ODETÖ)” çalışması ise din eğitimi alan yetişkinlerin online din eğitimleri ile ilgili tutumlarını ölçmeye yönelik bir ölçek çalışmasıdır. Dolayısıyla online din eğitimiyle ilgili gerçekleştirilmiş olan bu çalışma, alanda yapılacak yeni çalışmalara örnek teşkil etmektedir.

### Sonuç ve Öneriler

Online Din Eğitimi Tutum Ölçeği (ODETÖ), üç boyut temel alınarak geliştirilmiştir. Aracın faktör desenini ortaya koyabilmek için uygulanan<sup>28</sup> açıklayıcı faktör analizinden önce örneklem büyüklüğünün faktörleştirmeye uygunluğunu tespit eden Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) testi sonucunda KMO değeri 0,961 olarak belirlenmiştir. Bu netice örneklem büyüklüğünün faktör analizi yapmak için “mükemmel derecede yeterli” olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda Bartlett Küresellik testi sonuçları incelendiğinde, elde edilen ki-kare değerinin anlamlı olduğu ( $\chi^2(153) = 9972,397$   $p < 0,01$ ) ve verilerin çok değişkenli normal dağılımdan geldiği anlaşılmaktadır. Verilerin faktör analizine

<sup>28</sup> Fatih Orçan, “Açımlayıcı ve Doğrulayıcı Faktör Analizi: İlk Hangisi Kullanılmalı?”, *Eğitimde ve Psikolojide Ölçme ve Değerlendirme Dergisi* 9/4 (2018), 413-421.

uygunluğunun sağlanması yapıldıktan sonra ölçeğin faktör yapısının incelenmesi için Temel Bileşenler Analizi (Principal Components Analysis) ve Promax döndürme yöntemlerinden yararlanılarak açıklayıcı faktör analizi gerçekleştirilmiştir. Doğrulayıcı Faktör analizi ölçeğin yapısal denklem model sonucunu (Structural Equation Modeling Results)  $p=0,000$  olarak vermekte ve ölçeğin bu düzeyde anlamlı olduğunu, ölçek maddelerinin ve üç faktörlü ölçek yapısıyla ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>29</sup> Modelde iyileştirme yapılırken MI değerleri yüksek olan hatalar arasında kovaryans oluşturulmuştur.<sup>30</sup> Birinci düzey çok faktör analizi sonuçlarına göre Online Din Eğitimi Tutum Ölçeği'nin uyum iyiliği indeksleri değerlendirildiğinde CFI 0,900 ile kabul edilebilir, RMSEA 0,040 ve  $\chi^2$  (Cmin/df) 2,009, GFI 0,877 AGFI 0,838 ile mükemmel uyum gösterdiği tespit edilmiştir ( $p=0,000$ ). Ayrıca ölçüm modelinin güvenilirliği açısından her bir faktör ayrı ayrı yorumlanmış, ortalama açıklanan varyans (AVE) ve bileşik güvenilirlik (CR) değerleri göz önüne alınarak denenmiştir. Ölçüm modelindeki faktörlerin bileşik güvenilirlik değerinin 0,70 ile ortalama açıklanan varyans değerinin ise 0,50 değerinden yüksek olması gerektiği düşünüldüğünde çalışmada online din eğitimi tutum ölçeğinin, üç faktörlü yapıda AVE ve CR değerlerinin istenen düzeyde olduğu müşahade edilmektedir. Ölçüm modelinin geçerliliğinin uyuşma ve ayrışma geçerlilikleri yönünden test edildiği çalışmada AVE değerinin 0,5 değerinden büyük olduğu ve CR değerinin de AVE değerinden büyük olduğu görülmektedir.

Günümüzde teknolojideki gelişmeler eğitim alanında kendi göstermekte ve neredeyse tüm alanların eğitimleri dijital kanallar üzerinden yapılabilmektedir. Bilgi teknolojileri öğretimin kalite ve etkinliği artmakta, araştırma faaliyetleri kolaylaşmakta, bireylerin farklılıklarına göre öğretim programları oluşturulmakta ve esnek eğitim ortamları hazırlanmaktadır. Bilgisayar destekli eğitim programlarının içerisinde yer alan öğretim programları, testler, eğitsel oyunlar ve online tabanlı eğitimler hızla yaygınlaşmaktadır. Özellikle online eğitimler örgün ve yaygın eğitimlerde kullanılmakta, zaman ve mekân zorunluluğu olmadan her seviyeye uygun derslerin yapılmasına imkân vermektedir. Nitekim dünyanın herhangi bir yerinde bir konu hakkında verilen dersler veya seminerler web bağlantısı olan her yerde dinlenebilmektedir. Online eğitimler vasıtasıyla zaman ve mekân sınırı olmadan bireysel ya da kurumsal olarak

<sup>29</sup> D. Kriston Simon vd., "Confirmatory Factor Analysis and Recommendations for Improvement of the Autonomy-Preference-Index (API)", *Health Expectations* 13/3 (2010), 234-243.

<sup>30</sup> D. HoopR – J. Coughlan-Mullen, M. R., "Structural Equation Modelling: Guidelines for Determining Model Fit", *Electronic Journal of Business Research Methods* 6 /1 (2008), 53-60.

her türlü eğitim faaliyetleri planlanabilmektedir. Pandemi sürecinde yüz yüze eğitim yapılamadığından hemen hemen tüm eğitimlerin online ortamlara taşınması, bu eğitimlerin daha fazla yaygınlaşmasına neden olmaktadır. Aynı zamanda hız çağının insanının yoğun günlük yaşantısında talep ettiği konularla ilgili eğitimleri online ortamda, evinde veya istediği yerde takip edebilmesi büyük bir imkân olarak kabul edilmektedir.

Psikoloji, tarih, sosyoloji gibi birçok alanda gerçekleştirilen online eğitimler din eğitimi alanında da gerçekleştirilmektedir. Zoom, Teamlinks, GotoMeeting, Teams gibi kanallardan interaktif, Youtube, Instagram gibi sosyal medya kanallarından sunum veya seminer şeklinde tefsir, hadis, siyer, fıkıh gibi birçok konuda din eğitimleri verilmektedir. Farklı nedenlerden dolayı din eğitimi alamayan veya din eğitimiyle ilgili çalışmalarını yarıda bırakmış olan ya da din eğitimi konularına ilgi duyan kişiler online din eğitimlerine katılarak dini bilgi eksikliklerini gidermekte, Kur'an öğrenimi, siyer okumaları, tefsir okumaları, Esmâ-i Hüsnâ gibi geniş yelpazede ilgi ve ihtiyaçlarına yönelik dersler almaktadırlar. Böylelikle online din eğitimleri geleneksel eğitim yöntemlerinin yanında güçlü ve popüler bir alan olarak görülmektedir. Online din eğitimlerine olan ilgi online platformlarda yapılan din eğitimlerinin etkinliğini ve kazanımlarını tespit etmeye yönelik araştırmaları gerekli kılmaktadır. "Online Din Eğitimi Tutum Ölçeği (ODETÖ)" çalışması online din eğitimi hizmeti veren, alan ve bu eğitimlerle ilgili diğer paydaşlara bilimsel veriler sunmak amacı taşımaktadır. Geliştirilmek istenen ölçeğe ait veriler üzerinden yapılan analizler sonucunda, bu ihtiyaca cevap olabilecek ve çalışmanın amacına uygun bir ölçek geliştirildiği görülmektedir. Sonuç olarak, online eğitime dair tutumlarını ölçebilecek üç boyutlu bir ölçme aracı olan "Online Din Eğitimi Tutum Ölçeği (ODETÖ)" elde edilmiştir.

Yapılan çalışma sonucunda elde edilen ölçek yetişkinlerin online din eğitimlerine yönelik tutumlarının belirlenmesine ve bu yönde yapılacak çalışmalar için geliştirilecek ölçme araçlarına katkı sağlayabilir. Geçerlilik ve güvenilirlik analizlerinin anlamlı olması, hazırlanan ölçeğin online din eğitimlerine ait tutumların ölçümünde kullanılabileceğini göstermektedir. Ölçekle elde edilecek verilerin, online tabanlı yapılan genel veya özel dini eğitimlerin etkilerine ait tutumları ölçmeye yönelik yapılacak çalışmalarda da kullanılabilceği öngörülmektedir. Yapılan çalışma ile dünya üzerinde etkili olan pandemi şartlarında yaygınlık kazanan online olarak yapılan ve oldukça rağbet gören din eğitimlerine yönelik tutumlarla ilgili yapılacak yeni akademik çalışmalara destek sağlaması düşünülmektedir.

Bu çalışmadaki çalışma grubu Türkiye'de bulunan her kesimden online din eğitimlerine katılan 642 yetişkinden oluşmaktadır. Yeni çalışmalar, yaş



cinsiyet gibi değişkenlere göre belirlenmiş daha sınırlı çalışma gruplarıyla gerçekleştirilebilir. Böylelikle daha sınırlı çalışmaların sonuçları görülebilir. İlgili ölçek, yetişkin din eğitimi alan bireyler için geliştirilmiş ve uyarlanmış- tır. Geçerliliği ve güvenilirliği kanıtlanmış bu ölçek örgün eğitimde farklı kademeler ve belli konularla sınırlandırılmış din eğitimleri için uyarlanabilir. Böylelikle ölçeğin farklı çalışma gruplarına uygulanarak yapı geçerliliği ile ilgili destekleyici kanıtlar ortaya konulabilir. Bu ölçeğin gelecekteki araştırmalara ve araştırmacılara örgün ve yaygın online din eğitimlerinin değerlendirilmesi imkânı oluşturabileceği düşünülmektedir. Zira yapılan çalışma ile ulaşılan sonuçlar geliştirilen ölçeğin son dönemlerde yaygınlaşan ve popülerleşen online din eğitimlere yönelik tutumların neler olduğunu ölçebilecek geçerli ve güvenilir bir ölçek olduğunu göstermiştir.

---

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir/ The authors declared that this study has received no financial support.

**Etik Kurul İzni / Ethics Committee Approval:**Bu çalışma için etik kurul izni, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Rektörlüğü Etik Kurulu Başkanlığı'nın 28.05.2021 tarihli, 2021/05 numaralı kararı ile alınmıştır./ This research is conducted with the permission of the Ethics Committee of Sabaattin Zaim University, decree no: 2021/05, 28.05.2021.

**Yazar Katkıları / Author Contributions:** Handan YALVAÇ ARICI %50 - Hacer ÇETİN %50

---

### Kaynaklar/References

- Altunışık, Remzi. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Sakarya: Sakarya Kitapevi, 2004.
- Altunışık, Remzi. vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2010.
- Baltacı, Ali . "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 7 /1 (Haziran 2018), 231-274 .
- Baştürk, Savaş - Taştepe, Mehtap. "Evren ve Örneklem". *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. ed. Savaş Baştürk. 129-159. Ankara: Vize Yayınları. 2013.
- Büyükoztürk, Şener. *Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pagem Akademi Yayınları, 2011.
- Çağiltay, Kürşat. "Uzaktan Eğitim: Başarıya Giden Yol Teknolojide mi Yoksa Pedagojide mi?". *Elektrik Mühendisleri Odası Dergisi* 409/7 (2001), 1-3.
- Dönmez, Levent – Karakoç, Fatma Yeşim. "Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Temel İlkeler". *Tıp Eğitimi Dünyası Dergisi* 13/40 (2014), 39-49.

- Dhull, Indira - Arora, Sakshi. "Online Learning". *International Education & Research Journal* 3/8 (2017), 32.
- Ercan, İlker-Kan, İsmet. "Ölçeklerde Güvenilirlik ve Geçerlilik". *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 30/3 (2004), 211-216.
- Fourie, Ina. "The use of CAI for Distance Teaching in the Formulation of Search Strategies". *Reprinted from Mousaion* 17/1 (1999), 48-75.
- Hayran, Murat - Hayran, Mutlu. *Sağlık Araştırmaları İçin Temel İstatistik*. Ankara: Omega Araştırma, 1.Baskı, 2011.
- Hooper, D. vd. "Structural Equation Modelling: Guidelines for Determining Model fit." *Electronic Journal of Business Research Methods* 6/1(2008), 53-60.
- Karagöz, Yalçın. *SPSS- AMOS- META Uygulamalı İstatistiksel Analizler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Kaya, Kaya. *Uzaktan Eğitim*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002.
- Kurt, Adile Aşkın. *Tutum Ölçeklerinde Yapı Geçerliliğinin Faktör Analizi ile İncelenmesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2001.
- Odabaş, Hüseyin. "İnternet Tabanlı Uzaktan Eğitim ve Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümleri". *Türk Kütüphaneciliği Dergisi* 17/1 (2003), 22-36.
- Orçan, Fatih. "Açımlayıcı ve Doğrulayıcı Faktör Analizi: İlk Hangisi Kullanılmalı?" *Eğitimde ve Psikolojide Ölçme ve Değerlendirme Dergisi* 9/4 (2018), 413-421.
- Özen, Yener – Gül, Abdulkadir. "Sosyal ve Eğitim Bilimleri Araştırmalarında Evren- Örneklem Sorunu", *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 0/15 (2010), 395-398.
- Seçer, İsmail. *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci Sps ve Lisrel Uygulamaları*. Ankara: Anı Yayınları, 2. Baskı, 2018, 90-91.
- Selçuk, Mualla vd. "The Online Learning Experience of Theology Students in Turkey During the Covid-19 Pandemic: A New Disposition For RE?". *Religious Education* (2021)/116 (31), 74-90.
- Simon, D. vd. "Confirmatory Factor Analysis and Recommendations for Improvement of the Autonomy". *Health Expectations* 13/3 (2010), 234-243.
- Şencan, Hüner. *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 1. Basım, 2005, 7-20.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2005.
- Toptaş, Erdal. "Uzaktan Eğitim ve Kütüphanecilik Bölümlerinde Uygulanması: A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanecilik Bölümü İçin Bir Model". Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Ural, Ayhan - Kılıç, İbrahim. *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*, Ankara: Detay Yayınları, 2. Baskı, 2006.
- Yaşlıoğlu, M. Murat. "Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizlerinin Kullanılması". *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 74-85.
- Yeşilyurt, Selami - Çapraz, Cüneyt . "Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Kullanılan Kapsam Geçerliği İçin Bir Yol Haritası". *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/1 (Nisan 2018) 251-264. <https://doi.org/10.17556/erziefd.297741>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 9. Baskı, 2013.
- Yurdugül, Halil. Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Kapsam Geçerliği için Kapsam Geçerlik İndekslerinin Kullanılması. XIV. Ulusal Eğitim Kongresi. *Pamukkale Eğitim Fakültesi* (2005), 28-30.

## RIZA KAVRAMININ POZİTİF PSİKOLOJİ AÇISINDAN İNCELENMESİ

**Elif KARA\***

### Öz

Pozitif psikoloji bireylerin iyi hissetmek için kendi içsel kaynaklarıyla güçlenmesine, sahip olduğu değerleri kullanmasına önem vermektedir. Psikolojik iyi oluşu sağlamada, Pozitif psikoloji ve inanç ortak birçok değerden yararlanmaktadır. Bu bağlamda bu çalışmanın amacı rıza kavramının psikolojik iyi oluş sağlama yönünden incelenmesidir. Araştırmanın problemi “inançlı bireyler için rıza kavramı “kabul etme, hayattan anlam bulma, tevekkül, hoşnut olma, gelişme” gibi anlamlarıyla psikolojik iyi oluş içeriğine uygun mudur?” şeklindedir. Çalışmanın yöntemi rıza kavramının bileşenlerini psikolojik iyi oluş sağlamada kullanılan benzer kavramlarla karşılaştırmaktır. Bu çalışma sonucunda razı olmanın psikolojik iyi oluşu sağlamada bilişte izlediği yol ve böylece bireyin kendi içsel kaynaklarıyla güçlenmesi, psikoloji bilimi verileriyle ortaya konulmuştur. Psikolojik iyi oluş için kullanılan kavramlar arasında yer alan; “kişinin yaşamındaki olumsuz olayların sebep olduğu acı veren duyguları kaçınmadan deneyimlemek, kabul etmek, hayat üzerinde kontrol sağlamak, anlamlı bir yaşama inanmak, gelişmek” ile rıza kavramında yer alan “kabul etme, hoşnut olma, tevekkül ile olaylar üzerinde kontrol duygusuna sahip olma, ahlaki değerler kazanarak gelişme” arasında anlam açısından ilişkiler bulunmuştur. Bu çalışmada pozitif psikoloji kavramları ışığında dini bir kavram olan “rıza” psikolojik iyi oluşu sağlayan özellikleri açısından incelenmiş, birçok noktada örtüştüğü tespit edilmiş ve inançlı bireylerin kendi

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü. e-posta: e.kara@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1205-2943

Atıf/Cite as: Kara, Elif. “Rıza Kavramının Pozitif Psikoloji Açısından İncelenmesi”, *Dini Araştırmalar*, 24/61 (Aralık 2021), 571-593,  
<https://doi.org/10.15745/da.1012284>

değerleriyle güçlenmelerini sağlamak amacıyla pozitif psikoloji uygulamaları için önerilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Pozitif Psikoloji, Psikolojik İyi Oluş, Rıza, Kabullenme, Hayatın Anlamı

### **Examining the Concept of Consent in Terms of Positive Psychology**

#### **Abstract**

Ensuring well-being ahead of positive psychology aims at the treatment of individuals with psychological problems. Positive psychology contributes to the improvement of traumatic processes. But there is more to the field of study of positive psychology than that. In studies in this field, it has become important for individuals to be empowered with their own internal resources and to feel good with their values. The aim of this study is to determine the relationships between the concepts of psychological well-being and consent. The main purpose of the concept of psychological well-being is to support the individual with its own values in a psychologically healthy life. These values strengthen individuals and contribute to mental health by helping regulate people's cognition, emotions and behaviours. Religion is full of values for a happy and peaceful life for the believers. Religious values have the potential to empower people, enhance their cognition, and provide psychological well-being. The concept of consent is contained many meanings such as; Accepting the result after making an effort to get what they want in life, being resilience against negative life events, being hopeful, being satisfied with the life he/she lives, to find inner peace, having good moral qualities and good morals. It has been determined that components such as acceptance of emotions arising from negative experiences, a meaningful life, life satisfaction, psychological resilience related to the concept of psychological well-being are included in the concept of consent among the religious concepts. In this paper, positive psychology and "consent", a religious concept, have been examined and suggested for positive psychology practices for individuals with faith in order to empower them with their own values.

**Keywords:** Psychology of Religion, Positive Psychology, Psychological Well-Being, Consent, Acceptance, Purpose of Life, Resilience

#### **Summary**

It is important for positive psychology that individuals become stronger with their own internal resources and use their values in order to feel good.

Positive psychology and belief benefit from many common values in providing psychological well-being (Cottone, 2011; Plante, 2012; Watts vd., 2006). In this context, the aim of this study is to examine the concept of consent in terms of providing psychological well-being. Rida (consent) concept has many meaning like "to accept, to find meaning in life, tawakkul, to be content". The problem of the research is, does the concept of consent support psychological well-being for individuals with faith?

Psychologists have researched the answer to the question for many years: "What is happiness and live well?" The answer is generally that the good life is connected to psychological well-being. Psychology is interested in for a long time negative emotions, suffering, and pain to provide mental health (Demir-Türk, 2020).

Positive psychology is one of the scientific study areas within psychology. This area is interested in what makes life most worth living and focuses on both individual and societal well-being. Positive psychology investigates positive subjective experience, positive individual traits. As a field, Positive psychology focuses on character strengths like life satisfaction, self-confidence, self-acceptance (Seligman-Csikszentmihalyi, 2000).

Ryff (1989) has researched psychological well-being and essential mental health. She identified as core dimensions of psychological well-being and human growth and development. Those dimensions are defined *self-acceptance, purpose in life, personal growth, environmental mastery, positive relations with others, autonomy* Ryff (1989).

**Self-acceptance:** Self-acceptance is striving to correctly perceive our emotions and feelings. To improve positive attitude toward ourselves is, acknowledging and accepting multiple aspects of ourselves including both good and bad qualities; and disposing of overthinking about past life. Acceptance is accepting the past life as it is, with its good and bad sides. Not being able to face past experiences creates dissatisfaction and disappointment. This is stressful situation for person, in self-doubt, and feels unhappy about being who she/he is.

**Personal Growth:** Personal growth is a feeling of continued development, the person feels himself/herself growing, expanding. Personal growth is to become open to realizing his potential, seeing improvement himself. Growth is to change in ways that reflect more self-knowledge and effectiveness. When personal growth is low; a person may be bored with his life and have difficulty finding meaning in his life Ryff (1989).

Purpose in Life: The purpose in life is to have aims and objectives in life. Having beliefs also gives life purpose and meaning. Lack of a sense of meaning in life may drive to a person depression Ryff (1989).

Sense of mastery: Sense of mastery is competence in managing the environment. A person can have a sense of mastery if making effective use of surrounding opportunities and being able to choose or create contexts suitable to personal needs and values Ryff (1989).

The last two dimensions are autonomy and positive relations with others. An autonomous person is self-determining and independent. Positive relations with others is trusting relationships with others Ryff (1989).

The content of the consent concept includes the meanings of tranquil, acceptance, resignation (tawakkul), satisfaction from life, calm and relaxed (Bulut, 6 Ekim 2021; Uludağ, 6 Ekim 2021; Reis, 2017, 892; Karaca, 1999, 229), examined in terms of positive psychology. In the verses of the Qur'an Rida goes as follows; “(As for an obedient man, it will be said to him,) : O content soul, come back to your Lord, well-pleased, well-pleasing” (Al-Fajr 89/27-28).

Comment of Al-Fajr 89/27-28: “O contented soul... Al-Fajr 89/27). Here the soul of the believer is referred to as *nafs mutma'innah* 'the contented soul'. The word *mutma'innah* means 'calm'. It refers to the soul that is 'peaceful and tranquil as a result of remembrance and obedience of Allah. When he abandons it, he feels restless. This is probably the same soul as is made pure, through spiritual exercises and discipline, from the evil traits and bad conduct. Obedience of Allah and His remembrance becomes his predisposition” (Accessed November 24, 2021, <https://quran.com/>).

The method of the study is to compare the components of the concept of consent with positive psychology's similar concepts, set on providing psychological well-being. The content similarity has been found between the concept of Rida and the definitions of psychological well-being. These similarities have been found between in meaning Rida “Acceptance, contentment, resignation and a sense of control over events and gaining positive moral values” and Ryff's content of psychological well-being concept “self-acceptance, personal growth, purpose in life, sense of mastery”.

In this study, the concepts of positive psychology and "consent", which is a religious concept, are examined with its features that provide psychological well-being, and it is suggested for positive psychology applications for believers to strengthen them with their values.

## Giriş

Psikoloji bilimi insanın nasıl ve neyle mutlu olduğunu araştırmakta, iyi olması, kendini iyi hissetmesi için neler gerektiğine dair çalışmalar yürütülmektedir.

Psikologlar tedavilerde; geçmiş yaşamı, çocukluk döneminde zarar görmüş bireyleri, günlük yaşamdaki deneyimlerden kaynaklanan olumsuz duyguları, zararlı dürtüleri, zararlı alışkanlıkları, hasarlı beyinleri incelemiş ve psikolojik iyi oluş sağlamak için çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir. Bu yaklaşımlar sorun ortaya çıktıktan sonra iyileştirmek için yapılan psikolojik müdahaleleri içermektedir. Ancak son zamanlarda oldukça önem kazanan, iyi oluşu ve iyi hisseden kişinin daha iyi hissetmesini sağlamak, mevcut durumu korumak için kişilerin problemlerine eğilmek kadar önemli görülen bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım psikolojik iyi oluşa; insanın kendi değerlerinden, güçlü yönlerinden beslenmesi, daha güçlü hale getirilmesi yönünden bakan pozitif psikolojidir (Demir-Türk, 2020, 118).

Pozitif psikoloji çalışmaları öncesinde psikolojinin öncelikli yaklaşımı sorunları çözmeye yönelik olmuştur. Pozitif psikolojinin önemli kaynakları arasında olumlu duygular, erdemler, kişisel güçlü yönler gibi insana kendini iyi hissettiren ve güçlü kılan özellikler yer almaktadır (Seligman-Csikszentmihalyi, 2000; Martin, 2017, 66; Demir-Türk, 2020, 109-110). Bunlara ila veten kişinin kendinden daha derin bulduğu bir şeye bağlanması ve kendini adamasını içeren bir hayat pozitif psikoloji sağlayan kaynaklar arasındadır (Seligman-Csikszentmihalyi, 2000, 10). Bireyin kendi manevi değerleri onun psikolojik açıdan güçlenmesine yardım eden kaynaklar içindedir (Saleebey, 1996, 297). Bireyin manevi değerlerini, yani içsel güçlü yönlerini kullanarak iyi oluşu sürdürmek mümkündür (Seligman-Csikszentmihalyi, 2000, 5). Pozitif psikoloji kaynakları arasında sayılan şükür, umut, anlamlı bir hayat, kendini kabul, yaşama gücünü hissetmesi ve daha birçok kavram dini değerlerle örtüşmektedir (Göcen, 2013). Psikolojinin başlangıcından günümüze kadar süregelen çalışmalarında, sorunları tedavi etme ve içsel kaynaklarla güçlendirme yaklaşımlarının birbirini tamamladığını söylemek mümkündür.

Tarihi sürece baktığımızda sorunların çözümü öncelikli psikolojik yaklaşım olarak karşımıza çıkmakta, pozitif psikoloji uygulamalarında ise ortada çözülecek bir sorun olmadan da kişinin içsel kaynaklarıyla daha iyi hissetmesini sağlamak önem kazanmaktadır. Dini değerler psikolojik iyi oluşa, her iki yaklaşımın içinde de katkı sağlamaktadır. İki halde de, sorunların çözümüne yönelik yaklaşımlarda ve pozitif psikoloji uygulamalarında manevi değerler

psikolojinin çalışma alanına kaynaklık etmektedir. Psikolojik iyi oluşta ilk yaklaşım olarak sorunların çözümünde dini kaynaklar uzun süredir etkili bir biçimde kullanılmaktadır. Örneğin BDT (Bilişsel davranışçı terapi: Cognitive Behavioral Theraphy) ve KKT (Kabul ve kararlılık terapisi, Acceptance And Commintment Theraphy) gibi yöntemlerinde, inançlı danışanlar için dini kavramlarla çalışabilmektedir. Bu terapilerde genel olarak; acı veren deneyimlerden kaçınmaktan kaynaklı psikolojik sorunlara çözüm olarak; yüzleşme, onları kabul etme, gözlemlene ve gitmelerine izin vermek esastır, dini kaynaklar çözüm sürecinde kullanılan kabullenme, yüzleşme, farkına varma gibi kavramlara kendi kaynaklarıyla içerik oluşturmakta, destek vermektedir. Dini içeriklerin psikolojik tedavi yaklaşımları için zengin, eşsiz kaynaklar olabileceği, pozitif psikoloji uygulamaları öncesinde de psikoloji camiasının dikkatini çeken bir durumdur (Kabat -Zinn, 1990; Mutter, 2014).

Kısaca değerlendirilecek olursa, klinik yöntemler mutsuzluğun tedavisine eğilimler ve pozitif psikoloji açısından olumlu sonuçları ortaya çıkarırlar. Pozitif psikoloji ise, bir tedavi sürecinin parçası olmadan da bireyin kendi içsel pozitif değerleriyle nasıl mutlu olduğunu ve güçlendirilebileceğini incelemektedir (Steger vd., 2013, 1; Brown-Ryan, 2003, 822-848). Psikolojik iyi oluş için her iki alanın yöntemlerinde dini kaynaklardan yararlanılmaktadır.

Yöntemleri farklı olsa da tedavi yaklaşımlarında kullanılan kavramlar, pozitif psikoloji ve dini kaynaklardan elde edilen kavramlarda iyi oluşun ortak paydaları vardır. Bu kavramlar arasından örneğin “kabullenme”; her iki yaklaşım için istenilen bir sonuç olarak yer almakta (Ciarrochi, vd., 2013) ve dini kaynaklardan yararlanılarak tedavi içerikleri, pozitif psikoloji uygulama içerikleri oluşturulabilmektedir. Manevi kaynakların psikolojik iyi oluş üzerine olumlu etkileri uzun süredir bu çalışmalara dahil edilmektedir. Kişilerin kendi inanç ve değerlerinin içindeki zengin iyi oluş kaynaklarını kullanmak başarılı sonuçlar vermektedir (Kabat-Zinn, 1990; Mutter, 2014).

Pozitif psikoloji ve dinin iyi oluşu sağlamada ortak anlam içeriği olan kavramlar vardır (Miller-Perrin-Mancuso, 2015; Falb-Pargament, 2014). Örneğin kabullenme, pozitif psikolojide iyi oluşu sağlamada önemli ve etkili bir kavramdır ve kabullenme dini kaynaklarda; örneğin rızanın içeriğinde de önemli bir kavramdır. Psikoloji uygulamaları kabulün bilişte sağladığı iyi oluşu açıklayabilmişlerdir. Bundan dolayı dini kavramların içeriklerinin psikolojik açıdan, iyi oluşu sağlama açısından incelenmesi psikoloji uygulamalarında inançlı kişilerin kendi içsel kaynaklarıyla güçlenmelerine yardımcı olabilmektedir.



Rıza “hoşnut ve memnun olmak, tasvip etmek, beğenmek, kabul etmek” (Uludağ, 6 Ekim 2021) anlamlarına gelmektedir. Bu noktada dini kavram olan rıza kavramının içeriğindeki “kabul etmek” psikolojik iyi oluş bağlamında ele alınabilir. Doğru yönetilemeyen kızgınlık öfke kin, gibi bireyin psikolojisini olumsuz etkileyen durumlar rıza ile zıt kavramlar olarak görülmüştür (Coşkun, 2017, 14). Tasavvufi yorumlarda ise rıza; acı olayları, olumsuz yaşam deneyimlerini metanetle, sakin bir biçimde karşılamak şeklindedir. Rızalı olmak manevi yolculuğun önemli unsurlarından biridir (Reis, 2017; Tütün, 2011; Ayış, 2014; Ayış, 2019). Bir başka deyişle bu yolculuk kişisel gelişim yolculuğudur.

Rıza kavramında psikolojik iyi oluş sağlamada yararlanılabilecek bir kavram olan kabullenmeden çok daha fazlası yer almaktadır. Tevekkülle yola çıkan bireyin olayların gidişatında duyguları üzerinde kontrol sağladığı söylenebilir. İnceleneceği üzere rıza ile ilintili kavramlarda yaşamdan hoşnut olma, hayatı anlamlı bulma, ahlaki olgunluk kazanma ile gelişim gibi zengin anlamlar mevcuttur.

Araştırmanın problemi “inançlı bireyler için rıza kavramı “kabul etme, hayattan anlam bulma, tevekkül, hoşnut olma, gelişmek” gibi anlamlarıyla psikolojik iyi oluş içeriğine uygun mudur” şeklindedir. Bu çalışmanın amacı dini kavramlardan biri olan rızanın içeriğini psikolojik iyi oluşu sağlama açısından incelemektir. Kuran’ın temel kavramlarından olan rıza çerçevesinde yer alan anlamlar ile psikolojik iyi oluş sağlamada yararlanılan kavramlar karşılaştırılacaktır. Böylece inanan bireyler için psikolojik iyi oluşu destekleme durumu araştırılacaktır.

## **1. Pozitif Psikoloji, Psikolojik İyi Oluş**

Bu başlık altında pozitif psikoloji ve pozitif psikolojinin önemli çalışma alanı olan psikolojik iyi oluş ve pozitif psikolojide dini kaynaklardan yararlanılma durumu incelenecek, birlikte değerlendirilecektir.

Pozitif psikoloji, psikoloji bilimi içinde yeni gelişen ve insanın güçlü oluşunda erdemlerinin, değerlerinin kendi iç kaynaklarının önemine vurgu yapan bir alandır. Bu alan içinde kişiyi güçlendiren içsel kaynaklar olması açısından dini kavramlar dikkati çekmiş ve pozitif psikoloji çalışma alanında özel bir ihtisas alanı olmaya başlamıştır (Miller-Perrin- Mancuso, 2015). İslam dini kaynakları iyi oluş için oldukça zengin içeriğe sahiptir. Aşağıda pozitif psikolojinin içeriğini ve amacını oluşturan en önemli kavramlardan biri olan

“psikolojik iyi oluş” ve “pozitif psikoloji” kısaca açıklandıktan sonra, “rıza” kavramı ve rıza kavramının iyi oluş sağlamada katkısı incelenecektir.

APA (American Psychological Association; Amerika Psikoloji Derneği), psikolojik iyi oluşu, bireyde mutluluk ve memnuniyet hislerinin bulunması, stres düzeyinin düşük olması, genel olarak iyi bir fiziksel ve zihinsel sağlık, görünüm veya iyi bir yaşam kalitesi olarak değerlendirmektedir (<https://dictionary.apa.org/well-being>). Dünya Sağlık Örgütü, ruh sağlığı açısından iyi olmayı; bireyin kendi yeteneklerinin farkında olması, yaşamında oluşan stresin üstesinden gelebilmesi, iş yaşamında üretken ve faydalı olabilmesi ve yeteneklerine uygun olarak topluma katkı vermesi ([https://www.who.int/mental\\_health/media/investing\\_mnh.pdf](https://www.who.int/mental_health/media/investing_mnh.pdf)) şeklinde tanımlamıştır.

Bu tanımlara bakıldığında yetenek ve ilgilerinin farkında olma ve bu yönlerini işlevsel bir biçimde hayatına katabilme, psikolojik sağlık açısından gerekli görülmektedir. Son zamanlarda sorunların çözümüne yönelik psikoloji çalışmaları kadar, İyi oluşla ilgili bireyin içsel olumlu kaynaklarını kullanması, güçlü yönlerini fark etmesi, hayatına yayması ve bu sayede bireyin psikolojik açıdan sağlıklı olması önem kazanmış, bu çalışmalar pozitif psikoloji etrafında incelenmeye başlamıştır.

Pozitif psikoloji mutluluğu derinden hissetme, hayatını severek bir anlam örüntüsü içinde yaşama, kişiler arası ilişkilerde uyum, insanlara karşı sevecenlik gibi birçok başlık ve alt başlıkla iyi oluş etrafında çalışmalarını sürdürmektedir (Seligman-Csikszentmihalyi, 2000). Pozitif psikoloji çerçevesinde iyi olma ile ilgili birçok tanım yapılmıştır, tanımların çok fazla olması çalışma sahasında ilerlemeyi zaman zaman güçleştirmiştir. Pozitif psikoloji etrafında dönen iyi olmaya dair görüşlerin birbirlerinden farklı metotları olmakla birlikte, genel anlamda bu görüşler sağlıklı ve mutlu bir yaşam için katkı sağlamayı hedeflemektedirler. Pozitif psikoloji alanındaki farklı kavramsal ve kuramsal çalışmaları birleştiren ortak yön; mutlu yaşamın ne olduğunu, sorunlarla yüzleşebilme becerisini tanımlama ve kendi içsel iyi oluş kaynaklarını verimli kullanabilmeye ilgilidir (Göcen, 2013).

Psikolojik iyi oluş, olumlu işlevde bulunan bireyin özelliklerini araştırmaktadır (Özen, 2010). Olumlu işlevler, kişinin kendi için anlamlı bir yaşam amacının olması, olumlu davranışlarda bulunması, olumsuz duygular yaşadığında baş etmesi, yönetmesi ve genel olarak kendi hayatına olumlu bakabilmesidir (Telef, 2013, 2-3; Ryff, 2014). Bu olumlu tutumun sağlanmasında, iyi oluşun hissedilmesinde, sürdürülmesinde, daha iyi duruma getirilmesinde kişinin sahip olduğu ve sahip olmayı istediği içsel değerler iyi oluş sağlama

araçları olarak kabul edilmiştir (Christopher, 1999; Ryff vd., 1999; Peterson-Seligman, 2004). Pozitif psikolojinin inceleme alanı, kişinin içsel güçleri ve değerleri üzerinden iyi oluşun sağlanmasıdır.

Pozitif psikoloji, psikolojik iyi oluşu sağlamada kişinin kendi kaynaklarından beslenmesine önem verdiği için, bireyin güç aldığı dini değerlerle pek çok yerde kesişmektedir (Cottone 2011; Plante, 2012). Bu değerler pozitif psikoloji ile din arasında köprüdür (Watts vd., 2006). Pozitif psikoloji alanında çalışan bilim insanları, psikologlar, dinlerin psikolojik iyi oluş için değerini şu şekillerde açıklamaktadırlar; dinler mutlu olmaya ve mutlu bir yaşama önem vermektedir (Emmons-Hill, 2001, 41; Kim-Prieto, 2014), olumlu özelliklere sahip olmak ve böylece mutlu olmak Yahudi, Hristiyan, Müslüman, Budist ve Hindu düşüncesinde çok değerli insan eğilimleri olarak görünür ve dünya felsefelerinde ve etik sistemlerinde evrensel ilkeler olarak kabul edilir (Schnitker-Emmons, 2017; Davis vd., 2017).

Bu içsel iyi oluş kaynakları bağışlayıcı olma, merhametli şefkatli olma, şükür, sabır, yaşamını sevme, amaç ve anlam bulma (Kim-Prieto, 2014), affetme, sevgi, umut, alçakgönüllülük, minnettarlık, özdenetim ve bilgelik gibi kavramlar, insanoğlunun son derece değerli eğilimleri olarak ortaya çıkmaktadır (Schnitker-Emmons, 2017).

İnanç bu yönü ile pozitif psikoloji alanında çalışan psikologların dikkatini çekmiştir. İnançın insanın ahlaki gelişimini derinden etkileme, yükseltme kapasitesine sahip olduğu, bu yönleriyle pozitif psikoloji için önemli olduğu ve sosyal, psikolojik, fiziksel, maddi ve manevi refahı artırmak için dini değerlerin pozitif psikolojide kullanılması (Miller-Perrin-Mancuso, 2015; Falb-Pargament, 2014) uygun görülmektedir.

Bazı pozitif psikoloji çalışan psikologlara göre, din psikolojisi biliminin pozitif psikoloji ile birlikte çalışabileceği; “din psikolojisinde bize sunacak çok şey var ve bizim de pozitif psikoloji ile sunacak çok şeyimiz var” ifadeleri ile belirtilmiş (Park 2003), dini kavramlar ile pozitif psikoloji ve oluş kesişimine dikkat çekilmiştir (Joseph, vd., 2006; Day, 2010).

Ülkemizde din psikolojisi alanında, dini değerler, dini değerler ve pozitif psikoloji bağlamında yapılan çalışmalar mevcuttur. Din psikolojisi bilimi manevi kaynakların sunduğu değerleri psikoloji biliminin verileri ile açıklayarak insan hayatına uygulanmasını sağlamaktadır (Özdoğan 2009). Bu alanda birçok çalışma yapılmıştır. Alanın öncülerinden sayılabilecek bir çalışmada, manevi ve psikolojik yaklaşımın birlikte ele alındığı olarak; “azim, sabır, özveri, vicdan, olumlu bakış açısı, sevgi” gibi birçok kavram psikoloji biliminin

bulguları birleştirilerek hazırlanmıştır (Özdoğan, 2006). Yine Özdoğan tevbe-yi psikolojik açıdan inceleyip, hükümlü kadınlarla birlikte tema odaklı grup toplantılarında “sevgi, sabır, özveri” gibi değerlerle çalışma yapmış, tevbe ile kendi içsel kaynaklarından beslenerek, geçmiş yaşamı geride bırakmaları, olumsuz duygulardan arınarak, yepyeni bir hayata başlamaları üzerine çalışmıştır (Özdoğan, 2005). Manevi kaynaklardan olan şükür pozitif psikoloji için de son derece önemli bir iyi oluş kaynağıdır, din psikolojisi bilimi içerisinde pozitif psikoloji ve şükür ilişkisi incelemiştir (Göcen, 2014).

## 2. Ryff’in Psikolojik İyi Oluş Kuramı

Psikolojik iyi oluş ile ilgili önemli çalışmaları olan Ryff (Ryff, 1989), iyi hissetmeyi kişinin kaygı, tedirginlik, depresyon ve diğer benzeri psikolojik rahatsızlıklardan uzak olma hali olarak açıklayan, içeriğinde olumsuzlukların altını çizen tanımlardan farklı olarak, vurguyu daha çok olumlu yönde psikolojik işlevselliğe yapmıştır (Ryff, 1989). Olumlu psikolojik işlevsellik kişinin yaşamına mutlu, umutlu bakabilmesini, başarılı olmasını sağlayan yönlerini içerir. Ryff kişinin olumlu psikolojik işlevselliğini, pozitif yönlerini ortaya koyan bir model geliştirmiştir. Bu modeli oluştururken önceki bilim insanlarının kişisel gelişim modellerinden, gelişim teorileri (Erikson), kendini gerçekleştirme teorileri (Maslow) olgunlaşma (Allport), bireyin hayatında işlevsellik (Rogers) gibi kavramlar etrafında şekillendirmişlerdir (Ryff, 1989; Ryff vd., 1999, 250). Bu çalışmada Ryff’ in pozitif psikoloji çerçevesinde geliştirdiği kuramı, rıza kavramının bileşenlerine yakınlığı yönüyle incelemeye esas alınmıştır.

Ryff geliştirmiş olduğu altı boyutlu modelde; “kendini kabul, çevreyi kontrol, anlamlı bir yaşam amacı, ve kişisel gelişim, başkaları ile pozitif ilişkiler ve özerklik” iyi oluşun kaynakları olarak ortaya koymuş ve nasıl iyi hissettirdiğini açıklamıştır (Ryff vd., 1999, 250).

Bu altı boyut sırasıyla şu şekildedir;

**Kendini Kabul** (self acceptance): Psikolojik iyi oluşu açıklamada ilk ve en önemli boyut “kendini kabul” olarak görülmektedir. Kişinin kendine dair olumlu değerlendirmelere, olumlu tutumlara sahip olması, kendine karşı anlayışlı, şefkatli, saygılı, güvenli olmasıdır denilebilir. Kendini kabul, kişinin kendi geçmiş, değiştirilemeyecek, olumsuz deneyimlerinin yaşanmış olduğunu kabul etmesi, acı veren olaylarla yüzleşmesi, acıyı üzüntüyü deneyimlemekten kaçınmaması demektir. Hayatını şikâyet etmeden, olumlu ve olumsuz yönleriyle olduğu gibi, bütün olarak kabul eden kişi, kendi ile yaşamı ile

barışıktır. Bireyin kendini kabul düzeyinin yüksek olması, psikolojik iyi oluşun yüksek olduğunu göstermektedir. Kendini kabul, psikolojik iyi oluş için olumlu kişilik özelliklerindedir (Ryff vd., 1999, 250). Kendini kabul düzeyi düşük kişiler ise geçmiş yaşamları ile ilgili hayal kırıklığı, memnuniyetsizlik duyguları içindedirler. Kendi kişilikleri ve nitelikleri ile ilgili de olumsuz duygu ve düşünceler içindedirler (Ryff vd., 1999, 250).

**Çevresel hâkimiyet** (environmental mastery): Kişinin kendisini ve yaşamını yönetebilmesi, stres veren durumlarla karşılaştığında başa çıkabilme becerisi ile ilgilidir. Çevrelerine hâkim olmakta başarılı bireyler kendi potansiyellerinin, zihinsel ve fiziksel yeterliliklerinin ve çevrelerindeki imkanların farkındadırlar ve kendi potansiyelleri ile, yapabilecekleri işleri görme, algılama ve birleştirmede başarılıdırlar. Çevreye hâkimiyeti düşük olan bireyler yaşamlarının kontrollerini ellerinde tuttukları duygusunu kaybedebilirler. Günlük yaşamın akıp gittiğini ellerinden kaydığını düşünebilirler (Ryff vd., 1999, 250).

**Yaşam amacı** (purpose in life): İnsanı hayata bağlayacak bir amacının, değerlerinin, hedeflerinin olması psikolojik sağlığı tanımlayan ve koruyan özellikler içerisindedir. Yaşadığı hayata anlam vermek psikolojik iyi oluşun kendisidir. Bireyin geçmişinde yaşadıklarını anlamlı bulması, olayları açıklayabilmesi, zihninde bir yere yerleştirebilmesi ve yaşadıklarından memnun olması anlamlı bir hayatın işareti, psikolojik sağlığının belirleyicilerindedir (Ryff, 1999, 250).

**Kişisel Gelişim** (personal growth): kişinin yaşam olayları karşısında kendi değişimini gelişimini görebilmesi, kendini izleyebilmesi psikolojik iyi oluş özelliklerindedir. Yaşam boyu devam eden gelişim de bu özellikler içindedir. Bunun karşıtı olarak hayata karşı ilgisizlik, durgunluk iyi oluşu olumsuz etkilemektedir. Bu özelliklere sahip olan, psikolojik iyi oluş düzeyleri yüksek olan kişiler, iyi oluş düzeyleri düşük olan kişilere göre daha işlevsel bir hayat yaşamaktadırlar (Ryff vd., 1999, 250).

**Başkaları ile olumlu ilişkiler kurabilme** (positive relations with others): Açık, sıcak, sevecen ve güvenilir iletişim kurma, empatik olabilme psikolojik iyi oluşu yüksek kişinin özelliklerindedir (Ryff vd., 1999, 250). Başkaları ile olumlu ilişkiler kuramayan kişiler ise uzlaşmaya ve anlaşmaya kapalı, ilişkilerinden şikâyetçi ve mutsuz, başkalarıyla yakın, sıcak ilişkiler kurmakta zorlanan kişilerdir.

**Özerklik** (autonomy): Özerklik bağımsız olma, kişinin kendi özgür iradesiyle karar verebilmesi anlamlarına gelmektedir. Bu kişiler başkalarının ona-

yından önce kendi isteklerine, beklentilerine uygun seçimler yapmayı tercih eden, iç denetim odaklı davranışlar gösteren bireylerdir. Özerklik düzeyinin düşük olması önemli kararlarda bile başkalarının yargılarından etkilenmeye yol açmaktadır (Ryff vd., 1999, 250).

### 3. Rıza İle İlişkili Kavramlar

Bu başlık altında ilk öncelikle rıza kavramı ve bileşenleri incelenecektir. Dini kaynaklarda razı oluşun nasıl yaşanacağına dair açıklamalar, pozitif psikoloji içerisinde de gördüğümüz kabullenme, anlam bulma, hoşnut olma gibi psikolojik iyi oluşu sağlayan anlamları içermektedir.

Rıza kelimesi sözlükte “ kabul etmek, karşı çıkmamak, hoşnut ve memnun olmak, tasvip etmek, beğenmek, istek, irade, tevekkül, yönelmek, sevmek gibi anlamlara gelmektedir (Bulut, 6 Ekim 2021; Uludağ, 6 Ekim 2021; Reis,2017, 892; Karaca, 1999, 229). Bir başka deyişle rıza; “istek ve irade ile tercih edilip seçilen şeyden hoşnut olmak ve o şeyi sevip kabul etmektir” (Tütün, 2011, 150). İslam’da razı olmak çaba sarf etmemek, olayları geldiği gibi, üzerinde düşünmeden kabul etmek anlamlarında kullanılmamaktadır. Kişi yaşamında istedikleri ile ilgili gerekli davranışları yapmalı, sonuç istemediği yönde de olduğunda metanetle karşılanmalıdır. (Reis, 2017, 894).

Dini kaynaklarda rıza kavramı etrafında “mutmain nefis” “razı olan nefis”, “razı olunan nefis” yer almakta, bu üç tanım birlikte, anlamları birbirine bağlı olarak değerlendirilmektedir (Özköse, 2012, 357).

Bu üç tanım Kuran’da Fecr suresinde peş peşe yer almakta ve tefsirinde de birlikte ele alınmaktadır (*Kur’ân Yolu*, 5 Ekim 2021, el-Fecr /27-30). Bu anlam birlikteliği nedeniyle rıza, bileşenleriyle birlikte değerlendirilecektir.

Kişinin rıza kavramı ile birlikte değerlendirildiği ayetler, Fecr suresi tefsirinde şu şekilde yorumlanmıştır: “*Ayette sözü edilen “imanın huzuruna kavuşmuş insan”, dünya hayatını “Allah’ın emrine saygı ve Allah’ın yarattıklarına şefkat” ile yaşamış, ruhi olgunluğa erişmiş kişidir. Bu aşamaya gelmiş bireyin iç çatışmaları, gerginlikleri, sıkıntılı düşünceleri bitmiştir. Dolayısıyla yaratıcısı, kendisi ve diğer insanlarla barışmış, huzurlu ve tatmin olmuş, doyuma ulaşmış kişidir. Kulluktaki kemali sayesinde Rabb’ini kendisinden hoşnut etmiş, Rabb’i tarafından ödüllendirilerek kendisi de O’ndan hoşnut kalmış”* olmasıdır (*Kur’ân Yolu*, 5 Ekim 2021, el-Fecr /27-30).

Dini kaynaklarda rıza etrafında şekillenen nefis için yapılan açıklamalar şu şekildedir:

**Nefs-i Mutmainne:** Doyum, huzur ve rahata kavuşmuş nefis anlamına gelmektedir. Gönül tokluğu, doyunluk anlamlarına gelen “istiğna” bu nefsin özelliğidir (İsfehani, 2010, 765-766). Bu kişiler olumsuz özelliklerinden arınmıştır ve kendisini iyi hissedeceği, çevresine faydalı olabileceği güzel ahlaki erdemlere ulaşmış kişilerdir. Bu kişilerde üzüntü ve sıkıntı hali son bulmuş, kalp emniyet, güvende olma duygularını hissetmiştir. Bu kişiler “cömertlik, doğruluk, yumuşak gönüllülük, güler yüzlülük, tatlı dillilik” gibi güzel sıfatları kazanmıştır. “Tevekkül, teslim, sabır, rızâ halleri” içindedirler. Bu kişilerin “kalbi, her an huzur ve sükûn içinde, şükür ve sena eder, kusurları örter, hataları bağışlar”. Hz. Peygamber’in ahlâkını yaşarlar ve bundan zevk alırlar (Cebecioğlu, 2009, 199-200). Bu nefis zihinsel bir bütünleşmeye ulaşmıştır (Kuşat, 2002). Bu aşama “içsel çatışmalardan, dünyevi bağlanmalardan kurtulma, hayatın ritmine uyum sağlama” (Özdoğan, 2006, 84) aşaması olarak tanımlanmıştır.

**Nefs-i Raziye:** RAZI olan kişi anlamına gelmektedir. Bu aşamada kişi yaşamda karşılaştıklarına, hayattan kendi payına düşene, hakkına razı olmuş; yani karşılaştığı zorluklara ve deneyimlediklerine razı olmuş kişidir (Ayış, 2019, 562). Bu anlamda razı olan kişi olaylarla ilgili keşke şöyle olsaydı böyle olsaydı şeklinde zihninde döndürüp şikâyet etmez (Ayış, 2019, 533; Cebecioğlu, 2009, 199-200), çünkü “hayat planındaki yerini ve vazifesini bilmesine yönelik ilâhî emirlerin, yasakların, öğüt ve tavsiyelerin tamamı rıza mertebesi ile iç içedir. Bu makamda mümin Rabb’inden razı olmuştur” (Cebecioğlu, 2009, 475). Varlık ve oluştaki her şeyi kabullenme, bu aşamada yaşanabilir (Özdoğan, 2006, 84).

**Nefs-i Merdıyye:** Hoşnut olunan kişi anlamına gelmektedir. Bu aşamada Allah bu kişiden razıdır. Bu aşamadaki bazı ahlaki kazanımlar şunlardır; “güzel ve ince düşünceli olma, affedici olma, eli açık olma, şefkatli olma, insanları sırf Allah için sevme, hassas olma” psikolojik özelliklerine sahip olunmuştur, bu nedenle Allah da onlardan razı olmuştur (Cebecioğlu, 2009, 199-200). Bu aşamada kişi “duygu, düşünce ve davranışta dengeye ulaşmış” (Özdoğan, 2006, 84) olabilir.

#### 4. Pozitif Psikoloji ve Rıza Kavramı İlişkisi

Bu başlık altında rıza kavramı ile ilintili psikolojik iyi oluş kavramları incelenecektir. Yukarıda rıza kavramında razı olma, razı olan, razı olunan kişide olması gereken özellikler, psikolojik açıdan iyi olan kişilerde bulunan özelliklerle örtüşmektedir.

Psikolojik iyi oluş sağlamada yararlanılan yöntemlerin ve pozitif psikolojinin ortak değerlerinden olan kabullenme, rıza tanımı içinde yer almaktadır. Kişinin zihninin olaylarla ilgili sürekli tekrarlayan olumsuz düşünceler (ruminatif) içinde olması stres ve kaygı yaratmaktadır. Geçmişte yaşanmış, özellikle çok az bir çaba ya da farkla gerçekleşmesine engel olunamamış olumsuz olayla ilgili zihinde sürekli olarak şöyle yapsaydım olmazdı, keşke bunu yapmasaydım gibi düşünmek, “Geçmiş zihinde tersine çevirme/ Gerçek karşıtı akıl yürütme” dir. Bu şekilde sürekli geçmişteki olumsuz duruma odaklanmak, üzerinde akıl yürütmek çözüm için adım atmak anlamına gelmez, ama üzerinde sürekli düşünmekten kişi kendini alıkoyamaz. Bu depresyona yol açabilir (Kağıtçıbaşı-Cemalcılar, 2014, 123).

Ryff vd., 1999 tarafından geliştirilmiş psikolojik iyi oluş modelinde yer alan bazı kavramlar ve içerikleri (Ryff vd., 1999) rıza kavramının bileşenleri ile örtüşmektedir. Çalışmanın bu bölümünde, pozitif psikoloji kavramları arasında yer alan; kendini kabul, anlamlı bir yaşam amacı başta olmak üzere çevreyi kontrol, kişisel gelişim rıza ile ilintili pozitif iyi oluş kavramları olarak incelenecektir. Rıza kavramı Ryff’in kuramı ile birebir örtüşmemekle birlikte, vurgu rıza kavramında inançlı bireyler için iyi oluşu sağlayan psikolojik içeriğe yönelik olduğu için anlam içeriği benzer olanlar değerlendirilecektir.

**Kabullenme:** “Kalbin, bütün işlerde tecelli eden İlahi takdirle sürür duyması, bütün hâllerde nefsin hoşnutluk ve sükûnet içinde olması, bütün korkutucu ve rahatsız edici dünya işleri karşısında huzur içinde bulunması, kulun her şeye kanaat etmesi” rızanın alametleri olarak kabul edilmiştir (El-Mekkî, 2004, 168).

Kabullenmenin dikkat çektiği başka bir kaynak şu şekildedir; Lokman (a.s) şöyle vasiyette bulunmuştur: “Kim Allah'a tevekkül eder ve Allah'ın kaderine razı olursa, o kimse imanının hakkını vermiş; el ve ayak ile yapılacak bütün hayırları kazanmış ve işlerini düzeltecek bir ahlakla ahlaklanmış olur. Rıza makamında olan kişinin alametleri şunlardır: bütün işlerde tecelli eden İlahi takdirle sevinç duymak, olumlu, olumsuz bütün hâllerde nefsin hoşnutluk ve sükûnet içinde olması, bütün korkutucu ve rahatsız edici dünya işlerine yönelik kalbin sükûnet içinde bulunmasıdır. Kulun her şeye kanaat etmesi, Rabb'inin takdir ettiği şeylerle övünmesi, sevinmesidir. Her işte Mevla'sına teslim olması, çok az şeylerden dolayı bile O'ndan razı olması, Yüce Allah'ın her işi en güzel şekilde tedbir edeceğine ve her işte en güzel hükmü vereceğine itikat ederek, O'nun bütün hükümlerine teslim olması” rızanın işaretlerindedir (El-Mekkî, 2004, 169- 170).



Razı olmak yaşanan olumsuzlukların aslında iyi olduğunu düşünmek demek değildir. Rızada “kulun kendi gücünü aşan hususlarda işin sonunu Allah’a havale etmesi” (Çağrıcı, 6 Ekim 2021) anlamındadır. Bu bağlamda rıza yaşananlar olumsuz olsa da onlarla yüzleşme, gerçekleşen olaylardan kaynaklanan olumsuz duyguları kabullenme, yaşanmış geçmişte kalmış bazı olayların değiştirilemeyeceğini, olanı olduğu gibi kabul etmektir (Reis, 2017; Tütün, 2011; Yılmaz, 2014). Kısaca rızada yaşanmış olayları oldukları gibi kabul etmek, yaşananların kişinin kendinden daha büyük bir planın parçası olduğuna inanmak, yaşadıklarını acısıyla tatlısıyla yüzleşerek, içselleştirerek kabul etmek yer almaktadır.

Reis, rıza ile kabullenme arasındaki psikolojik süreçlere dikkat çekmiş, şu şekilde ifade etmiştir; “rıza hali insana huzur ve itminan kazandırdığı gibi rıza haline ulaşamamak da devamlı bir tatsızlığa ve mutsuzluğa neden olmaktadır. İç huzurun sağlanmasında en etkili yol mevcut durumu kabullenmek ve teslim olmaktır” (Reis, 2017, 912).

Anadolu bilgeleri kaynaklarında yaşananları olumsuz olsa da ilahi bir planın parçası kabul etmek, içselleştirmek ve yaşamını sevmenin kişiyi sağlığa ve huzura kavuşturmasından bahsedilir (Mevlânâ, 2002, 3/166-168; Mevlânâ, 2002, 3/380-381). Rızada daha fazlası, yaratıcı ile güvenli bağ kurarak yaşanan kabullenme vardır (Özdoğan, 2021).

Bilişsel süreçlerde kabullenme ne şekilde işlemekte ve nasıl iyi gelmektedir? Kabullenmenin iyileştirici süreci psikolojide nasıl seyretmektedir, aşağıda incelenecektir.

Psikolojik kabul (kabul olarak da adlandırılmaktadır) yaşamda karşılaşılan olaylarla ilgili olumsuz duyguları deneyimlemeye açık olmaktır (Hayes, 1987). Duygulardan kaçınmak, bastırmak kişiyi olumsuz etkilemektedir. Kaçınmak olumsuz bir başa çıkma yöntemidir. Bu şekilde sorunlar ortadan kaybolmaz, sadece onların varlığı görmezden gelinmiş, sırt çevrilmiş olmaktadır. Bastırılan bu olumsuz düşünce ve duygular stres, depresyon gibi birçok olumsuz psikolojik sürece yol açmaktadır. Yüzleşmek, duyguları gözlemlemek, yaşanmış olduklarını kabul etmek genel ruh ve beden sağlığını olumlu etkilemektedir (Bond-Feilder, 2010; Ciarrochi vd., 2013; Ford vd., 2017). Yaşanmış olayların yol açtığı acı ve üzüntüyü deneyimlemek ve kabul etmek, zihinsel ve duygusal bağlamda iyi oluşu artırmakta (Durmuş, 2020, 49), manevi değerler kazanma, dönüşüm ve büyüme, olgunlaşma, olayları daha derinden değerlendirme, anlamlandırma sağlamaktadır (Durmuş, 2020, 183).

Rıza ve razı olan kişi kavramlarının içeriklerindeki kabullenme, kişinin yaşamındaki olayların olumsuz duygularından kaçınmadan yüzleşme, yaşa-

mını acısıyla tatlısıyla kabul etme pozitif psikoloji kaynaklarıyla benzer iç-riklere sahiptir.

**Anlamli Bir Hayat:** Psikolojik iyi oluşun içinde yer alan pozitif psikoloji değeri anlamli bir hayata ulaşma, yaşadıklarından memnun olma (Ryff vd., 1999) birçok dini kavram için geçerli olduğu gibi, rıza kavramı, bileşenleri ve ilintili kavramları ile birlikte dini kaynaklarda çokça işlenmiştir.

Tütün, rızanın Kuran’ın bütününde yer alan bir kavram olarak dinin temel ilkeleriyle, prensipleriyle iç içe karşımıza çıktığını belirtmektedir. Bu da Allah’ın rızasını kazanmak için tüm Kuran’ı dikkate almak gerektiğini göstermektedir. Hayatın her anında Allah rızasını gözeterek yaşamak demek, Allah ile kul arasında karşılıklı sevgiyi beraberinde getirir (Tütün, 2011, 172-173).

Mümin olmak için dini içselleştirerek kabul etmek gereklidir. Hucurat suresi 14-18 ayetlerin tefsirine bakıldığında, dil ile “islam olduk” demenin yeterli olmayacağı, imanın kalbe yerleşmesi için iman etmiş olmanın mutluluğu sağlayacağına kalben inanmak, bağlanmak gerekmektedir (*Kur’ân Yolu*, 5 Ekim 2021, el-Hucurat/ 14-18).

Dini inancın kalbe inen, anlamli bulunarak, sevilerek samimiyetle kabul edilen, razı olunan bir yaşam biçimi olması, Hucurat suresi 14-18 ayetle açıkça ortadadır. Başka bir deyişle dini inanca uygun yaşamak için anlamak, sevmek, idrak etmek gibi bilişsel, duygusal kabul ediş önemlidir (Emiroğlu, 1998; Avcı, 2020), dolayısıyla Müminin her işinde kabul, severek içselleştirme, hoşnut ve razı olmak, yaşadıklarından anlam bulmuş olmak önemlidir.

Daha önce de belirttiği üzere, rıza Allah ve kul arasında karşılıklıdır. Dini yaşarken de dini emir ve tavsiyeleri severek, kabul ederek, anlayarak, içselleştirerek, samimiyetle, hoşnut yaşamalı ki rıza inanan kişinin tüm hayatına yayılabilsin. Bu manada inanan kişi dini kabul ederek, içselleştirerek, severek, razı olarak yaşayarak, böylece yaşadıklarından gönül hoşnutluğu bulmuş olarak Allah’ın huzuruna çıkmalı ki Allah da kulun bu halinden razı olsun.

Bazı tasavvufi kaynaklarda bu durum yani kulun önce razı olması şu şekillerde yer almaktadır; “rıza, kader ve kaza olan her şeyde Allah’tan razı olmak ve neticede Allah’ın kuldun razı olmasıdır”. Allah’tan razı olmanın en yüce makam olduğu, “Allah’ın rızaya rıza ile karşılık verdiği” yine bu kaynaklarda belirtilmekte, “Allah kulun başına gelene sabrettiği zaman onu diğer kulları arasından seçer; rıza gösterdiği zaman özet dostluğuna alır” şeklinde görülmektedir (El- Mekkî, 2004, 166). Yine aynı manada “benim rızam kazama rıza göstermendir” ifadesi ile, insanın yaşamından huzur duyması, yaşamını anlamli bularak Rabb’ine dönmesi yer almaktadır (El- Mekkî, 2004, 172).

Başka tasavvuf kaynaklarında bu durum mutasavvıflar tarafından şöyle açıklanmıştır; “rıza muhabbetin meyvesidir, insanın Allah’ın kendisi için uygun gördüğü her şeyi muhabbetle kabul etmesi lazımdır ki, böylelikle kulun rıza gösterdiği kadar Allah da ondan razı olsun” (Kuşeyrî, 2003, 276).

“Ebû Ali Dekkak (k.s) anlatır: Bir talebe hocasına, “Kul Allah Teâla’nın kendisinden râzı olduğunu bilebilir mi?” diye sordu. Hocası, “Bilemez, bunu nasıl bilsin ki, Allah’ın rızası gayba ait bir şeydir!” dedi. Talebe, “Hayır, bilebilir!” dedi. Hocası, “Nasıl?” diye sordu, talebe, “Ben kalbimin Allah’tan razı olduğunu görürsem, bilirim ki O da benden razıdır!” diye cevap verdi. Bunu işiten hocası , “Ey genç güzel ve doğru söyledin!” dedi.” (Kuşeyrî, 2003, 276).

Hz. Musa (a.s), “İlahî! Bana öyle bir amel göster ki, onu yapınca sen benden razı olasın!” diye dua etti. Allahu Teâla, “Sen buna güç yetiremezsin!” buyurdu. O zaman Hz. Musa (a.s), secdeye kapanıp yalvardı. Allah Teâla kendisine şöyle vahyetti: “Ey İmran’ın oğlu! Şüphesiz benim rızam, senin benim takdirime razı olmandadır” (Kuşeyrî, 2003, 277).

Bu kaynaklarda kulun rızasının olması, Fecr suresindeki “Ey imanın huzuruna kavuşmuş insan! Sen O’ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabb’ine dön” (el-Fecr, 27-28) ayetlerinin açıklamaları ışığında, psikolojik açıdan değerlendirilebilir. Mutmain kişi; yaşadığı hayattan hoşnut olmuş, doyuma ulaşmış, olumlu ve olumsuz yönleriyle kabul etmiş, anlam bulmuş, bulunduğu anlamla huzur bulmuş kişidir. Yaşamından anlam bularak “raziye” razı olan kişi Allah’ın yarattığı evrene, düzene ve hikmetlerine hayran olmuş, sevmiş, ahlak sahibi olmuş, kendine ve çevresine karşı saygılı sevecen davranmış, yaşadığı hayattan, tüm bu yaşadıklarından razı olmuş ve bu şekilde Rabb’inin huzuruna razı olarak gitmesinden dolayı da Rabb’inin razı olduğu kişidir.

**Çevreyi Kontrol:** Ryff hayatı için kişinin kendi isteklerine ve değerlerine göre düzenleyecek güce sahip olmasını ve yaşamla uyum sağlamasını çevreyi kontrol olarak tanımlamıştır (Ryff, 1989; Ryff, 1999).

Razı olan kişinin özellikleri içinde, tevekkül etmek yer almaktadır. Bu şekilde zihinde sürekli “şu şekilde olsaydı bu şekilde olsaydı” şeklinde düşünerek kişinin günlük yaşamından bağının kopması riski azalmaktadır. Tevekkülün içindeki önce çaba sarf etmek kişinin kendini ve olayları düzenlemesi, kontrol etmesi çabasını gerektirir. Tevekkül bir davranışın sadece sonunda değil, başlangıcında da Allah’tan hayırlı iyi bir iş, davranış ortaya çıkması dileği içerdiği için üzerinde düşünülerek yapılmış eylemleri içermektedir. Bu şekilde kişi yaptığı iş ile ilgili duygusal kontrol hissedebilir.

**Kişisel Gelişim:** Ryff vd. kişisel gelişimi kişinin yaşam karşısındaki değişimini, gelişimini görebilmesi, hayata karşı ilgili olmak etrafında değerlendirmiştir (Ryff vd., 1999, 250).

Özdoğan (2006), “Tatmin olmuş, razı olan ve razı olunan” şeklindeki üç nefis mertebesinin birbiriyle ilintili olarak ele almıştır. Çalışmasında, vicdanın yaşamdan huzur bulma, tatmin olma aşamasından sonra geliştiği belirtmiş e vicdan sahibi olmayı “kendimiz için gösterdiğimiz sevgi dolu bir ilgi ve bakımın sesi, gerçek benliğin simgesi, ahlaki yaşantuların özü” olarak değerlendirmiştir. Bu aşamada vicdan gelişimi doğru olan davranış ve düşünceler için sezgisel, içsel güçlü bir yönümüz olarak kendini göstermektedir (Özdoğan, 2006).

Razı olan kişinin razı olma yolunda ilerlerken kabul ile başlayan değişimi, hayata karşı memnuniyet, insanlara karşı şefkatli affedici olma” gibi kazandığı ahlaki özellikleri kişisel gelişimini, olgunlaşma yolculuğunu göstermektedir. Bu özelliklere sahip olan kişilerin psikolojik iyi oluş düzeyleri yüksek bulunmuştur (Ryff vd., 1999, 250).

### **Tartışma**

Ryff vd. psikolojik iyi oluşu altı boyut üzerinden tanımlamıştır (Ryff vd., 1999). Başta çalışma için sadece kabullenme öngörülmüştür, amaç birbir karşılaştırmak olmamakla birlikte diğer kavramlardan; “anamlı bir hayat, çevreyi kontrol ve kişisel gelişim” ile ilişkiler rıza kavramı incelenirken dikkat çekmiş, kabullenme ile birlikte bu başlıklar da değerlendirilmiştir. Bu şekilde inançlı bireylerin kendi içsel değerlerinin psikolojik iyi oluşu sağlama için önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Pozitif psikoloji yaklaşımında kabullenme bireysel boyutta ele alınmışken, rızanın anlamında kabullenme, yine pozitif psikoloji için önemli olan kişinin kendinden daha derin, daha öte bulduğu bir şeye bağlanması ile birlikte. Başka bir deyişle rızada kabullenme yaratana ilişki içinde görülmektedir ve rızada hayatı anlamlandırma “daha yüce bir şeyle bağlantıda olma” hissiyledir. Kabullenme rızanın yaşanmasında ilk adım sayılabilir. Rıza yaratıcıya bağlanmayla birlikte ilerleyen, anlam içeriği derinleşen bir yolculuktur.

Pozitif psikoloji kavramları çeşitli metaforlar, hikayeler kullanılarak uygulamalar yapılmaktadır. Burckhardt vd. (Burckhardt vd., 2016) bazı pozitif psikoloji kavramlarını hikayeler, metaforlar üzerinden oturumlara yaymışlar ve bu birlikte uygulama sonucunda programa yüksek semptomlarla başlayan katılımcılarda stres, depresyon ve toplam psikopatoloji semptomlarında ista-

tistiksel olarak anlamlı bir azalma olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Ülkemizde de dini kavramlar ile psikoloji çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazılarına daha önce değinilmiştir.

Pozitif psikoloji kavramlarıyla örtüşen pek çok dini kavram, örneğin tüm dünyada sevilen ve bilinen Mesnevi’de oldukça fazla yer almaktadır, bu ve birçok dini kavram alanın uzmanları tarafından, pozitif psikoloji uygulamalarına seçilerek kullanılabilir.

### **Sonuç ve Öneriler**

Psikolojik iyi oluş, psikoloji tarihi boyunca araştırılan önemli bir kavram olmuş, insanın neyle ve nasıl mutlu olacağı araştırmalara yön vermiştir. Bazı deneyimlerin olumsuz etkileriyle oluşan sorunlu yaşamları tedavi etmek, psikolojinin başlıca çalışma alanı olmuştur. Bu süreçte dini unsurlar psikolojinin yararlandığı kaynaklar arasında yer almıştır.

Psikoloji son dönemlerde yeni bir psikolojik iyi oluş kaynağı üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu yaklaşım pozitif psikoloji olarak adlandırılmış ve insanın kendi içsel değerleri, inançları bu başlık altında yer bulmuştur. Pozitif psikoloji etrafında yapılan çalışmalar çok farklı kuramlardan beslenmektedir. Bu tartışmalara rağmen çıkış noktası “bireyin iyi hissetmesinde kendi sahip olduğu değerlerle beslenmesi, anlamlı bir hayat yaşaması”dır.

Dini kaynaklar, zengin anlam içeriği ile psikolojik iyi oluşa katkı vermekten çok daha fazlasına sahiptir. Bu anlam dünyası psikoloji biliminin yöntemleri ile birleştirilmelidir. Pozitif psikoloji için örnek kavram olarak kabullenme ele alındığında şu açıktır ki, dini kaynaklar kabullenmenin güzelliğinden bahseden, tavsiye eden, metaforlarla ve hikayelerle doludur. Ancak, kabul etmenin bilişteki yolculuğunu açıklayan, nasıl iyileştirdiğini, başka bir deyişle ilacın ne şekilde iyi geldiğini ve kime ne şekilde sunulacağını tespit eden süreçler ve yöntemler psikoloji bilimindedir.

Bu çalışmada incelenen rıza kavramında, psikolojik iyi oluş için kullanılan kavramlar arasında yer alan; “kişinin yaşamındaki olayların sebep olduğu acı veren duyguları kaçınmadan deneyimlemek, kabul etmek, anlamlı bir yaşama inanmak, kontrol sağlamak, kişisel anlamda gelişmek” ve rıza kavramında yer alan “kabul etme, hoşnut olma, tevekkül, razı olma ile ahlaki değerler kazanma” arasında anlam açısından ilişkiler bulunmuştur.

Psikoloji uygulamalarında kullanılan, bilişte izlediği yol ve nasıl iyileştirdiği üzerinde çalışmalar yapılan bu kavramlar, bireylerin kendi değerleriyle güçlenmelerini sağlayabilir.

### Kaynaklar / References

- Abidin Paşa. *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Mesnevî Şerhi*. 1. Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- “al- fejr”, Erişim 26 Kasım 2021. <https://quran.com/>
- Alibekiroğlu, Pervin vd. “Üniversite Öğrencilerinde Yaşam Doyumu ile Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişkide Öz Anlayışın Aracı Etkisi”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27/2 (2018), 1-17.
- Avcı, Hatice. “Kur’ân’daki Fuâd Kelimesi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/59 (2020), 349-371. <https://doi.org/10.15745/da.811775>
- Ayış, Mehmet Şirin. “Semennûdî’de Nefis Mertebeleri”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2014), 493-537.
- Ayış, Mehmet Şirin. “Nefis Mertebelerinin Psikolojideki Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme: Robert Frager Örneği”. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/14 (2019), 547-567.
- Bakkaloğlu, Abdussamet. “Tevfız”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Ekim 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tefviz--fikih>
- Brown, Kirk Warren - Ryan, Richard M. “The Benefits of Being Present: Mindfulness and its Role in Psychological Well-Being”. *Journal of Personality and Social Psychology* 84/4 (2003), 822-48.
- Bulut, Halil İbrahim. “Rıza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Ekim 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/riza--kelam>
- Burckhardt, Rowan vd. “A Randomized Controlled Trial of Strong Minds: A School-Based Mental Health Program Combining Acceptance and Commitment Therapy and Positive Psychology”. *Journal of School Psychology* 57 (2016). 41-52.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Christopher, John Chambers. “Situating psychological well-being: Exploring the cultural roots of its theory and research.” *Journal of Counseling and Development* 77/2 (1999), 141-153.
- Ciarrochi, Joseph. “The Foundations of Flourishing”. *Mindfulness, Acceptance, and Positive Psychology: The Seven Foundations of Well-Being*. ed. Todd B. Kashdan vd. 1-29. Oakland, United States: Context Press, 2013.
- Coşkun, Selman. *Kur’ân-ı Kerim’de Rıza Kavramı*. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Cottone, Robert Rocco. *Toward a Positive Psychology of Religion: Belief Science in the Postmodern Era*. John Hunt Publishing, 2011.
- Çağrıncı, Mustafa. “Tevekkül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Ekim 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevekkul>
- Davis, Don E. vd. “Humility, religion, and spirituality: A review of the literature”. *Psychology of Religion and Spirituality* 9 (2017), 242-253. <https://doi.org/10.1037/rel0000111>
- Day, James Meredith. “Religion, Spirituality, and Positive Psychology in Adulthood: A Developmental View”. *Journal of Adult Development* 17 (2010), 215-229. 10.1007/s10804-009-9086-7
- Demir, Ramazan - Türk, Fulya. “Pozitif Psikoloji: Tarihçe, Temel Kavramlar, Terapötik Süreç, Eleştiriler ve Katkıları”. *Humanistic Perspective* 2/2 (2020), 108-125.
- Dennis, Saleebey. *The Strengths Perspective in Social Work*. 3rd Ed. Boston: Allyn and Bacon, 2001 ([https://www.jstor.org/stable/23718172?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/23718172?seq=1#metadata_info_tab_contents))

- Diener, Ed. "Subjective Well-Being". *Psychological Bulletin* 95/3 (1984), 542-575.
- Diener, Ed vd. "The Satisfaction With Life Scale". *Journal of Personality Assessment* 49/1 (1985), 71-75.
- Donaldso-Feilder, Emma J.- Bond, Frank W. "The Relative Importance of Psycho-Logical Acceptance And Emotional İntelligence to Workplace Well-Being". *British Journal Of Guidance - Counselling* (2010), 187-203.
- Durmuş, Ümmet. *Tüm Kavram ve Yaklaşımlarıyla Pozitif Psikoloji*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020.
- Ebu Talib el-Mekkî. *Kâtu'l-Kulüb Fi Muameleli'l-Mahbub ve Vaşfu Tarikî'l-Mürîd İlâ Makâmî't-Tevhid*. çev. Dilaver Selvi. haz. Hüseyin Okur. İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2004. [https://archive.org/details/kutul-kulub-4-yerimli/KutulKulub3\\_yerimli](https://archive.org/details/kutul-kulub-4-yerimli/KutulKulub3_yerimli)
- Emiroğlu, İbrahim. "Kur'an'da Akıl ve İnsan". *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1998), 69-99.
- Emmons, Robert A.- Hill, Joanna. *Words of gratitude -for mind, body, and soul*. Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2001.
- Falb, Melissa D.- Pargament, Kenneth I. "Religion, Spirituality, and Positive Psychology: Strengthening Well-Being". *Perspectives on the Intersection of Multiculturalism and Positive Psychology*. ed. Jennifer Teramoto Pedrotti-Lisa M. Edwards. 143-157. Dordrecht: Springer, 2014. [https://doi.org/10.1007/978-94-017-8654-6\\_10](https://doi.org/10.1007/978-94-017-8654-6_10)
- Ford, Brett vd. "The Psychological Health Benefits of Accepting Negative Emotions and Thoughts: Laboratory, Diary, and Longitudinal Evidence". *Journal of Personality and Social Psychology* 115/6 (2017), 1075-1092.
- Fragar, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2011.
- Göcen, Gülüşan. "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (2013), 97-130.
- Göcen, Gülüşan. *Şükür: Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Gündüz, İrfan. *Gümüşhanevi Ahmed Ziyâüddin Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikati*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.
- Hayes, Steven C. "A Contextual Approach To Therapeutic Change". *Psychotherapists in Clinical Practice: Cognitive and Behavioral Perspectives*. ed. N. Jacobson. 327-387. New York: Guilford Press, 1987.
- Hayes, Steven C. vd. "Acceptance and Commitment Therapy as a Unified Model of Behavior Change". *The Counseling Psychologist* 40/7 (2012), 976-1002.
- Herbert, James vd. "Psychological Acceptance". *Cognitive behavior therapy: Applying empirically supported techniques in your practice*. ed. William T. O'Donohue vd. 4-16. John Wiley Sons, Inc. 2008.
- Kaba, İlker vd. "Yetişkin Yaşam Doyumu Ölçeğinin Geliştirilmesi". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2018), 1-14. <https://doi.org/10.18037/ausbd.550232>
- Kabat-Zinn J. *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*. New York: Bantam Dell Publishing, 1990.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem-Cemalcılar, Zeynep. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınevi 2014.
- Karaca, Faruk. "Dilimizde Dini İnanç İfade Eden Bazı Kavramlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/14 (Haziran 1999).

- Kelly, John D. "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana and the Moral Economy of War". *Anthropology and Global Counterinsurgency*. ed. John D. Kelly vd. 67-83. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Kim-Prieto Chu. "Introduction: Positive Psychology of Religion Across Traditions and Beliefs". *Religion and Spirituality/Across Cultures*. ed. Chu Kim-Prieto. 1-18. Dordrecht: Springer, 2014.
- Kur'ân Yolu. Erişim 07 Ekim 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kuşat, Ali. "Nefis Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 119-128.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair - Kuşeyrî Risalesi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2003.
- Martin, Raquel Palomera. "Positive Psychology in Schools: A Change With Deep Roots" *Papeles Del Psicólogo/Psychologist Papers* 38/1 (2017), 66-71.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevi*. çev. Şefik Can. Ankara: Ötüken Yayınları, 2002.
- Miller-Perrin, Cindy - Mancuso, Elizabeth Krumrei. *Faith from a Positive Psychology Perspective*. Springer, 2015.
- Mutter, Kelvin. "The Practice of Mindfulness in Spiritual Care". *Psychotherapy: Cure of The Soul*. ed. Thomas St. James O'Connor vd. 131-138. Waterloo, Canada: Waterloo Lutheran Seminary, 2014.
- Myers, David G. - Diener, Ed. "Who is Happy?" *Psychological Science* 6/1 (1995), 10-19.
- Neff, Kristin. "Self-Compassion: An Alternative Conceptualization of a Healthy Attitude Toward Oneself." *Self and Identity* 2/2 (2003), 85-101.
- Özdoğan, Öznur. *İsimsiz Hayatlar, Manevi ve Psikolojik Yaklaşımın Arınma ve Öze Dönüş*. Ankara: Lotus Yayınları, 2005.
- Özdoğan, Öznur. *Mutluluğu Seçiyorum*. Ankara: Özden Öze Yayınları, 2006.
- Özdoğan, Öznur. *Aşkın Yanımız Maneviyat*. Ankara: Özden Öze Yayınları, 2009.
- Özdoğan, Öznur. "Kanser ve Maneviyat". 3. Uluslararası 4. Ulusal Onkoloji Hemşireliği Kongresi-Sağlık Bilimleri Üniversitesi - Ankara Onkoloji Eğitim ve Araştırma Hastanesi (20-22 Ekim 2021). Ankara: Hilton Garden Inn Otel, 2021.
- Özen, Yener. "Kişisel Sorumluluk Bağlamında Öznel ve Psikolojik İyi Oluş Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 4 (2010), 46-58.
- Özköse, Kadir. *Tasavvuf El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Park Crystal L. "The Psychology of Religion and Positive Psychology University of Connecticut Presidential Address APA Division 36 (Psychology of Religion) Psychology of Religion Newsletter Volume 28/4 2003" *11th Annual Convention of the American Psychological Association (9 August 2003)*. Toronto, Ontario: 2003.
- Plante, Thomas G. *Religion, Spirituality, and Positive Psychology: Understanding the Psychological Fruits of Faith*. Praeger, 2012.
- Rağıp El İsfahani. *Müfredat / Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Haz. Abdalbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Reis, Bedriye. "Tasavvuf Klasiklerinde Rıza Kavramı". *Journal of International Social Research* 10 (2017), 891-913.
- Rifai, Kenan. *Şerhli Mesnevi Şerif*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2014.



- Ryff, Carol Diane. "Happiness is Everything, or is it? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being". *Journal of Personality and Social Psychology* 57 (1989), 1069-1081.
- Ryff, Carol Diane vd. Forging macro-micro linkages in the study of psychological well-being. *The self and Society in Aging Processes*. ed. Carol Diane Ryff vd. 247-278 New York: Springer Publishing Company, 1999.
- Ryff, Carol Diane. "Psychological well-being revisited: Advances in the science and practice of eudaimonia." *Psychotherapy and psychosomatics* 83/1 (2014), 10-28.
- Schnitker, Sarah. A.- Emmons, Robert. A. "The psychology of virtue: Integrating positive psychology and the psychology of religion". *Psychology of Religion and Spirituality* 9/3 (2017), 239-241.
- Seligman, Martin E.P.- Csikszentmihalyi Mihaly. "Positive Psychology: An Introduction". *American Psychologist* 55/1 (2000), 5-14.
- Steger, Michael vd. "Acceptance, Commitment, and Meaning: Using The Synergy Between ACT and Meaning in Life Research to Help". *Mindfulness, Acceptance, and Positive Psychology* (2013), 240-266.
- Stephen, Joseph P. "Positive psychology, religion, and spirituality". *Mental Health, Religion & Culture* 9/3 (2006), 209-212.
- Tatcı, Mustafa. *Yunus Emre Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Telef, Bülent Baki. "Psikolojik İyi Oluş Ölçeği: Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28/3 (2013), 374-384. 10.13140/RG.2.1.2414.4480.
- Thomas, Justin vd. "The Rise of Mindfulness and Its Resonance with the Islamic Tradition". *Mental Health, Religion - Culture* 20/10 (2018), 973-985.
- Tütün, Sevgi, "Kur'an'da Rızâ Kavramının Kullanıldığı Yerler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2011), 149-174.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Uludağ, Süleyman. "Rıza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Ekim 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/riza--tasavvuf>
- Watts, Fraser vd. "Human spiritual qualities: Integrating psychology and religion". *Mental Health, Religion and Culture* 9/03 (2006), 277-289.
- "well-being". *APA Dictionary of Psychology*. Erişim 06 Ekim 2021. <https://dictionary.apa.org/well-being>
- World Health Organization, WHO Library Cataloguing-in-Publication Data. 2003. [www.who.int/mental\\_health](http://www.who.int/mental_health)
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.



## İSLAM'DA HAC İBADETİNİN PSİKO-SOSYAL BOYUTU

Nedim ÖZ\*

### Öz

Bu çalışma, hac ibadetinin sosyal boyutunu sosyolojik perspektiften hareketle dokümantasyon yöntemiyle ele almaktadır. Amaç, hac ibadeti üzerinden insanın sosyal kazanımlarını belirlemektir. Din, gündelik hayatında insanın her bakımdan ihtiyaç duyduğu bir kurumdur. Zira din, birey ve toplumu derinden etkileyen kurumlardan biridir. Temelde akide, ibadet, dini cemaat şeklinde varlığını sürdüren dinin, sosyolojik anlatım şekillerinden olan hac, itikadın güçlenip pekişmesine, kardeşlik duygularının hissedilmesine vesile olmaktadır. Örneğin Kur'an'da, sosyo-kültürel bütünleşmeye yönlendiren mesajlar yanında hac ile namaz, oruç, zekât gibi ibadetler vasıtasıyla bütünleşmenin manevi temelleri atılmaktadır. Buna göre hac, psikolojik etkileriyle birlikte İslam toplumunun oluşmasında ve sürdürülmesinde kardeşlik, dayanışma, birbirini koruyup gözetme, birlikte sıkıntılara tahammül etme, iyilik ortak paydasında buluşarak toplumsal paylaşmayı gerçekleştirme gibi sosyal boyutları insanlara kazandırmaktadır. Bu yönüyle haccın, İslam dünyasının tarihsel, sosyal, siyasal, iktisadi sorunlarının konuşulduğu ve çözüm üretildiği bir niteliğe yeniden kavuşması gerekir. Dolayısıyla hac ibadetinin, sadece bireyleri, aileleri, grupları etkilemekle kalmayıp, toplumların ulusal ve ulus ötesi hayatını da düzenlemesi beklenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hac, İbadet, Toplum, Sosyal Boyut, Sosyolojik Anlatım.

---

\*Dr. Öğretim Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Sosyolojisi, e-posta nedimoz@kilis.edu.tr ORCID: 0000-0002-4481-0297

Atıf/Cite as: Öz, Nedim. "İslam'da Hac İbadetinin Psiko-Sosyal Boyutu" *Dini Araştırmalar* 24/61 (Aralık 2021), 595-614, <https://doi.org/10.15745/da.990736>

## **The Psycho-Social Aspect of Duty of Pilgrimage in Islam**

### **Abstract**

This study addresses the social aspect of the duty of pilgrimage through the documentation method based on sociological perspective. The aim of this paper is to determine the social gains of people through the pilgrimage. Religion is an phenomenon that people need in every aspect of their daily life . Because religion is one of the phenomenon that deeply affect the individual and society. The pilgrimage, which is one of the sociological expressions of religion, and maintains its existence in the form of creed, worship and religious community, is instrumental in strengthening and consolidating the faith and feeling the feelings of brotherhood. For instance; spiritual fundamentals of integration are based on Quran by means of worships such as salaah, fasting and alms with the pilgrimage as well as the messages serving as guidance for socio-cultural integration. In accordance with this, worships, with its psychological effects, lead people to attain social aspects such as brotherhood, solidarity, protecting each other, enduring and overcoming distresses together, accomplishing societal sharing by meeting on the common ground of benefaction in the establishment and subsistence of the Islamic community. The pilgrimage, on that sense, is required to have its principal qualification once more in where the historical, social, political and economic issues of the Islamic world are discussed and solutions addressing such issues are delivered accordingly. Therefore, the pilgrimage is not expected to only affects the individuals, families, groups but also regulates the national and transnational lives of societies.

**Keywords:** Pilgrimage, Worship, Society, Social Aspect, Sociological Expression.

### **Summary**

Faith constitute the essence of religious behaviour, and essentially all human activities, intentionally and consciously, are in the nature of religious behaviour. Therefore, religious belief evolves as a need for attachment, belief, and orientation to a superhuman being, forming the nature of life and the most fundamental dynamics of the human spirit. Accordingly, obedience to Allah or any other holy creature, all actions contributed to be closer to it can be considered within the scope of worship. It, hence is not possible to separate the practices of prayer, fasting, zakat, pilgrimage and sacrifice from moral behaviour.

**1. Belief-Worship Relationship:** Worship is the next link following belief in Islam, which does not allow the separation of theoretical and practical life from each other. In addition to the effect of worship on individuals, there are also social effects and consequences. Psychological factors also play a role in the formation of worship. Worship and belief are like twins in this regard. Behaviours that are contrary to belief are not desirable behaviours. If there are behaviours that contradict beliefs, it is obvious that there will be disharmony and conflict in terms of personality integrity and religiosity. Even though the worships are congregational in nature, they primarily appeal to the individuals. Worship, however, is a subjective behaviour in this respect. If it is widely esteemed, it becomes objective. In this sense, many social aspects and functions of worship are manifested here.

**1.1. Social Aspect of Worship:** Although the worship of Allah is usually performed with an individual belief motive above and beyond all purposes, there has always been a communal or community-oriented aspect of it. However, despite the fact that the actions have a social aspect, an aspect that transcends the individual, the responsibility lies with the individual. Human activities constitute the objective aspect of religious life. There are many individual or social wisdom in worship. In this regard, the individual and social wisdom found in any person who is subject to the divine order while experiencing it and attempting to understand and comprehend by contemplating what purposes may have been pursued can carry a person to different consciousness and dimensions in terms of functionality. Therefore, the psycho-social aspect of pilgrimage, which includes spiritual, physical, and financial aspects, will be highlighted in this study.

**1.2. Social Aspect of Hajj:** Thanks to its universal effects, Hajj is one of the most characteristic worships performed by all Muslims, dynamically maintaining the spirit of brotherhood and unity. In fact, the pilgrimage ritual is a worship in which the religious and the historical, the sacred and the secular, the collective and the individual, spiritual expectation and material action are layered on top of each other. As a result, it is possible to list the following sub-headings that pilgrimage provides significant materials to religious sociology.

*Muslim Brotherhood:* The Muslim brotherhood is demonstrated by the group or congregation through de facto pilgrimage in a worldwide gathering. That's why the ummah, consisting of Muslim groups from all over the world, is actually experiencing it while performing the pilgrimage. It is very important

that Muslims, coming together through the pilgrimage on a universal scale, try to solve their problems and issues together with the sharing of knowledge and experience, in terms of revealing the strength of the belief bond between them as a group. *Cultural Organization*: Because pilgrimage is one of the worships that begins with the individual but ends in society, it has the characteristics of an organization and cultural congress where Muslims as a group and congregation exchange information. It is a significant cultural organization on a global scale in this regard, producing, representing, transferring, and developing knowledge. *Spirit of Equality*: During the pilgrimage, Muslims have the same experience, in which the rich and the poor, those who govern and those who are governed, are considered equal, and they get rid of worldly ranks with the same "ihram". This is the abolition of colours, races, classes, rank and wealth, and is the peak of brotherhood. *Social Solidarity*: It brings about social integration and cohesion, as well as common worship and universal purification. The psycho-social effects of pilgrimage as a religious practice, increasing the level of patience, cooperation, solidarity and integration, have also been confirmed by field studies. Thus, pilgrimage worship holds an important place in terms of many features that the community brings to believers in terms of social solidarity and the sense of "us" and the perception of a group that we can call "you" or "they." *Economic Aspect*: Hajj facilitates economic cohesion, commercial development and exchange among Muslims, and it also serves as an opportunity to increase commodities and fruitfulness by exchanging goods from various Islamic lands. *Awareness of Creatures and Environment*: Since it is essential not to harm any creature during the pilgrimage, it emerges in the context of environmental sociology that a person must be extremely careful and sensitive in his relationship with his surroundings. Thus, whether he believes it or not, he gives the group members the ability to live in a continuous and disciplined way, by not harming anyone, even basically predatory creatures, showing mercy to all creatures and being patient with difficulties. *Confrontation and Social Capital*: Muslims all over the world face the qiblah from all directions, at least five times a day, every day of the year. The heading and direction of these people are the same. The confrontation realized at the international level is built in an individual and social sense and the manifestation of social capital is ensured, which is important in terms of expressing the social bonds, relationships and group belonging that cause the individual to develop his own interests. Finally, the necessity of a community and an ummah bound together by faith comes from the nature of religious life in Islam.

## Giriş

İnanç dini davranışın özünü oluşturan bir gerçekliktir. Davranış ise, psikik durumlar ile içte yaşanarak dışa akseden faaliyetler veya organizasyonlardır. Sözlük anlamı itibariyle iş, gayret, fiil ve çalışma anlamlarına gelen “*amel*” kavramı, dini literatürde *davranış*’ın karşılığı olarak kullanılmaktadır. Kur’an’da ise ağırlık, eyleme yönelik olan iman üzerine verilmiştir.<sup>1</sup> Buna göre “amel, canlılardan kasıtlı olarak meydana gelen her türlü fiil”<sup>2</sup> ve eylem şeklinde tanımlanabilir. Bu açıdan bakıldığında sadece ibadetler değil, aslında insanın niyetli ve bilinçli olarak yaptığı tüm faaliyetleri amel niteliğindedir.<sup>3</sup> Buna göre; Allah’a iman faktörü her dini amel ve davranışın temelinde onu inşa eden öz olarak vardır. Bu yüzden dini inanç, insanüstü bir varlığa bağlanma, inanma ve yönelim ihtiyacı şeklinde ortaya çıkmak suretiyle hayatın doğasını ve insan ruhunun en temel dinamiğini oluşturur. İnsanın hayatına bir anlam katması ve kendini gerçekleştirme onunla mümkün olmaktadır.<sup>4</sup> Buna göre Allah’a ya da diğer herhangi bir kutsal varlığa itaat, ona yaklaşmak için yapılan bütün davranışlar ibadet kapsamında düşünülebilir. Bu yüzden namaz, oruç, zekât, hac ve benzeri uygulamaları, ahlaki nitelik taşıyan davranışlardan ayırmak mümkün değildir.<sup>5</sup> Örneğin Kur’an’ın, namazın fuhuştan insanları alıkoyacağını ifade eden ayetinde bu ilişkiyi daha açık görmek mümkündür.<sup>6</sup> Nitekim zekât verme gibi tamamen dini bir emir olan bu davranış, Allah’ın rızasını kazanmak önceliğiyle birlikte daha çok toplumsal dayanışma, yoksullara yardım etme, merhamet etme fonksiyonlarını içermektedir. Hac organizasyonunda ise, dünyanın her bir tarafından kutsal beldeye gelen Müslümanlar, dilleri ve renklerinin farklılığına bakmadan kardeşlik duygu ve düşüncesiyle hareket ederek evrensel düşünen bir insan olma niteliği kazanmış olurlar. Bu şekilde hac ibadetine katılan kişi veya topluluk, kutsal yerlere dair bilgi, gör-

1 Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1992), 119.

2 Rağıb El-İsfehani, *Müfredat Kur’an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş – Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 728.

3 Süleyman Uludağ, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 11; Sema Yılmaz - Mustafa Doğan Karacoşkun, “Dini Davranışlar ve İnançla İlişkisi”, ed. Mustafa Doğan Karacoşkun, *Din Psikolojisi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 139-140.

4 Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 51.

5 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 179.

6 *Kur’a’n-ı Keri’m Mea’li*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), el-Ankebut 29/45.

gü, kültürün yanısıra dünyayı bilen kişiler olarak din kardeşliğini evrensel boyuta taşımış olurlar.<sup>7</sup> Söz konusu ibadetlerin bu işlevselliği, aslında dinin sosyolojik ifadesidir, yani varlığını sürdürebilmek için bir cemaate ihtiyacı olduğuna işaret etmektedir.

Sosyalizasyon sürecinin sonunda Müslüman topluma mensup olabilmenin ilk şartı, şehadet eylemiyle “tevhidi” düşünceye sahip olmak ise, ikincisi kişinin namaz, oruç, zekât, hac ve diğer ibadetleri öğrenmesi ve onları tatbik etmesinden geçer. Zira ilahi dinlerden Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam cemaatle ibadete önem vermekte ve daha sistematik bir görünüm sergilemektedir.<sup>8</sup> Söz konusu uygulamalar ve ritüellerin temeli ise inanca dayanmaktadır.

### 1. İnanç-İbadet İlişkisi

Teorik ve pratik hayatın birbirinden ayrılmasına izin vermeyen İslam Dininde ibadetlerin, imandan sonraki en önemli halkayı oluşturduğu bir gerçektir.<sup>9</sup> Başka bir ifadeyle din; inanç, ibadet ve ahlaki ilkelerden meydana gelir ve o, en yalın haliyle Allah'a inanmak ve O'na ibadet etmekten ibarettir. İbadetsiz bir din varlığını sürdürmekte zorlanır. Dinin insana hitap etmesi genelde îtikadî ve amelî yönüyle söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla iman veya îtikadî yapının genellikle amelle birlikte zikredildiği<sup>10</sup> görülmektedir ki, iman olmadan yapılan eylem, gösteriş ve nifak niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle ibadet, imanın da dindarlığın da bir göstergesidir. Bir dinin temellerinden söz edildiği sırada o dini, pratikte yaşatacak iman ve ahlaki ilkelerle birlikte ibadete de yer verilmelidir.<sup>11</sup> Bu itibarla ibadetler, dinin amelî yani davranış hükümlerinin ilk halkasını teşkil ederek dinin cemaat oluşturabilme potansiyeli ile onun dışı akseden simgeleri (şeâir) olarak anılırlar.<sup>12</sup> Dolayısıyla topluca yapılan ibadetler ve özellikle hac ibadetinin gayesi, tüm inananları eşit görerek birlik,

<sup>7</sup> Ahmet Çapku, “İbadetler İçinde Haccın Yeri”, *Din ve Hayat TDV- İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 3 (Kasım 2007), 52, 51-63.

<sup>8</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı (Ankara: AÜİF Yayınları, 1987), 7.

<sup>9</sup> Mehmet Katar, “Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları”, *Dini Araştırmalar* 1/1 (Haziran 1998), 71. (59-75)

<sup>10</sup> Bkz. ez-Zariyat /56; el-Ankebut /2-3; el-Bakara 2/81-82, 277; el-Asr 1-3; el-Fetih 48/29.

<sup>11</sup> Muhsin Demirci, *Nas-Olgu Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 59.

<sup>12</sup> Mehmet Özkan, *Hanefilere Göre İbadetlerin Uygulanmasına İlişkin İçtihatlar* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 50.



beraberlik ve dayanışma ruhunu güçlendirmek, fertleri dışa dönük, aktif ve topluma bağlı kişiler haline getirip sosyalleştirmektedir.<sup>13</sup>

İbadet, dinî bir davranıştır ve bireyler üzerindeki etkisinin yanı sıra, toplumsal etki ve sonuçları da söz konusudur. İbadet davranışı ve pratiğinin oluşmasında psikolojik faktörlerin de etkisi söz konusudur. Bu bakımdan ibadet, inanç ile ikiz kardeş gibidir ve onunla iç içedir. İnanca aykırı olan davranışlar arzu edilen davranışlar değildir. Eğer inançla çelişen davranışlar söz konusu ise, bunun, kişilik bütünlüğü ve dindarlık açısından bakıldığında uyumsuzluğa ve çatışmaya yol açacağı ortadadır. Başka bir deyişle ibadet ile inanç uygunluğu, dinde ideal olana işaret eder. O halde, kişinin veya grubun ibadet hayatına bakarak onların inancı hakkında bir kanaate varılabilir.<sup>14</sup> Ancak, dinî inançlar kişi veya grup hayatında istikrar kazandığında, her ne şekilde olursa oluşsun veya algılanırsa algılandığı, davranışları yani ibadetleri organize ederler.

Allah'a karşı şükran duyguları içinde olmak ve O'nu sevmek, hem Allah'ın varlığına, yaratıcılığına, merhamet ve lütfuna inanmayı hem de ibadet etmeyi gerektirmektedir. İşte burada inancın önce, düşüncenin ve duygunun, eylemin sonra geldiği görülmektedir. Burada görülen iç yaşayışların sırası değişebilir; ama bunlar bir biçimde davranış olarak ortaya çıkarlar. Dolayısıyla itikadî düşüncesi ile doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü belirleyen; duygusuyla korku ve emniyeti, sevgi ve nefreti ifade eden insan; davranışlarıyla da, duygu ve düşüncesini ifade etmektedir. O halde denilebilir ki kişinin inancının davranış halindeki göstergesi, ibadet niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla ibadetler, topluluğun basit bir anlatımı değil, onun varlığını sürdürdürebilme vasıtalarıdır. Sosyolojik bir perspektifle bakıldığında inançlar, ibadetler ile aynı inanç topluluğuna mensubiyet (aidiyet), dinin üç ana karakteristiğini oluşturmaktadır. Bunlar dinî tecrübenin anlatım biçimleri şeklinde de ifade edilebilmektedir. Aslında din olarak sunulan sistemin, bunlardan her hangi birini ihtiva etmesi gerekmektedir. Aksi takdirde muğlak bir görünüm sergileyeceği aşikârdır. Hatta din olma niteliğini büyük ölçüde yitirmiş olacaktır.<sup>15</sup> Başka bir ifadeyle “dinin, insan hayatında inanç, ibadet, tecrübe, bilgi ve etki boyutları çerçe-

<sup>13</sup> Hüseyin Certel, “Dini Hayatta İbadetin Yeri ve Önemi”, *Dini Araştırmalar* 2/4 (Mayıs-Ağustos, 1999), 221. (209-222)

<sup>14</sup> Habil Şentürk, *Psikoloji Açısından Hazreti Peygamberin İbadet Hayatı* (İstanbul; Bahar Yayınları, 1984), 25-26.

<sup>15</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 1995), 51; Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019), 46.

vesinde ortaya çıktığı<sup>16</sup> belirtiliyor olsa bile, temelde ibadetlerin, yukarıda belirtilen üç karakteristik unsurdan dinin dışı yansıyan somutlaşmış kısmını teşkil ettiği görülmektedir. Bu yüzden dindar insanın hac, kurban vb. somutlaşmış davranışlarına ibadet diyoruz. Din bu şekliyle bir tapınma olarak tarif edilmektedir. Dinin gerçek ve temel anlatımı olan tapınma ve itaat, insanın bireysel ve toplumsal hayatının tamamına nüfuz etmek ister. Tapınma eylemi, fiiliyatta dinle iç içedir ve onsuz yaşamını sürdürebilmesi imkânsız gibidir.<sup>17</sup> Zira dinlerin, mensuplarından beklentileri farklılık arz etmektedir. “Örneğin Katolik ve Protestanlardan, düzenli olarak kutsal komünyon ayinine veya kud-das ayinine katılmaları beklenirken; buna karşılık İslam’da, her Müslümanın hayatında bir kez hacca gitmesi gerektiği emri söz konusudur.”<sup>18</sup> İşte insanı harekete geçiren, katlanılması güç organizasyonlara sevk eden ve dünyanın dört bir yanından gelen kardeşleriyle buluşup dayanışma içerisine girmesini sağlayan, bu ilahi emir ve ilkedir.

İbadetler, cemaat oluşturma niteliğine sahip olsa da, esas itibariyle bireye hitap eder ve sadece Allah için yapılır.<sup>19</sup> Ancak, bireyi ilgilendirmesi yönüyle ibadetler sübjektif bir davranıştır. Topluma mal olması halinde bu sübjektif davranışlar objektifleşmektedir. Bu manada ibadetlerin ihtiva ettiği birçok sosyal boyut ve fonksiyonları işte burada tezahür etmektedir. Birlikte hareket etme, kardeşlik, yardımlaşma ve paylaşma bunlardan bir kısmıdır. Diğer bir ifadeyle ibadetler, doğrudan bireyi muhatap alıyorsa da, ibadetlerin sonuç olarak bireylere kattığı müşterek kültür,<sup>20</sup> değer, toplu icraat ve duygu yoğunluğu<sup>21</sup> bakımından toplumsal yönünün daha ağır bastığı söylenebilir.

<sup>16</sup> Charles Y. Glock, “Dindarlığın Boyutları Üzerine”, ed. Yasin Aktay - M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 254-255; Hayati Hökelekli, “Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/248.

<sup>17</sup> Wach, *Din Sosyolojisi*, 52.

<sup>18</sup> Glock, “Dindarlığın Boyutları Üzerine”, 253.

<sup>19</sup> Vehbi Ünal, “İslam’da İbadetlerin Sosyal Fonksiyonu”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/1 (Haziran 2010), 359; bk. Yünni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1988), 39; Abdurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayın-nevi, 2017), 424.

<sup>20</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 29; Ebulfazl İzzetî, *İslâmın Yayılış Tarihine Giriş*, çev. Cahit Koytak (İstanbul: İnsan Yayınları, 1984), 350.

### 1.1. İbadetlerin Sosyal Boyutu

Din duygusu fitrî olduğu gibi, ibadet ihtiyacının da fitrî olduğu bir gerçekliktir. Çeşitli dinlerin, insanın bu ihtiyacını karşılamak amacıyla değişik şekil ve biçimleri öngörmüş olmaları bu yüzdendir. Dinin ibadet, ritüel ve merasimlerini, bu öngörülen formlar oluşturur. Bu nedenle ibadet, gönülden isteyerek Allah'a yönelmek, tapmak, ona boyun eğmek, itaat etmek anlamlarına gelmektedir. Allah'a ibadet, bütün amaçların üstünde ve ötesinde genellikle bireysel bir inanç saikiyle yapılıyor olmasına rağmen, onun cemaate ya da topluma yönelik bir tarafı her zaman var olmuştur. Bununla birlikte, eylemlerin sosyal bir boyutunun, ferdi aşan bir yönünün olmasına rağmen sorumluluk ferde aittir.<sup>22</sup> İnsanın amelleri, dinî hayatın objektif yönünü oluşturur ki, iman çerçevesinde tüm benliğin katılımıyla gerçekleştirilmiyorsa eğer, bu, ibadet değil de bir gösteriye dönüşmüş olur. Bireylerin benlikleri ise, bundan olumsuz yönde etkilenir.<sup>23</sup> Bu yüzden fert, sırf Allah için ibadetlerini yapmak suretiyle başka bir hikmet ve amaç aramamış da olsa, insanlar bilsin veya bilmesin bilginlerin çoğunun, her bir ilahî emrin genellikle bir hikmet ve maslahatı bulunabileceğini söylemiş<sup>24</sup> oldukları görülmektedir. Dolayısıyla İslam da bir ibadet sistemidir ve ibadetlerde, bireysel ya da sosyal pek çok hikmetler vardır. Bu bakımdan ilahi emre muhatap olan herhangi bir mükellefin, söz konusu emri tecrübe ettiği esnada onda bulunan maslahat ve faydaları, bireysel ve toplumsal hikmetleri, hangi amaçların gözetilmiş olabileceğini tefekkür ederek anlamaya ve kavramaya çalışması, işlevsellik açısından bakıldığında insanı farklı şuur ve boyutlara taşıyabilir. Dolayısıyla burada, ruhî, bedenî ve malî boyutları bulunan hac ibadetinin psiko-sosyal yönü üzerinde durulacaktır.

### 1.2. Hac İbadetinin Sosyal Boyutu

Hac ibadeti başta olmak üzere diğer bütün ibadetler, öncelikle dinin otorite kabul ettiği Allah için yapılmakla birlikte ibadetlerde bir takım bireysel ve toplumsal yararların bulunduğu da bir realitedir. Sosyal içerikli teşviklerle birlikte dinlerde birçok ibadetin toplu bir şekilde icra edilmesinin önerilmesi,

21 Vejdi Bilgin, "Dini Gruplar", ed. Kadir Canatan – Mustafa Tekin, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 317.

22 Nedim Öz, "Örnek Bir Toplum Oluşturmak İçin Yapılması Gereken Sorumluluklar", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Güz 2020), 1625.

23 Yılmaz - Karacoşkun, "Dinî Davranışlar ve İnançla İlişkisi", 147.

24 H. Yunus Apaydın, "Namaz - Oruç", *İlmihal I* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1999), 218.

doğal bir sosyal ortam ve kardeşlik oluşumunu beraberinde getirir. Hatta bu durumda din kardeşliği biyolojik kardeşliğin önüne geçer<sup>25</sup> ve sırf dinî karakter gruba hâkim olur. Örneğin bir ibadet ayı olan Ramazan'da insanların yardımseverliklerinin yıl içinde en üst düzeye çıkması, topluca eda edilen ve haccın rükünlerinden biri olan vakfe'de, grupla ibadetin sağladığı duygusal coşkunluk ve dinî farkındalık bu durumun açık örneklerini oluşturmaktadır. Dolayısıyla topluca cemaat halinde gerçekleştirilen ritüellerin birey üzerindeki etkileri, grubun birey üzerindeki etkilerine benzer özellikler taşır. Söz konusu tören ve ritüellerin sosyal atmosferinde birbirlerinden etkilenen insanların dinî duyguları daha kolay harekete geçer. Böylece dinî bir ritüeli icra etmek için bir araya gelen insanların, kendilerini aynı bütünün, ortak değerlerin bir parçası olarak algılamaları ise birliktelik ve kardeşlik ruhunun gelişmesine, sosyal münasebetler geliştirmelerine önemli katkılarda bulunur.

Hac ibadeti bütün dünya Müslümanları tarafından eda edilen, ulusal ve ulus ötesi etkileriyle kardeşlik, birliktelik ruhunu dinamik biçimde yaşatan en karakteristik ibadetlerdendir. Hatta “sahip olduğu yapı ve taşıdığı anlam ile hac ritüeli dinsel ile tarihselin, kutsal ile sekülerin, kolektif ile bireyselin, manevi beklenti ile maddi girişimin üst üste katmanlaştığı bir ibadettir. Bu bakımdan başlı başına din sosyolojisine geniş ve önemli ölçüde birtakım malzemeler sunmaktadır.”<sup>26</sup> Dolayısıyla haccın toplumsal boyut ve fonksiyonlarını, İslam kardeşliğine etkisini şu alt başlıklarla sıralamak mümkündür.

### 1.2.1. İslam Kardeşliği

Hac ibadeti, ruhî, malî ve bedenî olma vasfını taşıması yönüyle diğer ibadetlerden dini-sosyal bir olgu olarak ayrılmakta; özellikle sosyal ve siyasal bir organizasyon mevkiine ve etkiye sahip bulunmaktadır.<sup>27</sup> İşte, bütün bu yönleriyle Müslümanların kardeşliği meselesi, dünya çapında bir toplantıda fiilî olarak hac vasıtası ile grup veya cemaat tarafından ortaya konmaktadır. Bu yüzden dünyanın her tarafından gelen Müslüman gruplardan oluşan ümmet hac ibadetini eda ederken bunu fiilî olarak yaşamakta ve tecrübe etmektedir. Dolayısıyla bütün dünyadan renk, dil ve soy farklılıklarına rağmen aynı gaye

<sup>25</sup> el-Hucurat 49/10; bk. Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Montaj – Baskı, 2015), 124-125; Habil Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 139-140.

<sup>26</sup> İsa Abidoğlu, *Bir Sosyal Fenomen Olarak İslam'da Hac Olgusu* (İstanbul: DYB Yayınları, 2021), 12.

<sup>27</sup> Mehmet Bayyığıt, *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 19.

için Mekke'ye gelen Müslümanlar arasında kardeşlik duyguları kuvvetlenir. Çünkü aynı değerlerle ortak bir zeminde buluştuklarını yaşayarak tecrübe eder ve görürler<sup>28</sup> ki bu, dinin sosyolojik ifadesidir.<sup>29</sup> Böylece farklı milletlere mensup olan Müslümanların birbirleriyle tanışıp kaynaşarak karşılıklı bilgi ve görüş alışverişinde bulunmaları beklenir.<sup>30</sup> Aslında evrensel ölçekte hac vasıtasıyla bir araya gelen Müslümanların, bilgi ve tecrübe paylaşımı ile birlikte problemlerini ve sorunlarını çözmeye çalışmaları bir grup olarak aralarındaki imanî bağın kuvvetini ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Yekvücut olarak Müslümanları organizeli bir şekilde hareket etmeye alıştırmamanın pratiğe aktarılması ve müminlerin oluşturdukları birlik tabloları<sup>31</sup> hac ibadeti yoluyla olmaktadır.<sup>32</sup> Onun içindir ki, “*Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmet oldunuz. İyiliği emreder, kötülükten men edersiniz.*”<sup>33</sup>, “*Böylece sizi orada bir ümmet yaptık ki, insanlara şahit olasınız.*”<sup>34</sup> gerçekliği, Müslümanların yeryüzünde adaleti ve dengeyi kurmakla, huzuru sağlamakla vazifeli olduklarını hac vasıtasıyla ortaya koymuş olur.

### 1.2.2. Kültürel Organizasyon

Hac ibadeti, fertte başlayan ama toplumda sonuçlanan<sup>35</sup> ve sosyal organizasyonu gerekli kılan ibadetlerden olduğundan bir grup ve cemaat olarak Müslümanların bilgi alış-verişi yaptıkları veya yapmaları gerektiği dünya çapında bir organizasyon ve kültürel kongre özelliğine sahiptir.<sup>36</sup> Onun sayesinde Kâbe'de Ümmet'in çeşitli renk ve dilden, çeşitli ırk ve fizikî çevreden gelen,

28 Tahsin Görgün, “Hac”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/399; Ahmet Rifat Geçioğlu, “Hac İbadetinin Bireysel Dinî Yaşayış Üzerindeki Etkileri: Bir Tipleme Denemesi”, *Bilimname XXXVII/ 1* (2019), 279-281.

29 Zeki Arslantürk, “Namazın Cemaatle Kılınması veya İbadetin Toplumsallaşması”, *Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami -Tartışmalı İlmi Toplantı-* (18 - 19 Ekim 2008), Üsküdar Belediyesi Altunizade Kültür Merkezi (İstanbul, 2009), 180.

30 Mehmet Şeker, *İslamda Sosyal Dayanışma Müesseseleri* (Ankara: DİB Yayınları, 1987), 82.

31 Günay, *Din Sosyolojisi*, 350.

32 Ali Şeriatî, *Hacc*, çev. Fatih Selim (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985), 11.

33 *Kur'a'n-ı Keri'm Mea'li*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), Al-i İmran 3/110.

34 el-Bakara 2/143.

35 Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 135.

36 Süleyman Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 94.

çeşitli kültür çevresine ve entelektüel seviyeye mensup insanlar birbirleriyle kaynaşma ve görüşme fırsatı bulurlar. Bu fırsat da, aynı tecrübeyi yaşayanlar olarak dinî zümre içerisinde birleştirici bir görevi ifa etmek suretiyle bencilliği engeller, birbirlerinden bazı şeyleri öğrenmelerini, kültür ve fikir alış-verişini sağlar. İşte bu bakımdan hac ibadeti, gerek bilgiyi üretmesi, temsil etmesi ve gerekse bilginin aktarılması ve geliştirilmesine vesile olması yönünden evrensel ölçekte önemli bir kültürel organizasyon özelliğine sahiptir.<sup>37</sup> Olguya, modern dünyada sanayi, teknoloji, ekonomi gibi temeli düşünceye ve bilgiye dayanan vasıtalar açısından bakıldığında bu konuda İslam dünyasının müthiş bir enerji ve imkân içerisinde olduğu görülür. Söz konusu imkân ve enerji, İslam dünyası tarafından sinerjiye dönüştürülebilse hem kendi iç bütünlüğü ve gücü için hem de diğer insanlar nezdinde, yani iç ve dış dinamikler çerçevesinde İslam'ı temsil avantajının daha etkin olacağı kuşkusuzdur.

### 1.2.3. Eşitlik Ruhı

Müslümanlar hacda, zengin-fakir, eğitilmiş-eğitimsiz, hoca-talebe, komutan-er, idare eden ve idare edilenlerin eşit kabul edildiği, omuz omuza verdiği ve aynı "ihram"a bürünmek<sup>38</sup> suretiyle dünyevi rütbelere sınırlanarak, diğer Müslüman kardeşleri ile aynı seviye ve tecrübeyi birlikte yaşar. Bu ise, giyilen iki parça beyaz örtüyle renklerin, ırkların, sınıfların, makam ve servet farkının ortadan kaldırılması ve kardeşliğin zirve yapmasıdır ki, bu durum, dinin cemaat oluşturabilmesiyle yani sosyolojik boyutuyla ilgilidir. Dolayısıyla bu, dünya ölçeğinde yıllık bir kardeşlik buluşması olarak iyi organize edildiğinde kayda değer bir fırsattır. Böylece Mekke'de ifa edilen hac ibadeti vasıtasıyla, hem Müslümanların dağınık fertleri birbirine bağlanırken, hem de gerçek eşitlik ruhunu tattırmaya ve yaşatmaya da vesile olmaktadır.<sup>39</sup> Bu şekilde kendi aralarında eşitlik duygusunu fiilen tecrübe eden Müslümanların, diğer insanlara karşı da eşit ve adaletli davranma konusunda bir sorun yaşamaması beklenebilir. Zaten insanlar arasında takva dışında bir hiyerarşik durum ve üstünlük de asla söz konusu değildir.<sup>40</sup> Hucurat suresi 49. ayetine göre aynı köke bağlı olan insanların, söz konusu boylara ve kabilelere ayrılmasının, onların birbiriyle daha kolay tanışmasına ve toplumsal hayatın kolaylaştırılmasına yönelik bir

<sup>37</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam İbadet Fenomenolojisi*, 58-59.

<sup>38</sup> Şeriatî, *Hacc*, 14, 203; Akif Emre, "Hac: Malcolm X'in Dirilişi", *Din ve Hayat TDV- İstanbul Müftülüğü Dergisi* 3 (Kasım 2007), 63.

<sup>39</sup> Şeker, *İslamda Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, 83.

<sup>40</sup> el-Hucurat 49/13.

olgu olduğu kavranmış olur.

#### 1.2.4. Sosyal Dayanışma

En önemli sosyal kaynaşma ve dayanışma vasıtalarından birisi hac ibadetidir. Müşterek değerlere sahip olarak birlikte ibadet etme<sup>41</sup> ve evrensel çapta bir arınmayla birlikte toplumsal bütünleşme ve kaynaşma onun vasıtasıyla gerçekleştirilir. Dini bir pratik olarak haccın, sabır, yardımlaşma, dayanışma ve bütünleşme düzeylerini arttırıcı psiko-sosyal etkileri saha çalışmaları ile de teyit edilmiştir.<sup>42</sup> Yani dinî grup veya cemaatin kutsalla teması tecrübe etmesi, toplu ibadetin müminlerde meydana getirdiği duygu yoğunluğu,<sup>43</sup> dini ve toplumsal kimliğin farkındalığına ilişkin önemli esaslar içermektedir.<sup>44</sup> Zira haccın, onu deneyimleyen kişilerde psikolojik kazanımların yanı sıra sosyal kazanımlara da (%87,1) neden olduğunu çalışmalar teyit etmektedir.<sup>45</sup> O yüzden hacca gitmeye hazırlanan Müslüman birey veya grup, borçlarını ödemeye, zekâtını dağıtmaya, üzerinde bulunan namazlarını ve oruçlarını kaza etmeye çalışır. Akriba, konu-komşu, çevresinde bulunan ve münasebeti olan insanlarla helalleşip, onlarla aralarında bulunabilecek kırgınlıkları gidermek için çaba sarf ederek dinî bir değişim yaşar.<sup>46</sup> Malını harcamak suretiyle cimrilikten kurtulur, cömert olur ve insanlara ikramda bulunur. Hac bağlamında ibadet sorumluluğunu ifa edip gelmek demek, döndükten sonra da kişinin nefsi, ailesi ve yaşadığı toplumla ilgili yapmakla zorunlu olduğu birtakım mükellefiyetler yüklenmesi, kendini sorgulaması ve ahlaki bir dönüşüm yaşaması<sup>47</sup> anlamına gelir. Artık “hacı” başkalarını üzmemeye, kul hakkı yememeye, kimseyi ra-

41 Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İslam'ın Temel Kuralları* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 92.

42 Mustafa Koç, “Hac Psikolojisi – II: İngiltereli Türk Diaspora Hacıları Üzerine Nitel Bir Durum Çalışması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XV*, 28/2 (2013), 214.

43 Bilgin, “Dinî Gruplar”, 317.

44 Fatma Çakmak, “Haccın Sembolik Dili Üzerine Teorik Bir Değerlendirme”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/17 (Ocak 2015), 134.

45 Faruk Karaca, “Psikolojik Perspektiften Hac”, ed. Murat Sülün, *Bütün Yönleriyle Hac* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 239.

46 Ahmet Rifat Geçioğlu, “Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım”, *ÇÜİFD*, 16/1 (2016), 228; Nuran Şen, *Hac İbadetinin Psiko-Sosyal Yönden Değeri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 117.

47 Z. Nuran Oğuz Keleş, *Türk Dindarlığında Hac Algısı: Batı Akdeniz Bölgesi Örneği* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 240-241.

hatsız etmemeye özen göstererek dinî yaşayışını güçlendirmiş olur.<sup>48</sup> Sadece bununla da yetinmeyip, hac esnasındaki görüşmelerde yardıma ihtiyacı olduğu tespit edilen diğer ülkelerdeki kardeşlerine de yardım eder. Böylece hac ibadeti, İslam toplumunun sosyal dayanışmasında müminlere kazandırdığı birçok özellikleri ve “biz” duygusu, “siz” ya da “onlar”<sup>49</sup> diyebileceğimiz bir zümrenin algılanması açısından önemli bir yer tutar.<sup>50</sup>

### 1.2.5. İktisadî Boyut

Hac ibadeti, Müslümanlar arasında iktisadî kaynaşma, ticarî gelişme ve mübadeleyi kolaylaştırır ve farklı İslam diyarlarına ait malların değiş-tokuşuyla emtia ve bereketin arttırılması için de bir vesiledir.<sup>51</sup> Zira ekonomik hayatın temeli bir kısım fuarlar, panayır, pazarlar ve ekonomik organizasyonlardır. İbadetle birlikte şenlikler düzenlemenin ve çok fonksiyonlu bir kongre merkezi olmasının yanında Kâbe’de, tacirler de türlü türlü ticaret eşyalarını getirirler<sup>52</sup> ve ekonomik hayatı canlı tutarlardı. Bu yüzden sorumluluk şuurunun toplumsal düzeyde somutlaşmış şekli olan hac, kutsal varlığa yönelik olarak zorlu koşullarda gerçekleştirilirken;<sup>53</sup> panayır profan ve eğlence odağında icra edilir, dinsel ve özel zamanlarda gerçekleştirilen festival(bayram) ise “Yüce Güçler”e yönelik bir şükran ifadesidir. Ritüellerin yoğun olduğu festivallerin hacdan ayrıldığı nokta, kutsal mekânda bağlayıcılığın olmamasıdır. Ritüel ve kutlamalar, zamanı gelince kutsal mekânda icra edilir. Diğer bir husus da festivaller kitlesel kutlanırken, hac hem bireysel hem kitlesel biçimde uygulanmaktadır.<sup>54</sup> Ancak panayır, festival ve haccın iktisadi açıdan ortak işlevsellikleri söz konusudur. Bu yönüyle Müslümanlar için mühim olan ticari ihtiyaçlar, emeğe göre fiyat standardizasyonları, hammadde, işlenmiş madde fiyatlarında en ucuz şart temini, devletlerarası kolektif şirketler, ajanslar, vb. modern ticaret kaideleri İslam âleminde haccın sağladığı imkânlar ve

<sup>48</sup> Geçioğlu, “Hac İbadetinin Bireysel Dinî Yaşayış Üzerindeki Etkileri: Bir Tipleme Denemesi”, 245.

<sup>49</sup> Selim Eren, “Cemaatsel Oluşum ve Dinin Rolü”, *Dini Araştırmalar* 3/7 (Mayıs-Ağustos, 2000), 106.

<sup>50</sup> Şeker, *İslamda Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, 83; İrfan Yücel, “Hac ve Umre”, *İlmihal* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1999), I/513.

<sup>51</sup> Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 88.

<sup>52</sup> Hamidullah, *İslama Giriş*, 111; Nedvi, *Kitap ve Sünnetin Işığında Dört Rükün*, 170; bkz. Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 66.

<sup>53</sup> Abidoğlu, *Bir Sosyal Fenomen Olarak İslam'da Hac Olgusu*, 39.

<sup>54</sup> Abidoğlu, *Bir Sosyal Fenomen Olarak İslam'da Hac Olgusu*, 44.



kardeşlik münasebetleriyle daha da geliştirilebilir. Modern dünyadaki üretim, pazarlama, ticaret, finans, borsa, sanayi, menfaat birlikleri ve doğu-batı gibi bloklasmalar, çok uluslu şirketler ve baskı grupları düşünüldüğünde hac vasıtasıyla dünya Müslümanlarının ekonomik ve siyasi birliğinin sağlanmasının önemi daha iyi anlaşılabilir.

### 1.2.6. Varlık ve Çevre Bilinci

Hac ibadeti sırasında hiçbir varlığa zarar vermemek temel esas olduğundan çevre sosyolojisi bağlamında etrafıyla ilişkisinde insanın son derece dikkatli ve hassas davranması gerektiği ortaya çıkar. Böylece inansın ya da inanmasın hiç kimseye hatta temelde yırtıcı mahlûkata bile zarar vermemek, bütün yaratıklara merhamet göstermek, zorluklara sabretmek suretiyle grup üyelerine sürekli ve disiplinli yaşama melekesi kazandırır. *İman* insana nasıl *güven* veriyor ve bundan dolayı da mü'minden, *güvenilirlik* vasfı bekleniyorsa, Beytü'l-Haram da *güven* verir ve mü'minden güvenilirliğini zedelememesi istenirken; el-Beytü'l-'Atik de *özgürlük evi* olarak tüm insanları tutkularından ve ideolojik saplantılarından kurtarabilir.<sup>55</sup> Böylece hac ibadetini eda eden grup üyesi Mü'minler, Allah'ın hoşnutluğunu kazandıkları gibi dinî törenler vasıtasıyla bir değer sistemi yaratır, grup birliği ve dayanışması oluşturmak suretiyle çevresindeki varlıklara yararlı olma, hiç değilse zarar vermemek gibi bir alışkanlığı da tecrübe etmiş, kazanmış olurlar.<sup>56</sup> “Bunun yanında öfkelenmemek, kimseyi incitmemek ve güler yüzlü olmak gibi ahlâkî davranışlar da haccı gereği gibi yerine getirenlerin elde edecekleri manevî kazançlar arasında yer alması”<sup>57</sup> gereken hususlar olarak zikredilmelidir. Artık, o toplumun bireyleri şiddet, çatışma, tecavüz, yaralama ve öldürme gibi gayr-ı ahlaki tutum ve tavırlardan uzak bir biçimde birbirlerinin güvenliğine ve özgürlüğüne önem veren bir toplumsal hayatı sürdürürler.

### 1.2.7. Teâruf ve Sosyal Sermaye

Hac ibadeti ve üretilen değerler, bütün Müslüman toplulukları etkileme özelliği de taşımaktadır. Dünyanın dört bir tarafındaki Müslümanlar, yılın her gününde en az beş vakit olmak üzere, her cihetten kibleye yönelmektedirler. Bu insanların istikameti ve yönü aynıdır. Bunlar içerisinden hac ibadetini

<sup>55</sup> el-Hacc 22/29, 33; Mustafa İslamoğlu, *Hac Risalesi* (İstanbul: Denge Yayınları, ts.), 95.

<sup>56</sup> Yücel, “Hac ve Umre”, I/513.

<sup>57</sup> Tahsin Görgün, “Haccın Hikmeti”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/398.

yapmaya imkân bulanlar, memleketlerine uluslararası bilgi, beceri, görgü ve duygularla dönmektedirler. Her biri, farklı olan ülkelerine döndüğünde bu insanlar, en yakınları tarafından başlamak üzere dostları, arkadaşları, komşuları ve diğer Müslüman kardeşleri tarafından ziyaret edilir. Uluslararası düzeyde gerçekleştirilmiş olan tearuf bireysel ve toplumsal manada inşa edilerek sosyal sermayenin tezahürü sağlanmış olur ki, bu, bireyin kendi menfaatini geliştirmesine neden olan sosyal bağları, ilişkileri ve grup aidiyetini de ifade etmesi açısından önemlidir.<sup>58</sup> Kendine yetemeyen bir varlık olarak insanın topluma duyduğu ihtiyaç, sermayesi insan olan bir ilişki biçimidir. Bu ilişki biçiminde üyelik, etki, bütünleşme, ihtiyaçların giderilmesi ve paylaşılan duygusal ilişki topluluk duygusunun öğelerini meydana getirmektedir.<sup>59</sup> Bu topluluk duygusu ile sürekli üretilen bir aidiyet ve grup kültürü söz konusudur. Böylece ziyaret ve görüşmede hac öncesi ve sonrası karşılık beklemeksizin hediyeleşme,<sup>60</sup> ikramlar ve kaynaşmanın yanı sıra, tarihsel olarak İslâm'ın doğup geliştiği, Peygamberimizin davetini sürdürdüğü zaman ve mekânlarla ilgili bilgiler paylaşılır; diğer taraftan dünya Müslümanlarının sosyal, siyasal, ekonomik, ticarî ve dinî durumları da gözden geçirilerek grup kültürü üretilmeye devam edilir. Böylece her bir ülkede, mahallede hatta her bir hacının evinde *mini bir kongre ve kardeşlik konseyi* düzenlenmiş, cemaatin avantajları ve dezavantajlarının değerlendirilmesi yapılmış olur. Bunları yapmak, dinin mensupları arasında hac ibadeti vasıtasıyla bir ümmet kültürü meydana getirir. Dinin hayat bulması ise, bu ümmet kültürü ile mümkündür.<sup>61</sup> Bu gün, içinde yaşadığımız dünyada isimlerini saymakta zorlandığımız İslam ülkelerinden her biri başka bir yere savrulmuş ise, bu, söz konusu yükümlülüğün gereğinin yerine getirilmemesindedir. Kaldı ki, bu kadar İslam ülkesi, gerçek bir kardeşlik ruhuyla bir araya gelip mevcut birikim ve kazanımlarını yıllık da olsa paylaşmış, birbirlerini desteklemiş olsalar, tecessüm edecek olan bu gücün karşısında durulamayacağını kavramak için normal bir zekâ seviyesi yetmektedir.

Nihayet, bir topluluğun ve iman bağı ile birbirine bağlı ümmetin gerekliliği İslam'daki dinî yaşantının doğasından gelmektedir.<sup>62</sup> İlahi iradenin gerçekleşmesi ya da değerini pratiğe aktarılması, ümmetin/toplumun fertlerinin

<sup>58</sup> Kurt, *Din Sosyolojisi*,108.

<sup>59</sup> Mehmet Ali Aydemir, *Sosyal Sermaye-Topluluk Duygusu ve Sosyal Sermaye Araştırması* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2011). 93.

<sup>60</sup> Hüseyin Certel, "Hacda Strese Yol Açan Sebepler", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2003), 210. 199-213

<sup>61</sup> Arslantürk, "Namazın Cemaatle Kılınması veya İbadetin Toplumsallaşması", 182.

<sup>62</sup> İsmail R. Faruki, *Tevhid* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 113.

birbirlerine bağlı bir vücut gibi davranmalarını şart kılmaktadır ki, bu bağlılığı ve ahengi sağlamada ibadetlerin önemi ve önceliği tartışılmaz bir gerçeklik olarak önümüzde durmaktadır.<sup>63</sup> Buna göre zekât ve hac gibi ibadetler, karakterleri ve etkileri yönüyle sosyaldır ve evrensel uhuvveti dinamik tutmaktadır. Bu ikisine göre belki bir derece daha az olsalar bile namaz ve oruç ibadetleri de sadece ferdî anlamda değil, toplum yapısı üzerinde de etkileri olan ibadetlerdir. Bütün Müslümanlar için namaz birçok anlamının yanısıra kötülüğe, gayr-i İslamiliğe karşı bir direniş özelliğini içinde barındırmaktadır.<sup>64</sup> Aynı şekilde hac da bir bütünlük ve evrensellik içinde sosyolojik manada müminler gurubu üzerinde önemli rollere sahiptir.<sup>65</sup> Bu itibarla hac, toplumsal düzen ve imana dayalı kardeşliğin ve İslam'ın kalbidir; onun sosyalleştirme yönü,<sup>66</sup> etkileri ve önemi hem ferdî hem sosyal boyutları bakımından oldukça önemlidir. Diğer bir deyişle kişinin sosyal çevresinin genişlemesine neden olan hac, farklı sosyal statüleri, meslek ve grupları kaynaştırırken, sosyal farklılık, dünyevi imkân ve imtiyazların aynı inanç etrafında kenetlenmesi ve bütünlüşmesini de sağlamaktadır.<sup>67</sup> Zira insan şahsiyet ve kimliğini toplumda kazanmakta ve varlığını sürdürebilmek için ona ihtiyaç duymaktadır.

### Sonuç

Dinî inanç, insanüstü bir varlığa yönelme ve bağlanma ihtiyacı şeklinde ortaya çıkmakta, hayatın doğasını oluşturmakta ve insan ruhunun en temel dinamiğini meydana getirmektedir. İnsan onunla hayatına bir anlam katar, kendini gerçekleştirir ve onun sayesinde grup oluşturur. İşte insanın birey ya da grup halinde namaz, hac, kurban ve dua gibi eylemlerle Allah'a kulluk etmesi şeklinde yapılan davranışların tümü ibadet olarak tanımlanır. Din denilen sistem de, inanç ve ibadetlerden meydana gelmektedir. Buna göre bir dinî sistemin sosyolojik manada varlığını sürdürmesi için esasen ibadet ve ritüellere ihtiyacı vardır.

İbadetler, dinî hayatın en önemli unsuru olarak, grup ve üyelerinin, sadece insanın toplumsal ilişkilerini değil, aynı zamanda Allah'la ilişkisini de

<sup>63</sup> bkz. Nedim Öz, “Bütünlüşme ve Farklılaşma Sarmalında Din”, *Din Sosyolojisi*, ed. Özcan Güngör – Rıdvan Şimşek (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020), 210.

<sup>64</sup> el-Ankebut 29/45.

<sup>65</sup> el-Hac 22/25.

<sup>66</sup> Nedim Öz, “İslâm Dininde İbadetlerin Sosyal Boyutu”, *Mütefekkir*, 8/15 (Haziran, 2021), 239.

<sup>67</sup> Hacer Şahin, *Toplumsal İlişkiler Açısından Hac İbadetinin Analizi*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 53.

tanzim etmektedir. Tevhit inancıyla dinî çerçevenin içine dâhil olan kişinin, değişik zaman ve mekânlarda bir mükellef olarak eyleme koyduğu namaz, oruç, zekât ve özellikle hac ibadeti, bireylerin sosyalleşmesini, toplumsal değer ve normlara uymak suretiyle bütünleşmeyi ve cemaat olmayı sağlamaktadır. Aynı zamanda ve mekânda ibadet maksadıyla topluca, grup ile yapılan uygulamalar, ritüeller, insanları birbirine yaklaştırır ve kaynaştırırken, dünya ölçeğinde kardeşlik bağlarını da pekiştirdiği için bu insanlar birlik ve beraberlik, paylaşma duygusuyla hareket ederler.

Aynı inancı taşıyan insanların toplu bir biçimde yaptıkları ibadetler, sadece tek bir ülkede ve toplumda değil, özellikle dünya Müslümanları arasında hac ve zekât vasıtasıyla kardeşlik bilinciyle siyasî ve ekonomik birlik ve organizasyonlar gerçekleştirmelerini beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla aynı inanç ve ondan kaynaklanan pratikler, Müslümanlara bireysel manada sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı öğrettiği gibi, bunu uluslararası düzeyde de tecrübe etmelerine imkân verdiği görülmektedir. Bu itibarla hac, kolektif bir ibadettir. Beş vakit kılınan namaz günlük bir ibadet iken; cuma namazı haftalık; hac ibadeti ise yıllık bir kongre olması münasebetiyle dinî, politik, sosyal, siyasal, diplomatik, iktisadî, ticarî, ilmî ve fikrî meseleler orada görüşülür, konuşulur, tartışılır ve karara bağlanması gerekir. İnsan, bu merasim ve kurallar vasıtasıyla bir yandan grup birliği, yardımlaşması ve dayanışması meydana getirir, diğer yandan da bu süreç insanı grubunun elemanı olarak gerilimler ve tehlikelerden uzak tutar. Dolayısıyla Müslümanlar, Müslüman olmayan toplumlar karşısında kenetlenmiş bir kütle haline gelir. Buradan da birlik, beraberlik, kuvvet ve kudret doğar.

### Kaynaklar/References

- Abidoğlu, İsa. *Bir Sosyal Fenomen Olarak İslam'da Hac Olgusu*. İstanbul: DYB Yayınları, 2021.
- Apaydın, H. Yunus. "Namaz - Oruç". *İlmihal*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1999. 217-417.
- Arslantürk, Zeki. "Namazın Cemaatle Kılınması Veya İbadetin Toplumsallaşması", *Sosyal ve Ferdî İşlevleri Açısından Namaz ve Cami -Tartışmalı İlmî Toplantı-* (18 - 19 Ekim 2008), Üsküdar Belediyesi Altunizade Kültür Merkezi. 177-182. İstanbul, 2009.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre İslam'ın Temel Kuralları*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Aydemir, Mehmet Ali. *Sosyal Sermaye-Topluluk Duygusu ve Sosyal Sermaye Araştırması*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.
- Aydın, Mustafa. *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

- Bayrakdar, Mehmet. *İslam İbadet Fenomenolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.
- Bayyığıt, Mehmet. *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye’de Hac Olayı*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Bilgin, Vejdi. “Dini Gruplar”. *Din Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan - Mustafa Tekin. 307-334. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Certel, Hüseyin. “Dini Hayatta İbadetin Yeri ve Önemi”. *Dini Araştırmalar*. 2/4 (Mayıs-Ağustos, 1999), 209-222.
- Certel, Hüseyin. “Hacda Strese Yol Açan Sebepler”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 12 (2003), 199-213.
- Çakmak, Fatma. “Haccın Sembolik Dili Üzerine Teorik Bir Değerlendirme”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/17 (Ocak 2015), 125-135.
- Çapku, Ahmet. “İbadetler İçinde Haccın Yeri”, *Din ve Hayat TDV- İstanbul Müftülüğü Dergisi* 3 (Kasım 2007), 51-63.
- Demircan, Adnan. *Cahiliye Arapları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demirci, Muhsin. *Nas-Olgü Bağlamında Kur’an’da Sosyal Gerçeklik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- Emre, Akif. “Hac: Malcolm X’in Dirilişi”. *Din ve Hayat TDV- İstanbul Müftülüğü Dergisi* 3 (Kasım 2007), 62-63.
- Eren, Selim. “Cemaatsel Oluşum ve Dinin Rolü”. *Dini Araştırmalar*. 3/7 (Mayıs-Ağustos, 2000), 93-112.
- Faruk, Karaca. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Montaj - Baskı, 2015.
- Faruki, İsmail R. *Tevhid*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat. “Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım”. *ÇÜİFD*. 16/1 (2016), 219-243.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat. “Hac İbadetinin Bireysel Dinî Yaşayış Üzerindeki Etkileri: Bir Tipleme Denemesi”. *Biliname XXXVII*. 1 (2019), 243-287.
- Glock, Charles Y. ”Dindarlığın Boyutları Üzerine”, ed. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*. 252-274. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Görgün, Tahsin. “Haccın Hikmeti”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/397-399. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. *İslama Giriş*. Ankara: Nur Yayınları, ts.
- Hökekleli, Hayati. “Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/248-252. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- İsfehani, Rağib. *Müfredat Kur’an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hac Risalesi*. İstanbul: Denge Yayınları, ts.
- İzzetî, Ebulfazl. *İslâmın Yayılış Tarihine Giriş*. çev. Cahit Koytak. İstanbul: İnsan Yayınları, 1984.
- Karaca, Faruk. “Psikolojik Perspektiften Hac”. ed. Murat Sülün. *Bütün Yönleriyle Hac*. 225-246. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Karagöz, İsmail. “İbadet”. *Dini Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

- Katar, Mehmet. "Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları". *Dini Araştırmalar* 1/1 (Haziran 1998), 59-75.
- Keleş, Z. Nuran Oğuz. *Türk Dindarlığında Hac Algısı: Batı Akdeniz Bölgesi Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Koç, Mustafa. "Hac Psikolojisi – II: İngiltereli Türk Diaspora Hacıları Üzerine Nitel Bir Durum Çalışması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV. 28/2 (2013), 193-222.
- Kur'a'n-ı Keri'm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2006.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019.
- Küçük, Abdurrahman vd. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2017.
- Nasr, S. Hüseyin. *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Nedvi, Ebul Hasen Ali Haseni. *Kitap ve Sünnetin Işığında Dört Rükün Namaz-Zekât-Oruç-Hac -Geçmiş Dinlerle Mukayeseli-*. çev. İsmet Ersöz, Konya: İslami Neşriyat, 1969.
- Öz, Nedim. "Bütünlüşme ve Farklılaşma Sarmalında Din". *Din Sosyolojisi*. ed. Özcan Güngör -Rıdvan Şimşek. 201-230. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020.
- Öz, Nedim. "Örnek Bir Toplum Oluşturmak İçin Yapılması Gereken Sorumluluklar". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Güz 2020), 1647- 1630.
- Öz, Nedim. "İslâm Dininde İbadetlerin Sosyal Boyutu". *Mütefekkir* 8/15 (Haziran, 2021), 217-242.
- Özkan, Mehmet. *Hanefilere Göre İbadetlerin Uygulamasına İlişkin İçtihatlar*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Rahman, Fazlur. *İslam*. çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1992.
- Sezen, Yümnî. *Sosyoloji Açısından Din*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1988.
- Şahin, Hacer. *Toplumsal İlişkiler Açısından Hac İbadetinin Analizi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şeker, Mehmet. *İslamda Sosyal Dayanışma Müesseseleri*. Ankara: DİB Yayınları, 1987.
- Şen, Nuran. *Hac İbadetinin Psiko-Sosyal Yönden Değeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Şentürk, Habil. *Psikoloji Açısından Hazreti Peygamberin İbadet Hayatı*. İstanbul; Bahar Yayınları, 1984.
- Şentürk, Habil. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Şeriati, Ali. *Hacc*. çev. Fatih Selim. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985.
- Uludağ, Süleyman. *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman. "Amel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/11-16. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Ünal, Vehbi. "İslam'da İbadetlerin Sosyal Fonksiyonu". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/1 (Haziran 2010), 355-370.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisine Giriş*. çev. Battal İnandı. Ankara: AÜİF Yayınları, 1987.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Sema - Karacoşkun, Mustafa Doğan. "Dini Davranışlar ve İnançla İlişkisi". *Din Psikolojisi El Kitabı*. ed. Mustafa Doğan Karacoşkun. 139-174. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Yücel, İrfan. "Hac ve Umre". *İlmihal*. 2 Cilt. 511-571. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1999.

Gönderim Tarihi: 07 Aralık 2021

Kabul Tarihi: 10 Aralık 2021

Yayımlanma Tarihi: 15 Aralık 2021

## YAŞ-ALMAK VE İLERİ YAŞ-ALMIŞ HAKLARI KANUNU ÇALIŞMALARI

Ahmet Nedim SERİNSU\* - Cemal TOSUN\*\*

Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu (TİHEK) 22 Haziran 2021 tarihinde “Yaşlı Hakları Kanunu İstişare Toplantısı” düzenledi. Toplantıya ileri yaş-almış bireylerle ilgili olan çok sayıda sivil ve resmi kurum ve kuruluşlardan davetliler katıldı. Tek oturum halinde gerçekleşen toplantıda ileri yaş-almış bireylerin sorunları bireysel, toplumsal, ailevi, tıbbi, manevi, eğitimsel vb. birçok açıdan ele alındı. Üzerinde önemle durulan husus ise bütün bu ileri yaş-almış bireylerin meselelerini kapsayacak bir yaşlı hakları kanununa ihtiyaç olduğu idi. Biz de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleri olarak toplantıya davet üzerine iştirak ettik. Düşüncelerimizi sözlü olarak paylaştık. Katılımcıların değerli katkılarını dinledik. Akabinde toplantıya ev sahipliği yapan kurum yöneticileri ve organizatörleriyle yaptığımız değerlendirmede bizde oluşan kanaatleri ve akademik açıdan tekliflerimizi paylaştık. Eylemli bir süreç inşa edilebilmesine ilişkin şifahi olarak ilettiğimiz bu bilimsel görüşümüz dikkat çekti. İlim insanı olarak izhar ettiğimiz görüşlerin yazılı takdimi talep olundu. İlim insanların önünü açan ve onların ülkeye hizmet çabalarına itibar eden bu yaklaşımı saygıyla ve ziyadesiyle memnuniyetle karşıladık. Aşağıda sunulan görüşler/kanaatler/değerlendirmeler hazırlanarak TİHEK’e takdim edildi. Bu hayırlı çabanın teori-pratik üzere ülkemiz insanlarına ve insanlığa, insan onuru’na (eşref-i mahlukat) sevgi ve saygı vazifemiz icabı olarak yaygınlaşmasına hizmet amacıyla araştırma notu mahiyetinde yayım-

\* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD  
e-posta: serinsu@ankara.edu.tr ORCID: 0000-0002-8640-0296.

\*\* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD  
e-posta: tosun@divinity.ankara.edu.tr ORCID: 0000-0002-9941-4769

Atıf/Cite as: Serinsu, Ahmet Nedim- Tosun, Cemal. “Araştırma Notu: Yaş-Almak ve İleri Yaş-Almış Hakları Kanunu Çalışmaları” *Dini Araştırmalar*, 24/61 (Aralık 2021), 615-618

lanmasının uygun olacağını düşündük. Buna imkân sunan Dini Araştırmalar dergisine müteşekkirimiz.

### **1. “Yaş-Almak ve İleri Yaş-Almış Hakları Beyannamesi”**

*Yaşlı Hakları Kanunu* çalışmalarına *Yaşlı Hakları Beyannamesi* öncülük etmelidir. Bu itibarla geniş katılımlı yapılacak ulusal ve uluslararası çalıştaylarla bir *Yaşlı Hakları Beyannamesi* hazırlığı ile işe başlanmasında yarar vardır. Sürecin Türkiye'nin öncülüğünde uluslararası bir beyanname hazırlanacak şekilde planlanması ve yürütülmesi kültürel mirasımızı güncellemek bakımından ayrı bir ehemmiyet arz etmektedir.

#### **Gerekçe**

Bireyin yaş-alma haklarını erken yaşlardan başlayarak eğitim-öğretim alanına taşımak, ileri yaş-almış bireyin haklarını tanımak eğitimidir. Yani bu alanda bilgi ve becerisini inşa etmek demektir.

Dolayısıyla ulusal boyutlu bu hazırlığın, Uluslararası düzeye taşınabileceği; yasaya yönelik çalışmaların “Beyanname” üzerine bina edilmesinin daha isabetli olacağı değerlendirilmiştir. Böylece “Yaş-alma ve İleri Yaş-almış Hakları Kanunu” kapsamına giren mevcut bütün mevzuatı bu yasanın içerisinde toplamak için zihinlerin birlikte çalışıp üretmeye tevcih olunabileceği düşünülmektedir.

### **2. Yaş-Almak<sup>1</sup> ve İleri Yaş-Almış<sup>2</sup> Hakları Beyannamesi'nin Toplum Hayatımızdaki Alanlarının Belirlenmesi Çalışmaları**

#### **Gerekçe**

İleri yaşlılık dönemi, geçmiş yaşantılar, hali yaşama ve gelecek yaşam üçlüsü üzerine kuruludur. Bu üç yaşam dönemi başka hiçbir yaşam evresinde bu kadar yoğun değildir. Geçmiş yaşamla ilgili boyut bir tür muhasebedir. Kendinden memnun olmak-olmamak, dolayısıyla mutlu ve mutmain olmak merkezlidir. Yansımaları hem kendine hem de yakın ve uzak çevreye yönelik olur. Her iki boyutta da eğitim-manevi destek birlikteliği odaklı yardım/destek gerektirir...

---

1 Bu kavramlaşmalar hakkında bakınız: Ahmet Nedim SERİNSU, “Kent'in Mekânlarında Yaş-Alan İnsan ve Huzur'u”, *Kent ve Maneviyat*, Editörler: Seyfettin Erşahin-Zehra Erşahin, İdealkent Yayınları, Ankara 2020, s.221-239.

2 Aynı yer.



Ayrıca hali yaşamak, geçmiş yaşantılardan ve gelecek yaşam tasavvurlarından bağımsız değildir. Geçmişinden memnun ve mutmain olmayan ileri yaş-almış birey, hali mutlu ve sağlıklı yaşayamaz. Geçmişe yönelik soru ve sorunları konusunda destek gerekir. Geleceği tasarlayıp mutlu ve umutlu olabilmesi için de sağlık, yaşam becerileri, yaşam ortamları ve imkanları vb. bu çerçevede ele alınmalı, bilhassa yakın çevre bu hususlarda eğitilmiş olması beklenir.

İleri yaşlılık döneminde gelecek tasavvuru, geride bıraktıkları ve özellikle de ahiret inancı ve ahiret hayatı bağlamlarında önemli destek ihtiyaçları doğurur.

### **Öneri**

-Yaş-almak ve İleri Yaş-almış Hakları Beyannamesi'nin işlevselliği için toplum hayatımızdaki konu alanları belirlenip alan uzmanlarıyla bilginin bütünlüğü ilkesiyle disiplinlerarası çalışmalar olarak müstakil çalıştaylar yapılmasının isabetli olacağı değerlendirilmektedir.

-Ardından bu ihtisas çalıştaylarının neticeleri bilginin bütünlüğü ilkesiyle disiplinlerarası çalışmaların yöntemine uygun olarak "Eylem Planı Çalışması"nda değerlendirilip sonuca, somut ürünlere/eylemliliğe bağlanabileceği öngörülmektedir.

### **3. Çalıştay Konuları**

#### **Açıklama**

İleri yaşlılık döneminde hayatın hemen her boyutunda, eğitimde, sağlıkta, kendiyile barışık olmakta, gençlerle iletişimde vb. din ve maneviyat önemli rol oynamaktadır. Bir işe yaramak, yaşadığı ortamda yeri ve değeri olduğunu hissetmek, yakın ve uzak çevreye uyum sağlamak konusunda eğitimliliğe muhtaç olduğu bilinmektedir. Diğer yandan ileri yaşlılık döneminde tecrübe paylaşımı, iletişim becerileri, gençlerden öğrenmek, gençlere öğretmek, birlikte ve birbirinden öğrenmek önemli destek alanlarıdır ve ileri yaş-almış bireyleri ve onlarla çeşitli hayat alanlarında temas halindeki insanları karşılıklı ilgilendirmektedir.

### **Öneri**

-Eğitim: Eğitim Alanında Yaş-almak ve İleri Yaş-almak Süreçleri Eğitimi

-Manevi Destek: Manevi Destek Alanında Yaş-almak ve İleri Yaş-almak Eğitimi

-Sağlık: Sağlık Bilimleri Alanında Yaş-almak ve İleri Yaş-almak'ta Beden ve Zihin Bakımı Sağlık Eğitimi

-Mekan: Mimari ve Şehircilik, Belediyecilik'te Şehir/Köy Yaşamı ve Yaş-almak ve İleri Yaş-almak İlişkisi Eğitimi

-Yaş-alırken İleri Yaş-almışlarla Birlikte Hayatın Alanlarında Birlikte Yaşamak ve Birbirinden Öğrenmek Eğitimi

-Diyaret İşleri Başkanlığı ile Din Hizmetleri Alanında Yaş-almak ve İleri Yaş-almak Eğitimi Çalışmaları (Cami, cemaat-din görevlileri ilişkileri, vaaz ve hutbelerde yaş-almak ve ileri yaş almak konuları, yakın-uzak çevrenin hassasiyetleri, camilerin mimarisi ve alanlarının düzenlenmesi...)

- TRT uzmanları ile toplum hayatımızdaki konularda "ortak akılla" Sosyal Sorumluluk çerçevesinde "Yaş-almak ve İleri Yaş-almak Kamu Spotları" çalışmaları

- Türk Dil Kurumu ile Yaş-almak ve İleri Yaş-almışlarla Bizi Biz Yapan Dilimiz konulu üslup ve içerik çalışmaları

- Belediyelerle toplum hayatımızdaki belediye hizmetleri alanlarında "ortak akılla" Sosyal Sorumluluk çerçevesinde "Yaş-almak ve İleri Yaş-almak" çalışmaları

- Yaş-almak ve İleri Yaş-almışlarla Bizi Biz Yapan Değerlerimizi Keşfetmek Eğitimi

- Huzurevlerinde Neler Oluyor Çalışması

- İleri yaş-almış Bakılan Hanelerde Neler Oluyor Çalışması

- İleri yaş-almış Bireylerin Hayattayken Kıymetini Bilmek Çalışması

### **Sonuç: Teoriden Pratığe Ne Yapmalı?**

Bilgi Notumuzdaki her başlık için;

-Geniş katılımlı çalıştaylar gerçekleştirilmesi;

-Her konunun manevi boyutuyla ilgili olarak İlahiyat desteği de alınması teoriden pratığe olumlu neticeler inşa edilmesi bakımından isabetli görülmektedir.

-Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Din Eğitimi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi başta olmak üzere bütün anabilim dallarının bilimsel birikim ve deneyiminden ve katkılarından gönüllü destek alınabileceğini takdirlerini ze iletiriz.

Saygularımızla arz ederiz.

### Yayın İlkeleri

1. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki akademik çalışmalara öncelik vermekle birlikte, sosyal bilimlerin her alanında yapılan akademik çalışmaların yayınlandığı ve tartışıldığı bir ortam oluşturmayı amaç edinmiştir.
2. *Dini Araştırmalar*'da, sosyal bilimler alanında, din bilimlerinin temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.
3. *Dini Araştırmalar*, sosyal bilimler, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki makaleleri, çevirileri, olgu sunumlarını, araştırma notunu, kitap ve sempozyum tanıtımlarını yayımlayarak başta ilahiyat alanındaki akademisyen ve öğrenciler olmak üzere din bilim alanına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine bilimsel bilginin ulaşmasına hizmet etmektedir.
4. *Dini Araştırmalar*'da, özgün makaleler veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan incelemeler yayımlanır.
5. Makalelerin yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olma şartı aranır. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler de, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Yüksek lisans tezinden üretilen makalelerde tez yazarı ilk isim, danışman ikinci isim olarak belirtilmelidir. Doktora tezinden üretilen makalelerde bu durum belirtilmelidir. Ayrıca anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar için etik kurul izni alınmış ve izin belgesinin makale tam metni ve telif devir formu ile birlikte sisteme yüklenmiş olması gerekmektedir. Bu iznin alındığına dair ifadeler makale içinde yöntem bölümünde de belirtilmelidir. Makaleler intihal programı ile taranır, %15 ve üstü benzerlik tespit edilen makaleler değerlendirmeye alınmaz.
6. *Dini Araştırmalar* dergisinde kör hakemlik sistemi uygulanır.
7. *Dini Araştırmalar*, Temmuz/Aralık, Ocak/Haziran olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. Temmuz/Aralık sayısı için makale son gönderim tarihi 15 Ekim; Ocak/Haziran sayısı için 15 Nisan'dır.

### Yazıların Değerlendirilmesi

1. *Dini Araştırmalar*'a gönderilen yazılar, öncelikle Yayın Kurulunca, yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülenler hakemlere gönderilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.
2. *Dini Araştırmalar*'da yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

### Yazım Dili

1. *Dini Araştırmalar*'ın yazım dili Türkçedir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde diğer dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

### Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı, koyu ve büyük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.
2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), e-posta adres(ler)i, ORCID numara(lar)ı belirtilmelidir.
3. Öz: Makalenin başında, araştırmanın problemini, amacını, önemini, yöntemini ve bulgularını/sonuçlarını öz biçimde ifade eden ve en az 100 en fazla 200 kelimedenden oluşan Türkçe öz ile; en az 250 kelimedenden oluşan İngilizce öz bulunmalıdır. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan

anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimeler genelden özele doğru düzenlenmelidir. Ayrıca hakem raporlarından sonra, en az 750 kelimedenden oluşan geniş İngilizce özet (summary) istenmektedir.

4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, Times New Roman veya benzeri bir yazı karakteri ile 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 8000 (sekizbin), kitap tanıtımları 1000 (bin) kelimeyi geçmemelidir. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır.
5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.
6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli, sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.
7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
8. Atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi (İSNAD-Metiniçi ve İSNAD-Dipnotlu) kullanılmalıdır: [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)

#### **Yazıların Gönderilmesi**

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, <http://dergipark.gov.tr/da> adresi üzerinden dergimize gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın Kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapabilir.