

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Temmuz - Aralık 2022, Cilt: 25, Sayı: 63

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: 25 Sayı: 63
Temmuz - Aralık 2022
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 2022
ANKARA

Yönetim Yeri

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

İletişim

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

Banka Hesap Bilgileri

Dini Araştırmalar Dergisi adına
Şahin KIZILABDULLAH
İş Bankası
TR870006400000142052207023

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 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. Yıldız KIZILABDULLAH/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din Eğitimi ABD,
Ankara, Türkiye, Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK/Çukurova Üniv., İlahiyat Fak., Din Eğitimi ABD, Adana
Türkiye, Doç. Dr. Halide ASLAN/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Ankara,
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 Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER/Katip Çelebi Üniversitesi İslami
İlimler Fakültesi tefsir anabilim dalı İzmir, Türkiye, 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. Vahdeddin 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. Ahmet
Nedim Serinsu (Ankara Üniv.), 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. İhsan
Çapcıoğlu (Ankara 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 Maximillan 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 Gökalp (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 Gökalp (Fırat Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.)

Editör'den...

Dini Araştırmalar dergisi olarak 25. Cilt 63. sayı ile siz kıymetli okuyucularımızla buluşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayımızda 12 telif makale, iki araştırma notu ve bir kitap tanıtımı bulunmaktadır. İngilizce kaleme alınan ilk makalemiz, "Iran's Shiite Influence Belt Policy: the Example of Bahraini Shiites" başlığı ile Orhan Karaoğlu'na aittir. Karaoğlu alışmasında, İran'ın Şii nüfuz kuşağı politikası bağlamında Bahreyn'deki Şiileri ele almaktadır. Arzu Yıldız "Hindu Kutsal Metinlerinde Geçen Şiva Efsanelerine Dair Bir İnceleme" adlı makalesinde, Hindu dinİ geleneğinin ayrılmaz bir parçası olan efsanelerden özellikle Şiva ile ilgili olan belli başlılarını deskriptif bir yaklaşımla objektif olarak aktarmakta, Şivacılık mezhebi özelinde bu efsanelerin aktarılma maksatlarını ve yorumlanış biçimlerini analiz etmektedir. Hatice Altundal Erkmen "The New "Other" the Endorsement of Islamophobia in American Political Discourse" başlıklı İngilizce makalesinde, İslamofobik söylemin Amerikan siyasetinin ayrılmaz bir parçası haline nasıl geldiğini, İslam ve Müslümanlar hakkındaki Amerikan siyasi söyleminin, özellikle 11 Eylül terör saldırılarından sonra İslamofobinin artışını nasıl etkilediğini ve İslamofobinin Amerikalıların desteğini toplamak ve Amerikan askeri işgalleri de dahil olmak üzere Amerikan emperyal emellerini meşrulaştırmak için siyasi bir araç olarak nasıl kullanıldığını söylem analizi ile ortaya koymaya çalışmaktadır. Dördüncü makalemiz Hümeysra Nazlı Tan'ın, Mualla Yıldız danışmanlığında devam etmekte olan doktora tezinden üretilmiştir. Tan ve Yıldız " 'Manevi İyi Oluş' Kavramının Ortaya ıkışı ve Tanınlanması" başlıklı makalelerinde, manevi iyi-oluş kavramının semantik açıdan maneviyat ile ilişkisini ortaya koymaya ve maneviyatın "iyi-oluş"a katkıları neticesinde bu kavramın nasıl ortaya çıktığını incelemeye çalışmaktadırlar. "Bir Eleştirinin Eleştirisi: İmsâk Vakti Tartışmaları" başlıklı makale ise Tunahan Erdoğan ve İsmail Karaoğoğlu tarafından kaleme alındı. Erdoğan ve Karaoğoğlu, makalelerinde, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1983 yılından itibaren temkîn uygulamasını tamamen kaldırarak belirlediği imsak vaktine yani orucun başlangıç vaktinde yapılan değişikliğe yönelik yapılan -özellikle Prof. Dr. Ahmet Şimşirgil tarafından getirilen- eleştirileri, tetkik, tahlil ve tenkid etmektedirler. Bir diğer makalemiz, "Ders Değerlendirme Ölçeği (Ddö): Geçerlik ve Güvenirlik alışması" başlığı ile İsmail Bulut ve Ahmet Koç'a ait. Öğrenci görüşlerini dik-kate olarak tasarlanan bir ders planının dersin niteliğini artıracakı düşüncesinden hareket eden yazarlar, bu çalışmalarında eğitim öğretim faaliyetlerinin niteliğini arttırmaya çalışan ve kalite ve akreditasyon sürecini yürüten kurumlar için geçerliği ve güvenirliği sağlanmış ve dersin tüm boyutlarını ölçen bir veri toplama aracı geliştirmeyi amaçlamışlardır. "Ölüm Kaygısı ve Dindarlık Arasındaki İlişi Üzerine Bir Değerlendirme" başlıklı makalesinde Kenan Alparslan, hem ilişkisel hem de deneysel araştırmaları inceleyerek dindarlık ve ölüm kaygısı arasındaki ilişkiyi değerlendirmeyi ve çelişkili sonuçların muhtemel nedenlerini

tespit etmeyi amaçlamıştır. “Farklı Değişkenlere Göre DKAB Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirmeye Yönelik Tutumları” başlıklı makale Vahdeddin Şimşek’e ait. “Ölçme ve Değerlendirmeye İlişkin Tutum Ölçeği (ÖDTÖ)” kullanılan araştırma sonucuna göre, DKAB öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirmeye yönelik tutumlarında cinsiyet, formasyon eğitimi alma durumu, mezun olunan fakülte, görev süresi ve görev yapılan okul türüne göre istatistiksel olarak anlamlı bir fark tespit edilmiştir. İsmail Koçak “İbn Sînâ’nın İbdâ’ Nazariyesi Etrafında Yoktan Yaratma Tartışması” başlıklı makalesinde sudûr nazariyesi ile yoktan yaratmayı ilişkilendirmenin mümkün olup olmadığını tartışmaktadır. Sinan İlhan’ın “Türk ve İslam Tarihinde Bir Sayfa: Bâbürnâme’de Hazaralar” başlıklı makalesi, Çağatay lehçesinde yazılmış olan Bâbürnâme’nin Reşit Rahmet Arat’ın günümüz Türkçesine çevrilmiş eseri ve Anette Susannah Beveridge’nin İngilizce çevirisi metinlerinin mukayeseli tahkikinden oluşmaktadır. “Antony Flew’un Düşünsel Dönüşümü ve İslam Algısı” başlıklı makalesinde İbrahim Yıldız, ömrünün neredeyse üçte ikisini her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı’nın varlığına karşı argümanlar geliştirmekle geçiren, ancak son zamanlarında bir Tanrı’nın varlığını kabul eden Antony Flew’un “kanıtın götürdüğü yere gitmelisin” ilkesini, İslam söz konusu olduğunda tatbik edip etmediğini ele almaktadır. 63. Sayının son telif makalesi Rafiz Manafov’a aittir. Manafov, “Dinsel Düşüncenin Rasyonelleşme İmkânı ve Zorlukları” başlıklı makalesinde İslam’ın erken dönemlerindeki dini inancın rasyonelleşme sürecinde cahiliyye zihin yapısı, kabilecilik ve ümmilik gibi sosyo-kültürel engellerin yanı sıra; ulema ve ümeranın bilimsel merakı, kısa sürede genişleyen fetih harekâtı, çeviriler gibi aklîleşmeyi mümkün kılan etkenleri ele almaktadır.

63. Sayımızda yer alan iki araştırma notundan ilki Leslie J. Francis’e aittir. Francis, “Psychological Type and the Interpretation of Sacred Text: Introducing the Sift Approach to Hermeneutical Theory” başlıklı İngilizce araştırma notunda, kutsal metnin yorumlanması için psikolojik tip teorisinin etkilerini araştırmaktadır. Benzer bir konuyu ele alan ikinci araştırma notu “Din Eğitiminde Yeni Bir Araştırma Alanı: Kutsal Metnin Yorumlanmasında Kişilik Özelliklerinin Rolü” başlığı ile Yasemin İpek’e ait. Her iki yazar, kaleme aldıkları araştırma notları ile din eğitimi alanında yeni bir çalışma alanını bilim insanları ile paylaşmaktadırlar. Sayının tek kitap tanıtımında Habibe Erva Uçak, Mualla Selçuk’un “Kavramsal Netlik Bir Dinden Öğrenme Modeli” isimli kitabını tanıtmaktadır.

Bu vesileyle 63. Sayımız için dergimize katkı sunan yazarlarımıza, hakemlerimize, editörler kuruluna ve yayın sürecine destek veren genç akademisyenlerimize teşekkür ederiz. 63. Sayımızdan istifade etmenizi diler; yazı, eleştiri ve atıflarla desteklerinizi bekleriz...

Dini Araştırmalar Dergisi Editörü

Prof. Dr. Cemal TOSUN

İÇİNDEKİLER

377 • Orhan KARAOĞLU

IRAN'S SHIITE INFLUENCE BELT POLICY: THE EXAMPLE OF BAHRAIN SHIITES
İran'ın Şii Nüfuz Kuşağı Politikası: Bahreynli Şiiler Örneği

401 • Arzu YILDIZ

HİNDU KUTSAL METİNLERİNDE GEÇEN ŞİVA EFSANELERİNE DAİR
BİR İNCELEME
A Review of Shiva Legends in Hindu Holy Texts

423 • Hatice ALTUNDAL ERKMEN

THE NEW "OTHER" THE ENDORSEMENT OF ISLAMOPHOBIA IN AMERICAN
POLITICAL DISCOURSE
Yeni "Öteki": Amerikan Politik Söyleminde İslamofobiyi Onaylama

447 • Hümeýra Nazlı TAN - Mualla YILDIZ

"MANEVİ İYİ OLUŞ" KAVRAMININ ORTAYA ÇIKIŞI VE TANIMLANMASI
The Formation and Definition of the Concept of "Spritual Well-Being"

477 • Tunahan ERDOĞAN - İsmail KARAGÖZOĞLU

BİR ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ: İMSÂK VAKTİ TARTIŞMALARI
A Critique of a Criticism: The Debates on the Time of İmsâk

501 • Ahmet KOÇ - İsmail BULUT

DERS DEĞERLENDİRME ÖLÇEĞİ (DDÖ): GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI
Course Evaluation Scale (CES): Validity and Reliability Study

529 • Kenan ALPARSLAN

ÖLÜM KAYGISI VE DİNDARLIK ARASINDAKİ İLİŞKİ ÜZERİNE
BİR DEĞERLENDİRME
An Evaluation on the Relationship between Death Anxiety and Religiosity

553 • Vahdeddin ŞİMŞEK

FARKLI DEĞİŞKENLERE GÖRE DKAB ÖĞRETMENLERİNİN ÖLÇME VE
DEĞERLENDİRMEYE YÖNELİK TUTUMLARI
*Determining the Attitudes of RCE Teachers towards Assessment and Evaluation According to
Different Variables*

579 • İsmail KOÇAK

İBN SÎNÂ'NİN İBDÂ' NAZARİYESİ ETRAFINDA YOKTAN YARATMA TARTIŞMASI
The Debate About Creating out of Nothing Around Ibn Sina's Ibdâ' Nazariyah

603 • Sinan İLHAN

TÜRK ve İSLAM TARİHİNDE BİR SAYFA: BÂBÜRNÂME'DE HAZARALAR
A Page in Turkish and Islamic History: Hazaras in the Bâburnâme

631 • İbrahim YILDIZ

ANTONY FLEW'UN DÜŞÜNSEL DÖNÜŞÜMÜ VE İSLAM ALGISI
Antony Flew's Intellectual Transformation and Islamic Perception

649 • Rafiz MANAFOV

DİNSEL DÜŞÜNCENİN RASYONELLEŞME İMKÂNI VE ZORLUKLARI
Opportunities and Challenges of Rationalization of Religious Thought

671 • Leslie J. FRANCIS

ARAŞTIRMA NOTU

Psychological Type and the Interpretation of Sacred Text:
Introducing the Sift Approach to Hermeneutical Theory

687 • Yasemin İPEK

ARAŞTIRMA NOTU

Din Eğitiminde Yeni Bir Araştırma Alanı: Kutsal Metnin Yorumlanmasında
Kişilik Özelliklerinin Rolü

695 • Habibe Erva UÇAK

KİTAP TANITIMI

Kavramsal Netlik Bir Dinden Öğrenme Modeli

IRAN'S SHIITE INFLUENCE BELT POLICY: THE EXAMPLE OF BAHRAINI SHIITES

Orhan KARAOĞLU*

Abstract

Along with the Persian perspective inherited from the Persian Empire, Shi'ism has significantly influenced and continues to influence the geopolitical and geo-cultural education of present-day Iran. With its politicization, Shi'ism has become one of the most important factors, perhaps the most important, in the formation and preservation of Iran's national identity. Iran, which is in contact with Shiites living in various regions such as Middle East-Africa-Central Asia, intensified this contact after the Arab Spring process. In this article, Shiites in Bahrain are discussed in the context of Iran's Shiite Influence Zone Policy. In the article, firstly, general information about the sociological and religious structure of Bahrain has been given, and then the characteristics of the Shiite groups and leaders in Bahrain have been mentioned. Then, the level and activities of these groups' relations with Iran, the Shiite militia groups, their characteristics, and their work on behalf of Iran are discussed. The research has carried out based on the literature review.

Keywords: Middle East, Iran, Bahrain, Sectarian, Shi'ism.

* Dr, Uluslararası İlişkiler Uzmanı,

e posta: orhankaraoglu@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1389-5512

Atıf/Cite as: Karaoğlu, Orhan. "Iran's Shiite Influence Belt Policy: The Example of Bahraini Shiites". *Dini Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022), 377-400.

<https://doi.org.10.15745/da.1177733>

İran'ın Şii Nüfuz Kuşağı Politikası: Bahreynli Şiiler Örneği

Öz

Pers İmparatorluğu'ndan miras kalan Pers perspektifi ile birlikte Şiilik, İran'ının jeopolitik eğitimini önemli ölçüde etkilemektedir. Siyasallaşması ile Şiilik, İran'ın ulusal kimliğinin yaratılmasında ve korunmasında en önemli faktörlerden biri, belki de en önemlisi haline gelmiştir. Çeşitli bölgelerde yaşayan Şiiler ile temas halinde bulunan İran bu teması Arap Baharı süreci sonrası yoğunlaştırmıştır. Bu makalede İran'ın Şii Nüfuz Kuşağı Politikası bağlamında Bahreyn'deki Şiiler ele alınmıştır. Makalede ilk olarak Bahreyn'in sosyolojik ve dini yapısı hakkında genel bilgi verilmiş, akabinde Bahreyn'deki Şii gruplar ve liderlerin özelliklerine değinilmiştir. Daha sonra bu grupların İran ile olan ilişkilerini düzeyleri ve faaliyetleri Şii milis gruplar, özelliklerini ve İran adına yürüttüğü çalışmalar incelenmiştir. Araştırma literatür taramasına dayalı olarak gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ortadoğu, İran, Bahreyn, Mezhep, Şiilik.

Özet

Kendine has bir kültür ve medeniyet havzasına sahip olan İran, Büyük İskender önderliğindeki Helen, İslamiyet sonrası Arap-Emevi medeniyetlerinin hâkimiyeti ve Türk-Moğol akınları sonrasında farklı kültürlerin etkisinde kalmıştır. Fakat İran, özgün kültürel varlığını korumuş ve coğrafyasına katılan bu medeniyetlerle siyasal, sosyal ve kültürel anlamda nüfuz etmiştir.

Pers İmparatorluğu'ndan miras alınan Farsi bakış açısının yanı sıra Şiilik, günümüz İran'ının jeopolitik ve jeokültürel eğitimlerini önemli derecede etkilemiş ve etkilemeye devam etmektedir. Siyasallaşmasıyla birlikte Şiilik, İran'ın milli kimliğinin oluşturulmasında ve korunmasında önemli rol oynayan faktörlerden biri belki de en önemlisi haline gelmiştir. Bu bağlamda etrafındaki diğer medeniyetlerden farklı sosyo-kültürel bir sistem oluşturan İran Şiiliği, Şah İsmail döneminden itibaren Fars milliyetçiliği ile iç içe geçerek günümüz İran'ının güvenlik ve dış politikası üzerindeki temel belirleyici haline gelmiştir. 1979 Devriminden sonra anayasal olarak mezhebe dayalı bir teokratik yönetim kuran İran, devrim ilkelerine bağlı kalarak ulusal çıkarlarını Şiilik üzerinde tanımlayan bir ülke haline gelmiştir. Devrim ideolojisi, İran'ın kendine özgü yönetim sistemini ve ülke kimliğini şekillendirmesi sebebiyle İran'ın dış politikasını belirleyen ana etmendir. Devrim sonrasında İran tarafından empoze edilen “Şii nüfuz kuşağı siyaseti” kullanılan yöntem ve araçlar vasıtasıyla sistematize edilmiştir. Bu politikanın temelini farklı coğrafyalarda-

ki Şiiilerin İran yönetiminin çıkarları doğrultusunda reel politik ve teopolitik bakımdan yönlendirilmesi oluşturmuştur.

İran çeşitli bölgelerde -Ortadoğu-Afrika-Orta Asya- Şii vekilleri aracılığıyla Şii toplulukları etkilemiş ya da siyasi alanda gelecek vaat eden kitleleri Şiileştirme çalışmaları sergilemiştir. 2010 yılında başlayan “Arap Baharı” süreci İran için bazı fırsatlar doğurmuş ve İran bu fırsatlardan yararlanma yoluna giderek “yeniden devrim ihracı” olarak isimlendirebileceğimiz bir sürecin başlatmıştır. İran için bu fırsat alanlarından birisi Körfez bölgesi, bu bölgede de özellikle Bahreyn İran için önemli bir ülke olmuştur.

Nüfusun üçte birini yabancıların oluşturduğu Bahreyn, yaklaşık 1.250.000 (2012) nüfusuyla bir takımada ülkesidir. Bahreyn, gerek petrol rafinerisinden gerekse kıyı bankacılığından önemli ölçüde gelir elde etmektedir. Ayrıca Bahreyn, bölgenin önemli bir ticaret ve bankacılık merkezi niteliğinde olan ve çok canlı sermaye piyasasına sahip bir Körfez ülkesidir. Bahreyn halkı bölgede en fazla politize olmuş topluluklardan birisidir. 1950’lerin ortalarından 1970’lere kadar etkin olan sol hareketler, 1979 Devrimi’yle beraber yerini İran’dan destek gören Şii ayaklanmalarına bırakmıştır. Ülkede oldukça hızlı artan Şii nüfusunun oranı 1980’li yılların başına kadar % 55 iken 2000’li yılların başında % 70’leri bulmuştur. Bahreyn hükûmeti, Şiiilerin tepkisine yol açan nüfus politikasıyla yabancı çalışanlara vatandaşlık vererek Şii-Sünni dengesi sağlamak istemiştir. Bahreyn, Şii tehlikesiyle birleşen İran tehdidinin ötesinde ayrıca İran’ın doğrudan egemenlik iddialarıyla karşı karşıya bulunmaktadır.

İran’ın egemenlik iddiası; Humeyni döneminde İran Devrimi’nin önde gelen liderlerinden Ayetullah Sadık Ruhani’nin, 1979 Temmuz’unda bu ülkeyi İran’ın on dördüncü ili olarak nitelendirmesi ile had safhaya ulaşmıştır. Söz konusu açıklamalar karşısında zor durumda kalan İran Başbakanı Bazargan, 5 Ekim 1979’da yaptığı açıklamada, İran’ın Körfez bölgesindeki hiçbir ülke üzerinde yayılcı emelleri olmadığını söylemiş olsa da bu durum iki ülke arasında potansiyel bir sorunun var olduğu gerçeğini değiştirmemiştir.

İran’ın Şii nüfus kuşağı stratejisi için Körfez bölgesi önemli bir sahadır. Bu bölgedeki Arap dünyasında etkinliğini artırması, özellikle bünyesinde önemli sayıda Şii nüfus barındıran Körfez ülkeleri için ciddi bir tehdit olarak algılanmaktadır. Bu bağlamda Şii nüfus, Körfez ülkelerinin güvenlik ve istihbarat birimleri tarafından ciddi bir şekilde gözetim altında tutulmaktadır.

Bahreyn’deki Şii muhalefetin oluşumu, 1979’da gerçekleşen İran Devrimi sonrasında başlamıştır. Bu dönemde Humeyni rejiminin Körfez ülkelerine devrim ihracı faaliyetlerine yönelmesiyle İran Devrim Muhafızları Ordusu

1981'de örtülü faaliyet kapsamında Bahreyn'deki rejimi devirme girişiminde bulunmuştur. BAE ve Kuveyt İstihbarat Teşkilatının bilgilendirmesi neticesinde Manama Havaalanı'nda yakalanan İranlı grubun, Bahreyn yönetimine karşı detaylı hazırlanmış bir darbe planı yaptıkları anlaşılmıştır. Söz konusu başarısızlık akabinde İran devleti, Bahreyn'e yönelik faaliyetlerini ülkede bulunan Şii muhalif gruplar aracılığıyla yürütmeye başlamıştır. Bu kapsamda dini vecibeler, eğitim veya turizm amaçlı olarak İran'da seyahat eden Bahreynli gençler arasından dini yönden manipüle edilebilecekler seçilerek dini, siyasi ve askeri eğitime tabi tutulmaktadır. Bahreyn'deki Şii muhalefet adına faaliyet yürütmek üzere militan olarak hazırlanan bu kişiler, ülkelerine geri gönderilmelerine müteakip deniz yoluyla silah sevkiyatı ile desteklenmektedir.

Günümüz itibarıyla Afganistan'dan Akdeniz'e uzanan bir Şii nüfuz kuşağı oluşturan İran devleti, bu hat boyunca bulunan Şii topluluklarla sıkı bir ilişki içerisinde. Bu Şii nüfuz kuşağı İran'ın güç projeksiyonu açısından kritik önemi haizdir. İran desteklediği ülkelerdeki yönetimlere yardımcı olmak ya da baskı oluşturmak istediği ülkelerin faaliyetlerini sınırlamak amacıyla hem askeri hem de dini faaliyetlerde bulunmaktadır. İran Şiilik eksenli politikasını hayata geçirebilmek için yumuşak güç unsurlarından da faydalanmaktadır. İran yürüttüğü dini mezhebi propaganda faaliyetleri ile birçok ülkede sivil hareketler, gruplar, muhalif kesimler ve Şii toplulukları etkileyerek ve destekleyerek söz konusu ülke yönetimlerine karşı koz elde etmek istemektedir. Bu çerçevede, özellikle genç nesil ya da etkin konumdaki grupları hedef alan Tahran'ın asıl amacı hem reelpolitik hem de teopolitik amaçlarını gerçekleştirmek istemekte ve İran'a müzahir gruplar oluşturmak istemektedir.

Introduction

Iran, with its unique basin of culture and civilization, has been under the influence of different cultures as a result of domination of Hellenics under the leadership of Alexander the Great, post-Islamic Arab-Umayyad civilizations and Turkish-Mongolian invasions. However, Iran preserved its original cultural existence and penetrated politically, socially, and culturally with these civilizations that joined its geography.

Along with the Persian perspective inherited from the Persian Empire, Shiism has significantly influenced and continues to influence today's Iran's geopolitical and geo-cultural education. With its politicization, Shiism has become one of the most important factors, perhaps the most important, in the

creation and preservation of Iran's national identity. In this context, Iranian Shiism, which creates a socio-cultural system different from other civilizations around it, has become the main determinant of the security and foreign policy of today's Iran by intertwining with Persian nationalism since the reign of Shah Ismail.

Iran, which established a constitutional theocratic government after the 1979 Revolution, has become a state that defines its national interests by adhering to the principles of revolution. The ideology of revolution is the main factor determining Iran's foreign policy, as it shapes Iran's unique administrative system and state identity.

The Shiite influence belt policy imposed by Iran after the revolution was systematized through the methods and tools used. The basis of this policy was the reelpolitik and the political orientation of the Shiites in different geographies in line with the interests of the Iranian administration.

Iran has influenced Shiite communities in various regions -Middle East-Africa-Central Asia- through its Shiite proxies or has made efforts to transform the promising masses in the political arena. Due to this sectarian policy of Iran after the revolution, Sunni groups, who were sympathetic to Iran, started to move away from Iran, and this policy of exporting the revolution changed shape and content over time. However, the "Arab Spring" process that started in 2010 created some opportunities for Iran, and Iran took advantage of these opportunities and allowed the start of a process that we can call "re-exporting the revolution". One of these opportunity areas for Iran has been Bahrain in the Gulf region.

Bahrain, where one-third of the population is made up of foreigners, is an archipelago with a population of about 1,250,000 (2012). Consisting of 35 islands in total, Bahrain, as the smallest emirate of the Gulf, was under Portuguese rule in the 16th century and by Safavid during the 17th and 18th centuries. Although the al-Khalifa dynasty that took control of the country in 1783 established its own sovereignty, Bahrain, came under full control of England in 1971, as a result of the process that started in 1861¹.

After the British withdrawal from the region in 1968, Bahrain, like other emirates, gained its independence in 1971. With the independence declared on August 15, 1971, Bahrain signed a friendship agreement with England to re-

1 Tayyar Arı, "20. Yüzyılda Orta Doğu: Sömürgecilikten Bağımsızlığa", *Orta Doğu'da Siyaset*. ed. Davut Dursun and Tayyar Arı. Eskişehir: Anadolu University, 2013), 30-67.

place the previous agreements and became a member of the UN and the Arab League immediately afterward.

Bahrain generates significant income from both oil refineries and offshore banking. In addition, Bahrain is a Gulf state that is an important trade and banking center of the region and has a very vibrant capital market.

The people of Bahrain are one of the most politicized communities in the region. From the mid-1950s to the 1970s, left movements were effectively replaced by the Shiite uprisings, which received support from Iran, with the 1979 Revolution. While the rate of the Shiite population, which increased quite rapidly in the country, was 55% until the early 1980s, it reached 70% in the early 2000s.

The Bahraini government wanted to provide a Shiite-Sunni balance by granting citizenship to foreign workers with the population policy that caused the reaction of Shiites. Iran's claim of sovereignty over Bahrain reached its peak in July 1979 when Ayatollah Sadiq Rouhani, one of the leading leaders of the Iranian Revolution during the Khomeini period, perceived this state as Iran's fourteenth province.

Iranian Prime Minister Bazargan, who was in a difficult situation in the face of the aforementioned statements, said in his statement on 5 October 1979 that Iran did not have expansionist ambitions on any state in the Gulf region, but this did not change the fact that there was a potential conflict between the two states.

The Gulf region is an important area for Iran's Shiite influence belt strategy. Increasing its influence in the Arab world in this region is perceived as a serious threat, especially for the Gulf States that have a significant Shiite population. In this context, the Shiite population is under serious surveillance by the security and intelligence units of the Gulf States².

While the Shiite population in Bahrain is the majority (70%), Yemen (35%), Kuwait (30%), UAE (16%), Saudi Arabia (10%), Qatar (8%), and Oman (5%) have Shia populations³. From the past to the present, Iran has had activities aimed at penetrating these Shiite communities⁴.

2 Joseph Albert Kéchichian, "Can Conservative Arab Gulf Monarchies Endure a Fourth War in the Persian Gulf?", *Middle East Journal* 61/ 2 (Spring 2007), 287.

3 Esra Pakin Albayrakoğlu, "ABD-Körfez İşbirliği Konseyi İlişkilerinde İran Faktörü", *International Relations* 8/ 31 (2011), 95 – 116.

4 Edward Gordon, "Resolution of the Bahrain Dispute", *the American Journal of International Law* 65/ 3 (July 1971), 560–568.

Against Iran's activities in the Gulf region, Saudi Arabia desires to transform the Gulf Cooperation Council into the Gulf Union. In this way, Saudi Arabia will be an effective member of this union with its economy and population, and by this means, it plans to increase its influence over the Gulf States. However, the other Gulf Cooperation Council states do not welcome this project of Saudi Arabia warmly, and they are worried that it will harm their sovereignty. Bahrain is the only GCC state that has officially declared that it supports the Gulf Union project. The Bahraini administration needs the support of the Saudi administration in order to maintain its power against the Shiite population, which is the majority in the country⁵.

Bahrain gained its full independence on August 15, 1971, after over 150 years of the British presence and protection. Like other Persian Gulf states, the family that rules Bahrain keeps its control over important positions in the national security structure. The Bahrain Armed Forces (BDF) is primarily dedicated to maintaining the internal security and protection of the Bahrain islands coast. In addition to its police functions in general, the Bahrain national police force also carries out the duties of preventing sectarian violence and terrorist activities⁶.

Bahrain has a 65-70 percent Shiite population. Bahrain has all the characteristics of the Gulf States in terms of its ethnic and historical ties with the Arab geography, its common history with the Ottoman Empire and the United Kingdom, its Shiite population and state structure. The state is constantly experiencing internal security problems due to the ethnic and religious structure of the state and the state order created by the forces of England.

The biggest threat to the national security of the state is the radical and active Shiite cells that have emerged within the Shiite population and are getting stronger with the support of Iran. The Bahrain Islamic Freedom Front, which was responsible for the 1981 coup attempt and has ties to Iran, consists of militant Shiites who support revolutionary violence. Another group affiliated with Iran is the Islamic Call Party. This group is more moderate compared to the other Shiite group and demands social and economic reforms⁷.

5 Bayram Sinkaya, "Arap Baharı'nın İran'ın Ortadoğu Politikalarına Etkileri", *Ortadoğu Etütleri* 6/ 2 (January 2015), 54-78.

6 Muhittin Ataman- Gülşah Neslihan Demir, "Suudi Arabistan 2011", *Ortadoğu Yılığ* 7 (2012), 183-212.

7 See: Kenneth Pollack, *The Persian Puzzle: The Conflict Between Iran and America* (New York: Random House, 2004)

The 2011 events that have been deemed peaceful at the start turned into a civil war that played a decisive role in increasing sectarian tension within the state. The idea that the Shiite opposition would not reach its goal with peaceful methods and that success could be achieved by displaying a radical attitude towards the administration, as in the 1990s, was influential in the growth of the said events⁸.

Tensions continue in the relations between the Bahraini administration and the Shiite opponents, and the administration's attitude towards oppositional discourse and actions has been to reduce the problem of the fight against terrorism. Bahraini authorities have focused on neutralizing the Shiite opposition within the scope of counter-terrorism discourse. In 2015, simple crimes within the scope of terrorism were given heavy prison sentences, regardless of the age of the suspects⁹.

At times, demonstrations and protests by Shiite dissidents in Bahrain are not covered in the state's press, and they are tried to be announced inside and outside the state through social media. In addition, according to the statements of Bahraini authorities, many terrorist cells were uncovered during the operations organized by the Bahraini security forces in 2015. Many explosives, bomb devices, and weapons were seized in the cell houses and warehouses. In their statements, the defendants linked to these terrorist cells admitted that they received weapon/bomb training and material and financial aid from the "Iraqi Hezbollah" and the Iranian Revolutionary Guards Army abroad¹⁰. Also, this Shiite opposition in Bahrain started to take up arms in the period before 2011. In particular, the types of weapons used by the recently identified cell structure, the way it works, and the training they receive match exactly with the Lebanese Hezbollah. In addition to these, there are claims that there is a separate Hezbollah camp in Lebanon dedicated to the education of Bahraini Shiites.

8 Tariq Ramadan, *The Arab Awakening: Islam and the New Middle East* (London: Penguin, 2012), 245.

9 Policy Media Center, "116 Suspects Arrested in Counter-Terror Operations" (11 August 2022).

10 Ephrahim Kam, "Iran's Shiite Foreign Legion", *The Institute for National Security Studies* (2017), 24.

1. Main Elements of the Shiite Opposition

The formation of the Shiite opposition in Bahrain started after the Iranian Revolution in 1979. In this period, when the Khomeini regime turned to the activities of exporting the revolution to the Gulf States, the Iranian Revolutionary Guards Army attempted to overthrow the regime in Bahrain in 1981 as a covert activity¹¹. As a result of the information provided by the UAE and Kuwait Intelligence Agency, it was understood that the Iranian group that was caught at Manama Airport, made a detailed coup plan against the Bahraini administration.

Following this failure, the Iranian state started to carry out its activities against Bahrain through the Shiite opposition groups in the country. In this context, among Bahraini youth traveling to Iran for religious obligations, education, or tourism, those who can be manipulated religiously are selected and subjected to religious, political, and military education. Prepared as militants to carry out activities on behalf of the Shiite opposition in Bahrain, they are supported by the shipment of weapons by sea following their return to their country¹².

These Shiite militia groups act under the guidance of the Iranian regime and receive training and military material support from Hezbollah in Lebanon and various Shiite militia organizations in Iraq. It is also claimed that there is a detached Hezbollah camp in Lebanon devoted to the education of Bahraini Shiites only¹³.

The main Shiite militia organizations currently operating in Bahrain under the direction of Iran are *Saraya Al Ashtar*, *Saraya Al Mukhtar*, *Saraya Al Kerrar*, *Saraya Al Muvakeme Al Şabiyye*, *Asayib Al Muvakeme Al Bahreniyye*, *Liva Abis*, *Jaish Al-Iman*. These groups were organized by taking the Lebanese Hezbollah, the Asaib Ehlul Gak and the Ketaib Hezbollah groups as an example. In addition, the recruitment and propaganda methods of these groups are inspired by the Shiite militia organizations in Iraq and use similar symbols even on their flags¹⁴.

11 Veysel Ayhan, "Bahreyn'de Arap Kışı: Bahreyn'deki Şiilerin Demokrasi Mücadelesi", *Journal of Mulkiyes* 35 (2011), 272.

12 Ayhan, "Bahreyn'de Arap Kışı: Bahreyn'deki Şiilerin Demokrasi Mücadelesi", 272.

13 Kevin Downs, "A Theoretical Analysis of the Saudi Iranian Rivalry in Bahrain", *Journal of Politics and International Studies* 8 (Winter 2012/ 13), 10.

14 Downs, "A Theoretical Analysis of the Saudi Iranian Rivalry in Bahrain", 10.

The main elements of the Shiite opposition in Bahrain are registered and unregistered political societies established by the Shiite majority in the country, Bahrain-linked human rights associations operating abroad, and Shiite cells and the clergy class under the control of Iran¹⁵.

The Shiite political societies operating in Bahrain are divided into two different camps, primarily hardness against the existing monarchy and pro-dialogue. of these, the pro-dialogue group is led by the Al Wafaq Political Society (Jamiyat Al-Wafaq Al-Watani Al-Islamiya) led by Sheikh Ali Salman¹⁶.

The key elements of the pro-hard facade are the leader of the London-based Bahrain Islamic Freedom Movement (Haraka Al Ahrar al Bahrain Al Islamiyya) S. Al Shahabi, who left Al Wifaq in 2005, the founder of the Al Haq Movement (Haraka Hakku Harakat-al-Hurriya wa alal-Demokratiya) Hasan Mushayma, who also left Al Wifaq, and the leader of the Al Vaad Political Society, which includes left-wing Shiite and Sunni opposition Ibrahim Sharif Al Sayed¹⁷.

In the 2011 incident, which started as peaceful demonstrations, an oppositional group emerged that was far from acting in line with the unity, solidarity and common goals of the 1990s. The opposition movements in the 1990s and the 2011 incidents have different characters from each other. As a result of the incidents that took place within the framework of the rebellion in the 1990-1996 period, the Al Khalifa Dynasty accepted all the rights and freedoms of today's Shiites, the political prisoners in the prisons were released and all the politicians living in exile were returned to the country¹⁸.

The 2011 Incidents were tried to be suppressed more harshly by the Bahrain administration. The political line of the Al Vifak Society, that intends to reach rights and freedoms by establishing a dialogue with the Bahraini administration, has remained in the background due to the attitudes and approaches of the Al Vaad Society, which represents the Shiite and Sunni left bloc and advocates the complete abolition of the monarchy with much harsher rhetoric. As a result, the discourse put forward by Al Vaad about the overthrow of

15 Mitchell Belfer, *Small State, Dangerous Region: A Strategic Assessment of Bahrain* (Frankfurt: Peter Lang Publishing, 2014), 202–240.

16 Downs, "A Theoretical Analysis of the Saudi Iranian Rivalry in Bahrain", 10.

17 Ala'a Shehabı and Marc Owen Jones (ed.), *Bahrain's Uprising* (London: Zed Books, 2011), 34.

18 Shehabı vd., *Bahrain's Uprising*, 12-13.

the Al Khalifa Dynasty and the establishment of a pluralistic democracy and republican order in the state brought the ongoing negotiations between Al Wefaq and the Crown Prince to a stalemate, and the demonstrations were harshly suppressed with the support of the Saudi and UAE armed forces¹⁹.

After the breaking point in question, a rapid radicalization trend emerged in the Shiite opposition, and in this process, Iranian educated and guided clerics, led by Ayatollah Isa Qassim, came to the fore²⁰.

Even the pro-dialogue Sheikh A. Salman partly changed his line and started to emphasize the political gains of Hezbollah and Iran, and as a result, the trial and imprisonment process began. The Al Vaad Society, on the other hand, could not show any political presence and stance after the 2011 Incidents, and experienced weakness in terms of leadership and organization²¹.

Current circumstances, the most important leader of the Shiite opposition in the country is Ayatollah Isa Qassim, and the political power of Sheikh A. Salman and Al Wefaq is gradually eroding. Besides, Ayatollah Isa Qassim, although initially on the same line, is gradually moving away from Al Wefaq with his radicalized attitude²².

1.1. Registered and Unregistered Representatives of the Shia Opposition

Shiite political formations in Bahrain are legal institutions and operate in the political party order. Al Wefaq and Al Amal, led by Muhammad Ali Al Mahfut, are officially registered Shia political societies. Al Amal is the political successor of the Bahrain Islamic Liberation Front, a disbanded Shi-ite-based armed organization. The legal status of the group, also known as the "Shirazis" due to its ties to Ayatollah Muhammad Al Shirazi, was terminated²³.

19 Al-Wafa, "Full Text: 'Stability and Resilience'" (نصّ الكامل: وثيقة 'الثبات والصمود. تيار الوفاء) (November 2018), الإسلامى ٤.

20 Shehabı vd., *Bahrain's Uprising*, 69.

21 Amani Al-Masqati, "The Interior Ministry: Rida Al Ghasra, Mahmoud Yahya, and Mostafa Abedali were killed during their failed attempt escaping to Iran" (مقتل رضا الغسرة : الداخلية) (ومحمود يوسف ومصطفى يوسف خلال إحباط محاولة هروبهم لإيران), *Al-Wasat News* (09 February 2017).

22 Shehabı vd., *Bahrain's Uprising*, 72.

23 Shehabı vd., *Bahrain's Uprising*, 114

Al-Hakk²⁴ (Haraka Haqq Harqkqal Hurriya wa al-Demokratiya), one of the political societies that are not officially registered, was founded by H. Mu-shayma, who left the Wefaq Movement²⁵. He is on the line of extremist Shiism and is in favor of transitioning to the Republic with regime change. There is information that it is under the control of Iran within the framework of street demonstrations and violent actions²⁶.

Another non-officially registered Shiite group, Al Wafa'a (Tayyar al Wafa'a Al-Islami), was founded by Abdul Wahab Hussein, taking advantage of the vacuum that emerged after the leadership of the Hakk Movement was detained. Al Ikha Al watani, led by Musa Al Ansari, is the political movement of the Persian-origin Shiites living in Bahrain. It is not officially registered²⁷.

1.2. Shia Population in Bahrain

The Shia population living in Bahrain is divided into three main groups within itself. Chief among these is the indigenous Shiite Arab population called Bahraini, which constitutes the majority. (Local Sunni Arabs are called Bahraini.) This group is religiously under the direct supervision of Sheikh Isa Qassim, the most senior Shiite leader in Bahrain. The second group, known as Ecmi (Persian), is of Persian origin and settled in Bahrain, mostly from Shiraz/Iran in the historical process. The mother tongue of this group is Persian, and they accept the Iranian Guide, Ayatollah Khamenei, as the imitation authority. The third group, consisting of the Shiite Arab population who came from Iraq and other Arab states and settled in Bahrain, acts according to the fatwa of Ayatollah Sistani, who is a resident of Najaf²⁸.

1.3. Shia Ulama (clergy) Class

The ulema class in Bahrain draws attention as a group caught between the peaceful opposition in the form of human rights defenders supported by western states and the violent Shiite opposition supported by Iran. The Shiite

24 Gulf States Newsletter, "Iranian threat focuses minds of GCC leaders", *Issue 888* (29 October 2010).

25 J.E. Peterson, *Bahrain: Reform - Promise and Reality, In Political Liberalization in the Persian Gulf* (London: Hurst & Company, 2009), 168.

26 Najmeh Bozorgmehr and James Blitz, "Khamenei Dismisses Pressure on Iran", *Financial Times* (3 February 2012).

27 Shehabī vd., *Bahrain's Uprising*, 77

28 Brian Maynard, *The Role of the Ulama in Shute Social Movements: Bahrain, Lebanon, and Iraq*, (Monterey: California, Naval Postgraduate School, 2005), 56-58.

ulama class, which has similar political discourse-links with both groups from time to time and has a certain hierarchy among itself, constitutes another pillar of the Shiite-based political movement. This group differs from each other in terms of their opinion leadership qualifications, the centers where they receive religious education, and the imitation authority they are affiliated with²⁹.

Prominent Shiite ulama (clergy) leaders;

Sheikh Isa Qassim: It is of Arab origin. He is the most senior Shiite cleric in the state and the founding chairman of the Ulama Council. The Ulama Council was established in 2004. In the context of religious doctrines and practices, the members of the Council, which the Shiite population in the country adopts as a guide, hide from whom they receive financial support, and by whom they make decisions. However, the Shiite community in Bahrain already believes that the Ulama Council is an extension of Najaf. Although they claim that they are out of politics, the Council's statements have important effects on the political developments in the state. Sheikh Isa Qassim is in favor of the continuation of the dialogue with the Bahrain administration, as long as it protects the rights of the Shiites. He is the religious and spiritual leader of the Al-Vifak Political Society. Isa Qassim, who received training in the Sadr Movement in Najaf, gained the title of Ayatollah in Qom. The Bahrain administration announced in 2016 that it had stripped the Shiite leader Ayatollah Sheikh Isa Qassim of citizenship 2016³⁰.

Sheikh Hussein Necati: He is of Persian origin. Unlike other important ulama, his effectiveness is based on his religious knowledge, not his family. It takes Najaf as a reference and operates in Muharraq Island. Sheikh Mohammed Sanad: He comes from a well-known Manama family. He spends a significant part of his life in Qom. The Haqq Movement, which was declared illegal by the Bahrain administration, accepts Sheikh Sanad as its religious leader³¹.

Sheikh Abduljalil Al Muqdad: Al Muqdad was born in Bilad Al Kadeem and resides here. He takes Najaf as a reference. His name was heard in 2006 when the Haqq Movement broke up with the Vifak Movement. In general,

29 Maynard, *The Role of the Ulama in Shute Social Movements: Bahrain, Lebanon, and Iraq*, 25-29.

30 Maynard, *The Role of the Ulama in Shute Social Movements: Bahrain, Lebanon, and Iraq*, 69-114.

31 Rori Donaghy, "Bahrain Expels Prominent Religious Cleric", *Middle East Eye* (12 February 2015).

he accuses the Wifaq Movement of being passive and unresponsive. Sheikh Abdul Hussein El Sitri: He is a member of the Ulama Council. He is loved by the Shiite people for his humble life and personality. Since he was educated in Najaf, he does not adopt the Velayet-i Faqih view of Iran. He operates in Sitra³².

Sayyid Javad Al Wadai: He is a member of the Ulama Council. According to the claims, its effectiveness stems from being a descendant of the Prophet. He consistently rejects the tasks and dialogue demands proposed by the Bahraini administration. He runs his own religious school and or has studied with Ayatollah Sistani. He operates in Ras Raman. Sheikh Hamid Al Mubarak: He is a member of the Ulema Council and his effectiveness comes entirely from his family. He serves as a senior Shiite judge in sharia courts and has been criticized for his ties to the Bahraini government. He is known as a liberal clergyman for his views. It is noteworthy that he is in contact with Shiite clerics who stand against Lebanese Hezbollah, which carries out important activities in other states. He carries out religious activities in the A'ali region. Sayyid Abdullah Al Ghurafi: He is the vice-president of the Ulama Council. Its effectiveness is allegedly due to the fact that it is a descendant of the Prophet. He stands out with his pro-dialogue, calm and persuasive character³³.

2. Iran-backed Shiite Cells in Bahrain

Shiite cells operating in Bahrain basically act under the guidance of Iran, and also they receive training and material support from organizations such as Lebanese Hezbollah, Hezbollah Battalions in Iraq and Asayib Ehlul-Hak. Apart from these, there are also Shiite organizations and hard-line armed groups and groups directly linked to religious organizations outside of Bahrain³⁴.

2.1. Saraya Al Ashtar

It started its activities with the statement it made on the Facebook social networking site on 27.04.2013 against the Al Khalifa dynasty, which dominates the Bahrain Administration. It is understood from the statements and shares that this group aims to eliminate the Al Khalifa dynasty and its administration³⁵.

32 The Bahrain Institute for Rights and Democracy, "Biography of Mohammed Habib AL-MUQDAD" (1 April 2021).

33 Shehabı vd., *Bahrain's Uprising*, 89- 97.

The organization, named after his close friend Malik Al-Astar, whom Hazrat Ali appointed as the Governor of Egypt, has carried out numerous bomb attacks against Bahrain security forces since 2013. Describing the members of the group as "Men of Allah (Rijal Allah)", Saraya al-Ashtar embraces the Velayet-i Faqih belief but denies that he is directly affiliated with Hezbollah or the Revolutionary Guards Army³⁶

Ahmed Yusuf Sarhan codenamed Abu Muntadhar and Cassim Ahmed Abdullah, codenamed Thualfaqr, who are currently residing in Iran, engaged Fadil Al-Muhammad Ali, codenamed Abu Haydar who is the current leader of Saraya Al Ashtar, and Hussein Jaffar Abdullah, codenamed Sacid to break the organization. The members of Saraya al-Ashtar, who allegedly received financial aid and military material support from Iran, receive training in Iraq and Lebanon³⁷.

Saraya El Astar shares the bomb attacks they carried out in 2013 by sharing various posts on Facebook and Twitter. In the posts made, it is emphasized that they are hostile to the state administration under the Al Khalifa Dynasty, not Sunnis. As part of the operations carried out by the Bahrain administration in 2015, the seizure of all senior executives of Saraya Al Ashtar, except for those located in Iran, caused the group to lose its effectiveness to a large extent. Saraya Al Ashtar is known as the most dangerous armed group among the Shiite organizations in the country in terms of its organizational capability³⁸.

34 Mitchell Belfer and Khalid Alshaikh, *Iran's Clandestine War on the Kingdom of Bahrain: Saraya al Ashtar and the Military Wing of Hezbollah Bahrain* (King Faisal Center for Research Report, 2019), 11.

35 Belfer and Alshaikh, *Iran's Clandestine War on the Kingdom of Bahrain: Saraya al Ashtar and the Military Wing of Hezbollah Bahrain*, 13.

36 Kyle Orton, "Iran Escalates its Subversive Activities in Bahrain", *Henry Jackson Society* (19 November 2017).

37 Michael Knights and Mathew Levitt, "The Evolution of Shia Insurgency in Bahrain", *Combating Terrorism Center Sentinel* 11/ 1(January 2018), 18-25.

38 Caleb Weiss, "Iranian-backed terror groups in Bahrain: Part Two", *Illini Journal of International Security* (2017).

2.2. Saraya Al Mukhtar

Saraya Al Mukhtar, which has a similar ideological and religious approach to Saraya Al Ashtar, was founded in 2013. They announced that they would carry out "effective operations" against the Al Khalifa Dynasty and its security units³⁹.

When compared to other Shiite militia structures, Saraya Al Mukhtar stands out in terms of effectiveness and strategy in the media. They published videos of bomb attacks and sniper attacks on Bahrain security forces in 2013-2014. It is claimed that they received the order to attack the security forces from Saraya Al Ashtar. In this context, the Bahrain administration has added Saraya Al Mukhtar to the list of terrorist organizations⁴⁰.

Saraya Al Mukhtar, active in Manama, is also known as the Bahrain Islamic Resistance (El Mukaveme Al Islamiyye Al Bahrania), which is used by many Iranian-backed Shiite militias⁴¹.

2.3. Saraya Al Kerrar

The organization was established in 2014. It is claimed that Saraya Al Kerrar⁴², which has a small cell structure compared to other Shiite groups, is connected with other Shiite organizations. It is mostly mentioned with bombing actions, and it carried out various bomb attacks against the Bahrain Police Service in 2014. It is also known as Bahrain Islamic Resistance (Al Mukaveme Al Islamiyye Al Bahrani⁴³).

2.4. Saraya Al Mukaveme Al Şabiyye

Saraya Al Mukaveme Al Şabiyye (People's Resistance Brigades) is an active Shiite group since 2012. It is claimed that the group is affiliated with the

39 "Saraya al-Mukhtar: A Bahraini Militant Group with Regional Goals, Hizballah Cavalcade, Jihadology, March 6, 2014; Phillip. S. Phillip, "Asa'ib al-Muqawama al-Bahrainia: An Emerging Militant Group in Bahrain?" Hizballah Cavalcade, *Jihadology*, (18 April 2014).

40 Namo Abdulla, "What Is Bahrain's Saraya al-Mukhtar Militia?", VOA (19 December 2020).

41 The Daily Tribune, "Al Ashtar, Al Mukhtar Brigades Added to UK Terror List" (23 December 2017).

42 Phillip Smith, "Saraya al-Karrar: Bahrain's Sporadic Bombers", *Jihadology* (4 November 2014).

43 Phillip Smith, "Saraya al-Mukhtar: A Bahraini Militant Group with Regional Goals", Hizballah Cavalcade, *Jihadology* (6 March 2014).

political formation called “February 14 Youth Movement”⁴⁴, which came to the fore with protest demonstrations against the Bahraini administration.

This group, which initially carried out political protests without resorting to violence, declared in a statement published in 2012 that they would “use their right of self-defense to protect their rights, overthrow the illegitimate Bahrain Regime and that they are not responsible for what happens to the mercenaries”. Three months after this statement, the group released images encouraging the use of poison gas at the police by protesters at a Formula 1 race. But this call has not been implemented.

This group, which is claimed to have links with Shiite activists in Saudi Arabia and ideologically follows Saraya Al-Mukhtar, was included in the list of terrorist organizations by the Bahrain administration on the grounds that it received military training and financial support and carried out small-scale bombings in Iran, Iraq and Lebanon⁴⁵.

2.5. Asayib Al Mukaveme Al Bahraniyya

Asayib Al Mukaveme Al Bahraniyya (Bahrain Resistance Alliance) was established in 2014 to engage in an armed struggle against the government in Bahrain. They continue their propaganda against the Al Khalifa Dynasty on social media forums⁴⁶.

Announcements were made on Twitter under the name Asayib El Mukaveme that a bomb attack would be carried out against the Formula 1 races held in April 2012. Afterward, three hand-made bombs were found in the race area, Molotov cocktails were thrown at foreigners who were in Bahrain for the races, and in 2012, seven Bahraini policemen were injured in bomb attacks⁴⁷.

2.6. Jaish Al-Imam

Jaish Al-Imam was formed by the Iranian Revolutionary Guards Army within the Shiite population of Bahrain to carry out terrorist acts throughout

44 Phillip Smith, “Bahrain’s Saraya al-Muqawama al-Sha’biya: Militants of the February 14 Youth Coalition”, *Jihadology*.

45 The Daily Tribune, “Al Ashtar, Al Mukhtar Brigades Added to UK Terror List” (23 December 2017).

46 Phillip Smyth, Tim Michetti and Owen Daniels, “Bahrain: Proliferating Proxy Networks”, *Atlantic Council* (2017), 26-29.

47 Al Arabiya, “After Three Executed in Bahrain, a Look Back into Their Deadly Attack” (16 January 2017).

Bahrain. Cell members allegedly received military training in the camps of the Iranian Revolutionary Guards Army in Tehran and Iraqi Hezbollah Brigades in Baghdad and Karbala. As a result of the cell house raids organized by Bahrain security units in January 2013, eight members of the organization were arrested and important evidence regarding the organization's plans was seized. In this context, it has been determined that the majority of the detainees are related to Ali Yusuf Ali Samaheji and that the aforementioned person was recruited to the organization by the Bahraini Shiite Mullahs Mirza Muhammed Ali Eissa and Akif Cafer Afimed Radhi while he was in Iran⁴⁸.

As part of Iran's covert operations against Bahrain, in July 2015, a small but well-trained Shiite militia cell consisting of two Bahraini citizens was captured on a boat loaded with weapons and explosives off the Bahrain territorial waters. It has been stated that the tape and plastic bags used to waterproof the seized weapons and materials are largely similar to the method used by the Shiite militia cell of Jaysh al-Imam, who was caught trying to smuggle weapons into Bahrain via Oman in 2013. The level of cooperation is unknown, but it is possible that Lebanese Hezbollah is in contact with Bahraini Shiite militias. Since the February 2011 uprising, the Bahraini Government has blamed Hezbollah for minor attacks on the security forces and accused it of providing training to opposition groups with explosives. In turn, Hezbollah has regularly criticized the Bahraini monarchy, citing its treatment of the country's Shiite majority⁴⁹.

In January 2015, Hasan Nasrallah accused the Bahraini government of allegedly changing the state's demographics by granting citizenship to Sunni settlers, and condemned the arrest of opposition leader Sheikh Ali Salman⁵⁰. It is estimated that the activities of Hezbollah in Bahrain were limited due to the small scale of the attacks alleged to have been carried out by Hezbollah and the "responsibilities" of Hezbollah in Syria⁵¹.

Liva Abis started its activities in 2014. It has a similar ideology and organization to other Shiite organizations. They directed their attacks toward infrastructure and economic targets. In this context, it has been stated that cash

48 Alex Mackdonald, "Rise of Jaish al-Islam marks a turn in Syria conflict", *Middle East Eye* (7 May 2015).

49 Crispin Smith and Hamdi Malik, "Profile: Unite 10.000,' Militia Spotlight Profiles", *The Washington Institute for Near East Policy*, (25 April 2021).

50 Shehabi vd., *Bahrain's Uprising*, 30.

51 The European Pressphoto Agency B.V. (epa), "Jaysh al-Islam Military Academy" (2022).

machines and factories of Saudi origin are primarily among their targets. In 2014, it was announced that there was a bomb attack against the police station in Sitra⁵².

3. The Importance of Bahrain in Iran's Shia Influence Zone Politics

Bahrain, which gained its independence in 1971 with the withdrawal of Britain from the Gulf Region, was recognized as an independent state by Iran in the same year, although it caused controversy in its domestic policy⁵³. However, the new administration that came to power in Iran with the 1979 Islamic Revolution tried to export revolutions to the states of the region. With this policy, Iran has seen Bahrain, which is under the rule of Sunnis, as one of the important states where the exportation of the revolution is planned, although Shiites make up approximately 70% of its population. As a matter of fact, Bahraini authorities have claimed that Iran is behind many internal conflicts in Bahrain since the Iranian Islamic Revolution. However, Iranian authorities have never accepted such claims⁵⁴.

Iran announced its strategy on Bahrain with the reaction shown in Riyadh after Saudi Arabia's violent response to the demonstrations organized by the Shiite population in Bahrain in 2011⁵⁵. Iran expressed that the legitimate demands of the people should be met and that instead of deploying troops to Bahrain, Saudi Arabia should show a common reaction to Israel. Meanwhile, Saudi Arabia pursued a conflictual policy toward Iran, due to its closeness to Egypt and its ability to provoke Bahrain and the Shiites within its own territory against it. Therefore, Saudi Arabia established a shield against the uprisings.

Iran, in particular, wants to be influential in Bahrain politics by influencing and supporting the Shiite communities that are in the majority in the country but also sends a message to states with which it is in political and geopolitical rivalry, such as Saudi Arabia. This message is also given to countries with

52 The European Pressphoto Agency B.V. (epa), "Jaysh al-Islam Military Academy" (2022).

53 Mitchell Belfer, "The Fourteenth Province: The Irano-Bahraini Conflict in Perspective" *Central European Journal of International and Security Studies* (18 July 2011).

54 Krisztina Justh, "Protest, Oppression and the Politics of Citizenship in Bahrain and Kuwait" (Central European University Nationalism Studies Program, Budapest: Hungary), 2013, 12-14.

55 F.Gregory Gause III, "Saudi Arabia in the New Middle East" (Council on Foreign Relations *Special Report* No: 63, 2011), 5.

Shiite populations and to the Shiites there and sees Bahrain as a springboard to take on the role of the protector of Shiism in the region.

The sectarian borders of Shiism in the region do not coincide with the borders of Iran. By taking advantage of these sectarian borders of Shiism, Iran demand to expand its borders by developing a cross-border Shiite policy⁵⁶. In addition, Iran wants to develop this "enlargement strategy" not only through Shiite Muslims but also through Shiitization efforts through Sunni Muslims. Iran wants to be permanent in the Middle East region in order to maintain order and reshape states and communities according to its own interests and Shiite ideology. The ruling elites of Tehran desire to shape the political and religious landscape of the entire Middle East with the help of these allies of Iran by making their proxies a part of the political system that will arise from the remnants of the war in Syria and Yemen, as they did in Iraq and Lebanon. With this strategy, Iran demand to sit strongly at the diplomatic table on global and regional issues and wants to open up diplomatic and geopolitical maneuvering areas for itself.

Conclusion

Those who are trying to understand what is happening in the Middle East need to analyze both the structural and political actors of the region, as well as the regional and global dynamics. In political science, politics is generally associated with actors. However, when it comes to the Middle East region, states, non-state organizations, various ethnic, religious-sectarian identities, and international and regional powers play a role in the scene.

Ethnic and sectarian tensions have started in the region, as the regional balance was shaken by the September 11 attack and the subsequent interventions of the US and its allies in Afghanistan and Iraq. And after that, the status quo of the region was seriously shaken by the influence of the popular movements that started in almost all of the region with the Arab Spring wave in 2010. With the international intervention in the region, the ethnic and especially the sectarian fault lines have been broken, and the sectarian differences have turned into a conflict element. Especially after the USA invasion of Iraq in 2003, the establishment of a Shiite-dominated government in this state and the Shiite-Sunni conflicts that arose here brought a sectarian difference to the

56 Edward Wastnidge, "The Modalities of Iranian Soft Power: From Cultural Diplomacy to Soft War", *Political Studies Association* Volume 35/3-4 (2015), 364-375.

agenda of regional politics. In addition, the increase in Iran's influence in the region and the increase in the power of Hezbollah, a Shiite political organization in Lebanon, and the rise of the political demands of the Shiites in the Gulf States, led to discussions that sectarian differences emerged as an effective factor in regional politics. It is seen that the effect of sectarianism at the regional level has increased due to the sectarian ties between the groups fighting in the current conflicts in Syria and their supporters.

As of today, the Iranian state, which has formed a Shiite zone of influence stretching from Afghanistan to the Mediterranean, is in close relations with the Shiite communities along this line. This Shiite zone of influence is critical to Iran's power projection. Iran engages in both military and religious activities in order to help the governments in the states it supports or to limit the activities of the states it wants to exert pressure on. Iran carries out weapons, financial resources, consultancy services, and religious sectarian education and propaganda activities to the groups in question. In this context, the Jerusalem Forces affiliated with the Iranian Revolutionary Guards Army play an important role. Shiite militias under the control of Iran have been engaged in intense sectarian and military activities in countries such as Iraq, Syria, Bahrain, and Yemen, especially with the Arab Spring.

Iran also makes use of soft power elements in order to implement its Shiite-oriented policy. Iran wants to gain leverage against the governments of the states in question by influencing and supporting civil movements, groups, opposition groups, and Shiite communities in many states with its religious sectarian propaganda activities. In this framework, Tehran's main aim, which targets especially the younger generation or active groups, is to realize both its real political and political goals, and it wants to form groups that support Iran.

While the Iranian state determines its foreign policy and strategy for the spread of Shiism, it also benefits from the change in global and regional balances. With the effect of the Middle East strategy of the USA that changed during the Obama era and the effect of the DAESH factor afterward, Iran seized the opportunity to develop the "Shiite zone of influence" (Shiite influence belt policy) policy in the Middle East. In addition, with the signing of the nuclear agreement in July 2015, the normalization processes of relations with Western states have further eased Iran's hand in the region.

In this context, with the effect of the Arab Spring process and the nuclear agreement, Iran has accelerated its activities in the region, especially its activi-

ties to build a "Shiite influence zone". Under the direction of Iran, it pursues an intense policy of Shiitization and recruitment of Shiite militias in states such as Iraq, Pakistan, Afghanistan, Yemen, Syria, Bahrain, and Kuwait. When carrying out Shiite politics and activities to create a "Shiite influence zone" in these states, the people recruited in these states were sent to places where civil wars took place after the Arab Spring, such as Syria, Iraq, and Yemen, under the name of Shiite militias, thus creating Iran's military presence in the field. As a result, Iran has used Shiism and its "lebensraum" for its expansionist foreign and religious policy and has benefited from the power of the religious sect in the struggle for power and influence.

Meanwhile, this strategy of Iran pursued the aim of spreading Shiism, it also caused an increase in the Shiite-Sunni tension. As a result, Iran followed an expansionist foreign policy strategy with its "Shiite influence zone" policy, and while using Shiism as an instrument for this policy, it also wanted to accelerate the spread of Iran's Twelve Imam Shiism and Velayet-i Faqih ideology the apolitically. In this respect, Bahrain, which we discussed in this article, is an important state in terms of Iran's strategy mentioned above.

Iran's activities in Bahrain and the region are an essential part of Iran's long-term strategy. The effort to create a "Shiite zone of influence" is a process that is closely followed by regional powers such as Israel, Turkiye, and Saudi Arabia. Knowing the factors shaping Iran's strategy, the methods it follows, the tools it uses, and the dynamics of the target regions/communities are important in terms of shedding light on the Middle East policies of states such as Turkiye, Israel, Saudi Arabia, and global actors.

References/Kaynaklar

- Abdulla, Namu. "What Is Bahrain's Saraya al-Mukhtar Militia? VOA. Accessed 19 December 2020. https://www.voanews.com/a/extremism-watch_what-bahrains-saraya-al-mukhtar-militia/6199751.html
- Al-Masqati, Amani. "The Interior Ministry: Rida Al Ghasra, Mahmoud Yahya, and Mostafa Abedali were killed during their failed attempt escaping to Iran" *Al-Wasat News*. Accessed 09 February 2017. <http://www.alwasatnews.com/news/1209083.html>
- Al-Wafa. "Full Text: 'Stability and Resilience'". Accessed 10 November 2018. <https://al-wafa.net/2805/النص-الثبات-وثيقة-الكامل-النص/>
- Albayrakoğlu, Esra Pakin. "ABD-Körfez İşbirliği Konseyi İlişkilerinde İran Faktörü". *International Relations* 8/ 31 (2011), 95 – 116. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/540160>
- Arı, Tayyar. "20. Yüzyılda Orta Doğu: Sömürgecilikten Bağımsızlığa". In *Orta Doğu'da Siyaset*. ed. Davut Dursun and Tayyar Arı. 30-67. Eskişehir: Anadolu University, 2013.

- Ataman, Muhittin - Demir, Neslihan. "Suudi Arabistan 2011". *Ortadoğu Yıllığı* 7 (2012). https://ormer.sakarya.edu.tr/uploads/files/oy2012_183_212.pdf
- Ayhan, Veysel. "Bahreyn'de Arap Kışı: Bahreyn'deki Şiiilerin Demokrasi Mücadelesi". *Mülkiye Dergisi* 35 / 272 (2011), 119 - 136 . <https://dergipark.org.tr/pub/mulkiye/issue/4/47>
- Belfer, Mitchell. *Small State, Dangerous Region: A Strategic Assessment of Bahrain*. Frankfurt: Peter Lang Publishing, 2014.
- Belfer, Mitchell - Alshaikh, Khalid. *Iran's Clandestine War on the Kingdom of Bahrain: Saraya al Ashtar and the Military Wing of Hezbollah Bahrain*. King Faisal Center Report, 2019.
- Bozorgmehr, Najmeh - Blitz, James. "Khamenei Dismisses Pressure on Iran". *Financial Times*. Accessed 3 February 2012. <https://www.ft.com/content/31c0fc74-4e5c-11e1-8670-00144feabdc0>
- Donaghy, Rori. "Bahrain Expels Prominent Religious Clerics". *Middle East Eye*. Accessed 12 February 2015. <https://www.middleeasteye.net/news/bahrain-expels-prominent-religious-cleric>,
- Downs, Kevin. "A Theoretical Analysis of the Saudi Iranian Rivalry in Bahrain". *Journal of Politics and International Studies* 8 (Winter 2012/ 13), 203-237 <https://docplayer.net/62243669-A-theoretical-analysis-of-the-saudi-iranian-rivalry-in-bahrain.html>
- Gause III F.Gregory. *Saudi Arabia in the New Middle East*. Council on Foreign Relations Special Report 63, (2011).
- Gordon, Edward. "Resolution of the Bahrain Dispute". *The American Journal of International Law* 65/ 3 (July 1971), 560-568. <https://www.jstor.org/stable/2198978>
- Gulf States Newsletter. "Iranian Threat Focuses Minds of GCC leaders". Issue 888, Accessed 29 October 2010. <https://www.gsn-online.com/news-centre/article/iranian-threat-focuses-minds-gcc-leaders>
- Justh, Krisztina. "Protest, Oppression and the Politics of Citizenship in Bahrain and Kuwait". Central European University Nationalism Studies Program, Budapest: Hungary. 2013, 12-14.
- Kam, Ephraim. "Iran's Shiite Foreign Legion". (The Institute for National Security Studies. 2017, 24. <https://www.inss.org.il/wp-content/uploads/2017/10/irans-shiite-foreign-legion.pdf>
- Kéchichian, Joseph Albert. "Can Conservative Arab Gulf Monarchies Endure a Fourth War in the Persian Gulf?". *Middle East Journal* 61/ 2 (Spring 2007), 283-306. <https://www.jstor.org/stable/4330389>
- Knights, Michael - Levitt, Mathew. "The Evolution of Shia Insurgency in Bahrain ". *Combating Terrorism Center Sentinel* (January 2018), 18-25. <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/evolution-shia-insurgency-bahrain>
- Macdonald, Alex. "Rise of Jaish al-Islam Marks a Turn in Syria Conflict". *Middle East Eye*. Accessed 7 May 2015. <https://www.middleeasteye.net/news/rise-jaish-al-islam-marks-turn-syria-conflict>
- Maynard, Brian. "The Role of the Ulama in Shute Social Movements: Bahrain, Lebanon, and Iraq". (Monterey: California, Naval Postgraduate School, 2005), 56-58.
- Orton, Kyle. "Iran Escalates its Subversive Activities in Bahrain". *Henry Jackson Society*. Accessed 19 November 2017. <https://kyleorton.co.uk/2017/11/19/iran-escalates-its-subversive-activities-in-bahrain/>

**400 • IRAN'S SHIITE INFLUENCE BELT POLICY: THE EXAMPLE OF
BAHRAIN SHIITES**

- Peterson, J.E. “*Bahrain: Reform - Promise and Reality, in Political Liberalization in the Persian Gulf*”. (London: Hurst & Company, 2009), 168.
- Policy Media Center. “116 Suspects Arrested in Counter-terror Operations”. Accessed 11 August 2022. <https://www.policemc.gov.bh/en/news/ministry/79965>
- Pollack, Kenneth. “*The Persian Puzzle: The Conflict Between Iran and America* “. New York: Random House, 2004.
- Shehabı, Ala’a vd., (ed) *Bahrain’s Uprising*. London: Zed Books, 2011.
- Ramadan, Tariq. *The Arab Awakening: Islam and the New Middle East*. London: Penguin, 2012.)
- Smith Crispin - Malik Hamdi. “Profile: Unite 10.000,’ Militia Spotlight Profiles”. *The Washington Institute for Near East Policy*. Accessed 25 April 2021. <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/profile-unit-10000>
- Smith, Phillip. “Saraya al-Karar: Bahrain’s Sporadic Bombers”. *Jihadology*. Accessed 22 August 2022. <http://jihadology.net/2014/12/01/hizballah-cavalcade-saraya-al-karar-bahrain-sporadic-bombers/>
- Smith, Phillip. “Asa’ib al-Muqawama al-Bahrainia: An Emerging Militant Group in Bahrain?”. Hizballah Cavalcade, *Jihadology*, Accessed 18 April 2014.
- Smith, Phillip. “Saraya al-Mukhtar: A Bahraini Militant Group with Regional Goals”. Hizballah Cavalcade, *Jihadology*. Accessed 6 March 2014.
- Smith, Phillip. “Bahrain: Proliferating Proxy Networks”. *Atlantic Council* (2017), 26-29. <https://www.jstor.org/stable/resrep03726.7>
- Smyth, Phillip, Michetti, Tim and Daniels, Owen. “Bahrain: Proliferating Proxy Networks”. *Atlantic Council* (2017), 26-29. <https://www.jstor.org/stable/resrep03726.7>
- Sinkaya, Bayram. “Arap Baharı’nın İran’ın Ortadoğu Politikalarına Etkileri”. *Ortadoğu Etiüleri* 6/ 2 (January 2015), 54-78. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/887063>
- The Bahrain Institute for Rights and Democracy. “Biography of Mohammed Habib AL-MUQ-DAD”. Accessed 1 April 2021. <https://birdbh.org/mohammed-habib-al-miqdad>
- The Daily Tribune*. “Al Ashtar, Al-Mukhtar Brigades Added to UK Terror List”. Accessed 23 December 2017. <https://www.newsofbahrain.com/bahrain/40567.html>
- The European Pressphoto Agency B.V. (EPA)*. “Jaysh al-Islam Military Academy”. 2022.
- Wastnidge, Edward. “The Modalities of Iranian Soft Power: From Cultural Diplomacy to Soft War”. *Political Studies Association* 35/ 3-4 (2015), 364-375.
- Weiss, Caleb. “Iranian-Backed Terror Groups in Bahrain: Part Two”. *Illini Journal of International Security* 2017. <http://publish.illinois.edu/illinijournalofinternationalsecurity/blog/blogs-spring-2017/iranian-backed-terror-groups-in-bahrain-part-two/>

HİNDU KUTSAL METİNLERİNDE GEÇEN ŞİVA EFSANELERİNE DAİR BİR İNCELEME*

Arzu YILDIZ**

Öz

Hindu dinî geleneğinde efsane ve mitolojik hikayeler büyük öneme sahiptir. Hindu kutsal metinleri sayısız mitik anlatı ile doludur. Birçok tabiatüstü figür ve unsur ile bezeli bu anlatıların maksadı ise genel anlamda insanları uyarmak, doğru davranışları öğreterek doğru yola yönlendirmek, yanlış davranışlardan alkoymak, tanrıların yüceliğini övmek, evrenin, varlıkların yaratılışını açıklamak vb. hususlardır. Efsanelerin başkahramanları çoğunlukla tanrılardır. Hinduizm'in yok edici tanrısı olarak nitelendirilen, büyük tanrılarından biri olan Şiva'nın merkezde olduğu birçok efsane bulunmaktadır. Şiva'nın yüceliği, mutlak hakikat oluşu ve müşfikliğinin yanı sıra gazabı, yok ediciliği ve dünyaya karşı kayıtsızlığı da bu anlatıların konusunu oluşturmaktadır. Şiva'nın çok yönlülüğünü yansıtan bu efsaneler Hinduizm'in en büyük ikinci mezhebi Şivacılık'ın felsefi ve teolojik temellerinin oluşturulmasında büyük bir yer ve öneme sahiptir. Şiva'nın Hindu tanrıları içinde sahip olduğu yer ve önemin vurgulanması, onun gerçekleştirdiği olağanüstü fiillerin farklı şekillerde yorumlanması ve değerlendirilmesinin yanı sıra aktarılma maksat-

* Bu çalışma yazarın Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU danışmanlığında 14.02.2022 yılında tamamladığı “Şivacılık ve Tarihsel Arkapları” başlıklı doktora tezinin “Kutsal Metinlerde Geçen Şiva Efsanelerinden Örnekler” adlı bölümünden üretilmiştir.

** Arş. Gör. Dr., Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, e posta: arzuyildiz1984@windowslive.com.tr
ORCID ID: 0000-0001-5286-1089

Atıf/Cite as: Yıldız, Arzu. “Hindu Kutsal Metinlerinde Geçen Şiva Efsanelerine Dair Bir İnceleme”. *Dini Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022), 400-422.
<http://doi.org.10.15745/da.1192377>

ları çeşitlilik gösteren bu efsaneler, Hindu inancı ve kültürü açısından önem taşıyan birçok ögenin anlaşılması açısından da faydalı birer belge niteliğindedir. Bu çalışmada Hindu dinî geleneğinin ayrılmaz bir parçası olan efsanelerden özellikle Şiva ile ilgili olan belli başlıları ele alınarak deskriptif bir yaklaşımla objektif olarak aktarılacak, Şivacılık mezhebi özelinde bu efsanelerin aktarılma maksatları ve yorumlanış biçimleri ortaya konularak analiz edilecektir. Efsanelerin kılavuzluğunda Hindu tanrısı Şiva'nın anlaşılması ile Şivacılık'ın ve daha genel anlamda Hinduizm'in tanrı anlayışına ve tanrı kavramına yükledikleri anlamlara dair daha sağlam analizler yapılabilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hinduizm, Şiva, Şivacılık, Efsane, Hindu Mitolojisi.

A Review of Shiva Legends in Hindu Holy Texts

Abstract

Legends and mythological tales hold great importance in the Hindu religious tradition. Hindu scriptures have numerous mythical narratives. In general, the purpose of these narratives, decorated with many supernatural figures and elements, is to warn people, guide them to the right path by teaching the right behaviours, prevent wrong behaviours, praise the glory of the gods, and explain the creation of the universe and beings. Mostly, gods are the protagonists of the myths. There are many legends that Shiva, one of the great gods of Hinduism, who is described as the destructive god, is at the center. In addition to Shiva's majesty, being 'absolute truth' and kindness, his wrath, destructiveness and indifference to the world are also the subject of these narratives. These legends, reflecting Shiva's versatility, have a great place and importance in establishing the philosophical and theological foundations of Shivaism, the second largest sect of Hinduism. In addition to emphasizing the statue and importance of Shiva among the Hindu gods, interpreting and evaluating his extraordinary deeds in different ways, these legends, which have various purposes of conveying, are also useful examples in terms of understanding many elements that are important for Hindu belief and culture. In this study, some of the legends that are an inseparable part of the Hindu religious tradition, especially those related to Shiva, will be discussed objectively with a descriptive approach, and the purpose of transmission and interpretation of these legends will be analysed within the framework of the Shivaism sect. By understanding of the Hindu god Shiva under the guidance

of the legends, it is aimed to make a more robust analysis of the understanding of god and the meanings attributed to the concept of god in Shivaism and more generally in Hinduism.

Keywords: History of Religions, Hinduism, Shiva, Shivaism, Legend, Hindu Mythology.

Summary

Legends and myths are of great importance in the Hindu religious tradition. Hindu scriptures are filled with countless mythical narratives. Hindu religious tradition is a belief system dominated by legends and mythological narratives, especially the Veda texts, which are the oldest sources. For Hindus, these narratives about gods, supernatural beings and events serve purposes such as warning people as indispensable examples, ensuring that they do not deviate from the right path by obedience and belief, and exhibit some behaviours expected from them. These legends are highly valued by Hindus even today. Many sacred texts dating back to the second millennium BC continue to be popular in the Hindu religious tradition in today's world. It can be said that these legends affect the society not only in the religious sense, but also in many areas such as cultural, social, etc. There are many legends in which Shiva, one of the great gods and described as the destroyer god of Hinduism, is at the center.

It is understood that in the myths, besides revealing the power and majesty of god, it is also aimed to set an example for people and to avoid and prohibit some actions by displaying some virtues in a metaphorical way. God Shiva comes to the aid of supernatural beings, including humans and gods, who are in a difficult situation in general, and ensures the restoration of the corrupted universal order. Sometimes there is a warning or punishment against those who are blind to the truth and despise God. People and gods are put to the test and those who fail to pass this test are punished.

In the Hindu tradition, it is possible to encounter the traces and influence of myths in every field and branch of life, from architecture to performing arts, as well as religious-intellectual life. It is seen that mythological narratives, described as one of the key elements of social order and perceptions, religious facts and formations, have reached from the past to the present, sometimes by being changed, and constitute an inseparable and indispensable element in the life of Hindus from all sects and groups in a broad sense.

The most important reason why mythological narratives can vary from time to time, place and from one sect to another is that, beyond the claim of certainty, these narratives are expressed in line with a specific purpose, such as supporting a view. As a matter of fact, in the mythological narratives in which Shiva is the subject, the situation proceeds in this way. The heroes can change places and the plot is set up differently in the Shaiva and Vaishnava's versions of a mythological narrative. In the Hindu tradition, which can be addressed as a polytheistic religion, it is seen that the sects convey their chosen god as the absolute truth and the other gods as the manifestations of this chosen god or as secondary gods who are subordinates to this god. Shiva, the main god of Shivaism, is generally respected by Hindus belonging to other sects, but the absolute truth in Shivaism is the one who creates, protects, punishes, gives blessings and creates again by destroying when the time comes is none other than Shiva. The subject and purpose of the Shiva legends in the Hindu holy texts, especially the works belonging to the Shivaism, is to reveal the greatness of Shiva, his superiority over other gods, the fact that he is the absolute god and truth, and the theological and philosophical foundations of Shivaist belief principles.

There are a considerable number of legends about Shiva, one of the greatest gods of Hinduism. With the addition of the legends of local people and communities about Shiva to these legends, an enormous amount can be mentioned. The legends about Shiva are multifaceted in accordance with the multifaceted personality of Shiva himself. In some of his legends, as an ascetic who vows celibacy, he directs his wrath on the god of love Kama, while in another he seduces the wives of the sages in the forest, or he can ignore the world while caring with his wife. However, at the basis of all these narratives, there is an emphasis on his sublimity and him being the absolute truth, namely, that Brahman is Shiva.

Shiva legends appear as one of the basic elements of the cult of Shiva and the beliefs, worship and practices of the Shivaist traditions formed around this cult. For this reason, in order to obtain information about the cult of Shiva, which is an important part of the Hindu tradition, and to make a correct analysis, these legends and narratives should not be ignored, on the contrary, attention should be paid to their research. Again, what kind of changes the aforementioned legends show according to time and place also provides clues to researchers about social change and development.

Giriş

Hindu dinî geleneği, en eski kaynakları olan Veda metinleri başta olmak üzere efsanelerin, mitolojik anlatıların baskın olduğu bir inanç sistemidir. Hindular nezdinde tanrıların, tabiatüstü varlık ve olayların konu alındığı bu anlatılar vazgeçilmez birer örnek olarak insanları uyarmak, itaat ederek inançla doğru yoldan ayrılmamalarını ve kendilerinden beklenen davranışları sergilemelerini sağlamak gibi amaçlara hizmet etmektedir. Bu efsanelerin günümüzde dahi Hindular tarafından büyük değer gördüğü ve birçok dizi, film ve sahne oyunlarına, şarkı ve şiirlere konu olduğu görülmektedir. Bu açıdan efsanelerin toplumu sadece dinî anlamda değil kültürel, sosyal vb. birçok alanda etkilediği dile getirilebilir. Efsane ve tabiatüstü anlatılar ile mitolojik unsurlara dair atıflar, Hint toplumunun dinî yaşantısının merkezinde olmasının yanında günlük yaşamlarında dahi karşılaşılabilecek birer unsur olarak değerlendirilebilir.

Köklü ve zengin bir kültür birikimine sahip olan Hint medeniyeti; geçmişten günümüze ulaşmış yazılı ve sözlü olarak aktarılagelmiş başta dinî metinler olmak üzere kapsamlı bir literatüre sahiptir. Geçmiş M.Ö. ikinci milenyuma kadar uzanan birçok kutsal metin günümüz dünyasında da Hindu dinî geleneği içerisinde popülerliğini korumaya devam etmektedir. Hint geleneğinde edebi anlamda değer gören ve çeşitli dillere de çevrilen birçok eser bulunmaktadır. Fabl türü hikayelerden aşk ve kahramanlık gibi konuların ele alındığı destanlara, periler gulyabaniler gibi tabiat üstü varlıkların yer aldığı ve insanlara çeşitli toplumsal yahut bireysel ilke ve erdemleri kazandırmak, yanlış kabul edilen fiillerden sakındırmak gibi amaçlarla kaleme alınmış eserlerin tesiri Hint alt kıtasını aşarak dünya çapında ün kazanmış ve çeşitli dillere çevrilmiştir.¹ Bu da gösteriyor ki Hint kültür ve medeniyeti için mistik anlatılar, hikaye, öykü ve efsaneler sarsılmaz bir yere sahiptir.

Hindu kutsal metinlerinde Hinduizm'in en büyük tanrılarından biri olan Şiva'yı konu alan hatırı sayılır miktarda efsane bulunmaktadır. Bu efsanelere yerel halk ve toplulukların Şiva'yı konu alan efsanelerinin de eklenmesi ile muazzam bir miktardan bahsedilebilir. Şiva'nın konu edildiği efsaneler, Şiva'nın kendisinde mevcut bulunan çok yönlü kişiliğine uygun olarak çok yönlüdür. O, bazı efsanelerinde bekarlık yemini etmiş bir asketik olarak aşk tanrısına gazap kusarken bir diğerinde ormanda ermişlerin karılarının akılla-

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Maurice Winternitz. *A History of Indian Literature (Vol I-II)*. (Calcutta: University of Calcutta, 1927)

rını başlarından almaktadır yahut karısı ile meşk ederken dünyayı unutabilmektedir. Ancak bu anlatıların hepsinin temelinde onun yüceliği ve mutlak hakikatin yani Brahman'ın² Şiva olduğu vurgusu yer almaktadır.

Tanrı Şiva'ya adanmış yerel halk efsanelerinden genel anlamda bütün Hindularca bilinen ve temel dinî metinlerde geçen sayısız efsane bulunduğu gibi bu efsanelerin birbirinden farklı versiyonları ile de karşılaşılabilmektedir. Bu efsaneler Şiva kültü ve bu kült etrafında teşekkül etmiş Şivacı geleneklerin inanç, ibadet ve uygulamalarının temel unsurlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple de Hindu geleneğinin önemli bir parçası olan Şiva kültü hakkında bilgi elde etmek ve doğru analizde bulunabilmek için bu efsane ve anlatılar göz ardı edilmemeli aksine bunların araştırılmasına ihtimam gösterilmelidir. Yine bahsi geçen efsanelerin zamana ve mekana göre ne gibi değişiklikler arz ettiği konusu toplumsal değişim ve gelişim hakkında araştırmacılara ipuçları sunar.

Şiva'yı konu alan efsanelerin birçoğunda Şiva merkezi bir yere sahipken bazı efsane ve anlatılarda Şiva ikincil bir planda görülebilir. Bu gibi farklılıkların en önemli sebeplerinden biri anlatıların mezheplere ait eserlerde mezhebin ana tanrısının ön plana çıkarılması ve diğer tanrıların ikincil bir planda görülmesidir. Şivacı eserler, anlatı ve efsanelerde Şiva'yı asla ikincil bir duruma düşürülmez, Şiva her zaman birincil ve üstün bir mertebede tasvir edilir. Başka bir tanrının merkezde olduğu bir efsanede bile Şiva'nın bir şekilde mutlak tanrı, asıl ve öz olarak betimlendiği görülür.

Tanrının güç ve yüceliğinin ortaya konmasının yanında insanlara örnek olması metaforik bir yolla bazı erdemlerin sergilenerek bazı fiillerden kaçınılması ve men edilmesinin de gerçekleştirilmesinin amaçlandığı anlaşılmaktadır.

Tanrı Şiva, efsanelerde genel olarak zor durumda olan insan ve tanrılar dahil tabiatüstü varlıkların yardımına yetişmekte, bozulan düzenin tekrar kurulmasını sağlamaktadır.³ Bazen de hakikate gözleri kapalı olan ve tanrıyı kü-

² Brahma ve Brahman kavramları birbiri ile karıştırılmamalıdır. Brahma ile trimurtinin (tanrı üçlemesi) yaratıcı tanrısı, Brahman ile de en yüce ve mutlak tanrı ve hakikat kastedilmektedir. Brahman her şeyin ötesinde ve üstündedir. Mezhepler kendileri için seçtikleri tanrıları Brahman olarak kabul ederler.

³ Bozulan düzenin tekrar kurulması, Hinduizm'in en temel doktrinlerinden biri olan *dharma* ile yakından ilişkilidir. Hinduizm'in en temel doktrinlerinden biri *dharma*'dır. Düzen, görev, hak, adalet, ahlak, hukuk, erdem, din, davranış kuralları vb. çeşitli kelimelerle açıklanabilecek olan *dharma*ya karşılık gelen Türkçede tek bir kelime yoktur. *Dharma*, hukuki, ahlaki ve sosyal anlamlara sahip şümulü bir kavramdır. Bu hususa dair tafsilatlı bilgi için bk. Mehmet Masatoğlu, "Dharma Kavramı ve Purushārthalar", *Dini Araştırmalar* 23 / 57 (Haziran 2020), 195-208. (Erişim 15.11.2022).

çük görenlere karşı bir uyarı veya cezalandırma söz konusudur. İnsanlar ve tanrılar sınanarak bu sınavdan geçemeyenler cezalandırılır.

1. Şiva Efsanelerinden Örnekler

Şiva'nın, başkahramanı olarak zikredildiği yahut ikincil bir yere sahip olduğu efsanelerin ve bu efsanelerin sayısız farklı versiyonu, Hindu dinî metinlerinin en eskileri olan Veda metinleri başta olmak üzere Brahmanalar, Destanlar (İtihasalar) ve Puranalar gibi Hindu kutsal metinlerinde yer almaktadır. Özellikle mezheplere ait metinler olarak değerlendirilen Puranalar, Şiva, Vişnu, Brahma ve Kali, Durga gibi tanrı ve tanrıçaların konu edildiği sayısız efsaneyle doludur.⁴ Şiva taşıdığı hasletlere binaen Şivacılığın yüce tanrısı, Hindular genelinin de tapınıp hürmet gösterdiği Hindu tanrı panteonunun önemli tanrılarında biri, Hindu tanrı üçlemesinde yer alan yok edici tanrıdır. O, yoga'nın efendisi ve tanrısı *Mahayogi*'dir (ulu, yüce yogi). Şiva'ya atfedilen birçok özelliğin, Şiva efsanelerinde bir karşılığı olduğu görülür. Bu çalışmada Şiva efsanelerinin en meşhur ve en önemlilerinden bazılarından kısaca bahsedilecek böylece Şivacılık ve daha geniş anlamda Hinduizm açısından Şiva'nın sahip olduğu yer ve öneme dair analizler yapılabilecektir.

1.1. Şiva Şeytanların Şehirlerini (Tripura) Yok Ediyor

Hinduların en meşhur destanlarından Mahabharata'da⁵ üç şeytan (*Asura*) kardeşin kendilerini tanrıya adayarak gerçekleştirdikleri katı çilecilik ve riyazet sayesinde tanrı Brahma tarafından bolluk, refah ve yok edilemezlikle nimetlendirildikleri anlatılır. Bu üç kardeşin babaları Asura Taraka, daha önce meydana gelen bir savaşta tanrılar tarafından öldürülmüştür. Bu şeytanlar uzun süre çileci ritüeller gerçekleştirdikten sonra ilk önce tanrıdan ödül olarak ölümsüzlük ve yok edilemezlik istemişlerdir. Brahma şeytan kardeşlere bu isteklerinin imkansız olduğunu bildirdiğinde onlar Brahma'dan üç şehir istemişlerdir. Yok edilmelerinin imkansızlaşması için ise bu üç şehrin aynı anda yok edilmesi şartını koşmuşlardır. Her bir kardeş ilki cennette altın, ikincisi gökyüzünde gümüş, üçüncüsü yeryüzünde demirden bir şehir kurarak bolluk ve refah içinde yaşamaya başlamışlardır. Böylece birçok yetenek ve

⁴ Wendy Doniger, *Hindu Myths: A Sourcebook Translated from the Sanskrit*, (London: Penguin Books, 1975), 13-14

⁵ *The Mahabharata*, Trans. Kisari Mohan Ganguli, (1883-1896) ve *The Mahabharata*, P.S. Sastri (ed.) (Madras, 1931-1936), 8.24.3-44. Mahabharata destanına yapılan atıflarda iki farklı edisyondan faydalanılmıştır.

güçle donanan Asurlar, tanrıların bahçelerini ve ermişlerin (*rişi*)⁶ çilecilik ve riyazet için çekildiği inziva yerlerini yok ederek dünyaları (gökyüzü, yer-yüzü ve yeraltı) ve bunların içindeki bütün varlıkları taciz etmişlerdir. Tanrı İndra, bu Asurların kalelerine ve şehirlerine yıldırımlarıyla saldırmış, ancak muvaffak olamamıştır. Çaresiz kalan tanrılar bu şeytanları ve şehirlerini yok edebilmek amacıyla kendilerine yol göstermesi ve yardımcı olması için hep birlikte Brahma'ya giderler. Brahma, Asuralara verdiği nimetleri söyler ve bu Asurların ve onların kalelerinin yok edilebilmesinin tek yolunun bir okla aynı anda vurulmalarından geçtiğini ve bunun yalnızca Mahadeva⁷ (Şiva) tarafından gerçekleştirilebileceğini aktarır. Başvurmaları gereken kişi Tanrı Şiva'dır. Brahma tanrılara liderlik eder ve onları yanına alarak Mahadeva'ya yalvarmaya gider, Şiva ise önce kendisinin adanmış olan bu şeytanlara dokunmak istemez ancak daha sonra bu Şeytanların Şiva'ya bağlılıklarının sarılması üzerine Şiva tanrıların ricasını kabul eder. Meşhur okunu eline alarak tek bir vuruşta üç şehri birden aynı okla isabet ettirerek yok eder. Böylece bütün varlıklar şeytanların kötülüklerinden ve zulmünden kurtulmuş olurlar.⁸ Bu üç şehirden kastın üç alem cennet, cehennem ve dünya olduğu dile getirildiği gibi geçmiş gelecek ve şimdiki zamanı işaret ettiği de ifade edilir. Her halükârda bu hikayede bahsi geçen üç şehir üç aleme yahut üç zamana karşılık gelse de buradaki aktarılmak istenen Şiva'nın her şeyin üzerinde ve her şeyden haberdar olduğudur. Şiva bütün alemlere, geçmiş gelecek ve şimdiki zamana hakim olan yüce tanrıdır.

Görüldüğü üzere bu anlatıda birden fazla tanrı bulunmaktadır. Bu tanrılar çeşitli güçlere ve yeteneklere sahip olmakla beraber şeytanlar karşısında güçsüz kalabilmekte, şeytanlar yerine getirdikleri ibadet ve fiiller vasıtası ile

6 Rişi: Ermiş, şair, bilge anlamlarına gelen Sanskrit kökenli bir kelimedir. Hinduizm'in kutsal metinlerinin tanrılardan aktarılmasının bu ermişler tarafından gerçekleştirildiğine inanılır. Rişilerin tam olarak peygamber oldukları söylenemez. Sami dinlerde peygamberler tanrının seçilmiş kulları iken Rişiler katı çilecilik ve riyazetle rişilik mertebesini kazanırlar. Bk. Ahmet Hikmet Eroğlu, *Kavram Atlası/Dinler Tarihi II*, Bülent Akot (ed.) (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 154; Moirer Williams, *A Sanskrit-English Dictionary (Oxford: Oxford University Press, 1960)*, 266

7 Yüce tanrı anlamına gelen Şiva'ya atfedilen isimlerden biridir. Dimmitt, C.-van Buitenen, J. *Classical Hindu Mythology* (Philadelphia: Temple University Press, 1978), 149.

8 Anlatının ilginç bir tarafı da Şiva'nın Asurları yenebilmesi için Budizm'in kurucusu olan Buddha inkarnasyonu'na bürünen Vişnu'nun şeytanların inançlarının bozulmasını sağlamasıdır. Wendy Doniger, *The Origins of Evil in Hindu Mythology* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1988), 180-189; Stella Kramrisch. *The Presence of Siva*. (New Jersey: Princeton University Press, 1981), 405-408.

kazandıkları güçler sayesinde tanrıları bile aciz bırakabilmektedirler. Bu durumun istisnası ise Şiva'dır. Şiva bu efsanede tanrıların bile yalvardıkları ve onların yapmaktan aciz oldukları imkansız şeyleri kolaylıkla yerine getiren hakim ve yüce tanrıdır. Yine o, kötülük yapanların cezasını veren ve onları yok eden cezalandırıcı, yok edici tanrıdır.

1.2. Şiva, Tanrı Brahma'nın Başlarından Birini Kesiyor

Şiva'nın, Brahma'nın başını kesmesi hikayesinin öne çıkan iki versiyonundan bahsedilebilir. İki versiyonda da Şiva, öfkeye kapılarak kestiği ancak daha sonra eline yapışarak kalan Brahma'nın başından kurtulabilmek için çeşitli asketik fiilleri gerçekleştirmek zorunda kalır.

Şatapata Brahmana'da anlatıldığı üzere Şiva, kendi kızına şehvet duyan ve şehvani hislerle kızına yaklaşan Prajapati'ye (Brahma) öfkelenerek Bhairava⁹ tezahürüne bürünür ve Brahma'nın beşinci başını keser. Ancak bu durum cezasız kalmaz ve Tanrıya el kaldırmasının karşılığı olarak Brahma'nın kopan başı Şiva'nın o başı kopardığı ele yani sol eline yapışıp kalır. Eline yapışan bu baştan nasıl kurtulabileceğini soruşturan Şiva'ya vücudunu küllerle kaplayıp şehir şehir ve köy köy dolaşarak dilenmesi gerektiği ancak bu şekilde suçunun affedilerek bu başın düşeceği söylenir. Şiva'nın elinde kafatası ile dilenci asketik kılığındaki bu tezahürüne 'Kapalin' yani kafatası taşıyan denilmektedir. Şivacılık mezhebinin bir alt kolu olan *Kapalika* mezhebinin de kaynağını bu tezahür oluşturmuştur. Şiva'nın elindeki kafatası diyar diyar dilenerek dolaşmasının ardından kutsal Varanasi (Benares) şehrine girişi ile elinden ayrılmıştır.¹⁰

İkinci versiyonda ise Brahma kibirle övünerek evrenin asıl yaratıcısının kendisi olduğunu iddia eder ve övünmeye başlar. Şiva, Brahma'yı uyararak bu hatasından vazgeçmesini ister. Asıl yaratıcı Şiva'dır ve Brahma'ya bunu kabullenmesini salık verir. Brahma kibrine yenik düşerek yanlış olduğunu bildiği halde yaratıcının kendisi olduğu hususunda yalan söyler. Öfkelenen Şiva Bhairava tezahürüne bürünerek Brahma'nın yalan söylediği başını keser. Bir

⁹ Bhairava; Kelime anlamı korkunç, ürkünç demek olan Bhairava, Şiva'nın öfkeli ve hiddetli tezahürlerinin en öne çıkan ve meşhuru, Şiva mitolojisinde Şiva'nın öfkeli yönünü temsil etmektedir. Vaman Shivram Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary* (Delhi: Motilal Banarsidass Publications, 1985), 727.

¹⁰ *The Satapatha Brahmana*. Trans. Julius Eggeling. Sacred Books of the East (SBE) (Oxford: Clarendon Press, 1882-1900) 1.7.4.1-7; Wendy Doniger, *Siva: The Erotic Ascetic* (New York: Oxford University Press, 1981), 115-116.

anda yere yığılan Brahma daha önce yapmış olduğu çileci fiil ve riyazetinin hürmetine tekrar dirilerek asıl yaratıcı Şiva'dan af diler. Ancak tanrı katletmenin cezası olarak Şiva'nın sol eline yapışıp kalan kafatası ise kaçınılmaz bir sonuçtur. Bu durumdan kurtulmak için Şiva'nın dilenci kılığında dolaşması, vücudunu küllere bulaması, saçlarını rastalaması vb. gerekmektedir. On iki yıl boyunca dilenerek dolaşan Şiva tam Varanasi'ye girdiği yerde (*Kapalamocana*) bu cezadan kurtulacak ve kafatası elinden düşecektir.¹¹

Şiva efsanelerinde sayılan fiil ve davranışların birçoğu günümüzde tarih sahnesinden silinmiş olan *Kapalikalar* ve *Kalamukalar* başta olmak üzere Şivacı asketiklerce taklit edilmektedir. Örneğin *Kapalikalar*'ın, ellerinde insan kafatasından bir kapla vücutlarını ölü yakma yerlerinden aldıkları (yahut çaldıkları) külle bulayarak dilenen gezgin asketikler oldukları aktarılır.¹² Bununla birlikte günümüzde sayıları azalmış olmakla birlikte dünyadan el etek çekerek vücudunu küllerle (ölü yakma yerlerinden alınmaktan ziyade kutsal ateşin yakılması ile elde edilen külle) kaplayan, mekandan mekana dolaşan veya ıssız yerlerde ve ormanlarda inzivaya çekilmiş asketiklerin genel anlamda Şiva'yı örnek aldıkları dile getirilebilir.

Vişnuculuk için Vişnu'nun en yüce tanrı ve mutlak hakikat olması gibi Şivacı mezhep ve akımlarda Şiva, mutlak hakikat ve asıl yaratıcıdır. Bu efsanede görülen Şiva'ya atfedilen mutlak hakikat vurgusu, kendisi de yüce bir tanrı olan Brahma'nın tanrı Şiva karşısındaki acizliği Şiva'nın yüceliğinin ortaya konmasında önemli bir argüman değeri taşımakta Şivacı mezhepler açısından bu efsaneyi son derece kıymetli kılmaktadır denilebilir. Bu efsanenin her iki versiyonunda göze çarpan bir diğer unsur ise Şiva'nın cezalandırma hasletinin yine ön planda oluşudur. O, hata yapan kim olursa olsun cezalandırmaktan geri durmaz. Ancak gerekçesi ne olursa olsun bir tanrıya karşı gerçekleştirilen fiil de bu fiili gerçekleştiren kim olursa olsun karşılıksız kalmamaktadır.

¹¹ Başka bir versiyonda ise Şiva'nın Brahma'nın başını kesmesi bir cezadan ziyade özünde Brahma'nın ve kozmik düzenin korunması ve iyiliği içindir. Bk. *The Varaha Purana*. Trans. S. Venkatasubramonia Iyer, (Delhi: Mothilal Banarsidas Publishers 2003) 97.3-7; Wendy Doniger, *Siva: The Erotic Ascetic*, 124-125; Swami Parameshwaranand, *Encyclopedia of Saivism* (New Delhi: Sarup and Sons, 2004), I/ 119-121; David Lorenzen, *Kapalikas and Kalamukhas, Two Lost Saivite Sects* (Berkeley and Los Angeles University of California Press, 1972), 77-78; T.A.G. Rao, *Elements of Hindu Iconography* (Madras: The Law Printing House, 1916) II.I/295-300.

¹² Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Lorenzen, *Kapalikas and Kalamukhas*.

1.3. Şiva, Dakşa'nın Kurban Törenini Dağıtıyor

Dakşa'nın başının Şiva tarafından kesilmesini konu alan bu efsane ilk olarak Taittiriya Samhita'da yer almaktadır.¹³ Bu mitolojik anlatının da diğer efsanelerde olduğu gibi birden fazla versiyonu bulunmaktadır. Dakşa'nın kurban töreninin Vedalar'ın ritüel anlayışını, Brahmin sınıfını, bunun da ötesinde Veda metinlerinde hakim olan Ari geleneklerine Dravid¹⁴ inanç öğelerinin, yerel geleneklerin dahil olmaya başlamasını ve buna karşı gösterilen direnç temsil ettiği dile getirilir. Bu hikaye Şiva'yı konu alan en eski ve meşhur efsanelerden biri olarak kabul edilir. Şiva'nın, Dakşa'nın kurban törenine davet edilmemesini anlatan bu mitolojik hikayenin kökeninin özellikle dağlık bölgelerin kabile tanrılarının özelliklerinin Şiva kültü içinde kaynaşmasına güzel bir örnek olarak kabul edilir.¹⁵ Bu özelliklerin Şiva ile kaynaşmasına gösterilen direnç ve sonuç olarak Şiva'nın galip gelişi anlatının merkezinde yer almaktadır.

Dakşa, Şiva'nın kayınpederi, Uma'nın babasıdır. Brahma'nın zihin doğumlu oğullarından biridir. Kızının Şiva ile evlenmesinden hoşnut değildir. Çünkü Şiva ari geleneğin dışında fiilleri gerçekleştiren bir tanrıdır. Dakşa bu sebeple onu hor görmektedir. Vayu Purana'da aktarılan versiyon şu şekildedir; Dakşa, Şiva hariç bütün tanrılarını davet ettiği bir *aşvamedha* (at kurbanı) töreni düzenler. Tanrıça Uma babasının bu davranışından dolayı üzülür ve kocasına yani Şiva'ya neden bütün tanrılarını davet edildiği bu törene onun davet edilmediğini sorar. Şiva, Uma'ya tanrılarını eski zamanlarda kendisini kurban törenlerinden hariç tuttuklarını söyler. Uma ise kocasının kurban töreninden payına düşeni alması için çareler aramaya başlar. Uma, Dakşa'nın en büyük

¹³ *The Yajur Veda (Taittiriya Samhita)*, Trans. Arthur Berriedale Keith. (Cambridge, 1914), 2.6.8.3.

¹⁴ Ariler ve Dravidler, sahip oldukları dinî ve sosyal unsurlarla birbirleri ile ilişkilerinden doğan çeşitli kurum, kavram ve yapı ile hakkında kısıtlı ve kesin olmayan bilgilere sahip olduğumuz İndus medeniyetinin ardından Hint toplumunun, dinî ve sosyal yapısının oluşumunun temel yapıtaşlarıdır. Bu iki grubun birbirleri ile etkileşimleri sadece siyasi ve sosyal alanda gerçekleşmemiş, dini anlayışları da hem birbirinden etkilenerek sentez inançlar ve anlayışlar doğurmuş, hem de toplumsal düzene dair birçok unsurun doğuşu da yine dini temelde kendine yer edinerek asırlara meydan okuyarak günümüze kadar ulaşmayı başarmıştır. Bunların başında ise sınıflı toplum yapısı olan kast sistemi gelmektedir. Bk. Dwijendra Narayan Jha, *Ancient India in Historical Outline* (New Delhi: Manohar Publishers and Distributors. 2009), 49.

¹⁵ Wendy Doniger, *Hindu Myths: A Sourcebook Translated from the Sanskrit* (London: Penguin Uk. 2004); Klaus Klostermaier, *A Survey of Hinduism* (Albany: SUNY Press, 2007), 219-220.

ve kıymetli kızı olması hasebi ile bu duruma içermiş bir şekilde davet edilmediği halde ve Şiva'nın itirazlarına rağmen kurban törenine gider ve babası Dakşa'ya kocasının törene davet edilmesi için ricada bulunur. Törene katılmış olan *rişi* (ermiş) Dadhika da Şiva'nın törene davet edilmemesinin kötü olaylara sebebiyet vereceğinden korktuğunu söyler. Dakşa ise kibirle onları tersleyerek söyle cevap verir; "Bu altın kapta usulüne uygun ritüellerle ve mantralarla arındırılmış, kurbanların efendisi olan için kurban bulunuyor. Mukayeselerin ötesindeki benzersiz Vişnu için adadım bu kurbanı. O, her şeye gücü yeten ve her şeyin efendisidir ve adaklar ona yapılmalıdır." Dakşa, on bir Rudra'dan¹⁶ başka Rudra bilmediğini, onu Mahadeva (yüce tanrı) olarak kabul etmediğini ilan eder. Uma bütün tanrılar ve ermişlerin huzurunda kocasının uğradığı haksızlık ve hakaretin acısı ile kendini kurban töreni için yakılmış olan ateşe atar.¹⁷ Şiva olanları duyunca acı ve öfkeyle Dakşa'nın kurban yerini yok etmesi için düşüncesinden, bazı anlatılarda da saç telinden veya terinden Virabhadra'yı¹⁸ yaratır. Virabhadra, Dakşa'nın kurban yerini tarumar eder, geyik şekline bürünerek kaçmaya çalışan kurbanı öldürür, tanrılar korkuyla sağa sola kaçar. Dakşa ve tanrılar durdurulamaz Virabhadra'ya mahiyetini sorarlar. Virabhadra onlara gazabı bile diğer tanrıların lütfundan kıymetli olan Uma'nın kocasına yani Şiva'ya sığınmalarını salık verir. Hatasının farkına varan Dakşa, hemen Şiva'ya methiyeler dizmeye başlar. Onu kutsal ve kutlu 1008 isimle (*sahaşranama*) över.¹⁹

¹⁶ Şiva'nın isimlerinden biri de Rudra'dır. Şiva farklı dönem ve metinlerde farklı isimlerle anıldığı görülür, öfkeli iken aldığı isim ve büründüğü tezahür ile müşfik ve merhametli olduğu dönemde sahip olduğu özellikler ve buna bağlı olarak isim ve tezahürleri de farklılık göstermektedir. İndus medeniyetinin tarih sahnesinden silinmesine müteakip Hint alt kıtasında hakim olan Ari kültür ve bu kültürün ürünü olan Vedalarda Şiva'nın ilk önce Rudra adıyla anıldığı görülür. Rudra, Veda metinlerinde ikincil bir tanrıdır ve İndra, Soma, Agni gibi tanrılardan sonra gelmektedir. A.A. Macdonell, *Vedic Mythology* (Strassburg: Verlag von Karl J., 1897), 74. Veda metinlerinde rüzgar tanrıları olan Marutlar ikincil tanrılardır, Rudralar olarak da isimlendirilirler. Dakşa bu ifade ile Şiva'nın mertebesini alçaltarak onu küçümsüyor. Bk. W.J. Wilkins, *Hindu Mythology Vedic and Puranic* (New Delhi: Rupa & Co., 1900), 67-68; Veronica Ions, *Indian Mythology* (New York: Paul Hamlyn, 1973), 17.

¹⁷ Başka versiyonlarda Sati'nin kendini sahip olduğu yoga güçleriyle yarattığı ateş ile yaktığı aktarılır.

¹⁸ Virabhadra 'korkunç varlık': Bhairava gibi Şiva'nın öfkeli bir tezahürü olan Virabhadra, sözlükte yüce kahraman, büyük savaşçı gibi anlamlara gelmektedir. Virabhadra savaşçı bir tanrıdır. Virabhadra'nın Şiva'nın oğlu olduğu da dile getirilir. Bazı metinlerde ise avatara olarak ele alınmaktadır. Şiva'nın üçüncü gözünden, saç telinden yahut bir damla terinden doğmuştur. Bk. Sunil Sehgal, *Encyclopedia of Hinduism* (New Delhi: Sarup & sons, 1999), V/1377; Edward Moor, *Hindu Pantheon* (Delhi: Indological Book House, 1968), 105.

¹⁹ W.J. Wilkins, *Hindu Mythology Vedic and Puranic*, 268-272, 372-375; M. Chakravarti, *Concept of Rudra-Siva Through the Ages*. (New Delhi: Motilal Banarsidass. 1994), 51-52;

Şiva'nın özellikle Hindistan'ın Maharaştra eyaletinde oldukça meşhur olan ve tapınılan korkunç ve hiddetli Bhairava tezahürünün kökeni Dakşa'nın kurban töreni efsanesine dayandırılır. Bu versiyonda Dakşa, Şiva'nın düşmanı iken Bhairava tezahürüne bürünen Şiva'nın boyun eğdirmesi ile Şiva adanmış olması hikayesi konu edilir.²⁰ Şiva-Bhairava inatla kendisine düşmanlık güden Dakşa'nın kurban törenini tarumar eder ve onun başını keser. Siniri geçen Şiva'yı diğer tanrılar da telkin ederler ve Şiva, Dakşa'nın kurban ateşinde yanan başının yerine keçi başı koyarak onu tekrar hayata döndürür. Keçi başıyla hayata dönen Dakşa daha önce katı bir Vişnu adanmış iken artık sürekli Şiva'nın isimlerini zikreden tam bir Şiva adanmışına dönüşür.²¹

Bhagavata Purana versiyonunda istemediği halde Dakşa, Brahma'nın telkini ve araya girmesi ile kızı Sati'yi gönülsüzce Şiva'ya verdiği için şikayet eder. Şiva'yı lanetler; "Ayinler ve sosyal engelleri (tabuları) yok eden bu kirli varlığa kızımı verdim. Kutsal metinleri düşük (alt kastlardan) doğumlu erkeklerle, şudralara (düşük kastlar) öğreten, bir deli gibi, etrafı hayaletler ve kötü ruhlarla çevrili olarak korkunç mezarlıklara musallat oluyor. Çıplak, saçları dağınık, gülüyor, ağlıyor, kendini küllere buluyor ve tek süsü olarak kafataslarından ve insan kemiklerinden oluşan bir kolye takıyor. Şiva iyiye alamet ve uğurlu değil *Aşiva*'dır, iyi alamet ve uğurlu (Şiva) gibi davranır ama gerçekte kötü alâmet ve uğursuzluktur (*Aşiva*). Delidir, deliler tarafından tapılır ve karanlığın ruhlarına hükmeder. Bu sözde tanrı, tanrılarının sonuncusu, kurban sunularından asla herhangi bir pay almasın."²² Bu pasajda Şiva'nın sergilediği hasletler aşağılanarak sıralanmakta, toplumsal sınıfların arasındaki sınırlara riayet etmeyen Şiva kirli ve uğursuz olarak niteleniyor. Bu niteliklerin bazı Şivacı uç mezheplerce taklit edildiği ve günümüzde dahi bunun örneklerine rastlanabildiği ifade edilebilir.²³ Vişnucu bir metin olan Bhagavata Purana'nın bu efsaneyi ele alış şekli mezheplerin tanrı anlayışlarına dair de örneklik teşkil etmektedir.

Wendy Doniger O'flaherty, *Other Peoples' Myths: The Caves of Echoes* (New York: Macmillan Publishing Company, 1988), 98.

²⁰ Klostermaier, *A Survey*, 220-221.

²¹ *Vayu Purana*, Trans. G. V. Tagare, J. L. Shastri, G.P. Bhatt (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers 1987), 30 (Şiva Sahasranama); *Mahabharata* 12. 284. Farklı versiyonlar için bk. E. W. Hopkins, *Epic Hindu Mythology* (Varanasi: Indological Book House, 1968), 223.

²² *Bhagavata Purana*, Trans. J. L. Shastri, G. V. Tagare (Delhi: Motilal Banarsidass, 1950), 4. 2-7

²³ Buna örnek asketik bir grup olan *Aghoriler* gösterilebilir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Lorenzen, *Kapalikas and Kalamukhas*

Vişnuculuk mezhebinde önemli bir yere sahip bir Purana olan Bhagavata Purana'da Şiva'nın lanetlenmesine karşılık Şivacı bir Purana olan Şiva Purana'da ise Dakşa, Şiva'nın kutsal bineği boğa Nandi (Neşeli) tarafından lanetlenir. "Bu cahil ölümlü, nefrete karşılık vermeyen tek tanrıdan nefret eder ve gerçeği kabullenmeyi reddeder. O, tüm bu kurban ayinleriyle birlikte yalnızca ev hayatı (dünyevi menfaatler) için endişelenir. Çıkarlarını tatmin etmek için bitmez tükenmez ayinler yapar. Kendini tamamen farklı şeylerle meşgul ettiği için ruhun doğasını unutuyor. Sadece karılarını düşünen vahşi Dakşa bundan böyle bir keçinin kafasına sahip olsun. Bilgisinden aldığı ki-birle, onunla birlikte Büyük Okçu Şiva'ya karşı çıkan herkesle birlikte, cahil ritüelleri içinde yaşamaya devam etsin."²⁴ Nandi'nin bu bedduası tek taraflı kalmaz, *Rişi* (ermiş) Bhrigu Şiva'yı ve Şiva'nın takipçilerini lanetler. "Bhava (Şiva) ayinlerini uygulayanlar, sapkınlar ve gerçek kutsal metinlerin muhalifleri olsunlar. Safliklarını yitirmiş, hakikati anlamaktan aciz, keçeleşmiş saçları (rastalı), küllere bulanıp ve kemikler bezenerek, içinde alkollü içkilerin ilah olduğu bir Şivacı inisiyasyona girsinler."²⁵

Şiva Purana versiyonu Vayu Purana'ya benzer; Vişnu'yu ve diğer tanrıları kurban ayinlerine katılmaya davet eden rahip-kral, gururlu Dakşa ne Şiva'yı ne de kendi kızı Sati'yi (Uma) kurban törenine davet eder. Sati, babası tarafından bu törene çağrılmamış olsa da kocasının hakkını savunmak için baba evine döner. Adaklardan hiçbirinin kocası Şiva'ya ayrılmadığını ve Şiva'nın babası tarafından hakarete uğradığını görünce bu aşağılanmaya dayanamaz ve oracıkta intihar eder. "Şiva, (eşini kaybetmenin verdiği) ıstırapla, Virabhadra adında korkunç bir ruh yarattı; bu ruh, Şiva'nın yoldaşları ve hizmetkarları olan Ganaların başında, kurban töreninde bulunanların hepsini tarumar etti, hiçbirini bağışlamadı. Dakşa'nın kafasını kestikten sonra onu ateşe attı."²⁶ Bu mitolojik anlatının birçok versiyonunun bulunması Şivacılık açısından öneminin de bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Çeşitli versiyonlarını ele aldığımız bu efsanenin temelde bazı hususlarda tam bir birlik içinde olduğu görülür. Şiva öfkelendiği zaman yok edici özelliğiyle yakıp yıkan hiddetli ve öfkeli yönünü Virabhadra ve Bhairava gibi te-

²⁴ *The Siva Purana*, Trans. Joshi K. L. Shastri (Delhi: Motilal Banarsidas Publishers 2002), 2.2.1. 22-23

²⁵ J. Muir, *Original Sanskrit Texts On The Origin And History Of The People Of India, Their Religion And Institutions* (New Delhi: Oriental Publishers and Distributors, 1976), IV/382.

²⁶ Alain Danielou, *Gods Of Love And Ecstasy: The Traditions Of Shiva And Dionysus* (Vermont: Inner Traditions International, 1992), 47-48; *The Siva Purana* 2.2.1.23

zahürleri ile sergileyen bir tanrıdır, onun yok edici yönü yadsınamaz bir parçasıdır. Yine o, öfkelenildiği zaman tanrıların onun karşısında çaresiz kaldığı, hepsinden daha güçlü bir tanrıdır ve tanrılar ancak ona yalvarıp boyun eğerek güvende olabilirler. Şiva, Tanrı Vişnu adanmış olan Dakşa'yı dize getirerek kendi adanmış yapmış, asıl tanrı olarak kendini kabul ettirmiştir. Bu efsanede Dakşa'nın temsil ettiği ritüel, gelenek ve anlayışlara karşı Şiva kültü vasıtası ile Hindu geleneğe dahil olan unsurlar galip gelmiş ve gelenek içinde kendilerine belirli bir yer edinmişlerdir.

1.4. Tanrı Brahma ve Vişnu'nun Yarışı

Mezheplerin bakış açılarına uygun olarak dinî literatürlerinde Tanrıların birbirlerine karşı üstünlük yarışları ve bu yarışlarının galibinin kim olduğuna dair birçok anlatı yer almaktadır. Şivacılık içinde geçerli olan bu hususun en bariz örneklerinden de biri olarak kabul edilebilecek türden bu anlatıda Hinduizm'in büyük tanrılarından ve Şiva ile birlikte Hindu tanrı üçlemesinin yani 'trimurti'nin²⁷ diğer iki üyesi olan Vişnu ve Brahma aralarında kimin daha yüce olduğunu belirlemek için tartışırlar. Bu sırada karşılına çıkan bir sütunun önünde durarak bir yarışla sonucu belirlemeye karar verirler. Vişnu aşağı, Brahma ise yukarı doğru yönelir ve bu ateş sütununun ucuna kim daha evvel varırsa galip geleceği ve kazananın üstünlüğünün kabul edileceği üzerine iddiaya girerler. Ancak her iki tanrı da kutsal bineklerinin üzerinde bütün uğraşlarına rağmen bir türlü bu sütunun başı ve sonuna varamazlar. İki tanrının çaresizlikleri karşısında Şiva, devasa ateş sütununun içinden çıkarak Vişnu ve Brahma'nın karşısında belirir ve onlara boşuna uğraşmalarını ve yüce tanrının kendisinden başkası olmadığını salık verir. Bazı versiyonlarda ise başarısız olduğu halde hile yapmaya yeltenen ve Vişnu'ya en uca ulaştığı yalanını söyleyen Brahma, Şiva tarafından lanetlenir. Şiva, Brahma'yı kendisine tapınan kimsenin olmaması ve mertebesinin düşmesi ile lanetler.²⁸ Bu lanet Brahma tapınımının gözden düşmesi, Vişnu'nun tapınılmak ve hürmet görmekle beraber Şiva'nın hakiki ve mutlak hakimiyetinin ve üstünlüğünün vurgulandığı Şivacı bir anlatıdır.²⁹ Günümüzde Brahma *trimurti*nin bir par-

²⁷ Trimurti: Brahma'nın yaratıcı, Vişnu'nun koruyucu, Şiva'nın ise yok edici tanrısal gücü temsil ettiği bu üçlemeye Hinduizm'de Trimurti adı verilir. Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization* (Washington: Pantheon Books, 1946), 124.

²⁸ *Vāyu Purana* 55.1.3-57; *Linga Purana*. Trans. J.L. Shastri, (Delhi: Motilal Banarsidass 1951), 1.17.32-59; *Kurma Purana*, Nilmani Mukhopadhyaya (ed.), (Calcuta: Asiatic Society of Bengal 1890), 1.25.67- 101; *The Siva Purana* 4.12.17-20; Stella Kramrisch, *The Presence of Siva*, 263.

²⁹ Stella Kramrisch, *The Presence of Siva*, 158-160.

çası olarak kabul edilmekle birlikte hususi olarak ona adanmış bir tapınım bulunmamaktadır. Şivacı bir anlatıma sahip bu efsaneye göre Brahma'ya tapınılması gibi Vişnu'ya tapınılması ve takipçilerinin bulunmasının sebebi Şiva'nın lütfuyudur. Vişnu bu lütfu Şiva'nın yüceliğini kabul ederek ve onun önünde boyun eğerek kazanmıştır. Diğer tanrıların sahip olacağı merteye, onlara adanmış tapınak ve yüce tanrı Şiva'dır ve sütun ise aslında Şiva'nın *linga-sıdır*³⁰ ve onun yüceliğinin ve ezeli-ebedi oluşunun sembolüdür. Onun kozmik ve şekilden ari formunu temsil eder. Şiva'nın hakiki ve mutlak hakimiyetinin ve üstünlüğünün vurgulandığı Şivacı bir anlatımdır. Günümüzde de Şiva tapınıminin ayrılmaz bir ögesi olan *linga*, Şiva'nın mutlak hakikat olarak herhangi bir şeklin ve biçimin ötesinde olduğunun da sembolü olarak kabul edilir.

1.5. Şiva Ormanda Asketiklele Tartışıyor

Şiva'nın Deodar ormanını gezgin bir asketik kılığında ziyaret ettiği anlatı onun meşhur hikayelerinden bir diğeridir. Brahmanda, Skanda, Linga ve Şiva Purana gibi kutsal metinlerde anlatılan bu hikayede Şiva, asketik bir çileci kılığına girerek ormanda diğer asketiklerin inziva yerini ziyaret eder. Bu ziyaretinin gerekçesi olarak çeşitli sebepler dile getirilir. Bu sebeplerden biri Şiva, ormanda inzivaya çekilmiş ermiş asketikleri sınamak veya onlara bir ders vermek istemesidir.³¹ Şiva, çıplak bir dilenci kılığındadır. Ormanda, eşleri inzivada olan asketiklerin karıları onun insan biçiminin ötesini hissederek³²

³⁰ Linga: Şekil, form, işaret ve karakteristik özellik, bir şeyin ayırt edici kendine özgü işareti, alameti farika gibi anlamlara gelmektedir. Şivacılar için linga şekil ve formdan ari olan mutlak hakikatin sembolü olarak değerlendirilir. Linga itifallik bir sembol olmasının yanında evrenin eril ve dişil iki yaratıcı unsurunun bir arada bulunduğu ilahi bir tezahür olarak kabul edilir. Bk. John A. Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy Sanskrit Terms Defined in English*. (New York: State University New York Press. 1996), 175-176; Gopinath Rao, *Elements of Hindu Iconography*, II.1/ 68-69; M. Chakravarti, *The Concept of Rudra-Siva*, 125.

³¹ *Brahmanda Purana*. Trans. G. V. Tagare, (Delhi: Motilal Banarsidass Private Publishers 2000), 1.2.27.1-64; *Skanda Purana*, Trans. G. P. Bhatt. (Delhi: Motilal Banarsidass 1951), 1.1.6; *Linga Purana* 1.17; *The Siva Purana* 1.5-8

³² Bazı versiyonlarda Şiva meşhur dansını yaparak asketiklerin karılarının akıllarını başlarından alır. Ancak bu kadınlar yine de özünde karşılarında olanın Şiva olduğunu sezmiştir. Şiva'nın evreni, bütün varlıkları yok ettikten sonra tekrar var eden kutsal dansına tandava denir. Evrenin periyodik olarak gerçekleşen yıkım ve tekrar yaratılışını Şiva gerçekleştirir. Şiva'nın kutsal dansı şiddetli bir danstır. 'Anandatandava' bu dansın mutlulukla yapılan keyifli versiyonu olarak tasvir edilir. Kültür ve sanatta da Şiva'nın tandava dansı kendine karşılık bulmuştur. Dinî işlev ve kökene de sahip olan Hint danslarının üzerinde Şiva'nın tandava dansının büyük ölçüde etkisinin bulunduğu dile getirilir. Bk. David Smith, *The Dance of Shiva Religion Art and Poetry in South India* (New Delhi: Cambridge University

kendilerini Şiva'nın cazibesine kaptırırlar. Bu sırada geri dönen ve bu durumu gören asketikler ise karılarının fark ettiği yanılısamanın arkasındaki özü yani Şiva'yı fark etmeyerek galeyana gelirler ve önce sözlü olarak sonra kerametleriyle yarattıkları varlıklarla Şiva'ya saldırırlar. Şiva hepsini bertaraf eder. Bazı anlatılarda Rişiler'in, bazılarında ise Şiva'nın kendisinin bizzat erkeklik uzvunu koparıp attığı rivayet edilir. Kopan uzuv birdenbire yerde bir *linga* olarak dikiliverir. Gökte ve yerde var olan bütün dünyaları kapsayacak şekilde ucu bucağı belli olmayan yok edici bir güç halinde ateşten bir sütuna dönüşür. Gözlerinin önünde cereyan eden bu sahneye tanık olan asketikler sonunda hakikati görmüş olurlar ve pişman olarak lingaya tapınırlar. Bu hikaye birçok yönden kıymetlidir. Dakşa'nın kurban töreni sırasında eşi tanrıça Uma-Sati'yi kaybeden Şiva'nın hüznünün eseri olarak kendinî cezalandırması ve asketik bir yaşama yönelmesi ve nefsinin arkada bırakarak dünya hayatından el etek çekmesi olarak değerlendirildiği gibi Şiva'nın yogilerin efendisi ve ilki olmasının bir sonucu olarak bu davranışı ile asketiklere örnek teşkil etmesi ve burada inzivaya çekilmiş asketiklerin takip ettiği yolun yanlış olduğunun vurgusu da söz konusudur.³³

Şiva, birbirine tezat bazı özellikleri çatışmadan bir arada taşıyabilmekte ve bu yönüyle de örneklik teşkil etmektedir denilebilir. Dakşa'nın kurban töreni sırasında kaybettiği eşinin acısı ve eşine duyduğu sevgi ve bağlılığın kuvvetiyle töreni tarumar eden Şiva, ormanda çıplak bir asketik olarak dolaşır. Ne ermişlerin karılarının ona methiye ve aşklarına aldırır ne de ermişlerin nefret ve kötü muamelelerine. Her iki durumda da dünyadan el etek çekmiş asketik bir çileci olarak tamamen kayıtsızdır. Anlatıların taşıdığı dile getirilen teolojik ve felsefi derin anlamların yanı sıra Şiva toplumsal düzene ait kurum ve oluşumlara da örnek teşkil etmektedir. İlk anlatıda evlilik kurumu açısından eşler arası tutum ve yaklaşımlara dair ipuçları verirken *Deodar* ormanı anlatısında ise asketik yaşama dair kılavuzluk etmektedir.

1.6. Şiva, Tanrı Kama'yı Küle Çeviriyor

Efsaneye göre Şiva, Tanrı Kama'yı alnında bulunan üçüncü gözünden çıkan ateşle yok eder. Hindu aşk tanrısı Kama'nın, Şiva tarafından yok edilmesi birkaç sebeple önemlidir. Bu sebeplerden birinci ve en önemlisi Şiva'nın yogi

Press 2014), 1; Ananda Coomaraswamy, *The Dance of Siva, Fourteen Indian Essays* (New York: The Sunwise Turn Inc., 1918), 56-57.

³³ Dimmitt - Buitenen, *Classical Hindu Mythology*. 211; Stella Kramrisch, *The Presence of Siva*, 153-158. Ayrıntılı bilgi için bk. Don Handelman-David Dean Shulman, *Siva in the Forest of Pines* (New Delhi: Oxford University Press, 2004).

(yoga yapan, yoga ile meşgul olan) karakterine ve asketiklerin başı olmasına dair bir işarettir. Bir diğer sebep ise anlatıda yer alan birçok unsurun asketik geleneğin ilke ve kurallarına dair mesajlar ve ipuçları içermesi hasebiyledir.

Tanrılar, Taraka adlı şeytanın kendilerini tehdidinden kurtulmalarının tek yolu olarak güçlü bir kumandana ihtiyaç duymaktadırlar. Ancak bu komutanın şeytan Tarakayı yenebilecek kadar güçlü olabilmesinin tek yolu ise en yüce ve kuvvetli olan yüce tanrı Şiva'nın oğlu olmasından geçmektedir. Bunun üzerine tanrılar Şiva'dan bir oğul yapması için ricada bulunurlar. Dakşa'nın kurban töreninde sevgili karısı tanrıça Sati'yi kaybetmesinin acısı ile Şiva bu ricayı geri çevirir ve sıkı çilecilik yapmakla meşgul olur. O, dünyaya ve içindakilere karşı kayıtsızdır. Tanrılar Şiva'nın katı çilecilik, yoga ve riyazet uygulamalarından çıkmasını ve ricalarını yerine getirmesini sağlamak için aşk ve şehvet tanrısı Kama'yı ikna ederek Şiva'nın yanına gönderirler. Oklarını Şiva'ya yönlendiren Kama'ya Şiva'nın aşkını kazanmak ve onunla evlenmek isteyen Parvati tezahürü ile tekrar doğmuş olan Sati/Uma da eşlik etmektedir. Şiva'yı çiçekten okuyla vuran Kama görevini yerine getirmiş olur. Bu şekilde riyazetine engel olduğu için Şiva öfkeyle üçüncü gözünden bir bakışla tanrı Kama'yı bir anda küle çevirir.³⁴

Anlatının bazı versiyonlarında Şiva'yı meditasyonundan alıkoyan Kama'ya Parvati eşlik ederken bazılarında ise Kama bu görevde tek başınadır. Kama küle dönünce bütün dünyanın renkleri solar, bu halden tanrılar da etkilenecek kötü duruma düşerler. Kama'nın karısı tanrıça Rati üzüntüden baygınlık geçirir. Tanrıların ricası üzerine Şiva onu bedensiz bir şekilde diriltir. "Onu kendi benliğimde dirilteceğim hep benimle olup etrafta gezinecek."³⁵ Şiva'nın Kama'yı bedensiz olarak dirilmesi ile Kama, Şiva'nın benliğinde var olmaya devam etmiştir. Şiva bu anlatıda hem katı çileci bir yogi hem de aşkına yeniden kavuşan, dünyanın dengesi ve hayatın devamı için kendi kurtuluş ve riyazetinden vazgeçen fedakar ve müşfik bir tanrıdır. Bununla birlikte öfkesi ve gazabı yok edicidir. Affederek yeniden yaratıcılığının yanı sıra o, aşkın, evrenin renklerinin de kaynağıdır.

1.7. Tanrılar ve Şeytanlar Okyanusu Çalkalıyor

Şivacı anlatımları da olan bu efsanenin başkahramanı Şiva olmamakla birlikte bu efsaneyi özel kılan Şiva'nın sergilediği tutumdur. Çünkü Şiva bu

³⁴ W.J. Wilkins, *Hindu Mythology Vedic and Puranic*, 256-257; Dimmit - Buitenen, *Classical Hindu Mythology*, 209-210; Doniger, *The Origins of Evil*. 154-156.

³⁵ *The Siva Purana* 2.2.2-20; 2.3.1-54; Doniger, *Siva: The Erotic Ascetic*, 143-163.

anlatıda bahsi geçen tanrıların aksine maddi unsurlara ilgisizliği ve menfaat gütmemesi, diğerkam bir tavırla bütün varlıkların iyiliği ve mutluluğu için hareket etmesi ile öne çıkar. Şiva'nın meşhur isimlerinden biri olan 'Nilakantha'ya (mavi boyunlu) atıfla boynunun mavi oluşunun sebebi bu efsanede açıklanır. Bu isim onun bütün varlık ve dünyaları (gökyüzü/cennet, yeryüzü ve yeraltı/cehennem) kurtardığının anlatıldığı efsanevi hikayeden kaynağını alır.

Ölümsüzlük iksiri *amritaya* sahip olabilmek için özünde birbirleri ile çekişme içinde olan şeytanlar ve tanrılar bir araya gelerek *amritayı* içinde gizleyen süt okyanusunu çalkalamaya karar verirler. Yılanların kralı Vasuki son derece büyük olan bu okyanusun çalkalanmasında halat olarak kullanılır. Süt denizinin çalkalanması sırasında *amrita* elde edilemeden, uzun süre halat gibi kullanılmanın etkisi ile Vasuki daha fazla dayanamayarak zehrini kusar. Bu korkunç zehir öylesine keskin ve yok edicidir ki bütün dünyaları etkiler ve bu dünyaların içlerindeki varlıklar tehdit altında kalır. Hiçbir tanrı, *halahala/kalakuta* adı verilen bu zehri yok etmeye güç yetiremez. Tanrılar yaptıkları fiilin sonucunda bu zehri etkisiz hale getirebilecek kudrete sahip olan yegane tanrıya yani Şiva'ya gelerek ona yalvarırlar. Dünyaları kurtarması için kendisine rica edilen Şiva, hırs ve acının sonucunda ortaya çıkan *halahala/kalakuta* zehrini içerek tanrıları ve bütün varlıkları boğucu dumanlar ve alevler saçan yok edici zehirden kurtarmıştır. Dünyalar ve bütün varlıklar ve hatta tanrılar etrafı alevlere ve dumana boğan korkunç zehirden Şiva'nın lütfu ile kurtulmuş olurlar. Bu zehir o kadar kuvvetlidir ki Şiva zehri yutmaz çünkü zehir onu bile yok edebilecek güçtedir. O, zehri boğazında tutar, zehrin etkisiyle de boynunda koyu mavi bir iz kalır. Şiva, zehrinden arınan Vasuki'yi de kolye gibi boynuna dolar.³⁶

Şiva bu fiili bütün varlıkların iyiliği için yapmıştır. Hiçbir menfaat beklemeden çıkar gözetmeden hareket etmiş bu yönüyle de hem bir asketik edası ile kayıtsızlığını hem de yüce tanrı oluşunun verdiği koruma görevini yerine getirmiştir. Şiva'nın en bilindik sıfatlarından biri olan *Nilakantha* resim ve tasvirlerde görülebileceği gibi Şiva'ya adanmış şiir ve şarkılarda da sıkça kullanılmaktadır.³⁷

³⁶ J. Ph. Vogel, *Indian Serpent-Lore or The Nagas in Hindu Legends and Arts* (London: Stephen Austin and Sons Ltd., 1926), 199-200; M. Chakravarti, *Concept of Rudra-Siva Through the Ages* (New Delhi: Motilal Banarsidass, 1994), 34-36; Stella Kramrisch, *The Presence of Siva*, 146-149; *Mahabharata* I.18.42

³⁷ Bk. Indira Viswanathan Peterson, *Poems to Siva The Hymns of the Tamil Saints* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishing, 2007).

Diğer tanrılar ve şeytanlar ortak bir menfaat için birleşerek dünyayı yıkıma sürükleyecek bir durumun ortaya çıkmasına sebep olurken Şiva, tanrıların süt denizini çalkalamalarına katılmamış ve kişisel bir kazanç peşine düşmemiş olarak tasvir edilir. Süt denizinden çıkan hiçbir hazineyle de ilgilenmemiş zehri de hiçbir karşılık beklemeden varlıkların iyiliği için kendine zarar verme pahasına içmiştir. Bu anlatı ile özellikle Şiva'nın müşfik yönüne, merhametine ve varlıklara karşı derin sevgisine vurgu yapılmaktadır. Yine o, hiçbir tanrının güç yetiremediği şeyleri gerçekleştirebilen yüce tanrıdır.

Sonuç

Hindu geleneğinde dinî-düşünsel hayatın yanı sıra mimariden sahne sanatlarına hayatın her alan ve kolunda mitlerin izine ve tesirine rastlamak mümkündür. Toplumsal düzen ve algıların, dinî olgu ve oluşumların yapıtaşlarından biri olarak nitelendirilebilecek olan mitolojik anlatıların geçmişten günümüze bazen olduğu gibi bazen ise değişime uğrayarak ulaştıkları ve geniş bir yelpazede her mezhep ve gruptan Hindu'nun hayatında ayrılmaz ve vazgeçilmez bir unsur olarak var olageldiği görülür.

Mitolojik anlatıların zamana, mekana ve mezhepten mezhebe değişiklik gösterebilmesinin en önemli sebebi olarak bu anlatıların kesinlik iddiasının ötesinde, savunulan bir görüşün desteklenmesi gibi belirli bir amaç doğrultusunda dile getirilmeleridir. Nitekim Şiva'nın konu edildiği mitolojik anlatılarda da durum bu minvalde ilerlemektedir. Mitolojik bir anlatının Şivacı ve Vişnucu versiyonlarında kahramanlar yer değiştirebilmekte ve olay örgüsü farklı şekilde kurulmaktadır. Çoktanrılı bir din olarak karşımıza çıkan Hindu geleneği içinde mezheplerin mutlak hakikat olarak seçtikleri tanrıyı asıl, diğer tanrıları ise mutlak hakikat olan bu tanrının tezahürleri yahut bu tanrıya tabi ikincil tanrılar olarak aktardıkları görülür. Şivacılık'ın temel tanrısı olan Şiva genel anlamda diğer mezheplere mensup Hindularca da hürmet görmekle birlikte Şivacılık'ta mutlak hakikat, yaratan, koruyan, cezalandıran, nimet veren ve zamanı geldiğinde yok ederek tekrar yaratandır. Şivacılık mezhebine ait eserler başta olmak üzere Hindu kutsal metinlerinde geçen Şiva efsanelerinin konusu ve amacı Şiva'nın yüceliğinin, diğer tanrılara karşı üstünlüğünün, asıl tanrı olduğunun ortaya konması, Şivacı inanç ilkelerinin, teolojik ve felsefi olarak bu inancın temellerinin ortaya konmasıdır.

Şiva'nın konu edildiği efsanelerde, Şiva'nın sahip olduğu çok yönlü karakteri her yönüyle kendini göstermektedir. Şiva, tanrılar ve şeytanlar da dahil bütün varlıkları yaratan, koruyan ve kollayan şefkatli bir tanrıdır ancak birdenbire sinirlenerek her şeyi yok etmeye de kadirdir. Hem evli ve çocuklu

bir aile reisi hem de bütün varlıklardan ve alemlerden el etek çeken, her şeye karşı kayıtsız kalan bir asketiktir. Ancak Şivacılık'a göre onun her fiilinin bir hikmeti vardır ve her bir fiiline dair uygun bir açıklama getirirler.

Şiva'ya adanma, Şivacı kurtuluş ilkeleri ve yolları, kurtuluş yolunda yapılması ve yapılmaması gerekenler, hayatın her yönüne dair ritüel, ayin ve uygulamalar hususunda efsaneler referans olarak alınmaktadır. Tarihi süreç içerisinde günümüzde varlık sahnesinden silinmiş olmakla birlikte sayısız Şivacı alt mezhep ve akım ortaya çıkmış, hatta bunlardan bazıları Şiva'nın mitlerde aktarılan en uç fiillerini (insan kafatasından bir asa taşımak, insan eti yemek vb.) kendilerine örnek almışlardır. Mitlerde bahsi geçen yerler inananlarca büyük önem verilen ve ziyaret edilen birer hac merkezi olarak değerlendirilir. Aynı şekilde efsanelerde yer alan zamanlar da kutsal gün ve geceler olarak kabul edilerek çeşitli ibadet ve ritüellerle geçirilerek kutlanır.

Hinduizm'in tanrı algısının ve bu algı merkezinde şekillenen inanç, ritüel, kültür, fikir vb. bireysel ve toplumsal her türlü unsurun toplumda kabul görerek yerleşik hale gelmesinde mitolojik anlatıların, efsanelerin sarsılmaz bir yerinin olduğu görülmektedir.

Kaynaklar/References

- Apte, Vaman Shivram. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publications, 1985.
- Bhagavata Purana*. Trans. J. L. Shastri, G. V. Tagare. Delhi: Motilal Banarsidass, 1950.
- Brahmanda Purana*. Trans. G. V. Tagare. Delhi: Motilal Banarsidass Private Publishers 2000.
- Chakravarti, Mahadev. *Concept of Rudra-Siva Through the Ages*. New Delhi: Motilal Banarsidass. 1994.
- Coomaraswamy, Ananda. *The Dance of Siva, Fourteen Indian Essays*. New York: The Sunwise Turn Inc., 1918.
- Danielou, Alain. *Gods Of Love And Ecstasy: The Traditions Of Shiva And Dionysus*. Vermont: Inner Traditions International, 1992.
- Dimmitt, C.- van Buitenen, J. *Classical Hindu Mythology*. Philadelphia: Temple University Press 1978.
- Doniger, Wendy. *Hindu Myths: A Sourcebook Translated from the Sanskrit*. New York: Penguin Classics, 2004.
- Doniger O'flaherty, Wendy. *Other Peoples' Myths: The Caves of Echoes*, Macmillan Publishing Company, New York, 1988.
- Doniger, Wendy. *Siva: The Erotic Ascetic*. New York: Oxford University Press, 1981.
- Doniger, Wendy. *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. *Kavram Atlası/Dinler Tarihi II*. Bülent Akot(ed.). Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Grimes, John A. *A Concise Dictionary of Indian Philosophy Sanskrit Terms Defined in English*. New York: State University New York Press. 1996
- Handelman, Don - Shulman, David Dean. *Śiva in the Forest of Pines: An Essay on Sorcery and Self-knowledge*. New Delhi: Oxford University Press, 2004.

**422 • HİNDU KUTSAL METİNLERİNDE GEÇEN ŞİVA EFSANELERİNE DAİR
BİR İNCELEME**

- Hopkins, Edward Washburn. *Epic Hindu Mythology*. Varanasi: Indological Book House, 1968.
- Ions, Veronica. *Indian Mythology*. New York: Paul Hamlyn, 1973.
- Jha, Dwijendra Narayan. *Ancient India in Historical Outline*. New Delhi: Manohar Publishers and Distributors, 2009.
- Klostermaier, Klaus. *A Survey of Hinduism*. Albany: SUNY Press, 2007.
- Kramrisch, Stella. *The Presence of Siva*. New Jersey: Princeton University Press, 1981.
- Kurma Purana*. Nilmani Mukhopadhyaya (ed.). Calcuta: Asiatic Society of Bengal, 1890.
- Linga Purana*. Trans. J.L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass, 1951.
- Lorenzen, David. *The Kapalikas and Kalamukhas: Two Lost Saivite Sects*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972.
- Macdonell, A. A. *Vedic Mythology*. Strassburg: Verlag von Karl J., 1897.
- Masatoğlu, Mehmet. "Dharma Kavramı ve Purushārthalar". *Dinî Araştırmalar* 23 / 57 (Haziran 2020): 195-208. <https://doi.org/10.15745/da.709326>
- Moor, Edward. *Hindu Pantheon*. Delhi: Indological Book House, 1968.
- Muir, J. *Original Sanskrit Texts On The Origin And History Of The People Of India, Their Religion And Institutions*. New Delhi: Oriental Publishers and Distributors, 1976.
- Parameshwaranand, Swami. *Encyclopedia of Saivism*. (vol. I). New Delhi: Sarup and Sons, 2004.
- Peterson, Indira Viswanathan. *Poems to Siva The Hymns of the Tamil Saints*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishing, 2007.
- Rao, T. A. Gopinatha. *Elements of Hindu Iconography* (vol. I-II). Madras: The Law Printing House, 1916.
- Sehgal, Sunil. *Encyclopedia of Hinduism*. New Delhi: Sarup & sons, vol. 5, 1999.
- Skanda Purana*. Trans. G. P. Bhatt. Delhi: Motilal Banarsidass 1951.
- Smith, David. *The Dance of Shiva Religion Art and Poetry in South India*. New Delhi: Cambridge University Press, 2014.
- The Mahabharata*. Trans. Kisari Mohan Ganguli, 1883-1896.
- The Mahabharata*. P.S. Sastri (ed.), Madras, 1931-1936.
- The Satapatha Brahmana*. Trans. Julius Eggeling. Sacred Books of the East (SBE). Oxford: Clarendon Press, 5 volumes, 1882-1900.
- The Siva Purana*. Trans. Joshi K. L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers 2002.
- The Varaha Purana*. Trans. S. Venkitasubramonia Iyer. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers 2003.
- The Yajur Veda (Taittiriya Sanhita)*. Trans. Arthur Berriedale Keith. Cambridge, 1914.
- Wilkins, W. J. *Hindu Mythology Vedic and Puranic*. New Delhi: Rupa & Co., 1900.
- Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1960.
- Winternitz, Maurice. *A History of Indian Literature (Vol I-II)*. Calcutta: University of Calcutta, 1927.
- Vayu Purana*. Trans. G. V. Tagare, J. L. Shastri, G.P. Bhatt. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers 1987.
- Vogel, J. Ph. *Indian Serpent-Lore or The Nagas in Hindu Legends and Arts*. London: Stephen Austin and Sons Ltd., 1926.
- Zimmer, Heinrich. *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. Washington: Pantheon Books, 1946.

THE NEW “OTHER” THE ENDORSEMENT OF ISLAMOPHOBIA IN AMERICAN POLITICAL DISCOURSE

Hatice ALTUNDAL ERKMEN*

Abstract

This paper analyses the complexity of problems American Muslims face with Islamophobia by examining (i) how Islamophobic discourse has become an integral part of the American politics; (ii) how the American political discourse on Islam and Muslims has affected the increase of Islamophobia, especially after the 9/11 terrorist attacks; and (iii) how Islamophobia is wielded as a political tool to garner the support of Americans and justify American imperial ambitions including the U.S. invasions and military occupations. Although the 9/11 gave a fresh impetus to Islamophobia, and since then, it has been on the rise, its history is as old as the history of Orientalism in America. Thus, the paper investigates the continuities between received Orientalism and American political rhetoric on Muslims and Islam. After the 9/11, not only did American political discourse manifest Islamophobia but also regulations and laws signed by the presidents targeted Muslims; both are indications of the continuity of accepted Orientalism. Remarkably, the major tenets of Edward Said’s theory of Orientalism parallel the Islamophobic political discourse that emerged after the 9/11. Thus, The paper, thereby draws on Said’s discourse analysis of Orientalism to indicate how the rise of Islamophobia among Americans and American political discourse (power) about Muslims and Islam post 9/11 are interconnected and inextricably linked. More specifically, political discourse, while reframing the discourse as “us” versus “them,” has

* Indiana University Center for the Study of the Middle East
e posta: haltunda@iu.edu, ORCID: 0000-0002-0470-4465

Atıf/Cite as: Altundal Erkmen, Hatice. “The New “Other” the Endorsement of Islamophobia in American Political Discourse”. *Dini Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022), 423-446. <http://doi.org.10.15745/da.1170036>

stigmatized Muslims as “terrorists,” “extremists,” and “enemies.” Muslims, moreover, have been categorized on the one hand as “good” Muslims (the exceptions that prove the rule) who serve American interests and imperial policies and “bad” Muslims who are reluctant to serve imperial interests. As this study analytically explains the relationship between Orientalism, an essential tool of the Western colonial mentality, and the American political discourse, which became harsher with anti-Islamic expressions after the 9/11, it shows how American political discourse of Muslims promotes Islamophobia.

Keywords: Religious Studies, Islamophobia, American Muslims, Orientalism, American Politics, Othering.

Yeni “Öteki”: Amerikan Politik Söyleminde İslamofobiyi Onaylama **Öz**

Bu makale, İslamofobik söylemin Amerikan siyasetinin ayrılmaz bir parçası haline nasıl geldiğini, İslam ve Müslümanlar hakkındaki Amerikan siyasi söyleminin, özellikle 11 Eylül terör saldırılarından sonra İslamofobinin artısını nasıl etkilediğini ve İslamofobinin Amerikalıların desteğini toplamak ve Amerikan askeri işgalleri de dahil olmak üzere Amerikan emperyal emellerini meşrulaştırmak için siyasi bir araç olarak nasıl kullanıldığı incelemektedir. “Batılı” kimliğinin öteki algısındaki İslam karşıtlığı, 11 Eylül olayları ile birlikte yeni bir ivme kazanırken, Amerikan politik söylemi de -parallel bir şekilde- İslamofobi üzerinden doğu-batı ayırımını keskinleştirmeye çalışmıştır. 11 Eylül’den sonra Amerikan siyasi söylemi sadece İslamofobiyi bir politika olarak benimsemekle kalmadı, aynı zamanda başkanlar tarafından imzalanan düzenlemeler ve yasalarla Müslümanlar üzerindeki baskının artmasına sebep oldu. Bu Müslümanları hedef alan bu politik düşünce, temel tezlerini Edward Said’in eleştirdiği Şarkiyatçılıktan (Oryantalizm) almaktaydı. Başka bir deyişle, Edward Said’in Oryantalizm teorisinin ana ilkeleri, 11 Eylül’den sonra ortaya çıkan İslamofobik siyasi söylemle paralellik göstermektedir. Bu açıdan makale, 11 Eylül sonrası Müslümanlar ve İslam hakkındaki Amerikan siyasi söyleminin (güç-bilgi-hakimiyet) ve Amerikalılar arasında artan İslamofobinin nasıl birbirine bağlı ve içiçe olduğunu göstermek için Edward Said’in Oryantalizm teorisini kullanmaktadır. Ayrıca, Amerikan politik söyleminin Müslümanları ötekileştirmek için kullandığı anlatım ve kavramların (“terörist”, “aşırılıkçı” ve “düşman” gibi) orientalist ve sömürücü Batı geleneğinin devamı olduğunu göstermek için söylem analizinden bir yöntem olarak yararlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslamofobi, Amerikalı Müslümanlar, Şarkiyatçılık, Amerikan Siyaseti, ötekileştirme

Özet

İslamofobi, 11 Eylül 2001'den bu yana Amerika Birleşik Devletleri'nde ve tüm dünyada yükselişte olan bir olgu haline gelmiştir. Batı'da, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan Müslümanlar, 11 Eylül'den sonra nefret dolu ve ayrımcı söylemler ve artan şiddet eylemleriyle sıkça karşılaşmaktadırlar. İslamofobinin artmasını etkileyen pek çok faktör vardır. Bu faktörlerin başında Amerikan siyasetinin İslam ve müslüman algısı yer almaktadır. Amerikan siyaseti 11 Eylül saldırıları sonrası topluma yerleşen korku iklimini besleyerek İslamofobiyi meşrulaştırma eğilimine girmiştir. Bu çalışma, Amerika bağlamında Müslümanlar ve İslam hakkındaki Amerikan siyasi söyleminin İslamofobinin yükselişinde nasıl bir rol oynadığını araştırırken, öte yandan İslamofobik söylemin Amerikan Müslümanlarının dini benlik ve hürriyetlerini baskılayan bir araca nasıl dönüştüğünü göstermeyi hedeflemektedir. Bu minvalde, bu makale 11 Eylül terör saldırılarından sonra ortaya çıkan ve Amerikan siyasetine yerleşen İslamofobik söylemin Oryantalizmden bağımsız değerlendirilmemesi gerektiğini savunurken, aralarındaki ilişkiyi daha da belirginleştirecektir.

Bu çalışmada yöntem olarak söylem analizi kullanılmıştır. Bu makale, Amerikan siyasi söyleminin ve görev süreleri dolan Amerikan başkanlarının (Bush, Obama ve Trump) imzaladıkları yönetmelik ve yasaların Müslümanları nasıl ötekileştirdiğini ve İslamofobik söylemi nasıl normalleştirdiğini söylem analizi yöntemiyle ortaya koymaktadır. Ayrıca bu İslamofobik siyasi söylem ve imzalanan İslam karşıtı yasaların, Oryantalist bilgiyi nasıl yeniden ürettiği de makalede vurgulanan hususlardandır.

Bu bağlamda makalede, 11 Eylül sonrası medyada yer alan Müslümanlar ve İslam ile ilgili haberler, Amerikan başkanlarının konuşmaları ve röportajları incelenmiştir. Ayrıca makale, 11 Eylül'den sonra Müslümanları ve İslam'ı hedef alan İslamofobik siyasi retoriği ve kanunları ve düzenlemeleri ele alan bilimsel çalışmalardan yararlanarak, bunların Müslümanların yaşamlarını nasıl etkilediklerini ve İslamofobinin hem siyasi alanda hem de Amerikalılar arasındaki yükselişini ortaya koymaktadır.

İslamofobi terimi ilk olarak 1925'lerde Fransız oryantalist ve mühtedi Alphonse Étienne Dinet (ö. 1929) tarafından kullanılmış ve 1990'li yıllarda

Müslümanlara ve İslam’a karşı ayrımcılık anlamında yaygınlaşmıştır. Günümüzde bu terim medyada, siyasette ve akademik çevrelerde yaygın olarak kullanılmaktadır. İslamofobi terimi, Müslümanlara ve İslam’a karşı önyargı ve İslam’dan veya Müslümanlardan korkma olarak tanımlanmaktadır. Runnymede Trust’ta 1997’de İslamofobi üzerine yazılan bir rapora göre İslamofobi, “İslam’dan korkma veya nefret etme ve dolayısıyla Müslümanların tamamından veya çoğundan korkma veya hoşlanmama anlamına gelen bir kısaltmadır.” Raporda ayrıca İslamofobinin “Müslümanlara karşı asılsız bir korku ve nefret içeren, dışlama ve ayrımcılık uygulamalarına yol açan bir bakış açısı veya dünya görüşü”ne dayandığı da vurgulanmaktadır.

Müslüman ve İslam karşıtı söylemler, özellikle 11 Eylül’den sonra Amerikan siyasetinin bir parçası haline gelmiştir. Pek çok politikacı, Amerikalıların desteğini kazanmak için İslamofobik söylemleri siyasi bir araç olarak kullanmıştır. Başkan Bush, Obama ve Trump da dahil olmak üzere birçok politikacı, İslamofobik söylemi “biz” ve “onlar” ikili retoriği ile birlikte kullanmışlardır. Bu ikili ve aşağılayıcı söylem, Amerika Birleşik Devletleri’ndeki oryantalizmin uzun süredir devam eden tarihinin devamıdır. Oryantalizmden beslenen İslamofobik siyasi söylem, İslam’ın genel olarak moderniteyle, Amerikan toplumunun normlarıyla ve özel olarak da Amerikan yaşam tarzıyla bağdaşmadığının altını çizmektedir. Sonuç olarak, Müslümanlar “aşırılık yanlısı” ve “terörist” olarak temsil edilmektedir. Bu açıdan 11 Eylül saldırıları sonrasında siyasilerin benimsediği İslamofobik yaklaşım, oryantalist “biz” ve “onlar” (Müslümanlar) söylemini Amerikan bağlamında yeniden üretmeye ve Müslümanları ötekileştirmeye başlamıştır. Farklı bir ifadeyle, 11 Eylül terör saldırılarından sonra ortaya çıkan Müslüman ve İslam algısı ve orientalist Müslüman algısı arasında organik bir bağ olduğu ifade edilebilir.

Genel olarak Batı’da ve özel olarak Amerika Birleşik Devletleri’nde var olan İslamofobi, sadece Müslümanlara has bir sorun olarak görülmemelidir. Politikacılar, toplumların İslam ve Müslüman algı ve anlayışını şekillendirmelerine ve toplumları dönüştürmede ve küresel barışı teşvik etmede kilit bir role sahip olmalarına rağmen, bu güçlerini olumlu anlamda kullanma konusunda yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle, Batılı politikacıların, Batı’da yükselişte olan İslamofobiyi etkisiz kılma hususunda başarısız oldukları ifade edilebilir. Daha da vahimi ise bu yükselişi durdurmak yerine, İslamofobik söylemlerle durumu daha da körüklemişler ve -maalesef- topluma yerleşen İslam düşmanlığını siyasi güç kazanmak için daha etkin bir şekilde kullanmışlardır. Ancak gelinen noktada Batı’da Müslümanları “ekstremist” olarak

etiketleyerek, Müslümanların ve genel olarak İslam'ın karalanmasının, ulusal güvenliği korumanın bir yolu olmadığı, gün geçtikçe daha belirgin hale gelmektedir. Ancak buna rağmen politikacıların, orientalist okumalardan gücünü alan ve Batı toplumlarında yerleşen İslamofobiden kolaylıkla geri dönmeleri, en azından yakın tarihte mümkün gözükmemektedir.

Sonuç olarak bu çalışmanın en temel katkısı, İslamofobik söylemin Amerikan siyasetinin ayrılmaz bir parçası haline nasıl geldiğini göstermesi ve İslamofobinin oryantalizmle olan organik ilişkisini vurgulamak ve “Batılı” kimliğinin karşına konumlanan İslam ve Müslüman tasavvurlarının, 11 Eylül terör olayları ile birlikte Amerikan politik söylemi üzerinden doğu-batı ayrımını nasıl keskinleştirmeye çalıştığını ortaya koymaktır. Bu minvalde Edward Said’in Oryantalizm eleştirisi geçerliliğini hala sürdürmektedir. Said’in *Orientalism* eserindeki temel kaygıları, 11 Eylül sonrası Müslüman karşıtı politikalarının temel motivasyonu olarak hala karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, “ilerici,” “üstün” olarak kendini konumlandıran Batı, konu Müslümanlar ve İslam olunca Oryantalizmin ürettiği basmakalıp Müslüman tasavvuru üzerinden nostalji yaşamaya ve bilgi üretmeye devam etmektedir.

Introduction

In 2016, Donald Trump, with his vice-presidential candidate Mike Pence, the former governor of Indiana, ran for president. One year before the election, in October 2015, when I was a new Ph.D. student at Indiana University, Bloomington, a nineteen-year old man (T.B.), an IU sophomore psychology major, attacked a forty-seven-year old Muslim woman in the café she owned. According to the police report, “the Muslim woman was sitting at the café with her 9-year-old daughter when a man began shouting derogatory phrases and ethnic slurs at the woman.”¹ The attacker was said to shout discriminatory phrases, such as “white power” and “kill them all,” and “then grabbed the woman by her neck and slammed her head into the table. He then attempted to remove the woman’s headscarf” in front of her daughter until her husband subdued the attacker.² The attacker was reported to be intoxicated. One of my professors stated that he revealed his true personality under the influence of alcohol. This incident is just one of the Islamophobic cases that Muslims in the

¹ Indystar, “IU student arrested in attack on Muslim woman” (Access March 17, 2022); The Washington Post, “Indiana University student shouted ‘white power,’ attacked woman, police say” (Access March 17, 2022).

² Indystar, “IU student arrested in attack on Muslim woman”.

West face daily. Since then, I have wondered about the motivations behind this sort of Islamophobic incident. Islamophobia is the product of many elements, such as politics, media, literature, arts, history, and so on. In this paper, I hope to unearth one of the major factors of Islamophobia in America, namely its political discourse on Islam, and its relationship with the orientalist portrayal of Muslims and Islam.

Islamophobia has been on the rise since September 11, 2001, in the United States as well as across the globe. Muslims in the West, especially in the United States, have encountered hateful and discriminatory rhetoric and, indeed, numerous acts of violence after 9/11. Various parameters have caused the increase of Islamophobia. Among others, politics has had a major impact on the rise of Islamophobia through the use of a climate of fear that emerged after the 9/11 attacks. The upsurge in anti-Muslim, racist, and xenophobic language can be easily documented in American politics following the attacks on the World Trade Center on September 11, 2001.

Muslims have always experienced anti-Muslim sentiments and anti-Islamic prejudice in the West long before 9/11. However, the 9/11 attacks dramatically increased Islamophobia in the West in general and in the United States in particular. As Christopher Allen states, the 9/11 events caused “the continued proliferation of anti-Muslim and anti-Islamic sentiment and expression.”³ Islamophobic sentiments also have become the norm in American politics after 9/11. The predictable consequences have resulted: Islamophobic discourse used by politicians gives rise to the othering of Muslims and the normalization of Islamophobic sentiments among the American public.

Islamophobic rhetoric in American politics has shaped the American approach to Islam and Muslims and has triggered hate crimes against Muslim Americans. There have been an increasing number of attacks against Muslim individuals, their homes, mosques, and Islamic centers since 9/11. One of the most well-publicized anti-Muslim hate crimes took place in February 2015, when three university students, Muslims of Arab descent, were shot and killed execution-style by Craig Stephen Hicks.⁴

In this study, I investigate how American political discourse on Muslims

³ Christopher Allen, “Justifying Islamophobia: A Post-9/11 Consideration of the European Union and British Contexts”, *American Journal of Islamic Social Sciences* 21/3 (2004), 1.

⁴ The New York Times, “In Chapel Hill Shooting of 3 Muslims, a Question of Motive” (Access March 7, 2022).

and Islam plays a role in the rise of Islamophobia in the American context. I also show the link between Islamophobic rhetoric embedded in American politics that emerged after the 9/11 terrorist attack and accepted Orientalism. I argue that the American political stance on Muslims and Islam is Orientalist and continuous with the Orientalism embedded in American history.

Theory and Method

Edward Said's theory of Orientalism forms the basis for the analysis provided below. While using Orientalist discourse to perpetuate and reinforce Islamophobia, American politicians create a culture of fear to terrorize their own citizens and stigmatize Muslims and Islam as foes to justify their actions in Middle Eastern countries, including the invasions of Iraq and later Afghanistan. Thus, through Islamophobic rhetoric utilized by politicians after 9/11, Muslims and Middle Easterners have become "the current subordinated group" that needs to be marginalized and excluded from citizenship.⁵ Moreover, Muslims are labeled as "terrorists," "enemies," and "extremists" in the political discourse. A question naturally arises: is this discourse of Islamophobia new to American politics? Is it a (necessary and natural) consequence of the 9/11 attacks? Although the attacks lent impetus to Islamophobia in the political sphere, American politics has never been foreign to Orientalist depictions of Muslims. In this sense, Islamophobia, which has a long history in the (white) American imaginary, is inextricably linked to modernity, colonialism, and globalization.⁶ More importantly, negative representations of Muslims in the political discourse are a continuation of an accepted Orientalism. Said's theory of Orientalism remains relevant to understanding how and why Western countries perceive Muslims and construct the East as "other." According to Said, Western imperial powers reproduce knowledge about the East to situate itself as superior. The process of knowledge formation is based on the colonial discourse of "us" as superior to "them" as inferior other. As Said succinctly puts it, "The Oriental is irrational, depraved (fallen), childlike,

⁵ John L. Esposito, "Introduction," in *Islamophobia: The Challenges of Pluralism in the 21st Century*, ed. John L. Esposito and Ibrahim Kalin (New York City: Oxford University Press, 2011), xxx.

⁶ Sunaina Maria, "Islamophobia and the War on Terror: Youth, Citizenship, and Dissent," in *The Challenge of Pluralism in 21st Century: Islamophobia*, ed. John L. Esposito and Ibrahim Kalin (New York City: Oxford University Press, 2011), 109-110.

‘different’; thus the European is rational, virtuous, mature, ‘normal.’”⁷ The “Other,” moreover, is depicted as uncivilized and lazy.⁸ Said further explains the Western perception of the “Orient”: “they were seen through, analyzed not as citizens, or even people, but as problems to be solved or confined or - as the colonial powers openly coveted their territory- taken over.”⁹ The West utilized prejudiced and biased definitions of the “Orient” to justify colonial invasions. Similarly, Stuart Hall highlights how the West creates binary oppositions to situate itself as superior against the non-West as “‘western’=urban=developed; or ‘non-western’= non-industrial= rural=agricultural= under-developed.”¹⁰ All these binaries the West constructed to serve as a tool for rationalizing European colonialism.

One of the definitions of Orientalism Said offers is “a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between ‘the Orient’ and (most of the time) ‘the Occident.’”¹¹ Orientalism is “a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient.”¹² Said also clarifies the process of knowledge production about the “Orient:”

One aspect of the electronic, postmodern world is that there has been a reinforcement of the stereotypes by which the Orient is viewed. Television, the films, and all the media’s resources have forced information into more and more standardized molds. So far as the Orient is concerned, standardization and cultural stereotyping have intensified the hold of the nineteenth-century academic and imaginative demonology of the ‘mysterious Orient.’ This is nowhere more true than the ways by which the Near East is grasped.¹³

Western representations of the East reproduce knowledge in such a way as to limit the possibilities for identity and subjectivity and to produce imagery which reinforces this worldview. In doing so, they all function as a catalyst for

7 Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books Edition, 1979), 40.

8 Said, *Orientalism*.

9 Said, *Orientalism*, 207.

10 Stuart Hall, “The West-and-the-Rest: Discourse and Power” in *Modernity: An Introduction to Modern Societies*, ed. Stuart Hall, David Held, Don Hubert and Kenneth Thompson (Oxford: Blackwell Publishers, 1996), 186.

11 Said, *Orientalism*, 2.

12 Said, *Orientalism*, 3.

13 Said, *Orientalism*, 26.

the manifestation of power relations and the colonial binary discourse of “us” versus “them.” In short, Said’s postcolonial theory helps us to comprehend the genealogy of Islamophobia and the link between received Orientalism and Islamophobic discourse embedded in American politics.

The method of this study is discourse analysis and narrative analysis to indicate how American presidential discourse on Muslims and Islam and the regulations and laws they signed recreate/reproduce Orientalist knowledge of Muslims and Islam. I examine news articles, American presidents’ speeches and interviews regarding Muslims and Islam after 9/11. I have selected articles, interviews and speeches that explicitly mention Muslims or Islam. I also draw on scholarly works which dismantle Islamophobic political rhetoric and laws and regulations targeting Muslims and Islam in the aftermath of 9/11 to highlight how they influence the lives of Muslims and manifest the rise of Islamophobia in the political sphere and among Americans more broadly.

The Scope of Islamophobia and Politics

The term Islamophobia was first used by the French Orientalist Étienne Dinet, and became common in the 1990s to mean discrimination against Muslims and Islam.¹⁴ Today, this term is widely used in the media, politics, and academic circles.¹⁵ Islamophobia is defined as prejudice against Muslims and Islam and the fear of Islam or Muslims.¹⁶ According to a report on Islamophobia written by Runnymede Trust in 1997, Islamophobia “is a useful shorthand way of referring to dread or hatred of Islam and, therefore, to fear or dislike of all or most Muslims.”¹⁷ The report also emphasizes that Islamophobia is based on “an outlook or world-view involving an unfounded dread and dislike of Muslims, which results in practices of exclusion and discrimination.” The Runnymede report offers the seven following features of Islamophobia:

¹⁴ Jocelyne Cesari, “Islamophobia in the West: A Comparison between Europe and the United States,” in *The Challenge of Pluralism in 21st Century: Islamophobia*, ed. John L. Esposito and Ibrahim Kalin (New York City: Oxford University Press, 2011), 21.

¹⁵ Cesari, “Islamophobia,” 21.

¹⁶ Tahir Abbas, “After 9/11: British South Asian Muslims, Islamophobia, Multiculturalism and the State,” *American Journal of Islamic Social Sciences* 23/3 (Summer 2004), 28.

¹⁷ Runnymede Trust, “Islamophobia: A Challenge For Us All” (Access July 3, 2022).

Muslim cultures are seen as monolithic, Islamic cultures are substantially different from other cultures, Islam is perceived as implacably threatening, Islam’s adherents use their faith to gain political or military advantage, Western criticism of Muslim cultures and societies is rejected out of hand, the fear of Islam is mixed with racist hostility to immigration, and Islamophobia is assumed to be natural and unproblematic.¹⁸

It is apparent that these useful characteristics of Islamophobia, which continue to be its core elements,¹⁹ also indicate the “othering” process of Muslim minorities. Generalizations, misrepresentations, and stereotypes about Muslims and Islam are other aspects of Islamophobia. The characterizations attributed to Islamophobia by the Runnymede report are attitudes or beliefs which are accepted by Islamophobes but which are not true. To take but one example, Muslims in the U.S. are not monolithic but dramatically diverse. In addition to African-American Muslims and converts to Islam, Muslims come from seventy-seven countries.²⁰ Julianne Hammer points out the complexities and different layers of Islamophobia. In her words, it “is not about innate or natural fear of Islam or Muslims. Rather, it is an ideological construct produced and reproduced at the intersection of imperial ideology, political expediency, and the exploitation of nationalist, racial, and religious insecurities.”²¹ Thus, the concept of Islamophobia is not simply reducible to the hatred of Muslims and Islam. Rather, it is a complex, multilayered attitude toward Islam which is deeply rooted in colonialism’s ideologies and Orientalism.

Ibrahim Kalin in “Islamophobia and the Limits of Multiculturalism” maintains that the debate over Islam and Muslims in the West “is shaped and largely determined by the secular-liberal ideals of the European Enlightenment, which cannot accommodate a non-Western religion such as Islam. What turns Islam into a distant and marginal member of the multiculturalist world of Western modernity is the narrow scope of the liberal political system.”²²

Moreover, Islamophobia exists not only in political discourse but also in popular culture, literature, the arts, and media both in the past and today.

18 Abbas, “After 9/11”, 29.

19 Abbas, “After 9/11”, 29.

20 Zaal, “Islamophobia”, 556.

21 Julianne Hammer, “(Muslim) Women’s Bodies, Islamophobia, and American Politics”. *Bulletin for the Study of Religion* 42/1 (2013), 29.

22 Ibrahim Kalin, “Islamophobia and the Limits of Multiculturalism”. *The Challenge of Pluralism in 21st Century: Islamophobia*. ed. John L. Esposito and Ibrahim Kalin (New York: Oxford University Press, 2011), 5.

As Mayida Zaal pithily puts it, “Muslims in the U.S., and Arabs specifically, have been vilified in images, cartoons, film, and television for many decades (and long before the attacks of September 11th took place).”²³ Similarly, Peter Gottschalk and Gabriel Greenberg argue that “Muslims have been a foil for an assumed set of American norms and thus are not depicted as part of the ‘normal’ American landscape” for the past fifty years of American political cartoons.²⁴ Moreover, Pope Benedict XVI’s comments on Islam, which sparked international reactions and controversy, had a considerable role in shaping this debate. In a 2006 lecture at the University of Regensburg in Germany, entitled “Faith, Reason and the University: Memories and Reflections,” Pope Benedict quoted a fourteenth-century Christian emperor: “Show me just what Muhammad brought that was new and there you will find things only evil and inhuman, such as his command to spread by the sword the faith he preached.”²⁵ At this point, there are many factors that fuel the rise of Islamophobia directly and indirectly. Consequently, Islamophobia has become normalized within American and other Western cultures.²⁶ In this context, Islam and Muslims are marginalized by an Islamophobic portrayal of Islam and Muslims in myriad ways.

In the aftermath of the attacks, the European Monitoring Center on Racism and Xenophobia (EUMC) published an important report titled *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*. The findings of this report are worth quoting at length:

Islamic communities and other vulnerable groups have become targets of increased hostility since 11 September. A greater sense of fear among the general population has exacerbated already existing prejudices and fueled acts of aggression and harassment in many European Member States. At the same time, attempts to allay fears sometimes led to a new interest in Islamic culture and to practical inter-faith initiatives.²⁷

²³ Mayida Zaal, “Islamophobia in Classrooms, Media, and Politics,” *Journal of Adolescent & Adult Literacy* 55/6 (March 2012), 556.

²⁴ Esposito, *Islamophobia*, xxxiii.

²⁵ BBC, “Pope Benedict XVI in His Own Words” (Access March 5, 2022).

²⁶ Peter Gottschalk - Gabriel Greenberg, “From Muhammed to Obama : Caricatures, Cartoons, and Stereotypes of Muslims” in *The Challenge of Pluralism in 21st Century: Islamophobia*, edit by John L. Esposito and Ibrahim Kalin (New York: Oxford University Press, 2011), 196.

²⁷ Chris Allen - Jorgen Nielsen. Summary Report on Islamophobia in the EU after 9/11, Prepared on behalf of the European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia

**434 • THE NEW “OTHER” THE ENDORSEMENT OF ISLAMOPHOBIA IN
AMERICAN POLITICAL DISCOURSE**

The report was the first official EU-wide document that underscores how Muslims have become victims of an increased and prolonged upsurge of both verbal and physical attacks after 9/11. Another EUMC report, published in 2006, notes the following:

There is a large body of evidence that demonstrates the persistent scale and dimension of discrimination in employment... derived from controlled experiments in employers' recruitment practices (“discrimination testing”), opinion surveys on discriminatory attitudes, and surveys of perceived discrimination by migrants... the data show that not all migrants are equally exposed to racism and discrimination in employment. Muslims appear to be particularly affected.²⁸

As these reports state, there was a dramatic increase in Islamophobic trends as well as hatred toward and discrimination against Muslim minorities. According to many surveys and polls, American Muslims in particular have dealt with the rise of Islamophobic incidents since 9/11. A Washington Post-ABC News poll, released in 2006, illustrates that more than half of Americans have negative feelings towards Islam, compared with another survey (24%) conducted in January 2002.²⁹ The majority of the interviewees (58%) believe that Islam has more violent followers than any other religion. According to another public opinion poll conducted ten years after 9/11 — on September 6, 2011 — by Eric Marrapodi, CNN Belief blog co-editor, half of Americans feel insecure and uncomfortable when Muslims are around them.³⁰ Eric Lichtblau also points out the increase of anti-Muslim attacks in America. In his 2006 New York Times article, Lichtblau claims that “Hate crimes against American Muslims have soared to their highest levels since the aftermath of the Sept. 11, 2001.”³¹

(EUMC) (Vienna, 2002). The EUMC report is based on comprehensive country reports from each of the 15 EU member states, as well as data provided by the EUMC's RAXEN network of National Focal Points.

²⁸ European Union Monitoring Center on Racism and Xenophobia, *Muslims in the European Union*, 8, 46. http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/Manifestations_EN.pdf

²⁹ The Guardian, “Islamophobia worse in America now than after 9/11, survey finds” (Access June 7, 2022).

³⁰ CNN, “Poll: Many Americans uncomfortable with Muslims” (Access January 28, 2022).

³¹ The New York Times, “Hate Crimes Against American Muslims Most Since Post-9/11 Era” (Access January 28, 2022).

Over the last twenty-one years since 9/11, American Muslims have continued to deal with anti-Muslim sentiments and bias. According to a report released by the Institute for Social Policy and Understanding in collaboration with Georgetown University in 2019, Islamophobia is on the rise in the United States.³² Moreover, a 2021 report from the United Nations points out growing Islamophobia throughout the world, including the United States. In a March 2021 survey conducted by Pew Research Center, Americans were asked which religious groups in the US experience discrimination. They did think that “Muslims face ‘a lot’ of discrimination than to say the same about the other religious groups included in the survey, including Jews and evangelical Christians.”³³ Given these reports and surveys, it is safe to say that there has been no decrease in Islamophobic attitudes in the United States, but instead that Islamophobia is still on the rise. Islamophobia’s continued salience in the United States, in particular, has been fueled by political rhetoric and action.

Islamophobic Political Discourse after 9/11

Anti-Muslim and anti-Islamic discourses have become part of American politics, especially after 9/11. Many politicians have used Islamophobic rhetoric to garner the support of Americans. Islamophobic political discourse underscores that Islam is incompatible with modernity in general, the norms of American society, and the American way of life in particular. Consequently, Muslims are portrayed as representing as “extremists” and “terrorists.” In this respect, this approach reproduces Orientalist discourse of “us,” and “them” (Muslims) in the American context. To put it differently, “notions of cultural and social identification of the ‘Muslim other’ stem from an understanding and experience of imperialism and colonialism...Throughout this time, Muslims have been portrayed as ‘savage,’ ‘moronic,’ ‘small-minded,’ or ‘fanatical religious militants.’”³⁴ These colonial representations of Muslims are still present in politics. In this framework, differences are considered threatening.

³² NPR, “Study Shows Islamophobia Is Growing In The U.S. Some Say It’s Rising In Chicago, Too” (Access January 28, 22).

³³ Pew Research Center, “Muslims are a growing presence in U.S., but still face negative views from the public” (Access January 28, 2022).

³⁴ Tahir Abbas, “Islamophobia in the United Kingdom: Historical and Contemporary Political and Media Discourses in the Framing of a 21st-Century Anti-Islam Racism”. in *The Challenge of Pluralism in 21st Century: Islamophobia*, ed. John L. Esposito and Ibrahim Kalin (New York City: Oxford University Press, 2011), 65.

Being Muslim does not fit (white, Christian) American identity. Moreover, it is seen as a threat and a challenge to American identity.

It is worth noting that anti-Muslim sentiments are not limited to a particular party in America. At some level, both Republicans and Democrats hold a negative attitude toward Muslims. According to an Economist/YouGov poll released in 2015, suspicion of Islam was much higher among Republicans—74 percent—than Democrats—41 percent.³⁵ In this sense, Islamophobic political discourse is an issue in both American political parties. Similarly, Democratic and Republican presidents are not substantively different when it comes to laws and regulations affecting Muslims.

During the administration of George W. Bush, Islamophobic rhetoric became an integral part of American political discourse. President Bush launched the “Global War on Terror” in the wake of the 9/11 attacks which explicitly made Muslim “extremists” the target of the US military campaign. In an interview, Hatem Bazian, a lecturer at the University of California, Berkeley and leader of the college's Islamophobia Research and Documentation Project, states that “The “global war on terror” doubly re-Orientalized Muslims, Arabs and Palestinians through treating them collectively as being in a realm beyond civilization itself; thus any and all exceptional and violent measures can and may be instituted.”³⁶ President Bush also intentionally conflated Muslims with terrorism.³⁷ Beyond discursive acts, he signed the U.S.A. Patriot Act in October 2001. Even though Bush stated that this law was intended to be used “to enhance the penalties that will fall on terrorists or anyone who helps them,” it gave rise to generalizations and labeled Muslims as foes, and limited their freedom by drawing a distinction between Muslim Americans and other citizens. Evelyn Alsultany lists the ways the Act directly targeted Muslims.:

[This Patriot Act] legalized the following (previously illegal) acts and thus enabled anti-Arab and Muslim racism: monitoring Arab and Muslim groups; granting the U.S. Attorney General the right to indefinitely detain noncitizens whom he suspects might have ties to terrorism; searching and wiretapping secretly, without probable cause; arresting and holding a person as a “material

³⁵ Huffpost, "Muslim Americans Widely Seen As Victims Of Discrimination" Access February 22, 2022.

³⁶ Othering and Belonging Institute, "Hatem Bazian: The Historical Genesis of Islamophobia in the US and Countering Islamophobia" (Access July 20, 2022).

³⁷ Esposito, *Islamophobia*, xxx.

witness” whose testimony might assist in a case; using secret evidence, without granting the accused access to that evidence; trying those designated as “enemy combatants” in military tribunals (as opposed to civilian courts), and deportation based on guilt by association (not on what someone has done).³⁸

The act served as a catalyst for the process of othering Muslims in the American context. Muslims were now legitimately treated as “other,” and any one Muslim might potentially be a “terrorist.” Thus, it is safe to say that American Muslims’ lives dramatically changed after the 9/11 events through these laws. Islamophobic rhetoric and policy in the US politics became a crucial part of the War on Terror. Mahmood Mamdani also coined the phrase “good Muslim, bad Muslim” to show how the discourse of the War on Terror used by George Bush and his administration characterizes Muslims as bad Muslims and good Muslims:

After an unguarded reference to pursuing a “crusade,” President Bush moved to distinguish between “good Muslims” and “bad Muslims.” From this point of view, “bad Muslims” were clearly responsible for terrorism. At the same time, the president seemed to assure Americans that “good Muslims” were anxious to clear their names and consciences of this horrible crime and would undoubtedly support “us” in a war against “them.” But this could not hide the central message of such discourse: unless proved to be “good,” every Muslim was presumed to be “bad.” All Muslims were now under obligation to prove their credentials by joining in a war against “bad Muslims.”³⁹

Mamdani highlights how US policy and politics reframed Muslims as “good” (secular, westernized) or “bad” (premodern, fanatical). In this framework, Muslims who support and embrace US imperial policies are identified as “good” Muslims and friends, while Muslims who oppose them are seen as “bad” Muslims and enemy.⁴⁰ According to Deepa Kumar, “The good/bad Muslim typology can be understood as imperial ethnocentric racism

³⁸ Evelyn Alsultany, *Arabs and Muslims in the Media: Race and Representation After 9/11* (New York: New York University Press, 2012), 5.

³⁹ Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror* (New York: Pantheon Books, 2004), 15.

⁴⁰ Deepa Kumar, *Islamophobia and the Politics of Empire: Twenty years after 9/11* (New York: Verso, 2021), 118.

in that it is productive of racialized constructions of ‘them’ in contrast to ‘us’ rooted in imperial ambitions;” more importantly, imperial ethnocentrism tends “to see those who are part of colonized or less powerful nation states, or subordinated groups within imperial nations, as inferior. ‘They,’ whether as friend or enemy, are inferior or subordinate to ‘us.’”⁴¹ Given the characteristics of the discourse of “us” versus “them” and the good/bad Muslim typology, it is safe to state that this Orientalist discourse targeting Muslims in the months and years following 9/11 in American politics is a continuation (if also an intensification) of accepted Orientalism. Nathan Lean states that the rhetoric of “bad” Muslims and “good” Muslims made Americans “be skeptical of all Muslims.”⁴²

The portrayal of Muslims as an enemy has become a norm in politics after 9/11. By labeling Muslims the “new” enemy of the West, the United States (and increasingly the Republican Party) has aimed to replace the Cold War threat of the Soviet Union with Muslims.⁴³ Juan Cole in “Islamophobia and American Foreign Policy Rhetoric: The Bush Years and After” demonstrates that there was an interconnection between Islamophobic rhetoric and American foreign policy during the administration of George W. Bush. More precisely, George Bush and Vice President Dick Cheney both nurtured the language of a supposed Islamic enemy—uncivilized, savage, extremist, violent—to justify American aggression.⁴⁴ During the Bush administration, Orientalist and Islamophobic representations of Muslims were *normalized*. Bush, for instance, utilized the word “Islamofascism,” to link Islam and fascism, and most importantly, this word operates to fuel Islamophobia.⁴⁵ The fascists of World War II had long maintained a place in the American political imaginary as the ultimate violent and savage enemy, but also one that the Americans understood to have vanquished. The Bush administration “deeply damaged the image of the United States in the eyes of Muslims, as well as other people” through the invasions and military occupations of Afghanistan and Iraq, the

⁴¹ Kumar, *Islamophobia*, 118.

⁴² Nathan Lean, *The Islamophobia Industry: How the Right Manufactures Fear of Muslims* (London: Pluto Press, 2012), 143.

⁴³ Esposito, *Islamophobia*, xxxi.

⁴⁴ Juan Cole, “Islamophobia and American Foreign Policy Rhetoric: The Bush Years and After”. *The Challenge of Pluralism in 21st Century: Islamophobia*. ed. John L. Esposito and Ibrahim Kalin (New York: Oxford University Press, 2011), 127-142.

⁴⁵ Kalin, “Islamophobia and the Limits of Multiculturalism,” 8.

assault on the Iraqi city of Fallujah, and the Abu-Ghraib torture scandal.⁴⁶ Needless to say, George Bush is not the only Republican presidential candidate to use Islamophobic rhetoric; other Republican candidates, including Donald Trump, John McCain, Mitt Romney, Tom Tancredo, Rudy Giuliani, and Mike Huckabee have embraced Islamophobic rhetoric during the presidential primaries.⁴⁷

Like the Bush administration, the Obama administration also passed new legislation aimed at Muslims. Even though President Bush launched “War on Terror,” Obama, as a Democratic president, continued this war—albeit with significant changes in emphasis and tactics—and endorsed many policies Bush initiated. Deepa Kumar calls it “Obama’s ‘smarter’ War on Terror.” In her words, “Obama launched a ‘smarter’ war on terror...the Obama administration built on and deepened the policies developed by Bush.... Just as with the global war on terror where Obama initiated a new rhetorical posture, the domestic war on terror also acquired a more liberal veneer.”⁴⁸ Even though he vehemently criticized Bush’s anti-Muslim regulations, especially his discourse on the war of terror, during presidential election in 2008, Obama did not dismantle Bush’s regulations after electing him as president. Instead, he continued the war on terror in a softer, more subtle way. As Kumar highlights, “Obama furthered Bush’s policies and the racialized Muslim continued to be targeted by the state... He secured for the president the power to execute US citizens suspected of ties to terrorism without so much as a trial or the apparently unnecessary burden of proof; the cleric and US citizen Anwar al-Awlaki was summarily executed in 2011... He [Obama] signed into law the National Defense Authorization Act (NDAA) that not only institutionalized this process but also expanded its use to include US citizens.”⁴⁹ It is safe to state that President Obama legalized and institutionalized several anti-Muslim regulations, including the assassination of (Muslim) American citizens. To put

⁴⁶ Cole, “Islamophobia and American Foreign Policy Rhetoric,” 135.

“In 2000, some 75 percent of Indonesians had a favorable view of the United States. By 2006, it was only 30 percent, and after the invasion of Iraq it had fallen to 15 percent. In 2000, 56 percent of Turks reported a favorable view of the United States. In 2007, it was 9 percent. In Jordan, positive views of the United States fell from 25 percent in 2002 to 15 percent in 2006.”

⁴⁷ Esposito, *Islamophobia*, xxxi.

⁴⁸ Kumar, *Islamophobia*, 191.

⁴⁹ Kumar, *Islamophobia*, 193..

it differently, during the Obama administration, Islamophobia continued to be part of politics. Kumar calls it “liberal” Islamophobia.

During the 2016 presidential election, American Muslims witnessed an unprecedented increase in hate crimes as well as a rise in anti-Islamic rhetoric by politicians. Many incidents of violence and harassment directed at American Muslims were reported. According to Ibrahim Hooper, the spokesman of the Muslim Advocacy group, the Council on American Islamic Relations (CAIR),⁵⁰ reports of hate crimes and bias incidents against American Muslims were at an all-time high in 2015.⁵¹ As stated earlier, political discourse on Islam and Muslims had a significant impact on the Islamophobic attitudes toward Muslims in America during that presidential campaign. Donald Trump, for instance, proposed very divisive proposals in relation to Muslims and Islam, and more precisely many Americans supported his policies and thoughts on Muslims and Islam. Furthermore, Trump’s first TV ad aired in 2016. Through this new video, which features dark images of the San Bernardino shooters, who were Muslims, as well as body bags and explosions, he played the fear card with Americans. By doing so, he was garnering the support of many Americans. Trump’s proposed ban on Muslims entering the United States had the support of a sizable number of Americans (46%), albeit creating an international uproar and condemnation by President Obama and nearly all of those running for the presidency.⁵² The results of 2016 election suggest that Donald Trump was awarded for his anti-Muslim comments by the victory of the presidential election. During his time in office, Trump continued the Islamophobic discourse. Right after the election, Trump signed an executive order fulfilling his promise of a Muslim travel ban in January 2017. During a radio interview in 2017, Trump also stated that “It’s not a discussion about Islam as a religion or not a religion. It’s about radical Islamic terrorism. We are prepared to be honest about the threat...” in a response to a question about

⁵⁰ CAIR was founded in 1994, and it has worked over the past two decades to advocate for Muslims’ civil rights, respond to bias incidents and do outreach and education work to increase Americans’ awareness of Islam.

⁵¹ Aljazeera, “US Muslims experience rise in Islamophobia” (Access July 20, 2022).

⁵² Rasmussen Reports, “Voters Like Trump’s Proposed Muslim Ban” (Access July 13, 2022).

At the end of 2015, among all voters, 46% favored a temporary ban on Muslims entering the United States, while 40% were opposed. Fourteen percent (14%) are undecided.

whether Islam is a religion.⁵³ Like many politicians, Trump reduced Islam to terrorism and constructs binary of “us” versus “them,” which is rooted in Orientalist discourse.

Like many politicians, Trump made Islamophobia an integral part of American political discourse on Muslims. Khaled Beydoun calls it “political Islamophobia.” In this respect, he elaborates how “political Islamophobia” functions: “the emergence of political Islamophobia is first facilitated by legal and political baselines—deeply embedded in American legal, media, and political institutions—that frame Islam as un-American, and Muslims as presumptive national-security threats. Second, it is enabled by the expansion of modern law and policy that marks Islam as an extremist ideology that spawns ‘radicalization.’”⁵⁴

It is worth noting that American politicians took advantage of the climate of fear that emerged after the September 11 terror attacks. According to many surveys and polls, the fear of terrorism had become common among Americans post-9/11. A 2014 NBC News/Wall Street Journal Poll revealed that nearly half of Americans (47%) felt “less safe now than” before 9/11.⁵⁵ Similarly, according to a New York Times/CBS News poll released in 2015, “Americans’ fear of terrorism is at its peak since 9/11.”⁵⁶ It is clear that fears of terrorist attacks had helped lift Donald J. Trump to a new high among Republican primary voters, according to the New York Times/CBS News poll. Respondents of both surveys say that they had little confidence in the Obama administration’s handling of terrorism. Politicians, especially Republicans, had taken advantage of this climate of fear to gain support. In this atmosphere of fear, American Muslims faced many difficulties and discrimination. As mentioned earlier, according to a Rasmussen poll, 66% of likely Republican voters in 2015 favored Trump’s proposed temporary ban on all Muslims entering the United States. It seems that the clear beneficiary of this moment of deep anxiety was Trump arguably playing a key role in his 2016 election as

⁵³ BBC, “What Trump team has said about Islam” (Access March 20, 2022).

⁵⁴ SSRN, “‘Muslims Bans’ and the (Re)Making of Political Islamophobia” (Access March 20, 2022).

⁵⁵ NBCnews, “ISIS Threat: Fear of Terror Attack Soars to 9/11 High, NBC News/WSJ Poll Finds” (Access March 21, 2022).

⁵⁶ International Business Times, “Americans’ Fear Of Terrorism At Its Peak Since 9/11, New Poll Says” (Access March 21, 2022). The poll surveyed 1,275 adults over the phone from Dec. 4-8, 2015. The pool of respondents included 431 Republicans and 384 Democratic primary voters.

president. To increase or revive that fear and anxiety, he has continued to use Islamophobic rhetoric to gain more support.

On the campaign trail, Trump also called for a mandatory registry of Muslims in the United States.⁵⁷ He considers all Muslims potential criminals and terrorists. Given Trump’s 2016 election victory, a majority of American people to some extent were sympathetic toward his Islamophobic sentiments.

Ibrahim Hooper, of CAIR, and Heidie Beidrich, director of the Southern Poverty Law Center's Intelligence Project which studies and reports on extremist groups, state that anti-Muslim rhetoric is much worse than it was after 9/11.⁵⁸ CAIR, moreover, published a report about violence against Muslim Americans after the Paris attacks in 2015. CAIR mentions that it had “received more reports about acts of Islamophobic discrimination, intimidation, threats, and violence targeting American Muslims (or those perceived to be Muslim) and Islamic institutions in the past week and a half, than during any other limited period of time since the 9/11 terror attacks.”⁵⁹ The US Council of Muslim Organizations (USCMO), a coalition of leading national and local Muslim organizations, organized a news conference on December 21, 2015. USCMO pointed out growing Islamophobia in America as well as the rising number of hate incidents nationwide.⁶⁰

Conclusion

After the 9/11 attacks, according to many surveys and reports, anti-Muslim sentiments have increased. In particular, negative and stereotypical representations of Muslims by politicians have played a major role in the continued rise of Islamophobia in the American context. In the post-9/11 period several laws and regulations passed which have served to manifest in the legal realm these anti-Muslim sentiments. Many politicians, including Presidents Bush, Obama, and Trump, used Islamophobic, discriminatory rhetoric and a binary discourse of “us” versus “them.” This binary and derogatory discourse

⁵⁷ The Newyorker, "Trump’s Muslim Database Game" (Access March 23, 2022).

⁵⁸ CNN, "Muslim Americans: Current Political Climate Worse Than After 9/11" (Access March 23, 2022).

⁵⁹ The Guardian, “It’s not just Trump – the US is gripped by anti-Muslim hysteria” (Access July 20, 2022).

⁶⁰ CAIR California, "U.S. Muslim Leaders Announce Campaigns to Enhance National Security, Address Rising Islamophobia" (Access July 20, 2022).

is the continuity of a long-standing history of Orientalism in the United States. More importantly, this anti-Muslim discourse embedded in politics has resulted in an increase in Islamophobic discrimination, intimidation, bullying and harassment, threats, and violence targeting American Muslims in the United States. Given the fact that during the 2016 presidential election, Islamophobic political discourse became a catalyst for hate crimes against American Muslims in the last few years, the negative and discriminatory attitudes towards Islam and Muslims further marginalize Islam and Muslims. In particular, after 9/11 many politicians in America used overtly Islamophobic and sensationalist rhetoric about Muslims and Islam; moreover, they have conflated a small minority of Muslim extremists and terrorists, including al Qaeda, ISIS and the Taliban, with ordinary American Muslims and, more specifically, have implied that all Muslims are radicals and terrorists. By focusing on isolated cases, Islamophobic rhetoric embedded in politics tends to stigmatize all Muslims as terrorists. This biased approach, which results in reductionism, simplification, and generalization among Americans in their view of Muslims, contributes to Islamophobia as well as revives the fear of terrorism in American society. This anti-Muslim rhetoric places American Muslims completely outside the category of “American,” on account of their religion and creates “second class citizenship” for Muslims.

In the West in general and the United States in particular, we cannot consider Islamophobia simply a problem for Muslims. Especially, politicians and policymakers have a key role in enhancing people’s understanding of Islam and transforming societies as well as promoting global peace. The grand failure of the Global War on Terrorism, with an enemy vaguely identified as “extremist Muslims” has demonstrated in a most dramatic way that the vilification of Muslims and Islam in general is no way to protect national security. More importantly, we need to distinguish between proponents of terrorism and ordinary American Muslims.

Islamophobic sentiments are common not only in the United States, but also in many countries. In this sense, the issue of Islamophobia will not be eradicated easily or soon. It is crucial to seek creative ways to challenge growing Islamophobia in American society. The first, urgent requirement to expunge this problem is that politicians need to make a decision to push new rhetoric, one that will replace the global war on “Islamist” terrorism, or “Muslim” terrorism with simply a “war on terrorism,” since Islamophobia is linked to American foreign policy, as Sunaina Maria maintains. Conflating “Islam” or “Muslim”

444 • THE NEW “OTHER” THE ENDORSEMENT OF ISLAMOPHOBIA IN AMERICAN POLITICAL DISCOURSE

with “terrorism” also negatively shapes people’s perceptions of Islam. In other words, the use of “Muslim” terrorist or “Islamist” terror is an oblique way of stigmatizing Muslims as terrorists and an excuse for Islamophobic attacks.

References/Kaynaklar

- Abbas, Tahir. “After 9/11: British South Asian Muslims, Islamophobia, Multiculturalism, and the State”. *American Journal of Islamic Social Sciences* 23/3 (Summer 2004), 26-38.
- Abbas, Tahir. “Islamophobia in the United Kingdom: Historical and Contemporary Political and Media Discourses in the Framing of a 21st-Century Anti-Islam Racism”. *The Challenge of Pluralism in 21st Century: Islamophobia*, ed. John L. Esposito and Ibrahim Kalin, 63-76. New York City: Oxford University Press, 2011.
- Allen, Christopher. “Justifying Islamophobia: A Post-9/11 Consideration of the European Union and British Contexts”. *American Journal of Islamic Social Sciences* 21/3 (Summer 2004), 1-25.
- Cesari, Jocelyne. “Islamophobia in the West: A Comparison between Europe and the United States” *The Challenge of Pluralism in 21st Century: Islamophobia*, edit by John L. Esposito and Ibrahim Kalin, 21-46. New York: Oxford University Press, 2011.
- Cole, Juan. “Islamophobia and American Foreign Policy Rhetoric: The Bush Years and After ,” *The Challenge of Pluralism in 21st Century: Islamophobia*, ed. John L. Esposito and Ibrahim Kalin, 127-142. New York City: Oxford University Press, 2011.
- Gottschalk, Peter and Gabriel Greenberg. “From Muhammed to Obama : Caricatures, Cartoons, and Stereotypes of Muslims” *The Challenge of Pluralism in 21st Century: Islamophobia*, ed. John L. Esposito and Ibrahim Kalin, 191-210. New York City: Oxford University Press, 2011.
- Hall, Stuart. “The West and the Rest: Discourse and Power.” *Modernity: An Introduction to Modern Societies*, ed. Stuart Hall, David Held, Don Hubert, and Kenneth Thompson, 184-227. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- Kalin, Ibrahim. “Islamophobia and the Limits of Multiculturalism,” in *The Challenge of Pluralism in 21st Century: Islamophobia*, Edit by John L. Esposito and Ibrahim Kalin, 3-20. New York: Oxford University Press, 2011.
- Maria, Sunaina. “Islamohobia and the War on Terror: Youth, Citizenship, and Dissent,” *The Challenge of Pluralism in 21st Century: Islamophobia*, ed. John L. Esposito and Ibrahim Kalin, 109-126. New York City: Oxford University Press, 2011).
- Said, Edward, *Orientalism*, New York: Vintage Books Edition, 1979.
- Zaal, Mayida. “Islamophobia in Classrooms, Media, and Politics”. *Journal of Adolescent & Adult Literacy* 55/6 (2012), 555-558.

Online References/İnternet Kaynakları

- Aljazeera. “US Muslims experience rise in Islamophobia”. Access July 20, 2022. <http://america.aljazeera.com/articles/2015/12/9/us-muslims-experience-surge-in-islamophobic-attacks.html>
- BBC. "What Trump team has said about Islam". Access March 20, 2022. <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-38886496>

- BBC. "Pope Benedict XVI in his own words". Access March 5, 2022. <https://www.bbc.com/news/world-europe-21417767>
- CAIR California. "U.S. Muslim Leaders Announce Campaigns to Enhance National Security, Address Rising Islamophobia". Access July 20, 2022. <https://ca.cair.com/losangeles/updates/u-s-muslim-leaders-announce-campaigns-to-enhance-national-security-address-rising-islamophobia/>
- CNN. "Muslim Americans: Current political climate worse than after 9/11". Access March 23, 2022. <https://www.cnn.com/2015/11/20/politics/paris-attacks-trump-carson-bush-muslims-refugees-mosques/>
- CNN. "Poll: Many Americans uncomfortable with Muslims". Access January 28, 2022. <https://religion.blogs.cnn.com/2011/09/06/poll-many-americans-uncomfortable-with-muslims/>
- Huffpost. "Muslim Americans Widely Seen As Victims Of Discrimination". Access February 22, 2022. https://www.huffpost.com/entry/muslim-americans-discrimination_n_6738642
- Indystar. "IU student arrested in attack on Muslim woman". Access March 17, 2022. <https://www.indystar.com/story/news/fox59/2015/10/19/iu-student-arrested-attack-muslim-woman/74205220/>
- International Business Times. "Americans' Fear Of Terrorism At Its Peak Since 9/11, New Poll Says". Access March 21, 2022. <https://www.ibtimes.com/americans-fear-terrorism-its-peak-911-new-poll-says-2221155>
- NBCnews. "ISIS Threat: Fear of Terror Attack Soars to 9/11 High, NBC News/WSJ Poll Finds". Access March 21, 2022. <https://www.nbcnews.com/politics/first-read/isis-threat-fear-terror-attack-soars-9-11-high-nbc-n199496>
- NPR. "Study Shows Islamophobia Is Growing In The U.S. Some Say It's Rising In Chicago, Too". Access January 28, 22. <https://www.npr.org/local/309/2019/05/03/720057760/study-shows-islamophobia-is-growing-in-the-u-s-some-say-it-s-rising-in-chicago-too>
- Othering and Belonging Institute. "Hatem Bazian: The Historical Genesis of Islamophobia in the US and Countering Islamophobia". Access July 20, 2022. <https://belonging.berkeley.edu/islamophobia/qa-hatem-bazian>
- Pew Research Center. "Muslims are a growing presence in U.S., but still face negative views from the public". Access January 28, 2022. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2021/09/01/muslims-are-a-growing-presence-in-u-s-but-still-face-negative-views-from-the-public/>
- Rasmussen Reports. "Voters Like Trump's Proposed Muslim Ban". Access July 13, 2022. https://www.rasmussenreports.com/public_content/politics/current_events/immigration/december_2015/voters_like_trump_s_proposed_muslim_ban
- Runnymede Trust. "Islamophobia: A Challenge For Us All". Access July 3, 2022. <https://www.runnymedetrust.org/publications/islamophobia-a-challenge-for-us-all>
- SSRN. "'Muslims Bans' and the (Re)Making of Political Islamophobia". Access March 20, 2022. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2742857
- The Guardian. "Islamophobia worse in America now than after 9/11, survey finds". Access June 7, 2022. <https://www.theguardian.com/world/2006/mar/10/usa.religion>
- The Guardian. "It's not just Trump – the US is gripped by anti-Muslim hysteria". Access July 20, 2022. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/dec/14/anti-islam-hysteria-united-states-donald-trump-obama>

446 • THE NEW “OTHER” THE ENDORSEMENT OF ISLAMOPHOBIA IN AMERICAN POLITICAL DISCOURSE

The New York Times. “Hate Crimes Against American Muslims Most Since Post-9/11 Era”. Access January 28, 2022. <https://www.nytimes.com/2016/09/18/us/politics/hate-crimes-american-muslims-rise.html>

The New York Times. “In Chapel Hill Shooting of 3 Muslims, a Question of Motive”. Access March 7, 2022. <https://www.nytimes.com/2015/02/12/us/muslim-student-shootings-north-carolina.html>

The New Yorker. "Trump’s Muslim Database Game". Access March 23, 2022. <https://www.newyorker.com/news/amy-davidson/trumps-muslim-database-game>

The Washington Post, "Indiana University student shouted ‘white power,’ attacked woman, police say". Access March 17, 2022. <https://www.washingtonpost.com/news/grade-point/wp/2015/10/19/indiana-university-student-shouted-white-power-attacked-woman-police-say/>

“MANEVİ İYİ OLUŞ” KAVRAMININ ORTAYA ÇIKIŞI VE TANIMLANMASI*

Hümeyra Nazlı TAN** - Mualla YILDIZ***

Öz

İlk defa 1971 yılında kullanılmaya başlanan *manevi iyi-oluş* kavramı, günümüz din psikolojisi çalışmalarında sıklıkla kendisine atıfta bulunulan bir kavram haline gelmiştir. Bununla birlikte kavramın çerçevesini, kuramsal temellerini, etkileşim alanlarını ve gelişimini kapsayan çok yönlü çalışmalar oldukça sınırlıdır. Araştırma, bu sınırlılığı gidermek için *manevi iyi-oluş* kavramını tüm bu yönleriyle birlikte incelemeyi amaçlamakta ve *manevi iyi-oluş* kavramını açıklamaya yönelik yeni bir tanımlama denemesinde bulunmaktadır. Makalenin, *manevi iyi-oluş* literatürüne sunmak istediği önemli katkılardan biri de kavramın çerçevesini ve kuramsal temellerini ortaya koymaya çalışmasıdır. Bu çalışma temel olarak literatür araştırması yöntemiyle hazırlanmıştır. İlk önce *manevi iyi-oluş* kavramının semantik açıdan maneviyat ile ilişkisi ortaya konmuş ve maneviyatın “iyi-oluş” a katkıları neticesinde bu kavramın nasıl ortaya çıktığı incelenmiştir. Sonrasında kavramın içeriği, etkileşim alanları, yakından ilişkili olduğu yaklaşımları ve kuramsal temel-

* Bu makale, yazar Hümeyra Nazlı Tan’ın, Doç. Dr. Mualla Yıldız danışmanlığında devam eden “Manevi İyi Oluş Uygulamalarının Yaşam Doyumu, Mutluluk ve Manevi Yönelimi Arttırmadaki Rolü” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Psikolojisi e-posta: humeyranazlitlan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0325-7210

*** Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi e-posta: muallayildiz@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2544-062X

Atıf/Cite as: Tan, Hümeyra Nazlı- Yıldız, Mualla. “Manevi İyi Oluş’ Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımlanması”. *Dini Araştırmalar* 25/63, 447-476.

<http://doi.org.10.15745/da.1175149>

leriyle ilgili görüşler değerlendirilmiştir. Konuyla ilgili literatürü oluşturan eserlerden bazıları da *manevi iyi-oluşun* etki alanlarını göstermesi ve kavram-sallaşma sürecine sağladıkları katkılar açısından analitik olarak ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Araştırmanın sonucuna göre *manevi iyi-oluş*, bireyin iletişimde bulunduğu maneviyat alanlarından özgün bir “iyi-oluş” duygusu üretmesidir. Maneviyatın “iyi-oluş”a katkıları, Din Psikolojisi çalışmalarında *manevi iyi-oluş* kavramına duyulan ihtiyacı pekiştirmektedir. *Manevi iyi-oluş*, bu katkıların kişiler üzerindeki özgün yansımalarını ve olumlu etkilerini tespit edebilmek ve bu “iyi-oluş” türlerini ölçebilmek amacıyla yapılan bilimsel araştırmaların kavramsal bir ifadesidir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Maneviyat, İyi Oluş, Manevi İyi Oluş

The Formation and Definition of the Concept of “Spiritual Well-Being”

Abstract

“Spiritual well-being” was coined in 1971 and has since become a popular concept in modern psychology studies. Multidimensional investigations covering the concept’s structure, theoretical foundations, interaction areas, and development, on the other hand, have been limited. In response to this scarcity, the research aims to examine the concept of “spiritual well-being” from all of these perspectives. It also seeks to provide a new definition of “spiritual well-being.” Another contribution of the study to the “spiritual well-being” literature is that it attempts to explain the framework and theoretical basis of the term. This study was mostly based on an analysis of relevant literature. Literature data on how the thought began and developed were gathered for this purpose. The semantical relationship between “well-being” and “spirituality” is investigated. Following that, the concept’s content, areas of interaction, approaches, and theoretical foundations with which it is closely associated were defined as well as the concept’s relationship with spirituality was stressed. Some works in the subject’s literature have also been analytically evaluated, with a particular emphasis on their contributions to the enhanced relationship of “spiritual well-being” with other domains, as well as the conceptualization process of it. The research findings characterize spiritual well-being as the acquisition of well-being from spiritual areas to which individuals related. The contributions of spirituality to “well-being” underline the significance of “spiritual well-being” in the Psychology of Religion. “Spiritual well-being” is a concept used to determine the original reflections and good effects of these

contributions on individuals, as well as to measure various types of “well-being.”

Keywords: Psychology of Religion, Spirituality, Well-Being, Spiritual Well-Being

Summary

In modern psychology studies, the concept of spiritual well-being is frequently used. Multifaceted works encompassing the concept's framework, theoretical foundations, interaction areas, and development, however, are scarce. To address this need, this study seeks to investigate the idea of "spiritual well-being" in all of its elements. It also aims to define "spiritual well-being" in a new way.

The article examines the semantic link between "spiritual well-being" and the broader term "spirituality", as well as provides a genesis narrative for spiritual well-being. It gives insight into a variety of approaches to the concept. Finally, it includes an analytical review of previous works.

The idea of spirituality was first associated with religiosity, but it subsequently came to be conveyed with concepts such as meaning or purpose of life, peace, transcendence, and "well-being". As the definition of spirituality has expanded through time, the idea of "spiritual well-being" has emerged. Because of the interdependence between "spiritual well-being" and "spirituality", identifying the border between the two concepts and determining their conceptual frameworks is semantically crucial and complex.

The majority of prior definitions of spirituality attempted to identify the domains, types, and levels of spirituality. However, regardless of the domain, degree, or type of spirituality, these definitions do not provide a whole picture of how effectively a person is coping with the challenges he is confronted with. The degree to which a person perceives or receives a sense of "well-being" from spirituality might sometimes be more essential than spirituality itself. Therefore, even though the idea of "spiritual well-being" is strongly tied to spirituality, it is not identical to it, and the terms should not be used interchangeably. Similarly, "spiritual well-being" is not synonymous with "psychological well-being", "mental health/well-being", or "physical health/well-being", although being strongly connected to all of these concepts. "Spiritual well-being" in this context refers to a person's perception of "subjective well-being" in both religious and existential aspects. That is, it is

what a person experiences when he is in harmony with all that surrounds him as a spiritual canopy. In this sense, "spiritual well-being" is a measure of how well a person is coping in the face of obstacles or difficulties to which he or she is subjected.

The concept of "spiritual well-being", which is associated with the mental, emotional, social, individual, physical, and spiritual qualities of human beings, is intimately connected to several approaches and theories featured in the Psychology of Religion. Because of the term's multi-dimensional scope, it does not appear possible to define "spiritual well-being" apart from all of these approaches and theories. That is why the theoretical roots of spiritual well-being are also outlined in the essay.

The paper cited 85 scholarly studies that were written immediately on the subject matter and examined 38 of them thoroughly. We consider that the scholars felt compelled to use a term like "spiritual-well-being" in the Psychology of Religion research, despite differing perspectives on its correctness or accuracy, which led to greater attention to developing a well-defined definition. The methods, scales, and definitions required by the field are still being developed. When research on "spiritual well-being" in Turkey is studied, it is seen that this notion has just recently begun to be employed in Turkey. It was also discovered that very little attention was paid in these studies to the term's definition, development, and theoretical foundations and that no applied program was produced based on this concept.

According to all of the definitions and explanations provided in the article, the idea of "spiritual well-being" conveys a state of "well-being" that encompasses all aspects of life. Because a person in a state of well-being has a higher communication with himself, the society, the cosmos, and the Creator, and experiences the sacred nature of this communication in his essence. The one-of-a-kind link that a human being forms between himself and the cosmos and his creator would provide a new way for him to exist in this life. His desire to know himself, the God he acknowledges as a transcendent power, and to establish genuine contact with him would have a profound effect on his sentiments in many facets of his spiritual and worldly life. In other words, all of these impulses guide man's path in this universe and point him in a specific route. On the one hand, a person who matures and develops along this path derives a valuable meaning from his transcendental connection. On the other hand, he acquires determination to tackle the obstacles he meets as a result of his spiritual well-being.

In conclusion, the concept of "spiritual well-being" is an individual's generation of a unique state of "well-being" through the fields of spirituality with which he communicates. In light of the contributions of spirituality to "well-being", there is a strong demand for the idea of "spiritual well-being" in Psychology of Religion researches. Thus, spiritual well-being may be viewed as a conceptual manifestation of scientific study undertaken to discover the original reflections and beneficial impacts of spiritual experience on humans, as well as to measure the "well-being" that results from this type of experience.

Giriş

Maneviyat kavramı günümüzde giderek üzerinde daha çok çalışılan bir kavram haline gelmiştir. Bu doğrultuda maneviyat ile ilgili kavramlar üzerinde de birçok çalışma yapılmıştır ki bu kavramların başında “*Manevi İyi-Oluş*” (*Spiritual Well-Being*) kavramı gelmektedir (Pargament, 2007). *Manevi iyi-oluş* kavramının hayatın bütün yönlerini kapsayan çok yönlü yapısı, zihinlerde bu kavramın çok farklı şekillerde algılanmasına sebep olmaktadır. Bu nedenle kavramın ortaya çıkışından itibaren geçirdiği sürecin incelenmesi, kavramsal çerçevesinin ve kuramsal temellerinin belirlenmesi, maneviyat perspektifinden konunun değerlendirilmesi ve etkileşim alanlarının incelenmesi, kavramın tanımlanması açısından önemli ve gerekli görülmektedir.

Bu doğrultuda bir literatür taraması yapılmıştır. Google Scholar ve YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanları taranarak Türkiye’de ve Dünyada *manevi iyi-oluş* ile ilgili yapılan çalışmalara ulaşılmıştır. İlk önce çalışma alanı tanımlanmış, belirlenen anahtar kelimelerle literatür taranmış, bu literatür okunmuş, dahil etme kriterlerini karşılayan çalışmalar tekrar değerlendirilerek yeterli veri sağlanmıştır.

Dâhil etme kriterleri olarak; araştırma konusundaki tezlerin ve kitapların erişilebilir olması, makalelerin tam metin olması ve akademik platformlarda 21.06.2022 tarihine kadar yayınlanmış olması ölçütleri belirlenmiştir. Bu ölçütlere göre yapılan çalışmada ilk önce kavramın semantik açıdan maneviyat ile ilişkisi ve maneviyatın “iyi-oluş” a katkıları neticesinde nasıl ortaya çıktığı ile ilgili literatür verileri tespit edilerek incelenmiştir. Sonrasında kavramın içeriği, etkileşim alanları, yakından ilişkili olduğu yaklaşımları ve kuramsal temelleriyle ilgili görüşler değerlendirilmiştir. Konuyla ilgili literatürü oluşturan eserlerden bazıları da *manevi iyi-oluşun* etki alanlarını göstermesi ve kavramsallaşma sürecine sağladıkları katkılar açısından analitik olarak ele alınmış ve bu çerçevede kavramın tanımlanması sağlanmıştır.

1. Maneviyat Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımlanması

Manevi iyi-oluş kavramı, içeriği itibari ile maneviyat kavramının bir açılımı olma özelliği taşımaktadır. Bu sebeple maneviyat kavramının açıklanması, *manevi iyi-oluşun* tanımlanması açısından önem arz etmektedir.

Etimolojik açıdan maneviyat kavramına bakıldığında bu kavramın aslında Arapça’dan dilimize geçtiği görülmektedir. “Kastetmek”, “demek”, “istemek” anlamlarına gelen maneviyat kelimesi, (٤ – ٥ – ٦) üç harfli kök filinden türetilmiştir. Daha geniş manada ise “anlam ile ilgili, dini, ruhi, soyut ve tinsel” anlamlarına gelmektedir (Almaany Sözlük, 29 Eylül 2021). Kavramın Türkçe karşılığı ise iki şekilde verilmektedir. İlk karşılığı, “maddi olmayan şeyler” olarak kapsamını tespit etme yönünde; ikinci karşılığı da “yürek gücü ve moral” olarak kelimenin içeriğini tanımlama yönünde yapılmıştır (Türk Dil Kurumu, Sözlük 2020). İngilizce’de maneviyat kavramı için “Spirituality” kelimesi kullanılmaktadır. Latince’de nefes anlamına gelen “spiritus” kelimesinin kökünden türetilmiştir. “Spiritual”, “ruhsal” sıfatından ve/veya “spirit” “ruh” isminden türetilmiştir (Hoshi, 2008).

Kavramının Din Psikolojisi açısından semantiği incelendiğinde maneviyat (spirituality) kelimesinin, “manevi olanın (spiritual) tecessüm etmiş şekli” (Hoshi, 2008, 26,27) olarak açıklandığı görülmektedir. Yani maneviyat (spirituality) kelimesiyle bir kişinin manevi hayatının veya manevi olarak algıladığı şeyin yaşanmış gerçekliği ifade edilmektedir. Bununla birlikte bir kişinin ruhsal yaşamında neler yapabileceğini anlama açısından, maneviyatın daha fazla açıklanmaya ihtiyacı vardır. Doğası gereği maneviyat, anlaşılması zor bir kavramdır (Singh - Makar, 2005, 806). Aynı zamanda dünyanın tüm dini inançlarını ilgilendirmektedir (Moberg, 2001).

Maneviyat kavramıyla ilgili çalışmalara bakıldığında bu kavramın bilimsel açıdan gelişimi ile ilgili Waaijman’ın (2007,1) şu sözleri dikkat çekmektedir;

“Maneviyat çalışmaları için 1900’lü yıllarda, bir an etrafımıza bakarak kendimizi yansıtılsaydık son derece şaşırırdık. Maneviyat araştırmaları o zaman neredeyse tamamen Fransız Katolik dünyasıyla sınırlıydı. Maneviyat çalışmalarındaki bütün tanımlamalar dogmatik bir bakış açısıyla kurulmuştu. Sonrasında teolojinin dışında tarihsel bir perspektiften maneviyatı anlamak için ilk defa bazı girişimlerde bulunuldu. Psikoloji ve psikiyatri, mistik fenomenlerin açıkça olumsuz bir resmini çizdi. Şimdi 2007 yılına dönersek, manzaranın tamamen değişmiş olduğunu görmekteyiz. Sanki ruhsal bir patlama yaşanmış gibi maneviyat küresel bir hale gelmiş ve fenomenleri, çeşitli

disiplinlerde incelenmiştir. Sadece teoloji, din ve felsefe bilimi veya tarih ve edebiyat bilimi değil, aynı zamanda sosyal bilimler hatta tıp ve doğa bilimleri de maneviyat alanında birçok bilimsel çalışma gerçekleşmiştir.”

Tarihsel semantiği yönünde kavramın tanımlamaları incelendiğinde; ilk zamanlarda Tanrı ile ilişkinin, maneviyatı gösterdiği şekilde mutlakiyetçi tanımlamalara rastlanılmaktadır. Zamanla bu tanımlamalar aşamalı olarak dinin, maneviyatı bir alt küme gibi kapsamı şeklinde yapılmış ve kabul edilmiştir. Din ve maneviyatın eş anlamlı olarak kabul edildiği zamanlar da olmakla birlikte sonraları aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar araştırılmaya ve tartışılmaya başlanmış ve maneviyatın tanım yelpazesi genişletilmiştir. Maneviyat ve din arasındaki anlam yelpazesi; dinsiz maneviyata (seküler maneviyata), dinin varlığını reddeden ve kesinlikle Tanrı kavramını kabul etmeyen Nihilizme kadar genişlemiş ve bu yelpaze içerisinde yine birçok maneviyat tanımı yapılmıştır (Fisher - Ng, 2017). Son on yılda bu tanımlamaların içine hayat-taki amaç, anlam, başkalarıyla bağlılık, huzur, uyum ve bu çalışmanın ana konusu olan *manevi iyi-oluş* gibi kavramlar da girmiştir (Malinakova vd. 2017, 698; Koenig, 2008, 349-355).

Maneviyat kavramı ile ilgili yapılan literatür araştırmalarına bakıldığında maneviyatın; “tüm insanların doğuştan getirdikleri bir yetenek, yaratıcı ve bütünleştirici bir enerji, ruhun bir tezahürü, bireyin kendisinden daha büyük olan yaratıcı bir güç ile birlikte olma isteği, hem varoluşçuluğun hem de dinin temeli olan içsel bir enerji kaynağı olduğu, kurumsallaşmış bir inanç sistemine bağlı olmadığı, yaşamdaki anlam, amaç, kendini arama, kendini aşma, kişisel dönüşüm ve ritüelleri kapsadığı ya da aşkınlıkla yani nihai ve kutsal bir gerçekle olan karşılaşmayı içerebileceği” (Hoshi, 2008, 28) şeklinde genel özelliklerinin belirlendiği görülmektedir.

Din Psikolojisi alanında yapılan maneviyat tanımlamaları değerlendirildiğinde Pepperdine Üniversitesi'nde bir grup profesör ve öğrenci tarafından yürütülen bir araştırma dikkatleri çekmektedir. Bu çalışmada Abraham Maslow, John Dewey, William James, Carl Jung'un görüşlerine dayanan insancıl bir maneviyat tanımından bahsedilmektedir. Bu teorik çalışmada maneviyat kavramı kişinin; benliğine, başkalarına, doğaya, kabul ettiği yaratıcı güce ve diğer her şeye karşı aşkın bir boyutun farkındalığı ile geliştirdiği değerleri, bu değerlerle birlikte karakterize ettiği deneyimleri ve varoluş tarzı (Elkins vd. 1988) olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlamada kullanılan maneviyat alanları (kişinin benliği, başkaları, doğa ve kabul ettiği yaratıcı güç), daha sonra Fisher'ın (1998) “ilerleyici sinerji” yaklaşımına göre açıkladığı *manevi iyi-oluş* tanımına da zemin oluşturmaktadır.

Maneviyat kavramı, sağlık araştırmalarında çeşitli sağlık ölçütleri ile arasındaki ilişkiler bağlamında değerlendirilmiştir (Calicchia- Graham, 2006). Manevi bakım uygulamaları ve ruh sağlığı alanlarında kullanılan maneviyat kelimesinin tanımlanması ise din ile maneviyat kelimelerinin ilişkisi çerçevesinde gelişim göstermiştir. Maneviyat kavramı, insanın kendisini, evreni ve tüm varlık alemini yaratan yüce Yaratıcı ile kurduğu bir bağ ve bir yakınlık hali olarak tanımlanmaktadır (Özdoğan, 2009, 10). Ancak bu yönüyle birlikte kültürlerden, etnik kökenlerden, kişisel inanç sistemlerinden, uygulama ve ritüellerden de etkilenmektedir. Bu etkileşim sebebiyle bazı araştırmacılar tarafından din kavramıyla iç içe geçmiş bir şekilde kullanılmış ve aralarında çok az ayırım yapılmıştır. Araştırmacıların çoğunluğu bu konuda fikir birliği sağlayamamıştır. Anlaşmazlık, maneviyatın dindarlıkla ne derece bağlantılı olduğu konusundan kaynaklanmaktadır. Ayrıca, alan yazını maneviyatın kavramsallaştırılması ve ölçülmesi konusunda da bölünmüştür (George vd. 2000). Bu araştırmacıardan bazıları dindarlık ve maneviyat arasındaki ortak noktaları vurgulamaya çalışırken diğer bazıları ise bu iki kavram arasındaki ayrımlara odaklanmayı tercih etmiştir. Yakın zamana kadar din kavramı, hem birey hem de kurumla ilgili bir kavram olarak görölürken (Hill -Pargament, 2003, akt. Daniels - Fitzpatrick, 2013) 20. Yüzyıl ve sonrasında bu durum değişmiştir. Bu yüzyılda sosyo-demografik değişimler, dini hareketler ve bireyselleşme gibi sosyo-kültürel eğilimlerin ve bunlara ek olarak da sekülerleşmenin etkisiyle din, inancın dışsal ve kamusal ifadesini, maneviyat ise aşkın olanın içsel ve kişisel deneyimini temsil etmeye başlamıştır (Koenig vd. 2001, akt. Daniels - Fitzpatrick, 2013). Bazı araştırmacılar dinin başkalarının deneyimlerinden öğrenildiğini, maneviyatın ise kişinin kendi deneyimleriyle öğrendiğini öne sürmüştür (Bredle vd., 2011). Din kavramı; örgütlü ve kurumsallaşmış bir inanç sistemi, uygulamalar dizisi ve inanç topluluğu olarak ifade edilirken dinden daha kapsamlı olan maneviyat kavramı ise insanın içinde var olan; kişisel, aşkın bir inanç ve bu inanca bağlı olarak gelişen duygu ve deneyimler olarak ifade edilmektedir. Ayrıca maneviyat, resmi dinin dışında; aileden ya da kültürel miras yoluyla, insandan insana aktarılabilmektedir (Walsh, 2009). Formel yapıların dışında da yaşanabilen, din ile ilişkilendirilmekle beraber sadece din ile sınırlandırılmayan bir yapıya sahiptir. Bu açıdan daha sosyal ve geleneksel olarak nitelendirilen dine karşı daha kişisel ve öznel bir yapıdadır (Mert - Topal, 2018, 72). İnsanların zorluklarla başa çıkabilme yollarını, acı çekme deneyimini, sorunlarıyla ve acılarıyla nasıl iletişim kurduklarını etkileyen inançları anlamında da kullanılmaktadır (Walsh, 2009). Manevi bakım uygulamalarında, ruh sağlığı ve halk sağlığı alanlarında kullanılan maneviyat

kavramı bu bağlamda dinin formel ve normatif yönlerinden ziyade bireylerin iyi-oluşlarına, yaşam enerjilerine, zorlukların üstesinden gelme potansiyellerine ve ölümlülüğün farkındalığı gibi konulara katkı sağlayan (Hoshi, 2008) insan deneyimlerinin aşkın ve öznel boyutu olarak kullanılmaktadır. Aslında o dinin kalbi ve ruhudur. (Pargament, 2007,128). Bu tanımlamayla maneviyat kavramı, *manevi iyi-oluş* perspektifine daha yakın bir anlam içermektedir. Ancak din kavramı da tüm unsurları ile birlikte insanların yaşamında değerli varlığını sürdürmeye devam etmekte ve zaman zaman bireylerin manevi iyi-oluşlarına bir çok konuda katkı sağlamaktadır (Acar, 2014).

Maneviyatın kutsal olanla ve aşkın olanla bağlantısı diğer tüm farkındalıkları ile olan bağlantısından daha güçlüdür. Manevi olan şey, öz itibariyle aşkın varlık ile insan arasındaki ilişkiye dayanmaktadır (Özdoğan, 2005). Bu anlamda maneviyat, “aşkınlığın özüne karşı geliştirilen nihai bir ilginin kişisel ifadesi” (Emmons, 2008,133) olarak tanımlanabilmektedir. Çünkü kutsal olana karşı hissedilen ilgi, kişinin hayatındaki ilgileri şekillendiren ve yönlendiren nihai bir ilgidir. Bu nedenle kişi kutsal olana odaklandığında nihai ilgisi, güdülleri ve zekası arasında bir köprü oluşmaktadır ki bu köprü aynı zamanda maneviyat ile zekanın da bir ilişkisi olduğunu ortaya çıkarmaktadır (Emmons, 2008, 134). Maneviyatın kişiler arasında farklılık göstermesinin sebepleri arasında sayılabilecek bu yaklaşım, aynı zamanda maneviyatın subjektif bir tezahürü olarak açıklanabilen *manevi iyi-oluş* kavramına doğru bir açılım gösterdiğini gözler önüne sermektedir. Bu anlamda maneviyatın özgün bir ifadesi olan *manevi iyi-oluş*, Tanrı'nın insanlara yönelik zarif çağrısına, insanların kendi yeterliliklerine göre karşılık vermesi ya da kutsalın öznel bir deneyimi olarak açıklanmaktadır.

Maneviyat aslında insanın Allah'la, sevgiyle, şefkatle, nihai bir amaçla ve daha yüksek varlıklarla uğraşan o uçsuz bucaksız insan potansiyelinin en geniş alanı (Zinnbauer vd., 1997), *manevi iyi-oluş* da bu alanın birey üzerine sağladığı olumlu katkıları ve özgün yansımaları olarak değerlendirilebilmektedir.

2. Maneviyatın “İyi-Oluş” a Katkıları ve “Manevi İyi-Oluş” Kavramı

Maneviyatın, insanoğlunun tarih sahnesine çıktığı ilk andan itibaren onun biliş düzeylerine, duygularına, davranışlarına ve dolayısıyla her anlamda “iyi-oluş” una metafizik bir güç olarak etki ettiği bilinmektedir. İlkel toplumlardan biri olarak kabul edilen Aborjin topluluğu, bu etkilerin farkında olan toplum-

lar arasında yer almakta ve metafizik bir güç olarak kabul ettikleri maneviyatı, ruh sağlığı sorunlarının tedavisinde kullanmaktadır. Aborjin topluluğuna göre *manevi iyi-oluşun* bütün boyutları arasındaki dengeyi sağlamak için bütünsel bir şifa gerekmektedir. Bu sebeple iyileşmeyi, törensel ritüeller, kutsal öğretiler, şarkı ve danslarla desteklemeye çalışmışlardır. Bunların tümü iç dengeyi sağlamak ve ruhsal dünyayla bağlantıyı geliştirmek için tasarlanmıştır. Aborjin topluluklarındaki yaşlılar gibi Latin Amerikalılar arasındaki Curanderos’lar, Asya kültürlerindeki halk şifacıları ve Avustralya’daki Şamanların da içinde bulunduğu geleneksel şifacılar da ruh sağlığı sorunlarının tedavisinde ve halk sağlığında maneviyatın terapötik-şifalandırıcı etkisinden yararlanmışlardır (Daniels vd., 2013).

Maneviyatın şifalandırıcı etkisinden, “iyi-oluş”a katkılarından faydalanma yaklaşımı sadece ilkel toplumlarla sınırlı değildir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de maneviyatın iyileştirici etkisinden tüm toplumlar ve kültürler istifade etmeye çalışmaktadır. Özellikle dinlerin en büyük etkisi yine manevi unsurlarla insanlara ulaşmış ve daha iyi olmaları yönünde onlara yol göstermiştir (Özgen- Eminoğlu, 2020).

Özellikle İslam dininde ve geleneğinde manevi unsurlar, günümüz psikolojisinde olduğu gibi insanın ruhsal yönüne, manevi iyiliğine ve ferdi özelliklerine odaklanmıştır. Bu anlamda İslam dini, insanın manevi iyiliğine ve gelişimine pek çok uygulama ve teori ile katkı sağlayarak onun bu hayattaki zorlu yolculuğuna kendi ışığıyla rehberlik etmiştir (Yalın, Türk - Yabanigül, 2020).

Maneviyatın hemen hemen her inanış ve kültürde, insanoğlunun en çaresiz kaldığı anlarda bile onu iyileştiren, güçlendiren ve ona yeniden yaşam sevinci veren Tanrısal bir enerji olarak algılanması, onun aynı zamanda tarih boyunca insanoğlunun ulaşabileceği en pozitif biliş düzeyi olarak kabul edilmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda maneviyat algısı, her türlü tecrübe ve deneyimin kazanılması, değerlendirilmesi ve dolayısıyla *manevi iyi-oluşu* sağlaması noktasında insanoğlunun en büyük destekçisi ve yardımcısıdır.

Maneviyat ve “iyi-oluş” hali arasındaki bu doğru orantılı ilişki, günümüzde de birçok çalışma ile belgelenmiş ve ispat edilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri’nde maneviyatın insan sağlığına yararları ve “iyi-oluş”a katkıları üzerine çok sayıda empirik bulgu içeren çalışma yapılmıştır. Literatürde maneviyatın/dinin, hastalık riskini azalttığına yönelik pek çok çalışma bulunmaktadır. American Psychologist dergisi, 2003 yılı Ocak sayısında bu konuya olan ilginin bir göstergesi olarak maneviyat, din ve halk sağlığı konuları

üzerine özel bir sayı hazırlamıştır. Bu sayıda, maneviyat ve fizyolojik süreçler arasındaki bağlantı, hastalık ve maneviyatı birbirine bağlayan epidemiyolojik kanıtlar ve bulgular incelenmiştir (Calicchia- Graham, 2006).

Maneviyatın olumlu etkileri sadece halk sağlığı noktasında değil özellikle bireylerin iyi-oluşlarında yani umut, barış, sevgi, neşe, anlam, amaç, kendini aşma, kendini ve başkalarını bağışlama, zorlukların ve ölümlülüğün farkındalığı ve kabulü gibi konularda da kendini göstermektedir (Hoshi, 2008).

Amerikan Danışmanlık Derneği'nin (ACA) bir bölümü olan "Danışmanlıkta Manevi, Etik ve Dini Değerler Derneği" (ASERVIC) de maneviyatın "iyi-oluş"a katkılarından hareketle, maneviyatla danışmanlığın yetkin bir şekilde bütünleştirilmesi gerektiğine dikkatleri çekmiştir. Ayrıca ASERVIC'in yaptığı açıklamalara bakıldığında, literatürdeki maneviyat ve "iyi-oluş" arasındaki bağlantıyı destekleyen çalışmaların, psikoloji ve maneviyat kesişimini anlamaya adanmış, özenli çalışmalar olarak nitelendirildiği ve son otuz yılda bu çalışmalarda önemli bir artışın olduğu gözlemlenmektedir (Daniels vd., 2013). Bu konuda klinik ortamlarda yeni bir bakışa, özellikle psikoterapötik uygulama ile bağlantılı olarak; meşru çalışma konuları arasına maneviyatın ve din konularının da alınması gerekliliğine yönelik birçok araştırma bulunmaktadır (Shafranske- Gorsuch, 1984). Son yıllarda yapılan maneviyat ile ilgili araştırmalar; ruh sağlığında *manevi iyi-oluşun*, manevi inanç ve davranışlarının, halk sağlığındaki ve psikoterapideki etkilerini araştırmakta ve bu etkilerin önemini ortaya çıkarmaktadır (Daniels - Fitzpatrick, 2013).

Geçmişten günümüze, Doğudan Batıya, Budizm'den İslamiyet'e kadar tüm zaman, mekân ve inanışları kapsayan yukarıdaki araştırmalara ve değerlendirmelere bakıldığında maneviyatın, bireyin kendisini iyi hissetmesi ve "iyi-oluş"u üzerindeki etkileri açısından önemi ve gerekliliği görülmektedir.

Bu etkileşim ve gereklilik, kavramların semantik açıdan incelenmesi neticesinde de kendisini göstermektedir. Nitekim "iyi-oluş" kavramı, bireyin hedonik ve eudaimonik deneyimlerine bağlı olarak hissettiği bir iyilik hali olarak açıklanmaktadır. Zaman içerisinde değişen bir yapıya sahiptir, içsel ve dışsal dinamiklerin etkisi altındadır (Sonntag, 2015). Bu perspektiften *manevi iyi-oluş* kavramına bakıldığında ise *manevi iyi-oluşun*, alta yatan ruhsal sağlık/iyilik durumundan kaynaklanan bir "iyi-oluş" hali olarak tanımlandığı ve bireyin ruhsal boyuttaki yaşam kalitesinin bir göstergesi olduğu (Fisher, 1998, 27; Singh - Makar, 2005) yönündeki tanımlamalara rastlanılmaktadır. Bu doğrultuda *manevi iyi-oluş* kavramı, maneviyatın "iyi-oluş"a katıları neticesinde kendisine ihtiyaç duyulan bir kavram olma özelliği taşımaktadır.

3. Manevi İyi-Oluş Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımlanması

Maneviyatın “iyi-oluş” a katkıları neticesinde ortaya çıkan ve pozitif psikoloji üzerine çağdaş çalışmalardan yola çıkılarak geliştirilen "*Manevi İyi-Oluş*" (SWB) kavramına ilk olarak 1971 yılında White House'ta yapılan yaşlılık ile ilgili bir konferansta rastlanıldığı (Fisher, 2015) gözlemlenmektedir. National Interfaith Coalition on Aging (NICA), “Ulusal Dinlerarası Yaşlılık” isimli bu konferansta, *manevi iyi-oluş* kavramı ilk defa kullanılmış ve “benlik, toplum, çevre ve bütünlüğü besleyip kutsayan Tanrı ile birey arasındaki ilişkide yaşamın onaylanmasıdır” (NICA, 1975; Fisher, 2015, 162; Fisher - Ng, 2017,1; Stanfill, 2017, 76) şeklinde tanımlanmıştır.

Bu tanımlamada *manevi iyi-oluş* kavramı, insanların iletişimde bulunduğu dört temel alanın hepsinde (yani Tanrı, başkaları, doğa ve benlikleri ile kurdukları bütün ilişki türlerinde) sağladıkları nitelikli bir iletişim ve aynı zamanda kendilerine yansıyan kaliteli bir algı olarak tanımlanmaktadır (Fisher - Ng, 2017). Bu dört temel alan; “*Personal Domain*” kişisel alan, “*Communal Domain*” toplumsal alan, “*Environmental Domain*”, çevresel alan ve “*Transcendental Domain*” metafizik/aşkın alan” olarak da açıklanabilmektedir (Singh - Makar, 2005, 813).

Kapsamlı bir literatür taramasına göre bu dört ilişki grubu, son otuz yılda *manevi iyi-oluş* kavramı tartışılırken üzerinde en çok bahsedilen konudur ve kavramın temel özelliklerini göstermektedir (Singh -Makar, 2005, 812). Ancak bu “iyi-oluş”u değerlendirebilecek evrensel bir standart henüz bulunmamıştır (Fisher - Ng, 2017, 2).

Ellison, *manevi iyi-oluşu*, altta yatan ruhsal sağlık durumundan kaynaklanan bir iyilik hali olarak tanımlamaktadır. Ona göre *manevi iyi-oluş*, tıpkı kişinin ten rengi ve nabız hızı gibi dışardan görülebilmekte ama sebebini içerdense almaktadır. *Manevi iyi-oluş* aynı bu tezahürler gibi altta yatan ruhsal bir sağlığın dışa vuran şekli gibi tanımlanabilmektedir. Fehring ve arkadaşlarına göre *manevi iyi-oluş*, “bireylerin ruhsal boyuttaki yaşam kalitesinin bir göstergesi ya da sadece ruhsal bir sağlık” (Akt. Fisher, 1998, 27; Singh - Makar, 2005) olarak açıklanmıştır.

Yapılan araştırmalara göre *manevi iyi-oluş*, dini ve psikososyal olmak üzere iki disiplin alanında incelenmektedir. Bu alanlardan ilki *dini iyi-oluş*a ait inceleme alanıdır ki aşkın bir güç olan Tanrı ile iletişimi ve bu iletişimin neticesinde algılanan “iyi-oluş” halini kapsamaktadır. İkincisi ise *psikososyal* alana ait incelemeleri yani *varoluş* ile ilgili; yaşamın anlamı, yaşam doyumu, öznel ve manevi “iyi-oluş” gibi psikososyal unsurları kapsamaktadır. Aynı zamanda bu boyutların ilki “dikey”, ikinci ise “yatay” olarak isimlendirilmekte-

dir (Ellison, 1983; Malinakova vd., 2017). Bu ayrımlar göz önüne alındığında, *manevi iyi-oluşun* iki alt boyutu, benzersiz ilişkiler ve örüntüler sergilemektedir. “*Dini iyi-oluş*” (dikey boyut), bir kişinin içsel inancını ve dindarlığını temsil ederken, “*Varoluşsal iyi-oluş*” (yatay boyut) daha çok yaşam doyumu, mutluluk ve genel psikolojik iyi-oluş ile ilgili alanı temsil etmektedir (Ellison, 1983; Stanfill, 2017, 77). *Manevi iyi-oluş*, öznel iyi-oluşun ve genel yaşam doyumunun yaygın olarak kullanılan en popüler ve en temel yordayıcısı olarak kabul edilmektedir (Ellison, 1983 330-340; Utsey vd. 2005,251).

Elkins ve arkadaşlarının maneviyat tanımı doğrultusunda *manevi iyi-oluşun* sağlayıcıları; kişinin kendisi, başkaları, evren ve en nihayetinde aşkın bir varlık olan Yaratıcı ile geliştirdiği iletişimi ve tecrübeleridir (1988, 5-18). Bu iletişimin boyutu ve karakteri her türlü iyi-oluşu özellikle de *manevi iyi-oluşu* etkilemektedir.

Fisher, bir çalışmasında bu durumu şöyle açıklamaktadır. Ona göre bireyin *manevi iyi-oluşu*, bireyin benimsediği manevi alanların her birinde birleşik etki ile birlikte gösterilmekte ve gelişmektedir. Şöyle ki *manevi iyi-oluş*, bireyin iletişimde bulunduğu her alandaki olumlu etkileşimlerle geliştirilir ve bu alanlardaki ilişkiler daha fazla alanı kucaklayarak artar ve gelişir. Tüm bu alanlardaki *manevi iyi-oluş* birleştirildiğinde ise sonuç, kalitenin toplamından daha fazla olmaktadır. Yani tüm alanlarda hissedilen tatminkar bir “iyi-oluş” duygusu, toplamda *manevi iyi-oluşu* oluşturmaktadır. İlerleyici sinerjizm kavramı, *manevi iyi-oluş* alanları arasındaki karşılıklı ilişkiyi açıklamaya yardımcı olmaktadır. Aşamalı sinerjizmde *manevi iyi-oluşun* daha kapsayıcı alanları sadece geliştirilmekle kalmayıp aynı zamanda inşa edilmektedir (1998, 27-28).

Fisher (1998) ’ın *manevi iyi-oluş* alanları arasındaki ilerleyici sinerji yaklaşımına göre kişisel alandaki; *anlam, amaç, değerler, sevgi, öz şefkat ve öz farkındalık* gibi unsurlar, toplumsal alanı etkilemekte, yapılandırmakta ve inşa etmektedir. Kişisel alanın tesiri ile oluşan toplumsal alandaki; *ahlak, kültür, din, derin kişisel ilişkiler (in dept inter personel relations), benlik ve bağlılama gücü* gibi unsurlar da çevresel alanı etkilemekte ve inşa etmektedir. Toplumsal alanın tesiri ile oluşan çevresel alandaki; *ilgi, doğa, din, yönetim (stewardship), tabiat ile bağlantı/ iletişim (connectedness with nature), huşu ve merak duygusu* gibi unsurlar yine evrensel alanı etkilemekte ve yapılandırmaktadır. Aynı zamanda bu alan, yine evrensel alandaki; *aşkın olan (transcendent) kozmik güç (cosmic force)* ile yani *Allah/Tanrı* ile olan sonsuz alakayı, (ultimate concern) oluşturmakta ve inşa etmektedir.

Bu ilişkiler ve bu sinerji doğru olmadığına veya doğru kurulmadığında ise kişiler bütünlükten veya sağlıktan yoksun kalmakta ve ruhsal rahatsızlıklar onların kalplerini hasta edebilmektedir. Her bir alandaki ilişkilerin kalitesi, koşullara, çabaya, kişisel dünya görüşüne bağlı olarak yüksekte düşüğe doğru inebilmekte hatta kimi zaman yok olabilmektedir. Bu anlamda bireyler sadece (kişisel alandaki ilişkileri de dahil olmak üzere) kendi manevi iyiliğinden sorumludur (Fisher,1998). Bireyin kişisel manevi alanındaki iyiliği, bu sinerjinin de etkisiyle onun bütün manevi iyi-oluşuna sebep olabilecek nüveye, öze ve güce sahiptir.

Fisher’ın ilerleyici sinerjizm açıklaması doğrultusunda kişinin kendisi ile geliştirdiği öz şefkat ve sevgi boyutundaki kaliteli iletişimi, kendisini koşulsuz olarak sevmesine olanak tanımaktadır. Bu şekilde önce kendi ruhsal gelişimine katkı sağlayan kişi, daha sonra etrafındaki diğer insanların ruhsal gelişimine katkı sağlama imkanını elde edebilmekte (Özdoğan, 2006) ve bu yaklaşım değişiklikleri ile diğer varlıklarla olan iletişimini yani doğa, evren ve aşkın bir varlık olan Yaratıcı ile olan ilişkilerini düzenleyebilmektedir. Bu bağlamda *manevi iyi-oluşun* özünü, *kişinin kendisi ile kurduğu iletişiminin kalitesi belirlemektedir.*

Diğer taraftan *manevi iyi-oluş*, hayatın bütün iniş çıkışlarıyla birlikte gelişmekte veya azalmaktadır. Bu sebeple manevi iyi-oluş kavramı tanımlanırken “köklü bir hayat ve ölüm bakış açısına sahip olmak” ifadeleri de kullanılmaktadır (Hoshi, 2008, 33). Bu bağlamda varoluşsal endişeler, manevi acıları tetiklerken , hayata ve ölüme karşı geliştirilen köklü ve sağlam bir bakış açısı, *manevi iyi-oluşu* desteklemektedir.

Genel bir ifadeyle *manevi iyi-oluş*; bireyi, toplumu, zekayı, sağlığı, zihni ve bedeni birbirine bağlayan ve birbirlerini destekleyen, hem psiko-sosyal boyutu hem de dini boyutu bütünleştirmeyi amaçlayan birleştirici bir güç (Coppola, vd., 2021, 2) ve bireyin iletişimde bulunduğu maneviyat alanlarının toplamından üretilen tatminkar bir “iyi-oluş” duygusudur.

4. Manevi İyi-Oluş ile İlgili Yaklaşımlar ve Kuramlar

Manevi iyi-oluş, hayatın bütün boyutları ile iletişim içerisinde olmayı gerektirdiği için kapsamı oldukça geniş bir kavramdır (Elkins vd.1988). Teorik araştırmalara göre *manevi iyi-oluşun* özelliklerine ve temel unsurlarına bakıldığında; psikolojinin, dinin ve bu iki disiplin arasında çalışma gösteren din psikolojisinin pek çok yaklaşım ve kuramının, *manevi iyi-oluşun* kuramsal temelini oluşturduğu gözlemlenmektedir.

Özellikle Fisher'in *manevi iyi-oluşu* tanımlarken kurguladığı “ilerleyici sinerjizm” yaklaşımı, *manevi iyi-oluşun* kuramsal temellerini göstermesi açısından önemlidir. Bu sinerji doğru kurulamadığında kişilerin manevi bütünlükleri ve *manevi iyi-oluşları* sağlanamamakta ve bunun sonucunda insanlar ruhsal rahatsızlıklar yaşamaya başlamaktadır.

Bu doğrultuda *manevi iyi-oluşu* inşa eden, bu geniş sinerjik alt yapıyı sağlayan ve destekleyen yaklaşım ve kuramlardan bahsedilecek olursa *manevi iyi-oluş* kavramının pek çok yaklaşım ve kuramla yakından ilişki içerisinde olduğu gözlemlenmektedir. İnsanın aşkınlığını ve potansiyelinin sınırlarını araştırmayı hedefleyen “*Transpersonel Psikoloji*” (Göcen, 2020, 118) yaklaşımı; dini duyguların iyileştirici gücünü, şifa verici yönünü ve *manevi iyi-oluşa* katkılarını açıklayan “*Dini Tecrübe*” yaklaşımı (James, 2009, 9) ve bu bağlamda “*Ruhsal Aşkılık ya da Aşkın Deneyim Örnekleri*” (Emmons - Paloutzian, 2001, 119); maneviyatın en temel konusu olarak kabul edilen “*Tanrı Algısı*” noktasını hassas bir şekilde düzenleyebilme adına “*Bağlanma Stilleri*” (Cassidy - Shaver, 2008, 460,461) ve “*Bağlanma Kuramı*” (Bowlby, 1988, 5-8; Benson - Spilka, 1973, 297); bireyin *manevi iyi-oluşa* ancak kendi özüne yaklaşarak ulaşabileceğinden hareketle ve bireyin işlerliğini, yaratıcılığını, özgünlüğünü, aşkınlığını, alt düzeylerdeki gereksinimlerine karşı bağımsızlığını arttırmak adına “*Doruk Deneyim Örnekleri*” ve Maslow’un “*Kendini Gerçekleştirme Kuramı*” (Maslow, 2001,104,105; a.mlf,1954); insanın içindeki karmaşıklığa karşı iç düzenini nasıl kurması gerektiğini, özünlüğünde nasıl geliştiğini ve yetkinlik kazandığını göstermeye çalışan “*Akış Kuramı*” (Csikszentmihalyi, 2020, 32-37,74); bireyin “iyi-oluş” düzeylerini arttırmaya, yükseltebilmeye ve sürdürebilmeye yardımcı olan “*Pozitif Psikoloji Kuramı*” (Seligman - Csikszentmihalyi, 2000, 5); yaşamın anlamı ve zorluklarla baş edebilme konusunda insana büyük destek sağlayan ve *manevi iyi-oluşun* ayrılmaz bir parçası olan “*Logoterapi Kuramı*” (Frankl, 2009, 125); *manevi iyi-oluşun* temel sağlayıcılarından biri olarak kabul edilen, ahlaki yaşantının özünü oluşturan ve doğru değer algıları geliştirebilme konusunda vazgeçilemez bir öneme sahip olan “*İnsancıl Vicdan Anlayışı*” (Fromm, 1994, 188,189); Yaratıcıyı tanımanın, Ona yaklaşabilmenin ancak bireyin kendi benliğini tanıyabilmesi ile mümkün olabileceği (Gazâli, t.y.,15-40) bağlamından hareketle ve bilişsel tutarlılık teorisine göre benlik algısının Tanrı algısı üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olması nedeniyle (Benson - Spilka, 1973, 297) “*Olumlu Benlik Algısı*” yaklaşımı (Güler, 2007, 113); *manevi iyi-oluştaki* aşkın boyutla kurulacak iletişimin ve sonrasında diğer bütün varlıklarla kurulacak iletişimin temelini oluşturan (Germer, 2009, 3) ve bunun ilk adımının kişinin kendisi-

ne sevgi ve şefkat göstermesi olduğunu vurgulayan “*Öz Şefkat ve Sevgi*” yaklaşımları (Germer - Neff, 2019, 18-20); manevi iyiliği sağlayabilmenin ilk adımı olarak “ân” a bilinçli bir şekilde dikkat vermeyi, ortaya çıkan ânın yargısız bir şekilde farkına varılmasını sağlayan (Kabat-Zinn, 2003, 145) ve bu şekilde terapötik değişimin temel ve gizil süreçlerinden biri olarak kabul edilen (Fletcher vd. 2010, 41,43,51) “*Bilgece Farkındalık*” anlayışı, *manevi iyi-oluş* kavramının açıklanabilmesi ve bu iyilik halinin gerçekleştirilebilmesi için oldukça önemli ve gerekli görülen yaklaşım ve kuramlar olarak kabul edilmektedir.

5. Manevi İyi-Oluş ile İlgili Dünyada ve Türkiye’de Yapılan Çalışmalar

Manevi iyi-oluş ile ilgili Türkiye’de ve Dünyanın çeşitli yerlerinde yapılmış yordayıcı örnek çalışmalar; *manevi iyi-oluş* kavramının gelişimini, kapsamını ve etkilerini göstermesi açısından önemli görülmektedir. Bu çalışmalar uyguladıkları yöntemlerden daha çok *manevi iyi-oluş* kavramının etki alanlarını göstermesi ve kavramsallaşma sürecine sağladıkları katkılar açısından genel bir kronoloji takip edilerek ele alınıp incelenmiş ve inceleme sonuçları genel olarak analitik bir perspektifle araştırmanın sonuç bölümünde değerlendirilmiştir.

5.1. Dünyada Manevi-İyi Oluş ile İlgili Yapılan Araştırmalar

Manevi iyi-oluş un tarihi ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında Avustralya Üniversitesi öğretim üyelerinden Dr. John W. Fisher’ın “From the Beginning to Spiritual Well-Being” isimli çalışması dikkatleri çekmektedir. Fisher bu çalışmasında, insanlığın başlangıcından itibaren *manevi iyi-oluşa* erişme kadar gerçekleşen bütün potansiyel evrim ve etkileşimleri özetlemektedir. Fisher bu araştırmasında ayrıca *manevi iyi-oluş* ile ilgili sorunlara karşı geliştirilen teorilerden bahsetmekte ve aynı zamanda maneviyatın doğasını, onun ruh ve zihinle olan ilişkisini de anlatmaktadır. *Manevi iyi-oluşun* etki alanlarından da bahsettiği bu çalışmasında, kişinin kendisiyle, başkalarıyla, doğayla ve Aşkın olan (Tanrı) ile etkileşimini dört etki alanı olarak belirlemekte ve *manevi iyi-oluşun* ölçümleri ile ilgili de değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre, maneviyat ve *manevi iyi-oluş* ile ilgili geçmişten günümüze kadar yapılan araştırmalara bakıldığında, Tanrı ile insan ilişkilerini değerlendiren araçların sayısında gün geçtikçe bir azalma görülmektedir. Ancak bu araştırmalar, daha insancıl vurgular seçen araştırmacıların güncel eğilimlerine para-

lel olarak incelendiğinde, *manevi iyi-oluşun* etki alanlarındaki dört ilişki dizini içerisinde en önemlisinin “Tanrı ile ilişki” kurmak olduğu gözlemlenmektedir. Bu araştırmalarda Tanrı'nın, diğer bütün ilişkileri geliştirmede en etkin varlık olduğuna dair kanıtlar sunulmaktadır. Fisher bu durumu, “araştırmacılar projelerinde ortaya çıkan sorunların özünü seçmekte özgür olsalar da burada sunulan bulgular açıkça göstermektedir ki Tanrı'yı denklemden çıkararak herhangi bir araştırma, maneviyat ve biz varlığının temelini de ortadan kaldırmaktadır” şeklinde yorumlamaktadır (Fisher, 2015, 155-173).

1982'de Paloutzian ve Ellison'ın yaptığı bir araştırmada “yalnızlık”, *manevi iyi-oluş* ve “yaşam kalitesi” arasındaki ilişkinin incelendiği bir ölçek geliştirilmiştir. Bu ölçek daha sonraları *manevi iyi-oluşun* en çok kullanılan ölçeği olmuştur. Paloutzian ve Ellison başlangıçta bu ölçek için yalnızlık üzerine daha büyük bir çalışma alanı ayırmışken daha sonra hissedilen ihtiyaç üzerine bu ölçeği geliştirerek *manevi iyi-oluşun* kavramsallaştırılmasını ve ölçülmesini de açıklayan bir makale olarak yayınlamıştır. Bu makalede yazarlar, dini bir inanç sisteminde veya bir mezhepten diğerine değişebilen belirli teolojik meselelerde *manevi iyi-oluşun* standartlarını çıkmaza sokmadan genel bir manevi iyilik ölçüsü sağlamayı amaç edinmiştir (Paloutzian - Ellison, 1982, 224-236; Ellison, 1983, 332; Stanfill, 2017, 79-80). Bu konu ile ilgili olarak daha sonra Amerika'da, 1995 yılında manevi alanın güncel tanımlarını gözden geçirmek ve *manevi iyi-oluşu* artırabilecek birkaç başarılı müdahale yöntemini incelemek üzere bir araştırma daha yapılmıştır. Bu araştırmada ayrıca, *manevi iyi-oluş* müdahaleleri ile davranışsal, duygusal ve fiziksel sağlık arasındaki potansiyel ilişkilerin de ana hatları çizilmiştir. Bu çalışma sonucunda incelenen müdahalelerin, teorik ve metodolojik temelleri konusunda eğitime ihtiyaç olduğu sonucuna varılmıştır (Hawks vd., 1995).

1998'de Avustralya'da *manevi iyi-oluş* ile ilgili yapılan bir çalışmada ruhsal sağlığın, *manevi iyi-oluş* çerçevesinde elde edilebileceği sonucuna varılmıştır. Bu araştırmaya göre ruhsal sağlık, *manevi iyi-oluşun* dört etki alanı içerisinde bulunan ilişkilerin gösterdiği en dinamik varoluş tarzı olarak belirlenmiştir (Fisher- Ng, 2017, 2; Fisher, 1998).

2000'de Kamy'a'nın gerçekleştirdiği bir araştırmada; “dayanıklılık”, *manevi iyi-oluş* ve “öz saygı” arasında önemli ilişkiler bulunduğunu gözlemiştir. Bu araştırmaya göre *manevi iyi-oluşun* ve dayanıklılığın özsaygı için çok güçlü yordayıcılar olduğu sonucuna varılmıştır (231-240).

2001'de maneviyat üzerine disiplinler arası yapılan bir çalışmada maneviyatın, disiplinler arasında kesişen ve dünyanın tüm dini inançlarını ilgilendiren

diren bir konu olduğu sonucuna varılmıştır. Bu araştırmada ayrıca *manevi iyi-oluşla* ilgili ilginç önerilere, tahminlere, uyarılara ve bu konudaki etkileşimli bakış açılarına da yer verilmiştir (Moberg, 2001).

2004’de Amerika’da yapılan bir çalışmada, belirlenen örnekleme uyarlanarak iki faktörlü *manevi iyi-oluş* ölçüm aracı hazırlanmış ve kullanılmıştır. Bu ölçeğin 1. Faktörü: “Aşkın olan daha yüksek bir güçle ilişki” 2. Faktörü ise “Dünyada kendinden memnuniyettir.” (Fernander, vd., 2004).

2006’da bu sefer Kuzey Amerika’da yapılan bir çalışmada ise maneviyat, yaşam stresleri ve sosyal destek arasındaki ilişki incelenmiştir. Çalışmanın sonucunda stresin, sosyal destek ve *manevi iyi-oluş* ile negatif bir ilişki içerisindedir olduğu tespit edilmiştir (Calicchia - Graham, 2006).

2007’de, maneviyatın çok yönlü bir olgu olması üzerine disiplinlerarası bir araştırma yapılmıştır (Waaijman, 2007). Bu araştırmada maneviyat, çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Maneviyatın akademik ortamlarda çeşitli yollarla nasıl incelendiği çalışmaya yansıtılmıştır. Maneviyat özellikle 12 disiplinde (teoloji, dini çalışmalar, felsefe, edebi bilimler, tarih, antropoloji, psikoloji, sosyoloji, eğitim, yönetim çalışmaları, tıp ve doğa bilimleri) tanımlanmış ve analiz edilmiştir. Yapılan analizlerin temelinde disiplinler arası kalıplar keşfedilmiştir. Bu çalışma *manevi iyi-oluşu* da kapsayan, maneviyat açılımlarını gösterdiği ve maneviyat alanında daha ileri disiplinlerarası keşiflere yönelik bir ilk adım olduğu için oldukça önemli bir çalışmadır.

2010’da İran’da, *manevi iyi-oluş* ve “mental sağlık” arasındaki ilişki incelenmiştir. Çalışmanın sonuçları, *manevi iyi-oluş* ile “mental sağlık” arasında önemli bir ilişki olduğunu ayrıca dini ve varoluşsal “iyi-oluş”un, mental sağlığı önemli ölçüde etkilediğini göstermiştir (Jafari vd., 2010).

2014’de Yunan nüfusu üzerinde öznel iyi-oluşu ölçmek, Paloutzian ve Ellison’ın geliştirmiş olduğu *manevi iyi-oluş* ölçeğinin Yunanca versiyonunu standart hale getirmek üzerine bir araştırma yapılmıştır. Bu araştırmada “Tanrı’ya Yakınlık”, “Yaşamdan Memnuniyet” ve “Tanrı’dan Yabancılaşma-Anlamsız Yaşam” duygusu olmak üzere üç faktörlü bir ölçek uygulanmıştır. Analiz sonuçları, ölçeğin son formunun Yunan nüfusu ile ilgili benzer çalışmalarda güvenle kullanılabileceğini göstermiştir (Darvyri vd., 2014). Yine aynı yıl, Pakistan Lahor bölgesinde yaygın anksiyete bozukluğu hastalarında *manevi iyi-oluşun* ve başa çıkma stratejilerinin etkisi üzerine yapılan bir araştırmada, yaygın anksiyete bozukluğu (YAB) olan katılımcıların *manevi iyi-oluş* halleri ve baş etme stratejileri araştırılmıştır. Araştırmanın sonucunda *manevi iyi-oluş* envanterlerinin 13 boyutundan sadece üç boyutunun (yani,

ahiret kavramı, gizem ve anlamın) YAB semptomlarını olumsuz yönde etkilediği sonucuna varılmıştır (Amjad - Bokharey, 2014).

2015’de maneviyatın Arapça versiyonunun psikometrik değerlendirmesi yapılmıştır. Bu araştırmada Arap Müslüman nüfusun manevi inançlarını ve uygulamalarını ölçmek için “Manevi Katılım ve İnançlar Ölçeği”i (SIBS) Arapça’ya çevrilerek Arapların kültürel özelliklerine uyarlanmıştır. Bu araştırma sonucunda; manevi inançların, manevi iyi-oluşun ve dindarlığın önemli boyutlar olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışma Ürdün’de alanında yapılan ilk çalışma olması bakımından önemlidir (Musa, 2015).

2017’de uygulama ortamı açısından dikkat çeken bir araştırma yapılmıştır. “Çek” ergenlerin *manevi iyi-oluşunu* ölçmek üzere yapılan bu araştırmada *manevi iyi-oluş* ölçeğinin bu versiyonu, “laik” bir ortamda *manevi iyi-oluşu* ölçmek için uygun bulunmuştur (Malinakova vd., 2017).

Yine aynı yıl Hong Kong’ta, *manevi iyi-oluşun*, “insanın dört alanda gerçekleştirdiği ilişkilerindeki (yani Tanrı, başkaları, doğa ve benlik ile olan ilişkilerindeki) kalitenin yansımasıdır.” tanımı doğrultusunda *manevi iyi-oluşu* yordamak için bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışma, *manevi iyi-oluş* için geçerli ve güvenilir bir ölçüm sağlamıştır ancak yine de *manevi iyi-oluşun* tam kapsamlı bir ölçüsü olarak görülmemiştir (Fisher - Ng, 2017).

2018’de hemşirelerin *manevi iyi-oluşlarının*, hastalara verdikleri manevi bakım üzerindeki etkisini incelemeyi amaçlayan bir araştırma yapılmıştır. Sonuç olarak bu çalışma, hemşirelerin *manevi iyi-oluşları* ile manevi bakım vermeleri arasında pozitif bir ilişki olduğunu göstermiştir (Jahandideh vd., 2018).

2020’ye gelindiğinde yine İran’da yapılan bir araştırmada, *manevi iyi-oluş* ve “mutluluk” arasındaki ilişki araştırılmıştır. Araştırmanın sonucunda *manevi iyi-oluş* ve “ruhsal sağlık” ile “ölçülen mutluluk” arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur (Feizi vd., 2020).

5.2. Türkiye’de Manevi İyi-Oluş ve Alan ile İlgili Yapılan Araştırmalar

Manevi iyi-oluş ile ilgili Türkiye’nin çeşitli yerlerinde yapılan çalışmalara bakıldığında bu kavramın Türkiye’de henüz yeni gelişmekte olduğu görülmektedir. Bu sebeple bu kavramın direk araştırma başlıklarında kullanıldığı tez sayısı araştırıldığında bu sayının oldukça sınırlı olduğu gözlemlenmektedir.

Manevi iyi-oluş kavramsal başlığı ile Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezi sitesinde “20.06.2022/ 21.06.2022” tarihleri arasında yapılan tarama sonucuna göre, direkt bu kavramın tez başlığında kullanıldığı 9 adet yüksek lisans tezi bulunmuş ancak bu kavramın direkt tez başlığında kullanıldığı bir doktora tezine rastlanılmamıştır. *Manevi iyi-oluş* kavramının İngilizce karşılığı olan “*Spiritual Well-Being*” başlığı altında yapılan tez taraması sonucuna göre ise bu kavramın tez başlığında kullanıldığı 35 adet tez bulunmuştur. Sonuçlardaki farklılığın, bu kavramın Türkçeye değişik şekillerde çevrilmiş olmasından kaynaklandığı görülmüştür. “*Spiritual Well-Being*” kavramı bu tezlerde “Manevi İyilik Hali”, “Spiritual İyi-Oluş”, “Manevi İyilik”, “Manevi İyi Olma”, “Spiritual İyi-Oluşluk” ve “Manevi İyi-Oluş” şeklinde tercüme edilmiş ve kullanılmıştır. Bu tarama sonucuna göre “*Spiritual Well-Being*” kavramının tez başlığında kullanıldığı 31 adet yüksek lisans ve 4 adet de doktora tezine rastlanılmıştır. Ancak “*Spiritual Well-Being*” kavramının bu versiyonları ile ilgili geliştirilmiş sistematik bir program örneğine rastlanılmamıştır. (Bu 4 doktora tezinin 2 tanesi farklı alanlarda uygulama yapmıştır. Uygulama konuları sırası ile “Yaşamı Anlamlandırma Görüşmeleri” (Aydın, 2020) ve “Palyatif Bakım Hastalarının Yakınlarına Uygulanan Hemşirelik Bakımı” (Kurt, 2019) şeklindedir. Diğer 2 tanesi ise uygulama yapmamıştır. Bu tezlerin konuları ise “Örgüt Kültürü, Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Ve Ruhsal İyi-Oluş İlişkisi” (Şimşek, 2019), “Sanal Kimlik Ve Spiritüel İyi-Oluşun Üniversite Öğrencilerinin Narsistik Eğilimlerini Yordayıcılığı”dır (Kardaş, 2017).

Bu sebeple “Türkiye’de *manevi iyi-oluş* ve alan ile ilgili yapılan araştırmalar” kısmında “Maneviyatın/Dinin İyi-Oluşa Katkıları” merkeze alınarak yapılan araştırmalar ve programlar incelenmiştir. Sonrasında ise “*Spiritual Well-Being*” kavramının Türkçedeki farklı versiyonları ile ilgili yapılan spesifik araştırmalar incelenmiş ve bu araştırmalardaki *manevi iyi-oluşun* etkileşim alanları üzerinde durulmuştur.

“Maneviyatın/Dinin İyi-Oluşa Katkıları” merkeze alınarak yapılan araştırmalara bakıldığında 1994 ve 1996 yılları arasında Türkiye’de ilk örneği olması bakımında önemli bir araştırma dikkatleri çekmektedir. Bu araştırmada, yasal prosedürlerin izin verdiği bir dönemde Türk hastanelerinde “din hizmeti uygulamaları” teorik açıdan değerlendirilmiş ve yeni bir uygulama yöntemi tanımlanmaya çalışılmıştır (Altaş, 1997).

1997’de yapılan bir çalışmada geleneksel psikolojik yardım konusunda “Din” kavramının psikolojik tanımları göz önünde bulundurularak, dindarlı-

ğın tanımı yapılmış ve dinsel yaşamın başlı başına “tedavi edici” bir özelliğe sahip olduğu sonucu vurgulanmıştır (Ok, 1997).

1999’da hayatın anlam kazanmasında psiko-sosyal faktörlerin ve din faktörünün rolünü inceleyen bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada insani bir fenomen olarak anlam ve insanın anlam arayışı üzerinde de durulmuştur (Bahadır, 1999).

2002-2003 yılları arasında manevi bakımın temelini oluşturan bir çalışma gerçekleştirilmiştir. “Ankara Ulucanlar Ceza Evi” kadın tutuklu ve mahkumlarından oluşturulan bir örneklem üzerinde uygulamalı bir “manevi bakım” çalışması yapılmıştır. Bu çalışmada mahkumların manevi açıdan güçlenmelerine yardımcı olmak ve onları tekrardan topluma kazandırmak amaçlanmıştır. Araştırmanın sonucunda, yapılan uygulamanın mahkumların düşünce ve davranışlarına olumlu bir şekilde yansıdığı tespit edilmiştir (Özdoğan, 2010). Ayrıca bu çalışma daha sonra geliştirilen “Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programı”nın da temelini oluşturmuştur (Özdoğan, 2019, 39).

2013’de yapılan bir araştırmada bilişsel davranışçı psikoterapi yaklaşımıyla bütünleştirilmiş yeni bir “dini danışmanlık modeli” geliştirilmiştir (Şirin, 2013).

“*Spiritual well-being*” kavramının Türkçedeki farklı versiyonları ile ilgili yapılan spesifik araştırmalara bakıldığında ise 2014 yılında *manevi iyi-oluş* ile “dindarlık” arasındaki ilişki üzerine yapılan bir araştırma dikkatleri çekmektedir. Bu çalışmada, dinin *manevi iyi-oluşa* katkı sağlayıp sağlamadığı araştırılmıştır (Acar, 2014).

Bu alanda ilk doktora tezinin ise 2017 yılında yapıldığı gözlemlenmiştir. Bu çalışmada, “sanal kimlik” ve “spiritüel iyi-oluş” un, üniversite öğrencilerinin narsistik eğilimleri ile ilişkisi araştırılmıştır. Araştırmada narsistik eğilimin, sanal kimlik ile pozitif bir ilişkisi ve “spiritüel iyi-oluş” ile de negatif bir ilişkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Kardaş, 2017). Aynı yıl “spiritüel iyi oluş” adı altında bir ölçek geliştirilmiş (Ekşi - Kardaş, 2017) ve “manevi iyi oluş” adı altında Türkçe’ye bir ölçek uyarlanmıştır (Aktürk vd., 2017).

2018’de “spiritüel iyi-oluş” ve yaşamda anlam düzeylerinin psikolojik dayanıklılığı yordaması üzerine bir araştırma yapılmıştır. Psikolojik dayanıklılığın, “spiritüel iyi-oluş” ve yaşamda anlam oluşturma bakımından anlamlı bir şekilde açıklandığı tespit edilmiştir (Ekşi vd., 2019). Aynı yıl yapılan başka bir çalışmada ise manevi bakım ve danışmanlık uygulamasının ruh sağlığına ve *manevi iyi-oluşa* etkisi araştırılmıştır. Manevi bakım ve danışmanlık görüş-

melerinin, ruh sağlığı ve *manevi iyi-oluş* düzeylerinde olumlu etkisi olduğu gözlemlenmiştir (Pehlivan, 2018). Yine 2018’de yapılan başka bir araştırmada “din”, *manevi iyi-oluş* ve “yaşlılık” konuları araştırılmıştır. Dindarlık düzeyinin *manevi iyi-oluş* üzerinde anlamlı bir etki oluşturduğu gözlemlenmiş ve aynı zamanda dindarlığın *manevi iyi-oluşu* pozitif yönde etkilediği tespit edilmiştir (Gürsu - Ay, 2018,).

2019’da psikolojik dayanıklılık ve bilinçli farkındalık arasındaki ilişkide *manevi iyi-oluşun* rolü araştırılmıştır. Psikolojik dayanıklılığı etkileyen en önemli bağımsız değişkenin, bilinçli farkındalık değişkeni olduğu gözlemlenmiştir (Yavuz, 2019). Aynı yıl başka bir çalışmada evli çiftlerin spiritüel iyi-oluşları ve evlilik doyumları arasındaki ilişki incelenmiş ve evli çiftlerin “spiritüel iyi-oluş düzeyleri” ile “evlilik doyumları” arasında pozitif yönde bir ilişki tespit edilememiştir. (Şirin, 2019). Yine aynı yıl karaciğer nakli yapılan hastalarda *manevi iyi-oluş* hali ile “psikolojik dayanıklılık” arasındaki ilişki incelenmiştir. *Manevi iyi-oluş* ile “psikolojik dayanıklılık” arasında pozitif yönde bir ilişki olduğu saptanmıştır (Gültekin vd., 2019).

2020’de kanser tanısı alan kadınlara hemşire tarafından “Logoterapiye dayalı yaşamı anlamlandırma” görüşmeleri uygulanmış bu uygulamanın “travmatik stres belirtisi”, “travma sonrası gelişim”, “yaşamda anlam” ve “spiritüel iyi-oluşluk” üzerine etkileri araştırılmıştır. Yapılan uygulamanın kadınların travmatik stres belirtisini azalttığı, travma sonrası gelişimi ve yaşamda anlam düzeyini arttırdığı gözlemlenmiştir (Aydın, 2020). Yine aynı yıl öğretmenlerin “spiritüel iyi-oluşları” ile “mutluluk düzeyleri” arasındaki ilişki incelenmiştir. “Spiritüel iyi-oluş” un “aşkınlık” ve “doğayla uyum” boyutu ile “mutluluk” arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki; “spiritüel iyi-oluş” un anomi boyutu ile “mutluluk” arasında ise negatif ve anlamlı bir ilişki bulunmuştur. (Özgenel - Yılmaz, 2020).

2021’de “toplumsal cinsiyet” üzerinde “spiritüel iyi-oluşun” etkili bir faktör olup olmadığı konusu araştırılmıştır. Araştırma sonunda örneklemin “spiritüel iyi-oluş” düzeyleri yüksek, “toplumsal cinsiyet algılarının” da olumlu olduğu gözlemlenmiştir. (Gencer vd., 2021, 717-750).

2022 yılında koroner yoğun bakım ünitesinde yatan hastaların “manevi iyilik hali” ile “ölüm kaygısı” arasındaki ilişki araştırılmıştır. Çalışmanın sonucunda “anlam” ve “manevi iyilik” arasında anlamlı ve pozitif bir ilişki görülürken, barış ve ölüm kaygısı düzeylerinde ise anlamlı ve zayıf düzeyde negatif bir ilişki tespit edilmiştir (Baş, 2020, 1-114).

Sonuç

Maneviyat kavramı, ortaya çıktığı ilk yıllarda daha çok dindarlıkla ilişkilendirilirken sonraları hayattaki anlam, amaç, huzur, aşkınlık ve “iyi-oluş” gibi kavramlarla da ifade edilmeye başlanmıştır (Malinakova vd., 2017; Koenig, 2008). Maneviyatın zaman içerisinde geçirdiği bu anlam genişlemesi, *manevi iyi-oluş* kavramının adeta zorunlu olarak ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Maneviyatın, “iyi-oluş” a katkıları neticesinde kendisine ihtiyaç duyulan bu kavramın, maneviyat ile arasındaki sınırın çizilmesi ve kavramsal çerçevesinin belirlenmesi semantik açıdan büyük önem arz etmektedir.

Maneviyat tanımlamalarına bakıldığında bu tanımlamaların büyük bir çoğunluğunun; maneviyatın alanlarını, türlerini ve derecesini belirlediği görülmektedir. Ancak maneviyatın alanı, derecesi ve türü ne olursa olsun bu tanımlamalar, bir kişinin karşılaştığı sorunlarla ve ikilemlerle ne kadar iyi yüzleştiği konusunda tam olarak bilgi verememektedir. Bir kişinin maneviyattan bir “iyi-oluş” duygusu algılaması, türetmesi ya da türetebilme derecesi, kimi zaman maneviyattan bile daha önemli olabilmektedir. Bu nedenle, *manevi iyi-oluş* kavramı, maneviyat ile yakından ilişkili olsa da bu kelime ile aynı anlama gelmemektedir ve maneviyat kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılmamalıdır.

Benzer bir şekilde *manevi iyi-oluş* kavramı, “psikolojik iyi-oluş”, “zihinsel sağlık/iyi-oluş” veya “fiziksel sağlık/iyi-oluş” ile de aynı anlama gelmemektedir; ancak bu kavramlarla ilişki içerisindedir. Bu anlamda *manevi iyi-oluş*, kişinin hem dini hem de varoluşsal boyutlardaki ‘öznel iyi-oluş’ algısını ifade etmektedir. Yani bireyin zımnen veya açık bir şekilde kendisi için manevi bir şemsiye olarak düşündüğü her şeyle uyum içinde olmasıdır (Paloutzian vd., 2012; Chirico 2016).

Bilgelik tanımlamalarında bilgeliğin, “kişinin manevi iyi-oluş düzeyini geliştirebilme gücü ve yeteneği” şeklinde açıklandığı görülmektedir. Bu doğrultuda Murphy (2009, 262) bilgeliği; “bilinçaltındaki büyük manevi güçlerin farkında olmak ve mutlu bir yaşam sürmek için bu güçlerin nasıl kullanılacağını bilmek” şeklinde tanımlamıştır. Bu bağlamda, *manevi iyi-oluş*, bir kişinin karşılaştığı zorluklar ya da maruz kaldığı durumlar karşısında, o kişinin ne kadar iyi olduğunu gösteren bir sonuç göstergesidir.

İnsanın zihinsel, duygusal, toplumsal, bireysel, fiziksel ve ruhsal bütün yönleri ile irtibatlandırılan, *manevi iyi-oluş* kavramı, bu niteliği sebebiyle din psikolojisinin pek çok yaklaşımı ve kuramı ile yakından ilişkilidir. *Manevi iyi-oluş* kavramını tüm bu yaklaşım ve kuramlardan ayrı, müstakil bir şekilde ta-

nımlanmaya çalışmak; kavramın içeriği, kapsamı ve sınırları gereği mümkün gözükmemektedir. Çünkü kavramın irtibatlı olduğu bu yaklaşım ve kuramlar; kimi zaman *manevi iyi-oluşun* sağlayıcıları, kimi zaman bir gereği, kimi zaman da *manevi iyi-oluşu* etkileyen faktörler ya da *manevi iyi-oluşa* sahip olan insanların temel özellikleri olarak değerlendirilmektedir.

Manevi iyi-oluş kavramı, kişinin ruhsal olarak hissettiği ya da hissedebileceği iyilik hallerini tanımlamaktadır. Bu doğrultuda *manevi iyi-oluşun* ölçülebilirliği de önem arz etmektedir. Anlam itibarı ile çok geniş bir kapsama ve soyut bir yapıya sahip olan maneviyatın kişisel olarak nasıl algılandığını ölçmek, olayın tabiatı itibarı ile oldukça zordur; ancak imkânsız değildir. Her ne kadar *manevi iyi-oluşun* tüm bu soyut, sübjektif, öte ve aşkın olan yönlerini sınıflandırmak ya da bir kalıba sokmak tam anlamıyla mümkün olmasa da bu iyilik hallerini yaklaşık-yakın seviyelerde tanımlamak, sınıflandırmak, kazandırmaya çalışmak ve ölçmek mümkündür. Dünyada ve Türkiye’de bu alanda yapılmış pek çok örnek uygulamalı bilimsel çalışma bulunmaktadır.

Bu alanda yapılan bilimsel çalışmalar incelendiğinde ve konuyla ilgili literatürü oluşturan eserlerden bazıları, *manevi iyi-oluşun* etki alanlarını göstermesi ve kavramsallaşma sürecine sağladıkları katkılar açısından genel olarak analiz edildiğinde; bu kavramın Türkiye’de ve Dünyada hala gelişimini sürdürmekte olduğu gözlemlenmektedir. Bu kapsamda makalenin kaynak gösterdiği 85 araştırmanın içinden 38’i literal anlamda analiz edilmiştir. Makale ve lisansüstü tez çalışmalarından oluşan bu araştırmaların 18’i Dünya genelinde, 20’si ise Türkiye’nin çeşitli bölgelerinde yapılmıştır.

Dünyada *manevi iyi oluş* ile ilgili yapılan bilimsel çalışmalar değerlendirildiğinde, Din Psikolojisi çalışmalarında bu kavramın kullanılmasına ihtiyaç duyulduğu, tanımlanması ile ilgili bilimsel çalışmalara önem verildiği, kavramın sıklıkla kullanıldığı ve ölçeklerinin geliştirilmeye devam ettiği gözlemlenmektedir. Bu kapsamda 18 bilimsel araştırma incelenmiştir. Bu araştırmaların 5’i kavramın tanımlanması, içeriği ve gelişimi; 7’si etkileşim alanları; 6’sı ise ölçek geliştirme ve uyarlama üzerine yapılmış bilimsel çalışmalardır.

Türkiye’de *manevi iyi oluş* ve alan ile ilgili yapılan çalışmalar genel anlamda incelendiğinde ise bu kavramın Türkiye’de henüz yeni kullanılmaya başlandığı; kavramın tanımlanması, geliştirilmesi ve kuramsal temelleri üzerine yapılan araştırmaların çok sınırlı olduğu ve bu kavram altında bir uygulama programının da henüz geliştirilmediği gözlemlenmektedir. Bu kapsamda 20 bilimsel araştırma incelenmiştir. Bu araştırmaların 5’i “manevi iyi oluş” kavramı ile doğrudan ilişkili olmayan ancak *manevi iyi-oluş* araştırmalarına

zemin hazırlayan çalışmalardır. 13'ü kavramın etkileşim alanları üzerine, 2'si ise ölçek geliştirme ve uyarlama üzerine yapılmıştır.

Tüm bu açıklamalar doğrultusunda *manevi iyi-oluş*, hayatın bütün yönlerini kapsayan bir “iyi-oluş” halini ifade etmektedir. Çünkü bu halde insan, kendi benliği, toplum, evren ve Yaratıcı ile üst bir iletişime geçmekte ve bu iletişimin kutsal karakterini kendi özünde hissetmektedir. İnsanın; kendisini, evreni ve aşkın bir güç olarak kabul ettiği yaratıcısını tanıma arzusu ve bilincinde gerçekleştirdiği bu tanımlamalar sonucunda onlarla kurduğu ilişki, onun varoluşunu yapılandırmakta ve varoluş sahnesindeki hissedişlerini derinden etkilemektedir. Yani insanın bu evrendeki yolculuğuna, tüm bu hissedişler yön vermekte ve onu belirli bir istikamete sevk etmektedir. Bu yolculuk esnasında evrilen ve gelişen insan, bir taraftan yaşamını bu hissedişler ile anlamlandırırken, diğer taraftan karşılaştığı zorluklarla baş edebilme azmini de bu hissedişlerden almaktadır ki kişinin bu yeteneği onun “manevi iyi-oluş düzeyi”ni belirlemekte, bu yeteneği ile sağladığı “iyi-oluş” duygusuna da *manevi iyi-oluş* denilmektedir.

Özetle *manevi iyi-oluş* kavramı, bireyin iletişimde bulunduğu maneviyat alanlarından özgün bir “iyi-oluş” duygusu üretmesidir. Maneviyatın “iyi-oluş”a katkıları, Din Psikolojisi çalışmalarında *manevi iyi-oluş* kavramına duyulan ihtiyacı pekiştirmektedir. *Manevi iyi-oluş*, bu katkıların kişiler üzerindeki özgün yansımalarını, olumlu etkilerini tespit edebilmek ve bu “iyi-oluş” türlerini ölçebilmek amacıyla yapılan bilimsel araştırmaların kavramsal bir ifadesidir.

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.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Hümeyra Nazlı TAN % 70 – Mualla YILDIZ % 30

Kaynaklar/References

- Acar, Hatice. “Manevi İyi Oluş ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme”. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 391-412.
- Almaany Arapça Türkçe Sözlük. Erişim 29 Eylül 2021. <https://www.almaany.com>
- Altaş, Nurullah. *Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

472 • “MANEVİ İYİ OLUŞ” KAVRAMININ ORTAYA ÇIKIŞI VE TANIMLANMASI

- Aktürk, Ümmühan vd. “Functional Evaluation of Treatment of Chronic Disease: Validity and Reliability of the Turkish Version of the Spiritual Well-Being Scale”. *Palliative and Supportive Care*. 15 (2017), 684–692.
- Amjad, Faiza vd. “The Impact of Spiritual Wellbeing and Coping Strategies on Patients with Generalized Anxiety Disorder”. *Journal of Muslim Mental Health* 8/1, (2014) 21-38.
- Aydın, Ruveyde. *Hemşire Tarafından Yapılan Yaşamı Anlamlandırma Görüşmelerinin Jinekolojik Kanser Hastalarında Travma Sonrası Gelişim, Yaşamda Anlam Bulma ve Spiritüel İyi Oluşluk Üzerine Etkisi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bahadır, Abdullah. *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-sosyal Faktörler ve Din*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Baş, Burcu. *Koroner Yoğun Bakımda Yatan Hastaların Manevi İyilik Hali ve Ölüm Kaygısı Düzeyleri*. Yozgat: Yozgat Bozok Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Benson, Peter-Spilka, Bernard. “God Image as a Function of Self-Esteem and Locus of Control”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 12/3 (1973), 297-310.
- Bowlby, John. *A Secure Base Parent-Child Attachment and Healthy Human Development*. U.S.A and Great Britain: Basic Books, Routledge, 1988.
- Bredle, Jason M. vd. “Spiritual Well-Being as a Component of Health-Related Quality of Life: The Functional Assessment of Chronic Illness Therapy—Spiritual Well-Being Scale (FACIT-Sp)”. *Religions* 2 (2011), 77-94. <https://doi:10.3390/rel2010077>
- Calicchia, John A.- Graham, Louise B. “Assessing the Relationship between Spirituality, Life Stressors, and Social Resources: Buffers of Stress in Graduate Students”. *North American Journal of Psychology* 8/2 (2006), 307-320.
- Cassidy, Jude - Shaver, Phillip R. *Handbook of Attachment*. New York, London: The Guilford Press, 2008.
- Chirico, Francesco. “Spiritual Well-Being in the 21st Century: It is Time to Review the Current WHO’s Health Definition”. *Journal of Health and Social Sciences*, 1/1 (2016), 11-16.
- Coppola, Ilaria vd. “Spiritual Well-Being and Mental Health During the COVID-19 Pandemic in Italy”. *Frontiers in Psychiatry* 12 (2021), 1-15.
- Csikszentmihalyi, Mihaly. *Akış: Mutluluk Bilimi*. Ankara: Buzdağı Yayıncılık, 2020.
- Daniels, Carla vd. “Integrating Spirituality into Counselling and Psychotherapy: Theoretical and Clinical Perspectives”. *Canadian Journal of Counselling and Psychotherapy* 47/3 (2013), 315–341.
- Darvyri, Panagiota vd. “The Spiritual Well-Being Scale (SWBS) in Greek Population of Attica”. *Journal of Psychology* 5/13 (2014), 1575-1582.
- Ekşi, Halil vd. “Öğretmen Adaylarının Spiritüel İyi Oluş İle Yaşamda Anlam Değişkenlerinin Psikolojik Dayanıklılığı Yordaması: Bir Yapısal Eşitlik Modeli (YEM) Denemesi”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/4 (2019), 1695-1704.
- Ekşi, Halil- Kardaş, Selami. “Spiritual Well-being: Scale Development and Validation”. *Spiritual Psychology and Counseling*. 2 (2017), 73–88.
- Elkins, David N. vd. “Toward a Humanistic-Phenomenological Spirituality: Definition, Description and Measurement”. *Journal of Humanistic Psychology* 28 (1988), 5-18.

- Ellison, Craig W. “Spiritual Well-Being: Conceptualization and Measurement”. *Journal of Psychology and Theology* (1983), 330-340. <https://doi.org/10.1177/009164718301100406>
- Emmons, Robert A. “Maneviyat Bir Zeka mıdır? Güdülenme, Biliş ve Nihai İlgi Psikolojisi”. çev. Mehmedoğlu, Ali Ulvi – Şengül, Fatma. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2008), 133-158.
- Emmons, Robert A. - Paloutzian, Raymond F. “Din Psikolojisi”. çev. Ayten Ali. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001), 105-124.
- Feizi, Shahoo vd. “The Relationship Between Spiritual Well-being and Happiness Among Healthcare Students: Application of the Spiritual Health Questionnaire for the Iranian Population”. *Heliyon* 6/11 (2020), 1-7.
- Fernander, Anita vd. “An Exploratory Examination of the Spiritual Well-Being Scale Among Incarcerated Black and White Male Drug Users”. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology* 48/4 (2004), 403-413.
- Fisher, John W. *Spiritual Health: Its Nature and Place in the School Curriculum*. Melbourne, VIC: Australia University of Melbourne, Ph.D. thesis, 1998.
- Fisher, John W. “From the Beginning to Spiritual Well-Being”. *Religion And Spirituality, Spirituality Global Practices, Societal Attitudes and Effects on Health*. Ed. Edith C. Roberts. New York: Neva Publishers, 2015.
- Fisher, John- Ng, David, “Presenting a 4-Item Spiritual Well-Being Index”. *Religions* 8/179 (2017), 1-13.
- Fletcher, Lindsay B. vd. “Searching for Mindfulness in the Brain: A Process-Oriented Approach to Examining the Neural Correlates of Mindfulness”. *Mindfulness* 1/1 (2010), 41–63.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2009.
- Fromm, Erich *Erdem ve Mutluluk*. b.y.: Türkiye İş Bankası Kültür ve Yayınları, 1994.
- Gazâli. *Kimyâ-yı Saadet*. y.y.: Merve Basım Yayın, t.y.
- Gencer, Nevzat vd. “Üniversite Öğrencilerinde Spiritüel İyi Oluş ve Toplumsal Cinsiyet Algısı”. *Hittit İlahiyat Dergisi* 20/2 (2021), 717-750.
- George, Linda K. vd. “Spirituality and Health: What We Know What We Need to Know”. *Journal of Social and Clinical Psychology* 19/1 (2000), 102-116.
- Germer, Christopher K. *The Mindful Path to Self-compassion: Freeing Yourself from Destructive Thoughts and Emotions*. New York: The Guilford Press, 2009.
- Germer, Christopher K. - Neff, Kristin. *Öz Şefkatli Farkındalık*. İstanbul: Diyojen Yayıncılık, 2019.
- Göcen, Gülüşan. *Kavram Atlası - Din Psikolojisi I*. Ankara: Gazi Kitapevi, 2020.
- Gültekin, Abdurrezak vd. “The Correlation Between Spiritual Well-being and Psychological Resilience in Patients with Liver Transplant”. *Medicine Science International Medical Journal* 8/3 (2019), 531-536.
- Güler, Özlem. *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Gürsu, Orhan - Ay, Yaşar “Din, Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018), 1176-1190.

474 • “MANEVİ İYİ OLUŞ” KAVRAMININ ORTAYA ÇIKIŞI VE TANIMLANMASI

- Hawks, Steven R. vd. “Review of Spiritual Health: Definition, Role, and Intervention Strategies in Health Promotion”. *American Journal of Health Promotion* 9/5 (1995), 371-378.
- Hoshi, Miwako. *Self-Transcendence, Vulnerability, and Well-Being in Hospitalized Japanese Elders*. Arizona: The University of Arizona, Doktora Tezi, 2008.
- Jafari, Esa vd. “Spiritual Well-Being and Mental Health in University Students”. *Procedia Social and Behavioral Sciences* 5 (2010), 1477-1481.
- Jahandideh, Sepideh vd. “Nurses ‘Spiritual Well-Being and Patients’ Spiritual Care in Iran”. *COJ Nurse Healthcare* (2018), 1-5.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience : a Study in Human Nature*. PDF: South Australia: The University of AdelaideLibrary, 2009.
<http://ebooks.adelaide.edu.au/j/james/william/varieties/complete.html>
- Kabat-Zinn, J. “Mindfulness-Based Interventions in Context: Past, Present, and Future”. *Clinical Psychology: Science and Practice* 10/2 (2003), 144-156.
- Kamya, H. A. “Hardiness and Spiritual Well-Being Among Social Work Students: Implications for Social Work Education”. *Journal of Social Work Education* 36/2 (2000), 231-240.
- Kardaş, Selami. *Sanal Kimlik ve Spiritüel İyi Oluşun Üniversite Öğrencilerinin Narsistik Eğilimlerini Yordayıcılığı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Koenig, H. G. “Concerns About Measuring “Spirituality” in Research”. *Journal of Nervous and Mental Disease* 196/5 (2008), 349-355.
- Kurt, Aslı. *Palyatif Bakım Hastalarının Yakınlarına Uygulanan Hemşirelik Bakımının Spiritüel İyilik Hali ve Umud Üzerine Etkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Malinakova, Klara vd. “The Spiritual Well-Being Scale: Psychometric Evaluation of the Shortened Version in Czech Adolescents”. *J Relig Health* 56 (2017), 697-705.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2001.
- Maslow, Abraham. *Motivation and Personality*. New York: b.y., 1954.
- Mert, Abdullah - Topal, İlyas. “Benlik Ayrışmasının Manevi Yönelimine Etkisinin Bazı Değişkenlerle İncelenmesi”. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi-International Journal of Society Researches* 8/14 (2018), 68-91.
- Murphy, Joseph. *Bilinçaltının Gücü*. İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2009.
- Musa, Ahmad S. “Psychometric Evaluation of an Arabic Version of the Spiritual Involvement and Beliefs Scale in Jordanian Muslim College Nursing Students”. *Journal of Education and Practice* 6/14 (2015), 64-74.
- NICA, National Interfaith Coalition on Aging. *National Interfaith Coalition on Aging (NICA)*. Washington, D.C., 1975. (Eylül 2022)
<https://www.marquette.edu/library/archives/Mss/NICA/NICA-sc.php>
- Ok, Üzeyir. *Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Özdoğan, Öznur “Din Psikolojisi ve Manevi Değerler”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2005), 159-180.
- Özdoğan, Öznur. *Mutluluğu Seçiyorum*. Ankara: Lotus Yayınları, 2006

- Özdoğan, Öznur. *Aşkın Yanımız Maneviyatımız*. Ankara: Özdenöze Yayınları, 2009.
- Özdoğan, Öznur. *İsimsiz Hayatlar Manevi ve Psikolojik Yaklaşımın Arınma ve Öze Dönüş*. Ankara: Özdenöze Yayıncılık, 2010.
- Özdoğan, Öznur. “Değer Odaklı Manevî Güçlenme ve Bakım Programının Geliştirilmesi ve Uygulanması”. *5 Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Özet Bildiri Kitabı*. Ankara: Segeya Yayıncılık, 2019.
- Özgen, Gülşen - Eminoğlu, Zehra. “Manevi Yönelimli Psikolojik Danışmanlık”. *Dini Gelenekler, İnançlar ve Manevi Yönelimli Danışmanlık*. ed. Halil Ekşi. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Özgenel, Mustafa -Yılmaz, Özden. “The Relationship between Spiritual Well-Being and Happiness: An Investigation on Teachers”. *Spiritual Psychology and Counseling 5/3* (2020), 287-300.
- Paloutzian, Raymond F – Ellison, Craig W. “Loneliness, Spiritual Well-Being and the Quality of Life”. *Loneliness: A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy*. ed. Letitia Anne Peplau and Daniel Perlman. New York: John Wiley & Sons, 1982.
- Paloutzian, Raymond F. vd. “Spiritual Well-Being Scale: Mental and Physical Health Relationships”. *Chapter 48 of Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*. Newberg, Oregon: George Fox University, Faculty Publications - Grad School of Clinical Psychology, 2012.
- Pargament, Kenneth I. *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred*. New York: Guilford Press, 2007.
- Pehlivan, Arzu. *Manevi Bakım ve Danışmanlığın İmam Hatip Ortaokul Öğrencilerinin Ruh Sağlığı ve Manevi İyi Oluşlarına Etkisi*. İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Seligman, Martin E. P. - Csikszentmihalyi, Mihaly. “Positive Psychology”. *American Psychologist 55/1* (2000), 5-14.
- Shafranske, Edward P. - Gorsuch, Richard L. “Factors Associated with the Perception of Spirituality in Psychotherapy”. *Journal of Transpersonal Psychology 16/2* (1984), 231-241.
- Shafranske, Edward P. - Gorsuch, Richard L. “Measurement of Spirituality: Development and Validation of a Questionnaire”. *XVI Annual Conference Proceedings* (2005), 806-847.
- Sonnentag, Sabine. “Dynamics of Well-Being”. *Review in Advance 2/* (2015), 17-33.
- Stanfill, Bruce. “The Spiritual Well-Being Scale: Addressing the Sainly Ceiling Journal of Collaborative Leadership”. *Journal of Collaborative Leadership 1* (2017), 73-107.
- Şimşek, Ali. “Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri”. *Evren ve Örneklem*. ed. Ali Şimşek. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Şirin, Turgay. *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Şirin, Turgay. “Evli Çiftlerin Spiritüel İyi Oluşları ile Evlilik Doyumları Arasındaki İlişki”. *Ekev Akademi Dergisi 23/ 77* (2019), 389-410.
- Türk Dil Kurumu. Erişim 11 Kasım 2020. <http://www.tdk.gov.tr>.
- Utsey, Shawn O. vd. “A Confirmatory Test of the Factor Validity of Scores on the Spiritual Well-Being Scale in a Community Sample of African Americans”. *Journal of Psychology and Theology 33/4* (2005), 251-257.

476 • “MANEVİ İYİ OLUŞ” KAVRAMININ ORTAYA ÇIKIŞI VE TANIMLANMASI

- Waaijman, Kees. “Spirituality – A Multifaceted Phenomenon Interdisciplinary Explorations”. *Studies in Spirituality* 17 (2007), 1-113.
- Walsh, Froma. *Spiritual Resources in Family Therapy (Second Edition b.)*. New York: Guilford Publications, 2009.
- Yalın, Hatun Sevgi. vd. “İslam Geleneğinde Manevi Danışma”. *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma*. ed. Halil Ekşi. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Yavuz, Betül. *Öğretmen Adaylarında Psikolojik Dayanıklılık ve Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişki: Manevi İyi Oluşun Rolü*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zinnbauer, Brian J. vd. “Religion and Spirituality”. *Journal for the Scientific Study of Religion Unfuzzing the Fuzzy* 36/4 (1997), 549-564.

BİR ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ: İMSÂK VAKTİ TARTIŞMALARI

Tunahan ERDOĞAN* - İsmail KARAGÖZOĞLU**

Öz

Ülkemizde 1982 yılına kadar güneşin ufku altında 19 derecede bulunduğu vakte temkîn süresi eklenerek ilan edilen imsâk vakti, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yeni uygulamasıyla 1983 yılından itibaren -18 derece olarak değiştirilmiş, temkîn uygulaması ise tamamen kaldırılmıştır. Kamuoyunda hararetli tartışmalara ve kafa karışıklığına yol açan değişiklik kararı, Başkanlığa birtakım eleştiriler ve ithamlar yöneltmesine neden olmuştur. Eleştirilerin özellikle iki konu üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir: Birincisi, orucun başlangıç vakti olan fecr-i sâdıkın tespiti için aydınlığın ilk belirlediği anın mı yoksa iyice yayıldığı anın mı esas alınacağı. İkincisi, fecr-i sâdıkın tespitinde güneşin yükseklik açısının -19 derece mi yoksa -18 derece mi olacağı. İddia sahiplerine göre her iki konuda da İslâm âlimleri birinci görüşü, Avrupalı Hristiyan astronomi bilginleri ikinci görüşü tercih etmektedirler. DİB ise değişiklik kararı ile İslâm âlimlerinin görüşünü bırakıp Hristiyanların görüşünü benimsemiştir. Bu makale orucun başlangıç vaktinde yapılan değişikliğe Prof. Dr. Ahmet Şimşirgil tarafından yöneltilen ve bazı takvim hazırlayıcıları tarafından da dile getirilen eleştirilerin tetkik, tahlil ve tenkidini konu edinmektedir. Çalışmanın amacı iddia sahipleri tarafından dile getirilen eleştirilerde

* Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
e-posta: tunahanerdogan1234@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3374-6063

** Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
e-posta: trhoca07@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7616-4579

Atıf/Cite as: Erdoğan, Tunahan-Karagözoğlu, İsmail. "Bir Eleştirinin Eleştirisi: İmsâk Vakti Tartışmaları". *Dini Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022), 477-500.
<https://doi.org.10.15745/da.1180361>

öne sürülen argümanların doğru olup olmadığını tespit etmektir. Başka bir ifadeyle bu çalışma imsâk vaktinde yapılan değişikliğe yöneltilen eleştirilerin eleştirisini ele almaktadır. Çalışmada tarafların DİB'in ilgili kararına yönelttiği eleştirilerin ve ileri sürdükleri delillerin temel fıkıh ve astronomi eserlerindeki bilgilerle örtüşüp örtüşmediği metin analizine dayalı olarak mukayeseli biçimde ele alınmaktadır. Ulaşılan sonuçlara göre her iki konuda da fıkıh ve astronomi âlimleri arasında görüş birliği bulunmamakta, eleştirilerde öne sürülen deliller ise iddiaları ispatlayıcı bir nitelik taşımamaktadır. Araştırma, toplumun büyük bir kesimini meşgul eden güncel imsâk tartışmalarına eleştirel katkı sunması ve tartışmaların bilimsel bir zemine oturtulması bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fecr-i Sâdik, Temkîn, Takvim, Oruç, Oruca Başlama Vakti

A Critique of a Criticism: The Debates on the Time of İmsâk

Abstract

The imsâk time, which was declared by adding the tamkîn time to the time when the sun was 19 degrees below the horizon until 1982, was changed to -18 degrees as of 1983 with the new application of the Presidency of Religious Affairs, and the tamkîn practice was completely abolished. The change decision, which caused heated discussion and confusion in the public, caused some criticism and accusations to the Turkish Presidency of Religious Affairs. In particular, it is seen that criticism focus on two issues: The first is whether the moment when the enlightenment of sun first appears or the moment when it spreads well will be taken as the basis for determining the al-fajr al-sâdiq, which is the beginning time of fasting. The second is whether the altitude angle of the sun will be -19 degrees or -18 degrees in determining the al-fajr al-sâdiq. According to the claimers, on both issues, Islamic scholars prefer the first view, while European Christian astronomy scholars prefer the second view. The Presidency of Religious Affairs, on the other hand, abandoned the view of Islamic scholars and adopted the view of Christians. This article deals with the examination, analysis and criticism of the criticism made by Prof. Dr. Ahmet Şimşirgil about the change in the beginning of the fast and also expressed by some calendar makers. The aim of the study is to determine whether the arguments put forward in the criticisms expressed by the claimants are correct. In other words, this study deals with the criticism of the criticisms directed at the change in the time of imsâk. In the study, whether the criticisms

of the parties to the relevant decision of the Presidency of Religious Affairs and the evidence they put forward overlap with the information in the basic fiqh (Islamic jurisprudence) and astronomy works, based on text analysis, is discussed in a comparative way. There is no consensus among the scholars of fiqh and astronomy on the both issues according to the obtained results, and the evidence put forward for the criticism does not prove the claims. The research is important in terms of making a critical contribution to the current imsāk debates, which occupy a large part of the society, and placing the discussions on a scientific basis.

Keywords: The True Dawn (al-Fajr al-Sādiq), Caution (Tamkīn), Calendar, The Fast, The Starting Time of the Fast

Summary

Although there is unanimity that the starting time of fasting and Fajr prayer is the true dawn, there is disagreement on the determination of the true dawn. The times of worship such as prayer and fasting, which were initially determined based on the observation of certain natural phenomena, were first linked to astronomical calculations and then started to be shown in calendars with hour and minute determinations with the development of sciences such as mathematics and astronomy and the establishment of observatories since the middle of the second century of Hijrī. The starting time of fasting, which was previously applied as -19 degrees in our country, was proposed to be based on the time when the sun was at 16 degrees below the horizon and to make changes in the calendars accordingly with a final decision taken by the Supreme Council of Religious Affairs in 1982 and submitted to the Presidency of Religious Affairs based on some observations and researches. Since 1983, the calendars published by the Presidency have been based on -18 degrees as the starting time of fasting and the practice of caution was completely abolished. This change in the determination of the starting time of the fast led to public spats and some criticisms and accusations against the Presidency of Religious Affairs. In recent years, the Presidency has been accused of “endangering people’s fasting” and “preferring the views of Christian and non-Muslim astronomical scholars to those of Muslim astronomical scholars”. According to the allegations, with this decision, the Presidency based the determination of the true dawn, not on the time that Islamic scholars determined as the moment when whiteness first appeared on the horizon line, but on the time when whiteness spread completely over the horizon, which is the opinion of

European Christian astronomers. Similarly, according to the claimants, the determination of the sun's altitude as -18 degrees is the opinion of European Christian astronomers, while the determination of -19 degrees is the opinion of Muslim astronomers. Therefore, with this decision, the Presidency of Religious Affairs abandoned the views of Muslim astronomers and adopted the views of Christian astronomers. This article focuses on the criticism of the claims made by Prof. Dr. Ahmet Şimşirgil, who is expert in history, and some calendar preparers about the decision of the Presidency of Religious Affairs regarding the time of imsâk. In this study, the accuracy and consistency of the criticisms against the change in the start time of the fast are examined comparatively by referring to basic fiqh and astronomy studies. According to the results, the criticisms and claims against the change made by the Presidency of Religious Affairs in the time of imsâk do not fully reflect the truth, and the arguments put forward as evidence do not prove the claims. As shown in the study, a considerable number of Muslim scholars and astronomers have determined the sun's altitude as -18 for the determination of the true dawn. Moreover, although other different degrees have been mentioned, it has been described as a famous view by some scholars that the al-fajr al-sâdiq was appeared when the sun was at -18 degrees. Likewise, there are also Muslim scholars who take the time when the whiteness completely spreads over the horizon line as the basis for determining the true dawn. Therefore, the new practice of the Presidency of Religious Affairs can only be considered as abandoning one of the existing opinions of Islamic scholars in favor of another. It is understood that the author's mistakes in the aforementioned issues stem from the fact that he accepted the statements he quoted from Ahmed Ziyâ Bey, an Islamic astronomy specialist, as absolute truth without examining and checking from the books of fiqh and astronomy scholars. This study puts forward three new research proposals: First, to investigate why the Presidency of Religious Affairs has not implemented the decision of the Supreme Council of Religious Affairs to change the time of imsâk from -19 degrees to -16 degrees. Second, to examine whether the Presidency of Religious Affairs's decision to set the time of imsâk at -18 degrees is correct with independent observations. The last, to study the historical course of the calendars showing the timing of the times of worship in Islâm.

Giriş

Namaz ve oruç gibi ibadetlerin vakitlerinin tespitinde Müslümanlar başlangıçta basit gözleme dayalı bir yöntem takip ediyorlardı. Çünkü namaz ve

oruç vakitlerini bildiren âyetler ve Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivâyet edilen hadisler, söz konusu ibadetlerin vaktini belli doğa olaylarına bağlamaktadır. Mesela orucun başlangıç ve bitiş zamanını bildiren âyette şöyle buyurulmaktadır: “*Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) sizin için ayırt edilinceye kadar yiyin, için. Sonra orucu akşama kadar tamamlayın.*”¹ Âyette sözü edilen vakit daha sonra fıkıh literatüründe “el-fecru’s-sâdık”, “es-subhu’s-sâdık” ve “el-fecru’s-sânî” terimleri ile ifade edilecek olan ufuk çizgisinin üzerinde oluşan yarım daire şeklindeki yatay beyazlığa (aydınlığa) işaret etmektedir.² Nitekim bazı hadis rivâyetlerinde de sözü edilen beyazlık “el-fecru’l-müstatîr”³ ya da “el-fecru’l-mu‘teriz”⁴ şeklinde ifade edilmektedir. Fakat şahsî gözlem ile belirlenen bu vakitlerin zanna ve tahmine yani bireysel ihtihâda dayandığı, dolayısıyla kesinlik ifade etmeyen vakitler olduğu açıktır. Hicrî II. asrın ortalarından itibaren “ilmü’l-hey’e” ya da “ilmü’l-felek” denilen astronomi ilmi ile matematik ilimlerinin başta Bağdat olmak üzere İslâm memleketlerinde gelişmeye başlaması ve rasathanelerin kurulmasıyla ibadet vakitlerinin tespiti, gözlemlerin yanı sıra hesaplamalar neticesinde belli kurallara bağlanmaya başlanmış, sonraki aşamada ise vakitler saat ve dakika tespitli takvimler ile gösterilmeye başlanmıştır.⁵

¹ Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, çev. Hayreddin Karaman - Ali Özek - İbrahim Kâfi Dönmez - Mustafa Çağrıncı - Sadrettin Gümüş - Ali Turgut (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), el-Bakara 2/187.

² Ebü’l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, el-İhtiyâr li ta‘lîli’l-Muhtâr, thk. Şuayb Arnavûd vd., (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 3. Basım, 1431/2010), 1/124; Yıldırım Sipahi, “Şerâtin Ümmîliği Bağlamında Furû Fıkıhta İmsâk Vakti Meselesi”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/31 (2018) 165-183.

³ “Sizi sahurunuzdan Bilâl’in ezanı da dikey olan fecr (aydınlık) de alıkoymasın. Fakat ufuktaki yatay aydınlık alıkoysun.” Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, Sünenü’t-Tirmizî, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Şeriketü mektebe, 3. Basım, 1395/1975), “Savm”, 15; Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, el-Müsned, nşr. Şuayb Arnavud-Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1. Basım, 1421/2001), 33/329, 365; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, el-Müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar bi nakli’l-‘adli ‘ani’l-‘adli ilâ Rasûlillâh, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.), “Sıyâm”, 43.

⁴ “Fecr, ufukta dikey (müstatîl) olan değil, yatay ve kızıl olandır.” Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 26/218.

⁵ Bk. Fatin Gökmen, “Namaz Vakitleri Hakkında Suallere Cevap”, Sebilürreşad 33/61 (1949) 169-173; Abdullah Acar, Kur’an’a Göre İmsak Vakti, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 23

Ülkemizde orucun başlangıç vakti uzun yıllar Osmanlı döneminde hazırlanan takvimlere bağlı olarak ilan edilmiştir.⁶ Din İşleri Yüksek Kurulu'nun (DİYK) 21.01.1982 tarih ve 6 numaralı “Namaz Vakitlerinde Temkîn” kararından sonra 1983 yılında Diyanet Takvimi'nde imsak vaktinin başlangıcı -19 dereceden -18 dereceye alınarak bir değişikliğe gidilmiştir.⁷ Bu karar, Diyanet İşleri Başkanlığı'na birtakım tenkitler yöneltilmesine sebep olmuştur. Eleştiriler, imsâk vaktinden temkîn uygulamasının kaldırılarak oruca başlama vaktinde değişiklik yapılmasının insanların oruçlarını riske attığı noktasında yoğunlaşmakta ve DİB hakkında bazı iddiaları gündeme getirmektedir. Bu eleştiri daha çok Türkiye Takvimi ve Fazilet Takvimi hazırlayıcıları ve kullanıcıları tarafından DİB'e yöneltilmekte ve özellikle her Ramazan ayında yeniden gündeme taşınmaktadır. Son yıllarda söz konusu eleştiri, uzmanlık alanı tarih olan Prof. Dr. Ahmet Şimşirgil tarafından tekrar dile getirilmiştir. Bu makale, Şimşirgil'in 13.05.2018 tarihinde Türkiye Gazetesi'nde yayınlanan “İslam âlimlerinin hassasiyeti” başlıklı yazısında dile getirdiği, bazı takvim yayıncıları ile kullanıcıları tarafından da tekrar edilen iddiaların tahlil ve tenkidini konu edinmektedir.

Çalışmanın amacı DİB'in imsâk vaktinin tespitinde yaptığı değişikliğe Şimşirgil'in ilgili yazısında yönelttiği eleştirilerin ve bu eleştirileri ispat etmek için ortaya koyduğu delillerin doğru ve tutarlı olup olmadığını incelemektir. Bu bakımdan çalışmanın kapsamı yalnızca ilgili yazıda dile getirilen iddiaların tenkidıyla, başka bir deyişle Başkanlığın kararına adı geçen yazar ve bazı takvim yayıncıları tarafından yöneltilen eleştirilerin eleştirisi ile sınırlıdır. Yazar tarafından öne sürülen delillerin hakikati yansıtıp yansıtmadığı, mümkün mertebe temel fıkıh ve astronomi eserlerine müracaat edilerek incelenmiştir. Toplumda oldukça yankı uyandırmasına ve geniş kitleler tarafından sürekli gündemde tutulmasına rağmen literatürde doğrudan adı geçen yazarın söz konusu iddialarının incelenmesini konu edinen bir çalışma tespit edilememiştir. Bununla birlikte Abdullah Acar'ın 2021 yılında yayımlanan “Kur'ân'a Göre İmsak Vakti” başlıklı çalışmasının her ne kadar doğrudan Şimşirgil'in ilgili yazısındaki iddialar hakkında olmasa da bazı takvim yayıncılarının iddialarını ele alan önemli bir çalışma olduğu belirtilmelidir. Esasen İslam'da ibadet vakitlerini gösteren takvimlerin tarihi, temkîn uygulamasının ortaya çıkışı ve tarihi serüveni, DİB'in söz konusu değişiklik kararının ve bu karara yöneltilen

⁶ Acar, *Kur'an'a Göre İmsak Vakti*, 15.

⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Basın ve Halkla İlişkiler Müşavirliği”, (Erişim 8 Mayıs 2020).

eleştirilerin her biri müstakil ve derinlikli çalışmalar yapılmasını gerektirdiği halde görüldüğü kadarıyla bilim dünyasında bu konular bugüne kadar yeterince incelenmemiştir. Sözü edilen konular bir makalenin, belki birkaç tez çalışmasının bile boyutlarını aşacak nitelik ve niceliktedir. Bu tarz çalışmalar doğal olarak hadis, fıkıh, astronomi, matematik, coğrafya gibi çok sayıda bilim dalında uzmanlaşmayı ve disiplinler arası çalışmayı zorunlu kılmaktadır. Bu makale yalnızca sözü edilen iddiaların ve öne sürülen delillerin incelenmesini ele almaktadır.

1. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın İmsâk Vakti Düzenlemesi Hakkındaki İddialar ve İddiaların Tahlili

1.1. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Takvimlerden Temkîn Uygulamasını Kaldırdığı İddiası

Ahmet Şimşirgil ve bazı takvim hazırlayıcıları tarafından DİB'e yöneltilen eleştirilerden ilki, Başkanlığın 1983 yılından itibaren takvimlerdeki imsâk vaktinden temkîn uygulamasını kaldırdığı iddiasıdır.⁸ Söz konusu iddianın DİYK'nın 21.01.1982 tarih ve 6 numaralı "Namaz Vakitlerinde Temkin" kararı ve bir yıl sonra 1983 yılında yayınlanan takvim ile ilişkilendirilerek ortaya atıldığı anlaşılmaktadır. Oysa nasıl uygulandığından bağımsız olarak karar metnine bakıldığında söz konusu karar ile temkîn süresinin tamamen kaldırılmadığı, imsâk için güneşin -16 derecede bulunduğu vaktin esas alınmasına ve buna -4 dakika temkîn süresi ilave edilmesine karar verildiği görülmektedir.⁹

Bununla birlikte her ne kadar ilgili kararda imsâk vaktinin tespitiyle ilgili olarak yalnızca derece değişikliğine (-19'dan -16'ya) gidilmesi ve buna -4 dakika temkîn süresinin ilave edilmesi kararlaştırılmış olsa da DİB'in internet sitesinde yapmış olduğu başka bir açıklamaya göre uygulama açısından Başkanlık tarafından günümüzde çıkarılan takvimlerde imsâk vakti için herhangi bir temkîn süresi bulunmamaktadır.¹⁰

⁸ Ahmet Şimşirgil, "İslam Âlimlerinin Hassasiyeti", Türkiye Gazetesi (13 Mayıs 2018); Fazilet Takvimi, "Muhteva İle İlgili Sorular", (Erişim 4 Nisan 2022).

⁹ Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı (DİYKB), *Namaz Vakitlerinde Temkin*, Sayı 143, Karar No 6, (21.1.1982), 3. Kararın imsâk vaktini ilgilendiren b) maddesi şöyledir: "Yatsı, imsak ve sabah namazı vakitlerinin tespitinde, güneşin 16° ufkun altında bulunmasının esas alınmasına ve buna ± "dört" dakika temkin (yatsı ve sabah namazı vakitleri için + 4 dakika, imsak vakti için -4 dakika) süresi ilave edilmesine;".

¹⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı, "Vakit Hesaplama", (Erişim 28 Nisan 2002).

Diğer taraftan DİB'in 17 Temmuz 2013 tarihli başka bir açıklamasına göre 1983 yılından sonra yayınladığı takvimlerde ilgili kararda bahsedilen -16 derecenin değil, -18 derecenin esas alındığı anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi DİB 1983 yılından önce imsâk vakti için -19 dereceyi esas almaktaydı.¹¹ Özetle DİB'in internet sayfasında yer alan açıklamaya göre DİYK'nın 1982 tarihli kararının hem derece hem de ilave edilen temkîn süresi itibarıyla uygulamaya alınmadığı anlaşılmaktadır. DİB'in temkîn uygulamasını yürürlükten kaldırıldığına yönelik ortaya atılan iddia bizzat Başkanlığın açıklamasına göre doğru gözükmemektedir.

1.2. Fecr-i Sâdıkın Başlangıcında Avrupalıların Ufuk Üzerinde Beyazlığın Tamamen Yayıldığı Vakti, İslâm Âlimlerinin ise Ufuk Üzerinde Beyazlığın İlk Görüldüğü Vakti Hesap Ettikleri İddiası

Şimşirgil, "İslâm astronomi mütehasşısı Ahmed Ziyâ Bey'in (Akbulut) (ö. 1938) *Rub-ı dâire* kitabından" alıntı yaparak fecr-i sâdıkın başlangıç vaktinin tespiti için Avrupalıların ufuk üzerinde beyazlığın tamamen yayıldığı vakti, İslâm âlimlerinin ise beyazlığın ilk belirdiği anı esas aldıklarını iddia etmektedir.¹² Söz konusu iddianın gerçeği yansıtıp yansıtmadığını tespit etmek için Hanefî fıkıh eserlerine müracaat ettiğimizde¹³ şu ifadelerle rastlamaktayız:

"İki tür fecir vardır: Birincisi yalancı fecir ki Araplar buna kurt kuyruğu derler. Bu, gökyüzünde uzunlamasına ortaya çıkan bir beyazlıktır, hemen arkasından ise bir karanlık ortaya çıkar. Fecr-i sâdık ise ufukta yayılan beyazlıktır. Yalancı fecrin doğmasıyla namaz vakti girmiş olmaz, oruç tutacak kimseye fecr-i sâdık doğmadıkça yeme içme de haram olmaz."¹⁴

"Ashâbımız dediler ki: 'Orucun vakti fecr-i sâdıkın doğduğu andan güneşin battığı, oruç vaktinin çıktığı ana kadardır. Fecr-i sâdık ise ufukta yayılan yatay aydınlıktır. Ashâbımızdan fecr-i

¹¹ DİB, "Basın ve Halkla İlişkiler Müşavirliği"; Acar, *Kur'an'a Göre İmsak Vakti*, 31.

¹² Şimşirgil, "İslam Âlimlerinin Hassasiyeti". Yazar aynı iddiaları, resmî web sayfasında yayınladığı videoda da dile getirmektedir. Ahmet Şimşirgil, "Sahur ve İftar Vakitlerine Dikkat!", (Erişim 4 Mayıs 2020).

¹³ Hanefî fıkıh eserlerine müracaat etmemizin temel sebebi DİB'in söz konusu kararına eleştiri yöneltenlerin Hanefî mezhebine mensup olmalarından kaynaklanmaktadır.

¹⁴ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1. Basım, 1421/2000), 1/125.

sâdıkın doğuşunda ilk doğma anına mı yoksa söz konusu yatay beyazlığın [biraz daha] yayıldığı ana mı itibar edileceği konusunda bir görüş nakledilmemiştir. Fakat bu hususta meşâyih ihtilâf etmiştir. Meşâyihin bir kısmı beyazlığın ilk doğduğu ana itibar edilmesi gerektiğini, bir kısmı ise yayıldığı ana itibar edilmesi gerektiğini söyleyerek fecr-i sâdıkın tespitinde ihtilâf etmişlerdir. İmam Şemsüleimme el-Halvânî birinci görüşün daha ihtiyatlı, ikinci görüşün ise daha toleranslı/geniş görüş olduğunu söylemiştir...¹⁵

Benzer görüşler daha sonra kaleme alınan fıkıh eserlerinde de yer almaktadır. Örneğin *el-Fetâva'l-Hindîyye* isimli eserde *el-Muhît*'teki ifadeler tekrar edildikten sonra âlimlerin çoğunluğunun ikinci görüşü yani aydınlığın yayıldığı zamana itibar edilmesi görüşünü benimsedikleri belirtilmiştir.¹⁶ İbn 'Âbidîn (ö. 1252/1836) de şöyle demektedir: “Burada fecr-i sâdıkın ilk doğduğu anın mı yoksa aydınlığın yayıldığı anın mı kastedildiğinde ihtilâf söz konusudur. Birincisi daha ihtiyatlı (ahvat), ikincisi ise daha toleranslı görüştür (evsa’).”¹⁷ Son dönemin en önemli Hanefî eserlerinden biri olan ve Hanefî fıkının dayandığı hadis delillerini ele alan *İ'lâü's-sünen*'de de aynı husus vurgulanmış ve müellif Tehânevî (1892-1974) kendi görüşünü şu sözlerle açıklamıştır:

“Bu konu hakkındaki nas [âyet], hükmü “tebeyün” [ayân beyân olmak, net olarak belirlemek, vâzıh ve âşikâr olmak] illetine bağlamıştır. Bu ise ancak ve ancak aydınlığın [iyice] yayılması ile mümkündür. Fecrin salt doğuşuna yüzlerce kişiden ancak bir kişi muttali olabilir. Hâlbuki dinimizde nas ile meşakkat/zorluk ortadan kaldırılmıştır. Birinci görüş her ne kadar daha ihtiyatlı olsa da güçlü olan ikinci görüştür.”¹⁸

¹⁵ Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1424/2004), 2/373.

¹⁶ Nizâmüddîn Belhî vd, *el-Fetâva'l-Hindîyye* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, yy, 1310), 1/194. Aynı görüşleri dile getiren bazı fıkıh eserleri için bk. Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısrî el-Bâbertî, *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, yy., ts.), 2/326.

¹⁷ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 2. Basım, 1412/1992), 2/371.

¹⁸ Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî, *İ'lâü's-sünen*, thk. Muhammed Takî Osmânî (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1415/1994), 9/131-132.

Görüldüğü gibi Hanefî fıkıh eserlerinde sabah namazı ve oruca başlama vakti fecr-i sâdık olarak kabul edilmektedir. Fecr-i sâdıkın tespitinde ufukta beyazlığın ilk belirdiği anın mı yoksa biraz daha yayıldığı anın mı dikkate alınması gerektiği noktasında ise ilk dönem Hanefî âlimlerden yani Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) talebelik yapmış âlimlerden herhangi bir nakil bulunmadığı anlaşılmaktadır. Mezhebin daha sonra gelen âlimleri yani “meşâyih”¹⁹ arasında ise fecr-i sâdıkın belirlenmesinde görüş ayrılığı söz konusudur. Buna göre, fecr-i sâdıkın belirlenmesinde birincisi ufuk çizgisinin üzerinde beyazlığın ilk belirdiği an, ikincisi yayıldığı ve iyice belirginleştiği an olmak üzere iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Mezhep içerisinde ilk görüş “ahvat” yani daha ihtiyatlı, ikinci görüş ise “evsa” yani daha toleranslı görüş olarak kabul edilmiş ve değerlendirilmiştir.

Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) de fecr-i sâdıkın başlangıç vakti ile ilgili kadim fukahâ arasındaki ihtilâfa dikkat çekerek şunları söylemektedir:

“Orucun vakti, ikinci fecirden güneşin gurûbuna kadar olan müddettir. Maamâfih, bu ikinci fecrin ilk tulû anına mı, yoksa ziyâsının ufukta uzanıp dağılmaya başladığı zamana mı itibar olunacaktır mes’elesinde ihtilâf vardır. Bazı zatlara göre, fecrin ilk doğuşu anı müteberdir. Ahvat olan da budur. Diğer bazı zatlara göre de ziyânın biraz uzayıp dağılmaya başladığı zaman müteberdir. Oruç tutacaklar hakkında daha müsâit olan da budur.”²⁰

Müslüman astronomların kaleme aldıkları eserlerde de aynı husus vurgulanmaktadır. Örneğin Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]) fecr-i sâdıkı, fecr-i kâzibden sonra ortaya çıkan, yatay ve ufuk çizgisi üzerinde yayılmış olan beyazlık şeklinde tarif eder.²¹

Zâhirî mezhebinin en önemli temsilcisi İbn Hazm el-Endelüsî (ö. 456/1064) de imsâk vaktinin tespitinde fecrin doğduğu ilk anın değil, tebeyün ettiği vaktin esas alınması gerektiği görüşündedir. Görüşünün doğruluğu

¹⁹ Leknevî'nin Kâsım b. Kutluboğa'dan aktardığına göre “meşâyih” ile mezhebin Ebû Hanîfe'yi görmeyen âlimleri kastedilmektedir. Bk. Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye (el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübeddî* ile birlikte), nşr. Naîm Eşref Nur Ahmed (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1417), 1/13.

²⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali* (İstanbul: Kitabevi, 2002), 282.

²¹ Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Kitâbü't-teflûm li evâilî sunâ'ati't-tencîm*, çev. Ramsey Wright, Luzac&Co, (London: 1934), 134-135; Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *el-Kânûnü'l-Mes'ûdî* (Haydarabad: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1374/1955), 2/949.

için İbn Hazm'ın öne sürdüğü gerekçe, oruca başlama vaktinin açıklandığı âyette “tebeyyün” ifadesinin kullanılmış olmasıdır. Buna göre söz konusu âyette orucun başlangıcı “fecrin doğuşuna” ya da “fecrin tespitinde şüphe edilmesine” değil, oruç tutacak kimse için fecrin aydınlığının karanlığından “tebeyyün etmesine” bağlanmıştır. Bu yüzden İbn Hazm'a göre oruç tutacak kişi için aydınlık iyice belirmediği sürece yemek ve içmek serbesttir.²²

Aktarılan bilgiler göz önünde bulundurulduğunda fecr-i sâdıkın başlangıcı noktasında Şimşirgil'in yazısında öne sürdüğü ufuk üzerinde beyazlığın tamamen yayıldığı vakti Avrupalıların, ilk görüldüğü vakti Müslüman âlimlerin hesap ettikleri iddiası doğru görünmemektedir. Zira yukarıda alıntıladığımız kaynaklarda görüldüğü gibi bir kısım Müslüman âlimler de bu konuda beyazlığın ilk ortaya çıktığı anı değil, yayıldığı vakti esas almaktadırlar.²³ Üstelik bu görüşün âlimlerin çoğunluğunun benimsedikleri görüş olduğu da ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra Şimşirgil'in sözünü ettiği Avrupalıların kim olduklarını da açıklamadığı görülmektedir.

1.3. Avrupalı Hristiyan Astronomların Fecr Hesaplarında, Güneş'in İrtifâ'ımı -18 Derece, Müslüman Astronomların -19 Derece Olarak Esas Aldıkları İddiası

Şimşirgil, yine Ahmed Ziyâ Bey'e dayanarak fecr-i sâdık hesaplamasında güneşin yükseklik açısını Avrupalıların -18 derece, Müslümanların ise -19 derece olarak tespit ettiklerini ifade etmektedir.²⁴ Şimşirgil tarafından öne sürülen, bu iddia, takvimlerinde temkîn uygulamasını devam ettiren Fazilet Neşriyat ve Türkiye Takvimi tarafından da dile getirilmektedir.²⁵ Oysa Müslüman astronomların ve âlimlerin eserleri incelendiğinde onların fecr hesaplamalarında bir bütün olarak ittifakla -19 dereceyi benimsemedikleri görülmektedir. Örneğin meşhur astronomi âlimi Bîrûnî'nin konuyla ilgili açıklaması şöyledir:

“Fecr üç kısımdır. Birincisi ince, uzun ve dikeydir. Bu, ‘es-subhü'l-kâzib’ diye bilinir. Buna ‘zenebü's-sirhân’ da denir. Bu

²² Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.), 4/366.

²³ İmsâk vaktinin başlangıcı ve bu husustaki farklı görüşlerin geniş bir değerlendirmesi için bk. Vecdi Akyüz, “Fıkıh Açısından İmsak Vaktinin Başlangıcı”, *Güncel Dini Meseleler İstisare Toplantısı-V*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 83-129.

²⁴ Şimşirgil, “İslâm Âlimlerinin Hassasiyeti”; Şimşirgil, “Sahur ve İftar Vakitlerine Dikkat!”.

²⁵ Fazilet Takvimi, “Namaz Vakitleri ve Temkin Hakkında Suâl ve Cevaplar”, (Erişim 11 Mayıs 2020); Türkiye Takvimi, “Mühim Tenbih”, (Erişim 1 Haziran 2020).

fecre herhangi bir dînî hüküm ve resmî âdet bağlanmaz. İkincisi ufuk çizgisine yatay pozisyonda ve yarım daire şeklinde yuvarlaktır. İbadetlerin şartları buna bağlıdır. Üçüncüsü bunun peşinden gelen ve güneşin doğuşundan hemen önce gerçekleşen kırmızılıktır. Dînî konularda bu, birincisi ile aynı hükme tâbîdir... Fecir ve şafaka olan ihtiyaç sebebiyle bu ilmin ehli, fecrin ve şafakın durumlarını gözlemlemişler ve kânunlardan güneşin ufukun altında 18 dereceye geldiğinde bunun, doğuda fecrin doğduğu vakit, batıda ise güneşin kaybolduğu vakit olduğu sonucunu elde etmişlerdir.”²⁶

Konuya ilişkin bir başka açıklama ünlü astronom ve matematikçi el-Çağmînî'nin (ö. 618/1221 [?]) *el-Mûlahhas fi'l-hey'e* isimli eserine h. 814/m. 1412'de şerh yazarak Uluğ Bey'e sunan²⁷ Kâdızâde Rûmî'ye (ö. 844/1440'tan sonra) aittir: “Fecr-i kâzibden az sonra ufuk çizgisinde yatay ve yayılan bir beyazlık ortaya çıkar ki, buna ‘es-subhü’s-sâdık’ denir... Tecrübe ile [rasat ile] bilinmektedir ki bu subh-i sâdıkın başlangıcı ve şafakın sonu, güneş ufkun altında 18 derecede iken gerçekleşir...”²⁸

Fecr-i sâdıkın ilk vakti ve şafakın son vaktinin belirlenmesinde -18 dereceyi esas alan bir başka astronomi âlimi ise Nasîruddîn et-Tûsî'dir (ö. 672/1274).²⁹ Tûsî'nin öğrencisi Kutbüddîn eş-Şîrâzî de (ö. 710/1311) hocası gibi fecr-i sâdıkın güneş ufkun altında 18 derecede iken doğduğu görüşünü benimsemektedir.³⁰ Nasîruddîn et-Tûsî'nin *et-Tezkira*'sına şerh yazan Bircendî (ö. 934/1527-28 [?]) ise güneş -18 derecede iken fecr-i kâzibin gerçekleştiği görüşünü benimsemektedir. Bununla birlikte Bircendî -17 ve -19 dereceyi esas alan görüşlerin mevcudiyetinden de bahsetmektedir.³¹ Buna göre fecr-i kâzibde söz konusu görüşlerden hangi derece kabul edilirse edilsin, fecr-i sâdıkın bunlardan daha aşağı bir derecede olması gerektiği açıktır. Zira İbn Âbidîn'in

²⁶ Bîrûnî, *el-Kânûnü'l-Mes'ûdi*, 2/949-950.

²⁷ İhsan Fazlıoğlu, “Kadızâde-i Rûmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2001), 24/99.

²⁸ Mûsâ b. Muhammed b. el-Kâdî er-Rûmî, *Şerhu'l-Mûlahhas fi'l-hey'e* (Erişim 6 Mayıs 2020).

²⁹ Ebû Ca'fer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Kitâbü't-Tezkira fi'l-hey'e* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, 1331), 54a.

³⁰ Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî eş-Şîrâzî eş-Şâfî, *Nihâyeti'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk* (Erişim 12 Mayıs 2020).

³¹ Nizâmüddîn Abdülâlî b. Muhammed Hüseyin el-Hanefî el-Bircendî, *Şerhu Tezkirati'n-Nasîriyye* (Erişim 6 Mayıs 2020).

Dâğıstânî'den naklettiğine göre fecr-i sâdık ile fecr-i kâzib arasında üç derecelik bir fark bulunmaktadır.³² Dolayısıyla Bircendî'nin zikrettiği görüşlere göre de Şimşirgil'in Müslüman astronomların fecr-i sâdıka -19 dereceyi benimse-dikleri iddiasının hakikati tam manasıyla yansıtmadığı son derece açıktır.

Diğer taraftan Cemâlüddîn el-Mârdînî (ö. 809/1406) konuyu detaylandır-makta ve mütekaddim astronomlar ile müteahhir astronomların fecr-i sâdık hesaplamasında farklı dereceleri esas aldıklarını ifade etmektedir. Buna göre bazı hâzik (ehliyetli) mütekaddim astronomlar fecr-i sâdık hesaplamasında -18 dereceyi, müteahhir astronomlar ise -20 dereceyi esas almaktadırlar. Fa-kat Mârdînî -20 dereceyi esas alan gözlemciler sayıca az oldukları için bu görüşü zayıf bulmaktadır. Ona göre derece farklılığı havanın temiz ya da kirli olması, sisin yoğun ya da az olması, ayın görünmesi ya da görünmemesi, göz-lemcinin bakışının zayıf ya da keskin olması gibi birtakım sebeplere bağlıdır. Mârdînî, muhakkik rasatçıların ise fecr-i sâdık hesaplamasında -19 dereceye itimat ettiklerini ifade eder.³³ Mârdînî'nin açıklamaları göz önünde bulundu-rulduğunda da Şimşirgil'in Müslüman astronomların (tamamının) -19 derece-yi esas aldıkları iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Mârdînî -19 dereceyi bazı muhakkik âlimlere, -18 dereceyi ise bazı hâzik mütekaddim astronomi âlimlerine nispet etmektedir.

On dokuzuncu yüzyıl Mısır Mühendishânesi müderrislerinden Hasan Efendi de o dönemde Mısır'daki okullarda ders kitabı olarak okutulan eserinde fecr-i sâdıkın, Güneş'in ufkun altında 18 derecede iken doğduğu görüşünü benimsemektedir.³⁴

Bu isimlerin yanı sıra fecr-i sâdıkın güneş -18 derecedeyken doğduğunu kabul eden astronomi âlimlerinden bazıları şunlardır: Muhammed b. Câbir b. Sinân er-Rakkî el-Harrânî (ö. 317/929), Abdurrahman b. es-Sûfî (ö. 376/986), İbnü'z-Zerkâle ismiyle meşhur Endülüslü astronomi âlimi İbrâhîm b. Yahyâ en-Nakkâş et-Tuleytûlî el-Kurtubî (ö. 493/1100), Ebü't-Tayyib b. el-Velîd İsmail b. Ahmed el-Kurtubî, İbnü'l-Bennâ (ö. 721/1321), ez-Zübeyr b. Ebî Ca'fer b. ez-Zübeyr es-Sekafî...³⁵

³² İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 1/359, 361.

³³ Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Halil b. Yûsuf el-Mârdînî, *ed-Dürü'l-mensûr fi'l-'ameli bi rub'i'd-düstûr* (Erişim 7 Mayıs 2020).

³⁴ Hasan Hüsnü Efendi, *Kitâbü'l-usûli'l-vâfiye fi 'ilmi'l-kosmogrâfiye* (Mısır: el-Matbaatü'l-kübâ el-Emîriyye (Bulak Matbaası), 1. Basım, 1890), 78-79.

³⁵ Muhammed b. Abdilvahhâb b. Abdirrezzâk el-Endelûsî, *Îzâhu'l-kavli'l-hak fi mikdârî inhitâti's-şems vakte tulû'i'l-fecr ve gurûbi's-şems*, (yy. ts.), 8-16.

Fecr-i sâdıkın güneş -18 derecede iken gerçekleştiği bilgisi, astronomi kitapları dışında Hanefî fıkhnına dâir eserlerde de yer alan ve benimsenen bir görüştür. Örneğin et-Tehânevî'nin *Î'lâü's-sünen* isimli eserinde bu ifadeler aynen nakledildikten sonra Kâdızâde Rûmî'nin söz konusu şerhinin hâşiyesinden “meşhûr görüşün -18 derece” olduğu bilgisi aktarılmaktadır. Bunun yanı sıra Tehânevî, Bîrûnî'den naklen fecr-i sâdıkın tespitinde -17 ve -15 dereceyi esas alan görüşlerin mevcudiyetinden de bahsetmektedir. Müellif bir “kıl” olarak -19 dereceyi de zikretmekte ve bunun fecr-i kâzib olduğunu tercih etmektedir.³⁶

Aktarılan bilgiler göz önünde bulundurulduğunda Şimşirgil'in fecr-i sâdık hesaplarında, Avrupalı Hristiyan astronomların güneşin irtifâ'ını -18 derece, Müslüman astronomların ise -19 derece olarak esas aldıkları iddiasının hakikati yansıtmadığı görülmektedir. Çünkü görüldüğü gibi Müslüman astronomlardan ve âlimlerden de azımsanamayacak sayıda -18 dereceyi esas alanlar bulunmaktadır. Bunun yanı sıra bazı kaynaklarda bu, meşhur görüş olarak ifade edilmektedir. Ayrıca Müslüman astronom ve âlimler fecr-i sâdık hesaplamasında bir bütün halinde ittifakla -19 dereceyi esas almış değillerdir. Bu konuda -20 ilâ -15 arasında değişen farklı dereceler de zikredilmektedir.

Fecr-i sâdık hesaplamasında gerek Şimşirgil'in gerek Fazilet Neşriyat ve Türkiye Takvimi'nin, Müslüman astronomların -19 derece dışındaki tespit ve açıklamalarını göz ardı ettikleri ve bu hususta -19 derecede Müslüman astronomlar ve âlimler arasında bir ittifakın var olduğu izlenimini uyandıracak ifadeler kullandıkları dikkat çekmektedir. Oysa gerek mütekaddim gerek müteahhir astronomlardan -18 dereceyi ve başka dereceleri benimseyen çok sayıda âlim bulunduğu açık bir şekilde görülmektedir. Dolayısıyla objektif bir tutumun, diğer dereceleri de zikretmeyi gerektirmesine rağmen, temkîn uygulamasını savunan Şimşirgil, Fazilet Neşriyat ve Türkiye Takvimi'nin yalnızca -19 dereceyi zikretmeleri hakikatin sadece bir yüzünü gösteren bir tutum olarak durmaktadır.

Aktarılan bilgilerden anlaşıldığına göre hem Şimşirgil'in hem de Fazilet Takvimi ve Türkiye Takvimi hazırlayıcılarının imsâk vakti konusunda aynı görüşe sahip oldukları ve iddialarını ispat etmek için aynı argümanları kullandıkları görülmektedir. Fazilet Takvimi ve Türkiye Takvimi hazırlayıcılarının belirttiklerine göre fecr-i sâdıkın doğuş zamanı olarak Avrupalıların -18 dereceyi belirledikleri iddiası, namaz vakitlerinin yanlış olduğu tezini gündeme

³⁶ Tehânevî, *Î'lâü's-sünen*, 2/15.

taşıyan bir gazete yazarına DİB tarafından 1958 yılında gönderilen cevaba dayandırılmaktadır. Buna göre DİB tarafından ilgili yazara İngilizler, Amerikalılar ve Fransızların da imsâk vakti için -18 dereceyi kabul ettikleri bildirilmiştir.³⁷ DİB tarafından söz konusu iddiaya gerçekten bu şekilde bir cevap verilmiş olsa bile Müslüman astronomi âlimlerinden yukarıda aktarılan bilgiler göz önünde bulundurulduğunda imsâk vaktinin tespitinde -18 derecenin esas alınmasının İngilizler, Amerikalılar ve Fransızlar ile bir ilgisinin bulunmadığı görülecektir.

Diğer taraftan Şimşirgil, iddiasını ispat için vakitlerin hesap yöntemiyle tayininin öne çıktığı 15. yüzyıldan 1982 tarihine kadar Mısır, Suriye, kutsal topraklar ve Osmanlı coğrafyasında uygulamada imsâk vaktinin tespitinde -19 derecenin referans alındığını ifade etmektedir.³⁸ DİB'in basın açıklamasında her ne kadar XV. yüzyıldan itibaren uygulamanın -19 derece olduğu açıkça belirtilmemişse de 1949 yılında kurulan komisyonun söz konusu dereceyi kabul ettiği, fakat Başkanlığın, dinin kolaylaştırma ilkesi doğrultusunda 1982'den sonra -18 dereceyi benimsediği ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra DİB yatsı namazı için 28, imsâk vakti için 22 olmak üzere gözlemciler tarafından çıplak gözle toplam 50 adet gözlem yapıldığını ve ışık kirliliğinden uzak bir şekilde sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için gözlemlere devam edilmesinin kararlaştırıldığını belirtmiştir. Ayrıca Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü ile insan gözüne endekslı aletlere dayalı yürütülen ortak bir gözleme göre de tespit edilen vakitlerin Başkanlığın takviminde gösterilen imsâk vakitleri ile örtüştüğü bilgisi kaydedilmiştir.³⁹ Şimşirgil'in Mısır, Suriye, kutsal topraklar ve tüm Osmanlı coğrafyasında XV. yüzyıldan 1982 tarihine kadar uygulamanın tümüyle -19 derece olarak gerçekleştiği iddiası 500 yıllık bir sürecin incelenmesini gerektirir ki, iddia sahibinin bu süreci delilleriyle ortaya koyması gerekmektedir. Bununla birlikte takvim uygulaması 1982'ye kadar bu şekilde gerçekleşmiş olsa bile, gerek XV. yüzyıldan önce gerek sonrasında -18 ve başka dereceleri benimseyen âlimlerin bulunması, Şimşirgil'in icmâyı andıran iddiasını boşa çıkarmaktadır. Bu şekilde bir görüş birliği mevcut ise doğal olarak bunun ispatı iddia sahibine düşen bir sorumluluk olmalıdır.

³⁷ Fazilet Takvimi, "Namaz Vakitleri ve Temkin Hakkında Suâl ve Cevaplar".

³⁸ Şimşirgil, "İslam Âlimlerinin Hassasiyeti".

³⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Basın ve Halkla İlişkiler Müşavirliği". (Erişim 8 Mayıs 2020).

1.4. İbn Yûnus, İbnü's-Şâtır ve Nasîruddîn et-Tûsî'nin -19 Dereceyi Esas Aldıkları İddiası

Şimşirgil yazısında İbn Yûnus (ö. 399/1009), Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274 ve İbnü's-Şâtır (ö. 777/1375) gibi âlimlerin fecr ve beyaz şafak için güneşin -19° derecedeki konumunu esas aldıklarını iddia etmektedir.⁴⁰

Oysa Nasîruddîn et-Tûsî gerek *et-Tezkira*'sında gerek *Zübde*'sinde gözleme (rasat) dayalı olarak güneşin ufuk çizgisinin altında 18 derecede bulunduğu sırada gecenin sona erdiğini ve fecrin başladığını söylemektedir.⁴¹

Şimşirgil'in, İbnü's-Şâtır'ın imsâk vakti için -19 dereceyi esas aldığı iddiası ise doğru gözükmemektedir. İbn Şâtır *Zîc*'inde fecr-i sâdık için -19 dereceyi, şafak için -17 dereceyi zikretmektedir. Bununla birlikte İbn Şâtır fecr-i sâdıkın tespitinde Ebû Ali el-Merrâkuşî'nin (ö. VII/XIII. Yüzyıl) -20, mütekaddim astronomların çoğunluğunun ise -18 dereceyi benimsedikleri bilgisini de paylaşmaktadır. Fakat kendi görüşünün her iki görüşten daha isabetli olduğunu ifade etmektedir.⁴² Ayrıca İbnü's-Şâtır'ın daha önce kaleme aldığı *Nihâyetü's-sûl* isimli eserinde⁴³ fecr-i sâdıkın ilk vakti olarak -18 dereceyi zikrettiği de belirtilmelidir.⁴⁴

İbn Yûnus (ö. 399/1009) ise *ez-Zîc el-Hâkimî* isimli eserinde hem fecr-i sâdık hem de şafak için -18 dereceyi tespit ederken, daha sonra hazırladığı mîkât cetvellerinde fecr-i sâdık için -20, şafak için -16 dereceyi tespit etmiştir. İbn Yûnus'un da aralarında bulunduğu astronomların mîkât cetvellerini gös-

⁴⁰ Şimşirgil, "İslam Âlimlerinin Hassasiyeti".

⁴¹ Tûsî, *Kitâbü't-Tezkira fi'l-hey'e*, 54a; Ebû Ca'fer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Zübdetü'l-idrâk fî hey'eti'l-eflâk* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 6527/2), 79b-80a. Ayrıca bk. Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rac en-Nîsâbü'rî, *Tavzîhu Tezkirati'n-Nasîri* (Adana: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Adana İl Halk Kütüphanesi, 769/1), 103b.

⁴² Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. İbrâhîm b. Muhammed eş-Şâtır ed-Dımaşkî, *Risâletü Zîc-i İbni's-Şâtır* (Erişim 18 Mayıs, 2020).

⁴³ İbnü's-Şâtır, *Nihâyetü's-sûl* isimli eserini gezegen modelinin mantıkî zeminini oluşturmak ve çerçevesini ortaya koymak maksadıyla yazmış, daha sonra bu sisteme uygun cetvellerini ve yeni sistemini *Zîcü'l-cedîd* isimli eseriyle açıklamıştır. Bk. Taha Yasin Arslan, *On Altıncı Yüzyıl Osmanlı Astronomisi ve Memluk Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015), 30.

⁴⁴ Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. İbrâhîm b. Muhammed eş-Şâtır ed-Dımaşkî, *Nihâyetü's-sûl fî tashîhi'l-usûl* (Erişim 18 Mayıs 2020).

teren mecmûada ise fecr-i sâdik için -19, şafak için -17 dereceleri yer almaktadır.⁴⁵ Bu bağlamda İbn Yûnus'un görüşleri arasında bir mutabakat bulunduğundan söz etmek mümkün gözükmemektedir.

1.5. Orucun 1400 Senedir Bu Şekilde Tutulduğu İddiası

Şimşirgil ilgili yazısında Müslüman âlimler, astronomlar ve muvakkitlerin -19 derece tespitlerinden vazgeçilerek -18 derecenin esas alınmasının orucun asıl vaktinden 20 dakika geç başlatılmasına sebep olduğunu ve 1400 senedir yürürlükte olan uygulamanın kolaylaştırma ilkesi gereği kaldırılmasının orucu tehlikeye atan, ilmîlikten uzak bir yaklaşım olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁶ Oysa İslam dünyasında astronomi ilminin h. II. asırda ortaya çıktığı ve ilk dönemlerden itibaren fecr-i sâdıkın tespitinde farklı derecelerde görüş ayrılığının mevcudiyeti göz önünde bulundurulduğunda onun bu iddiasının da gerçeği yansıtmadığı görülmektedir. Ayrıca yukarıda belirttiği gibi -18 ve daha altı dereceleri esas alan Müslüman astronomlara göre oruca 20 dakika erken başlatıldığı iddiasının da geçerliliği kalmamaktadır.

2. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın İmsâk Vaktinde Temkîn Uygulamasına Son Vermesinin Sebebi

DİB'in internet sayfasında yer alan bilgilere göre 1983 tarihine kadar uygulanmış olan temkîne o tarihten itibaren son verilmesi birkaç gerekçe ile açıklanmaktadır. Buna göre "Temkin uygulamasına dair Kur'ân ve Sünnetle herhangi bir ifade yer almadığı gibi ibadet vakitlerinin kişisel gözlem ve müşahade ile belirlendiği ve hesabın yapılmadığı/yapılmadığı zamanlarda herhangi bir temkinden bahsedilmediği" ifade edilmektedir. Açıklamada "ibadet vakitlerinin hesapla belirlenmeye başlaması ve bir yerleşim yeri için tek bir vakit belirlenmesi ile beraber temkin uygulamasının zorunlu hale geldiği" kabul edilmektedir. Fakat bir yerleşim yerinin coğrafi ve matematiksel konumuna bağlı olarak, o yerin doğusu ile batısı ve alçak yerleri ile yüksek yerleri arasında zaman farkı oluştuğu, dolayısıyla hesaplamada söz konusu yerleşim yerinin doğusunun esas alınarak vakit belirlenmesi durumunda batısında vakitin girmemiş olacağı, batısının esas alınması durumunda ise doğusunda vakit

⁴⁵ David A. King, *Islamic Astronomy and Geography*, (Surrey: Ashgate-Variorum, Farnham, 1. Basım, 2012), 506; David A. King, "İbn Yûnus' Very Useful Tables for Reckoning Time by the Sun", *Archive for History of Exact Sciences* 10/3-5 (1973), 366.

⁴⁶ Şimşirgil, "İslam Âlimlerinin Hassasiyeti".

girdiği halde beklenmesi gibi bir sonucun ortaya çıkacağı, bu durumun yerleşim yerinin yüksek ve alçak yerleri için de söz konusu olduğu belirtilmiştir. Ayrıca temkîn uygulamasının takvim yapmanın getirdiği bir zorunluluk olmasına rağmen, temkînin gereğinden fazla uygulanmasının vakit karışıklığına ve ibadetlerin vaktinden önce ya da sonra yerine getirilmesine sebep olacağı vurgulanmıştır. Bu yüzden 1982 yılına kadar gereğinden fazla uygulanan temkîn vaktinin, aynı tarihte DİYYK tarafından alınan kararlar mutedil hale getirildiği ve 1983 yılından itibaren yeni uygulamaya geçildiği ifade edilmiştir. Yeni uygulamaya göre imsâk ve yatsı vakitlerinde uygulanan temkîn tamamen kaldırılmıştır. Bunun gerekçesi ise fıkıh kitaplarındaki ictihâdların temkîn uygulamasına ihtiyaç bırakmaması ve imsâk vaktinde temkîn uygulanmasının oruca vaktinden sonra başlanılmasına ya da sabah namazının, vaktinden önce kılınmasına sebep olabileceği endişesi olarak ifade edilmiştir.⁴⁷

DİB tarafından 17.07.2013 tarihinde yapılan basın açıklamasında da temkîn uygulamasından vazgeçilmesinin sebepleri detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Açıklamada önceki İslam âlimlerinin büyük çoğunluğunun ve günümüzde İslam dünyasının neredeyse tamamının -18 dereceyi esas aldıklarına vurgu yapılmıştır. Açıklamada farklı dereceleri esas alan astronomların ve fukahânın varlığının farkında olduğu, fakat Başkanlığın tercihinin vaktin ilk sınırını tespit eden görüşe dayandığı ifade edilmektedir. -18 derece tercihinin hem İslâm'ın kolaylaştırma ilkesine hem de toplumda uygulama birliğinin sağlanmasına yönelik olduğu, ayrıca söz konusu derecenin bilimsel bir kriteri esas aldığı belirtilmiştir. Açıklamada vakit tespitinde her türlü görüşün ciddiyetle takip edildiği belirtilmiş, imsâk ve yatsı vakitlerinin bilimsel gözlem yöntemleriyle belirlenmesi amacıyla Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü ile ortak bir gözlem projesi yürütüldüğü bilgisi paylaşılmıştır. Yapılan gözlemlerin sonucunun takvimde belirtilen imsâk vaktiyle örtüştüğü ve gözlemlere hâlen devam edildiği ifade edilmiştir.⁴⁸

Bu makalenin amacı temkînin kaldırılmasının doğruluk ya da yanlışlığının değil, 1983'ten sonra yürürlüğe konan uygulama değişikliğine yönelik eleştirilerin hakikati yansıtmadığının incelenmesidir. Bu yüzden burada söz konusu açıklamaların doğru ve tutarlı olup olmadıkları mevzubahis edilmemiştir. Çünkü bu gibi bir inceleme hem makalenin amacının dışındadır hem de zaman ve mekân bakımından bu makalenin boyutlarını aşmayı zorunlu

⁴⁷ DİB, "Vakit Hesaplama".

⁴⁸ DİB, "Basın ve Halkla İlişkiler Müşavirliği".

kılacaktır. Fakat burada ifade edilmesi gereken bir husus vardır ki o da şudur: DİB'in takvim hesaplamasında -18 dereceyi esas alması, Şimşirgil'in iddia ettiği gibi Hristiyan astronomların görüşünün alındığını değil, Müslüman astronomların ihtilâf ettikleri görüşlerden birinin bırakılıp diğerinin benimsendiğini göstermektedir. Üstelik bazı Müslüman astronomi âlimlerinin belirttiklerine göre bu, meşhur olan görüştür. Ayrıca -18 derecenin esas alınması Şimşirgil'in iddia ettiği gibi ilmîlikten uzak bir uygulama olarak değerlendirilemez. Zira astronomi ilminin kurucuları olan mütেকaddim ulemâ ile mütעהhîr ulemâdan pek çoğu gözlemleri neticesinde aynı dereceyi esas almaktadırlar. Bu uygulamanın karışıklık ve bölünmeye davetiye çıkardığı iddiası da isabetli değildir. Bunun isabetli kabul edilmesi, aynı karışıklık ve bölünme isnadının astronomi ilminin kurucuları ve ilk uygulayıcıları olan mütেকaddim astronomi âlimlerine de yapılmasını gerektirir ki, bu şekilde bir itham ve isnâdın kabul edilmesi söz konusu olamaz. Müslümanların ibadetlerini 1400 senedir bu şekilde yaptıkları iddiası ve buna bağlı olarak temkînin 1400 senedir ittifakla uygulandığı iması da hakikati yansıtmamaktadır. Zira ilk dönemlerde oruç ve sabah namazı vakti kişisel gözleme dayalı olarak tespit ediliyordu. Ayrıca saat ve dakika tespitli takvimler ve temkîn 1400 senedir var olan bir uygulama değildir.

DİB'in imsâk vaktiyle ilgili değişikliğinin temel sebebi ölçüyü -19'dan, -18 dereceye çevirmesinden kaynaklanmaktadır. Başkanlık böyle olması gerektiğini de 22 adet görsel gözleme ve önceki âlimlerin görüşlerine dayandırmaktadır. Konu temkîn ifadesiyle anlatılsa da problem temkînle ilgili bir mesele olmayıp, ölçünün daha doğru şekilde tespitiyle ilgilidir. Çıplak gözle ve gözle görme esasına uygun şekilde yapılan aletsel gözlemler neticesinde imsâk vaktinin, güneşin ufka -18 derece yaklaşmasıyla girdiği tespit edilmiştir. Konu astronomik hesaplarda yapılan bir düzeltme işlemidir. Dolayısıyla Şimşirgil'in -19 derece üzerinde durarak eleştirilerini bu temel üzerine bina etmesi ilmî bir yaklaşım değildir. Bu, ancak karşı gözlemler yapılması neticesinde -18 derece tespitinin fecr-i sâdıkın doğduğu ana tekabül etmediğinin ispat edilmesi durumunda söz konusu olabilir. Oysa iddia sahibi, bu şekilde bir gözlem neticesinde -18 derece tespitinin yanlışlığını ortaya koy(a)mamaktadır. Esasında tartışmanın temkîn uygulaması üzerine değil, fecr-i sâdıkın tespitinin -19 dereceden -18 dereceye indirilmesi üzerine bina edilmesi daha sağlıklı ve daha tutarlı bir yaklaşım olmalıdır.

Sonuç

Çalışmada ulaşılan sonuçları aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

Tarihçi Prof. Dr. Ahmet Şimşirgil'in, Ahmed Ziyâ Bey'in ifadelerini mutlak doğru kabul ederek fecr-i sâdıkın tespitinde Avrupalı Hristiyan/gayrimüslim âlimlerin ufuk üzerinde beyazlığın tamamen yayıldığı vakti, Müslüman astronomi âlimlerinin ise ufuk üzerinde beyazlığın ilk görüldüğü vakti hesap ettikleri iddiası hakikati yansıtmamaktadır. Çünkü çalışmada gösterilmeye çalışıldığı gibi Hanefî "meşâyihi" fecr-i sâdıkın tespitinde birisi ufuk çizgisinin üzerinde beyazlığın ilk belirmediği an, diğeri yayıldığı ve iyice belirginleştiği an olmak üzere iki farklı görüş benimseyerek ihtilâf etmişlerdir. Dolayısıyla fecr-i sâdıkın tespitinde hangisi tercih edilirse edilsin her iki görüş de Müslüman âlimlerin görüşüdür. Şimşirgil'in ifadeleri bu hususta isabetli değildir.

Şimşirgil'in Avrupalı Hristiyan astronomların fecr hesaplarında, güneşin irtifâ'ını -18 derece, Müslüman astronomların -19 derece olarak esas aldıkları iddiası hakikati yansıtmamaktadır. Zira çalışmada gösterilmeye çalışıldığı gibi fecr-i sâdıkın derece olarak tespitinde Müslüman astronomlar -20 ilâ -15 gibi derecelerde ihtilâf etmektedirler. Bu görüşlerin hangisi tercih edilirse edilsin tamamı Müslüman astronomların görüşleridir. Bu konuda ancak deliller öne sürülerek hangisinin daha doğru ya da ihtiyatlı olduğundan bahsedilebilir. Dolayısıyla Şimşirgil'in fecr-i sâdık hesaplamasında Müslüman astronomların bir bütün olarak -19 dereceyi benimsediklerini ima eden ifadesi doğru değildir. -19 derecenin esas alındığı iddiası bir bütün olarak tüm İslâm tarihi ve tüm astronomi âlimleri için değil, ancak müteahhir bazı ulemânın ittifak ettiği husus olarak öne sürülebilir.

Şimşirgil'in Nasîruddîn et-Tûsî'nin fecr-i sâdıkın tespitinde -19 dereceyi esas aldığı iddiası bizim araştırma ve tespitlerimize göre doğru değildir. Zira Tûsî, hem *et-Tezkira* hem de *Zübde* isimli eserlerinde açıkça -18 dereceyi benimsemektedir.

Şimşirgil'in, dönemin Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez ve Diyanet yetkilileri hakkında iddia ettiği fecr-i sâdıkta "-18 dereceyi esas alanların Avrupalı Hristiyan astronomlar olduğunu iyi bilmekte fakat ifade etmekten kaçınmaktadırlar." iddiası doğru değildir. Çünkü çalışmada gösterildiği gibi -18 dereceyi esas alanlar yalnızca Avrupalı/gayrimüslim Hristiyan astronomlar değil, aynı zamanda bu ilmin kurucularından olan Müslüman astronomlardır.

Çalışmanın belki de en önemli sonuçlarından birisi temkînin kaldırılmasına ve imsâk vakti için -18 derecenin esas alınmaya başlanmasına bağlı olarak fazladan 20 dakika yedirilmek suretiyle orucun tehlikeye atıldığı iddiasının hakikati yansıtmadığı gerçeğidir. Zira DİB gerçekten de imsâk vaktinde -18

dereceyi esas aldıysa bu uygulama Müslüman âlimlerin gözleme ve hesaba dayalı tespitlerinden biri olduğu için “milletin orucu ile oynamış” olarak değerlendirilemez.

DİB’in fecr-i sâdıkın tespitinde -18 dereceyi esas almış olması durumunda Şimşirgil’in iddia ettiği gibi Hristiyan/gayrimüslim âlimleri Müslüman âlimlere tercih söz konusu değildir. Zira -18 derece azımsanmayacak sayıda Müslüman âlimin de tercih ettiği bir görüştür.

Fecr-i sâdıkın tespitinde -18 derecenin kabul edilmesi Şimşirgil’in “Bu mudur ilmîlik?” sözleri ile ifade ettiği gibi “ilmîlikten uzak” bir görüş değil, tam tersine gözlem/rasat ve hesaba dayalı ilmî bir görüştür. Aksinin iddia edilmesi durumunda -18 derece tespitinin gözleme dayalı olarak yanlışlanması gerekmektedir ki, bunu iddia edenlerin herhangi bir rasat çalışması ile iddialarını ispat ettikleri bilinmemektedir.

Netice itibarıyla fecr-i sâdıkın tespitinde hangi derecenin esas alınacağı noktasında âlimler arasında ihtilâf söz konusudur. Bu konuda Şimşirgil’in İslam âlimleri ve astronomları arasında bir ittifak bulunduğunu çağrıştıran ifadeleri ve iddiası doğru değildir. Bu yüzden Şimşirgil’in orucun riske atıldığı yönündeki itham ve isnâdları gerçeği yansıtmamaktadır. Bu hususta ancak ihtiyâtlı ya da toleranslı görüşlerden biri ile amel etmekten söz edilebilir. Diğer taraftan İslam’da ibadet vakitlerini gösteren takvimlerin tarihî serüvenini ele alan çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

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.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Tunahan ERDOĞAN %70-İsmail KARAGÖZLÜĞLU %30.

Kaynaklar/References

- Acar, Abdullah. *Kur’an’a Göre İmsak Vakti*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb Arnavud-Âdil Mürşid. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1. Basım, 1421/2001.
- Akyüz, Vecdi. “Fıkıh Açısından İmsak Vaktinin Başlangıcı”. *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

- Arslan, Taha Yasin. *On Altıncı Yüzyıl Osmanlı Astronomisi ve Memluk Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısrî. *el-‘Înâye Şerhu’l-Hidâye*. Beyrut: Dâru’l-fıkr, yy., ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihali*. İstanbul: Kitabevi, 2002.
- Bircendî, Nizâmüddîn Abdülâf b. Muhammed Hüseyin el-Hanefî. *Şerhu Tezkirati’n-Nasîriyye*. Erişim 6 Mayıs 2020. http://www.qdl.qa/en/archive/81055/vdc_100030796164.0x000001
- Bîrûnî, Ebü’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *el-Kânûnû’l-Mes’ûdî*. Haydarabad: Matbaatü Meclisi Dâireti’l-Ma’ârifî’l-Osmâniyye, 1. Basım, 1374/1955.
- Bîrûnî, Ebü’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü’l-tefhîm li evâilî sinâ’ati’t-tencîm*. çev. Ramsey Wright. London: Luzac&Co, 1934.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Basın ve Halkla İlişkiler Müşavirliği”. Erişim 8 Mayıs 2020. <https://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/2921/basin-aciklamasi>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Vakit Hesaplama”. Erişim 28 Nisan 2022. <https://vakithesaplama.diyaret.gov.tr/icerik.php?icerik=162>
- Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. “Namaz Vakitlerinde Temkin”. 143/6, Karar Tarihi 21.1.1982.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü’l-Hüseyin b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar bi nakli’l-‘adli ‘ani’l-‘adli ilâ Rasûlillâh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-arabî, ts.
- Fazilet Takvimi. “Namaz Vakitleri ve Temkin Hakkında Suâl ve Cevaplar”. Erişim 11 Mayıs 2020. <https://www.fazilettakvimi.com/public/sual-ve-cevaplar/12/>
- Fazlıoğlu, İhsan. “Kadıızâde-i Rûmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/99. İstanbul: TDV, 2001.
- Gökmen, Fatin. “Namaz Vakitleri Hakkında Suallere Cevap”. *Sebilürreşad*. 3/61. (1949).
- Hasan Hüsnü Efendi. *Kitâbü’l-usûlî’l-vâfiye fî ‘ilmi’l-kosmogrâfiye*. Mısır: el-Matbaatü’l-kübrâ el-Emîriyye (Bulak Matbaası), 1. Basım. 1890.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyinî ed-Dimaşkî. *Reddû’l-Muhtâr ‘ale’l-dürri’l-muhtâr*. Beyrut: Dâru’l-fıkr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ bi’l-âsâr*. Beyrut: Dâru’l-fıkr, ts.
- İbnü’ş-Şâtîr, Ebü’l-Hasen Alâüddîn Alî b. İbrâhîm b. Muhammed eş-Şâtîr ed-Dimaşkî. *Nihâyetü’s-sûl fî tashîhi’l-usûl*. thk. ve Fransızca’ya Çev. Erwan Penchêvre, yy, ts. Erişim 18 Mayıs 2020. Arxiv.org, <https://arxiv.org/pdf/1709.04965.pdf>
- İbnü’ş-Şâtîr, Ebü’l-Hasen Alâüddîn Alî b. İbrâhîm b. Muhammed eş-Şâtîr ed-Dimaşkî. *Risâletü Zîc-i İbni’ş-Şâtîr*. El Yazması. Erişim 18 Mayıs 2020. https://www.academia.edu/98100961/%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9_%D8%B2%D9%8A%D8%AC_%D8%A7%D8%A8%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A7%D8%B7%D8%B
- Kâdîzâde Rûmî, Mûsâ b. Muhammed b. el-Kâdî Mahmûd er-Rûmî Salâhuddîn. *Şerhu’l-Mülâhhas fi’l-hey’e*. Erişim 6 Mayıs 2020. <https://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=m013062.pdf>

- King, David A. "Ibn Yünus' Very Useful Tables for Reckoning Time by the Sun". *Archive for History of Exact Sciences*. 10/3-5. (1973).
- King, David A. *Islamic Astronomy and Geography*. Surrey: Ashgate-Variorum, Farnham, 1. Basım. 2012.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayreddin Karaman - Ali Özek - İbrahim Kâfi Dönmez - Mustafa Çağrıncı - Sadrettin Gümüş - Ali Turgut. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 10. Basım, 2012.
- Kutbüddîn eş-Şîrâzî, Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî eş-Şâfiî. *Nihâyetü'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk*. British Museum, nr. ADD 7482. Erişim 12 Mayıs 2020.
https://www.qdl.qa/en/archive/81055/vdc_100000005664.0x000001
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *Şerhu'l-Hidâye (el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî ile birlikte)*. nşr. Naîm Eşref Nur Ahmed, Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, 1. Basım. 1417.
- Mârdînî, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Halîl b. Yûsuf. *ed-Dürü'l-mensûr fî'l-'ameli bi rub'i'd-düstûr*. Erişim 7 Mayıs 2020.
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015081446653&view=1up&seq=1>
- Mergînânî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî. *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1. Basım. 1424/2004.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Şuayb Arnavûd vd., Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 3. Basım. 1431/2010.
- Nizâmüddîn Belhî vd. *el-Fetâva'l-Hindîyye*. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1310/1892.
- Nizâmüddîn en-Nîsâbü'rî, Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A' rec. *Tavzîhu Tezkirati'n-Nasîrî*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Adana İl Halk Kütüphanesi, No: 01 Hk 769/1.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. thk. Halil Muhyiddîn el-Meyyis, Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1. Basım, 1421/2000.
- Seyyid el-Hâc Muhammed b. Abdilvahhâb b. Abdirrezzâk el-Endelûsî. *Îzâhu'l-kavli'l-hak fî mikdârî inhitâtî's-şems vakte tulû'i'l-fecr ve gurûbi's-şems*. yy. ts.
- Sîpahi, Yıldırım. "Şerâtin Ümmîliği Bağlamında Furû Fıkıhta İmsâk Vakti Meselesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.1/31, 2018.
- Şimşirgil, Ahmet. "Sahur ve İftar Vakitlerine Dikkat!". Erişim 4 Mayıs 2020.
<http://ahmetsimsirgil.com/sahur-ve-iftar-vakitlerine-dikkat-05-05-2019/>
- Şimşirgil, Ahmet. "Sahur ve İftar Vakitlerine Dikkat!". YouTube. Yayın Tarihi 5 Mayıs 2020.
<https://www.youtube.com/watch?v=qIubcMJ8mA>
- Şimşirgil, Ahmet. "İslam âlimlerinin hassasiyeti". Türkiye Gazetesi (13 Mayıs 2018). <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/prof-dr-ahmet-simsirgil/602205.aspx>.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Mısır: Şeriketü mektebe, 3. Basım, 1395/1975.
- Türkiye Takvimi. "Mühim Tenbih". Erişim 1 Haziran 2020.

500 • BİR ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ: İMSÂK VAKTİ TARTIŞMALARI

http://www.turktakvim.com/index.php?link=html/muhim_tenbih.html

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbü't-Tezkira fi'l-hey'e*. İstanbul Millet Kütüphanesi, 1331/54a.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Zübdetü'l-idrâk fî hey'eti'l-eflâk*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 6527/2, 79b-80a.

Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî. *İ'lâü's-sünen*. thk. Muhammed Takî Osmânî, Karacı: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1415.

DERS DEĞERLENDİRME ÖLÇEĞİ (DDÖ): GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

Ahmet KOÇ* - İsmail BULUT**

Öz

Kalite sürecinde yürütülen faaliyetlerin iyileştirilmeye açık yönlerinin tespit edilebilmesi için paydaş görüşlerine başvurulması kaçınılmazdır. Eğitim-öğretim faaliyetlerinin temel öznesi konumunda olan öğrenci görüşleri sürekli iyileştirmede en önemli veri kaynaklarından biridir. Eğitim programlarının temel taşı olan derslerin planlamadan çıktıklarına kadar tüm süreçlerinde öğrenci görüşlerine başvurulması önerilmektedir. Literatür incelendiğinde derslerin niteliğinin değerlendirilmesine yönelik öğrenci görüşlerine başvurulduğu çalışmaların oldukça sınırlı sayıda olduğu görülmüştür. Planlamadan ölçme değerlendirme aşamasına kadar tüm süreçlerde etkili bir ders nasıl tasarlanmalıdır, temel problemi üzerine kurgulanan bu çalışma bir ölçek geliştirme çalışmasıdır. Öğrenci görüşlerini dikkate alarak tasarlanan bir ders planının dersin niteliğini artıracığı düşüncesinden hareketle bu çalışmada eğitim öğretim faaliyetlerinin niteliğini artırmaya çalışan ve kalite ve akreditasyon sürecini yürüten kurumlar için geçerliği ve güvenirliliği sağlanmış ve dersin tüm boyutlarını ölçen bir veri toplama aracı geliştirilmesi amaçlanmıştır. Nicel araştırma yöntemiyle gerçekleştirilen bu çalışma, tarama yolu ile durum tespiti yapmak amacıyla 2022 yılında Hitit Üniversitesindeki 636 öğrenci ile yürütülmüştür. Açıklayıcı faktör analizi neticesinde ölçeğin 24 madde-

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı
e posta: ahmetkoc@hitit.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6165-4401

** Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı
e posta: ismailbulut@hitit.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8588-1585

Atıf/Cite as: Koç, Ahmet- Bulut, İsmail, "Ders Değerlendirme Ölçeği (DDÖ): Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması". *Dini Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022), 501-528.
<http://doi.org.10.15745/da.1159706>

den oluşan dört faktörlü bir yapıda olduğu belirlenmiştir. Doğrulayıcı faktör analizi neticesinde uyum indekslerinin kabul edilebilir düzeyde olduğu saptanmıştır. Ölçeğin tümü için iç tutarlık (Cronbach'ın Alfa) katsayısı 0,94; faktörleri için ise sırasıyla 0,93, 0,91, 0,86 ve 0,93 olduğu tespit edilmiştir. Bu netice, ölçeği oluşturan maddeler arasında yüksek düzeyde bir iç tutarlılığının bulunduğunu ve ölçeğin aralarında güçlü ilişki olan maddelerden oluştuğunu göstermektedir. Korelasyon analizinde ölçekteki bütün faktörler arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Tüm bu analizlerin sonucunda “Ders Değerlendirme Ölçeği (DDÖ)”nin yükseköğretim programlarında yürütülen bir dersin niteliğini belirlemeyi sağlayan geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim bilimleri, Kalite süreçleri, Ders değerlendirme ölçeği, Akreditasyon, Eğitimde nitelik, Ölçek geliştirme.

Course Evaluation Scale (CES): Validity and Reliability Study

Abstract

It is essential to run a continuous improvement system for the Plan-Do-Check-Action cycle to be achieved and sustained. It is inevitable to consult stakeholder opinions to determine the improvable aspects of the activities carried out in the quality process. Student opinions, the main subject of educational activities, are one of the most critical data sources for continuous improvement. It is recommended to consult students' views in all processes from the planning to the output of courses, which are the cornerstones of education programs. When the field is examined, it is seen that the number of studies in which students' opinions are sought to evaluate the quality of the courses is quite limited. This study, built around the main problem “How to design a lesson effectively in all processes, from planning to assessment and evaluation?” is a scale development study. It is thought that a lesson plan designed with the data obtained based on student opinions will increase the quality of the lesson. It is known that the programs which carry out the quality and accreditation process use different questionnaires in the continuous improvement mechanism to measure the quality of courses. 636 students from Hitit University participated in this study in 2022. The scale's validity was evaluated using exploratory factor analysis and confirmatory factor analysis. The scale has a four-component structure with 24 items, according to the results of the exploratory factor analysis. Confirmatory factor analysis revealed that the fit indices were within a reasonable range. The reliability coefficients for

the factors were 0.93, 0.91, 0.86, and 0.93, respectively, with a Cronbach's Alpha coefficient for the full scale of 0.94. This finding indicated that the scale items had a high degree of internal consistency and that the scale was made up of objects with a strong tie. According to the correlation study, all of the scale's variables had a tangible link. It can be said that the "Course Evaluation Scale (CES)," which was developed as a result of all these analyses, is a valid and reliable measurement tool consisting of 24 items that can be used to measure the effectiveness of a course taught in higher education, according to student opinions.

Keywords: Educational sciences, Scale development, Course evaluation scale, Quality in education, Quality processes, Accreditation.

Summary

Today, change and innovation in almost every field bring competition and increase the quality of products/activities. Improving and maintaining quality is carried out with the concept of quality. It is seen that an increasing number of universities and their affiliated programs are trying to carry out the quality processes of education and other activities. In particular, the evaluation programs by the Higher Education Quality Board (YÖKAK) are essential to establishing and maintaining a quality culture in institutions. On the other hand, it is known that the number of accreditation institutions has increased, and many programs continue their efforts to be accredited. The planning, implementing, checking and taking precautions (PDCA) cycle is one of the essential elements of quality in the quality process, which covers all functions from the planning and implementation of the activities in accordance with a certain standard in line with the vision, mission, strategic goals and objectives of the institution to the product/output stage. Faulty or functionless elements in the PDCA cycle are determined, necessary improvements are made by taking precautions, and the cycle is completed. It is essential to run a continuous improvement system for the PDCA cycle to be completed and sustainable. It is inevitable to consult stakeholder opinions to determine the aspects open to progress in the activities carried out in the quality process. Student opinions, the main subject of educational activities, are one of the most critical data sources for continuous improvement. It is precious to consult the views of students in all processes, from the planning to the output of the courses, which are the cornerstones of the education programs. When the literature review is examined, it is seen that the studies analyzing the opinions of

students to evaluate the quality of the courses are pretty limited. Based on the fundamental problem of designing a practical lesson in all functions, from planning to assessment and evaluation, this study is a scale development study. It is thought that a lesson plan that will be designed with the data obtained based on student opinions increases the quality of the lesson. It is known that different questionnaires are used to measure the quality of the courses in the continuous improvement mechanism of the programs that carry out the quality and accreditation process. Since the validity and reliability of these questionnaires are not confirmed and they could only measure some aspects of the courses, there is a need to develop a course evaluation scale. This study aims to develop a data collection tool that provides validity and reliability and measures different dimensions of the courses for the institutions trying to increase the quality of education activities and carry out the quality and accreditation process. This study, carried out with the quantitative research method, was applied to 636 students at Hitit University in 2022 to determine the situation. As a result of the exploratory factor analysis (EFA) performed after the first application, it is determined that the scale had a four-factor structure consisting of 24 items. These factors are named course, instructor, method-technique assessment and evaluation process. It is determined that the scale explained 69.3% of the total variance. As a result of the analysis performed with the Promax oblique rotation method, it is determined that the factor loading values ranged between 0.47-0.98. Accordingly, it can be said that the scale consists of items that have a high level of correlation between them and that it is a scale that can provide construct validity. As a result of the confirmatory factor analysis (CFA) performed after the second application on a different sample, it is determined that the fit indices are at an acceptable level. According to CFA, it is calculated that $X^2=1.98$ and $RMSEA=0.063$. These results reveal that the X^2 and $RMSEA$ values are in good agreement. Other fit indices were $NFI=0.90$, $GFI=0.86$, $CFI=0.94$, $IFI=0.98$ and $TLI=0.94$. These values show that the structure formed in the EFA also fits well in the second main application. According to the results of EFA and CFA, it is possible to say that the scale is a valid measurement tool. As a result of the reliability analysis, the internal consistency (Cronbach's Alpha) coefficient for the whole scale is 0.94; for the factors, it is determined that they are 0.93, 0.91, 0.86 and 0.93, respectively. This result shows that the scale consists of items with high internal consistency and that the items have a strong relationship between them. The correlation analysis determines a positive and significant relationship between all the factors in the ranking. The lowest score from this

scale, which consists of 24 positive items, is 24, and the highest score is 120. Therefore, getting 24 points on the scale indicates that the course quality is at the level of “I strongly disagree” and that getting 120 points corresponds to the level of “I strongly agree”. As a result of all these analyses, it can be said that the “Course Evaluation Scale (CES)” is a valid and reliable measurement tool that enables one to determine the quality of a course conducted in higher education programs.

Giriş

Kalite arayışının insanların bireysel ve toplumsal yaşamlarının erken dönemlerinden itibaren var olduğuna söylemek mümkündür. Özellikle Sanayi devrimine bağlı olarak dünya genelinde kalite arayışının yaygınlaştığı ve bu olgunun eğitim-öğretim faaliyetleri başta olmak üzere her türlü üretim ve hizmet sektörünün işleyişine yön verdiği görülmektedir. Kavramsal açıdan kalite; genel olarak kaliteli ürün geliştirmek, tasarlamak, piyasaya sürmek ve ürünün satışından sonra da kaliteli bir hizmet vermek (Ishikawa, 1985, 44); ürün ya da hizmetin değerini standartlara ve ihtiyaçlara uygun hale getirmek, ürün ve hizmetin eksikliklerini gidermek ve müşteri beklentilerinin karşılanmasına özen göstermek şeklinde tanımlanmaktadır (Şimşek, 1998, 6; Juran vd., 1998, 2; Gryna - Juran, 2001, 3). Kalite süreci; planlama, kontrol etme ve iyileştirme aşamalarından oluşmaktadır. Bu süreç, kalite standartlarının ortaya koyulması, müşterilerin beklentilerinin ve ihtiyaçlarının tespit edilmesi, ürün ve üretim aşamalarının belirlenmesi ve kontrol araçlarının oluşturulmasının ardından yapılan/üretilen uygulama/ürünlerin izlenerek aksayan yönlerin iyileştirilmesini kapsamaktadır (Juran vd., 1998, 6). Ayrıca sürecin ilgili personel tarafından içselleştirilmesi ve buna yönelik teşvik edici unsurlar barındırması gibi detaylar da bu kapsama dahildir.

Kalite süreçlerindeki tüm aşama ve unsurların ‘her zaman kalitenin bir üst kalitesi vardır’ anlayışı gereği sürekli gelişime açık olması (Kuruşcu, 2003, 35) ve dolayısıyla dinamik bir mekanizmaya sahip olması esastır. Japonya’da Kaizen kavramıyla ifade edilen sürekli gelişme, sürekli daha iyiye doğru yol alma düşüncesinin yanı sıra hedef odaklı, planlı ve aşamalı bir süreç yönetimini gerektirmektedir. Dolayısıyla bir kurumun genel işleyişinin seyri ya da personellerin rekabet kabiliyetleri kurumsal yapının gelişime açıklık ilkesini benimsemesi ve yüksek kaliteyi hedeflemesiyle yakın ilişkilidir. Çünkü kurumların rekabet kabiliyetlerinin sürekli bir gelişimi hedeflemeleriyle paralel geliştiği ve müşteri memnuniyetlerinin de yine aynı doğrultuda arttığı belirtilmektedir. (Şimşek, 1998, 137-138).

Kalite yönetim sistemi süreçlerinde sürekli bir gelişmenin ve iyileşmenin yakalanabilmesinde Shewhart veya Deming'in dört aşamadan oluşan "Planla-Uygula-Kontrol Et-Önlem Al (PUKÖ)" döngüsü işlevsel görünmektedir. (Deming, 1986, 88; Shewhart - Deming, 1986, 45). PUKÖ döngüsünün ilk aşamasında bir *plan* geliştirilir, bu plan çerçevesinde *uygulama* yapılır, plana uygun yapılan faaliyetlerin sonucunda ortaya çıkan sonuçlar *kontrol* edilir/ izlenir, izleme sonuçları doğrultusunda varsa gerekli *önlemler* alınarak iyileştirmeler yapılır ve çevrim tamamlanır. Aşamaların herhangi birinde aksama yoksa aynı döngü devam ettirilir (Efil, 2010, 197). Kalite süreçlerinin bütün aşamaları için etkinliği ve verimliliği arttırabilme potansiyeline sahip olan PUKÖ döngüsünün (Özer, 2017, 8) yükseköğretim kalite güvence sisteminde yer alan standartların gerçekleştirilmesinde de dikkate alındığı görülmektedir. (Derdiyok, 2019, 197).

Hemen her alanda yürütülen kalite yönetim süreci üniversitelerin işle- yişinde yürütülmeye çalışılmaktadır. Üniversitelerde beş yılda bir hazırlanan stratejik planda üniversitelerin vizyon ve misyonu çerçevesinde "Kalite Güvencesi Sistemi, Eğitim ve Öğretim, Araştırma ve Geliştirme, Toplumsal Katkı ve Yönetim Sistemi" alanlarında amaç ve hedefler belirlenmektedir. Belirlenen hedeflerin gerçekleşmesine yönelik eylem planları tasarlanarak uygulanmaktadır. Yükseköğretim kurumlarının eğitim-öğretimi devam ettirme, araştırma ve geliştirme faaliyetlerinde bulunma ve idari hizmetleri yürütme şeklindeki bütün alanlardaki işleyişinin ulusal ve uluslararası kalite standartlarına uygunluğunu değerlendirmek üzere Yükseköğretim Kalite Kurulu (YÖKAK) kurulmuştur. Ayrıca üniversiteler, YÖKAK tarafından yetkilendirilmiş ulusal ve uluslararası akreditasyon kuruluşlarına program değerlendirme başvurusunda bulunarak da kurumda kalite kültürünü yerleştirme ve başta eğitim-öğretim olmak üzere tüm faaliyetlerinin niteliğini artırma çalışmalarında bulunmaktadır(YÖKAK, 17 Ekim 2022). Gerek üniversite sayılarının artması ve gerek bir üniversitede yer alan programların çeşitliliğinin artması bu kurumlar arasında da sahip oldukları kontenjanı doldurabilme, nitelikli öğrenciye ulaşabilme ve eğitim-öğretim faaliyetlerinde niteliği yakalayabilme kapsamında bir rekabet ortamının oluştuğu görülmektedir. Bu açıdan ulusal veya uluslararası akreditasyon belgesine sahip olmak böyle bir rekabet ortamında diğerlerinden farklı olma yarışının en belirgin göstergesi olarak sayılabilir.

Yüksek öğretim kurumlarının öğrenci ve öğretim elemanlarının uluslararası hareketliliğini, kurumsal işleyişlerinde özerkliklerini ve akademik faaliyetlerinde özgürlüklerini arttırmak, geliştirmek veya yaygınlaştırmak ve bu

kapsamda belli standartlara ulaşmalarını sağlamak üzere Avrupa Yükseköğretim Alanı oluşturma çalışmaları 1998-1999 yıllarından itibaren sürdürülmektedir. Bologna süreci, yüksek öğretim programlarına yönelik uluslararası ortak bir kredi sisteminin oluşturulması, bu kapsamdaki eğitim-öğretim faaliyetlerinin sürdürülmesinde uluslararası düzeyde temel kriterlerin gözetilmesi ve yüksek öğretimde uluslararası öğrenci hareketliliğinin artırılması hedefleriyle başlamıştır. (Altınkaynak vd., 2016, 4). Avrupa'dan birçok ülkenin yükseköğretim sistemlerinin kendilerine özgü farklılıklarını koruyarak birbirleriyle karşılaştırılabilir olması ve uyumlu hale getirilmesi Bologna sürecinin en başta gelen amaçlarındandır.

Bologna sürecinin gelişim aşamalarında *öncelik alanları* belirlenmiştir. Yükseköğretimde (Lisans ve Yüksek Lisans olmak üzere) iki aşamalı derece yapısı ve Yükseköğretim diploma ve/veya dereceleri ve öğrenim sürelerinin tanınması gibi öncelikli alanların yanında sosyal boyutu ve iş birliğini güçlendirme ile *kalite* vurgusu ön plana çıkmaya başlamıştır. Özellikle Avrupa Kalite Güvencesi Birliği (European Association of Quality Assurance, ENQA) tarafından geliştirilen ve Avrupa Yükseköğretim Alanında yer alan yükseköğretim kurumlarına yönelik "Kalite Güvencesi Standartları ve Uygulama Prensipleri"nin üye ülkelerdeki uygulamalarına yönelik rapor hazırlanması hedefi dikkat çekmektedir(YÖK, 17 Ekim 2022).

Üniversiteler, yürütmüş oldukları faaliyetleri, verdikleri hizmetleri veya paydaşlarına sundukları olanakları kalite süreçleri kapsamında gözden geçirmek ve denetlemek üzere öğrencilerin değerlendirmelerine başvurmaktadırlar. Öğrencilerin geri bildirimleri sayesinde, üniversiteler güçlü ve zayıf yönlerini belirleyebilmekte ve aksayan yönleri için sürekli iyileştirme çerçevesinde gerekli önlemler alabilmektedirler.

Üniversitelerin çıktılarını kullanan ve ona geri bildirim sağlayan dış ve iç paydaşlar genel anlamda üniversiteleri yenileşmeye/gelişmeye zorlamaktadır. Üniversitelerde eğitim-öğretim faaliyetlerinin niteliğinin değerlendirilmesinde öğrenci memnuniyeti başta gelen etkenlerdendir. Dolayısıyla eğitim kurumlarının kalitesinin yükseltilmesinde, paydaş olarak görülen öğrenci talep ve isteklerinin tespit edilmesi, uygun şartların meydana getirilmesi ve geri bildirimlere göre sürekli iyileştirme sistematığının kurulması önem taşımaktadır (Baykal vd., 2002). Eğitim kurumlarında memnuniyet seviyesinin tespit edilmesi, eğitimdeki gelişmenin sağlanması, eğitim niteliğinin artırılması ve yeni kaynakların ortaya çıkarılması bakımından önemlidir (Şimşek vd., 2019, 383). Günümüzde uluslararası düzeyde PISA ve TIMSS gibi sınavlarda ölçülen ve-

rilere göre eğitimde başarılı ülkeler içerisinde yer alan İsviçre, Kanada, Çin, Güney Kore, Japonya gibi ülkelerin aynı zamanda gelişmiş ekonomiye sahip oldukları bilinmektedir (OECD, 2022, 238, 254, 280). Bu ülkelerin maddi imkanlarını eğitim sürecinde yer alan dinamiklerin (okul, ders, öğretmen özellikleri) niteliğini geliştirmeye ve bu yönde politikalar oluşturmaya yönlendirdikleri de görülmektedir. Politikaların belirlenmesinde önemli etkenlerden biri olan paydaşlardan alınan görüşlerin ve bu görüşler doğrultusunda yapılan iyileştirmelerin olduğu söylenebilir (Abide, 2021, 465).

Bologna süreci kapsamında üniversitede yer alan bir programın; program yeterlilikleri, eğitim amaçları, müfredat programı ve müfredatı oluşturan derslerin içerikleri ve kazanımları, yeterlilikleri karşılama düzeyleri, ölçme değerlendirme ve dersin iş yükü planlanması yapılmaktadır. Kalite süreçlerine göre zikredilen bu hususların planlamasında iç ve dış paydaşların görüşlerinin alınması gerekli görülmektedir. Eğitim öğretimin planlanmasından uygulanmasına ve kontrol edilmesine kadar bütün aşamalarında sürecin temel öznesi olması bakımından öğrencilerin görüş ve değerlendirmelerine başvurulması PUKÖ döngüsünün işleyişindeki niteliği arttıran bir etken olarak değerlendirilmektedir. Nitekim öğrencilerin, eğitim-öğretim faaliyetlerinin “önemli, eşit ve sorumlu oyuncularını” olarak görülüp bütün süreçlerine aktif katılımları sağlandığında motivasyonlarının arttığı, kurumlarına güven duyarak aidiyet bilinçlerinin geliştiği de bu kapsamda belirtilebilir (Şimşek vd., 2019, 98).

Öğrencilerin eğitim-öğretimin kalite süreçlerine ilişkin değerlendirilmelerine başvurulması gereken başlıca temalar; eğitim ve öğretimin dinamiğini oluşturması bakımından ders faaliyetleri ve bu kapsamda bir dersin öğretim elemanları, muhtevası ve materyalleri, yöntem ve teknikleri, ölçme ve değerlendirme gibi temel unsurlarıdır. Nitekim ilgili literatür irdelendiğinde dersin etkinliğinin öğrenci görüşleri doğrultusunda incelendiği bazı çalışmalara rastlanılmaktadır Örneğin Abide tarafından yapılan nitel çalışmada (Abide, 2021); “ortaöğretim, lisans ve lisansüstü eğitim kademelerinde yer alan öğrencilerin nitelikli okul, nitelikli ders ve nitelikli öğretmen kavramlarına yönelik algıları” incelenmiştir. Uludağ ve arkadaşları (Uludağ vd., 2021), Altındüzgün ve arkadaşları (Altındüzgün Kaynak - Coşgun, 2020), Şimşek ve arkadaşları (Şimşek vd., 2019), Baykal ve arkadaşları (Baykal vd., 2002) tarafından yapılan çalışmalarda kalite ve akreditasyon sürecinde öğrenci katılımı ve önemi, öğrenci memnuniyeti gibi konular ele alınıp değerlendirilmiştir.

Literatür incelendiğinde doğrudan bir dersin etkinliğinin belirlenmesinde paydaş görüşlerini tespit ve değerlendirmeye özgü sadece bir çalışma tespit edilmiştir. Bu çalışma, öğretim elemanlarının yeterlikleri hakkındaki öğren-

ci algılarını tespit etmek amacıyla geliştirilmiş olan “Student Evaluations of Educational Quality (SEEQ)” Özgüngör tarafından Türkçeye uyarlanan “Eğitim Süreci Öğrenci Değerlendirmeleri Ölçeği” (ESÖD) (Özgüngör, 2013) adlı çalışmadır. Bu araştırmada öğrenci fikirlerine göre en iyi ve en kötü olduğu düşünülen öğretim elemanlarını birbirinden ayırmada öne çıkan öğretim etkinliklerinin boyutları tespit edilmiştir. Nitekim Abide'nin tespiti de okul ve öğretmenlerin görüşünün alındığı çalışmalarda görüşlerine başvuru okul yöneticisi, eğitim müfettişi, öğretmen, öğretmen adayları gibi paydaşlar yer alırken öğrencilerin görüşlerine ise yeteri kadar yer verilmediğini doğrulamaktadır (Abide, 2021, 466). Dolayısıyla eğitim öğretimin en temel öznesi konumunda olan öğrencilerin eğitim faaliyetleri konusunda görüşlerinin değerlendirilmesine yönelik çalışmaların yapılması gerektiği söylenebilir. Bu durum kurumlarda kalite kültürünün yerleşmesinde önemli paydaşlardan olan öğrencilerin sürece dahil edilerek onlarda da farkındalığın oluşmasına katkı sağlayabilecektir.

Literatürde dersin değerlendirilmesine yönelik Özgüngör tarafından yapılmış olan SEEÖ'nün Türkçeye uyarlama çalışması ESÖD, öğretim elemanlarının yeterlikleri hakkındaki öğrenci algılarını ortaya çıkarmak amacıyla geliştirilmiştir. Dünyanın başka ülkelerinde bu ölçek aracılığı ile yapılan araştırmaların da karşılaştırıldığı çalışmada SEEÖ'nün Türk üniversite öğrencileri için kullanılabilir olduğu belirtilmektedir (Özgüngör, 2013, 89). Ancak öğretim elemanının etkililiği üzerine yoğunlaşan bu ölçeğin eğitim veren bireyleri tanımlamada kullanılan alan uzmanlığı, sınıf yönetimi gibi unsurları içermediği görülmektedir.

Literatürde tespit edilen bu boşluğun doldurulmasına yönelik hazırlanan bu çalışmayla konunun önemine dikkat çekmek ve bu kapsamda yapılacak araştırmalara katkı sağlamak hedeflenmiştir. Bu çalışmada öğrencilerin bir dersin bütün boyutlarını değerlendirmelerine olanak sağlayan geçerli ve güvenilir bir ölçeğin geliştirilmesi hedeflenmiştir. Öğretim elemanları tarafından eğitim öğretim faaliyetleri kapsamında yürütülen derslerin niteliğini tespit ederek iyileştirme yapılması kalite süreçleri açısından oldukça önemlidir. Diğer yandan üniversitelerde giderek yaygınlaşan kalite ve akreditasyon süreçlerinde temel başlıklardan olan eğitim-öğretimin değerlendirilmesi için bazı ölçme araçları kullanılmaktadır. Bu araçların dersi ve bileşenlerini kuşatıcı olarak tüm boyutlarıyla ölçmediği tespit edilmiştir. Geçerlik ve güvenilirlik çalışması yapılan bu ölçme aracının kalite ve akreditasyon faaliyetlerinin yürütülmesine de katkı sunması da beklenmektedir.

1. Yöntem

1.1. Ölçek Geliştirme Süreci

Ölçek çalışmasına başlamadan önce literatür çalışması yapılmış, ders değerlendirme ile ilgili önceki araştırmalar (Özgüngör, 2013; Şimşek vd., 2019) ve pek çok üniversitede eğitim-öğretim dönemi sonunda uygulanan ders ve program değerlendirme anketleri taranmıştır. Çünkü ölçek geliştirme süreci var olan bir ölçeğin uyarlanması veya yeni bir ölçeğin geliştirilmesi şeklinde olabilir (Karakoç - Dönmez, 2014, 40). Literatür taramasının ardından mevcut anketlerin, tüm uygulamalar için geçerli bir ölçek haline getirilmediği ve alanda da önemli bir ihtiyaç olduğu düşüncesinden hareketle ders değerlendirme başlıklı bir ölçek geliştirilmesinin uygun olacağı düşünülmüştür. Ölçek geliştirme süreci genel hatlarıyla şu şekilde yürütülür: Ölçek geliştirmenin ilk aşamasında uzman görüşleri çerçevesinde aday ölçek formu meydana getirilir (Yurdugül, 2005, 1). Uzman görüşleriyle sorular belirlendikten sonra taslak formun ön deneme ve deneme uygulamalarıyla analiz safhasına geçilmesi söz konusudur(Erkuş, 2021, 1; Güler, 2017, 126-140).

Bu araştırmada literatür taraması yapıldıktan sonra araştırmacılar tarafından 34 sorudan meydana gelen bir soru havuzu hazırlanmış ve ölçek geliştirme alanında uzman beş akademisyenin görüşü alınmıştır. Uzmanlardan maddeler hakkında “açıklık, gereklilik ve özgünlük” açısından yorumları istenmiştir. Alınan görüşler doğrultusunda dokuz madde üzerinde düzeltme yapılmış ve bir madde taslak formdan çıkarılarak madde sayısı 33’e düşürülmüştür. Ardından taslak formun ön deneme uygulaması yapılmıştır. Taslak formun ön deneme ve deneme uygulamaları, nicel araştırma nicel araştırma yöntemi kapsamında yer alan ilişkisel tarama modelinde gerçekleştirilmiştir. Büyüköztürk vd.’e göre “İlişkisel tarama iki veya daha fazla değişken arasında olası ilişkilerin değişkenlere herhangi bir müdahalede bulunmadan incelenmesini amaçlayan çalışmadır.” (Büyüköztürk vd., 2019, 14). Ön deneme aşamasında taslak form, 50 üniversite öğrencisinden oluşan bir grupla yapılmıştır. Ön denemenin ardından uygulanan analizlerde katılımcılar tarafından anlaşılmayan ve öteki maddelerle uyum göstermeyen dört maddenin olduğu tespit edilmiş ve bu maddeler form dışı bırakılmıştır.

Araştırmanın ilk deneme uygulaması 335 üniversite öğrencisi ile yürütülmüştür. 30 maddeden meydana gelen form Hitit Üniversitesi’nin çeşitli fakülte/meslek yüksek okulu bünyesindeki farklı programlarda okuyan katılımcılara iletilmiştir. Uygulamadan sağlanan verilerle gerçekleştirilen Açım- layıcı Faktör Analizinde (AFA) Promax eğik döndürme yöntemi kullanılmış-

tır. Promax eğik döndürme yöntemi, faktörlerin birbirleriyle ilişkili olduğu düşüncesinden hareketle tercih edilmiştir. Çünkü eğik döndürme uygulanacak araştırmalarda, sonuçlarının oblimin döndürmeye görece olarak gelecekte daha kullanılabilir olması nedeniyle Promax'ın tercih edilmesi önerilmektedir (Büyükoztürk, 2002, 476-477). Büyükoztürk "binişik maddelerin ayrı faktörlerde ortaya koydukları ilişki düzeyi aralığının 0,10'dan düşük olması halinde maddenin analizden çıkartılmasını" önermektedir (Büyükoztürk, 2020, 135). Bu sebeple yapılan faktör analizi neticesinde, faktör yük değerleri 0,40'tan düşük olan ve değerleri negatif olan maddeler ile değişik faktörlerde aynı anda değer alıp ilişki düzeyi aralığı 0,10'dan daha küçük olan binişik maddeler analiz dışı bırakılmıştır. Ön deneme uygulamasının analizi neticesinde formun son halinde 24 maddeli ve 4 faktörlü bir yapı elde edilmiştir.

Son aşamada ise farklı bir örneklem grubuyla ikinci ana uygulama yapılarak çıkan sonuçlar Doğrulayıcı Faktör Analizine (DFA) tabi tutulmuştur. Çünkü ölçek geliştirmede iyi modeli yakalamak, farklı faktör yapılarını deneyerek ya da farklı örneklem gruplarıyla çalışarak mümkün olabilir (Güngör, 2016, 108). Ölçek geliştirmede sonuncu eylem olarak da nitelendirilebilecek araştırmanın bu son safhasında 24 maddeden oluşan taslak formu, birinci deneme uygulamasındaki katılımcılardan farklı olan 251 kişilik bir grupla yürütülmüştür. Bulgular bölümünde ayrıntılı biçimde anlatıldığı üzere DFA neticesinde geliştirilmiş olan ölçeğin 24 maddeli ve 4 faktörlü yapısının iyi uyum sağladığı tespit edilmiştir.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu 2021-2022 eğitim ve öğretim senesinde Hitit Üniversitesi'nde okuyan 636 üniversite öğrencisi oluşturmaktadır. Ön deneme uygulaması için 50, AFA'nın yapıldığı birinci deneme uygulaması için 335, DFA'nın yapıldığı ikinci deneme uygulaması için ise 251 katılımcıdan sağlanan verilerden yararlanılmıştır. Ön denemede 335 öğrenci ile ana uygulamada ise 251 öğrenci ile çalışılmasının sebebi, taslak formdaki maddelerin en az on katı kadar bir örneklem grubunun tercih edilmesinin hedeflenmesidir. Çünkü ölçeğin geliştirilme sürecinde ve sonrasında yaşanabilecek hataları önceden görme adına belli sayıda kişiye uygulanması gerekmektedir. Bu kişi sayısının formda bulunan madde sayısının 5 ile 10 katı arasındaki bir örnekleme tekabül ettiği ifade edilmektedir (Can, 2016, 319; Devellis, 2014, 157). AFA ve DFA için verilerin elde edildiği öğrencilerin cinsiyetleri, öğrenim gördükleri fakülte/meslek yüksek okuluna göre dağılımları Tablo 1'de sunulmuştur:

Tablo 1. *Katılımcıların Demografik Özellikleri*

Demografik Özellikler		AFA		DFA	
		N	%	N	%
Cinsiyet	Kadın	235	70,1	178	70,9
	Erkek	100	29,9	73	29,1
Bölüm Türü	İlahiyat Fakültesi	177	52,8	158	62,9
	Fen-Edebiyat Fakültesi	95	28,4	93	36,7
	Sağlık Bilimleri Fakültesi	34	10,1	-	-
	Hitit Üniversitesi Meslek Yüksek Okulu	24	18,7	1	0,4
	Spor Bilimleri Fakültesi	5	1,5	-	-
	Din Sosyolojisi	158	47,2	-	-
Ders Türü	Mantık	-	-	158	62,9
	Osmanlı Türkçesi	-	-	92	36,7
	Eski Türk Edebiyatı	42	12,5	-	-
	İnsan Hakları ve Sosyal Hizmet	34	10,1	-	-
	Türk Halk Edebiyatı	29	8,7	-	-
	İslam Tarihi	21	6,3	-	-
	Hadis	11	3,3	-	-
	Diğer dersler	40	11,1	1	0,4
	TOPLAM	335	%100	251	%100

Çalışma grubunun özelliklerine bakıldığında araştırmanın çeşitli fakülte ve meslek yüksek okulların farklı programlarında okuyan öğrencilerle gerçekleştirildiği görülmektedir. Araştırmanın yapıldığı birimler arasında Sağlık ve Spor Bilimleri gibi uygulamalı eğitimlerin yapıldığı programların olması, ölçeğin teorik ve uygulamalı derslerde kullanılabileceğini ortaya koymaktadır. Katılımcıların demografik özelliklerine cinsiyet değişkeni bakımından bakıldığında kadın katılımcıların daha fazla olduğu görülmektedir. Bu durumun özellikle ilahiyat fakültelerindeki kadın/erkek öğrenci dağılımı ile uyumlu olduğu söylenebilir. Fakülte ve meslek yüksek okulu değişkeni açısından değerlendirildiğinde araştırmanın üniversitenin İlahiyat ve Fen-Edebiyat fakülteleri ağırlıklı olmak üzere beş ayrı birimde gerçekleştirildiği görülmektedir. Araştırmanın ön lisans ve lisans öğrencileriyle gerçekleştirilmiş olması, geliştirilen ölçeğin yükseköğretim öğrencilerinin görüşlerine göre bir dersin etkililiğini ortaya koymak amacıyla uygulanabileceğini ortaya koymaktadır. Özellikle araştırmanın gerçekleştirildiği Hitit Üniversitesi'nin kontenjan do-

luluğu ve derslerdeki öğrenci sayıları göz önünde bulundurulduğunda araştırmanın verilerinin elde edilmesi için dağılımın uygun olduğu söylenebilir. Ders değerlendirme ölçeği araştırmasının yürütüldüğü derslere bakıldığında ölçek çalışmasının farklı derslerde uygulandığı görülmektedir. Araştırmanın AFA sürecinde birim ve ders bazında maksimum çeşitlilik örneklemeinden; DFA sürecinde ise bir önceki aşamada elde edilen sonucun özellikle bir ya da iki ders özelinde uyum gösterip göstermediğini tespit etmek için ise benzeşik örneklemeden yararlanılmıştır. Bu dağılım dikkate alındığında araştırmada katılımcıların farklı demografik özelliklere sahip olmasına dikkat edildiği, maksimum çeşitlilik sağlanmaya çalışıldığı ve farklı program/derslerde uygulama yapılmasına özen gösterildiği ifade edilebilir.

1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın birinci deneme uygulaması (AFA) 2022 yılının Nisan ayında çevrim içi yöntemle, ikinci deneme uygulaması (DFA) ise haziran ayında basılı formlar aracılığıyla yürütülmüştür. Araştırma için etik izin ve kurum izni alındıktan Hitit Üniversitesi'nde okuyan ve çalışmaya katılma konusunda gönüllü olan toplam 636 öğrenci ile yürütülmüştür. Araştırmanın pilot ve birinci ana uygulamaları çevrimiçi platformlar aracılığıyla yürütülmüş, ikinci ana uygulaması ise basılı formların katılımcılara sunulması ile uygulanmıştır.

Ölçeğin geçerliğini tespit etmek amacıyla AFA ve DFA yapılmış; güvenilirliğini belirlemek amacıyla iç tutarlığı ortaya koyan Cronbach's Alfa değeri incelenmiş ve faktörler arasındaki ilişkiyi tespit etmek amacıyla da Pearson korelasyonu katsayısına bakılmıştır. AFA ve güvenilirlik analizleri için SPSS 26, DFA için AMOS 24 paket programlarından istifade edilmiştir. Ölçeğin faktör analizinde, veri setinin faktör analizine uygun olup olmadığını ortaya çıkarmak için korelasyon matrisi oluşturulmuş, Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Barlett testleri uygulanmıştır. Faktörlerin elde edilmesinde, özdeğer istatistiği ve yamaç grafiği kullanılmış, toplam varyansın her bir faktörce açıklanan yüzdesi tespit edilmiş, ter görüntü korelasyon matrisine bakılmıştır. Faktörleri yorumlama ve anlamlandırmada kolaylık sağlamak için Promax eğik döndürme tekniği kullanılmıştır. Faktör sayısını tespit etmek üzere özdeğerin 1'den büyük olmasına, açıklanan varyans oranına ve yamaç grafiği dikkate alınmıştır. Ölçeğin güvenilirliğini belirlemek için iç tutarlılık (Cronbach'nın Alfa) değerinde; maddelerin ölçtükları özellikler bakımından ayırt ediciliğini tespit etmek için ise madde toplam korelasyonuna ve faktörler arasındaki korelasyonlara bakılmıştır.

1.4. Ölçeğin Derecelendirme Sistemi

Katılımcılara yükseköğretim ön lisans ve lisans programlarının müfredatlarında yer alan zorunlu ve seçmeli derslerin niteliğini belirlemeyi amaçlayan cümleler sunulmuş, kendilerinden 5’li Likert tipi derecelendirme aracılığıyla bu cümleleri ne düzeyde benimsediklerini seçmeleri talep edilmiştir. Örneğin “*Bu dersin günlük yaşamda karşılaştığım problemleri çözmeme yardımcı olacağını düşünüyorum.*”, ifadesi için “Hiç katılmıyorum.” (1), “Nadiren katılıyorum.” (2), “Kısmen katılıyorum.” (3), “Çoğunlukla katılıyorum.” (4), “Tamamen katılıyorum.” (5) seçenekleri verilmiştir. Ölçekte ters biçimde kodlanmış bir madde bulunmamaktadır. 24 olumlu maddeden oluşan bu ölçekten elde edilecek en düşük puan 24 ve en yüksek puan 120’dir. Dolayısıyla ölçekten 24 puan alınmasının dersin niteliğinin “Hiç katılmıyorum” düzeyine; 120 puan alınmasının ise “Tamamen katılıyorum” düzeyine karşılık geldiği söylenebilir.

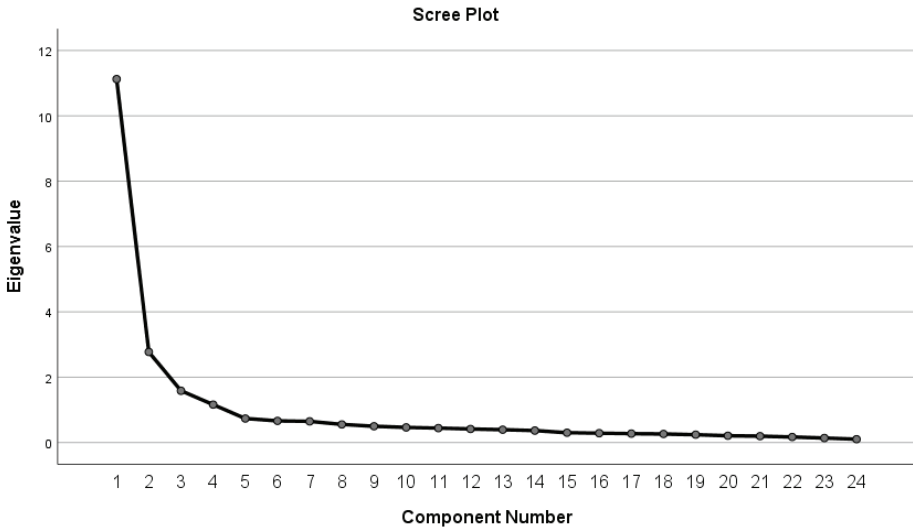
2. Bulgular

Bu bölümde ölçeğin geçerlik ve güvenirlik analizine dair teknik ayrıntılara ve ulaşılan bulgular sunulmuştur.

2.1. Geçerlik Analizi

Geçerlik analizi için yapılan ilk işlem, faktör analizinde araştırmada ulaşılan verilerin faktör analizine uygun olup olmadığını belirlemek için Bartlett Küresellik Testi ve KMO Örneklem Yeterlik Testidir. KMO Örneklem Yeterlik Testi’nden elde edilen “değerler 0,80 ve yukarısında ise *mükemmel*; 0,70-0,80 arasında ise *iyi*; 0,60-0,70 arasında ise *orta*; 0,50-0,60 arasında ise *kötü*; 0,50’den aşağıda ise *kabul edilemez*” şeklinde değerlendirilebilir (Yurtkoru vd., 2018, 80). Bu araştırmada elde edilen veriler için yapılan KMO testi neticesinde değerin 0,93 olduğu; Bartlett testi neticesinde X^2 değerinin ise anlamlı olduğu tespit edilmiştir [$X^2=4474,86$; $p=0,000$]. Bu değerler araştırmada kullanılan örneklem büyüklüğünün faktör analizi yapmak için mükemmel düzeyde olduğunu göstermektedir. Ardından verilerin istatistiksel analizinde temel bileşenler analizi tekniği gerçekleştirilmiştir. “Temel bileşenler analizi bir değişken azaltma ve anlamlı kavramsal yapılara ulaşmayı amaçlayan, uygulamada en sık ve yaygın olarak kullanılan, okunması kolay bir istatistiksel tekniktir” (Büyüköztürk, 2020, 135; Seçer, 2015, 13-14). Ölçeğin faktör sayısına karar verebilmek için yamaç grafiği incelenmiş, öz değerler ve açıklanan

varyans oranlarına bakılmıştır. Şekil 1’deki yamaç grafiği incelendiğinde eğimin ilk olarak hızlı bir düşüş gösterdiği ve beşinci noktadan itibaren düzleştiği, nokta aralıklarına bakıldığında özdeğeri birden büyük dört faktörün ortaya çıktığı görülmektedir. Yamaç grafiği paralel analiz ile birlikte değerlendirildiğinde dördüncü faktörün ardından diğer faktörlerin paralel bir seyir gösterdiği ve anlamlı faktör sayısının dört ile tamamlandığı söylenebilir (Koçak vd., 2016, 345). Yamaç grafiği Şekil 1’de sunulmuştur:



Şekil 1. Ders Değerlendirme ölçeğine ait yamaç grafiği.

Yamaç grafiği incelendikten sonra faktör yük değerlerini görmek amacıyla “Component Matrix” tablosuna bakılmış ve ölçeğin birden çok boyuta sahip olduğu görüldüğünden rotasyon işleminin yapılmasına karar verilmiştir. Bunun için eğik döndürme (promax rotation) tekniği kullanılmıştır. Faktör yükleri, özdeğerler, açıklanan varyans ve toplam varyans yüzdeleri tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2. Açıklanan Toplam Varyans Tablosu

Bileşen	Başlangıç Özdeğer			Yüklenen Faktörlerin Karelerinin Dağılımı			Rotasyon Sonrası Dağılım
	Toplam	Varyans %	Birikimli %	Toplam	Varyans %	Birikimli %	Toplam
1	11,124	46,349	46,349	11,124	46,349	46,349	8,950
2	2,773	11,555	57,904	2,773	11,555	57,904	8,503
3	1,585	6,603	64,506	1,585	6,603	64,506	5,897
4	1,161	4,839	69,346	1,161	4,839	69,346	7,045
5	0,736	3,066	72,412				
6	0,664	2,766	75,178				
7	0,648	2,700	77,878				
8	0,555	2,313	80,191				
9	0,500	2,082	82,273				
10	0,463	1,928	84,201				
11	0,443	1,844	86,045				
12	0,416	1,731	87,777				
13	0,392	1,635	89,412				
14	0,366	1,526	90,938				
15	0,301	1,254	92,192				
16	0,287	1,194	93,386				
17	0,273	1,137	94,523				
18	0,262	1,090	95,613				
19	0,240	1,001	96,614				
20	0,208	0,867	97,481				
21	0,194	0,809	98,290				
22	0,170	0,707	98,998				
23	0,139	0,578	99,576				
24	0,102	0,424	100,000				

Birinci ana uygulamanın ardından yapılan ilk analizde faktör yük değerleri 0,40'tan daha düşük olan, faktörlere negatif biçimde dağılmış olan ve birden fazla faktörde yer alıp, ilişki seviyelerinin aralığı 0,10'nın altında olan altı madde ölçekten çıkartılmıştır. Tekrarlanan döndürme işlemleri sonucunda 24 maddenin özdeğeri 1'in üstünde olan dört faktörde toplandığı ve bunların

da ölçeğin toplam varyansının %69,34'ünü açıkladığı belirlenmiştir. Her ne kadar ilk faktörün bir sonraki faktörün 2-3 katından fazla olduğu durumlarda yapının tek faktörlü nitelendirilebileceği ifade edilse de (Erkuş, 2021, 95) hem açıklanan varyansın toplam varyans üzerinden %50'yi geçmemesi sebebiyle (Yaşlıoğlu, 2017, 77) hem de faktörlerin müstakil olarak varlığının ölçeğin teorik çerçevesine daha uygun olması sebebiyle çoklu yapı tercih edilmiştir. Zira ders değerlendirmenin pek çok boyutu bulunmaktadır. Tek faktörlü bir yapının tercih edildiği DDÖ ile yapılacak araştırmalarda dersin hangi yönünün etkili hangi yönünün etkisiz olduğu tam olarak tespit edilemeyecektir. Ayrıca açıklanan varyans oranında toplam varyansın 2/3'lük miktarına ulaşan faktör sayısının önemli olduğu, kavramsal anlamda da faktörlerin isimlendirilmesinde ve birbirleriyle ilişkilendirilmesinde zorluk yaşanmıyorsa çoklu faktörden oluşan bir yapının tercih edilmesi önerilmektedir (Büyüköztürk, 2002, 479). Tavşancıl'a göre "varyansın yüzdesi her bir faktörün toplam varyansa ne kadar katkıda bulunduğunu ortaya koyar ve açıklanan varyansın %40 ile %60 arasında olması ideal olarak kabul edilir. Ayrıca varyans oranlarının yüksek çıkması ise ölçeğin faktör yapısının da güçlü olduğunu gösterir" (Tavşancıl, 2014, 45). Bu araştırmada açıklanan varyansın %69,34 olması faktör yapısının güçlü olduğunu ortaya koymaktadır. Bu görüşler doğrultusunda DDÖ için çoklu faktör yapısının uygun olduğuna karar verilmiştir.

Faktör analizinin sonucunda meydana gelen "Döndürülmüş Bileşen Matrisi (Rotated Component Matrix)" değerleri Tablo 3'te sunulmuştur. Bu değerler ölçeğin 4 faktörden oluştuğunu ve geçerli bir olduğunu gösterir niteliktedir.

Tablo 3. *Bileşenler Matrisi (Component Matrix)*

Madde No	Madde	1	2	3	4
11	Derste alanımla ilgili bilgilerimi artırdım.	0,890			
10	Bu dersin günlük yaşamda karşılaştığım problemleri çözmeme yardımcı olacağını düşünüyorum.	0,887			
4	Bu ders sayesinde alana ilgim arttı.	0,855			
8	Bu derste olgulara farklı açıdan bakabilme becerim gelişti.	0,833			
14	Derste üst düzey bilişsel becerilerimi geliştirdim.	0,827			
2	Bu dersin kazanımlarını edindim.	0,764			

518 • DERS DEĞERLENDİRME ÖLÇEĞİ (DDÖ): GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

1	Bu ders için belirlenen hedeflerinin farkındayım.	0,676
3	Ders için önerilen kaynaklar dersi kavramama katkı sağladı.	0,663
5	Derste alanın kuramsal yapısını (kaynak, kişi ve görüşleri) tanıdım.	0,647
9	Bu derste farklı görüşleri saygıyla karşılama tutumu kazandım.	0,597
16	Öğretim elemanının dersi istekli bir şekilde sunduğunu düşünüyorum.	0,980
19	Öğretim elemanının dersle ilgili sorularımıza tatminkâr cevaplar verdiğini düşünüyorum.	0,876
21	Öğretim elemanının dersi programdaki saatlere uygun bir şekilde işlemeye dikkat ettiğini düşünüyorum.	0,870
15	Öğretim elemanının derse hazırlanarak geldiği kanaatindeyim.	0,727
12	Öğretim elemanının öğrencilere saygılı davrandığını düşünüyorum.	0,683
22	Öğretim elemanının sınavları objektif olarak değerlendirdiğine inanıyorum.	0,682
20	Öğretim elemanının dersle ilgili kendini geliştirmek isteyen öğrencilere rehberlik yaptığını düşünüyorum.	0,559
13	Öğretim elemanının öğretim teknolojilerini etkili bir şekilde kullandığını düşünüyorum.	0,900
17	Öğretim elemanı derse farklı öğretim yöntemlerinin kullandığı kanaatindeyim.	0,867
18	Öğretim elemanının derse aktif katılımı özendirmediği kanaatindeyim.	0,780
24	Öğretim elemanının dersin değerlendirmesinde proje, ödev gibi çeşitli ölçme tekniklerini kullandığını düşünüyorum.	0,478
7	Sınavda sorulan soruların derste işlenen konulara göre eşit dağıtıldığını düşünüyorum.	0,955
6	Sınavda derste işlenen konulardan sorular sorulduğunu düşünüyorum.	0,939
23	Sınavda sorulan soruların dersin kazanımlarını ölçmek için yeterli olduğu kanaatindeyim.	0,893

Ekstraksiyon Yöntemi: Temel Bileşen Analizi.

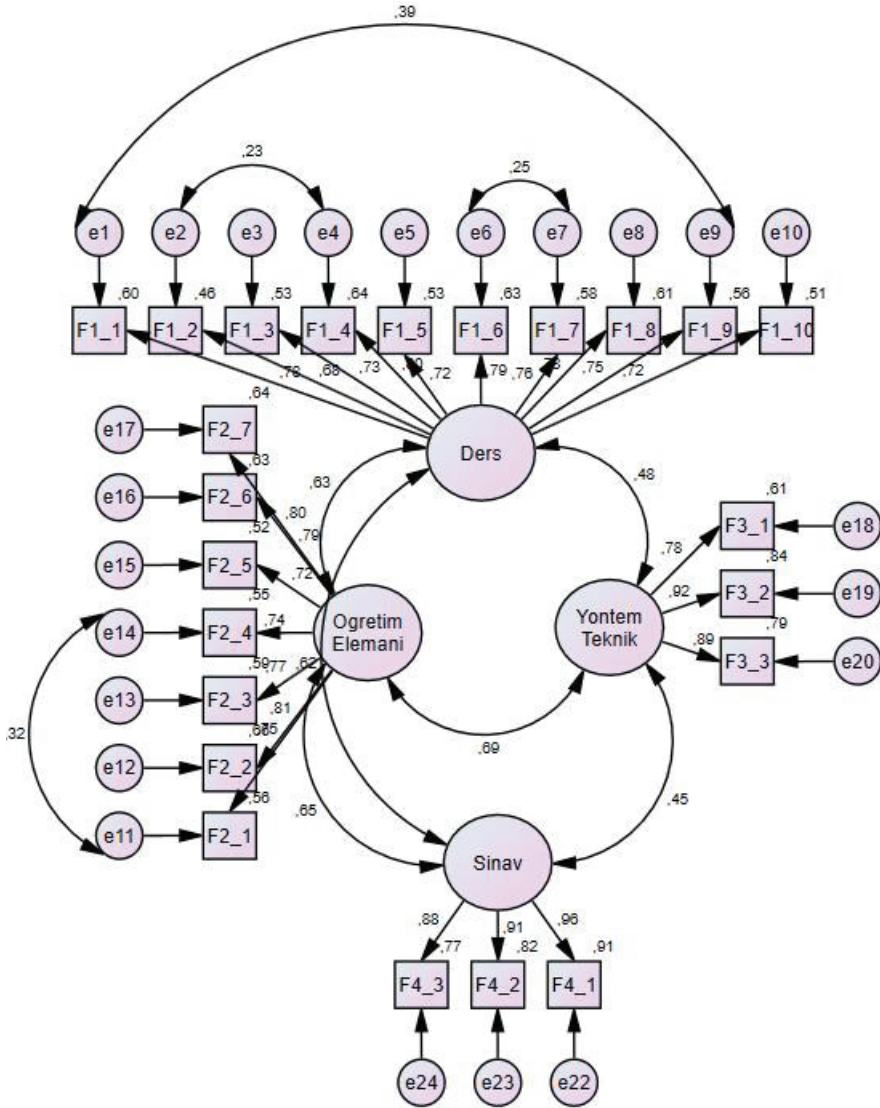
Döndürme Metodu: Kaiser Normalizasyonu ile Promax.

a. Döndürme 7 yinelemede birleşti.

Uygulanan faktör analizinin neticesinde birinci faktörün 10 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,59 ile 0,89 arasında farklılaştığı, ikinci faktörün 7 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,55 ile 0,98 arasında farklılaştığı, üçüncü faktörün 4 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,47 ile 0,90 arasında farklılaştığı ve dördüncü faktörün 3 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,89 ile 0,95 arasında farklılaştığı tespit edilmiştir. Maddelerin içeriklerine bakılarak birinci faktöre “Ders”, ikinci faktöre “Öğretim Elemanı”, üçüncü faktöre “Yöntem-Teknik” ve dördüncü faktöre ise “Sınav” isminin verilmesi uygun görülmüştür. Araştırmada faktör yük değerlerinin 0,47-0,98 arasında tespit edilmesi, ölçeğin aralarında yüksek seviyede ilişki bulunan maddelerden oluştuğu ve yapı geçerliğini sağlayabilecek nitelikte bir ölçek olduğu biçiminde yorumlanabilir. Çünkü Büyüköztürk’e göre “bir analizde faktör yük değerlerinin 0,45’in üstünde olması, ölçeğin aralarında yüksek düzeyde ilişkiye sahip maddelerden meydana geldiği ve yapı geçerliğini temin edebilecek özellikte bir ölçek olduğu şeklinde kabul edilmektedir” (Büyüköztürk, 2020, 134).

Çalışmanın ikinci ana uygulamasını gerçekleştirmek üzere elde edilen verilerin DFA’sını gösteren yol şeması Şekil 2’de sunulmuştur:

520 • DERS DEĞERLENDİRME ÖLÇEĞİ (DDÖ): GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI



Şekil 2. Doğrulayıcı faktör analizi yol şeması.

DFA neticesinde örnekleme ait verilerin AFA’da ortaya çıkan ilk faktör yapısına uyup uymadığı AMOS programı ile yapılan analizle test edilmiştir. Şekil 2’de ortaya konulduğu üzere DFA sonucunda oluşan tüm değerlerin 0,40’tan büyük olduğu ve ölçek dışına çıkarılması gereken bir madde olmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca faktörler arasındaki ilişki düzeyinin 0,45 ile 0,69 arasında değiştiği ve faktörlerin orta/yüksek düzeyde birbirlerini açıkladıkları

tespit edilmiştir. Analiz sonucunda önerilen modifikasyonlar yapılmıştır. Modifikasyon yapılırken uyumu azaltan değişkenler belirlenmiş, artık değerler arasında kovaryansı yüksek olanlar için yeni kovaryanslar oluşturulmuştur. Çünkü model analizi neticesinde uyum indeksleri beklenen sonucu vermediyse, teorik yapıya bağlı kalmak koşulu ile, modelin uyumunu geliştirmek için modifikasyona ihtiyaç duyabilir, böylece değişkenler arasındaki ilişki daha uyumlu hale getirilebilir (Aytaç - Öngen, 2012, 17). Bu kapsamda ders ve öğretim elemanı faktörlerindeki Şekil 2’de gösterilen maddeler arasında önerilen modifikasyonlarla ölçekte beklenen uyum sağlanmıştır. Modifikasyon neticesinde ulaşılan modele ait değerlerin kabul edilebilir limitlerde bulunduğu Tablo 4’te görülmektedir. Buna göre ders değerlendirme ölçeğinin dört faktörlü yapısı bu analiz neticesinde doğrulanmıştır. DFA sonucunda ulaşılan uyum indeksleri Tablo 4’te verilmiştir:

Tablo 4. Doğrulamalı Faktör Analizi Uyum İndeksi Sonuçları

X ² /df	RMSEA	NFI	GFI	CFI	IFI	TLI
1,98	.063	.90	.86	.94	.98	.94

Tablo 4’te görüldüğü üzere, $X^2=436,32$, Serbestlik Derecesi (df)=220, Anlamlılık değeri (P)=0,00; (X^2/df)=1,98, Yaklaşık Hataların Ortalama Kare Kökü (RMSEA)=0,063, Normlaştırılmış Uyum İndeksi (NFI)=0,90, Uyum İyiliği İndeksi (GFI) = 0,86, Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (CFI)=0,94, Artırımlı Uyum İndeksi (IFI)=0,99 ve Turker-Lewis İndeksi (TLI)=0,94 şeklindedir. Bu değerler, AFA’da meydana gelen 4 faktörlü 24 maddeli yapının iyi seviyede uyumlu olduğunu gösteren değerlerdir. Bilhassa DFA’da ilk bakılan değerler olan X^2 ’nin ($436,32/220=1,98$) ve RMSEA=0,063 olması, bu değerlerin iyi uyum gösterdiğinin delili olarak görülebilir. Çünkü Çokluk vd.’e (2012) göre “ X^2 değerinin 2’nin altında olması ve RMSEA değerinin 0,05 ile 0,08 arasında olması” ve ölçekteki diğer değerlerin 0,86 ile 0,98 arasında değişmiş olması ölçek yapısının iyi uyum gösterdiğini ortaya koymaktadır (Çokluk vd., 2012, 307).

2.2. Güvenirlilik Analizi

AFA ve DFA analizleri sonucunda iyi uyum sağlayan 4 faktörden ve 24 maddeden oluşan ölçek için güvenilirlik analizi yapılmıştır. Güvenirlilik analizinde ölçeğin homojen bir yapıda olup olmadığı yani ölçeğin iç tutarlığını

gösteren Cronbach'ın Alfa katsayısının ne seviyede olduğuna bakılmıştır. Ölçeğin tamamının ve dört alt faktörünün Cronbach'ın Alfa katsayıları ve madde toplam korelasyonları Tablo 5'te verilmiştir:

Tablo 5. *Faktörlerin Güvenirlik Analizi*

Faktör	Madde Sayısı	Cronbach'ın Alfa	Madde Toplam Korelasyonu
Ders	10	0,93	0,78-0,67 arası
Öğretim Elemanı	7	0,91	0,76-0,68 arası
Yöntem-Teknik	4	0,86	0,81-0,52 arası
Sınav	3	0,93	0,90-0,84 arası
Ders Değerlendirme Ölçeği (Tüm maddeler)	24	0,94	0,73-0,49 arası

Tablo 5'te görüldüğü üzere maddelerin birbirleriyle ne düzeyde tutarlı olduğunu belirlemek amacıyla yapılan madde analizinin neticesinde, madde toplam korelasyonlarının 0,49-0,90 arasında olması ölçekteki maddelerin tutarlı ve ayırt edici olduğunu göstermektedir. Çünkü Büyüköztürk'e göre "bir araştırmada madde toplam korelasyonu 0,30'un üzerinde olan maddelerin iç tutarlılığının bir göstergesi" olarak kabul edilmektedir (Büyüköztürk, 2020, 183).

Tablo 5'te görüldüğü üzere Cronbach'ın Alfa güvenirlilik katsayıları ölçeğin tamamı için 0,94, ders faktörü için 0,93, öğretim elemanı faktörü için 0,91, yöntem-teknik faktörü için 0,86 ve sınav faktörü için 0,93 olarak tespit edilmiştir. Bu sonuç ölçeği oluşturan maddeler arasında yüksek düzeyde bir iç tutarlılığının bulunduğunu, diğer bir ifadeyle ölçeğin aralarında güçlü ilişki mevcut olan maddelerden oluştuğunu göstermektedir. Çünkü Yurtkoru vd.'ne göre "sosyal bilimler alanında uygulanacak bir testin güvenirlilik katsayısının 0,70 ve daha yüksek olması, test puanlarının güvenirliliği için yeterli" biçiminde yorumlanmaktadır (Yurtkoru vd., 2018, 89). Bu sonuçlar, araştırmada geliştirilmiş olan ölçeğin hem bütününe hem de dört faktörünün güvenilir olduğunu ortaya koymaktadır.

2.3. Korelasyon Analizi

Ölçeğin dört faktörü arasındaki ilişkinin yönünü ve seviyesini ortaya çıkarmak için yapılan korelasyon analizi değerleri Tablo 6'da verilmiştir:

Tablo 6. Faktörler Arasında İlişkiyi Gösteren Korelasyon Analizi

		Ders	Öğretim elemanı	Yöntem-teknik	Sınav
Ders	Pearson Korelasyonu	1	,552**	,467**	,567**
	Anlamlılık		,000	,000	,000
Öğretim elemanı	Pearson Korelasyonu	,552**	1	,662**	,608**
	Anlamlılık	,000		,000	,000
Yöntem-teknik	Pearson Korelasyonu	,467**	,662**	1	,447**
	Anlamlılık	,000	,000		,000
Sınav	Pearson Korelasyonu	,567**	,608**	,447**	1
	Anlamlılık	,000	,000	,000	
	N	251	251	251	251

** . Korelasyon 0,01 düzeyinde anlamlıdır.

P<0,01

Tablo 6’da görülen korelasyon değerleri, ölçekteki tüm faktörler arasında orta seviyede, pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü Büyüköztürk’e göre “korelasyon katsayısının, mutlak değer olarak 0,50 ile 0,70 arasında olması orta düzeyde bir ilişki olduğu” şeklinde kabul edilmektedir (Büyüköztürk, 2020, 32). Ölçeği meydana getiren faktörlerin aralarındaki ilişkinin yönü ve seviyesi etraflıca incelendiğinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Birinci faktör olan ders faktörü ile diğer faktörler arasında pozitif yönde orta seviyede bir ilişki ($r=55$, $r=46$, $r=56$; $P<0,01$) bulunmaktadır. İkinci faktör olan öğretim elemanı faktörü ile diğer faktörler arasında pozitif yönde orta seviyede bir ilişki ($r=55$, $r=66$, $r=60$; $P<0,01$) bulunmaktadır. Üçüncü faktör olan yöntem-teknik faktörü ile diğer faktörler arasında pozitif yönde düşük/orta düzeyde bir ilişki ($r=46$, $r=66$, $r=44$; $P<0,01$) bulunmaktadır. Dördüncü faktör olan sınav faktörü ile diğer faktörler arasında da pozitif yönde düşük/orta düzeyde bir ilişki ($r=56$, $r=60$, $r=44$; $P<0,01$) bulunmaktadır. Faktörler arasında pozitif yönlü ve anlamlı seviyedeki bir ilişkinin varlığı, bu faktörlerin ölçeği oluşturma bakımından uyumlu olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Tartışma ve Sonuç

Bu çalışmada üniversitelerin PUKÖ kalite süreçleri kapsamında öğrencilerinin görüşlerine başvurmak üzere kullanılabilecekleri geçerlik ve güve-

nirlik çalışmaları sağlanmış bir veri toplama aracının bulunmadığı ve ilgili alanyazında bu konuda bir boşluğun olduğu tespit edilmiştir. Doğrudan bir dersin tüm boyutlarıyla değerlendirildiği bir ölçek geliştirme niteliğindeki bu çalışmanın amacı, etkili bir dersin nasıl tasarlanabileceğine dair geçerliliği ve güvenilirliği yapılmış bir ölçek geliştirmektir

“Ders Değerlendirme Ölçeği” şeklinde tanımlanan bu ölçeğin geliştirilme sürecinde ilk olarak literatür taraması yapılmıştır. Literatürde öğretim elemanlarının yeterlikleri hakkında öğrenci algılarını ortaya çıkarmak amacıyla geliştirilmiş olan SEEQ’nun Özgüngör tarafından yapılan Türkçeye uyarlama çalışması ESÖD (Özgüngör, 2013) ile öğrencilere göre en iyi ve en kötü olduğu düşünülen öğretim elemanlarını birbirinden ayırmada öne çıkan öğretim etkinliklerinin boyutları tespit edilmiştir. Öğretmen niteliklerinin düzeylerini tespit etmek amacıyla yapılmış farklı çalışmalarda ise öğrenci kanaatlerine göre öğretmenleri nitelikli hale getiren özelliklerin başında öğretmenlerin bilişsel özellikleri değil duyuşsal özelliklerinin geldiği tespit edilmiştir (Abide, 2021, 479-480). Literatürde ders değerlendirmenin sadece öğretmen unsuruna yönelik yer alan bu tespit ve değerlendirmelerin çalışmamızın “öğretim elemanı”na ilişkin unsurunda dikkate alınmıştır. Çalışmamızda bu kapsamda öğretim elemanının duyuşsal yönünü belirlemeye yönelik sorulara yer verilmiştir. Nitekim ilgili literatürden hareketle öğrencilerin gözünde öğretim elemanları ve derslerin etkili olmasında öğretim elemanının duyuşsal yaklaşımlarının belirleyici olduğu bu kapsamda yapılacak çalışmalarda söz konusu hususun göz önünde bulundurulması gerektiği belirtilmelidir. Literatür taramasının ardından ölçek geliştirme sürecinde oluşturulan madde havuzu için uzman görüşleri alınmış ve ön deneme yapıldıktan sonra iki ana uygulama gerçekleştirilmiştir. Ulaşılan verilere AFA ve DFA uygulanmıştır. AFA ve DFA sonrası maddelerin iyi uyum sağladığının görüldüğü ölçeğin psikometrik özellikleri şöyledir:

Geçerlik analizi için yapılacak ilk işlem olan faktör analizi için ilk olarak bakılan KMO testi neticesinde değer 0,93 olduğu; Barlett testi neticesinde de X^2 değerinin anlamlı olduğu belirlenmiştir [$X^2= 4474,86$; $p=0,000$]. Bu değerler araştırmada kullanılan örneklem büyüklüğünün faktör analizi yapmak için mükemmel düzeyde olduğunu göstermektedir. İlgili şartların sağlanmasıyla veri setine AFA uygulanmış, ölçeğin 24 maddeden ve 4 faktörden meydana geldiği ve toplam varyansın %69,3’ünü açıkladığı tespit edilmiştir. Promax eğik döndürme metoduyla gerçekleştirilen analiz neticesinde faktör yük değerlerinin 0,47-0,98 arasında değiştiği belirlenmiştir. Buna göre ölçe-

ğın aralarında yüksek seviyede ilişki bulunan maddelerden oluştuğu ve yapı geçerliğini sağlayabilecek nitelikte bir ölçek olduğu söylenebilir. Ölçeğin 10 maddeli birinci faktörü “Ders”, 7 maddeli ikinci faktörü “Öğretim Elemanı”, 4 maddeli üçüncü faktörü “Yöntem-Teknik” ve 3 maddeli dördüncü faktörü ise “Sınav” şeklinde tanımlanmıştır.

Birinci ana uygulama neticesinde oluşan faktör yapısının uyumlu olup olmadığını ortaya çıkarmak amacıyla gerçekleştirilen ikinci ana uygulama neticesinde yapılan DFA'ya göre, $X^2=1,98$ ve RMSEA= 0,063 olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuçlar X^2 ve RMSEA değerlerinin iyi uyum sağladığını ortaya koymaktadır. Diğer uyum indeksleri olan NFI=0,90, GFI= 0,86, CFI=0,94, IFI=0,98 ve TLI=0,94 olduğu görülmüştür. Bu değerler, AFA'da meydana gelen yapının ikinci ana uygulamada da iyi düzeyde uyum sağladığını göstermektedir. AFA ve DFA neticelerine göre ölçeğin geçerli bir ölçme aracı olduğunu söylemek mümkündür.

AFA ve DFA analizleri sonucunda iyi bir uyum gösterdiği ortaya çıkan 24 maddeli ve 4 faktörlü ölçek, güvenilirlik analizine tabi tutulmuştur. Böylece ölçeğin yapısının homojen bir özellikte olup olmadığı, yani ölçeğin iç tutarlılığının ne düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Analiz neticesinde ölçeğin tümü için Cronbach's Alpha katsayısının 0,94 olduğu belirlenmiştir. Daha sonra dört faktörün Cronbach's Alpha katsayılarına bakılmıştır ve sırasıyla 0,93, 0,91, 0,86 ve 0,93 olduğu görülmüştür. Bu sonuç ölçeği oluşturan maddeler arasında yüksek düzeyde bir iç tutarlılığının bulunduğunu, diğer bir ifadeyle ölçeğin aralarında güçlü ilişki mevcut olan maddelerden oluştuğunu göstermektedir. Ölçekteki maddelerin birbirleriyle ne düzeyde tutarlı olduğunu belirlemek amacıyla yapılan madde analizinin neticesinde ise madde toplam korelasyonlarının 0,49-0,90 arasında olması, ölçekteki maddelerin tutarlı ve ayırt edici olduğunu ortaya koymaktadır. Bu değerler geçerliği tespit edilen ölçeğin aynı zamanda güvenilir bir ölçme aracı olduğunu da göstermektedir. Son aşamada faktörler arasında uygulanan korelasyon analizi sonuçlarına göre ölçekteki tüm faktörler arasında pozitif ve anlamlı bir ilişkinin varlığı belirlenmiştir.

Tüm bu analizlerin sonucu olarak; “Ders Değerlendirme Ölçeği”nin derslerin etkinliğinin incelenmesinde hem araştırmacılar hem de üniversitelerin PUKÖ döngüsü kapsamında ilgili birimleri tarafından kullanılmaya uygun geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu ifade edilebilir.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest: Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler. / The authors declared that this study has received no financial support.

Etik Kurul İzni / Ethics Committee Approval: Yazarlar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler. Bu araştırma, Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulunun 28/04/2022 tarihli 2022/82 sayılı kararı ile alınan izinle yürütülmüştür. This research is conducted with the permission of Hitit University Non-Interventional Research Ethics Committee, decree no: 2022/82, 28/04/2022.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Ahmet KOÇ %50 – İsmail BULUT %50

Kaynaklar/References

- Abide, Ömer Faruk. “Farklı Eğitim Kademelerindeki Öğrencilerin Nitelikli Okul, Nitelikli Ders ve Nitelikli Öğretmen Özelliklerine Yönelik Algılarının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi”. *Kesit Akademi Dergisi* 7/26 (2021), 463-482.
- Abide, Ömer Faruk. “Farklı Eğitim Kademelerindeki Öğrencilerin Nitelikli Okul, Nitelikli Ders ve Nitelikli Öğretmen Özelliklerine Yönelik Algılarının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi”. *Kesit Akademi Dergisi* 7/26 (25 Mart 2021), 463-482.
- Altıngüzgün Kaynak, Havva Gonca - Coşgun, Dilruba Merve. “Peyzaj Mimarlığı Öğretim Programlarının Kalite ve Akreditasyon Süreçlerine Öğrenci Katılımı”. *Peyzaj* 2020/ Özel Sayı (04 Aralık 2020), 1-9.
- Altınkaynak, Şenay vd. “Öğretmen Adayları ve Öğretim Elemanlarının Türk Eğitim Sistemindeki Bologna Sürecine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi: Hacettepe Üniversitesi Örneği”. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 43/43 (31 Ocak 2016), 1-20. <https://doi.org/10.15285/ebd.98325>
- Aytaç, Mustafa - Öngen, Burcu. “Doğrulayıcı Faktör Analizi ile Yeni Çevresel Paradigma Ölçeğinin Yapı Geçerliliğinin İncelenmesi”. *İstatistikçiler Dergisi: İstatistik ve Aktüerya* 5/1 (2012), 14-22.
- Baykal, Ülkü vd. “Öğrenci Memnuniyeti Ölçeği Geliştirme Çalışması”. *Hemşirelik Dergisi* 11/49 (2002), 23-32.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 27. Basım, 2019.
- Büyüköztürk, Şener. “Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32/32 (2002), 470-483.

- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 27. Basım, 2020.
- Can, Abdullah. *Spss ile Bilimsel Araştırma Süresince Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 4. Basım, 2016.
- Çokluk, Ömay vd. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012.
- Deming, W. Edwards. *Out of the Crisis*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, Center for Advanced Engineering Study, 1986.
- Derdiyok, Türkmen. “Üniversitelerde Kalite Güvence Sistemi Kapsamında PUKÖ Yönetim Döngüsü Uygulamasında Bir Model Önerisi”. *Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (01 Ocak 2019), 173-198.
- Devellis, Robert F. *Ölçek Geliştirme Kuram ve Uygulamalar*. ed. Tarık Totan. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Efil, İsmail. *Toplam Kalite Yönetimi*. Bursa: Dora Basım Yayın, 2010.
- Erkuş, Adnan. *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme I: Temel Kavramlar ve İşlemler*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021.
- Gryna, Frank M. - Juran, Joseph M. *Quality Planning and Analysis: From Product Development Through Use*. McGraw-Hill Science, Engineering & Mathematics, 2001.
- Güngör, Duygu. “Psikolojide Ölçme Araçlarının Geliştirilmesi ve Uyarlanması Kılavuzu”. *Türk Psikoloji Yazıları* 19/38 (2016), 104-112.
- Ishikawa, Kaoru. *What is Total Quality Control? The Japanese Way*. çev. David J. Lu. Prentice Hall, 1985.
- Juran, Joseph M. vd. *Juran's Quality Handbook*. New York: McGraw-Hill, 1998.
- Karakoç, Fatma Yeşim - Dönmez, Levent. “Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Temel İlkeler”. *Tıp Eğitimi Dünyası* 13/40 (2014), 39-49.
- Koçak, Duygu vd. “Faktör Sayısının Belirlenmesinde Map Testi, Paralel Analiz, K1 Ve Yamaç Birikinti Grafiği Yöntemlerinin Karşılaştırılması”. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (2016), 330-359.
- Kuruşcu, Mehmet. *Toplam Kalite Yönetimi ve Kalite Ödülleri*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2003.
- OECD. *Education at a Glance 2022: OECD Indicators*. Paris: OECD Publishing, 2022. <https://doi.org/10.1787/3197152b-en>
- Özer, M. Akif. “Örgütsel Verimlilik Yolunda ‘Mükemmelliği’ Arayan İşletmeler”. *Verimlilik Dergisi* 3 (2017), 7-28.
- Özgüngör, Sevgi. “Eğitim Süreci Öğrenci Değerlendirmeleri Ölçeği'nin Türkçeye Uyarlama Çalışması ve Etkili Öğretim Elemanlarını Tanımlayan Alt Boyutların Belirlenmesi”. *Eğitim ve Bilim* 38/170 (2013).
- Shewhart, Walter Andrew - Deming, William Edwards. *Statistical Method from the Viewpoint of Quality Control*. New York: Courier Corporation, 1986.
- Şimşek, Hüseyin vd. “Yükseköğretimde Kalite Arayışında Bir Gösterge Olarak Öğrenci Memnuniyeti: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması”. *Trakya Eğitim Dergisi* 9/3 (30 Eylül 2019), 380-395.

528 • DERS DEĞERLENDİRME ÖLÇEĞİ (DDÖ): GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

- Şimşek, Muhittin. *Kalite Yönetimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayın -Teknik Eğitim Yayın, 1998.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.
- Uludağ, Gonca vd. “Türk Yükseköğretiminde Kalite Güvencesi Sistemi ve Öğrenci Katılımının Önemi”. *Kalite ve Strateji Yönetimi Dergisi* 1/1 (28 Temmuz 2021), 91-111.
- Yaşloğlu, M. Murat. “Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulamalı Faktör Analizlerinin Kullanılması”. *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 74-85.
- YÖK. “YÖK Bologna Süreci Nedir?” Erişim 17 Ekim 2022. <https://uluslararası.yok.gov.tr/uluslararasıilasma/bologna/temel-bilgiler/bologna-sureci-nedir>
- YÖKAK. “Mevzuat Bilgi Sistemi”. Erişim 17 Ekim 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=28996&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>
- Yurduğül, Halil. “Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Kapsam Geçerliği İçin Kapsam Geçerlik İndekslerinin Kullanılması”. *XIV. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi* 1 (2005), 771-774.
- Yurtkoru, E. S. vd. *Sosyal Bilimlerde Spss’le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 7. Basım, 2018.

ÖLÜM KAYGISI VE DINDARLIK ARASINDAKİ İLİŞKİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Kenan ALPARSLAN*

Öz

Ölüm kaygısı, varoluşsal sorunların başında gelmektedir. Dindarlık ise ölüm kaygısıyla baş etmede önemli bir işlev görmektedir. Ancak ölüm kaygısı ve dindarlık arasındaki ilişki üzerinde yapılan çalışmalar çelişkili sonuçlar ortaya koymuştur. Bu çalışmanın temel amacı, dindarlık ve ölüm kaygısı arasındaki ilişkiyi değerlendirmek ve çelişkili sonuçların muhtemel nedenlerini tespit etmektir. Çalışmada hem ilişkisel hem de deneysel araştırmaları incelemek için sistematik derleme yöntemi benimsenmiştir. Bu konudaki araştırmalar incelendiğinde ortaya iki önemli sonuç çıkmaktadır. Birincisi, dindarlık ve ölüm kaygısı arasında genelde tutarsız ilişkiler olmasına rağmen özellikle içsel dini yönelimin ölüm kaygısı ile olumsuz yönde ilişkili olduğu görülmüştür. İkincisi, ölümlülük belirginliği dindarların dinî inançlarını daha da arttırırken, dindar olmayanlar üzerinde tutarsız sonuçlar üretmektedir. Öte yandan, incelenen araştırmaların önemli bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Birincisi, araştırmalarda kullanılan dindarlık ve ölüm kaygısı ölçümleri çok çeşitlilik göstermekte ve bunların güvenilirliği ve kültürler arası geçerliliği sorun olabilmektedir. Dindarlığı ve ölüm kaygısını örtük olarak ölçmek bu sorunu çözmeye yardımcı olabilir. İkinci sınırlılık, deneysel çalışmaların çok az sayıda olması ve olanların da çoğunlukla Yahudi-Hristiyan dinî gelenekten gelen katılımcılarla yapılmış olmalarıdır. Dolayısıyla farklı dinî ve kültürel

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Psikoloji Bölümü
eposta: kernalparslan@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6701-355X.

Atıf/Cite as: Alparslan, Kenan. "Ölüm Kaygısı ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022), 529-552.
<http://doi.org.10.15745/da.1171650>

geleneklerden çalışmaların (özellikle deneysel) yapılması bu kısıtlılığın giderilmesi adına bir ihtiyaç olarak durmaktadır. Mevcut çalışma, dindarlık ve ölüm korkusu arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılması ve ileride yapılacak çalışmalara yol göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dindarlık, Ölüm Kaygısı, Ölüm Korkusu, Dehşet Yönetimi

An Evaluation on the Relationship between Death Anxiety and Religiosity

Abstract

The death anxiety is one of the leading existential problems. Religiosity, on the other hand, plays an important role in coping with death anxiety. However, studies on the relationship between death anxiety and religiosity have revealed conflicting results. The primary purpose of this study is to evaluate the relationship between religiosity and death anxiety and to identify possible causes of conflicting results. The study used a systematic review method to examine both correlational and experimental studies. The studies reviewed draw attention to two important results. First, although there are generally inconsistent relationships between religiosity and death anxiety, especially intrinsic religious orientation is negatively associated with death anxiety. Second, mortality salience increases the religious beliefs of the religious while producing inconsistent results for the nonreligious. On the other hand, these studies have some critical limitations. One of these limitations, the measures of religiosity and death anxiety used in studies wide variety, and their reliability and cross-cultural validity can be problematic. Implicitly measuring religiosity and death anxiety can help solve this problem. Another limitation is that the experimental studies were very few and those that did were mostly done with participants from the Judeo-Christian religious tradition. Therefore, there is a need to conduct studies (especially experimental) from different religious and cultural traditions to overcome this limitation. The current review is essential to have better understanding the relationship between religiosity and fear of death and guiding future studies.

Keywords: Psychology of Religion, Religiosity, Death Anxiety, Fear of Death, Terror Management.

Summary

Religion and death have been the two main issues that people have thought a lot about throughout history. All human societies have been intensely interested in these two issues, regardless of time, place and culture. From the Terror Management Theory perspective, religions are cultural worldviews that serve to cope with the potential terror of death awareness by offering a sense of immortality (Greenberg et al., 1986). According to psychology researchers, a religion's most prominent psychological function is providing a sense of meaning and purpose to life and eliminating existential concerns (Batson - Stocks, 2004). The close relationship between fear of death and religiosity has attracted the attention of psychology researchers, and many studies have been conducted on this subject (Doğan - Karaca, 2021; Ellis - Wahab, 2013; Ghazaei et al., 2022). However, correlational and experimental studies on the relationship between religiosity and fear of death have yielded some conflicting results. There is a need better to understand the relationship between religiosity and fear of death, to identify the possible causes of conflicting results, and to guide future studies on this subject. The primary purpose of this review study is to evaluate the relationship between religiosity and death anxiety by systematically examining correlational and experimental research.

When the correlational studies between religiosity and death anxiety are examined, it can be said that there is no linear relationship between them or, at best, a very weak negative relationship. Although the majority of correlational studies concluded that death anxiety decreases as religiosity (especially intrinsic religious orientation) increases, it has also shown positive and neutral relationships between religiosity and death anxiety. On the other hand, some researchers have emphasized that there are curvilinear relationships between religiosity and death anxiety (Ellis - Wahab, 2013; Jong et al., 2018). According to these researchers, death anxiety is low in those with a very high or very low level of religiosity. In contrast, death anxiety is high in those with a medium level of religiosity.

Some inconsistent results also draw attention to experimental studies examining the causal relationship between religiosity and death anxiety. The experimental studies in question show that religious participants' religious beliefs increase after being reminded of death, while non-religious participants sometimes increase, sometimes decrease, and sometimes do not change their religious beliefs (Heflick et al., 2015; Jackson et al., 2018; Vail et al., 2012; Vergani et al., 2019). However, in studies using the implicit measurement

method, it has been revealed that after mortality salience, both religious and non-religious individuals tend to turn to religious beliefs, and religious belief reduces death anxiety (Jong et al., 2012; Lifshin et al., 2018).

It can be said that this inconsistency between religiosity and death anxiety is due to three methodological differences in research. The first of these is the variety of instruments used to measure religiosity. To measure religiosity in studies, participants' beliefs in the afterlife (Osarchuk - Tatz, 1973); their religious orientation (Burling, 1993); their belief in supernatural beings (Norenzayan - Hansen, 2006); implicit beliefs (Jong et al., 2012) and belief levels (Lifshin et al., 2018) were measured. Although it is clear that the mentioned concepts are closely related to each other in terms of forming different aspects of religiosity, the fact that they are fed from different theoretical and empirical sources can be seen as a reason that may lead to inconsistencies in the findings.

A second methodological problem, especially in relational research, concerns the measurement of death anxiety. In most studies, death anxiety was measured in a one-dimensional way. However, it can be said that the death anxiety of the individual is more complex and arises from different reasons. Therefore, the complex nature of fear of death makes it difficult to reach consistent results in research.

A common problem in both correlational and experimental studies is that most studies rely on self-reported measurement tools. Such methods are known to be highly prone to problems such as strategic responsiveness, social desirability, and other self-presentation biases. Self-report methods are sometimes unsuitable for detecting cognition changes that may occur through mental processes that the individual need to be aware of. Although some researchers (Jong et al., 2012; Jackson et al., 2018) have taken an essential step by using explicit and implicit measurement techniques simultaneously, considering this possibility, it is a fact that such studies still need to be done.

An important point that stands out is that most of the studies are conducted in North America and individuals with mostly the Judeo-Christian religious tradition participants in these studies. Although there is a familiar essence in all religions, there are distinct differences between God conceptions of these religions. Even within the same religion, there are significant sectarian changes in the relationship of individuals with God and the image of God (Hayta, 2010; Saroglou, 2011). Therefore, studies need to investigate the relationship between religiosity and death anxiety between different religions and within the same religion (sect, cult, community, etc.).

In general, although methodological problems lead to different results about the nature of the relationship between religiosity and death anxiety, it is possible to talk about two consistent results: (1) there is a negative relationship between intrinsic religiosity and death anxiety, and (2) mortality salience increases the religious beliefs of those who are religious. In any case, it has been demonstrated by the findings of experimental studies that religiosity serves as an effective tool in dealing with existential problems.

Giriş

Yeryüzündeki tüm canlı varlıkların nihai yazgısı ölümdür. Ancak öleceğinin farkında olan, ölümü üzerinde düşünen yegâne varlık insandır. Edebi eserlerden şarkılara, televizyon programlarından filmlere, taziyelerden sıradan görüşmelere günlük yaşam; hayatın kaçınılmaz olarak sona ereceğini hatırlatan işaretlerle doludur. Bu işaretler insanların, ölümlü bilinçli veya bilinçdışı düzeyde meşgul olmasına yol açmaktadır. Çocukluktan yetişkinliğe yaşamın her döneminde ve her sahnesinde ölümlü doğrudan veya dolaylı bir biçimde karşılaşılmaktadır.

Tarih boyunca insanların üzerine çok fazla düşündüğü iki temel konu din ve ölüm olmuştur. Zaman, mekân ve kültürden bağımsız olarak tüm insan toplulukları bu iki konuyla yoğun bir şekilde ilgilenmişlerdir. İnsanlık tarihi boyunca bir çok filozof, teolog ve sosyal bilimci ölüm korkularının dindarlık için önemli bir motivasyon kaynağı olduğunu ve dinin de ölüm korkusunu azaltma işlevi gördüğünü ifade etmişlerdir (Jong - Halberstadt, 2017). Ölüm korkusunu dini inancın başlıca nedenleri arasında sayan din kuramcıları arasında David Hume, Ludwig Feuerbach, Sigmund Freud ve Ernest Becker gibi birçok isim yer almaktadır. Becker, diğer isimlerden farklı olarak, ölüm korkusunun, yalnızca dinler için işlevsel bir rol oynamadığını, aynı zamanda sosyal ve kültürel faaliyetlerin temel bir itici gücü olarak tüm insan davranışlarının merkezinde yer aldığını ileri sürmüştür. Becker'e (2013) göre insanın çok karmaşık zihinsel yetenekleri, kişinin ölümlü olduğunun farkına varmasına neden olmakta ve bu farkındalık kişide adeta felç edici bir dehşet duygusunu ortaya çıkarmaktadır. Becker'in iddiaları, Dehşet Yönetim Kuramı (DYK) (Greenberg vd., 1986; Pyszczynski vd., 2015) tarafından dikkate değer bir başarı ile sosyal psikolojik bir kuram niteliği kazanmıştır. Becker'ı takip eden DYK, ölüm düşüncesinin insanlarda benzersiz bir dehşet duygusuna yol açtığı ve insanların bu yoğun duyguyla baş edebilmek için çeşitli stratejiler geliştirdiği fikri üzerine kurulmuştur (Greenberg vd., 1990; Rosenblatt vd., 1989).

DYK'ya göre, insan türü diğer canlılarla başta biyolojik ve motivasyonel sistemler olmak üzere birçok açıdan benzer bir takım özellik taşısa da sahip olduğu sembolik ve soyut düşünme kapasitesi bakımından onlardan farklılaşmaktadır. İnsan türünün sahip olduğu bu entelektüel kapasite hayatta kalma açısından insanlara çeşitli açılardan fayda sağlamasına rağmen çeşitli bedeller ödemelerine de sebep olabilmektedir. Bu bedellerin en büyüğü, ölümün kaçınılmaz olarak bir gün geleceğinin bilincinde olmaktır. Çünkü öleceğinin farkında olmak kişide onu aciz ve çaresiz bırakan yoğun bir kaygı ve dehşet yaratmaktadır (Solomon vd., 2004). Kurama göre, ölümünü hatırlayan birey ölümlü olduğu fikrini bilinç durumundan uzaklaştırmak ve ölüm korkusunun yaratacağı dehşet duygusuyla başa çıkmak için çeşitli yöntemler geliştirmektedir. İnsan, ölüm düşüncesinin ortaya çıkardığı yoğun korkuyu hafifletmek için varlığını sonsuz kılacak bir dayanak aramaya yönelir. Bu süreçte dinî veya seküler dünya görüşleri edinerek ölüm düşüncesinin yaratmış olduğu dehşet duygusunu bastırmaya ve yatıştırmaya çalışır. İnsanlar kimi zaman sembolik kimi zaman gerçek ölümsüzlük yollarına başvurarak ölüm farkındalığının dayanılmaz ağırlığından kurtulmaya çalışırlar (Pyszczynski vd., 2015). İnsanlar sembolik ölümsüzlük (*symbolic immortality*) açısından iksirler, egzersiz veya biyoteknolojik gelişmeler yoluyla hayatlarını uzatmak için çeşitli yollar aramaktadırlar. Yine, içinde yaşadığı topluma unutulmayacak katkılar sağlayarak, çocuklar dünyaya getirerek, ahlaki ve maddi başarılar peşinde koşarak öldükten sonra kalıcı olmaya çalışırlar. Diğer taraftan insanlar çeşitli dini inançlar benimseyerek gerçek ölümsüzlük (*literal immortality*) hissini yaşamaya çalışmaktadırlar. Dinler, ölümden sonra yaşamın devam edeceğini, ölümün aslında bir yok oluş olmadığını aksine yeni bir varoluş biçimi olduğu fikrini vurgulayarak insanlara gerçek ölümsüzlüğü vaat etmektedirler.

Psikoloji araştırmacılarına göre dinlerin en fazla öne çıkan psikolojik fonksiyonu, yaşama bir anlam ve amaç duygusu kazandırarak varoluşsal kaygıları gidermesidir (Batson - Stocks, 2004). DYK perspektifinden dinler, insana ölümsüzlük duygusu sunarak ölüm farkındalığının ortaya çıkardığı potansiyel dehşetle baş etme işlevi gören kültürel dünya görüşleridir (*cultural worldviews*) (Greenberg vd., 1986). Seküler dünya görüşleri dehşet duygusunu yönetmede önemli bir rol oynamasına rağmen dini dünya görüşleri ölüm sonrasıyla ilgili bilgiler vermesi, varoluşsal kaygılarla ilgilenmesi ve insanlara yol göstermesi bakımından dehşet duygusunu yönetmede daha güçlü bir işlev görebilir (Vail vd., 2010). Dolayısıyla dinler, bir yandan vaat ettikleri öbür dünya inançları (cennet, reenkarnasyon vb.) vasıtasıyla gerçek ölümsüzlük umudu öte yandan dinî bir topluluğa bağlılık hissetme vasıtasıyla sembolik

ölümsüzlük umudu vermesi nedeniyle insanlık tarihi boyunca etkili dünya görüşleri olarak var olagelmışlerdir (Pyszczynski vd., 2015).

Özetle DYK, diğer canlılardan farklı olarak öz-farkındalık ile donatılmış insanların yaşamın geçici ölümün ise kaçınılmaz olduğu bilgisiyle lanetlendiğini ileri sürer. Kurama göre bu bilgi katlanılamayacak kadar korkunç olduğundan insanlar ölümsüzlük arayışına girişmektedir. Bu nedenle kuram, dinleri son derece cezbedici bir ölümsüzlük projesi olarak görmektedir. Çünkü birçok dini gelenek; öte dünya (ahiret), ahlak ve dindarlıkla ilgili açıklamalar aracılığıyla hem gerçek hem de sembolik ölümsüzlük sunar.

Ölüm korkusu ve dindarlık arasındaki yakın ilişki psikoloji araştırmacılarının ilgisini çekmiş ve bu konuda çok sayıda araştırma gerçekleştirilmiştir (Doğan - Karaca, 2021; Ellis - Wahab, 2013; Ghazaei vd., 2022). Ancak dindarlık ve ölüm korkusu arasındaki ilişki üzerinde yapılan ilişkisel ve deneysel çalışmalar çelişkili sonuçlar ortaya koymuştur. Dindarlık ve ölüm korkusu arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamak, çelişkili sonuçların olası nedenlerini tespit etmek ve bu konuda ileride yapılacak çalışmalara yol göstermek bir ihtiyaç olarak durmaktadır. Bu derleme çalışmasının temel amacı, ilişkisel ve deneysel araştırmaları sistematik olarak inceleyerek dindarlık ve ölüm kaygısı arasındaki ilişkiyi değerlendirmektir. Bu amaç doğrultusunda dindarlığı inceleyen araştırmalara PsycInfo, Science Direct, Scopus, Web of Science, DergiPark ve YÖKTEZ veri tabanları aracılığıyla ulaşılmıştır. İlgili veri tabanlarında dindarlık (religiosity), death anxiety, fear of death, mortality (salience) kelimeleri religion, religiosity, religious kelimeleri ile eşleştirerek taramalar yapılmıştır. Araştırmaya dâhil edilen çalışmalar araştırma yöntemine göre iki başlık altında değerlendirilmiştir. Çalışmada ilk olarak ölüm kaygısı ve dindarlık arasındaki ilişki için ilişkisel araştırma sonuçları; ardından da DYK kapsamında yapılan deneysel araştırma sonuçları incelenmiştir.

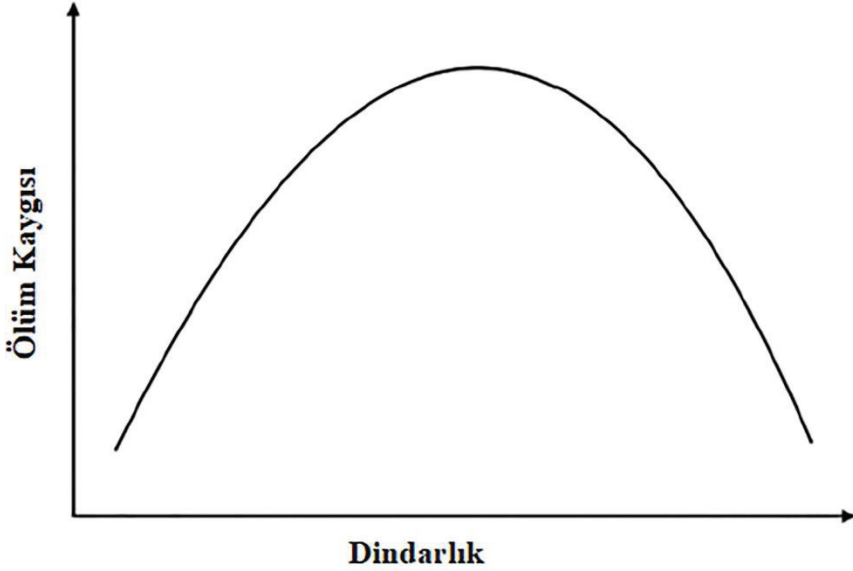
1. İlişkisel Araştırmalar

Genel kamı dindarlığın ölüm kaygısını azalttığı yönünde olmasına rağmen dindarlık ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırma sonuçları oldukça karışık bulgular ortaya çıkarmıştır (Donovan, 1994; Ellis - Wahab, 2013; Jong vd., 2018). Örneğin, Donovan (1994), 137 ilişkisel çalışmanın sadece %57'sinde dindarlık ile ölüm kaygısı arasında negatif yönde bir ilişki bulunduğunu; %9'unda ilgili değişkenler arasında pozitif yönde ilişki saptandığını ve %33'ünde ise söz konusu ilişkinin istatistiksel açıdan anlamsız veya belirsiz olduğunu bildirmiştir. Ellis ve Wahab (2013) ise 84 çalışmanın sundu-

ğu bulgulara dayanarak dindarlık ile ölüm kaygısı arasında dört farklı ilişkinin mümkün olduğunu göstermiştir. Genel olarak araştırmaların 40'ı dindarlık ve ölüm korkusu arasında ters yönde bir ilişki olduğu, 27'si olumlu bir ilişki olduğu, 9'u eğrisel bir ilişki olduğu ve 32'si ise anlamlı bir ilişki bulunmadığı sonucunu destekleyen bulgulara ulaşmışlardır.

Jong ve arkadaşları (2018) yaptıkları tartışmalar sonucu, din merkezli teorilerin, dindarlık ile ölüm korkusu arasındaki ilişki hakkında iki nedensel iddiada buldukları sonucuna varmışlar. Birincisi, ölüm kaygısının dini inancı motive ettiği iddiasıdır. Diğer bir ifadeyle dinlerin ortaya çıkmasına ve bireylerin dine yönelmelerine ölüm korkusu neden olmaktadır. Bu iddiayla tutarlı olarak yüksek düzeyde ölüm kaygısına sahip bireylerin, işin içine duygularını karıştırmayan dindarlardan daha fazla dine yönelmeleri beklenir. Bu da ölüm kaygısı ile dinî inanç arasında olumlu bir ilişki olduğunu varsayma anlamına gelir. İkincisi ise dini inancın ölüm kaygısını azalttığı iddiasıdır. Buna göre dinler ve dini inançlar insanların ölüm korkusunu azaltmaktadır. Bu iddia, dindar bireylerin seküler bireylerden daha düşük kaygı düzeylerine sahip olduklarını varsayar. Dolayısıyla ölüm kaygısı ile dini inanç arasında negatif bir ilişki beklenir. Her iki iddia göz önüne alındığında bir çelişki olduğu görülmektedir. Araştırmacılar, iki hipotezi ters U-şekilli eğrinin farklı yarısını işgal ettiğini göstererek çelişkiyi çözmeye çalışmaktadırlar. Buna göre birey daha dindar oldukça ilişkinin nedensel yönü de değişecektir: Dindarlar arasında daha fazla dindarlık ölüm kaygısını azaltırken dindar olmayanlar arasında ölüm kaygısı, dindarlığı artırır (veya dinsizliği azaltır).

Şekil 1, araştırmacılar tarafından dindar ve dindar olmayan kişilerin çelişik ya da ortalama dini tutumlara sahip kişilerden daha az ölüm korkusuna sahip olduklarını belirtmek için oluşturulmuştur. Jong ve arkadaşları (2018), 100 araştırma üzerinde yürüttükleri bir meta-analiz çalışmasında, ölüm kaygısı ve dindarlık arasında en yaygın biçimde anlamsız ilişki ve ardından anlamlı bir olumsuz ilişki bulmalarının yanında ters-U modelini destekleyen bazı kanıtlara (eğrisel ilişkiler) da ulaşmışlardır. Ellis ve Wahab (2013) da daha önceden yaptıkları çalışmada eğrisel ilişkiye dikkat çekmişlerdir. Eğrisel ilişkiye odaklanan araştırmacılar inancı kuvvetli olan bireylerin ve ölümden sonraki hayatın varlığını inkâr eden bireylerin ölümle ilgili korkularının, dini inançları hakkında şüpheleri olan ve dindarlık düzeyleri orta olan bireylerden daha düşük olduğunu ileri sürmüşlerdir.



Şekil 1. Varsayılan ters U-şekilli eğri.

Bazı araştırmacılar ölüm kaygısını dini yönelimler açısından incelemişlerdir. Özellikle Allport'un (1966) içsel ve dışsal dini yönelim ayrımından hareketle çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu ayrımdan *içsel dini yönelim* bireylerin, dini yaşama yönünde motive olmasını temsil ederken *dışsal dini yönelim* bireyin, dini kendi amaç ve çıkarları için kullanma yönünde motive olmasını temsil eder. İçsel dini yönelime sahip bireyler dini içselleştirmeye, samimi bir şekilde yaşamaya ve dini inanç ve emirlere uyum sağlamaya çalışır. Dışsal dini yönelime sahip bireyler ise sosyalleşmeye, statü elde etmeye, güvenlik ve kendini haklı çıkarma gibi dinden fayda elde etmeye çalışır (Allport, 1966).

Thorson ve Powell (1990) tarafından 18-88 yaş aralığındaki bireylerle yapılan çalışmada, içsel dini yönelim ve ölüm kaygısı arasında olumsuz yönde anlamlı bir ilişki saptanmıştır. Katolik ve Protestan öğrencilerle yapılan bir çalışmada ise Katolikler arasında içsel dinî yönelimle ölüm kaygısı arasında olumsuz bir ilişki bulunurken Protestanlar arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır (Cohen vd., 2005). İçsel dini yönelim ile ölüm kaygısını ele alan Van Tongeren ve arkadaşları (2017) hem sınırlı bir örnekleme (1. çalışma) hem de geniş bir örnekleme (2. çalışma) yaptıkları ilişkisel bir araştırmada, dini inanç ile ölüm kaygısı arasında içsel dini yönelimin düzenleyici bir rol oynadığı sonucuna ulaşmışlardır. İçsel dini yönelimi yüksek olanlarda ölüm

kaygısının düşük olduğu görüşü çok sayıda çalışma tarafından desteklenmiştir (Arrowood vd., 2018; Ghazaei vd., 2022; Latipun vd., 2018). Aslında içsel dini yönelim ile ölüm kaygısı arasında tutarlı bir şekilde olumsuz bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür. Hem bu çalışmalar hem de Jong ve arkadaşları (2018) tarafından meta-analizde kullanılan 15 çalışmanın hepsi içsel dini yönelimin ölüm kaygısıyla olumsuz bir ilişkiye sahip olduğunu gösterir. Ancak bu ilişkinin nedensel etkisini gösterecek yeterli sayıda deneysel çalışma bulunmamaktadır.

Türkiye’de dindarlık ve ölüm kaygısı arasındaki ilişkileri inceleyen çalışmalar ilk başlarda çok sınırlı iken son yıllarda sayıca artış göstermiştir. Bu çalışmalarda da yukarıda aktarılanlara benzer biçimde tutarsız sonuçlara ulaşılmıştır. Hökelekli (1992) tarafından yedi farklı meslekten bireylerle yapılan çalışmada, dini inanç ve uygulamadaki kuvvet ve sıklık düzeyi arttıkça ölümle daha fazla meşgul olduğu ve ölüme karşı olumlu tutumların geliştiği sonucuna ulaşılmıştır. Diğer taraftan yetişkin bireylerle yapılan çalışmalarda dindarlık ile ölüm kaygısı arasında olumlu yönde ilişkiler bulunmuştur (Çakmak, 2021; Kımtır - Köftegöl, 2017). Benzer bulgulara yaşlılar (60 yaş ve üzeri bireyler) üzerinde yapılan iki çalışmada da ulaşılmıştır (Dağlı, 2010; Üzer, 2019). Sağlık çalışanları üzerinde yapılan bir araştırmada da dindarlık algısı ve ölüm kaygısı arasında olumlu bir ilişki saptanmıştır (Doğan - Karaca, 2021). Bu bulgulara göre bireylerde dindarlık düzeyi arttıkça ölüm kaygısı düzeyleri de artmaktadır. Yıldız tarafından üniversite öğrencileriyle yapılan iki çalışmadan birinde dindarlık ve ölüm kaygısı arasında anlamlı bir ilişki bulunmazken (Yıldız, 2002) diğerinde olumlu bir ilişki bulunmuştur (Yıldız, 2014). Ayten’in (2009) Türk ve Ürdünlü üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmanın sonucu da dindarlık ve ölüm kaygısı arasında anlamlı ilişki olmadığını göstermiştir. Ancak Ürdünlü öğrencilerinin ölüm kaygısının Türkiye’deki öğrencilere kıyasla daha yüksek olduğu saptanmıştır.

Öznel dindarlık algılarının yanı sıra dini yönelimlerle ilgili çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmalardan ilkinde Karaca, (2000), yetişkin bireylerle yaptığı çalışmada içsel dini yönelimin ölüm kaygısıyla olumsuz yönde ilişkili olduğu sonucuna ulaşmıştır. Yüksek lisans tezi kapsamında öğrenciler üzerinde yapılan iki farklı araştırmada da içsel dindarlık ile ölüm kaygısı arasında olumsuz yönde bir ilişki saptanmıştır (Kıraç, 2007; Mutlu, 2013). Kandemir (2020) de 15-64 yaş aralığındaki 660 katılımcı üzerinde yaptığı çalışmada dindarlık ve ölüm kaygısı arasında benzer bir ilişkiye ulaşmıştır. Öte yandan Kurtulan ve Kararımak (2016) ise içsel dini yönelimin ile ölüm kaygısı ara-

sında anlamlı bir ilişki bulmazlarken, varoluş kaygıları düşük olan bireylerin dışsal dindarlık yönelimine sahip olduklarını saptamışlardır. Genel olarak değerlendirildiğinde Türkiye’de yapılan araştırmalar, öznel dindarlık düzeyi arttıkça ölüm kaygısının arttığını (Doğan - Karaca, 2021; Yıldız, 2014) ancak içsel dini yönelim arttıkça ölüm kaygısının azaldığını (Kandemir, 2020; Kıraç, 2007) göstermektedir.

Özetle ölüm kaygısı ile dini inanç arasında doğrusal bir ilişki olduğuna dair kanıtlar çok zayıf ve değişkendir. Eğrisel bir ilişki olduğuna dair güçlü kanıtlar olmasına rağmen, net tahminler yapabilmek için çalışmalar henüz yeterli düzeyde değildir. Araştırmacılar bu eğrisel hipotezin göz ardı edilmemesi gerektiğinin ancak bunun daha fazla kanıtı ihtiyaç duyduğunun altını çizmişlerdir (Ellis - Wahab, 2013; Jong vd., 2018).

2. Deneysel Araştırmalar

Deneysel çalışmalar büyük oranda DYK kapsamında yapılmıştır. DYK araştırmacıları katılımcıların bir kısmına yazı yazma (Greenberg vd., 1990), video izleme (Kumagai - Ohbuchi, 2003), mezarlığın önünden geçme (Jonas vd., 2005) gibi yollarla ölümü ve ölümlü olduklarını hatırlatırken diğer kısmını ölümle ilgili olmayan uygulamalara maruz bırakırlar. Daha sonra katılımcılar bağımlı ölçümden önce tipik olarak bir gecikme veya dikkat dağıtıcı görevi tamamlarlar. Böylece katılımcıların ölüm hakkındaki düşünceleri; bilinçli farkındalıktan uzaklaşırken bilinçdışında aktif kalarak duygu, düşünce ve davranışı etkilemeye devam edecektir. Bu prosedür ölümlülük belirginliği (*mortality salience*) olarak tanımlanmaktadır (Rosenblatt vd., 1989). Çalışmaların büyük çoğunluğunda katılımcılara, kendi ölümlerini düşünürken ne hissedecekleri ve öldükten sonra bedenlerine ne olacağı temalarını içeren iki açık uçlu soru sorulur. Katılımcılar bu sorulara cevap yazarken aslında ölümlerini hatırlar ve ölümlerinin kaçınılmaz olduğunun farkına varırlar.

Dindarlık ve ölüm kaygısı arasındaki nedensel ilişki üzerine yapılan deneysel araştırmalar incelendiğinde bunların da tutarsız sonuçlara sahip oldukları görülmektedir. Dindarlık ve ölüm kaygısı arasındaki nedensel ilişkinin incelendiği deneysel çalışmaların bulguları Tablo 1’de verilmiştir. DYK’den önce yapılan ancak ölümlülük belirginliği prosedürüne çok benzeyen bir çalışmada Osarchuk ve Tatz (1973) bireyleri ölüm korkusuna maruz bırakmanın sadece ahiret inancı yüksek olanların dinî inancını güçlendirdiği sonucuna ulaşmışlardır. Burling (1993) ise bireylere ölümlülüklerini hatırlatmanın dinî inanca herhangi bir etkisini bulamamıştır. Aynı şekilde, Pirutinsky (2009) de

ölümlülük belirginliğinin Yahudi bireyler arasında dindarlık düzeyini arttırdığını göstermiştir. Bu sonuçların aksine, Avustralyalı üniversite öğrencileriyle yapılan bir çalışmada ölümlülük belirginliği manipülasyonuna maruz kalan öğrencilerin ilahi güce inanma düzeyleri artmıştır (Vergani et al., 2019, Deney 1). Ölümlülük belirginliğinin Tayvanlıların kadercilik (fatalizm) ve karma inancına etkisinin incelendiği bir çalışmada ise, bireylere ölümlü olduklarını hatırlatmanın onların kadercilik ve karma inançlarını arttırdığı bulunmuştur (Yen, 2013, Deney 1). Bu bulgularla tutarlı şekilde, Norenzayan ve Hansen (2006) tarafından Kuzey Amerikalı katılımcılarla yapılan çalışmalarda ölümlülük belirginliğinin bireylerin doğüstü varlıklara inançlarını arttırdığına ulaşılmıştır (Deney 1, 2). Araştırmacılar, ayrıca ölümlülüklerini hatırlatmanın ardından Hristiyan katılımcıların ayırım gözetmeden diğer dinlerden insanların inandığı tanrıları bile (örn. Buda ve Şamanik ruhlar) desteklemeye istekli olduklarını göstermiştir (Deney 3, 4). Norenzayan ve Hansen'in araştırmaları önemli bir gelişmeyi temsil etmiştir ve ölüm farkındalığının doğüstü inançları ve dini inancı nasıl arttırabileceği konusunda temel bilgiler sunmuştur.

Tablo 1: Dindarlık ve Ölüm Kaygısı Arasındaki Nedensel İlişkinin İncelendiği Deneysel Çalışmalar

Deneysel Çalışmalar	Katılımcılar	Yöntem	Temel Bulgular
1. Osarchuk ve Tatz (1973)	333 psikoloji lisans öğrencisi	- Ölüm tehdidi hazırlama (priming)	Ölüme karşı duyulan korku, daha önce güçlü bir ahiret inancına sahip olan insanlar arasında ahiret inancını güçlendirmiştir.
2. Burling (1993)	58 kadın ve 44 erkek öğrenci	- Ölümlülük belirginliği	Ölümlülük belirginliğinin dindarlık üzerinde anlamlı bir etkisi olmamıştır.
3. Norenzayan ve Hansen (2006, Deney 1)	Kuzey Amerikalı 28 öğrenci	- Ölümlülük belirginliği	Ölümlülük belirginliği, daha güçlü bir dindarlığa ve Tanrı'ya daha güçlü inanmaya yol açmıştır.
4. Norenzayan ve Hansen (2006, Deney 2)	39 erkek ve 38 kadın öğrenci	- Ölümlülük belirginliği	Doğüstü bir güce inanç, nötr koşullara kıyasla ölüm hazırlama koşulunda daha yüksek bulunmuştur.
5. Norenzayan ve Hansen (2006, Deney 3)	32 kadın ve 9 erkek yetişkin	- Ölümlülük belirginliği	Ölümlülük belirginliği, dindar katılımcılar arasında bir doğüstü ajans olarak Buda'ya inancı arttırmıştır.
6. Norenzayan ve Hansen (2006, Deney 4)	101 kadın ve 41 erkek öğrenci	- Ölümlülük belirginliği	Ölüm hazırlama, dindar katılımcılar arasında bir doğüstü ajan inancı olarak Şamanik ruhlara inancı arttırmıştır.
7. Pirutinsky (2009)	131 Ortodoks Yahudi	- Ölümlülük belirginliği	Ebeveynlerinden farklı bir inanca sahip Yahudi katılımcılar ölüm belirginliği ardından daha yüksek düzeyde dindarlık bildirirken, ebeveynleriyle aynı inanca sahip olanlar daha düşük dindarlık bildirmişler.
8. Jong ve arkadaşları (2012, Deney 1)	46 Hristiyan ve 47 dindar olmayan öğrenci	- Ölümlülük belirginliği - Dindarlığın açık ölçümü	Ölümlülük belirginliği dindar katılımcılar için dinî inancı artırırken, dindar olmayan katılımcılar için dinî inancı azaltmıştır.
9. Jong ve arkadaşları (2012, Deney 1)	42 Hristiyan ve 59 dindar olmayan öğrenci	- Ölümlülük belirginliği - Örtük Çağrışım Testi	Ölümlülük belirginliği, tüm katılımcıların dinî doğüstü varlıklara inançlarını arttırmıştır.

542 • ÖLÜM KAYGISI VE DİNDARLIK ARASINDAKİ İLİŞKİ ÜZERİNE
BİR DEĞERLENDİRME

10. Jong ve arkadaşları (2012, Deney 3)	38 erkek ve 33 kadın öğrenci	- Ölümlülük belirginliği - Özellikle doğrulama görevi	Ölümlülük belirginliği, tüm katılımcıların dinî doğaüstü varlıklara inançlarını arttırmıştır.
11. Vail ve arkadaşları (2012, Deney 1)	26 Hristiyan ve 28 Ateist öğrenci	- Ölümlülük belirginliği	Ölümlülük belirginliği, Ateistler arasında etkiye sahip değil fakat Hristiyanların Tanrı/İsa'ya olan inançlarını ve Allah ve Buda'yı inkâr etmelerini arttırmıştır.
12. Vail ve arkadaşları (2012, Deney 2)	40 İrani Müslüman öğrenci	- Ölümlülük belirginliği	Ölümlülük belirginliği, Müslümanların Allah'a olan inancını ve Tanrı/İsa'nın ve Buda'nın inkârını arttırdı.
13. Vail ve arkadaşları (2012, Deney 3)	28 Agnostik öğrenci	- Ölümlülük belirginliği	Ölümlülük belirginliği, Agnostiklerin dindarlık düzeylerini, daha yüksek bir güce inanmayı ve Tanrı/İsa, Buda ve Allah'a olan inançlarını arttırmıştır.
14. Van Tongeren ve arkadaşları (2013, Deney 2)	107 öğrenci ve 69 bir Hristiyan kilisesinin üyesi	- Dinî hazırlama	Dinî hazırlama, içsel dindarların ahiret kaygısını azaltmıştır.
15. Yen (2013, Deney 1)	Tayvanlı 32 erkek ve 42 kadın öğrenci	- Ölümlülük belirginliği	Katılımcılar kontrol koşuluna kıyasla ölümlülük belirginliği ardından kaderciliğe ve karmaya daha fazla inandıklarını belirtmişlerdir.
16. Jackson ve arkadaşları (2018, Deney 1)	Anadili İngilizce olan 91 kadın ve 29 erkek	- Dinî inanç manipülasyonu - Açık ölüm kaygısı ölçümü	Dinî inancın açık ölüm kaygısı üzerindeki etkisi, katılımcıların kendi dinî dünya görüşlerine son derece bağımlı olmuştur.
17. Heflick ve arkadaşları (2015, Deney 1)	Ana dili İngilizce olan 54 erkek ve 42 kadın	- Ölümlülük belirginliği	Ölümlülük belirginliği, zihin-beden düalizmi yüksek olan katılımcılarda, ahiret inancını (afterlife belief) arttırdığı bulunmuştur.
18. Heflick ve arkadaşları (2015, Deney 2)	135 kadın ve 27 erkek Amerikalı öğrenci	- Ölümlülük belirginliği	Ölümlülük belirginliği, yalnızca zihin-beden düalizmi hakkında düşümmelerine olanak sağlayan katılımcılarda, ahiret inancını arttırdığı bulunmuştur.

19. Jackson ve arkadaşları (2018, Deney 2)	Ana dili İngilizce olan 54 kadın ve 41 erkek	- Dini inanç manipülasyonu - Örtük ölüm kaygısı ölçümü	Dinî inancın hem inananlar hem de inanmayanlar arasında örtük ölüm kaygısını hafiflettiği bulunmuştur.
20. Lifshin ve arkadaşları (2018)	57 Hristiyan, 7 Yahudi, 16 Agnostik, 7 Ateist; 8 diğeri öğrencisi	- Ölümlülük belirginliği - Sonsuz yaşam süresi	Dindarlık düzeyi düşük olan katılımcıların, sonsuz yaşam süresinin mümkün olduğu okutulduğunda ya da ölümlülük hatırlatıldığında ahiret inançları azalmıştır.
21. Vergani ve arkadaşları (2019, Deney 1)	Avusturalyalı 55 erkek ve 93 kadın öğrenci	- Ölümlülük belirginliği	Ölümlülük belirginliği, muhafazakâr dindarlığa atıfta bulunan ilahi güce olan desteği artırmıştır.

Norenzayan ve Hansen'in (2006) çalışmasından yola çıkan Vail ve arkadaşları (2012), ölümü hatırlatmanın mevcut inançların yanı sıra diğer dinlerden insanların inandığı tanrılara inancı da artırıp arttırmadığını incelemiştir. Üç deney sonucunda, insanlara kendi ölümlülüklerini hatırlatma; Hristiyan katılımcılarda Tanrı/İsa'ya olan inancı arttırmış, Allah ve Buda'ya inkârı arttırmış ancak Ateistlerin inancını etkilememiştir (Deney 1). Ölümlülük belirginliği; Müslüman katılımcılarda Allah'a olan inancı arttırmış ancak Tanrı/İsa ve Buda'ya inkârı arttırmıştır (Deney 2). Agnostik katılımcılarda ise ölümlülük belirginliği her üç doğaüstü varlığa (Tanrı/İsa, Allah ve Buda) inancı arttırmıştır (Deney 3). Bulgular genel olarak ölüm farkındalığının bireyin kendi tanrısına inancı arttırdığını, ancak diğer dinlerden insanların inandığı tanrılara inkârı arttırdığını göstermiştir. Bazı araştırmacılar da ölümlülüğün dindar insanlarda dindarlık düzeyini arttırırken dindar olmayan insanlarda iyice azalttığını bulmuşlardır (Heflick vd., 2015; Jackson vd., 2018; Jong vd., 2012; Lifshin vd., 2018). Bu bulgular, insanların kendi dünya görüşlerine son derece bağlı olduklarına ve sahip oldukları inançlarının özelliğine bağlı olarak ölümü hatırlatmanın farklı sonuçlar ortaya çıkaracağına dair güçlü kanıtlar sağlamıştır.

Bazı araştırmacılar genel bir dini inanç düzeyi yerine farklı dini yönelimleri ölçerek var olan çelişkili sonuçlara yenilerini eklemişlerdir. Örneğin, katılımcıların bir kısmına İsa'nın insanlara benzer özelliklerini içeren, bir kısmına ise İsa'nın son günlerinin anlatıldığı makalelerin okutulduğu bir çalışmada, içsel dindarlık düzeyi yüksek olanların ölüm kaygısı düzeyleri okunan makalenin türüne göre değişmezken; içsel dindarlık düzeyi düşük olanların ölüm kaygısı düzeyleri insana özgü özelliklerin İsa'ya atfedildiği koşulda daha fazla olmuştur (Arrowood vd., 2018). Ayrıca İsa'nın insana özgü özelliklerini okuyan katılımcılardan içsel dindarlık düzeyi düşük olanların, içsel dindarlık düzeyi yüksek olanlara kıyasla, daha fazla ölüm kaygısı bildirdikleri bulunmuştur. Van Tongeren ve arkadaşları (2013) ise dini hazırlama manipülasyonu ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkide içsel dini yönelimin etkisini incelemiştir. Dini hazırlama koşulunda katılımcılara Yahudi-Hristiyan yaratılış öyküsünden esinlenen bir pasaj okutulurken, nötr hazırlama koşulunda Camus'un kısa bir öyküsünden bir pasaj okutulmuştur. Katılımcılar dini veya nötr pasajı okuyup, daha sonra sekiz kelime dizisinden (örn. P_A_) dinî (PRAY) veya nötr (PLAN) sözcükler oluşturmak için 36 maddelik bir kelime tamamlama görevini yaptılar. Sonuç olarak dini hazırlama koşulundaki içsel dini yönelimi yüksek bireylerin, nötr hazırlama koşulundakilerine kıyasla, daha az kaygı bildirirken; içsel dini yönelimi düşük olanlar çok daha fazla kaygı bildirmişlerdir.

Jong ve arkadaşları (2012), ortaya çıkan tutarsız sonuçları anlamak amacıyla dindarlığın açık ve örtük olarak ölçüldüğü 3 deney yapmışlardır. Dindarlığın açık ölçüldüğü ilk deneyde, ölümlülük belirginliğinin dindar katılımcılarda dinî inancı arttırdığı, ancak dindar olmayan katılımcılarda tam tersi yönde bir etki yarattığı sonucuna ulaşmışlardır. Araştırmacılar, örtük dinî inancı ölçmek amacıyla ikinci deneyde tek hedefli Örtük Çağrışım Testini (*single-target Implicit Association Test*), üçüncü deneyde ise özellik doğrulama görevini (*property verification task*) kullandılar. Tek hedefli Örtük Çağrışım Testi, iki hedef kategorisine karşı (örn. tanrılar ve ölümlüler) örtük tutumları ölçmek için kullanılan klasik Örtük Çağrışım Testinden uyarlanmış; ancak bu test, ikinci bir karşı kategoriye ihtiyaç duymadan tek bir hedef nesne (örn. tanrılar) ile ilgili olarak bilişsel ilişkileri değerlendirir. Özellik doğrulama görevi ise, uyaranları (örn. tanrılar) iki özellik (örn. gerçek, hayali) temelinde kategorize etmeyi içerir. Dolayısıyla bu görev, katılımcıların çağrışımalarının bilinçli unsurlarını (örn. gerçek olarak tanrılar) ve tepki gecikme süreleri aracılığıyla bu çağrışımaların gücünü ele alır. İlk deneyin aksine, iki deneyde de ölümlülük belirginliğinin hem dindar hem de dindar olmayan katılımcıların dini inançlarını arttırdığını bulmuşlardır. Jong ve arkadaşlarının (2012) çalışması, ölçüm yöntemlerinin yanı sıra, açık ve örtük biliş düzeyleri arasındaki farklılıkları yansıtması açısından son derece önem arz etmektedir. Ancak henüz farklı araştırmacılar tarafından tekrarlanmamıştır.

Dini inancın ölüm kaygısı üzerindeki nedensel etkisini incelemek isteyen Jackson ve arkadaşları (2018) ise, dindarlık yerine ölüm kaygısını açık ve örtük olarak ölçerek iki çalışma gerçekleştirdiler. Bu iki çalışmada da araştırmacılar, dindarlığı anket yoluyla ölçtükten sonra, “Tanrı var” ya da “Tanrı yok” seçeneklerinden sadece birini katılımcılara sunup onlardan bu seçeneği destekleyecek 12 argüman üretmelerini isteyerek “inanın” ve “inanmayan” koşullarını oluşturmuşlardır. Ölüm kaygısının anketle ölçüldüğü birinci deneyde, inanan ve inanmayan koşullarına atanarak dünya görüşleri tehdit edilen bireylerin ölüm kaygıları dindarlıktan bağımsız olarak artmıştır. Bunun aksine, ölüm kaygısının Örtük Çağrışım Testiyle ölçüldüğü ikinci çalışmada, dindarlığın hem inanan hem de inanmayan koşullarına atanan katılımcılar arasında örtük ölüm kaygısını azalttığı bulunmuştur.

Özetle dindarlığı ve ölüm kaygısını açık yöntemlerle ölçen çalışmalar, DYK'nın standart yöntemi olan ölümlülük belirginliği manipülasyonunun dindar katılımcıların dini inançlarının arttırdığını ancak dindar olmayan katılımcıların dinî inançlarının ya arttığını ya azaldığını ya da değişmediğini

göstermişlerdir. Öte yandan dindarlığı ve ölüm kaygısını örtük şekilde ölçen çalışmalar, ölüm belirginliği ardından hem dindarlarda hem de dindar olmayanlarda dinî inançların arttığını ve dinî inancın ölüm kaygısını azalttığını ortaya koymuştur. Açık ve örtük ölçümlerin birlikte kullanıldığı çalışmalar, ölçüm yöntemlerine bağlı olarak farklı sonuçları ortaya çıkarmaları açısından son derece önem arz etmektedir. Bu tür çalışmaların artması dindarlık ve DYK ilişkisinin aydınlatılması için verimli olabilir.

Sonuç ve Değerlendirme

Dindarlık ve ölüm kaygısı üzerine çok sayıda ilişkisel çalışma bulunmaktadır. Ancak bu çalışmalardan net bir sonuca varmak oldukça zordur. Dindarlık ve ölüm kaygısı arasındaki ilişkisel çalışmalar incelendiğinde, aralarında doğrusal bir ilişki olmadığı veya en iyi ihtimalle çok zayıf bir olumsuz ilişki olduğu söylenebilir. İlişkisel araştırmaların büyük çoğunluğu, dindarlık (özellikle içsel dini yönelim) arttıkça ölüm kaygısının azaldığı sonucuna ulaşmasına rağmen, dindarlık ve ölüm kaygısı arasında olumlu ve nötr ilişkilerin de olduğunu göstermiştir. Öte yandan, az sayıda çalışma eğrisel bir ilişkiye dair çeşitli kanıtlar sağlamaktadır. Son zamanlarda bazı araştırmacılar, dindarlık ve ölüm kaygısı arasında eğrisel ilişkilerin olduğunu vurgulamaktadır (Ellis - Wahab, 2013; Jong vd., 2018). Bu araştırmacılara göre, dindarlık düzeyi çok yüksek veya çok düşük olanlarda ölüm kaygısı düşükken dindarlık düzeyi orta olanlarda ölüm kaygısı yüksektir.

Diğer taraftan deneysel çalışmaların sayısında özellikle son yıllarda dikkat çekici bir artış yaşanmasına rağmen, bu çalışmaların halen çok az sayıda olduğu görülmektedir. Deneysel çalışmalar incelendiğinde bunların kültürel çeşitlilik konusunda çok kısıtlı olduğu söylenebilir. Dindarlık ve ölüm kaygısı arasındaki nedensel ilişkinin incelendiği deneysel çalışmalarda da bazı tutarsız sonuçlar dikkat çekmektedir. Söz konusu deneysel çalışmalar, kuramsal beklentilere uygun şekilde, ölümün hatırlatılması sonrasında, dindar katılımcıların dinî inançlarının arttığını göstermekle birlikte, dindar olmayan katılımcılarda dinî inançlara yönelimin kimi zaman arttığını, kimi zaman azaldığını, kimi zaman da değişmediğini göstermektedir (Heflick vd., 2015; Jackson vd., 2018; Vail vd., 2012; Vergani vd., 2019). Ancak örtük ölçüm yönteminin kullanıldığı araştırmalarda ölüm belirginliğinin ardından hem dindarlarda hem de dindar olmayanlarda dinî inançlara yönelimin arttığı ve dinî inancın ölüm kaygısını azalttığı ortaya konulmuştur (Jong vd., 2012; Lifshin vd., 2018).

Dindarlık ve ölüm kaygısı arasındaki bu tutarsızlığın araştırmalardaki üç yöntemsel farklılıktan kaynaklandığı söylenebilir. Bunlardan ilki, dindarlığı

ölçmek için kullanılan araçların çeşitliliğidir. Araştırmalarda dindarlığı ölçmek amacıyla katılımcıların ahiret inançları (Osarchuk - Tatz, 1973); dini yönelimleri (Burling, 1993); doğaüstü varlıklara inançları (Norenzayan - Hansen, 2006); örtük inançları (Jong vd., 2012) ve inanç düzeyleri (Lifshin vd., 2018) ölçülmüştür. Sözü edilen kavramların dindarlığın değişik yönlerini oluşturmaları açısından birbiriyle yakından ilişkili oldukları açık olmakla birlikte farklı kuramsal ve görgül kaynaklardan besleniyor olmaları elde edilen bulgularda tutarsızlıklara yol açabilecek bir sebep olarak görülebilir. Dindarlığı değerlendirmede yeterince tutarlı ve ayrıntılı bir kavramsallaştırma ve ölçüm yönteminin kullanılmıyor olmasının dindarlık ölçümlerini zora soktuğu söylenebilir.

Özellikle ilişkisel araştırmalarda karşılaşılan ikinci bir yöntemsel sorun ise ölüm kaygısının ölçülmesiyle ilgilidir. Çalışmaların büyük çoğunluğunda ölüm kaygısı tek boyutlu bir biçimde ölçülmüştür. Ancak bireyin ölüm kaygısının daha karmaşık olduğu ve farklı nedenlerden ortaya çıktığı söylenebilir. İnsanların ölüm korkuları; ölürlen acı ve ıstırap çekme, günahkârlık duygusu, öte dünyada başına gelebilecek kötü haller, sevdiklerinden ayrılma, toprakta böceklerle yem olma, mezarda yapayalnız kalma, sahip olunan zenginlikten mahrum kalma gibi çeşitli nedenlerden kaynaklanabilmektedir. Dolayısıyla her bireyin ölüm korkusunun nedeni farklı olabilmekte ve bireyler ölümün kendisinden ziyade sebep olacağı koşullardan korkabilmektedir. Ölüm korkusunun karmaşık yapısı araştırmalarda tutarlı sonuçlara ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Benzer sorunlar deneysel çalışmalarda da görülmekle birlikte ölüm korkusunun davranışlarımızı bilinçdışı olarak etkilediğini öne süren DYK için ölüm kaygısını manipüle etmek ve ölüm kaygısını ölçmek daha zor bir hal alabilmektedir.

Hem ilişkisel hem de deneysel çalışmalardaki ortak bir sorun ise araştırmaların büyük çoğunluğunun öz-bildirime dayalı ölçüm araçlarına dayanmasıdır. Bu tür yöntemlerin, stratejik yanıtlama, sosyal istenirlik ve diğer öz-sunum yanlılıkları gibi sorunlara hayli açık oldukları bilinmektedir. Son yıllarda ortaya atılan ikili-süreç modelleri (Evans - Stanovich, 2013) örtük bilişsel çağrışımların ve süreçlerin açık tutumlardan veya bilinçli görüşmelerden görgül ve işlevsel olarak ayrıştırılmasını önermektedir. Öz-bildirime dayalı yöntemler bireyin farkında olmadığı zihinsel süreçler yoluyla ortaya çıkabilecek biliş değişikliklerini saptamak için bazen uygun olmayabilir. Bazı araştırmacılar (Jong vd., 2012; Jackson vd., 2018) bu olasılığı göz önüne alarak açık ve örtük ölçüm tekniklerini eş zamanlı kullanarak önemli bir adım atmış olsalar da bu tür çalışmaların halen çok az sayıda olduğu da bir gerçek-

tir. Bu nedenle açık ve örtük ölçüm arasındaki ayrışma için çok daha fazla incelemeye gerek vardır.

Dindarlık ve ölüm kaygısı arasındaki ilişkilerin değerlendirildiği çalışmaların bir kısmı çeşitli dinî yönelimlere odaklanmıştır. Belirli bir dine aidiyet hisseden bireyler, din ve dinin gerekleriyle değişik şekil ve düzeylerde bireysel bağlanma eğilimleri geliştirebilirler. Literatürde farklı kuramsal perspektiflere dayanan birçok dinî yönelim türü bulunmaktadır. Dinî yönelimler sahip oldukları özellikler nedeniyle varoluşsal sorunlarla başa çıkmada farklı tepkiler üretebilmektedir. Mevcut çalışmalar, çeşitli dinî yönelimleri ayırt etmenin, dindarlık ve ölüm kaygısı arasındaki ilişkileri daha iyi anlamamıza izin vermektedir. Bunlardan içsel dinî yönelimin bireylere ölüm korkusunu yönetmede olumlu yönde yarar sağladığı söylenebilir. Çünkü çalışmalar tutarlı bir biçimde içsel dinî yönelim arttıkça ölüm kaygısının azaldığını göstermektedir. Bu nedenle dinden tamamen soyutlanmış bir dünya düşünmek yerine, bu tür insancıl din biçimlerini teşvik etmenin daha yararlı olabileceği ifade edilmiştir (Vail vd., 2010).

Öne çıkan önemli bir nokta ise araştırmaların büyük çoğunluğunun Kuzey Amerika'da yapılması ve çoğunlukla Hristiyan ve Yahudi dinî geleneklere sahip bireylerin bu çalışmalarda katılımcı olarak yer almasıdır. Dinî inanç biçimleri ile bunların ölüme yükledikleri anlama bağlı olarak dindarlık ve ölüm kaygısı arasındaki ilişki değişebilir (Jong - Halberstadt, 2017). Çünkü her din, kendisine inanan bireyi kendi teolojik geleneği çerçevesinde şekillendirir. Her ne kadar tüm dinlerde ortak bir öz bulunsa da bu dinlerin Tanrı tasavvurları arasında belirgin farklılıklar vardır. Hatta bireylerin Tanrıyla olan ilişkisinde ve Tanrı imgesinde aynı din içinde dahi büyük mezhepsel değişiklikler bulunmaktadır (Hayta, 2010; Saroglou, 2011). Örneğin, Budizm ve Doğu dini geleneklerde ölüm yeni bir yaşam biçimine geçiş olarak görülür ve yaşamın ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilir. Türkiye'de farklı dinlere mensup bireylerle yapılan bir çalışmada ölüm korkusunu en yoğun yaşayanların sırasıyla Yezidi, Müslüman ve Süryani katılımcılar olduğu bulunmuştur (Erdoğan - Özkan, 2007). Sûfilerle yapılan bir çalışmada ise kendilerine ölümlü oldukları hatırlatılan sûfilerin, DYK'nın iddiasının aksine, kendi dünya görüşlerini eleştiren kişiyi daha olumlu değerlendikleri görülmüştür (Alparlan, 2021). Bu araştırmalarda da görüldüğü üzere, bireylerin ölüme yönelik tutumları ve ölüme yükledikleri anlam dinî inancın içeriğinden, kültürden ve sosyal yapıdan etkilenebilmektedir. Dolayısıyla hem farklı dinler arasında hem de aynı din içinde (mezhep, tarikat, cemaat vb.) dindarlık ve ölüm kaygısı arasındaki

ilişkiyi araştırarak çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Genel olarak bakıldığında, dinî inancın, ölüm kaygısıyla kimi zaman olumsuz, kimi zaman da olumlu ilişkiler sergilediği görülmektedir. Her ne kadar yöntemsel sorunlar dindarlık ve ölüm kaygısı arasındaki ilişkinin doğası hakkında farklı sonuçlara yol açsa da, tutarlı olan iki sonuçtan bahsetmek mümkündür: (1) İçsel dindarlık ile ölüm kaygısı arasında olumsuz bir ilişki vardır ve (2) ölümlülük belirginliği dindar olanların dinî inançlarını arttırmaktadır. Dindarlığın her halükarda varoluşsal sorunlarla baş etmede etkili bir araç olarak hizmet ettiği deneysel çalışmaların bulgularıyla ortaya konmuştur. Ancak, farklı dinî yönelim türlerinin zararlı ya da yararlı nitelikleri üzerine mevcut literatürün büyük çoğunluğunun ilişkisel olduğunu ve bu konudaki nedensel ilişkilerin henüz tam olarak saptanamadığını da not etmek gerekir. Bu durum, hem bireyler arasında farklı dinî yönelimlerin hem de dinler arasındaki çeşitliliklerin deneysel olarak incelenmesini zorunlu kılmaktadır.

Kaynaklar/References

- Allport, Gordon W. "The Religious Context of Prejudice". *Journal for the Scientific Study of Religion* 5/3 (1966), 447–457.
- Alparslan, Kenan. *Tasavvuf ve Dehşet Yönetimi: Sûfîler, Diğer Dindarlar ve Ateistlerin Ölümlülük Belirginliğine Yönelik Tepkilerinin Kıyaslanması*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Arrowood, Robert Britton vd. "Intrinsic Religiosity Protects Believers from the Existential Fear of a Human Jesus". *Mental Health, Religion and Culture* 21/5 (2018), 534–545. <https://doi.org/10.1080/13674676.2018.1512564>
- Ayten, Ali. "Üniversite Öğrencilerinde Ölüm Kaygısı: Türk ve Ürdünlü Öğrenciler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (2009), 85–108.
- Batson, C. Daniel - Stocks, E. L. "Religion: Its Core Psychological Functions". *Handbook of Experimental Existential Psychology*. ed. Jeff Greenberg vd. 141–155. New York: The Guilford Press, 2004.
- Becker, Ernest. *Ölümü İnkâr*. çev. Arzu Tüfekçi. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Burling, J. W. "Death Concerns and Symbolic Aspects of the Self: The Effects of Mortality Salience on Status Concern and Religiosity". *Personality and Social Psychology Bulletin* 19/1 (1993), 100–105. <https://doi.org/10.1177/0146167293191011>
- Çakmak, Aişe Hümeysra. *Yetişkinlerdeki Dindarlık, Ahlakî Olgunluk ve Ölüm Kaygısı Arasında İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Cohen, Adam B. vd. "Intrinsic and Extrinsic Religiosity, Belief in the Afterlife, Death Anxiety, and Life Satisfaction in Young Catholics and Protestants". *Journal of Research in Personality* 39/3 (2005), 307–324. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2004.02.005>

**550 • ÖLÜM KAYGISI VE DİNDARLIK ARASINDAKİ İLİŞKİ ÜZERİNE
BİR DEĞERLENDİRME**

- Dağlı, Emel Nuriye. *Yaşlılarda Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Doğan, Mebrure - Karaca, Faruk. "Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021), 327–351. <https://doi.org/10.29288/ilted.885721>
- Donovan, James M. *Defining Religion: Death and Anxiety in an Afro- Brazilian Cult.* New Orleans: Tulane University, Doktora Tezi, 1994.
- Ellis, Lee - Wahab, Eshah A. "Religiosity and Fear of Death: A Theory-oriented Review of the Empirical Literature". *Review of Religious Research* 55/1 (2013), 149–189. <https://doi.org/10.1007/s13644-012-0064-3>
- Erdoğdu, M Yüksel - Özkan, Mustafa. "Farklı dini İnanışlardaki Bireylerin Ölüm Kaygıları İle Ruhsal Belirtiler ve Sosyo-Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkiler". *İnönü Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 14/3 (2007), 171–179.
- Evans, Jonathan St B.T. - Stanovich, Keith E. "Dual-process Theories of Higher Cognition: Advancing the Debate". *Perspectives on Psychological Science* 8/3 (2013), 223–241. <https://doi.org/10.1177/1745691612460685>
- Ghazaei, Maryam vd. "Testing the High-risk Behavior Model among the Students Based on Religious Orientation with the Mediation of Fear of Death". *OMEGA—Journal of Death and Dying* 85/1 (2022), 114–125. <https://doi.org/10.1177/0030222820941277>
- Greenberg, Jeff vd. "Evidence for Terror Management Theory II: The Effects of Mortality Salience on Reactions to Those Who Threaten or Bolster the Cultural Worldview." *Journal of Personality and Social Psychology* 58/2 (1990), 308–318. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.58.2.308>
- Greenberg, Jeff vd. "The Causes and Consequences of a Need for Self-esteem: A Terror Management Theory". *Public Self and Private Self*. ed. Roy F. Baumeister. 189–212. New York: Springer, 1986. https://doi.org/10.1007/978-1-4613-9564-5_10
- Hayta, Akif. "Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (2010), 39–79.
- Heflick, Nathan A. vd. "Death Awareness and Body-self Dualism: A Why and How of Afterlife Belief". *European Journal of Social Psychology* 45/2 (2015), 267–275. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2075>
- Hökelekli, Hayati. "Ölümle İlgili Tutumların Dini Davranışla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (I)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1992), 57–85.
- Jackson, Joshua Conrad vd. "Testing the Causal Relationship between Religious Belief and Death Anxiety". *Religion, Brain & Behavior* 8/1 (2018), 57–68. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2016.1238842>
- Jonas, Eva vd. "Currencies as Cultural Symbols - An Existential Psychological Perspective on Reactions of Germans toward the Euro". *Journal of Economic Psychology* 26/1 (2005), 129–146. <https://doi.org/10.1016/j.joep.2004.02.003>
- Jong, Jonathan vd. "Foxhole Atheism, Revisited: The Effects of Mortality Salience on Explicit and Implicit Religious Belief". *Journal of Experimental Social Psychology* 48/5 (2012), 983–989. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2012.03.005>
- Jong, Jonathan vd. "The Religious Correlates of Death Anxiety: a Systematic Review and Meta-analysis". *Religion, Brain & Behavior* 8/1 (2018), 4–20. <https://doi.org/10.1080/>

2153599X.2016.1238844

- Jong, Jonathan - Halberstadt, Jamin. "What is the Causal Relationship Between Death Anxiety and Religious Belief?" *Religion, Brain & Behavior* 7/4 (2017), 1–3. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2016.1249916>
- Kandemir, Fatih. "Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid- 19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2020), 100–129. <https://doi.org/https://doi.org/10.5281/zenodo.3876200> İntihal
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Kımtır, Nurten - Köftegül, Özlem. "Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017), 55–82. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.327235>
- Kıraç, Ferdi. *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2007.
- Kumagai, Tomohiro - Ohbuchi, Ken-ichi. "The Effect of Mortality Salience and Collaborative Experience on Aggression of Third-party Victims". *Tohoku Psychological Folia* 62 (2003), 109–119. <https://doi.org/http://hdl.handle.net/10097/54742>
- Kurtulan, Merve Halıcı - Kararımak, Özlem. "Examination of the Relationship among Death Anxiety, Spirituality, Religious Orientation and Existential Anxiety". *Spiritual Psychology and Counseling* 1/2 (2016), 206–217. <https://doi.org/10.12738/spc.2016.2.0007>
- Latipun, Mr vd. "Religiosity and Death Anxiety among Outpatients with Chronic Diseases: Sense of humor as mediation variable". *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 231 (2018), 182–185. <https://doi.org/10.2991/amca-18.2018.50>
- Lifshin, Uri vd. "Mortality Salience, Religiosity, and Indefinite Life Extension: Evidence of a Reciprocal Relationship between Afterlife Beliefs and Support for Forestalling Death". *Religion, Brain & Behavior* 8/1 (2018), 31–43. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2016.1238841>
- Mutlu, Emine. *İç Gündümlü ve Dış Gündümlü Dindarlık İle Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileriyle Bir Çalışma*. İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2013.
- Norenzayan, Ara - Hansen, Ian G. "Belief in Supernatural Agents in the Face of Death". *Personality and Social Psychology Bulletin* 32/2 (2006), 174–187. <https://doi.org/10.1177/0146167205280251>
- Osarchuk, Michael - Tatz, Sherman J. "Effect of Induced Fear of Death on Belief in Afterlife". *Journal of Personality and Social Psychology* 27/2 (1973), 256–260. <https://doi.org/10.1037/h0034769>
- Pirutinsky, Steven. "The Terror Management Function of Orthodox Jewish Religiosity: A Religious Culture Approach". *Mental Health, Religion and Culture* 12/3 (2009), 247–256. <https://doi.org/10.1080/13674670802455756>
- Pyszczynski, Tom vd. "Thirty Years of Terror Management Theory: from Genesis to Revelation". *Advances in Experimental Social Psychology* 52 (01 Ocak 2015), 1–70. <https://doi.org/10.1016/BS.AESP.2015.03.001>
- Rosenblatt, Abram vd. "Evidence for Terror Management Theory I: The Effects of Mortality Salience on Reactions to Those Who Violate or Uphold Cultural Values". *Journal of*

**552 • ÖLÜM KAYGISI VE DİNDARLIK ARASINDAKİ İLİŞKİ ÜZERİNE
BİR DEĞERLENDİRME**

Personality and Social Psychology 57/4 (1989), 681–690. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1037/0022-3514.57.4.681>

Saroglou, Vassilis. “Believing, Bonding, Behaving, and Belonging: The Big Four Religious Dimensions and Cultural Variation”. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 42/8 (2011), 1320–1340. <https://doi.org/10.1177/0022022111412267>

Solomon, Sheldon vd. “The Cultural Animal: Twenty Years of Terror Management Theory and Research”. *Handbook of Experimental Existential Psychology*. ed. Jeff Greenberg vd. 13–34. New York: The Guilford Press, 2004.

Thorson, James A. - Powell, F. C. “Meanings of Death and Intrinsic Religiosity”. *Journal of Clinical Psychology* 46/4 (1990), 379–391. [https://doi.org/10.1002/1097-4679\(199007\)46:4<379::AID-JCLP2270460402>3.0.CO;2-A](https://doi.org/10.1002/1097-4679(199007)46:4<379::AID-JCLP2270460402>3.0.CO;2-A)

Tongerren, Daryl R. Van vd. “The Existential Function of Intrinsic Religiousness: Moderation of Effects of Priming Religion on Intercultural Tolerance and Afterlife Anxiety”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 52/3 (2013), 508–523. <https://doi.org/10.1111/jssr.12053>

Tongerren, Daryl R. Van vd. “Where, O Death, is thy Sting? The Meaning-providing Function of Beliefs in Literal Immortality”. *Mental Health, Religion and Culture* 20/5 (2017), 413–427. <https://doi.org/10.1080/13674676.2017.1355358>

Üzer, Ayşe Bektaşoğlu. *Yaşlı Bireylerdeki Ölüm Kaygısı Düzeyinin Çeşitli Benlik ve Kimlik Değişkenleri ile İlgisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Vail, Kenneth E. vd. “A Terror Management Analysis of the Psychological Functions of Religion”. *Personality and Social Psychology Review* 14/1 (2010), 84–94. <https://doi.org/10.1177/1088868309351165>

Vail, Kenneth E. vd. “Exploring the Existential Function of Religion and Supernatural Agent Beliefs among Christians, Muslims, Atheists, and Agnostics”. *Personality and Social Psychology Bulletin* 38/10 (2012), 1288–1300. <https://doi.org/10.1177/0146167212449361>

Vergani, Matteo vd. “Does the Awareness of Mortality Shape People’s Openness to Violence and Conflict? An Examination of Terror Management Theory”. *Political Psychology* 40/1 (2019), 111–124. <https://doi.org/10.1111/pops.12488>

Yen, Chih Long. “It is our Destiny to Die: The Effects of Mortality Salience and Culture-priming on Fatalism and Karma Belief”. *International Journal of Psychology* 48/5 (2013), 818–828. <https://doi.org/10.1080/00207594.2012.678363>

Yıldız, Murat. “İlahiyat Öğrencilerinde Dindarlık ve Ölüm Kaygıları Üzerine Boylamsal Bir Çalışma”. *Akademik Araştırmalar Dergisi* 14 (2002), 161–174.

Yıldız, Murat. *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2014.

FARKLI DEĞİŞKENLERE GÖRE DKAB ÖĞRETMENLERİNİN ÖLÇME VE DEĞERLENDİRMEYE YÖNELİK TUTUMLARI

Vahdeddin ŞİMŞEK*

Öz

Eğitim, toplumunun ihtiyaç duyduğu insanı yetiştirme sürecidir. Bu süreç sonunda istenilen çıktının elde edilip edilmediği ise ölçme ve değerlendirme süreçleriyle anlaşılmaktadır. Eğitim sürecinin sağlıklı işleyip işlemediğinin göstergelerinden biri olan ölçme ve değerlendirme faaliyetleri sistem içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu noktada ölçme ve değerlendirme uygulamalarını gerçekleştiren öğretmenlerin ölçme ve değerlendirmeye yönelik tutumları süreci etkileyen faktörlerden birisidir. Dolayısıyla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin tutumları sürecin etkinliği açısından önem arz etmektedir. Söz konusu noktadan hareketle bu çalışmanın amacı DKAB öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirmeye yönelik tutumlarının farklı değişkenler çerçevesinde belirlenmesidir. Kesitsel ve ilişkiler tarama modeli benimsen bu nicel araştırmaya 341 DKAB öğretmeni katılmıştır. Çalışmada Çalışkan ve Yazıcı (2013) tarafından geliştirilen “Ölçme ve Değerlendirmeye İlişkin Tutum Ölçeği (ÖDTÖ)” kullanılmıştır. Araştırma sonucunda elde edilen bulgular, DKAB öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirmeye yönelik tutumlarında cinsiyet, formasyon eğitimi alma durumu, mezun olunan fakülte, görev süresi ve görev yapılan okul türüne göre istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğu-

* Ar. Gör, Dr. Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, e posta: v.simsek@kku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3973-850X

Atıf/Cite as: Şimşek, Vahdeddin. “Farklı Değişkenlere Göre DKAB Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirmeye Yönelik Tutumları”. *Dini Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022), 553-578. <http://doi.org.10.15745/da.1183068>

nu göstermiştir. Diğer taraftan ölçme ve değerlendirmeye dair özel bir eğitim alıp almama durumu DKAB öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirmeye yönelik tutumlarını anlamlı bir düzeyde etkilememektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ölçme, Değerlendirme, Tutum, DKAB Öğretmenleri.

Determining the Attitudes of RCE Teachers towards Assessment and Evaluation According to Different Variables

Abstract

Education is the process of raising the people that your society needs. At the end of this process, whether the desired output is achieved or not is understood by measurement and evaluation processes. Measurement and evaluation activities, which are indicators of whether the training process is functioning right or not, have an important place in the system. At this point, the attitudes of the teachers who perform the assessment and evaluation towards measurement and evaluation are very important. Based on this importance, the aim of this study is to determine the attitudes of RCE teachers towards assessment and evaluation within the framework of different variables. 341 RCE teachers participated in this quantitative study, which adopted a cross-sectional and relationships screening model. In the study, "Attitude Scale for Assessment and Evaluation (ÖDTÖ/ASAE)" developed by Çalışkan and Yazıcı (2013) was used. The findings obtained as a result of the research show that there is a statistically significant difference in the attitudes of RCE teachers towards measurement and evaluation according to gender, status of receiving formation education, faculty graduated, tenure of duty, type of school served. On the other hand, whether or not they receive special training on assessment and evaluation does not significantly affect the attitudes of RCE teachers towards assessment and evaluation.

Keywords: Religious Education, Measurement, Evaluation, Attitude, RCE Teachers.

Summary

Assessment and evaluation are an important fact to reveal how compatible the outputs of the educational process are with the foreseen objectives and to move the process to better points by determining how its quality is. At this point, in order to measure the teaching process in a purposeful, valid and reliable way, the attitudes of the RCE teachers as well as their professional

knowledge, skills, equipment and competences regarding assessment and evaluation are also important. This importance stems from the fact that the attitudes of teachers directly affect the healthy measurement and evaluation of the process.

In this research, a quantitative study carried out in the relational screening model was adopted in order to determine the current attitudes of the RCE teachers on assessment and evaluation, which is an important part and complement of the educational process. Over the research, Attitude Scale for Assessment and Evaluation (ÖDTÖ/ASAE), which consists of 3 sub-dimensions, 22 items and demographic information, was used. In the study, "easily accessible sampling method" was preferred. A total of 341 RCE teachers working in different types of schools participated in the study, and the obtained data were analysed statistically. As a result of the analysis, it was revealed that the data showed a normal distribution.

The research findings reveal that there is no statistically significant difference between men and women in the dimension of Positive and Negative Attitudes towards measurement and evaluation. However, in the sub-dimension of Attitudes Regarding the Situation in the Program, it is possible to state that female RCE teachers have higher attitudes towards assessment and evaluation than men.

Another finding obtained in the research is the status of receiving or not receiving pedagogical formation training. It is possible to say that the situation of receiving formation training positively affects teacher attitudes towards measurement and evaluation. On the other hand, in the context of negative attitudes, it can be said that whether or not to receive formation training does not have any effect on attitudes.

The findings of the study show that the type of faculty from which teachers graduate also has an effect on their attitudes towards measurement and evaluation. It is seen that the significant difference between the graduates of the faculty of theology and the graduates of the faculty of Islamic sciences and the graduates of the higher Islamic institute is in favour of the graduates of the faculty of Islamic sciences and the graduates of the higher Islamic institute. Again, it is possible to say that the significant difference between the graduates of the faculty of education and the graduates of the faculty of theology is in favour of the graduates of the faculty of theology. In addition, the difference between the graduates of the faculty of Islamic sciences and the graduates of the faculty of education is significant in favour of the graduates of the faculty of Islamic sciences.

Tenure, seniority, has an impact on the assessment and evaluation attitudes of the RCE teachers. The research findings show that there is a statistically significant difference in both the Attitudes Regarding the Situation in the Program and the Negative Attitudes sub-dimension of the ASAE. The type of school in which RCE teachers work is also one of the factors affecting their assessment and evaluation attitudes. The research findings showed that there was a statistically significant difference in the attitude levels of teachers working in different types of schools.

According to the scores obtained from the ASAE, it is possible to state that the attitudes of the RCE teachers towards measurement and evaluation in general are high. In addition, teachers' attitudes towards assessment and evaluation differ in terms of various variables such as gender, whether or not they receive formation training, faculty graduated, seniority, type of school worked. Moreover, the research findings reveal that there are also teachers with negative attitudes or low levels of attitudes. In this context, by providing more qualified measurement and evaluation training in pre-service and in-service teacher training; it is thought that RCE teachers will create positive awareness of assessment and evaluation, as well as a positive change in teachers' attitudes and help them to better handle the process.

Giriş

Toplum, bilgi birikimini, sahip olduğu kültürünü, ürettiği değerlerini ve benimsediği yaşam tarzını bir sonraki nesillere aktarmak, böylelikle kendi varlığını sürdürmek istemektedir. Bu aktarım çoğunlukla eğitim ve öğretim faaliyetleri ile gerçekleşmektedir. Eğitim ve öğretimin en temel amacı, bireylerde içerisinde yaşadıkları toplumunun kendilerinden beklediği istediği davranış kalıpları kazandırmaktır. Bu bağlamda bireysel ve toplumsal olarak ihtiyaç duyulan bilgi, beceri, yetenek, kabiliyetler, toplumun onayladığı değerler, tutumlar, anlayışlar çerçevesinde eğitim öğretim programları şekillenmekte ve yürütülmektedir (Alabaş-Kamer, 2007). Söz konusu eğitim öğretim faaliyetlerinin hedefine ulaşip ulaşmadığını belirlemek, ulaşıldı ise bunun ne miktarda olduğunu ölçmek, bu yönde doğru bir değerlendirme yapmak ancak geçerli, güvenilir özelliklere sahip ölçme-değerlendirme araçları ve süreçleriyle mümkün olmaktadır (Karakütük vd., 2019).

Ölçme; genel anlamda herhangi bir niteliğin gözlemlenmesi, gözlem sonucunun sayısal değer ve sembollerle ifade edilmesi olarak tanımlanırken (Turgut, 1993), sürecin tamamlayıcısı değerlendirme ise ölçme sonucunda

elde edilen verileri çeşitli boyutlarla bir veya daha çok ölçütle karşılaştırarak belli bir değer yargısına veya sonuca varma süreci (Tekindal, 2002) şeklinde tanımlanmaktadır. Ölçme ve değerlendirmeyi birbiri ile iç içe geçmiş, bir bütünün iki parçasına benzetmek mümkündür. Ölçmenin hatalı olduğu bir süreçte doğru bir değerlendirmede bulunmaktan söz edilemez (Ercan-Kan, 2004). Ölçme ve değerlendirme kavramları bir arada kullanıldığında genel olarak eğitim ve öğretim sürecinde veya sonunda yerel, ulusal ve uluslararası düzeyde sınavlar, testler, notlar vb. gibi uygulamalar akla gelmektedir. Ancak gerçekte bu faaliyetlerin ölçme değerlendirmenin çok az bir kısmını oluşturmaktadır. Öğrenenin akademik başarısının yanında ölçme ve değerlendirme süreçleriyle birlikte;

- Sürecin yöneticisi olan öğretmenin hedef ve kazanım davranışlarına ne düzeyde ulaştığını belirlemeye,
- Ulaşılmayan hedef ve kazanımlara neden ulaşılamadığını ortaya koymaya,
- Öğrenme ve öğretim sürecinin etkililiğinin artırılmasını sağlamaya,
- Öğrenenin gelişimi hakkında bilgi vermeye,
- Öğretmenin performans düzeyini belirlemeye imkân sağlamaktadır.

Ölçmenin devamı ve tamamlayıcı aşaması olarak kabul edilen değerlendirme süreçleriyle ile öğrenen hakkında verilecek kararlara bir dayanak oluşturmak, öğretmenin kendi öğretim sürecinin ne kadar etkili, verimli olduğunu belirlemeye yardım etmek, yöneticilere ve diğer ilgililere bilgi vermek de mümkündür (Taşgın, 2019).

Ölçme ve değerlendirme; bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor hedefler gibi farklı öğrenme hedeflerinin bir arada bulunduğu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersinde de önemli bir yer tutmaktadır. DKAB öğretim programı diğer öğretim programları gibi bilim ve teknolojiye yaşanan hızlı değişim, bireyin ve toplumun değişen ihtiyaçları, öğrenme öğretme teori ve yaklaşımlarındaki yenilik ve gelişmeler çerçevesinde zaman zaman güncellenmiş, son güncellenme 2018 yılında yapılmıştır. Mevcut öğretim programı salt bilgi aktarmaktan daha ziyade bireysel farklılıkları dikkate almaya, değer ve beceri kazandırmaya yönelik hedeflere dikkat çekmiştir. 2010 yılındaki programlarda benimsenen yapılandırmacı yaklaşım, 2018 yılında yerini beceri temelli öğretim yaklaşımına bırakmıştır. Bu yeni yaklaşımla birlikte alternatif ölçme ve değerlendirme yaklaşımlarına özel bir vurgu yapılmış, ölçme ve değerlendirme sürecinin “herkese uygun”, “herkes için geçerli ve standart olması” ol-

madığının altı çizilmiş, ölçme ve değerlendirme sürecinde azami çeşitlilik ve esneklik anlayışıyla hareket edilmesi gerektiği ifade edilmiştir (MEB, 2018).

Öğrenenin mevcut durumunu ortaya koymak suretiyle doğru kararlar verebilmek, geleceğe dair herhangi bir öngöründe bulunabilmek, sürece dair objektif değerlendirmeler yapabilmek için ölçme ve değerlendirme süreçleri oldukça büyük önem arz etmektedir (Yıldırım-Yıldırım, 2022). Dolayısıyla DKAB öğretim programının benimsediği eğitim ve öğretim yaklaşımı çerçevesinde hedeflere ulaşıp ulaşılamadığının belirlenmesi için gerekli her türlü ölçme-değerlendirme etkinliğinin yerine getirilmesi önemli bir sorumluluktur ve bu durum öğretmenlerin liderliğinde gerçekleştirilmesi gereken bir husustur. Bu yönüyle DKAB öğretmenlerinin geleneksel ya da alternatif ölçme ve değerlendirme süreçlerini geçerli, güvenilir bir şekilde yürütebilmeleri için yeterli bilgi, beceri ve donanımına sahip olmaları beklenmektedir (Yaşar, 2014). Ancak DKAB öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme konusunda bilgi, beceri ve yeterlilikleri ölçme ve değerlendirme sürecini sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilebilmeleri için tek başına yeterli olmamakla beraber kendilerinin ölçme ve değerlendirmeye yönelik tutumlarının da olumlu olması gerekmektedir (Tezci, 2019). Öğretmenlerin olumsuz bir tutuma sahip olmaları, onların ölçme-değerlendirme araç ve tekniklerini daha az ya da verimsiz kullanmalarına neden olabilmektedir (Quilter, 1998). Böylesi bir durum ise etkili bir ölçme ve değerlendirme süreçlerinin gerçekleşmemesi ile sonuçlanabilmektedir (Stiggins, 1997). Bu noktada eğitim ve öğretim süreçlerinin tamamının ne derece etkili ve verimli olduğunu belirlemek adına ölçme ve değerlendirmeye yönelik DKAB öğretmenlerinin duyuşsal özellikleri yani tutumlarının hangi yönde olduğunu tespit edilmesi sürecin verimliliğine dair bir fikir yürütebilmek açısından önemlidir. Söz konusu önem noktasından hareketle DKAB öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme uygulamalarına yönelik tutumlarının belirlenmesi gereği ortaya çıkmaktadır.

Alanyazın incelendiğinde farklı öğretim alanlarında yapılan araştırmalar, ölçme ve değerlendirmeye yönelik öğretmen tutumlarının eğitim öğretim sürecinin sağlıklı bir şekilde yürütül(e)me(me)sine neden olabilecek faktörden biri olduğunu göstermektedir (Maden, 2011). Bu bağlamda farklı branşlarda öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirmeye yönelik tutumlarının belirlenmesini amaç edinen bazı çalışmalar yapılmış olmasına rağmen DKAB öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme tutumlarının hangi yönde olduğunu belirlemeye yönelik müstakil herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Ölçme ve değerlendirme çerçevesinde DKAB öğretmenlerine yönelik yapılan araştırmalar

daha çok öğretmenlerin sahip olduğu ölçme ve değerlendirme yeterliliklerine (Gündoğdu, 2011), ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanım düzeylerine (Cingöz-Akyürek, 2020; Yıldız, 2015; Çakmak, 2011), tercih ettikleri ölçme ve değerlendirme araçlarına, (Gündoğdu, 2012), alternatif veya yapılandırma- cı ölçme ve değerlendirme araçlarını kullanma durumlarına (Karbeyaz, 2018a; Yıldız-Genç, 2016; Yıldız 2015; Işıkdöğün, 2014), ölçme ve değerlendirmeye dair yaşadıkları sorunlara (Karbeyaz, 2018b; Güngör, 2001), din öğretiminde öngördükleri planlanma ve değerlendirmeye (Kızılabdullah, 2004), ölçme ve değerlendirme algılarına (Reçber 2010; Şimşek, 2018) odaklanmıştır. Dolayısıyla DKAB öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirmeye yönelik tutumlarının belirlenmesini hedefleyen bu çalışmanın alandaki bir boşluğu dolduracağı umulmaktadır. Bu yönüyle çalışma, DKAB öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme yönelik mevcut tutumlarının belirlenmesine imkân vereceği, araştırma bulgularıyla desteklenen öneriler ile olumlu tutumlar oluşturması bakımından DKAB öğretmen yetiştirme süreçlerine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Söz konusu ihtiyaç ve önemden yola çıkılarak araştırmanın amacı farklı değişkenlere göre DKAB öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirmeye yönelik tutum durumlarının belirlenmesi, bu tutumların hangi yönde ve ne düzeyde olduğunu tespit etmektir.

Bu kapsamda; DKAB öğretmenlerinin demografik özellikleri dikkate alındığında, “Ölçme ve Değerlendirmeye” yönelik tutum düzeylerine ilişkin tutum puanlarına ait ortalamaları arasında, 0.05 manidarlık düzeyinde anlamlı fark var mıdır?” şeklindeki araştırma problemine bağlı olarak cevabı aranan alt problem şu şekildedir:

DKAB öğretmenlerinin, “Ölçme ve Değerlendirmeye” yönelik tutumları arasında, *cinsiyet, mezun olunan fakülte türü, eğitim düzeyi, kıdem, formasyon eğitimi alıp-almama, ölçme ve değerlendirmeye ilişkin özel bir eğitim alıp-almama* gibi değişkenlere göre anlamlı bir fark var mıdır?

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma, DKAB öğretmenlerinin, “Ölçme ve Değerlendirme” uygulamalarına dair mevcut tutum düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesine yönelik ilişkisel tarama modelinde gerçekleştirilen nicel bir çalışmadır. Tarama modeliyle amaç; geçmişte veya mevcut bir durumunun var olduğu şekliyle betimlemek; bununla birlikte kesitsel taramayla çok sayıda eleman-

dan oluşan bir evrende, evren hakkında genel bir yargıya varmak için evrenin tümü ya da ondan alınacak bir grup örnek ya da örneklem üzerinde tarama yapmaktır. İlişkisel tarama modelinde ise, iki ya da daha çok sayıdaki değişken arasında birlikte değişimin varlığını belirleme amaçlanmaktadır. İlişkisel tarama modeliyle, değişkenlerin birlikte değişip değişmediği; değişme varsa bunun nasıl olduğu saptanmaya çalışılmaktadır (Karasar, 2011).

1.2. Çalışma Grubu

Araştırma evrenini DKAB öğretmenleri oluşturmaktadır. Araştırmada çalışma grubunu ise araştırmaya katılan 341 DKAB öğretmeni oluşturmaktadır. Araştırmada “kolay ulaşılabilir örnekleme yöntemi” kullanılmıştır. Bu örnekleme yöntemi çaba, zaman ve para açısından tasarruf sağlaması yönünden tercih edilen bir araştırma yöntemidir (Baltacı, 2018). Araştırmanın çalışma grubuna ait özellikler tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1: *Çalışma grubuna ait özellikler*

Cinsiyet	f	%
Kadın	169	49,6
Erkek	172	50,4
Mezun Olunan Fakülte		
İlahiyat Fakültesi	260	76,2
İslami İlimler Fakültesi	9	2,6
Yüksek İslam Enstitüsü	3	0,9
Eğitim Fakültesi (İDKAB)	69	20,2
Eğitim Düzeyi		
Lisans	251	73,6
Yüksek Lisans	75	22,0
Doktora	15	4,4
Görev Süresi		
1 - 4 yıl	39	11,4
5 - 9 yıl	100	29,3
10 - 15 yıl	66	19,4
16 - 25 yıl	103	30,2
26 - 30 yıl	18	5,3
31 ve üzeri yıl	15	4,4

Görev Yapılan Okul Türü		
Ortaokul	160	46,9
İmam Hatip Ortaokulu	58	17,0
Anadolu Lise	39	11,4
Meslek Lisesi	27	7,9
Fen Lisesi	12	3,5
İmam Hatip Lisesi	36	10,6
Diğer Lise	9	2,6
Formasyon Eğitimi Alma Durumu		
Evet	320	93,8
Hayır	21	6,2
Ölçme ve Değerlendirmeye İlişkin Eğitim Alma Durumu		
Evet	118	34,6
Hayır	223	65,4
Toplam	341	100

Tablo 1 incelendiğinde çalışma grubundaki çoğunluğu erkek öğretmenlerin oluşturduğu (%50,4), çalışma grubundaki öğretmenlerin çoğunluğunun ilahiyat fakültesi mezunu (%76,2), lisans mezunu (%73,6), 16-25 yıl görev süresine sahip (%30,2) oldukları ve ortaokulda görev yaptıkları (%46,9) görülmektedir. Ayrıca çalışma grubundaki öğretmenlerin %93,8'inin formasyon eğitimi aldıkları ve %65,4'ünün de daha önce ölçme ve değerlendirmeye ilişkin özel herhangi bir eğitim almadıkları ortaya çıkmıştır.

1.3. Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplama aracı olarak cinsiyet, mezun olunan fakülte, eğitim düzeyi, görev süresi, görev yapılan okul türü formasyon eğitimi alma durumu ile ölçme ve değerlendirmeye ilişkin herhangi bir eğitim alıp almama durumunun yer aldığı kişisel bilgi formunun yanı sıra Çalışkan ve Yazıcı (2013) tarafından geliştirilen “Ölçme ve Değerlendirmeye İlişkin Tutum Ölçeği (ÖDTÖ)” kullanılmıştır. ÖDTÖ, 3 alt boyuttan ve toplamda 22 maddeden oluşmaktadır. Alt boyutlar “Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar”, “Olumsuz Tutumlar” ve “Olumlu Tutumlar” olarak isimlendirilmiştir. Ölçekte maddeler “Tamamen Katılıyorum (5)”, “Katılıyorum (4)”, “Kısmen Katılıyorum (3)”, “Çok Az Katılıyorum (2)” ve “Hiç Katılmıyorum (1)” ola-

rak puanlanmaktadır. Katılımcılar “Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar” alt boyutundan en düşük 7 en yüksek 35, “Olumsuz Tutumlar” alt boyutundan en düşük 8 en yüksek 40, “Olumlu Tutumlar” alt boyutundan ise en düşük 7 en yüksek 35 puan alabilmektedir. Katılımcıların her bir alt boyutta aldıkları puanın yüksekliği o alt boyuttaki tutumunun yüksek olduğunu göstermektedir. ÖDTÖ içerisinde 8 ters madde bulunmakta ve maddelerin tamamı “Olumsuz Tutumlar” alt boyutunda yer almaktadır. ÖDTÖ geliştiricilerinden gerekli izinler ve Kırıkkale Üniversitesi Etik Kurulu’nun 22.04.2022 tarih ve 04 sayılı etik kurul izni alınarak ölçek uygulanmıştır. Ölçek, Google Forms uygulamasına yüklenerek herkese açık hâle getirilmiş ve öğretmenlerin çevrimiçi olarak katılımı sağlanmıştır. ÖDTÖ’ye ait güvenilirlik değeri 22 madde için $\alpha = .847$ olarak hesaplanmış ve alt boyutlarına ilişkin güvenilirlik değerleri Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2: “Ölçme ve Değerlendirmeye İlişkin Tutum Ölçeği” Alt Boyutlarına ait Güvenirlik Değerleri

Alt Boyutlar	Madde Sayısı (N)	Katsayı (α)
Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar	7	.926
Olumsuz Tutumlar	8	.867
Olumlu Tutumlar	7	.906

Tablo 2 incelendiğinde “Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar” alt boyutu için güvenilirlik $\alpha = .926$, “Olumsuz Tutumlar” alt boyutu için güvenilirlik $\alpha = .867$ ve “Olumlu Tutumlar” alt boyutu için güvenilirlik $\alpha = .906$ olarak bulunmuştur.

1.4. Verilerin Analizi

Araştırmada elde edilen verilerin analizi “IBM SPSS Statistics Subscription 26.0” paket programı ile gerçekleştirilmiştir. Veriler Google Forms üzerinden çevrim içi toplandığından kayıp veri bulunmamaktadır. Analiz için verilerin homojen dağılıp dağılmadığına çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerlerine bakılarak karar verilmiştir. Çarpıklık ve basıklık değerleri -1.5 değerinden büyük, +1.5 değerinden küçük olduğunda verilerin normal dağılım gösterdiği ifade edilmektedir (Tabachnick ve Fidell, 2013). Araştırmadan elde edilen verilere normallik testi uygulanmış testin çarpıklık değeri

-.138, basıklık değeri .189 olarak bulunmuştur. Alt boyutlara göre elde edilen çarpıklık ve basıklık değerleri Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3: *Alt Boyutlara Göre Çarpıklık ve Basıklık Değerleri*

Alt Boyutlar	Çarpıklık	Basıklık
Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar	-.704	.442
Olumsuz Tutumlar	-.203	-.139
Olumlu Tutumlar	-.845	.946

Tablo 3 incelendiğinde tüm alt boyutların çarpıklık ve basıklık değerlerinin -1.5 ile +1.5 değerleri arasında olduğu görülmektedir. Bu kapsamda öğretmenlerin ölçme ve değerlendirmeye yönelik tutumlarının cinsiyet, formasyon eğitimi alma durumu ve ölçme ve değerlendirmeye ilişkin eğitim alma durumu değişkenlerine göre farklılık gösterip göstermediğine bakmak için bağımsız örneklem t-Testi; mezun olunan fakülte, eğitim düzeyi, görev süresi, görev yapılan okul türü değişkenlerine göre farklılık gösterip göstermediğine bakmak için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmıştır.

2. Bulgular ve Yorumlar

DKAB öğretmenlerinin ÖDTÖ'nün alt boyutlarına ait tutum düzeylerinin cinsiyet değişkenine göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğine yönelik incelemenin yapılabilmesi için bağımsız örneklem t-Testi uygulanmış ve sonuçlar Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4: *Cinsiyet Değişkenine Göre ÖDTÖ'nin Alt Boyutlarının İncelenmesi*

Boyutlar	Cinsiyet	N	ss	F	t	sd	p																						
Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar	Kadın	169	3,402	801	.023	3,318	339	.001																					
	Erkek	172	3,115	.791					Olumsuz Tutumlar	Kadın	169	3,192	.733	3,698	-1,590	339	.113	Erkek	172	3,330	.869	Olumlu Tutumlar	Kadın	169	3,640	.669	2,802	-.026	339
Olumsuz Tutumlar	Kadın	169	3,192	.733	3,698	-1,590	339	.113																					
	Erkek	172	3,330	.869					Olumlu Tutumlar	Kadın	169	3,640	.669	2,802	-.026	339	.980	Erkek	172	3,642	.847								
Olumlu Tutumlar	Kadın	169	3,640	.669	2,802	-.026	339	.980																					
	Erkek	172	3,642	.847																									

Tablo 4 incelendiğinde araştırmaya katılan kadın öğretmenlerin “Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar” alt boyutuna ait ortalamasının $\bar{X} = 3.402$; erkek öğretmenlerin puanlarının ortalamasının ise $\bar{X} = 3.115$ olduğu görülmektedir. Kadın ve erkek öğretmenlerin ortalama puanları arasındaki farkın kadın öğretmenlerden yana anlamlı olduğu ifade edilebilir ($p < .05$).

Kadın öğretmenlerin “Olumsuz Tutumlar” alt boyutuna ait ortalaması $\bar{X} = 3.192$; erkek öğretmenlerin puanlarının ortalaması ise $\bar{X} = 3.330$ ’dur. Kadın ve erkek öğretmenlerin ortalama puanları arasındaki fark anlamlı bulunmamıştır ($p > .05$).

Kadın öğretmenlerin “Olumlu Tutumlar” alt boyutuna ait ortalaması $\bar{X} = 3.640$; erkek öğretmenlerin puanlarının ortalaması ise $\bar{X} = 3.642$ ’dir. Kadın ve erkek öğretmenlerin ortalama puanları arasındaki fark anlamlı bulunmamıştır ($p > .05$).

Öğretmenlerin ÖDTÖ’nün alt boyutlarına ait tutum düzeylerinin formasyon eğitimi alma durumu değişkenine göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğine yönelik incelemenin yapılabilmesi için bağımsız örneklem t-Testi uygulanmış ve sonuçlar Tablo 5’te verilmiştir.

Tablo 5: *Formasyon Eğitimi Alma Durumu Değişkenine Göre ÖDTÖ’nin Alt Boyutlarının İncelenmesi*

Boyutlar	Formasyon Eğitimi Alma Durumu	N	\bar{X}	ss	F	t	sd	p																					
Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar	Evet	320	3,290	.784	2,919	2,975	339	.003																					
	Hayır	21	2,755	.998					Olumsuz Tutumlar	Evet	320	3,232	.775	16,869	-1,969	339	.062	Hayır	21	3,714	1,105	Olumlu Tutumlar	Evet	320	3,692	.705	22,130	3,365	339
Olumsuz Tutumlar	Evet	320	3,232	.775	16,869	-1,969	339	.062																					
	Hayır	21	3,714	1,105					Olumlu Tutumlar	Evet	320	3,692	.705	22,130	3,365	339	.003	Hayır	21	2,857	1,123								
Olumlu Tutumlar	Evet	320	3,692	.705	22,130	3,365	339	.003																					
	Hayır	21	2,857	1,123																									

Tablo 5 incelendiğinde araştırmaya katılan formasyon eğitimi almış öğretmenlerin “Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar” alt boyutuna ait ortalaması $\bar{X} = 3.920$; formasyon eğitimi almamış öğretmenlerin puanlarının ortalaması ise $\bar{X} = 2.755$ ’dir. Formasyon eğitimi almış ve formasyon eğitimi almamış öğretmenlerin ortalama puanları arasındaki farkın formasyon eğitimi almış öğretmenlerden yana anlamlı olduğu ifade edilebilir ($p < .05$).

Formasyon eğitimi almış öğretmenlerin “Olumsuz Tutumlar” alt boyutuna ait ortalaması $\bar{X} = 3.232$; formasyon eğitimi almamış öğretmenlerin puanlarının ortalaması ise $\bar{X} = 3.714$ 'tür. Formasyon eğitimi almış ve formasyon eğitimi almamış öğretmenlerin ortalama puanları arasındaki fark anlamlı bulunmamıştır ($p > .05$).

Formasyon eğitimi almış öğretmenlerin “Olumlu Tutumlar” alt boyutuna ait ortalaması $\bar{X} = 3.692$; formasyon eğitimi almamış öğretmenlerin puanlarının ortalaması ise $\bar{X} = 2.857$ 'dir. Formasyon eğitimi almış ve formasyon eğitimi almamış öğretmenlerin ortalama puanları arasındaki farkın formasyon eğitimi almış öğretmenlerden yana anlamlı olduğu ifade edilebilir ($p < .05$).

Öğretmenlerin ÖDTÖ'nün alt boyutlarına ait tutum düzeylerinin ölçme ve değerlendirmeye yönelik eğitim alma durumu değişkenine göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğine ilişkin incelemenin yapılabilmesi için bağımsız örneklem t-Testi uygulanmış ve sonuçlar Tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6: Ölçme ve Değerlendirmeye Yönelik Eğitim Alma Durumu Değişkenine Göre ÖDTÖ'nin Alt Boyutlarının İncelenmesi

Boyutlar	Ölçme ve Değerlendirmeye Yönelik Eğitimi Alma Durumu		N	\bar{X}	ss	F	t	sd	p
	Evet	Hayır							
Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar	Evet		118	3,361	.901	4,011	1,633	339	.104
	Hayır		223	3,202	.750				
Olumsuz Tutumlar	Evet		118	3,309	.824	1,371	.799	339	.425
	Hayır		223	3,236	.797				
Olumlu Tutumlar	Evet		118	3,736	.667	3,516	1,679	339	.094
	Hayır		223	3,591	.806				

Tablo 6 incelendiğinde araştırmaya katılan ölçme ve değerlendirmeye yönelik eğitim almış öğretmenlerin “Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar” alt boyutuna ait ortalaması $\bar{X} = 3.361$ ölçme ve değerlendirmeye yönelik eğitim almamış öğretmenlerin puanlarının ortalaması ise $\bar{X} = 3.202$ 'dir. Ölçme ve değerlendirmeye yönelik eğitim almış ve almamış öğretmenlerin ortalama puanları arasındaki fark anlamlı bulunmamıştır ($p > .05$).

Ölçme ve değerlendirmeye yönelik eğitim almış öğretmenlerin “Olumsuz Tutumlar” alt boyutuna ait ortalaması $\bar{X} = 3.309$; ölçme ve

değerlendirmeye yönelik eğitim almamış öğretmenlerin puanlarının ortalaması ise $\bar{X} = 3.236$ 'dır. Ölçme ve değerlendirmeye yönelik eğitim almış ve almamış öğretmenlerin ortalama puanları arasındaki fark anlamlı bulunmamıştır ($p > .05$).

Ölçme ve değerlendirmeye yönelik eğitim almış öğretmenlerin "Olumlu Tutumlar" alt boyutuna ait ortalaması $\bar{X} = 3.736$; ölçme ve değerlendirmeye yönelik eğitim almamış öğretmenlerin puanlarının ortalaması ise $\bar{X} = 3.591$ 'dir. Ölçme ve değerlendirmeye yönelik eğitim almış ve almamış öğretmenlerin ortalama puanları arasındaki fark anlamlı bulunmamıştır ($p > .05$).

Öğretmenlerin ÖDTÖ'nün alt boyutlarına ait tutum düzeylerinin mezun olunan fakülte değişkenine göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğine yönelik incelemenin yapılabilmesi için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmış ve sonuçlar Tablo 7'de verilmiştir.

Tablo 7: *Mezun Olunan Fakülte Değişkenine Göre ÖDTÖ'nin Alt Boyutlarının İncelenmesi*

Boyutlar	Mezun Olunan Fakülte	N	\bar{X}	ss	df	F	p	Fark
Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar	İlahiyat Fakültesi	260	3,309	,749	3	6,057	.001	1-2
	İslami İlimler Fakültesi	9	3,810	,257				1-3
	Yüksek İslam Enstitüsü	3	4,000	,000				1-4
	Eğitim Fakültesi (İDKAB)	69	2,957	,971				2-4
Olumsuz Tutumlar	İlahiyat Fakültesi	260	3,251	,818	3	1,368	.252	3-4
	İslami İlimler Fakültesi	9	2,958	,596				1-3
	Yüksek İslam Enstitüsü	3	4,000	,000				1-4
	Eğitim Fakültesi (İDKAB)	69	3,310	,783				2-4
Olumlu Tutumlar	İlahiyat Fakültesi	260	3,648	,732	3	.263	.852	1-2
	İslami İlimler Fakültesi	9	3,810	,257				1-3
	Yüksek İslam Enstitüsü	3	3,714	,000				1-4
	Eğitim Fakültesi (İDKAB)	69	3,590	,924				2-4

Tablo 7 incelendiğinde mezun olunan fakülte değişkenine göre yapılan varyans analizi sonucu ÖDTÖ'nün "Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar" alt boyutunda istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmuştur ($p < .05$). Gruplar arası karşılaştırma testi sonucuna göre ilahiyat fakültesi mezunları ile İslami ilimler fakültesi mezunları, yüksek İslam enstitüsü mezunları ve eğitim fakültesi mezunları arasında anlamlı farklılık bulunmuştur. Ortalamalar dikkate alındığında ilahiyat fakültesi mezunları ile İslami ilimler fakültesi mezunları ve yüksek İslam enstitüsü mezunları arasındaki anlamlı farklılığın İslami ilimler fakültesi mezunları ve yüksek İslam enstitüsü mezunlarından yana olduğu anlaşılmakta; eğitim fakültesi mezunları ile ilahiyat fakültesi mezunları arasındaki anlamlı farklılığın ise ilahiyat fakültesi mezunlarından yana olduğu görülmektedir. Ayrıca İslami ilimler fakültesi mezunları ile eğitim fakültesi mezunları arasında İslami ilimler fakültesi mezunlarından yana anlamlı farklılığın olduğu ortaya çıkmıştır.

Mezun olunan fakülte değişkenine göre yapılan varyans analizi sonucu ÖDTÖ'nün "Olumsuz Tutumlar" ve "Olumlu Tutumlar" alt boyutlarında istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmamıştır ($p > .05$).

Öğretmenlerin ÖDTÖ'nün alt boyutlarına ait tutum düzeylerinin eğitim düzeyi değişkenine göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğine yönelik incelemenin yapılabilmesi için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmış ve sonuçlar Tablo 8'de verilmiştir.

Tablo 8: *Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre ÖDTÖ'nin Alt Boyutlarının İncelenmesi*

Boyutlar	Eğitim Düzeyi	N	\bar{X}	ss	df	F	p	Fark
Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar	Lisans	251	3,291	.853				
	Yüksek Lisans	75	3,142	.677	2	.977	.378	
	Doktora	15	3,257	.564				
Olumsuz Tutumlar	Lisans	251	3,277	.819				
	Yüksek Lisans	75	3,255	.815	2	.696	.499	
	Doktora	15	3,025	.420				
Olumlu Tutumlar	Lisans	251	3,626	.799				
	Yüksek Lisans	75	3,737	.659	2	1,392	.250	
	Doktora	15	3,400	.564				

Tablo 8 incelendiğinde eğitim düzeyi değişkenine göre yapılan varyans analizi sonucu ÖDTÖ'nün "Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar", "Olumsuz Tutumlar" ve "Olumlu Tutumlar" alt boyutlarında istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmamıştır ($p>.05$).

Öğretmenlerin ÖDTÖ'nün alt boyutlarına ait tutum düzeylerinin görev süresi değişkenine göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğine yönelik incelemenin yapılabilmesi için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmış ve sonuçlar Tablo 9'da verilmiştir.

Tablo 9: *Görev Süresi Değişkenine Göre ÖDTÖ'nün Alt Boyutlarının İncelenmesi*

Boyutlar	Görev Süresi	N	\bar{X}	ss	df	F	p	Fark
Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar	1 - 4 yıl	39	3,087	.835	5	4,579	.000	1-6
	5 - 9 yıl	100	3,250	.897				2-6
	10 - 15 yıl	66	3,207	.553				3-6
	16 - 25 yıl	103	3,167	.809				4-6
	26 - 30 yıl	18	3,785	.917				4-6
	31 ve üzeri yıl	15	3,942	.118				5-6
Olumsuz Tutumlar	1 - 4 yıl	39	3,490	.765	5	3,071	.010	1-5
	5 - 9 yıl	100	3,177	.898				
	10 - 15 yıl	66	3,147	.902				
	16 - 25 yıl	103	3,419	.638				4-5
	26 - 30 yıl	18	2,833	.662				
	31 ve üzeri yıl	15	3,150	.701				
Olumlu Tutumlar	1 - 4 yıl	39	3,879	.873	5	1,425	.215	
	5 - 9 yıl	100	3,658	.867				
	10 - 15 yıl	66	3,474	.842				
	16 - 25 yıl	103	3,638	.548				
	26 - 30 yıl	18	3,619	.708				
	31 ve üzeri yıl	15	3,685	.594				

Tablo 9 incelendiğinde görev süresi değişkenine göre yapılan varyans analizi sonucu ÖDTÖ'nün "Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar" alt boyutunda istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmuştur ($p<.05$). Gruplar arası karşılaştırma testi sonucuna göre görev süresi 31 yıl ve üzeri olan öğ-

retmenler ile görev süresi 1-4 yıl, 5-9 yıl, 10-15 yıl, 16-25 yıl ve 26-30 yıl olan öğretmenler arasında anlamlı farklılık bulunmuştur. Ortalamalar dikkate alındığında görev süresi 31 yıl ve üzeri olan öğretmenler ile görev süresi 1-4 yıl, 5-9 yıl, 10-15 yıl, 16-25 yıl ve 26-30 yıl olan öğretmenler arasındaki anlamlı farklılığın görev süresi 31 yıl ve üzeri olan öğretmenlerden yana olduğu görülmüştür.

Yapılan varyans analizi sonucu ÖDTÖ'nün "Olumsuz Tutumlar" alt boyutunda istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmuştur ($p < .05$). Gruplar arası karşılaştırma testi sonucuna göre görev süresi 26-30 yıl olan öğretmenler ile görev süresi 1-4 yıl ve 16-25 yıl olan öğretmenler arasında anlamlı farklılık bulunmuştur. Ortalamalar dikkate alındığında görev süresi 26-30 yıl olan öğretmenler ile görev süresi 1-4 yıl ve 16-25 yıl olan öğretmenler arasındaki anlamlı farklılığın görev süresi 26-30 yıl olan öğretmenlerden yana olduğu görülmektedir.

Görev süresi değişkenine göre yapılan varyans analizi sonucu ÖDTÖ'nün "Olumlu Tutumlar" alt boyutunda istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmamıştır ($p > .05$).

Tablo 10: Görev Yapılan Okul Türü Değişkenine Göre ÖDTÖ'nün Alt Boyutlarının İncelenmesi

Boyutlar	Görev Yapılan Okul Türü	N	\bar{X}	ss	df	F	p	Fark
Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar	Ortaokul	160	3,263	.832	6	3,769	.001	1-5
	İmam Hatip Ortaokulu	58	3,416	.696				2-5
	Anadolu Lisesi	39	3,175	.541				3-5
	Meslek Lisesi	27	3,095	.859				4-5
	Fen Lisesi	12	3,857	.211				6-5
	İmam Hatip Lisesi	36	2,869	1,053				1-7
	Diğer Lise	9	3,714	.000				2-7
					4-7			
					6-7			

570 • FARKLI DEĞİŞKENLERE GÖRE DKAB ÖĞRETMENLERİNİN ÖLÇME VE DEĞERLENDİRMEYE YÖNELİK TUTUMLARI

	Ortaokul	160	3,277	.804				1-6
	İmam Hatip Ortaokulu	58	3,150	.926				2-6
Olumsuz Tutumlar	Anadolu Lisesi	39	3,000	.759	6	2,968	.008	3-6
	Meslek Lisesi	27	3,250	.771				5-6
	Fen Lisesi	12	3,031	.717				1-7
	İmam Hatip Lisesi	36	3,583	.595				2-7
	Diğer Lise	9	3,875	.541				3-7
	Ortaokul	160	3,646	.822				5-7
	İmam Hatip Ortaokulu	58	3,514	.706				
Olumlu Tutumlar	Anadolu Lisesi	39	3,494	.714	6	1,329	.244	
	Meslek Lisesi	27	3,825	.479				
	Fen Lisesi	12	3,607	.286				
	İmam Hatip Lisesi	36	3,750	.857				
	Diğer Lise	9	4,047	.804				

Öğretmenlerin ÖDTÖ'nün alt boyutlarına ait tutum düzeylerinin görev yapılan okul türü değişkenine göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğine yönelik incelemenin yapılabilmesi için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmış ve sonuçlar Tablo 10'da verilmiştir.

Tablo 10 incelendiğinde görev yapılan okul türü değişkenine göre yapılan varyans analizi sonucu ÖDTÖ'nün "Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar" alt boyutunda istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmuştur ($p < .05$). Gruplar arası karşılaştırma testi sonucuna göre görev yaptığı okul türü fen lisesi olan öğretmenler ile görev yaptığı okul türü ortaokul, imam hatip ortaokulu, Anadolu lisesi, meslek lisesi ve imam hatip lisesi olan öğretmenler arasında anlamlı farklılık bulunmuştur. Ortalamalar dikkate alındığında görev yaptığı okul türü fen lisesi olan öğretmenler ile görev yaptığı okul türü ortaokul, imam hatip ortaokulu, Anadolu lisesi, meslek lisesi ve imam hatip lisesi olan öğretmenler arasındaki anlamlı farklılığın görev yaptığı okul türü fen lisesi olan öğretmenlerden yana olduğu görülmüştür. Ayrıca gruplar arası karşılaştırma testi sonucuna göre görev yaptığı okul türü diğer olan öğretmenler ile görev yaptığı okul türü ortaokul, imam hatip ortaokulu, Anadolu lisesi, meslek lisesi ve imam hatip lisesi olan öğretmenler arasında anlamlı farklılık bulunmuştur. Sonuç ortalamalarına göre görev yaptığı okul türü diğer olan öğretmenler ile görev yaptığı okul türü ortaokul, imam hatip ortaokulu, Anadolu lisesi, meslek lisesi ve imam hatip lisesi olan öğretmenler arasındaki anlamlı farklılığın gö-

rev yaptığı okul türü diğer olan öğretmenlerden yana olduğu görülmüştür.

Yapılan varyans analizi sonucu ÖDTÖ'nün "Olumsuz Tutumlar" alt boyutunda istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmuştur ($p < .05$). Gruplar arası karşılaştırma testi sonucuna göre görev yaptığı okul türü imam hatip lisesi olan öğretmenler ile görev yaptığı okul türü ortaokul, imam hatip ortaokulu, Anadolu lisesi ve fen lisesi olan öğretmenler arasında anlamlı farklılık bulunmuştur. Ortalamalar dikkate alındığında görev yaptığı okul türü imam hatip lisesi olan öğretmenler ile görev yaptığı okul türü ortaokul, imam hatip ortaokulu, Anadolu lisesi ve fen lisesi olan öğretmenler arasındaki anlamlı farklılığın görev yaptığı okul türü imam hatip lisesi olan öğretmenlerden yana olduğu görülmüştür. Ayrıca gruplar arası karşılaştırma testi sonucuna göre görev yaptığı okul türü diğer olan öğretmenler ile görev yaptığı okul türü ortaokul, imam hatip ortaokulu, Anadolu lisesi ve fen lisesi olan öğretmenler arasında anlamlı farklılık bulunmuştur. Ortalamalar dikkate alındığında görev yaptığı okul türü diğer olan öğretmenler ile görev yaptığı okul türü ortaokul, imam hatip ortaokulu, Anadolu lisesi ve fen lisesi olan öğretmenler arasındaki anlamlı farklılığın görev yaptığı okul türü diğer olan öğretmenlerden yana olduğu görülmüştür.

Görev yaptığı okul türü değişkenine göre yapılan varyans analizi sonucu ÖDTÖ'nün "Olumlu Tutumlar" alt boyutunda istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmamıştır ($p > .05$).

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Ölçme ve değerlendirme; eğitim öğretim sürecinin çıktılarının öngörülen amaçlar ile ne kadar uyumlu olduğunu ortaya koymak, niteliğinin nasıl olduğunu belirleyerek süreci daha iyi noktalara taşınmak bakımından önemli bir olgudur. Bu noktada öğretim sürecinin amacına uygun, geçerli ve güvenilir bir şekilde ölçülmesi için ölçme ve değerlendirmeye dair DKAB öğretmenlerinin mesleki bilgi, beceri, donanım ve yeterliliklerinin yanında tutumları da önemlidir. Söz konusu önem, öğretmenlerin sahip oldukları tutumlarının sürecin sağlıklı bir şekilde ölçülmesini ve değerlendirilmesini doğrudan etkilenmesinden kaynaklanmaktadır.

Eğitim sürecinin önemli bir parçası ve tamamlayıcısı olan ölçme ve değerlendirmeye dair DKAB öğretmenlerinin mevcut tutumlarını belirlemek amacıyla yapılan bu çalışmada ilişkisel tarama modelinde gerçekleştirilen nicel bir çalışma benimsenmiştir. Araştırmada 3 alt boyuttan, 22 maddeden

oluşan ve demografik bilgilerin yer aldığı ÖDTÖ kullanılmıştır. Araştırmada “kolay ulaşılabilir örnekleme yöntemi” tercih edilmiştir. Araştırmaya farklı okul türlerinde görev yapan toplam 341 DKAB öğretmeni katılmış, elde edilen veriler istatistiksel olarak analiz edilmiştir. Analiz sonucu verilerin normal dağılım gösterdiği ortaya çıkmıştır.

Araştırma bulguları, ölçme ve değerlendirmeye yönelik *Olumlu ve Olumsuz Tutumlar* boyutunda kadın ve erkekler arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olmadığını ortaya koymaktadır. Bu durumun ölçme ve değerlendirmeye yönelik tutumların belirlenmesi için Yıldırım ve Yıldırım (2022) tarafından fen bilgisi, Göktaş-Şad’ın (2021) matematik, Çalışkan-Yazıcı’nın (2013) ve Şahin ve Atasoy’un (2018) sosyal bilgiler ve Erdoğan’ın (2010) tüm branş öğretmenlerinden elde ettiği bulgular paralellik göstermektedir. Bunun birlikte araştırma bulgular ölçme değerlendirmenin farklı boyutlarını ele alan diğer çalışmaların sonuçları (Yaşar, 2014; Gencel-Özbaşı, 2013; Tatar-Murat, 2011; Çakmak, 2011) ile örtüştüğü görülmektedir. Ancak *Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar* alt boyutunda kadın DKAB öğretmenlerinin erkekler göre ölçme ve değerlendirmeye yönelik tutumlarının daha yüksek olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu bulgu ise Kaya (2021), Aslan (2020), Karamustafaoğlu vd. (2012), Gündoğdu (2012) ve (2011), Okur-Azar’ın (2011), Kanatlı’nın (2008) yaptıkları çalışmaların sonuçlarıyla paralellik göstermektedir. Cinsiyet değişkeni bakımından Avan vd. (2019) ile Işıkdoğan’ın (2014) elde ettiği bulgularda ise ölçme ve değerlendirmeye yönelik erkek öğretmenlerin daha olumlu görüşlere sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Söz konusu bu iki çalışmanın sonucu çalışma bulgularımızdan tamamen farklılık arz etmektedir. Bu durumun örneklem farklılığından kaynaklandığı düşünülmektedir.

Araştırmada elde edilen bir diğer bulgu ise formasyon eğitimi alma veya almama durumudur. Formasyon eğitimi alma durumunun ölçme ve değerlendirmeye yönelik öğretmen tutumlarını olumlu yönde etkilediğini söylemek mümkündür. Diğer taraftan da olumsuz tutumlar bağlamında formasyon eğitimi alıp almama durumunun tutumlar üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığı söylenebilmektedir. Bununla birlikte formasyon eğitimi alıp almama durumunun fen edebiyat veya ilahiyat gibi alanlarla sınırlı olması bakımından çalışmanın bulguları Yıldırım ve Yıldırım (2022) ile Çakmak’ın (2011) sonuçlarıyla benzerlik taşımaktadır. Diğer taraftan Yıldız-Genç’in araştırması (2016) ve Işıkdoğan’ın 2014 yılında yaptığı formasyonlu veya formasyonsuz programlardan mezun olma durumunun öğretmenlerin ölçme ve değerlendirme dair görüşlerinde anlamlı bir değişken olmadığını gösteren çalışmasının bulgularıyla farklılık göstermektedir. Söz konusu bulgular çerçevesinde farklı

örneklem gruplarıyla çalışmalar gerçekleştirilerek farklılığın nedenleri derinlemesine incelenebilir.

Öğretmenlerin mezun oldukları fakülte türünün de ölçme ve değerlendirmeye yönelik tutumları üzerinde etkili olduğunu çalışma bulguları göstermektedir. İlahiyat fakültesi mezunları ile İslami ilimler fakültesi mezunları ve yüksek İslam enstitüsü mezunları arasındaki anlamlı farklılığın İslami ilimler fakültesi mezunları ve yüksek İslam enstitüsü mezunlarından yana olduğu görülmektedir. Yine eğitim fakültesi mezunları ile ilahiyat fakültesi mezunları arasındaki anlamlı farklılığın ilahiyat fakültesi mezunlarının lehine olduğu söylemek mümkündür. Ayrıca İslami ilimler fakültesi mezunları ile eğitim fakültesi mezunları arasındaki fark İslami ilimler fakültesi mezunlarından yana anlamlıdır. Söz konusu bulgular; mezun olunan kurumun bir değişken olmadığını ortaya koyan din ve ahlak öğretiminde ölçme ve değerlendirme üzerine Karbeyaz (2018), Yıldız (2015), Işıkdoğan (2014), Gündoğdu (2012), Çakmak (2011), Gündoğdu (2011) tarafından yapılan araştırmaların ve Yıldırım-Yıldırım (2022), Aslan (2020), Göktaş-Şad (2019), Avan vd. (2019) tarafından diğer öğretim branşlarına yönelik gerçekleştirilen çalışmaların bulgularıyla farklılık göstermektedir. Bu boyutuyla araştırma bulguları diğer birçok araştırmadan ayrılmaktadır.

Görev süresi yani kıdem DKAB öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme tutumları üzerinde etkilidir. Araştırma bulguları hem ÖDTÖ'nün *Programdaki Duruma İlişkin Tutumlar*, hem de *Olumsuz Tutumlar* alt boyutunda istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olduğunu göstermektedir. Bu bulgu Karbeyaz'ın (2018) DKAB öğretmenlerinin alternatif ölçme ve değerlendirme araç tercihleri ve Gündoğdu'nun (2012) DKAB öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme araç tercihleri, Karamustafaoğlu vd. (2012) ile Avan vd. (2019) ve Erdoğan'ın (2010) tüm branş öğretmenlerini kapsayan ölçme ve değerlendirme tutumlarını inceleyen çalışma bulgularıyla örtüşmektedir. Diğer taraftan kıdem değişkeninin ölçme ve değerlendirmeye dair düşünce, tercih ve tutumlar üzerinde etkisi olmadığını ortaya koyan Yıldırım-Yıldırım (2022), Göktaş-Şad (2019), Atasoy-Şahin (2018), Işıkdoğan (2014), Şaşmaz Ören vd. (2014), Çalışkan-Yazıcı (2013), Özenç (2013), Çakmak (2011), Kilmen-Demirtaşlı (2009), Özdemir (2009), Nazlıçiçek-Akarsu (2008), Orbeyi-Güven (2008), vb. çalışmaların sonuçlarından farklılık arz etmektedir.

DKAB öğretmenlerinin görev yaptığını okul türü de ölçme ve değerlendirme tutumlarını etkileyen faktörlerden birisidir. Araştırma bulguları farklı okul türlerinde görev yapan öğretmenlerin tutum düzeylerinde istatistiksel olarak

anamlı bir farklılık olduğunu göstermiştir. Sonuçlar, görev yaptığı okul türü fen lisesi olan öğretmenler ile görev yaptığı okul türü ortaokul, imam hatip ortaokulu, Anadolu lisesi, meslek lisesi ve imam hatip lisesi olan öğretmenler arasındaki anlamlı farklılığın görev yaptığı okul türü fen lisesi olan öğretmenlerden yana olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca gruplar arası karşılaştırma testi sonucuna göre görev yaptığı okul türü diğer olan öğretmenler ile görev yaptığı okul türü ortaokul, imam hatip ortaokulu, Anadolu lisesi, meslek lisesi ve imam hatip lisesi olan öğretmenler arasında anlamlı farklılık bulunmuştur. Bu farklılık ölçeğin her 3 boyutu olan programdaki duruma ilişkin tutumlar, olumlu ve olumsuz tutumlar boyutlarında görülmüştür. Söz konusu bulgu farklı alanlarda Karkuş (2020), Avan vd. (2019) tarafından yapılan ve Gündoğdu (2012), Çakmak (2011), Gündoğdu'nun (2011) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi alanında yapılan araştırma bulgularıyla paralellik gösterirken Göktaş-Şad (2019), Karbeyaz'ın (2018) çalışma bulgularıyla farklılık arz etmiştir.

Sonuç olarak “Ölçme ve Değerlendirme Tutum Ölçeği”nden elde ettiği puanlara göre DKAB öğretmenlerinin genel olarak ölçme ve değerlendirmeye yönelik tutumlarının yüksek olduğunu belirtmek mümkündür. Bunun yanında öğretmenlerin ölçme ve değerlendirmeye yönelik tutumları cinsiyet, formasyon eğitimi alıp almama durumu, mezun olunan fakülte, kıdem, görev yapılan okul türü gibi çeşitli değişkenler bakımından farklılık göstermektedir. Dahası araştırma bulguları, olumsuz tutum veya düşük tutum düzeyine sahip öğretmenlerin de olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede hizmet öncesi ve hizmet-içi öğretmen eğitimlerinde daha nitelikli ölçme ve değerlendirme eğitimi verilmesi; ölçme ve değerlendirmeye dair DKAB öğretmenlerinin olumlu farkındalık oluşturmalarına, bununla birlikte öğretmenlerin tutumlarında olumlu bir değişikliğe ve süreci daha iyi ele almalarına yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler. / The author declared that this study has received no financial support.

Etik Kurul İzni / Ethics Committee Approval: Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler. Bu araştırma, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulunun 22/04/2022 tarihli 4. Oturum, 28 sayılı kararı ile alınan izinle yürütülmüştür. This research is conducted with the permission of Kırıkkale University . Social and Human Research Ethics Committee, decree no: 28, 22/04/2022

Kaynaklar/References

- Alabaş, Ramazan- Kamer, S. Tunay. “Sosyal Bilgiler Öğretim Programının Değerlendirilmesi: Uygulayıcı Görüşlerinin Nitel Analizi”. *I. Ulusal İlköğretim Kongresi (2007, Kasım 15-17)*. 1-11. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Aslan, Serkan. “Öğretmen Adaylarının Ölçme Değerlendirmeye Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *OPUS International Journal of Society Researches 16 Eğitim ve Toplum Özel sayısı* (2020), 6047-6068. <https://doi.org/10.26466/opus.755991>
- Avan, Çağrı vd. “Öğretmenlerin Ölçme Değerlendirmeye Yönelik Tutumları: Kastamonu Örneği”. *Gazi Eğitim Bilimleri Dergisi 5/3* (2019), 20-31.
- Bekiroğlu, Feral Ogan. *Ne Kadar Başarılı? Klasik ve Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Yöntemleri: Fizikte Uygulamalar*. İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2004.
- Binbaşıoğlu, Cavit. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi, 1978.
- Cingöz, Osman- Akyürek, Süleyman. “DKAB Öğretmenlerinin, Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Eleştirel Düşünme Eğitimine Katkı Sağlayacak Şekilde Kullanma Durumları”. *Bilimname 44* (2021), 239-278. <https://doi.org/10.28949/bilimname.695541>
- Çağlayan, Ahmet. *Eğitimde Özlenen Öğretmenler*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2004.
- Çakmak, Alaaddin. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri Ve Öğretmenlerin Bunları Kullanma Düzeyleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Çalışkan, Hüseyin- Yazıcı, Kubilay. “Ölçme ve Değerlendirmeye Yönelik Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Tutum Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”. *International Journal of Human Sciences 10/1* (2013), 398-415.
- Ercan, İlker- Kan, İsmet. “Ölçeklerde Güvenirlilik ve Geçerlik”. *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi 30/3* (2004), 211-216.
- Erdoğdu, Yüksel Mustafa. “Öğretmenlerin Ölçme ve Değerlendirmeye yönelik tutumlarının bazı değişkenler açısından incelenmesi”. *International Conference on New Trends in Education and Their Implications*, (11-13 November 2010), Antalya.
- Ertuğrul, Halit. *Son Gelişmelerle Öğretmenlikte Yeni Teknikler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2003.
- Gencel, İlke Evin- Özbaşı, Durmuş. “Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Alanına Yönelik Yeterlik Algılarının İncelenmesi”. *İlköğretim Online 12/1* (2013), 190-201.
- Göktaş, Özlem- Şad, Süleyman Nihat. “Matematik Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirme Yaklaşımlarına İlişkin Algılarının İncelenmesi”. *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 21/2* (2021), 402-415. <https://doi.org/10.17240/aibu-efd.2021.21.62826-578152>
- Gündoğdu, Yusuf. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Tercih Ettikleri Ölçme Araçları”. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology 27* (2012), 85-112.
- Güngör, Ali. *İlköğretim Okulları İkinci Kademe Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirme Sorunları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Işıkdوغان, Davut. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yapılandırıcı Ölçme ve Değerlendirme Yöntemlerine Yönelik Görüşleri Diyarbakır-Şanlıurfa Örneği”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 11* (2014), 165-181.

576 • FARKLI DEĞİŞKENLERE GÖRE DKAB ÖĞRETMENLERİNİN ÖLÇME VE DEĞERLENDİRMEYE YÖNELİK TUTUMLARI

- İlhan, Nail vd. “Eğitim Araştırmalarına Yönelik Öğretmen Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi* 4/8 (2013), 31-57.
- Kanatlı, Fikriye. *Alternatif Ölçme Değerlendirme Teknikleri Konusunda Sınıf Öğretmenlerinin Görüşlerinin Değerlendirilmesi*. Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008
- Karakuş, Samet. “Tarih Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme-Değerlendirme Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlara İlişkin Görüşleri”. *Muallim Rifat Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/2 (2020), 80-96.
- Karaküttük, Kasım vd. “Eğitim Yönetiminde Değerlendirme Süreci”. *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences* 27/1 (2019), 361-383.
- Karamustafaoglu, Orhan- Yaman, Süleyman. “Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Alanına Yönelik Yeterlik Algı Düzeylerinin İncelenmesi”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 44/2 (2011), 53-72. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000001224
- Karamustafaoglu, Sevilay vd. “Alternatif Ölçme Değerlendirme Araçlarına İlişkin Sınıf Öğretmenlerinin Öz Yeterlilikleri”. *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012), 167-179.
- Karbeyaz, Pervin. “İDKAB Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyi”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 8/16 (2018), 201-25.
- Karbeyaz, Pervin. *İlkokul ve Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyleri ve Karşılaştıkları Sorunları (Osmaniye İli Örneği)*. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kaya, Umut. “İlahiyat Öğrencilerinin Ölçme ve Değerlendirme Dersi Tutumları”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 121-145.
- Kızılabdullah, Yıldız. *Din Öğretiminde Planlama ve Değerlendirme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Kilmen, Sevilay- Çıkrıkçı Demirtaşlı, Nühket. “The Perceptions of Primary School Teachers About Their Application Levels of Measurement and Evaluation Principles.” *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences* 42/2 (2009), 27-54. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000001175
- Maden, Sedat. “Türkçe Dersi Öğretmenlerinin Ölçme Değerlendirmeye İlişkin Algıları”. *Milli Eğitim Dergisi* 41 (2011), 212-233.
- Nazlıççek, Nergis- Akarsu, Fisun. “Fizik, Kimya ve Matematik Öğretmenlerinin Değerlendirme Araçlarıyla İlgili Yaklaşımları ve Uygulamaları”. *Eğitim ve Bilim* 33 (2008), 18-29.
- Okur, Melek- Azar, Ali. “Fen ve Teknoloji Dersinde Kullanılan Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerine İlişkin Öğretmen Görüşleri”.. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 19/2 (2011), 387-400.
- Orbeyi, Saadet- Güven, Bülent. “Yeni İlköğretim Matematik Dersi Öğretim Programının Değerlendirme Ögesine İlişkin Öğretmen Görüşleri”. *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 4/1 (2008) 133-147.
- Öncü, Hüseyin. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Matser Basım, 1994.

- Özçelik, Durmuş Ali. *Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: ÖSYM Yayınları, 1998.
- Özdemir, Soner Mehmet. “Sınıf Öğretmenlerinin Yeni İlköğretim Programlarının Ölçme ve Değerlendirme Süreçlerinde Karşılaştıkları Sorunların İncelenmesi”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 42/2 (2018), 55-79.
- Özenç, Mehmet. “Sınıf Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Bilgi Düzeylerinin Belirlenmesi”. *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 21 (2013), 157-178.
- Özsoy, T. Yargıcı vd. “Eğitimsel Değerlendirme Öğretim Süreci İçinde Öğrencilerin Değerlendirilmesinde Yeni Bir Model Önerisi”. *Yaşadıkça Eğitim Dergisi* 69 (2001), 28-35.
- Quilter, S. M. *Inservice Teachers' Assessment Literacy and Attitudes toward Assessment*. University of South Carolina, Doctoral Dissertation, 1998.
- Reçber, Halil İbrahim. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirme Algıları (Şanlıurfa İli Örneği)*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Saban, Ahmet. *Öğrenme-Öğretme Süreci: Yeni Teori ve Yaklaşımlar*. Ankara: Nobel Yayın, 2014.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim (Kuramdan Uygulamaya)*. Ankara: Gönül Yayıncılık, 2007.
- Serdarer Kuzu, Bilge. *Öğretmenlerin Ölçme Değerlendirme Sürecine Yönelik Tutumlarını Ölçen Bir Ölçek Geliştirme Çalışması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Stiggins, Richard J. *Student-Centered Classroom Assessment*. New Jersey: Prentice Hall, 1997.
- Şahin, Çavuş vd. “Okul Öncesi Öğretmen Yetiştirme Programı Hakkında Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Görüşleri”. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/1 (2013), 101-118.
- Şahin, Merve- Atasoy, Emin. “Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme-Değerlendirme Yöntemlerine Yönelik Tutumlarının Değerlendirilmesi”. *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2018), 18-33.
- Şaşmaz Ören, Fatma vd. “Fen ve Teknoloji Öğretmen Adaylarının Alternatif Ölçme Değerlendirme Yaklaşımlarına Yönelik Öz-Yeterlilik Düzeyleri ve Görüşleri”. *Educational Sciences: Theory & Practice* 11/3 (2011), 1675-1698.
- Şimşek, Eyüp. “Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Genel Yeterlik Algıları: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 59-80.
- Taşgın, Adnan. *Ölçme ve Değerlendirme Eğitimde Ölçme ve Değerlendirmenin İşlevleri*. (2019). <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.12466.15047>
- Tatar, Nilgün- Murat, Serap. “Öğretmen Adaylarının Değerlendirmeye Yönelik Algıları”. *e-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2011), 70-88.
- Taymaz, Haydar. *Orta Öğretimde Öğrenci Başarısının Ölçülmesi ve Değerlendirilmesi*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Etüd ve Programlama Dairesi Yayınları, 1974.
- Tekin, Halil. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Yargı Yayınevi, 2003.
- Tezci, İbrahim Hakkı. “Öğretmenlere Yönelik Ölçme ve Değerlendirme Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması”. *I. Uluslararası Bilim, Eğitim, Sanat ve Teknoloji Sempozyumu Tam Metin Kitabı*. 408-417. İzmir, 2019.

578 • FARKLI DEĞİŞKENLERE GÖRE DKAB ÖĞRETMENLERİNİN ÖLÇME VE DEĞERLENDİRMEYE YÖNELİK TUTUMLARI

- Turgut, M. F. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Saydam Matbaacılık, 1993.
- Yaşar, Metin. “Öğretmen Adaylarının “Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme” Dersine Yönelik Tutumlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/2 (2014), 64-83.
- Yıldırım, Cemal. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: ÖSYM Yayınları, 1999.
- Yıldız, Mehmet- Genç, M. Fatih. “Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyleri ve Karşılaştıkları Sorunlar (Sivas İli Örneği)”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/45 (2016), 45-80.
- Yıldız, Mehmet. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyleri ve Karşılaştıkları Sorunlar (Sivas İli Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

İBN SÎNÂ'NIN İBDÂ' NAZARİYESİ ETRAFINDA YOKTAN YARATMA TARTIŞMASI

İsmail KOÇAK*

Öz

Yaratma meselesi, insanlığın asırlardır üzerinde durduğu bir konudur. Kanaatimizce bu meseleyi önemli kılan unsurlar, üç kategoride değerlendirilebilir: Birincisi insanın 'bilme' gereksiniminden kaynaklı olarak yaptığı *ontolojik* sorgulama, ikincisi var olma niteliğinin müşterekliği bakımından; varlığı, *epistemolojinin* temeline yerleştirme zorunluluğu ve son olarak yaratmanın âlem ve insanın *başlangıç tarihi* olması. Tarih boyunca *başlangıçla* ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Kelâmcılar ve Felsefeciler, bu konuda hem *Tanrı* ve *Âlem* olmak üzere iki temel *varlık* hem de *niteliksel* ve *varoluşsal* anlamda farklı yapıya sahip iki *varlık alanı* belirlemişlerdir. Felsefeciler ile Kelâmcılar, bu iki varlığın *ilişkisini* araştırmışlardır. Genel kabule göre Kelâmcılar, yoktan yaratmayı (*ex nihilo*); Felsefeciler ise sudûr (*emanation*) nazariyesini benimsemişlerdir. Söz konusu iki yaratılış izahı, birbirlerinin karşısında konumlandırılmasına rağmen yaratmayı açıklama bakımından sudûr nazariyesini tercih eden İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037); *ibdâ'* kavramını, *yoktan yaratma* anlamında kullandığı iddia edilmektedir. Bu bağlamda *İbn Sînâ'da yoktan yaratmadan söz edilebilir mi?* sorusu, cevaplanması gereken önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Biz makalemizde sudûr nazariyesi ile yoktan yaratmayı ilişkilendirmenin mümkün olup olmadığını tartışmayı hedeflemekteyiz. Özellikle *ibdâ'* kavramının bazı âlimler tarafından yanlış anlaşıldığı varsayı-

* Arş. Gör. Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslâm Mezhepleri

e posta: ismail61kocak@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5221-7936

Atıf/Cite as: Koçak, İsmail. "İbn Sînâ'nın İbdâ' Nazariyesi Etrafında Yoktan Yaratma Tartışması". *Dini Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022), 579-602.

<http://doi.org.10.15745/da.1190002>

mından hareketle çalışmamızda Kemâlpaşazâde'nin (ö. 940/1534) konu hakkındaki görüşleri odak noktamızı teşkil edecektir. Zira Kemâlpaşazâde'nin konu hakkındaki tartışmalara dair çözümlenmesi üçüncü bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Başka bir ifade ile Kemâlpaşazâde felsefî ve kelamî tartışmalar arasında yeni ve özgün bir yaklaşımı ifade etmektedir. Bu makalede söz konusu iddiaları değerlendirip İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinde mutlak yoktan yaratmanın imkân dâhilinde olduğunu iddia etmenin bazı güçlükler içerdiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sudûr, Yoktan Yaratma, İbdâ', İbn Sînâ, Kemâlpaşazâde.

The Debate About Creating out of Nothing Around Ibn Sina's Ibdâ' Nazariyah

Abstract

The matter of creation is a topic on which the humanity focuses for many centuries. In our opinion, the elements which make this matter important could be evaluated within three categories: The ontological query of the human being arising from the necessity of "knowing", the obligation of placing the being on the basis of epistemology in terms of the commonality of the quality of being, and creation being the commencement date of universe and human being. Throughout the history, some distinct views related to commencement have been bandied about. In this respect, some theologians and philosophers have determined not only two distinct entities, namely God and the Universe but also two realms of existence which, qualitatively and existentially, have different structures. Philosophers and theologians have searched for the affinities of these two entities. In generally speaking, some of the theologians adopted creating out of nothing (ex nihilo); on the other hand, some others adopted emanation theory. Although the aforesaid two creation explanations are considered to be incompatible with each other; İbn Sînâ (Avicenna) who adopted emanation theory in terms of explaining the creation is claimed that he used the notion of ibdâ' (creation) in the meaning of "creating out of nothing" (ex nihilo). In this sense, we face the question whether we could talk about creating out of nothing for İbn Sînâ as a significant problematic to be answered. We, in this paper, aim at discussing the possibility of associating the emanation with ex nihilo. In this respect, taking the criticisms brought by İbn Sînâ, we will make evaluations with reference to the general philosophy of İbn Sînâ. In particular, Kemâlpaşazâde (d. 940/1534) who argued that the notion of

“Creation” was misunderstood by people before shall be our focus. Because Kemalpaşazâde's analysis of the events leading up to his speech reveals a third point of view. In other words, Kemalpaşazâde suggests a new and original approach between philosophical and theological debates. In this article, we are to evaluate the claims in question and present our own solution.

Keywords: Emanation (Sudûr), Ex nihilo, İbda’/Creation, İbn Sînâ, Kemâlpaşazâde.

Summary

Although some representatives of philosophical and theological paradigms in Islamic thought agree that the world is in need of God, they have different views on the nature of this neediness. Some of the theologians tried to meet this need with the concepts of "creation" and the philosophers with the concepts of "opportunity". In this article, the relationship between the theory of emanation and creation from nothing will be discussed. In order to understand the theory of emanation in the context of the philosophical sense, we must first examine the concepts of "necessary" (“wâjib”) and "possible" (“mumkin”).

According to İbn Sînâ, necessary is a “mere” existence that exists and is necessary by its own essence, is not shared with anything other than itself, and is unique to God. The "possible being", on the other hand, characterizes each type of being that needs another cause other than itself in order to exist or perish. Because possible existence does not require existence or non-existence in terms of its essence. It is possible to explain it as such: If one of existence and non-existence were a necessity of the possible, then the definition of possible could not be made as "its essence necessitates neither existence nor non-existence".

Our issue in our article, whether or not the theory of emanation can be regarded as creation out of nothing, depends largely on what is meant by possible existence, as in accordance to İbn Sînâ, in the philosophical paradigm, the relationship between God and the earth is established with the concept of possibility. At this point, the field that separates possible existence from necessary existence and which will form the basis of our discussion in our study is to foresee a distinction between existence and essence. Because a possible being is an entity about which there is a distinction between being and essence. Therefore, it is necessary to deal with the possible existence both in terms of its nature and existence. The fact that the theory of emanation may

be accepted as a kind of creation out of nothing, however, is closely related to the nature of the possible being in question.

For Ibn Sînâ, there is no necessity whatsoever for the existence or nonexistence of a possible being. In other words, the nature of the possible is not more favourable to existence than non-existence. Possible existence is equal to both existence and non-existence, and the basis of the views on creation from nothing is based on this. In order to speak of any act of creation, the possible nature must be accepted as absolute non-existence. In this context, Ibn Kemal's (Kemalpaşazâde) Treatise on the Study of the Meaning of Existence and Non-Existence¹ is seen as a touchstone. Because, according to Ibn Kemal, most of the previous scholars could not determine this delicacy, that is, the meaning of the terms existence and non-existence correctly as a result of this, they are mistaken. Because the inability to grasp the subtlety between these terms has led to some misinterpretations around Ibn Sînâ's views on the metaphysics of creation.

In consequence of our research, Hüseyin Atay is the first to suggest that creation from nothing is accepted in the contemporary literature in Ibn Sînâ's theory of creation. Some researchers, on the other hand, claim that Hüseyin Atay has brought the subject into an unfounded context, by referencing to Ibn Kemal. The most fundamental problem we focus on in our article is whether the theory of invention (İbdâ'), which was brought up specifically for Ibn Sînâ, can be interpreted as a kind of creation out of nothing. Because if Atay's point of view is accepted, it will be revealed that the classical theological attitude is invalid. In fact, Al-Ghazali (d.504/1111) states that philosophers deserve to be accused of "blasphemy", based on Ibn Sînâ's theory of creation.

In this article, we shall discuss the arguments put forward in the debate whether theory of invention (İbdâ') can be interpreted as creation out of nothing, and analyze Ibn Sînâ's theory of emanation with reference to his own works and with reference to Ibn Kemal's views. In this article, we shall evaluate the claims in question and present our own solution.

For a better understanding of the subject, we have come to the conclusion that we will reach the right conclusion by examining Ibn Sînâ's views on the difficulty of creating from nothing. We started our article with the fact that we need a few factors so that we can talk about creating out of nothing under this title. These are the concepts of "absence" and "will". Within the frame of our

¹ Risâle fî Tahkîki'l-eyy ve'l-leys.

research, we have determined that attributing will to the Necessary Being in Ibn Sînâ means attributing weakness to the Necessary Being. From this point of view, it turns out that in Ibn Sînâ's theory of emanation, there is no gap between the Necessary Being and the Necessary Being's creations. In order to avoid misunderstandings here, we should also state that this understanding of necessity in Ibn Sînâ is not a natural necessity, but a necessity dependent on the contentment/generosity of the Necessary being.

We have come to the following conclusion about whether creation from absolute nothing, which is the problematic that we have investigated throughout our article, exists per Ibn Sînâ. In order to reach a solid conclusion about whether there is absolute absence in Ibn Sînâ's theory of emanation, we have mentioned above Ibn Sînâ's views on why it is difficult to create out of nothing, besides the definition of invention (Ibdâ'). According to the conclusion we have reached, it seems difficult to claim that it is possible to create from absolute nothing in Ibn Sînâ's theory of invention.

Giriş

Tanrı'nın varlığını ve birliğini kabul eden kelimelerin, iki tür varlık alanı kabul ettikleri bilinmektedir. Bunlar, "Tanrı" ve "Tanrı dışında olan her şey" şeklinde sınıflandırılabilir.² Burada iki tür varlık alanının birbiri ile olan ilişkisi üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Mahiyet itibarı ile iki varlık alanının birbirinden farklı olması dolayısıyla aralarında ilişkinin bulunmadığı varsayılabilir.³ Fakat makalemizde kendilerine sık sık atıflarda bulunacağımız İbn Sînâ ve Kemalpaşazâde açısından bu ilişki zorunludur.

İslam düşüncesinde felsefî ve kelâmî paradigma temsilcileri âlemin Tanrı'ya muhtaç olduğu hususunda aynı fikirde olmalarına rağmen bu muhtaçlığın niteliği hakkında farklı bakış açılara sahiptirler. Bu muhtaçlığı kelamcılar "hudûs", filozoflar ise "imkân" kavramları ile karşılamaya çalışmış-

² Kelamcılara özgü olan bu sınıflandırma felsefî paradigmadaki Vacibü'l-Vücûd/mümkünü'l-vücûd şeklinde birbiri ile ilişkili olarak kategorize edilir. Örneğin İbn Sînâ İbda' nazariyesinde mümkün varlığın varlığa çıkmasında zati olarak mümkünün başkası ile zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Başka bir ifade ile mümkünül vücûd kelâmî paradigmadaki olduğu gibi Vacibü'l-Vücûddan kesin olarak ayrıştırılmaz. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l- Me'âd*, 3; İbn Sînâ, *en Necât*, 262.

³ İbn Rüşd, *Tefsiru Mâ Ba'de't-Tabîa*, tah. S.J. Maurice Bouyges, I-III, (Beyrut: 1986),2/559.

lardır.⁴ İbn Sînâ bağlamında felsefî anlamda imkân mantığına dayanan sudûr nazariyesini anlayabilmek için ise öncelikle “vâcib” ve “mümkün” kavramlarını irdelememiz gerekir.

İbn Sînâ'ya göre vâcib; kendi zatı gereği var ve zorunlu olan, kendisi dışında bir şeyle ortak ve eşit olmayan “sırf” varlık olup Tanrı'ya özgüdür.⁵ “Mümkün varlık” ise zatı gereği var olmada veya yok olmada kendi dışında başka bir illete gereksinim içinde olan her bir varlık türünü niteler. Zira mümkün varlık, zâtı bakımından varlığı ve yokluğu gerektirmez.⁶ Bunu şu şekilde açmak mümkündür: Eğer varlık ve yokluktan biri mümkünün bir gerektirmesi olsaydı, bu durumda mümkün, “zâtı ne varlığı ne yokluğu gerektirendir” tanımını yapılamazdı.⁷

Sudûr nazariyesinin yoktan yaratma olarak kabul edilip edilmeyeceği meselesi, büyük oranda mümkün varlıkla ne kast edildiğine bağlıdır; zira İbn Sînâ bağlamında felsefî paradigmada Tanrı ile âlem arasındaki ilinti imkân/mümkün kavramı ile kurulmaktadır. Bu noktada mümkün varlığı zorunlu varlıktan ayıran ve çalışmamızda tartışmamıza temel oluşturacak alan, varlık ile mahiyet arasında bir ayırım öngörülmesidir. Zira mümkün varlık, hakkında varlık-mahiyet ayrımının söz konusu olduğu varlıktır.⁸ Dolayısıyla mümkün varlığın hem mahiyeti hem de varlığı ile ele alınması gerekmektedir. Bu noktada, sudûr nazariyesinin bir tür yoktan yaratma olarak kabul edilebilmesinin, mümkün varlığın mahiyeti ile yakından ilgisi olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ açısından mümkün varlığın var olmasında ve yok olmasında hiçbir surette zorunluluk yoktur. Başka bir ifade ile mümkünün mahiyeti varlığa yokluktan daha elverişli değildir.⁹ Mümkün varlık hem varlığa hem

4 İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât* thk. Mâcîc Fahrî (Beyrut: Dâru'l-Âfâku'l- Cedîde,1982), 249-250; Fahreddîn er Râzî, *Şerhu'l-İşarat* (İstanbul: Matbaa-i Âmire,1290), 328; Fahreddîn er-Razî, *Kelâm'a Giriş* (el-Muhassal), çev. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002), XX-XXII; Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu,” *Beytu'l-Hikme* 1/2 (2011), 105.

5 İbn Sînâ, *eş-Şîfa: el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati-S. Zâyed (Kahire: el-Heyetü'l-âmme li-şuûni'l-mâtâbii'l-emîriyye, 1960), 35-39; Molla Sadrâ, *Şerhu İlâhiyat-ı Şîfa II*, nşr. Necef Kulî Habîbî (Beyrut: 2007), 142-150.

6 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*,36.

7 Kemalpaşazâde, “*Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale*”, Engin Erdem-Necmettin Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin ‘Leys ve Eys'in Anlamının incelenmesine dair Risalesi’, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 105,112.

8 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, thk. A. Nûrânî (Tahrân: Müessesesi-i Mutâl'ât-i İslâmî, 1363), 12-13.

9 İbn Sînâ, *el-İlahiyyât*, 35-39; Molla Sadra, *Şerhu İlâhiyat-ı Şîfa II*, 142-150; Muhammed Cevâd Mağniyye, *Meâlimü'l-Felsefeti'l-İslâmiyye* (Beyrut: Mektebetü'l- Hilâl,1982), 39.

yokluğa eşit durumdadır. Yoktan yaratmaya dair görüşlerin ve tartışmaların çıkış noktası mümkün varlığa ilişkin bu tanımlamaya dayanmaktadır. Zira herhangi bir yaratma eyleminden söz edebilmek için mümkün mahiyetin mutlak yokluk olarak kabul edilmesi gerekir. Bu bağlamda Kemalpaşazâde'nin "*Risâle fi tahkiki'l-eyys ve'l-leys*"sini bir mihenk taşı olarak görmekteyiz. Zira Kemalpaşazâde'ye göre, önceki bilginlerin çoğu bu inceliği, yani *leys* ve *eyys* terimlerinin anlamını doğru tespit edememişlerdir.¹⁰ Bunun sonucunda hataya düşmüşlerdir. Zira bu terimler arasındaki inceliğin kavranamaması, İbn Sînâ'nın yaratma metafiziği hakkındaki görüşleri etrafında bazı yanlış yorumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹¹

Araştırmalarımız sonucunda çağdaş literatürde İbn Sînâ'nın yaratma nazariyesinde yoktan yaratmanın kabul edildiğini ilk defa ortaya atan Hüseyin Atay'dır.¹² Bazı araştırmacılar¹³ ise, Kemalpaşazâde'ye referansta bulunarak, Hüseyin Atay'ın konuyu temelsiz bir bağlama çektiği iddiasında bulunmaktadırlar. Makalemizde odaklandığımız en temel problem, İbn Sînâ özelinde gündeme getirilen *ibdâ'* nazariyesinin bir tür yoktan yaratma şeklinde yorumlanıp yorumlanamayacağı konusudur. Zira Atay tarafından dile getirilen görüş kabul edilecek olursa, klasik kelâmî tutumun geçersiz olduğu ortaya çıkacaktır. Nitekim Gazzâlî (ö.504/1111), İbn Sînâ'nın yaratma nazariyesinden hareketle filozofların "küfür" ile itham edilmeyi hak ettiğini ifade etmektedir.¹⁴

¹⁰ Leysiyyet, kendisi bakımından varlığı ve yokluğu gerektirici olmayan mümkünün mâhiyetinin, zorunlunun kendisine ilişmesinden "önceki" varlığa ve yokluğa eşit konumudur. Onun bu konumu hakkında hem varlığın hem de yokluğun değillenmesi söz konusudur; o, var değildir, ancak yok da değildir. Bu konum, ikisi de "değil" anlamında leysiyyettir. Eys ise leysiyyet kavramının aksine varlığa çıkan için kullanılmaktadır. İbn Sînâ'nın ilim sıfatından söz ederken kullanmış olduğu ifadeler *leys* hakkında bize ışık tutmaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ ilim sıfatından söz ederken Allah'ın bir şeyi varlık alanına çıkmadan önce *leys*, meydana geldikten sonra var *eyys* olarak bildiğini belirtir. İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 292; Fârâbî'de ve İbn Sînâ'da *leys* ve *eyys* terimleri için bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Fusûs* (Haydarâbâd: 1345), 3-4; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati-S. Zâyed (Kahire: el-Hey'etü'l-âimme li-şuûni'l-mâtâbiî'l-emriyye, 1960), 266; a.mlf., *en-Necât*, nşr. Mâcîd Fahrî (Beyrut: Menşürât dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982), 259; a.mlf., *Kitâbü'l-Ta'likât*, nşr. Hasan Mecîd Ubeydî (Şam: Dâru'lferkad, 2008),170; a.mlf., *Kitâbü'l-Şifâ: Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 236.

¹¹ Kemalpaşazâde, "Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale", 105,112.

¹² Hüseyin Atay, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974),116-135.

¹³ Makale boyunca bazı araştırmacılardan kast ettiğimiz kişiler Prof. Dr. Engin Erdem ve Doç. Dr. Necmettin Pehlivan olacaktır.

¹⁴ al-Ghazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife (The Incoherence of The Philosophers)*, çev. M. E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young U.P., 1997), 230; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)*, nşr.-çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 2005,71-72.

Bu makalede ibdâ' nazariyesinin yoktan yaratma olarak yorumlanıp yorumlanmayacağı tartışmasında ileri sürülen iddialar ele alınacak, İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesi kendi eserlerine referansla ve Kemalpaşazâde'nin görüşlerine atıfla analiz edilecektir. Bu noktada İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesinin bir tür yoktan yaratma olduğunu iddia eden Atay'ın değerlendirmeleri ile konuya başlamanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Zira Atay'ın yorumu geleneksel kabullerin çok büyük bir oranda karşısında yer almaktadır.¹⁵

1. İbdâ' Nazariyesinin İki Yorumu

1.1. İbdâ' : Yoktan Yaratma

İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesinin bir tür yoktan yaratma anlamını içerdiğini ibdâ' kavramı ile temellendirmeye çalışan Atay, İbn Sînâ'ya referansla ibdâ' kavramını şöyle tanımlamaktadır: İbdâ', "hiçbir vasıta olmadan, yani doğrudan doğruya var edilenin varlığının devam ettirilmesi"dir.¹⁶ Atay İbn Sînâ'nın hükemaya referansta bulunarak, ibdâ'nın (mutlak yokluktan bir nesne var etmek) anlamına da geldiğini savunmaktadır.¹⁷ Atay, söz konusu iddiasını İbn Sînâ'ya atıfla üç temel argüman üzerine dayandırmaktadır.

Atay'a göre bunlardan birincisi, aklın var edilmiş olmasıdır. İkincisi, "Varlığından önce maddenin geçmemiş olması"¹⁸, yani yoktan var edilmesidir ki, bu da yoktan yaratma anlamına gelir.¹⁹ Atay, bu gerekçelerle yoktan yaratmanın İbn Sînâ düşüncesinde mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Atay'ın iddiasına temel oluşturan üçüncü noktaya gelince; Atay, İbn Sînâ'ya referansla onun ibdâ'dan önce zamanın geçmediğini, ibdâ'nın zamanla eşit olmadığını düşündüğünü ifade etmektedir.²⁰ Buradan hareketle Atay ibdâ'nın ezeli olduğunu ileri sürmektedir.²¹ Kanaatimizce Atay tarafından dile getirilen ikinci argüman ile üçüncü argüman arasında çelişkili bir anlamın ve buna dair bir

¹⁵ Belki de Atay'ın yorumları için "tam karşısında" şeklinde değerlendirmek yerinde olacaktır. Fakat mutlak genelleştirmelerden olabildiğince sakınmak amacıyla bu minvalde bir yorumun daha ilmi olacağı kanaatindeyiz.

¹⁶ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 121.

¹⁷ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 121; İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât II*, 266.

¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifa: el-İlâhiyyât II*, 267.

¹⁹ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 120-121.

²⁰ Atay, *Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 122; İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-Tenbîhât*, thk. Süleymân Dünyâ (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1985), 3/524.

²¹ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 120-121.

izlenimin ortaya çıkması olasıdır. Zira ibdâ‘ ezeli ise yoktan yaratmadan nasıl söz edilebilir? Bu soruya Atay, İbn Sînâ’nın zorunlu ile ezeli oluşu birbirinden farklı kategoriler olarak gördüğünü belirterek cevap vermektedir. Nitekim ona göre Zorunlu, varlığı kendinden olan tek ve yaratandır. Ezeli ise, varlığını zorunludan alan, fakat varlığının öncesi bulunmayandır.²² Atay’a göre bu durumda yaratmadan pekâlâ söz edilebilir.

Aşağıda alıntıladığımız paragraf ise İbn Sînâ’nın *eş-Şifa: el-İlâhiyyât* isimli eserinde yer almaktadır ve yoktan yaratma konusundaki tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Zira yoktan yaratmanın var olup olmaması ibdâ‘ kavramının tanımında geçen “leys” kavramına verilen anlam ile ilgili görünmektedir.

(٥٤٤) وإذ قد تقرر هذا، فإذا كان شيء من الأشياء لذاته

سببا لوجود شيء آخر دائما كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة. فإن كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود، فيكون مثل هذا من العلل أولى بالعلية لأنه يمتنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء. فهذا هو المعنى الذي يسمى إبداعا عند الحكماء وهو تأسيس الشيء بعد ليس مطلق، فإن للمعلول في نفسه أن يكون ليس ويكون له عن علته أن يكون أيس. والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان، من الذي يكون عن غيره، فيكون كل معلول أيسا بعد ليس بعدية بالذات.

“[544] Bunun bu şekilde olduğu kesinleşince şeylerden bir şey, zati gereği bir başka şeyin varlığının sürekli sebebi olduğunda zati var olduğu müddetçe onun sebebi olmaya devam eder. Eğer onun varlığı sürekli ise malûlünün varlığı da süreklidir. Böylesi illetler, illet olmaya daha layıktır, çünkü bir şey için mutlak yokluğu reddetmekte ve bir şeye tam varlığı vermektedir. Filozofların ibdâ‘ dedikleri şeyin manası işte budur: ibdâ‘ , “bir şeyi mutlak olmamaktan (leys) sonra oldurmaktır (te’yîs)”. Çünkü malûl kendinde olmazdır ve illetinden olmayı alır. Bir şeyin kendinde sahip olduğu şey, onun başkasından aldığı şeyden zihinde zaman bakımından değil zat bakımından daha öncedir. Şu halde her malûl, “zat bakımından bir sonralıkla olmamaktan sonra olmazdır”.²³

²² Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, 42; İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, thk. Muhsin Bîdârfer (Kum: İntişârât-ı Beydâr, 1423), 292,295-296.

²³ İbn Sînâ, *eş-Şifa el-İlâhiyyât*,2/12.

İktibas edilen metinde geçen *leys* kavramı konumuz açısından son derece önemlidir. *Leys* kavramı ile kastedilen mana eğer *mutlak yokluk* ise İbn Sînâ düşüncesinde yokluktan yaratma mümkün olmaktadır. Atay da iktibas edilen metindeki “*leys*” kavramını mutlak yokluk olarak ele almış ve bu temele dayanarak İbn Sînâ’da yoktan yaratma düşüncesinin var olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca Atay, İbn Sînâ’nın Tanrı-âlem ilişkisini temellendirdiği sudûr nazariyesinin yoktan yaratmayı kapsadığını yine onun “*zâtî hudûs ve zamansal hudûs*” görüşüne dayanarak göstermeye çalışır. Atay, ay-üstü âlemin oluşumunda İbn Sînâ’nın *ibdâ’* kavramını kullandığına dikkat çekmektedir.²⁴ Zâtî hudûs söz konusu olduğunda ise farklı bir oluşun olduğuna dikkat çeken Atay, ay-altı âlemde her var olan şeyin var olmadan önce bir maddesinin bulunduğu işaret etmektedir. Atay, İbn Sînâ’ya referansla bu maddenin imkân olduğunu söyler. Bu imkân zaman içinde var edilen nesnelerin maddesi yani heyulasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Atay’ın da işaret ettiği gibi bu imkânın *mutlak yokluk* olmadığı bilakis görelî (nisbî) bir yokluk olduğudur.²⁵

Atay, İbn Sînâ’nın bu ayrımı gelişigüzel bir şekilde yapmadığı kanaatinde. Ona göre madem oluşma (*hudûs*) bağlamında farklı adlandırmalar vardır, öyle ise ay-üstü âlem için kullanılan *ibdâ’*, ay-altı âlemin oluşumu için var olan imkândan/heyûlâdan farklı olmalıdır.²⁶ Dolayısıyla *ibdâ’* imkân olmayıp yoktan yaratma olmaktadır.²⁷

Konunun anlaşılması için İbn Sînâ’nın zâtî hudûs ile zamanî hudûs arasındaki farkın ne olduğunu ortaya koymada başvurduğu öncelik-sonralık ilkesini kullanacağız. İbn Sînâ’ya göre Tanrı dışındaki varlıklar var olmak için Tanrı’ya muhtaçtır. Tanrı ve Tanrı’ya muhtaç olan bu varlıklar arasındaki ilişki bazen zaman bazen de zât bakımından ele alınmaktadır. Bu bağlamda zâtî

²⁴ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, 122; İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Mürtezâ (Tahrân: el-Mektebetü’l-Mürtezaviyye, 1364), 223.

²⁵ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, 123; İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ el-İlahiyyât*, 163; İbn Sînâ, *el-Hikmetü’l-Arûziyye*, 36.

²⁶ Böyle bir kanaate varmamızın sebebi Atay’ın ay-üstü âlemdeki varlıkların örneksiz yaratma olan *ibdâ’* ile ay-altı âlemdeki varlıkları ise öncesinde maddesi olanlar (heyûlâ) olarak ayırmasındandır. Atay’ın bu düşüncesinin İbn Sînâ’da karşılığı şu şekildedir: Her ne kadar ay-üstü âlemde birinci akıl dışındaki her akıl ve felek, aynı mükemmellikte olmasa da oluş-bozuluşa uğramamalarından ötürü yine mübdâ’ olarak değerlendirilirler. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ et-Tabî’iyyât: es-Semâ’ü’l-Tabî’î, es-Semâ’ü’l-Tabî’î*, nşr. Saîd Zâyid - İbrâhim Medkûr (Kâhire: el-İdâretü’l-’Âmme li’s-Sekâfe, 1983), 21-22. Görüldüğü gibi İbn Sînâ ay-üstü âlemdeki varlıklara oluş ve bozuluşa uğramadıklarından ötürü mübdâ’ olarak adlandırmaktadır.

²⁷ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, 122-123.

hudûs söz konusu olduğunda Tanrı ile ay-üstü âlemdeki²⁸ varlıklar arasındaki ilişki zâtî önceliktir. Zamanî hudûs'ta ise hem zamansal hemde ontolojik olarak Tanrı öncedir. İbn Sînâ, mümkün varlıkların illet tarafından varlığa çıktığını vurgular. Ay-üstü âlemde mümkünü önceleyen tek şey Tanrı'dır.²⁹ Ay-altı âlemde ise bu *heyula* olarak adlandırılmaktadır.³⁰ İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın aracısız ve benzersiz yarattığı varlık ilk akıldır. O, bu duruma *mübdâ'* adını vermektedir.³¹ İbn Sînâ'ya göre gerçek anlamda tek mübdâ', birinci akıl olmaktadır. Fakat ona göre ay-üstü âlem mübdâ' olduğundan ibdâ' tüm ay-üstü âlemi kapsamaktadır.³² Zamanî hudûs'un kapsadığı alan ay-altı âlemdir. Ay-üstü varlıkların oluşumunda zâtî perspektifi merkeze koyan İbn Sînâ, ay-altı âlemin oluşumunda ise zaman perspektifini esas almaktadır.

Konumuz doğrudan hudûsu araştırmak olmadığından konunun anlaşılması için sadece aradaki farka vurgu yapmakla yetineceğiz. Atay, İbn Sînâ'nın felsefî düşüncesinde varlığı anlamlandırmada önemli yer tutan âlemler³³, arasındaki farka işaret ederek ay-üstü âlemde ibdâ''nın ay-altı-âlemdeki imkâna eşit olamayacağını vurgulamaktadır.³⁴ Ancak Atay'ın bu iddiası, leys kavramına mutlak yokluk atfedildiğinde doğru olabilir.

Daha önce de vurguladığımız gibi konunun anlaşılması için ibdâ' kavramının tanımını önem arz etmektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın ibdâ'yı tanımlarken kullandığı leysiyyet kavramının anlamı da konunun anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır.

28 Burada ay-üstü âlem ibaresini kullanmamızın sebebi, zâtî hudûs'un kapsamının ay-üstü âlemden ibaret olmasındandır.

29 Burada her ne kadar ay-üstü âlemde akılların aşağıya doğru seyreden var oluş hiyerarşisinde söz edilse de ve bu da herhangi bir aklın bir öncekinin iletmiş gibi dursa da İbn Sînâ ay-üstü âlemi komple mübdâ' saydığından ay-üstü âlemde öncelik ve sonralık bulunmamaktadır. Buradan hareketle tüm ay-üstü âlemdeki varlıkların illeti Zorunlu varlık olmaktadır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-ilâhiyyât*, 2/405; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, 78.

30 İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Mürtezâ (Tahrân: el-Mektebetü'l-Mürtezaviyye 1364), 2/223. Filozofun zâtî hudûs'a ilişkin burada belirtilen görüşleri hakkında değerlendirmeler için bk. Michael E. Marmura, "Avicenna and the Kalâm", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, ed. Fuat Sezgin, 7, (Frankfurt: Institute für Genschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1991-1992), 180-181; Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 122.

31 İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-ilâhiyyât*, 2/405; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, 78.

32 İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-ilâhiyyât*, 2/402-404.

33 Ay-üstü âlem ile Ay-altı âlem

34 Atay'ın vurguladığı ana fark, ibdâ'yı maddenin öncelemediği ay-altı âlemdeki imkân'da ise öncelediği yönündedir.

Atay, yukarıda aktardığımız metne atıfla “leys” kavramını şu şekilde yorumlamaktadır: “İbn Sînâ'nın, çıkış (sudûr) ve oluşmanın (hudûs) ibdâ' ve yaratma olduğunu ve bunu da ('an leys) mutlak yokluktan sonra nesneye gereken eksiksiz ve tam bir varlık vermek olarak ileri sürmesi,³⁵ onun, varlığa çıkışı (sudûr) yaratma olarak açıklamada bir delil kabul ettiğine işaret eder.”³⁶ Görüldüğü gibi Atay, “leysiyyet” terimini “yokluk” olarak ele almıştır. Atay aynı zamanda ibdâ'ı da mutlak yoktan (leys) yaratma olarak yorumlamaktadır.³⁷ Bazı araştırmacılar, Kemalpaşazâde'nin konuya ilişkin açıklamalarını göz önüne alarak Atay'ın leysiyyet terimindeki *inceliği* göz ardı ettiği ve meseleyi varlık-yokluk ikilemi açısından izah etmeye çalıştığı gerekçesiyle konuyu yanlış anladığı iddiasındadırlar.³⁸ Bu noktada Kemalpaşazâde'ye atıfla “leysiyyet”in *mahiyetini* irdelemek kaçınılmaz hale gelmektedir.

1.2. İbdâ' : Leysiyyet'i Te'yiz Etme

İbn Sînâ'da yoktan yaratmanın olup olmadığı mümkün varlığın tanımı ile ilgilidir. Zira eğer mümkün varlığın mahiyeti mutlak yokluk ise ancak yoktan yaratmadan söz edebiliriz. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın mümkünün mahiyeti hakkındaki görüşü önem arz etmektedir. Bu önem, İbn Sînâ'nın yaratma anlayışı hakkında bize sağlam bir temel oluşturmaktadır. Nitekim Kemalpaşazâde'nin de ifade ettiği gibi bu nokta yanlış anlaşıldığı takdirde İbn Sînâ'nın yaratma hakkındaki görüşleri yanlış anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kemalpaşazâde'nin dikkat çektiği ve “incelik” olarak adlandırdığı bu konunun üzerinde durulması gerektiği kanaatindeyiz.

Kemalpaşazâde'ye göre, daha önceki düşünürlerin çoğunun bu inceliği kavrayamaması³⁹, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi ilâhiyatçı-filozofların yaratma

³⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifa: el-İlâhiyyât*, 12.

³⁶ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 122-123.

³⁷ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 122.

³⁸ Erdem-Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin ‘Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risalesi”, 95.

³⁹ Kemalpaşazâde'ye göre leysiyyet, mümkünün bilfiil varlığa gelmeden önceki, varlığın ve yokluğun ötesindeki varlığa ve yokluğa açık olduğu konumdur. Yaratma meselesinde varlık-yokluk ikilemin dışına çıkamayan kelimacılar, “yoktan yaratma” görüşünü savunarak âlemin yaratılmadan önceki durumu hakkında “var değil” anlamında “sadece bir değilleme”de bulunmuş olmaktadır. Buna karşılık İbn Sînâ'nın anlayışı, âlemin yaratılmasından önceki durumuna ilişkin varlığın ve yokluğun ötesindeki üçüncü bir ihtimal üzerine kuruludur. Bu anlayışa göre “var değil” ve “yok değil” tarzında “iki değilleme” söz konusu olduğundan leysiyyet terimi ile ifade edilmiştir. Kemalpaşazâde'ye göre İbn Sînâ'nın yaratmaya dair görüşlerindeki incelik burada yatmaktadır.

metafiziği hakkındaki görüşleri konusunda pek çok yanlış yorumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kemalpaşazâde, yaratma ile ilgili tartışmaların odağında olan mümkünün tanımı çerçevesinde *leys* ve *eys* kavramlarını ele almaktadır.⁴⁰ Kemalpaşazâde'nin görüşü, mümkün'ün mahiyetinin '*varlığa ve yokluğa mâruz kalma derecesinde*'⁴¹ bulunduğuudur. Ona göre "leysiyyet" terimi varlığın ve yokluğun dışındaki *üçüncü bir ihtimalin imkânına* işaret etmektedir.⁴² Bu bağlamda bazı araştırmacılara göre daha önceki düşünürlerde olduğu gibi Atay'da bu inceliği kaçırmıştır.⁴³ Zira Atay'ında dâhil olduğu düşünürlerin konuyu varlık-yokluk ikilemi açısından ele aldıkları iddia edilmektedir.⁴⁴ Üçüncü halin imkânı da diyeceğimiz bu durum acaba çelişik değil midir? Zira eğer varlıktan söz ediyorsak yokluğun iptali, yok eğer yokluktan söz ediyorsak varlığın iptali anlamına geldiği iddia edilebilir. Nitekim söz konusu olan iki çelişikten söz etmekteyiz. Kemalpaşazâde cevabın konuya hangi acıdan bakıldığına göre değişkenlik arz edebileceğini iddia etmektedir. Ona göre konu zaman açısından ele alınıyorsa bu noktada iki çelişik birden

⁴⁰ Kemalpaşazâde, "Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale" Engin Erdem, Necmettin Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risalesi', *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27, (2012), 105,112. Kemalpaşazâde'nin varlığın meydana gelişiyle ilgili görüşleri için ayrıca bk. Rabiye Çetin, Tuğba Günel, "Kemalpaşazâde'de Ontik ve Epistemik Yeti Olarak Akıl", *Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri -I-*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 199-203.

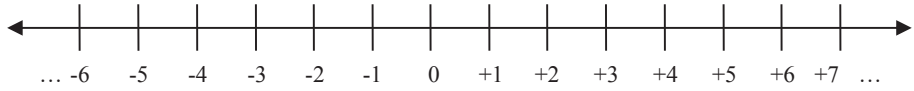
⁴¹ Mümkünün mahiyetinin kendisine varlığın eklenmediği, varlığa ve yokluğa açık olduğu mertebede, "varlık ve yokluk niteliklerinin kendisinden değil bu niteliklerin 'zarfı'ndan bahsedilmektedir. Bu niteliklerden biriyle nitelenmişlik durumundan değil. Bir başka ifadeyle, burada 'var değil' demek, bir kaydın ondan nefyidir, yoksa 'varlık' vasfının nefyi değil. Böyle olunca da birinin yokluğu diğerini gerektirmemektedir.", Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik, 2010), 39.

⁴² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera 2005), 12. Kemalpaşazâde, "Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale" Engin Erdem- Necmettin Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risalesi', 113-116.

⁴³ Kelâmçılar yaratma meselesini varlık-yokluk ikilemi açısından izah etmeye çalıştıkları için onlara göre âlem, önce yok ('adem) iken sonra varlık kazanmıştır. Oysa Kemalpaşazâde'ye göre, âlemin bilfiil var olmasından "önceki" durumunu ifade eden "Leys, 'âdemden, yani yokluktan farklı ve öte bir şeydir. Kemalpaşazâde, "Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale", 108. Buradan Hareketle 'âdem mutlak yokluk (ex nihilo), Leysiyyetin ise var-olmamaklık/la vücud'a karşılık geldiği söylenebilir.

⁴⁴ Erdem-Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risalesi", 95.

ortadan kalkmaz veya birlikte bulunmaz. Ancak konu zihinsel acıdan ele alınıyorsa burada çelişkiden söz edilemez.⁴⁵ Leysiyyet kavramının neye tekabül ettiğinin, Erdem'in "*Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafiziksel Delili*" adlı çalışmasında yer verdiği şema ile daha anlaşılır olacağı kanaatindeyiz.⁴⁶



Yukarıdaki şemadaki sıfır (0) sayısı leysiyyete tekabül etmektedir. Zira şemayı İbn Sînâ'nın sistemi çerçevesinde değerlendirecek 0 sayısında ne yokluk (-) ne de varlık (+) vardır. 0 sayısı görüldüğü gibi nötrdür. Yani "0" ne pozitif sayılara ne de negatif sayılara dâhildir; ancak kendinde bir şey'dir. İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde zorunluluk ile pozitiflik, imkânsızlık ile negatiflik arasında koşutluk söz konusu olduğundan bu ikisinin arasında yer alan "0" (leysiyyet) varlık ve yokluk cihetinden nötrdür.

Kemalpaşazâde, İbn Sînâ'ya atıfla leysiyyet terimini şöyle tanımlar: "Bil ki hikmet ehli, eserlerinde mahiyeti, asıl derecesini, varlığa ve yokluğa açık olduğu mertebeyi varlık ve yokluktan uzak olması durumunu "sırf nefiy" ve "tam olumsuzlama" içermesi nedeniyle *leysiyyet* adını vermişlerdir".⁴⁷

Görüldüğü gibi alıntıdan elde edebileceğimiz *leysiyyet* tanımı, zâtı bakımından yokluğu ve varlığı gerektirmeyen *mümkünün mahiyetinin*, zorunlu varlığın ona etkisinden önceki *varlığa ve yokluğa* eşit konumudur. Bu bağlamda leysiyyet terimi, "ikisi de değil", yani var da değil yok da değil anlamında kullanılmaktadır.⁴⁸ Kemalpaşazâde'nin İbn Sînâ'ya atıfla tanımladığı leysiyyet terimi İbn Sînâ için Kur'an'ın en yüksek yaratma formu olan ibdâ' terimine karşılık gelir. İbdâ' teriminin tanımında geçen "leys" terimi sorunsalımızın bel kemiğini oluşturmaktadır. Yukarıda verdiğimiz metinde geçen leysin, mutlak yokluk anlamına gelmediği, herhangi bir unsur⁴⁹ olmaksızın yaratmak anlamına geldiği iddia edilmektedir.⁵⁰

⁴⁵ Kemalpaşazâde, "Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale", 105,112.

⁴⁶ Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, (İstanbul: Endülüs Yayınları 2016), 209.

⁴⁷ Kemalpaşazâde, "Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale", 108.

⁴⁸ Kemalpaşazâde, "Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale", 108.

⁴⁹ Alet, madde veya zaman

⁵⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifa: el-İlâhiyyât*, 266 vd.

Bu bağlamda İbn Sînâ'nın varlık tasnifi önem kazanmaktadır. Zira İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu üçlü tasnifte zorunlu ve mümkün'ün yanında bir de mümteni' bulunmaktadır. Mümkün'ün mahiyeti ile mümteni' arasında nasıl bir fark vardır? Bu sorunun cevabını zâtları göz önünde bulundurarak aramız gerekmektedir. Cevaba geçmeden önce şunu belirtmemiz gerekir ki, mümteni', zorunlu ve mümkün'ün aksine, bir varlık kategorisi olmayıp salt farazî/varsayımsal bir kategoridir. Zâtî olarak ele aldığımızda ise, mümkün'ün mahiyeti/zâtî gereği var olma yeteneğine sahip olduğundan, yani kendisine gelecek varlığı kabul edici olmasından ötürü varlığa çıkabilmektedir. Dolayısıyla tüm bilfiil var olanların mevcudiyetlerinin temelinde bu olabilirlik yeteneği vardır.⁵¹ Nitekim İbn Sînâ'ya göre, varlığı kabul etme potansiyeli bulunan, kendisini incelemeyen bir şeyin yaratılması (hudûs) söz konusu değildir.⁵² Buradan zorunlu varlığın mümkün'e etkisinin, mutlak yokluktan varlığa çıkarmak olmadığını çıkarabiliriz. Zorunlu varlığın etkisi, onu mutlak yokluktan varlığa çıkarmasında değil, varlığa çıkma potansiyeline sahip olduğu için ona varlık vermesindedir.⁵³ Burada son derece önemli olan nokta, varlığa çıkabilme imkânı olanın Zorunlu varlık tarafından varlığa çıkabilmesi meselesidir. Zira eğer bir şeyin varlığa çıkma potansiyeli bulunmuyorsa, Zorunlu varlığın onu varlığa çıkarma imkânı da bulunmamakta ve bu şey varlığa çıkamadığı için mümteni' konumunda olmaktadır. Buradan hareketle mutlak yokluk *mümteniye*, potansiyeli olduğu halde var-olmamalık durumu ise leysiyyet'e tekabül ediyor diyebiliriz.

İbdâ' tanımında kullandığımız leysiyyet'in mutlak yokluk olmayıp varlığa ve yokluğa eşit konumda olduğunu kabul ettiğimizde ise çözülmesi gereken bir diğer husus karşımıza çıkmaktadır. Burada sorulması gereken soru, zorunlunun kendisine ilişmesiyle varlığa çıkan varlığın durumu ile zorunlu varlığın ona ilişmediğindeki durumu arasındaki farkın ne olduğudur. Zorunlu varlığın etkisi ile "varlığa" çıkan mümkün, zorunlu varlığın ilişmesi ile konumu aynı kalıyorsa- yani varlığa ve yokluğa eşit mesafede ise bu bağlamda tanımda geçen yokluğun tekabül ettiği durum nedir? Yani yokluk nedir? Konunun izahı noktasında İbn Sînâ'nın "zâtî olarak mümkün, başkası ile zorunlu varlık" hakkındaki görüşleri yardımcı olacaktır. İbn Sînâ zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki ilişkiyi sebeplilik üzerinden temellendirmeye ça-

⁵¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 254, 312.

⁵² İbn Sînâ, *en-Necât*, 254, 312.

⁵³ İbn Sînâ, *en-Necât*, 249.

lımaktadır. Ona göre Zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki zorunluluğun sebebi bu ilişkiden doğmaktadır.⁵⁴ Zira iktibas edilen metinde İbn Sînâ varlığı *zorunlu, mümkün ve mümteni*' olarak tasnif etmektedir. Burada son derece önemli olan nokta, ilişkinin değerlendirilmesinin, ilişkiye sahip olan şeyin bizzat kendisinin değerlendirilmesinden farklı olduğudur. Metnin nirengi noktası ise şudur: Her ne kadar başkası ile zorunlu olan bir mümkün var ise de bu başkası ile zorunluluk onun zâtî özelliğini değiştirmemektedir. Yani her ne kadar mümkün, başkası vasıtası ile zorunlu olmuş ise de söz konusu varlık "imkân" vasfını kaybetmemektedir. Burada "ilişki" vurgusu son derece önemlidir. Zira ilişki vasıtasıyla varlığına devam eden varlık, ilişkinin kesilmesi ile bu özelliğini kaybetmektedir.⁵⁵ Bu da İbn Sînâ'nın mümkün için ifade ettiği "varlığı ve yokluğu farz edildiğinde herhangi bir imkânsızlık söz konusu olmayan varlık" tanımı ile uyum içerisindedir. Bu durumu *leysiyyet* bağlamında ele aldığımızda zorunlu varlığın, varlığa ve yokluğa eşit konumda olan leysiyyete dokunması durumunda varlığa gelmesi söz konusudur. Leysiyyetin varlığa gelmesi ile zâtî özelliği değişmemektedir. Söz konusu illet ortadan kalktığı anda ise yokluk meydana gelmektedir. Kemalpaşazâde ve Atay'ın ayrı düştükleri husus mümkün mahiyetin ne olduğu ile ilgilidir. Atay'a göre leysiyyet yokluk ifade etmektedir. Atay görüşünü İbn Sînâ'ya atfı yaptığı şu cümlelerle ortaya koymaktadır: "Benzersiz yaratma, bir şeyden başkası için yalnızca onunla ilgili olan bir varlığı madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşmasıdır". Bu alıntı yoktan yaratma için delil kabul edilse de bu görüş yoktan yaratma mantığına karşı olarak da ele alınabilir. Zira madde, alet ve zaman olmaksızın ifadesi doğrudan sudûra göndermede bulunan bir ifade gibi durmaktadır. Kemalpaşazâde'nin ve Atay'ın ayrıştığı diğer bir konu da İbn Sînâ'nın yaratma hakkındaki görüşlerini ele alırken temel aldıkları bakış açısıdır. Atay'ın İbn Sînâ'nın yaratma hakkında görüşlerini ele alırken kelamcılarının kabul ettiği varlık-yokluk ikilemini esas almakta Kemalpaşazâde ise varlığın ve yokluğun ötesinde üçüncü hal olarak gördüğü leysiyyeti temel kabul etmektedir.

⁵⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 261,263.

⁵⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 3; İbn Sînâ, *en-Necât*, 262.

2. İbn Sînâ Düşüncesinde Yoktan Yaratma Fikrinin Varlığının Güçlüğü

Kelâmî düşüncede Tanrı'nın yoktan yaratmasından söz edilebilmesi birkaç ilkeye bağlıdır. Birincisi, Tanrı'nın irade sahibi olması gerekir. Zira zorunluluk var ise orada yokluktan söz edemeyiz. İkincisi boşluk kabul edilmesi gerekir. Göstereceğimiz gibi İbn Sînâ'da ne Zorunlu varlık irade⁵⁶ sahibidir ne de boşluk kabul edilmektedir.⁵⁷ İbn Sînâ'nın bu koşullar hakkındaki görüşleri, onun nazariyesinden yoktan yaratma çıkar mı temel sorusuna cevap niteliği taşımaktadır. Öncelikle İbn Sînâ'nın zorunlu varlığa kelâmcıların kast ettiği anlamda bir iradenin atfedilmesine üç gerekçeyle karşı çıktığı anlaşılmaktadır:

- a) İbn Sînâ'ya göre irade kelimesinin anlamına yönelik farklı tanımlama biçimleri olsa da bu kelimenin içeriğinde istek ve dilek anlamı ön plana çıkmaktadır. Bu özellikler ise muhtaç olma durumunun bir göstergesidir. Bu durum, zâtî mükemmel olan varlık ile birlikte düşünülemez. Dolayısıyla bu özellikler zorunlu varlığa atfedilemez.⁵⁸ Nitekim bu özellikler, kendi eksikliğini tamamlayacak varlıkların niteliğidir. Bu konu hakkında ortaya konan argümanlar İbn Sînâ'yı ikna etmemiştir. Zira İbn Sînâ bunu tümel bir önerme ile şöyle ifade eder: "İrade ile hareket eden herkes mutlaka bir maksat gözetmektedir."⁵⁹ Buradan hareketle Tanrı kendini tamamlayacak bir şeye muhtaç olmadığından onun iradeye dayalı bir fiili yoktur. Burada şuna dikkat etmemiz gerekir ki İbn Sînâ'nın burada karşı çıktığı "irade" kelâmcıların kastetmiş oldukları anlamdaki irade anlayışıdır.
- b) İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığa iradeyi atfetmek, değişmeyi gerektirir. Zira ona göre yenilenen ve yeni meydana gelen şeyleri iradeye bağlamak, Zorunlu varlığa oluşmayı (hudûs) izâfe etmek olur.⁶⁰

⁵⁶ İbn Sînâ'da elbette irade kavramının var olduğu bir gerçektir. Fakat İbn Sînâ'nın söz konusu ettiği irade kelâmî literatürde yaratmaya temel oluşturan tanrısal iradeden çok farklıdır. Bizim burada irade ile kast ettiğimiz şey kelâmî literatürde kabul edilen iradedir, yani Tanrı'nın tercihte bulunmasıdır. İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye fî tevhîdî Te'âlâ ve sıfâtihî, Mecmû'u rasâilî's-Şehyî'r-Reîs*, y.y., (Matba'atu Cem'iyet-i Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye:1354),9.

⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, 30,34.

⁵⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Süleymân Dünyâ (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.), 3/540, 559-560.

⁵⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 3/559.

⁶⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 3/540.

- c) İbn Sînâ'ya göre eğer varlıklar zorunlu varlık tarafından bir amaç uğruna yaratılıyor ise bu, Tanrı'da çokluğa neden olacaktır. Zira bu kendinde bir şeyin olmasını gerektirir ki o şey ile irade etmiş olsun.⁶¹

A şıkkında söz konusu ettiğimiz ve kelamcılar tarafından benimsenen irade kavramının anlamının içerisinde bir amaçlılık taşıdığı yönündeki yaklaşım İbn Sînâ tarafından reddedilmektedir. Zira ona göre zorunlu varlık amaçtan hali olması gerekir. İbn Sînâ'nın irade kavramına dair dile getirdiği yaklaşıma gelince o zorunlu varlığın iradesini insanın iradesine benzemediğine vurgu yapmaktadır. İbn Sînâ zorunlu varlığın zat bakımından “salt aklî irade (el-irâdetu'l-'akliyyetu'l-mahda) ile irade” ettiğini ve “kendinden [sadır] olan bir şeyde “beklenti”ye (garaz)⁶² girmesi”nin mümkün olmadığını ifade etmektedir. İbn Sînâ salt aklî iradeyi insanın iradesinden farklı olduğunu orta koymakla salt aklî iradede bu niteliğin (garaz) bulunmamasını ister. Böylece salt aklî irade hakkında bize ipuçları vermektedir. İbn Sînâ'ya göre insanın iradesi bir amaç ve şevk içermektedir. Dolayısıyla insanî irade kendinde eksik olan bir şeyi tamamlamak için bir şeye yönelir.⁶³

Buna ilaveten İbn Sînâ irade kapsamında beklenti ve ihtiyaç dışında, üzerinde durduğu bir diğer mesele iradenin kaynağı meselesidir. İbn Sînâ burada iradenin kaynağı ve irade sürecini tetikleyen unsurun dış dünyada bulunan ve bir faili etkisi atına alan bir illet olmasını problem olarak görür.⁶⁴ İbn Sînâ'ya göre, insana atfedilen amaç, şevk, dış bir unsurdan etkilenme, kendisi için uygun olana yönelme gibi özellikler irade tanımının dışına çıkarılışa salt aklî iradeye ulaşılır. Dolayısıyla irade adına ilahi ilimden başka bir şey kalmaz. İbn Sînâ'nın irade yerine cûd kavramını tercih etmesi kendi sistematığı açısından anlamlıdır. Zira cûd kavramının içeriğinde karşılıksız ve koşulsuz cömertlik söz konusudur.⁶⁵

61 İbn Sînâ, *en-Necât*, 273-274.

62 Arapça ‘garaz’ sözcüğünün anlamı, beklentiye girilen ve bir fiil aracılığıyla ulaşılmaya çalışılan şeyin gerisindeki zihinsel ‘amaç’tır. Hasan Akkanat Türkçe ‘amaç’ sözcüğünün Arapça’da fazla atfı olması hasebiyle, bu kavramı İbn Sînâ'nın maksadına uygun olarak, yani “Tanrı'nın kendi zatında bulamadığı, dolayısıyla dışarıdan karşılamaya çalıştığı bir fayda’ya karşılık olarak ‘beklenti’ şeklinde çevirmeyi uygun gördüğünü ifade etmiştir. Bize göre de bu yaklaşım doğrudur. Dolayısıyla bizde ‘beklenti’ sözcüğünü tercih etmekteyiz. Hasan Akkanat, *İbn Sînâ ve Gazâli’de İlahi İrade kurgusu*, (İstanbul: Fecr 2020), 27.; Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Kulliyât*, (Beyrut:1993), 73.

63 İbn Sînâ, *el-İşârât ve'r-Tenbihât*, 145.

64 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 22.

65 İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: ilâhiyyât, 295-296.

İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu eleştirel ilkelerden hareketle şu soruyu sormak kaçınılmaz olmuştur: Zorunlu varlığa, varlıkları meydana getirmesinde her hangi bir kasıt atfedemeyeceğimize göre, varlığa gelen, iradesiz mi, yani tabîi olarak mı meydana gelmiştir? İbn Sînâ'ya göre Zorunlu varlığın iradesi ile insanın iradesi aynı mahiyete sahip değildir, zira öyle olsa idi Zorunlu varlığın yaratmada bir amacı (garazı) olurdu.⁶⁶ Bundan dolayı İbn Sînâ'ya göre Zorunlu varlığın iradesi, O'nun ilminden başka bir şey değildir. Dolayısıyla İbn Sînâ iradeyi şöyle tanımlar: “Varlığın feyezana etmesinde hiçbir amaca taalluk etmez; [irade], feyezanın bizzat kendisinden başka bir şey değildir.”⁶⁷ İbn Sînâ, bu bağlamda zorunlu varlıktaki iradeyi “cûd”⁶⁸ ile özdeş görmektedir. İbn Sînâ bunu şöyle ifade etmektedir: “İrade çıkışın (feyz) aynıdır, bu manada olan irade bahşetme, varlık vermedir (cûd).⁶⁹ Başka bir yerde ise “irade cûd'dur” ifadesini kullanmaktadır.⁷⁰ Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığa “murîd” demenin manası, zorunlu varlığın bütün iyilik düzeninin (nizâm-ı hayrın) ilkesi olması ve Zorunlu varlığın bu nizâmı akletmesinden ibarettir:

“Bütünün O'ndan tabiat yoluyla [tabii olarak] ortaya çıkması söz konusu olamaz, [zira bu durumda] bütünün O'ndan gelen varlığı ne bilgi ile ne de O'nun rızasıyla olur. O, kendi zatını akleden saf bir akıl iken, bu nasıl doğru olabilir ki? Dolayısıyla O'nun bütünün kendisinden zorunlu olarak çıktığını akletmesi zorunludur; zira O, zatını ancak saf akıl olarak ve ilk prensip olarak akleder (...) Her zat/öz, kendisinden sudûr eden şeyi bilir, ona herhangi bir engel karışmaz... Dolayısıyla O, kendisinden meydana gelen şeyden razıdır ve dolayısıyla İlk, bütünün kendisinden feyezana etmesinden hoşnuttur.”⁷¹

İktibas edilen metinde İbn Sînâ, sudûr nazariyesinin, tabii bir feyz olmadığını vurgulamaktadır. Zira İbn Sînâ'ya göre bu durum, bilgi ve rızayı nefyetmeyi gerekli kılar. Dolayısıyla İbn Sînâ, iradeyi, zorunlu varlığın kendisinden feyezana edilenden “hoşnut” olduğunu anlamaktadır.

⁶⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlahiyyat*, 294-327.

⁶⁷ İbn Sînâ, *el-İlahiyyat*, 295.

⁶⁸ Bu kavram, felsefî terminolojide kök anlamına uygun olarak zatı gereği cömert olmak ve karşılıksız bir tutumla ikramda bulunmak anlamına gelmektedir.

⁶⁹ İbn Sînâ, *el-İlahiyyat*, 2/367; *en-Necât*, 257.

⁷⁰ İbn Sînâ, *el-İlahiyyat*, 296.

⁷¹ İbn Sînâ, *el-İlahiyyat*, 327.

Makalemiz boyunca İbn Sînâ'nın nazariyesinde *mutlak* yokluk anlayışı olmadığını göstermeye çalıştık. Dolayısıyla yukarıda da vurguladığımız üzere *mutlak* anlamda yoktan yaratmanın gerekli koşulları olan irade ve boşluk, İbn Sînâ tarafından zorunlu varlığa zarar verdiği gerekçesi ile reddedilmiştir. Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın *mutlak* yokluktan yarattığını iddia etmek zorunlu varlık anlayışı ile birlikte düşünülemez. Kur'an'ın yaratmaya ilişkin tasvirini önemseydiği anlaşılan İbn Sînâ açısından yaratmada tabii bir nedensellik kaygısının varlığı gözden kaçmaz. Bunun en somut göstergelerinden biri, Tanrı'nın rızası/hoşnutluğu ifadesinin İbn Sînâ'nın yaratma anlayışında belirgin bir yere sahip olmasıdır. Bu durumda açıkça belirtmek gerekir ki İbn Sînâ kelâmî çevrelerdeki yoktan yaratma anlayışını eleştirirken, felsefî çevrelerin pür nedensellik üzerine kurulan anlayışına da sıcak bakmamıştır.

Kelamî acıdan yoktan yaratma için gerekli görülen ilkelerin İbn Sînâ tarafından kabul edilip edilmediği de ayrı bir sorunsaldır. Zira aşağıda alıntıladığımız metinde İbn Sînâ, “kendisini zamansal yokluğun öncelediği şey, maddeden bağımsız düşünülemez” ifadesi ile kelamcılarının yoktan yaratma için gerekli gördüğü boşluk ilkesi ile çeliştiğini vurgulamaktadır:

*Benzersiz yaratma, bir şeyden başkası için yalnızca onunla ilgili olan bir varlığı madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşmasıdır. Ve kendisi zamansal yokluğun öncelediği şey, maddeden bağımsız kalamaz. Benzersiz yaratma, oluşturma tekvin ve sonradan meydana (ihdas) getirmeden derece bakımından yüksektir.*⁷²

Alıntıladığımız metinden hareketle İbn Sînâ'nın yaratma konusunda farklı düşündüğü grubun Kelamcılar olduğu söylenebilir. Zira benzersiz yaratmayı (ibdâ') kelâmcıların kullanmış olduğu *tekvin* ve *ihdastan* daha üstün görmektedir. İbn Sînâ'nın burada üzerine durduğu “kendisini zamansal yokluğun öncelediği şey, maddeden bağımsız kalamaz” ifadesi çok önemlidir. Zira metinden hareketle İbn Sînâ, neden ile nedenli arasında boşluğu kabul etmenin, maddenin ezeliğini kabul etmek anlamına geldiğine işaret etmektedir. İbn Sînâ'nın söz konusu ettiği husus Mu'tezile'nin kabul ettiği ma'dûm meselesidir. İbn Sînâ'ya göre Mu'tezile'nin düşmüş olduğu hata, ma'dûm'u hem *mutlak* yokluk hem şey olarak kabul etmesidir. Zira onların dediklerinden “ma'dûm mevcuttur” sonucu çıkmaktadır ve bu mantiken saçmadır. İbn Sînâ ma'dûm'a zihinde bir varlık verse de, ona Mu'tezililer gibi bir zâtlık ya da şeylik yüklememektedir.⁷³ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın yukarıdaki alıntısından

⁷² İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 139.

⁷³ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 31; İbn Sînâ'nın tahlilleri için bkz. *Metafizik*, I, 7-34.

hareketle zamansal yokluğun olduğu alanın ma'dûm kavramına karşılık geldiğini ve bu alanın şey olarak adlandırmasından ötürü maddesel olduğunu, bundan hareketle de asıl maddenin kadîmliğini ihdas görüşünde olduğunu iddia etmektedir. Burada önemli olan nokta İbn Sînâ'nın yaratma hususunda kadîmliğe karşı olmasıdır. Peki, İbn Sînâ'nın neden ile nedenli arasında zamansal bir boşluğun bulunmadığını iddia etmesi "âlemin kıdemini" savunmak anlamına gelmez mi? İbn Sînâ neden ile nedenli arasındaki ilişkiyi olurluluk, yani olurlunun zatından kaynaklanan muhtaçlık ile izah ettiği için, neden nedenliden zat bakımından önce gelmektedir. Ayrıca zatı bakımından varlığı yokluğundan öncelikli olmayan, tanımı gereği muhtaç olan bir şey nasıl kadîm olabilir?

İbn Sînâ'nın burada üzerinde durduğu husus ancak Mu'tezile'nin ma'dûma ontolojij gerçeklik anlamı verdiği söz konusu olabilir. Örneğin Kādî Abdülcebâr (ö. 415/1025) açısından ma'dûm'un ontolojik bir değeri yoktur.⁷⁴ Kaldı ki İbn Sînâ'nın eleştirisi, onun yoktan yaratmayı kabul etmediğini gösterir. Fakat alıntuladığımız metinde geçen "benzersiz yaratma, bir şeyden başkası için yalnızca onunla ilgili olan bir varlığı madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşmasıdır" ibaresinden hareketle İbn Sînâ'nın yoktan yaratmayı kabul ettiği iddia edilebilir. Atay da bu ifadeye dayanarak İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinde yoktan yaratma çıkabileceği kanaatinde. Ancak İbn Sînâ'nın kullanmış olduğu bu ifade yoktan yaratmanın karşısında durmaktadır. Zira İbn Sînâ'nın "madde, alet veya zaman olmaksızın" ifadesi ile sudûr/ ibdâ' nazariyesine işaret etmektedir. Yani zaman, alet ve madde olmak sızından kasıt Zorunlu varlık ve âlem arasında hiçbir boşluğun ve iradenin olmadığı vurgulanmak istenmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinden kelamcılarının ve bizim benimsediğimiz ilkeler açısından yoktan yaratmadan söz etmek güç gözükmemektedir.

Sonuç

Felsefî ve kalamî düşüncede en önemli tartışma alanlarından biri yoktan yaratma meselesi etrafında cereyan etmektedir. En genel anlamda kalamî düşüncede yaratma, yoktan var etme (ex-nihilo), felsefî düşüncede ise sudûr

⁷⁴ Kādî Abdülcebâr, mümkün ma'dûmlar yaratılmadığını Tanrı'nın onları varlığa çıkardığına değinir. Tam olarak burası konunun anlaşılması için gereken temeldir. Zira mümkün ma'dûmların ontolojik gerçekliğe sahip olduğunu iddia edenlerin cevap vermesi gerektiği yer tam da burasıdır. Bu önermede mümkün ma'dûm "varlığa" çıkmadı, varlığa çıkmak için Tanrı'ya ihtiyaç duymaktadır. Yani varlık sıfatından mahrumdur. Varlık sıfatından mahrum olan bir tür için ontolojik demek tutarlı gözükmemektedir. Kādî Abdülcebâr, el-Muğnî, 13/369; Necrâni, el-Kâmil, 335, 337.

(emanation) şeklinde birer doktrine dönüşmüştür. Felsefî düşüncede yaratmaya dair en çarpıcı teorilerden biri kuşkusuz İbn Sînâ'nın ibdâ' kavramı kapsamında ortaya koyduğu perspektiftir. İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesi etrafında yoktan yaratmaya dair felsefî ve kelamî çözümlerler dikkat çekicidir. İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesi kapsamında yer verdiği ibdâ' kavramı ve bu kavrama yüklediği anlama atıfla, onun sudûr nazariyesinin yoktan yaratmayı içerdiği veya yoktan yaratma şeklinde de anlaşılabilmesi iddia edilmiştir.

Bu iddiayı dile getiren düşünürlerden biri olan Atay, İbn Sînâ'nın ibdâ' kavramına yüklediği benzersiz/örneksiz yaratma anlamını hesaba katarak onun sudûr nazariyesinin yoktan yaratmayı içerdiğini savunmaktadır. Buna karşın bazı araştırmacılar Kemalpaşazâde'nin konuyu ilişkin yaklaşımından hareketle İbn Sînâ'nın ibdâ' kapsamında dile getirdiği leysiyyet kavramının mutlak yokluk anlamı içermediğini düşünmektedirler. Başka bir ifade ile İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesinin yoktan yaratma şeklinde yorumlanamayacağını ifade etmektedirler. Zira leysiyyet mümkünün mahiyetinin varlığa ve yokluğa maruz kalma mertebesinde. İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesi kapsamında gündeme getirdiği ibdâ', yani örneksiz ve benzersiz yaratma tezi birbirine zıt iki farklı yorumu doğurmuştur. Birbirine karşıt bu iki yorumun odak noktasını leysiyyet kavramı oluşturmaktadır. Atay, leysiyyet kavramına mutlak yokluk anlamı verirken, Kemalpaşazâde ve onun görüşünü paylaşan araştırmacılar leysiyyeti varlığa ve yokluğa maruz kalma mertebesi olarak anlamlandırmışlardır.

Oysa İbn Sînâ'nın yaklaşımını bütünsel bir tarzda kavramanın yolu sadece leysiyyet kavramından hareketle değil aynı zamanda yoktan yaratma için gerekli olan irade ve boşluk ilkelerinin hesaba katılması ile mümkündür. Zira İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesi temelinde gündeme getirdiği yaratma tezinde irade ve boşluğa, zorunlu varlık için düşünülemeyeceği gerekçesiyle, yer verilmez. Atay'ın, İbn Sînâ'nın benzersiz/örneksiz yaratmaya ilişkin yaptığı "bir şeyden başkası için yalnızca onunla ilgili olan bir varlığı madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşması" tanımına dayanarak bunun yoktan yaratma şeklinde yorumlanabileceği iddiası güçlü bir gerekçe oluşturmamaktadır. Esasında bu iddia nihayetinde varlık ve yokluk ikilemine ve Tanrı ile âlemi birbirinden ayırma şeklindeki kelamî perspektifi temel almaktadır. Oysa İbn Sînâ düşüncesinde sudûr kapsamında gündeme gelen ibdâ', felsefî gerekçelerden ve bütünsellikten ayrı düşünülemez. İbn Sînâ düşüncesinde altı çizilmesi gereken biri onun zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki münasebeti ilişki bağlamında ele almış olmasıdır. Burada ilişkiyi değerlendirmek, ilişkiye

sahip olan şeyin kendisinden farklılık arz eder. İbn Sînâ düşüncesinde her ne kadar mümkün varlık başkası tarafından zorunlu kılınsa da zati olarak hep mümkün kalmaktadır. Başa bir ifade ile mümkün başkası ile zorunlu olsa da imkân vasfını kaybetmemektedir.

İbn Sînâ'nın ibdâ' temelinde gündeme getirdiği yaratma tezine ilişkin karşıt iddia ve yorumların odağında leysiyyet kavramı vardır. Leysiyyet mümkünün bilfiil varlığa gelmeden önceki, varlığın ve yokluğun ötesindeki varlığa ve yokluğa açık olduğu mertebedir. Yaratma meselesinde varlık-yokluk ikileminden hareket eden kimseler “yoktan yaratma” görüşünü savunarak âlemin yaratılmadan önceki durumu hakkında “Var değil” anlamında “sadece bir değilme”de bulunmuş olmaktadır. Buna karşılık felsefî yaklaşım, âlemin yaratılmasından önceki durumuna ilişkin varlığın ve yokluğun ötesindeki üçüncü bir ihtimal üzerine kuruludur. Bu anlayışta “Var değil” ve “Yok değil” tarzında “iki değilme” söz konusu olduğu için bu durum leysiyyet terimi ile ifade edilmektedir. Dolayısıyla Kemalpaşazâde'nin leysiyyet kavramına ilişkin gramatik değerlendirmesinin daha tutarlı olduğu söylenebilir. Sonuç itibari ile İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinin yoktan yaratmayı içerdiği veya bir tür yoktan yaratma olarak yorumlanabileceği iddiası savunulabilir olmaktan uzaktır.

Kaynaklar/References

- Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Akkanat, Hasan. *İbn Sînâ ve Gazâlî'd İlahi İrade Kurgusu*, İstanbul: Fecr 2020.
- Çetin, Rabiye - Günel, Tuğba. “Kemalpaşazâde'de Ontik ve Epistemik Yeti Olarak Akıl”. *Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri -1-*, ed. Murat vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 194-218.
- Erdem, Engin - Pehlivan, Necmettin, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin “Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”si”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 87-116.
- Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya “İbn Sînâ'nın Metafizik Delili”*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Fahrüddin er-Râzî. *Şerhu'l-İşarat* (Şerhayî'l-İşârât li'l-Hoca Nasîreddîn et-Tûsî ve li'l-İmâm Fahrüddin er-Râzî). İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290.
- Fahredden er-Razi, *Kelâm'a Giriş*, (el-Muhassal). çev. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.
- al-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (Tehâfütü'l-felâsife) nşr.-çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, İstanbul 2005,71-72.
- al-Ghazzâlî. *Tehâfütü'l-felâsife (The Incoherence of The Philosophers)*. çev. M. E. Marmura Provo, Utah: Brigham Young U.P.,1997.

602 • İBN SİNÂ'NİN İBDÂ' NAZARİYESİ ETRAFINDA
YOKTAN YARATMA TARTIŞMASI

- Kemalpaşazâde, "Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale" (içinde) Engin Erdem-Necmettin Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risalesi'. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 87-116.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu". *Beytu'l-Hikme* 1/2 (2011), 104-132.
- Marmura, Michael E. "Avicenna and the Kalâm". *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*. ed. Fuat Sezgin. 7. Frankfurt: Institute für Genschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1991-1992.
- İbn Rüşd, *Tefsiru Mâ Ba'de't-Tabîa*, thk. S.J. Maurice Bouyges, I-III Cilt. Beyrut, 1986.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik* II. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2004.
- İbn Sînâ. *Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ' et-Tabî'yyât: es-Semâ'ü't-Tabî'î, es-Semâ'ü't-Tabî'î*. nşr. Saîd Zâyid - İbrâhim Medkûr,. Kâhire: el-İdâretü'l- 'Âmme li's-Sekâfe, 1983.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. nşr. Mürtezâ. Tahrân: el-Mektebetü'l- Mürtezaviyye, 1364.
- İbn Sînâ. *el-Mubâhasât*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Beydâr 1423.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. thk. Süleymân Dünyâ. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1985.
- İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-Meâd*. thk. A. Nûrânî. Tahrân: Müessesesi-i Mutâl'ât-i İslâmî, 1363.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n- Necât fi'l- Hikmeti'l- Mantıkîyyeh ve't- Tabîyyeh ve'l-İlahiyyat*. thk: Macit Fahrî, Beyrut: Dâru'l-Âfâku'l- Cedîde,1982.
- İbn Sînâ. *el-İşârât*. nşr. Süleyman Dünyâ. b.y.: y.y., ts.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: el-İlahiyyât*. nşr. G. C. Anawati ve S. Zâyed. Kahire: el-Heyetü'l-âmme lişuûni'l-mâtâbii'l-emîriyye, 1960.

TÜRK ve İSLAM TARİHİNDE BİR SAYFA: BÂBÜRNÂME'DE HAZARALAR

Sinan İLHAN*

Öz

Moğol akınlarıyla birlikte günümüz Afganistan coğrafyasında ortaya çıkmış Türk kavimleri arasında sayılan Hazaralar, 13'ncü asırdan itibaren kaynak ve metinlerde kendine yer bulmuştur. Keza İslam devletleri tarihinin önde gelen şahsiyetlerinden addedilen Bâbürlüler Devleti'nin kurucusu Sultan Bâbü, çok erken yaşlarda Fergana'da yönetime gelmesi ve ardından Delhi'ye kadar uzanan mücadelesinde karşılaştığı hadiseleri ve askeri faaliyetleri kaydederken kaleme aldığı türünün ilk örneği sayılan *Bâbürnâme* adlı hatıratında Hazaralara da değinmiştir. Devlet adamlığı yanında çok iyi bir gözlemci ve tahlil yeteneğine sahip olduğu görülen Bâbü Şah, Hazaraların yaşadığı yerleri, takındıkları tavır ve davranışlar hakkında kıymetli bilgilere eserinde yer vermiştir. Araştırma, Çağatay lehçesinde yazılmış olan *Bâbürnâme*'nin Reşit Rahmet Arat'ın günümüz Türkçesine çevrilmiş eseri ve Anette Susannah Beveridge'nin İngilizce çevirisi metinlerinin mukayeseli tahkikinden neset ederken, Hazaraların kökeni ve ortaya çıkışı hakkında kaynak taraması da yapılmıştır. *Bâbürnâme*'de geçen kavimler hakkında sınırlı araştırmalar yapılmıştır. Müstakil başlık olarak *Bâbürnâme*'de Hazaralar konusu ise ilk defa ele alındığından, halen belirli bir anlayış ve yaklaşım birliğinde buluşulmayan mezkur kavim hakkındaki bu makalenin, yeni ufuk ve pencerelerin aralanmasına yardımcı olabileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, *Bâbürnâme*, Sultan Bâbü, Hazaralar, Hazaracat, Bâbürlüler Devleti, Moğollar, Neküderîler, Afganistan.

* Dr., İslam Tarihi Anabilim Dalında müstakil akademisyen ve araştırmacı.
e-posta: sinan.ilhan@proton.me ORCID:0000-0002-6480-8688.

Atf/Cite as: İlhan, Sinan. "Türk ve İslam Tarihinde Bir Sayfa: Bâbürnâme'de Hazaralar". *Dini Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022), 603-630.

<http://doi.org.10.15745/da.1145431>

A Page in Turkish and Islamic History:

Hazaras in the Bâburnâme

Abstract

The Hazaras, who are considered among one of the Turkish tribes that have emerged in the region of Afghanistan with the Mongol invasions, have found their place in historical sources and texts ever since the 13th century. Likewise, Hazaras were also mentioned in *the Bâburnâme*, a memoir penned in Chaghatai Turkic by Babur Shah, one of the most important figures in the history of Islamic states and the founder of the Mughal empire. *The Bâburnâme* represents the first of its kind, detailing the military activities and events that he lived through, starting with his rise to power at a young age in Fergana to his struggles in Delhi. In addition to being a statesman, Bâbur Shah was a stellar observer and was bestowed with an analytical mind, as seen in *the Bâburnâme* which included invaluable information regarding the manners and demeanors of Hazaras and where they lived. This work conducts a comparative analysis of *the Bâburnâme*'s Turkish translation by Reşit Rahmet Arat and its English translation by Anette Susannah Beveridge, as well as reviewing the literature regarding the origin and emergence of the Hazaras. There is scant research concerning the tribes referred to in *the Bâburnâme* and up until today, there has been no consensus on the history of the Hazaras. This work hopes to fill the gap in the literature as it is the first time the Hazaras have been the subject of stand-alone research.

Keywords: Islamic History, *The Bâburnâme*, Sultan Bâbur, Hazaras, Hazarajat, Mughal State, Mongols, Nekudars, Afghanistan.

Summary

The Hazaras are a nation that; there is no agreement and little information about their origins. The lack of written sources on the Hazaras, the lack of attention of the non-Hazaras, and the scarcity of documents and information on this issue prevent a definitive judgment on the history of the Hazaras. When did this nation arise? It is difficult to give definite answers to the questions of when it came to light and where it took on its identity because there were no historical documents or information about the Hazaras prior to the 13th century. For this reason, it is difficult for historians and researchers to express a definite statement or opinion about the identity and general situation of this nation. There are various suggestions that the Hazaras are of Mongolian, Turkish,

and Tajik origin. However, while the stronger Mongols were turning to the west, they also made the Turkish tribes around them migrate to the west as of the 11th century, and then they went to the middle of Europe and invaded. In this process, the Hazaras, accompanied by the Mongols, who also headed to Afghanistan, can be considered a new Turkic nation that originated from the mixture of Turkic nations residing in this region in this period or before.

The word Hazara first appeared in Persian history texts about the Mongols, Ilkhanids, and Timurid Empire in the Khorasan region. In Turkish sources, the first person who mentioned this nation was Babur Shah. The place and situation of the Hazaras in the 15th and 16th centuries of Turkish history will be discussed in this study, with the help of modern Turkish text and an English translation of *the Bâburnâma*, the original of which was written in the Chagatai dialect.

The famous memoir book of *the Bâburnâma*, in which Zahiru'd-dîn Muhammad Bâbur (1483–1530), the founder of the Mughal State in India (1526–1858), tells about his life, covers the period starting with his accession to the throne from the Fergana Valley at the age of 12 and ending a year before he died in India. Babur, who established a global Islamic Empire in India, is a significant figure who established the 16th century with the Ottomans as the Turkish century for the rest of the world. *The Bâburnâma* is more than an autobiography; it is one of the masterpieces of Islamic history that contains multi-faceted and rich content. In addition to being the first work written by a sultan in Turkish history, he observed his environment very well and carried it to the present day by painting his period with information about nature, animals, vegetation, ethnography, and folklore. In addition to his literary and encyclopedic character, Sultan Babur, who mentioned the wars he fought when he left Fergana and came to India, conveyed his struggles and political activities and conveyed vital information about Afghanistan, which is considered the "Heart of Asia" in Muhammad Iqbal's words, apart from statesmanship. It has also left its mark on historical studies.

The word "Hazarajat," which is the name of the region where the Hazaras live, has become this after the use of the words "Kuhistan," "Berberistan," and "Garcistan" in the historical process. The first person to mention the Hazarajat region is the famous historian Al-Baladhuri (died 892–893). Belâzurî, who describes the period from the time of the Prophet Muhammad to the 3rd century Hijri with the classification of region, city, and conquest, used the name "Kuhistan" for the region. When the commander of the Muslim armies, Ibn

Amr al-Ahnaf b. Kais visited Kuhistan in 650 (H. 30) and inquired about the closest city to at-Tabasân, he was told that this was the location. He defeated army of the Hephthalites (Hayâtilah), a tribe of Turks and conquered Kuhistan through war. The Hephthalites were uniting with the Turks and helping the people of Kuhistan. Al-Baladhuri records that another narrator stated that the one who marched on Kuhistan was 'Umair al-Yashkuri.

The high mountain region between the Koh-i-Baba and Hindu Kush mountains in central Afghanistan is known as Hazarajat, which translates as "the Hazaras' homeland." This is a region named for ethnic and religious reasons, not geographical ones. The borders of this region, which some Hazaras prefer to call Hazaristan, are between Bamyan in the north, the Helmand River in the south, Firuzkuh in the west, and Salang Pass in the east. The region's mountain range includes the Safid Koh and Siyah Koh mountains. The height of these mountains varies between 4750 m and 5200 m. Koh-i-Baba, located in the south of Bamyan, is the western extension of the Hindu Kush Mountains and, at 4951 m, is considered one of Afghanistan's greenest regions. Again, the Helmand, Kabul, Murghab, and Panj rivers flow through this region. In history, this region was counted within the geography of Great Khorasan. Located in the northeast of Hazarajat, Bamyan was an important crossroads on the historical Silk Road and was the center of Buddhism. Bamyan was introduced to Islam in the 11th century, during the reign of Mahmud Ghaznavi.

Referring to Hazaras in various aspects, Babur Shah used the term "Hazara" in the sense of military unit and barracks, similar to historians: Turkmen Hazara; Karluk Hazara; Sultan Babur also referred to the word Hazara as a branch, clan, and tribe name. In this context, he mentions the "Rusta Hazara" several times. Babur, who adds rich meanings to the word Hazara, also uses it as a place name: Hazara mountains; Gadai (Kidi) Hazara; in *the Baburnama*, the word Hazara is also mentioned as "Hazaraspi" as a proper noun composition.

Before going to India and establishing his state, Sultan Babur kept his position solid in today's Afghanistan, which is the south of this country, in order not to lose contact with the vast geography of Turkestan, which can be called the homeland, and made efforts to discipline the Hazaras, who are known for their combative identities, and to include them in his army. Shah Babur, who revealed the military details of the raid on the Hazaras who resisted it, did not hesitate to give important information about the climate and geographical conditions. After bringing stability and security to the geography

of Afghanistan, we see Hazaras among the various tribes in the army of Babur, who headed south towards India. Various castles in India are left under the responsibility of the Hazaras. Karluk Hazara is one of the quiet nations in the regions and provinces between Bihar and the Sind river.

It is a fact that the great statesman Babur made huge contributions to our history and culture by analyzing his period very well. At the same time, thanks to his memoirs, which can be considered a *Siyasatnama (The Book of Government)*, it is possible to see the first signs of the Hazaras taking on an independent identity and having an important place in the history of Afghanistan. Today, Hazaras are grouped around Shiite, Hanafi, and Ismaili sects, while Mīrzā Zahīr ud-Dīn Muhammad does not mention the belief structure of this group.

The debates about the identity and historical process of the Hazaras, who originated from the Turkish world and the related societies in various geographies and took their place among the Muslim nations, continue to maintain their warmth in Afghanistan even today. It can be said that thanks to Sultan Babur, the curtain has been lifted a little in the way of understanding the multiple structures and features of the Hazaras.

Giriş

Hazaralar, yeryüzünde menşeleri hakkında üzerinde ittifak sağlanamayan ve çok fazla bilgi bulunmayan bir kavimdir. Hazaraların kendi yazılı kaynaklarının bulunmayışı, Hazara olmayanların ise yeterince ilgi göstermeyip bu husustaki belge ve bilgilerin kıt oluşu nedeniyle Hazaraların tarihi konusunda kesin bir hükme varılmasına engel teşkil etmektedir. Bu kavim ne zaman neşet etti, hangi tarihte gün yüzüne çıktı ve nerede hüviyetlerine büründü sorularının kesin cevaplarını verebilmek güçtür. Zira insanlığın doğuşundan 13. asra kadar Hazaralar hakkında herhangi bir tarihi belge ve bilgiye tesadüf edilmemektedir. Bu nedenle tarihçiler ve araştırmacılar için bu kavmin kimliği ve umumi durumu hakkında kesin bir ifade ve görüşü serdetmeleri imkân dahilinde değildir. Hazaraların Moğol, Türk ve Tacik kökenli olduğu yolunda muhtelif önermeler mevcuttur. Lakin güçlenen Moğollar Batı'ya doğru yönelirken etraflarındaki Türk boylarını da 11'nci asır itibarıyla Batı'ya doğru göç ettirmiş, ardından kendileri Avrupa'nın ortalarına kadar gidip istila etmişlerdir. Bu süreçte Afganistan'a da yönelen Moğolların refakatindeki Hazaralar, bu dönem veya öncesinde bu bölgede meskun Türk boylarının karışımından nevezuhûr olan yeni bir Türk kolu olarak mütalaa edilebilir.

Hazara kelimesi, Horasan bölgesindeki Moğol, İlhanlılar ve Timur devleti hakkında Farsça yazılan tarihlerde ilk defa göze çarpmıştır. Türk kaynaklarında ise bu koldan bahseden ilk kişi Bâbür Şah'tır. Bu çalışmada aslı Çağatay lehçesiyle yazılmış bulunan *Bâbürnâme*'nin günümüz Türkçesi ile İngilizce tercümesi nüshalarından bilistifade Hazaraların, Türk tarihinin 15 ve 16'ncı asır dilimlerinde yeri ve durumu ele alınacaktır. Hazaralar, *Bâbürnâme*'de "Hezare" biçiminde yazılmıştır. Lakin günümüz çalışmalarında bu kavmin ismi "Hazara" biçiminde genel kabul gördüğünden bu yazım şekli kullanılmıştır.¹

Hindistan'daki Bâbürlü Devleti'nin (1526-1858) kurucusu Zahîrüddin Muhammed Bâbür'ün (1483-1530) kendi hayatını anlattığı meşhur hâtırat kitabı *Bâbürnâme*, 12 yaşında Fergana'da tahta çıkışı ile başlayıp Hindistan'da vefatından bir sene öncesine kadar geçen devreyi kapsar. Cihanşümül bir İslam devletini Hindistan'da kuran Bâbür, 16'ncı asır Osmanlılarla birlikte dünyaya Türk asırı olarak âdetâ tescil ettiren mühim bir şahsiyettir. *Bâbürnâme* bir otobiyografi olmanın ötesinde, çok yönlü zengin içerik ihtiva eden İslam tarihinin şaheserlerindedir. Türk tarihinde bir sultan tarafından yazılan ilk eser özelliğinin yanı sıra çevresini çok iyi gözlemleyerek tabiat, hayvanat, nebatat, etnografya ve folklorla² müteallik bilgilerle dönemini resmederek günümüze kadar taşımıştır. Edebî ve ansiklopedik özelliğine ilaveten Fergana'dan çıkıp Hindistan'a kadar geldiğinde, giriştiği savaşları zikreden Sultan Bâbür, yaptığı mücadele ve siyasi faaliyetleri aktarıp Muhammed İkbal'in deyimiyle "Asya'nın Kalbi" addedilen Afganistan'a ilişkin hayatı bilgileri aktarmasıyla, devlet adamlığı dışında tarih çalışmalarına da damgasını vurmuştur.³

Bâbürnâme'nin,⁴ kaleme alındığı tarihten çok fazla geçmeden torunu Ekber Şah döneminde tercümesine başlanmıştır. Önemli bir tarihsel kaynak olan

- 1 Reşit Rahmet Arat, *Baburnâme – Babur'un Hatıratı-* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi 1970; Anette Susannah Beveridge, *The Bâbur-nâma in English (Memoirs of Bâbur) Translated from the original Tuki Text of Zahiru'd-dîn Muhammad Bâbur Pâdshâh Ghazi* (London: Luzac & Co., 1922).
- 2 Ömer Faruk Akün, "Bâbürnâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yayınevi, 1991), 4/ 404-408; Hüseyin Baydemir, "Bâbürnâme'de Folklorik ve Etnografik Unsurlar" *Gazi Turkiyat 1/7* (2010), 107-134.
- 3 Akün, "Bâbürnâme", 4/ 404-408. Bâbür Devleti'nin dünya tarih sahnesindeki yeri hakkında bk. Stephen Frederic Dale, *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Douglas E. Streusand, *Islamic Gunpowder Empires Ottomans, Safavids, and Mughals* (Philadelphia: Westview Press, 2011).
- 4 John Leyden – William Erskine, *Memoirs of Zehîr-ed-dîn Muhammed Bâbur Emperor of Hindustan Written by himself, in the Cahaghatâi Türki* (London: Oxford University Press, 1921); Akün, "Bâbürnâme", 4/ 404-408.

eserin ilk tercümesi 1589'da Farsça ile başlamış⁵ ve günümüze kadar dünyada 30 dile çevrilmiştir. D. Vitsen örneğinde olduğu gibi bu eseri tercüme edenler; felsefe, şiir ve edebiyat yeteneğine haiz tarihçi ve siyaset ilminden haberdar şahsiyetlerdir. İngilizce örneğinde görüldüğü üzere önemli dünya dillerine birden fazla kez tercüme edilmiştir. İlk İngilizce tercümeyi, D. Vitsen 1705'te neşretmiştir. Bu tercümelere J. Leyden ve W. Erskine'nin 1826'da, R. M. Caldecot'un 1844'te, F. G. Talbot'un 1909'da ve Wheeler Thackston'un yapıtları 1996'da basılmıştır.⁶ Üç İngilizce tercüme arasında imkânlar ölçüsünde özüne sadık kalınarak, yazarın duygu ve düşüncelerini en iyi yansıtan Anetta Susannah Beveridge'nin⁷ çevirisi, bu araştırmada kullanılmıştır.⁸

Çalışmamızda ana kaynak olarak başvuru olan diğer eser ve çalışma ise Reşit Rahmeti Arat'ın tercümesidir.⁹ Bu iki eser mukayese edilerek sundukları kıymetli bilgiler ve açıklamalar makaleye derç edilmiştir.

1. Hazaraların Yaşadığı Coğrafya

Hazaraların yaşadığı bölgenin adı olan “Hazaracat” kelimesi, tarihsel süreçte Kuhistan, “Berberistan” ve “Garcistan” kelimelerinin istimalinden sonra bu hale bürünmüştür. Hazaracat bölgesinden bahseden ilk kişi meşhur tarihçi Belâzürî'dir (ö.892-893). Hz. Peygamber döneminden h. 3'ncü asra kadar geçen dönemi bölge, şehir ve fethedilme tasnifiyle anlatan Belâzürî, bölge için

5 Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/XXVII.

6 *Bâbürrnâme*'nin tercümeleri ve buna ilişkin muhtelif dillerde yapılan çalışmalar hakkında bk. Teshaboyeva Ziyodakhon Qodirovna, “Scientific Theoretical Study of "Baburname" and Its' Translations into The World Languages”, *Journal of Critical Reviews* 7/3 (2020), 416-424.

7 İngiliz Şarkiyatçı Beveridge (1842-1929) 1872'de Hindistan'a gelmiş ve burada İngiliz sömürge yönetimi görevlisi Henry Beveridge ile evlenmiştir. Türkçe ve Farsça metinlerden istifadeyle *Bâbürrnâme*'nin tercümesini 1921'de yapmıştır. Beveridge'nin bir başka önemli tercümesi ise Bâbü Şah'ın kızı Gülbeden Begüm'ün (1523-1603) kardeşi Hümâyûn dönemini anlatan *Hümâyûnnâme*'sinin British Museum'daki Farsça yazma nüshadan tercüme edip 1902'de basmıştır. Farsça metnin de yer aldığı bu nüsha için bk. Anette S. Beveridge, *The History of Humâyûn (Humâyûn-nâma)* (London: Royal Asiatic Society, 1902).

8 Ziyodakhon Teshaboyeva, “Comparative Analysis of Phraseological Units in "Baburname" and Their Different English Translations”, *Filology Matters* 1 (2019), 102-108.

9 Türkçe'nin tarihi ve günümüz lehçelerini en iyi bilen bilginlerden aslen Kazanlı olan Arat (1900-1964), mukayeseli Türkoloji araştırmalarının kurulup yerleşmesinde öncülük etmiştir. *İslam Ansiklopedisi*'nin tercüme ve telif yoluyla yayınlanmasına büyük emekler sarf etmiştir. Bk. Nuri Yüce, “Reşit Rahmeti Arat”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınevi, 1991), 3/ 336-337.

“Kuhistan” ismini kullanmıştır. Müslüman ordularının komutanı İbn Amr el-Ehnef b. Kays 650’de (h.30) Kuhistan’a doğru yönelip et-Tabasân şehrine en yakın şehri sorduğunda burası olduğu cevabını almıştır. “Heyatile” (Yaftali Türkleri) onunla karşılaşınca İbn Kays onları hezimete uğratar ve Kuhistan’ı savaş yoluyla fetheder. Heyatileler, Türklerle birlik olup Kuhistan halkına yardım ediyorlarmış. Belâzürî, başka bir ravinin ise Kuhistan üzerine yürüyenin Umeyr el- Yeşkuri diye belirttiğini kaydeder.¹⁰

Hazaracat’a işaret eden ilk kaynaklardan bir diğeri Firdevsî’dir. O, *Şahnamesi*’nde Turan bölgesinin bağımsız bir bölgesi olarak “Berberistan” adıyla zikrettiği gibi,¹¹ buranın başka bir adı olan Kuhistan’ı da anmıştır.¹²

“Berberistan” kelimesinin, geçen asırda yazılan bir eserde dahi “Hazaracat” bölgesinin adı olarak zikredilmesi keza dikkat çekicidir.¹³ Bu da günümüz Afganistan’ında istisnasız bütün etnik zümreler arasında kavmiyetçiliğin ve birbirine bakışın somut bir göstergesi olsa gerektir. Mezkur kaynak, Emir Abdurrahman zamanında Peştûnlarla Hazaralar arasında Uruzgan’da meydana gelen kinden ve nefretten bahsederken “Afganlar” ve “Berberîler” tanımlamasını yapıp,¹⁴ “Hazaracat’ın muhtasar tarifi” başlığıyla “ Berberistan, Afganistan’ın ortasına düşen bir memlektir. Doğu tarafından Kabil ve Gazne’ye, kuzey tarafından Özbek Türkmenistan’ına, güney cihetinde Kandahar ve Veziristan’a, batıda ise Farah ve Herat’la sınırdadır.” dedikten sonra, Hazara halkının sadece kendi beylerine itaat etmelerinden, zamanın Kabil ve Kandahar yönetimlerinin bu kavmi hükümlerlikleri almada çektiği sıkıntılardan söz eder.¹⁵

10 Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Fütûhu’l-büldân Ülkelerin Fetihleri*, trc. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 463; Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Bağdâdî el-Belâzürî, *Fütûhu’l-büldân* (Kahire: Mevsû’ât Matbaası, 1901), 410; İmam Abu’l-Abbas Ahmad ibn Jabir al-Balâdhuri, *Futûh Al-Buldân*, trc. Francis Clark Murgotten (New York: Columbia University, 1924) 2/159-160.

11 Firdevsî, *Şehnâme*, trc. Necati Lugal (İstanbul: MEB Yayınları, 1994), 2/ 189, 191-192, 194, 196, 208, 218, 224, 224, 228, 231-232, 237.

12 Firdevsî, *Şehnâme*, 2/455.

13 Muhammed Yusuf Riyazî Herevî, ‘*Aynu’l-vekayi’ Tarih-ı Afganistan der Salhayı 1207-1324*, nşr. Muhammed Asif Fikret Herevî (Tahran: İntişarat-ı Mahmud Afşar Yezdî 1990 (1369)), 49, 91, 206, 207, 211, 215, 240, 254. Yazar, bir vakanüvis gibi 1828-1945 yılları arasında Afganistan’da yaşanan hadiseleri yazmıştır.

14 Herevî, ‘*Aynu’l-vekayi*’, 206-207.

15 Herevî, ‘*Aynu’l-vekayi*’, 208-211.

Tarihçi ve coğrafyacı Yakût el-Hamevî (ö.1229) Garşistan (Garcistan) hakkında çok kıymetli bilgiler sunmaktadır. Herat'ın arkasına düşen, herhangi bir sultanının bulunmadığı ve bir padişahın da ona yol bulmadığı bir bölge olduğunu belirterek Hazaracat'ın zorlu coğrafyasına işaret eden ilk kaynaklardandır. Hamevî, buranın Herat, Gur, Gazne, Kabil ve Belh arasındaki bölge olduğunu, Garşistan kelimesinin, dağ anlamına gelen “ğarc” ve melik anlamına gelen “şar” kelimesinden doğduğunu ve anlamının “Melikin Dağları” anlamına geldiğini, halkın bunu Garcistan diye telaffuz ettiğini, (kitabın yazıldığı güne kadar) halkın yöneticilerine “Şar” dediklerini, coğrafyasının geniş olduğunu, bir çok yerleşim yerinin ve nehirlerin bulunduğunu, demir kapılarla muhkemleştirilmiş yerleşim birimlerine (kalelerine) ancak izinle girilebildiğini, “İki Ömer'den kalan adaletin”¹⁶ buraya hükmettiğini serdedir.¹⁷

Hazaraların vatanı anlamındaki Hazaracat, Afganistan'ın orta kesiminde bulunan Kûh-ı Baba ve Hindukuş dağları arasında kalan yüksek dağlı bölgedir. Burası coğrafi saiklerle değil de etnik ve dinsel nedenlerle isimlendirilmiş bölgedir. Bazı Hazaraların, Hazaristan ismini tercih ettikleri bu bölgenin sınırları kuzeyde Bamyân, güneyde Helmand Irmağı, batıda Firuzkuh ve doğuda Salang Geçidi arasındadır. Bölgenin dağ silsilesi Safid Kûh ve Siyah Kûhlara kadar uzanır. Bu dağların yüksekliği 4750 m ile 5200 m arasında değişir. Bamyân'ın güneyinde yer alan Kuh-ı Baba (Baba Dağı) Hindukuş dağlarının batı uzantısını teşkil edip, 4951 m'lik yüksekliği ile Afganistan'ın en yeşil bölgelerinden birisi addedilir. Yine Helmend, Kabil, Murğab ve Panj nehirleri bu bölgeden akar. Bu bölge tarihte Büyük Horasan coğrafyası dahilinde sayılmıştır. Hazaracat'ın kuzeydoğusunda yer alan Bamyân tarihi İpekyol'da önemli bir kavşak olup, Budizmin merkeziydi. Bamyân, Taliban tarafından 2001 yılında tahrip edilen 35m x 50m ebadındaki iki büyük Buda heykeliyle meşhurdur. Bamyân, Gazneli Mahmut döneminde 11. asırda İslam ile tanışmıştır.¹⁸

Musevi ise Hazaraların 1880'lere kadar Hazaracat denilen Afganistan'ın ortasındaki bölgede gerçek bir muhtariyet ve özerk yapı çerçevesinde yaşadığını, bu vakte kadar Peştûnların buraya gelemediğini, Kabil merkezi yönetiminin de Hazaraları kendi egemenliği altına alamadığını kaydeder. Kabil'in batı ve kuzeybatısına düşen Hazaracat 1880'den önce Gazne, Kallat-ı Galzai

16 Hz.Ömer (R.A.) ve Emevi Halifesi Ömer b. Abdülaziz kastediliyor.

17 Şihâbuddîn Ebû Abdullah Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Kahire: 1906), 6/277-278.

18 Arash Khazeni, “Hazâra i. Historical geography of Hazârajât”, *Encyclopedia of Iranica*, 12/77-81. <http://www.iranicaonline.org/articles/hazara-i> (25.10.2015).

(Qallat-e Ghalzayi, قلات غلزي), Belh, Enderab mıntıkları ve Herat'ın sınır bölgelerini kapsıyordu.¹⁹

Timurhanof, Hazaracat'ın kapsadığı alanın 19'ncu asırda küçüldüğünü ve baskıya maruz kaldığını, 100 ile 150 bin km2 arasında bir daralmadan bahisle Meydan Vardak'ta 1820'lerde Hazaraların Taciklerle beraber yaşadığını, ancak "Afganların" yani Peştûnların göçü nedeniyle 1870'lerde buradaki Hazara varlığının ortadan kalktığını ve 19'ncu asrın sonlarında Hazara nüfusunun 1,5 milyona baliğ olduğunu kaydeder.²⁰

Hazaracat'ın 1819-1880 yılları arasında tamamıyla Hazaraların yaşadığı bir bölge olduğunu belirten Timurhanof bu bölgenin kapladığı alanı ve sınırlarını aşağıdaki biçimde nitelendirir. Bu yerleşim yerleri ve isimlerinin, geçen asır ve günümüzdeki koşullar çerçevesinde değişmiş olabileceği tabiidir:

Hazaracat'ın kuzeydoğudaki sınırın Mezar-ı Şerif'in 20 km güneyinde kâin Tenge-i Kuh'tan başlar, buradan güneye doğru Dergez (Dar Gaz, درگز), Dîrîgz²¹ nehri boyunca Boynu Kara (Boyna Qara, بوينه قره) ormanlarını geçerek daha sonra Ak Köprü (Aq Kaprak, Aq Koprük), Kara Keşen (Qarah Kashan, قره کشان) ve Dendan Şiken (Dandan Shikan, دندان شکن) geçitleriyle devam eder. Burada Serhab (Shorkhab, سرخاب) ve Siyah Hak'a (Siah Khak, سپاه خاک) katılmaktadır. Oradan doğuya Hacer (Hajar, هاجر) ve Lurak (لورک) köylerine doğru uzanıp, Gorbând (Ghorband, غوربند) nehrini geçerek Dû Âb'la (Doab, دوآب) birleşir. Sonra tekrar güneye doğru Kotandar (Qotandar, قوتندر) Geçidi'ne ve Zeymûnî (Zay Mooni, زيمونی) köyüne uzanır. Bu noktadan batıya doğru Siya Hâr (Sia Khar, سیاخار); Calrîz (Jalriz, جلريز), Surh Seng (Surkh Sang, سرخ سنگ), Cûkol (Jau Qol, جو قول) ve Gerden-ı Dîvâre-ı Niyâ (Gardan-e Divar-e Nia, گردن ديوار انيا) köyleriyle buluşur. Bu hat, bilahare güneydoğu cihetinde Nânagay Şenbe (Nanagai Shanba, نانگي شنبه) köyü ve Sorh-ı Seng (Shorkh Sang, سرخ سنگ),

19 Sayed Askar Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan An Historical, Cultural, Economic and Political Study* (London: Curzon Press, 1998), 65; Seyyid Asker Mûsevî, *Hazarahay-ı Afganistan (Tarih, Ferheng, İktisad, Siyaset)*, trc.Esedullah Şifayi (Tahrân: İntişarat-ı Simurğ, 2000 (h.ş.1379)), 99.

20 L. Timurhanof, *Tarih-i Milliyyi Hazara*, trc. Aziz Tuğyan (Kum: İntişarat-ı İsmailiyan 1993 (1372)), 60.

21 Yer isimlerinin Farsça yazımı hakkında bir yeknesaklık mevcut değildir. Dergez ismi Timurhanof'un eserinde دیرگز ve Musevi'nin yapıtında ise درگز biçiminde yer almaktadır. Mousavi'nin İngilizce doktora çalışmasını teşkil eden mezkur eserindeki İngilizce yazımlara da yer verilmiştir.

Ser-1 Hevât (Sare-e Khavat, سر خوت), Bal Kara (Bal Qara, بال قره), Şamultû (Shamulto, شملتو) ve Bonân (Bonan, بنان) geçitleriyle Allahu Ekber köyüne varır. Bu sınır buradan Gazne'nin 26 km batısına ve sonra Gazni-Kandahar yolu üzerindeki dağlara müsavi biçimde Kandahar civarına kadar gelir.²²

Hazaracat'ın güney sınırı ise Meydan Vardak'tan başlayıp, Kallay-ı Asya (Qalla-e Asiah, قلاى آسیا) ve Moğor'ı (Moqor, مقر) geride bırakarak Nahorb (Nakhorb, ناخورب) nehrine vardığında Şah-ı Meşhed (Shah-e Mashhad, شاه مشهد) tarafına doğru devam eder. Sonra batı yönünde Beden Mezar'ın (Badan Mazar, بدن مزار) alt kısmından Bend-ı Kotel-ı Tahirî (Band-e Kotal-e Tahiry, بند کوتل طاهری), Murğâbî (Morghabi, مرغابى), Çermistan (Charmistan, چرمستان), Meyan Coy (Mian Joy, میان جوی), Ay Kelan (Ay Kalan, آى كلان), Ten-ı Morg (Tan-e Morgh, تن مرغ), Çekâlû (Chakaloo, چکالو), Lokorma (Lokorma, لوکرمه), Bend-ı Zerb (Band-e Zarb, بند زرب), Bagram ve Paye Kuh'tan (Paya Koh, پای کوه) Ziyaret-ı Hac (Ziarat-e Haji, زیارت حاجى) köyüne gelir. Tagâb Hor (Tagab Khor, تنگاب خور) tarafına sıra dağlar boyunca Zerd Bîd (Zard Bed, زردبید) yakınındaki geçide kadar uzanır.²³

Bölgenin batı hududu ise Siyalur (Sia Lur, سیالور) köyü yakınındaki Bend Berme'den (Band Barmah, بندبرمه) başlar; batı tarafında Tûlûk (Tulok, تولوک), Mâh Gül (Mah Gol, ماه گل), Pularistan (Polaristan, پولارستان), Siyalek (Sia Lak, سیالک), Kala (Qalla, قلا), Tekman Kuh (Tekman Koh, تکمان کوه), Şahinek (Şahinak, شاهینک), Canur (Janoor, جانور) ve Çalçu (Chil Chava, چلچوا) köylerini geçtikten sonra Hayr Hanak (Khair Khanak, خیر خانک) tarafına devam eder. Ve oradan Murğab boyunca Bala Murğab'ın 20 km yakınındaki noktaya kadar uzanır. Ardından Bend-ı Türkistan güzergahı yoluna ve Bukan (Bookan, بوکان) köyüne ulaşır.²⁴

Hazaracat kuzeyde Kalay-ı Veli (Qalla-e Wali,), Çar Şiniye (Char Shinia,), Kalay-ı Noh Dere (Qalla-e Nau Dara,), Tukul (Tukul,), Dehen Dere (Dahan Dara) ve Bol Çerağ'ı (Bol Chiragh) içerir. Kuzeybatıda Kavliyan (Kawolian,) ve Durdey (Dor Day) yerleşim yerlerine kıvrılarak Ser-1 Pol'un (Sari Pol,) 20 km güneyine ulaşır. Buradan Hâce Kurum (Khaja Qorom,), Bala Kurum (Bal Qorom,) ve Tenge-i Kuh'a (Tanga-e Koh) taraf devam eder.²⁵

22 Timurhanof, *Hazara*, 57-58; Mousavi, *Hazaras*, 65; Mûsevî, *Hazaraha*, 99.

23 Timurhanof, *Hazara*, 58; Mousavi, *Hazaras*, 65-66; Mûsevî, *Hazaraha*, 99.

24 Timurhanof, *Hazara*, 58-59; Mousavi, *Hazaras*, 66; Mûsevî, *Hazaraha*, 99-100.

25 Timurhanof, *Hazara*, 59; Mousavi, *Hazaras*, 66; Mûsevî, *Hazaraha*, 100.

Hazaralar, Hazaracat bölgesinde muhtelif Türk asıllı kavimler ve Taciklerle birlikte yaşamışlardır. Bu vakıa, Hazaraların adigeçen kavimleri dil ve etnisite bakımından kendilerine yakın hissetmelerinin doğal bir yansımasıdır.²⁶

Modern çağlardaki savaşlar, işgaller, çatışmalar ve ekonomik sıkıntılardan dolayı Hazaralar, günümüzde Afganistan'ın geneline yayılmış ve dış dünyaya açılmış olmalarına karşın, Hazaracat'ta başat durumlarını sürdürmektedirler. Hazaralar, günümüz Afgan toplumunun en hareketli, değişime ve dönüşüme açık kesimini teşkil etmesi hasebiyle Avrupa, Avusturalya ve ABD'ye yönelik göç dalgasında da ön saflarda yerlerini bariz biçimde almışlardır. Halihazırda ülkemizde mevcut Afganlar arasında da Hazaralar, belirgin biçimde göze çarpmaktadır.

Hazaraların geçmişte, Afganistan'ın dağlık ve en soğuk bölgelerinde neden yaşamayı tercih ettikleri konusunda berrak bir görüş ve sebep mevcut değildir. Afganistan, tarih boyunca imparatorluklarla güç odaklarının çekişme ve kavgalarına sahne olmuştur. Hazaralar, zor ve meşakkatli coğrafyada adeta doğal bir kalkan ve savunma hattını teşkil eden iç mıntikalardaki yüksek dağlık bölgelerde yani Hindukuş sıradağları etrafında yaşamayı yeğleyip, çevrelerindeki çoklu inanç yapılanmalarından bilistifade mensubiyet çeşitliliklerini arttırarak tarih sahnesinden silinmemeyi başardıkları düşünülmektedir. Bugün Hazara toplumunda sırasıyla Şii (12 İmam), Sünni ve İsmailî inanç çeşitliliği mevcuttur. İlk kaynaklarda Hazaraların inanç mensubiyetleriyle ilgili hiçbir kayda rastlanmamıştır. İlhanlı hükümdarlarından Gazan Han'ın (1271-1304) Moğolları Şiileştirerek Müslüman yapmasının ve Şiiliği yaymaya çalışan dâ'ilerin bu coğrafyaya gelmesinin yanı sıra, Hazaracat bölgesini çevreleyen Sünnilerden etkilenmemek ve İslam öncesi inanç ve adetlerini Şiilikte sürdürebilme imkanını yakalamaları hasebiyle bu mezhebi seçtiklerini belirten Timurhanof, Moğollardan 19'ncü yüzyılın sonlarına kadar hiçbir gücün bölgeye hakim olamadığını vurgular. Timurhanof, Hazaraların kendilerini "ateşli" bir Şii görmediklerini de savunur.²⁷ Öte yandan, Hazaraların yönetime vergi vermemek amacıyla dağlık bölgelere yerleştiklerini savunan görüş de mevcuttur. Timur, Kandahar'ın kuzeyine 1390'da akın yaptığında burada yerleşik Hazara halkından vergi ve bağ ister. Hazaralar, vergi ve haracı vermekten imtina ettiklerinden civardaki dağlara kaçmışlardır.²⁸

26 Timurhanof, *Hazara*, 59.

27 Timurhanof, *Hazara*, 50-53.

28 David Price, *Chronological Retrospect or Memoirs_of_the Principal Events of Mahommedan History from Death of the Arabian Legislator to the Accession of the Emperor Akbar*

2. Hazara Kelimesinin İlk Defa İstimal Edilmesi

Umumi dünya tarihi yazımının ilki sayılan büyük tarihçi Ebü'l-Hayr Reşîdüddîn (1247-48-50 / 1318),²⁹ Vassâf ile birlikte Hazaralardan bahseden ilk iki tarihçiden biridir. Reşîdüddîn Hazaraları Neküderîler diye tanımlayarak, 1278-79 (h.677) kışında bu unsurların iki bin civarında süvariyle Fars vilayetine hücum ettiğini ve Şiraz kentinin kapılarına dayandığını belirtir. Neküderîlerin komutasını 1299-1300 (h.698) yıllarına kadar Bucay'ın oğlu ve Çağatay'ın torunu Abdullah üstlenir. Ondan sonra yerine geçen Berak'ın oğlu Duva da 1301'de (h.680) Fars'a akınlar yaparak Âbâkâ Han'ın bayrağını Şam'a kadar taşıma cüretini gösterir. Abaka Han 16 Ağustos 1279'da (h.23.3.879) Herat'a gidip Karauna beylerini boyunduruğu altına alır.³⁰

Yine bu dönemin tarihçilerinden Seyfi Herevî 1282-1321'de (681-721) komutan Neküder ve Neküderîler hakkında önemli bilgiler verir. Neküder 1262'de (h.660) Abaka Han ile ters düşüp Murgab'dan ayrılınca, Han onu geri döndürmek veya cezalandırmak için kardeşi Şehzade Tabsin Oğul'u onun üzerine gönderir. Üzerine kuvvet geldiğini duyan Neküder, bulunduğu "Endhoy'dan Avganistan'a (Afganistan)" çekilir. Komutan Neküder yenilir ve "ele geçirilen 400 Neküder" in hepsi Han'ın emriyle asılır.³¹

Hazara kelimesinin ilk defa geçtiği eserlerden bir diğeri de Timur tarafından 1401-1402'de (h.804) huzuruna çağrılıp bizzat Nizameddin Şamî'ye yazdırılan *Zafername*'dir.³² Şâmî "hazara" kelimesini bin kişilik askeri birlik

and the Establishment of the Moghul Empire in Hindustan from Original Persian Authorities (London: 1821), 3/535.

29 Hekim bir Yahudi ailenin çocuğu olarak Hemedân'da doğan, 30'lu yaşlarında ihtida eden ve Abakan Han zamanında (1265-1282) İlhanlılar Devleti'nin hizmetine giren, 23 sene vezirlik yapan, ancak güç savaşının kurbanı olup, Sultan Olcaytu'nun 1316'da zehirlenerek ölmesinden sorumlu olmakla itham edilip 17 Temmuz 1318'de asılmıştır. İlahiyat, felsefe, ziraat, ölçüler, takvim, jeoloji, mimarlık ve gemicilik gibi muhtelif alanlarda eserler yazan çok yönlü büyük şahsiyet için bk. Karl Jahn, "Cihan tarihçisi Olarak Reşîdüddîn", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, ed. Zeki Velidi Togan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1966), 3 (cüz3-4) / 227-236; Osman Gazi Özgüdenli, "Reşîdüddîn Fazlullâh Hemedânî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/19-21.

30 Reşîdüddîn Fazlullâh Hemedânî, *Câmi'ü't-tevârih*, yay. Muhammed Ruşen ve Mustafa Musevî (Tahran: Elbruz Yayınevi, 1373/1994), 2/1108-1109.

31 Seyf b. Muhammed b. Yakub el-Herevî, *Târîhnâme-i Herat*, tsh. Gulamrıza Tabâtabâimecd (Tahran: İntişârât-ı Esâtür 1383/2005), 297-298.

32 Nizameddin Şâmî, *Zafernâme Târîh-i Futûhât-ı Emîr Timûr Gûrkânî*, yay. Penâhî Simnânî (Tahran: İntişârât-ı Bâmdâd 1363/1984), 4. Bilahare Şerafeddin Yezdî gibi müellifler Timurîler tarihinin ilk yazılı kaynağı olan bu yapıtı mehz göstermeyerek eserden yola

olarak kullanır: “Köle ve kadim taraftarlardan (müteşekkil) Hazaranın komutanı Mübarekşah Mukrît,”³³ “Hazara (bin) ve sadde (yüz) komutanlarına emretti.”³⁴ Bu askeri yapılanma günümüzde tabur ve bölüğe tekabül etmektedir.

15'nci asırda yaşamış olan Şerafettin Ali Yezdî (ö.1454) ise *Zafername*'sinde Hazara kelimesini istimal etmesinin yanı sıra Hazaracat (هزاره جات) kelimesini salt özel bir coğrafi bölge için değil, 1000 kişiden müteşekkil askeri kışla ve birlik yani tabur için kullanmıştır.³⁵ Hatta söz konusu kelime, Afganistan dışındaki yerlerde bulunan kışlalar ve birlikler için “Oyrad/Oyirat'taki hazaracat (alay)” ile Taşkent'teki “tümen ve hazaracat (alaya)” de kullanılmıştır.³⁶

Keza Bâbü Şah yukarıdaki müellifler gibi “hazara” terimini askeri birlik ve kışla manasında müteaddit defalar kullanmıştır: “Dere-i Hoş'ta Türkmen Hazarasına akın ettiğimiz zaman,”³⁷ Kedi-Hazara,³⁸ Türkmen Hazarası,³⁹ Karluk Hazarası⁴⁰ örneklerinde olduğu gibi.

Bâbü Sultan, Hazara sözcüğünü bir kol, boy ve aşiret ismi olarak da anmıştır. Kunduz'dan kendi halkına aldırmandan Kabil'e giden Hüsrev Şah'a mensup boy ve aşiretler arasından birisinin Rusta Hazarası olduğunu Beveridge belirtir.⁴¹ Arat ise “Rusta-Hazarayı” yer ismi olarak tercüme etmiştir: “Hüsrev Şah, kendi halkına aldırmandan, Kabil'e gitmek niyeti ile, Kunduz'dan çıktığı zaman, ona mensup olan il ve ulus beş - altı kısma ayrılır. Bedahşan'dakilerden bir kısım, Şeydim Ali Derban kumandasında olup, Rusta Hazarasında bulunuyordu; Pencşir yolu ile aşır, bu yurttan iken, bize mulazemet etti. Bir kısım da,

çıkıp aynı başlık ve içerikle telifler meydana getirmişlerdir. Keza Tahran'daki Bamdad Yayınevi'nin de bu eseri basarken iç kapakta alt başlık olarak “*İran Şehirlerinin En Kanlı Katliamının Macerası*” yazması, Timur'u İran'da katliamlar gerçekleştiren bir hükümdar olarak resmetme çabasından başka bir şey değildir.

33 Şâmî, *Zafernâme Târih*, 70.

34 Şâmî, *Zafernâme Târih*, 95.

35 Şerafeddin Ali Yezdî (Ali b. Muhammed Emin Şemseddin Ali el-Kıreytî et-Tabesî), *Zafername-i Timurî*, thk.Seyyid Said Mir Muhammed Sadık (Tahran: İran Meclis Arşiv ve Müttezeler Kütüphanesi), 83 - 84, 520, 564, 588-589, 663, 1067, 1126, 1172, 1199, 1278, 1282.

36 Yezdî, *Zafername*, 1199, 1278.

37 Arat, *Baburnâme*, 1/21; Beveridge, *Bâbur-nâma* 1/27.

38 Arat, *Baburnâme*, 2/247; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/ 250.

39 Arat, *Baburnâme*, 1/ 21, 2/248, 250, 308-310; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/ 27, 251, 253, 311-313.

40 Arat, *Baburnâme*, 2/369-370; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/391-393.

41 Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/196.

Yusuf Eyyub ve Behlul Eyyub kumandasında idi; onlar da bu yurttan hizmetimize geldiler. Bir kısım da, küçük kardeşi Veli kumandasında, Hutlan'da ve biri de, Yılcık, Neküderî, Kakşal ve Kunduz vilayetinde oturan Aymaklardan ibaretti.” Rusta Hazaraları *Bâbürnâme*'de sadece bir kez yer almıştır.⁴²

Hazara kelimesine zengin anlamlar katan Bâbü, yer ismi olarak da bunu istimal eder. Dağların yerlerinin aşağılarda olduğunu kaydeden Bâbü: “Gûr, Gezyû (Kerbu, Karnûd, Kuzûd) ve Hazara dağları da buna benzer dağlardır.”⁴³ Damga vergisi, Kabil valiliği, Pencşir ve Kedi (Gadai, Kidi) Hazara'nın geliri, hayvan vergileri ve kapıların kontrolü onundu (Baki Çaganyânî).⁴⁴

Bâbü Şah, Fergana'dan Horasan'a ve Kabil'e doğru gelirken Kabadiyan'a vardığında Çaganyan, Şehr-i Safa ve Tirmiz'i elinde tutan Baki Çaganyânî gelip kendisine biat eder.⁴⁵ Bâbü'e katıldığı andan itibaren orduda önemli işlevler gören, onun güvenine mazhar olup nezdinde çok güçlü bir yere kavuşarak Hindistan'ın fethine kadar askeri harekâtlarda reyî çoğunlukla geçerli sahip olan bir komutan olmasına⁴⁶ karşın, insani davranışları ve şerir durumu nedeniyle Bâbü tarafından da eleştirilen ilginç bir şahsiyettir. Bu kişinin cimri, “alçak, kötü kalpli, haset sahibi ve ahlaksız” birisi olduğunu yazmaktan kendini alamayan Bâbü,⁴⁷ adeta bir öz eleştiride bulunmakta ve onun kötülüğünü hiçbir zaman yüzüne vurmadığını kaydeder. Onun çeşitli defalar kendisinden ayrılma talep ve nazlarından bıkan Sultan Bâbü, Hindistan tarafına gitmesine izin verip, refakatine verdiği askerlerle Hayber Geçidi'ne kadar güvenliğini sağlar. Yar Hüseyin Derya Han, etrafına topladığı Dilezâk ve Yusufzai Peştun kabile mensuplarıyla birlikte yolları kesip şakîlik yaparken, o esnada Hayber'den Keçe-Kût'a varan Çaganyânî'ye saldırır, adamlarıyla birlikte onu öldürür ve karısını alır. Bâbü, ona hiçbir kötülük yapmadan salıverdiğini, fakat kendi kötülüğünün Çaganyânî'nin peşini bırakmadığını ve yaptıklarının bedelini ödediğini yazar.⁴⁸

42 Arat, *Baburnâme*, 2/193-194; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/196.

43 Arat, *Baburnâme*, 2/219; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/222.

44 Arat, *Baburnâme*, 2/247; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/250.

45 Arat, *Baburnâme*, 1/42; 2/186; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/48, 1/188.

46 Arat, *Baburnâme*, 2/194-195, 197, 226-227, 230, 236, 243, 245-246, 359; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/196-197, 199, 230-231, 239, 248-251,

47 Arat, *Baburnâme*, 2/246-247; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/248-249.

48 Arat, *Baburnâme*, 2/247-248; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/250-251.

Keza Bâburname'de Hazara kelimesi, özel isim terkihi olarak “Hazaraspi” biçiminde de geçmiştir. Beveridge tercümesinde, Hazaraspi'den bahseder ve Mîr Pîr Dervîş Hazaraspi'nin kardeşi Ali ile birlikte Belh'i 1453'te yönettiğini dipnotta belirtir.⁴⁹ Arat ise Hazaraspi'yi sadece “Hezâre muharebesinde” diye çevirmiştir.⁵⁰ Öte yandan Hazarasp, Hârizm civarında bir kalenin adı olarak kullanılmıştır.⁵¹ Farsçada “bin at”⁵² anlamına gelen Hazarasp'in, Horasan coğrafyasında kişi ismi olarak daha eski tarihlerde de kullanıldığı görülmektedir. Mesela meşhur Türk tarihçisi, alim ve vaiz Sıbt İbnü'l-Cevzî (1186-1256), İsfahan'da komutanlık yapmış Hezarasp b. Tengiz'den (ö.1070) bahseder.⁵³

Hazaraların Semerkand'ın doğusunda bulunan Hisar'da yöneticilere isyan ettikleri de vaki olmuştur. “Mirañşah Mirza, babası Uluğ Bey Mirza ile düşman olup, isyan eden Hazaralar arasına katılmış, fakat itidalsizliği yüzünden, burada kalamayarak, o da Husrev Şah'ın yanına gelmişti.”⁵⁴ Göçebe Sultan Mesud Hazaraları hayvanlarına konulan vergiyi ödemeyip tahsildarlara karşı isyan etmeleri nedeniyle Bâbür, Meydan Vardak üzerinden Gazne'ye gelip Çetu civarındakilere akın yapar, ama istenilen netice elde edilemez. Öte yandan mezkur Mesud Hazaraları, Gardiz ve Gazne yollarına da hücum ederek kamu düzenini bozmuşlardı.⁵⁵

3. Bâbür Şah'ın Hazâralarla Mücadelesi

Sultan Bâbür, Hindistan'a gidip devletini kurmadan önce, anavatan denilebilecek geniş Türkistan coğrafyasıyla irtibatı kaybetmemek amacıyla buranın güneyini teşkil eden günümüz Afganistan'ında mevziyi sağlam tutmuş ve sorun bırakmamak için mücadelecî kimlikleriyle tanınan Hazaraları disiplin altına almak ve ordusuna katmak için çaba sarf etmiştir. Sultan Bâbür bu gayretlerini özetle şöyle dile getirir:

49 Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/50.

50 Arat, *Baburnâme*, 1/44.

51 Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 8/462; Ali Ekber Dihhudâ, *Lugatnâme*, ed. Muhammed Muîn ve Seyyid Cafer Şehîdî, (Tahran: Tahran Üniversitesi,1998), 11/ 23643.

52 Yahya Kemal Beyatlı'nın Akıncılar şiirindeki “Bin at” vurgusu ve ifadesinin, ulustaki kolektif bilinçaltının coğrafyaları aşarak asırlar sonra dışa yansımaları mütalaa edilebileceği akla gelmektedir.

53 Sıbt İbnü'l-Cevzî (Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî (581/1186 -654/1256), *Mir'âtü'z-zamân fî Târîhi'l-a'yân* (Beyrut: er-Risâletü'l-â'lemiyye, 2013), 19/231.

54 Beveridge, *Bâbur-nâma* , 1/95.

55 Arat, *Baburnâme*, 2/224-225; Beveridge, *Bâbur-nâma*,1/228.

Kaderin “intikam alıcı” olması nedeniyle kötülük edenin kadere bırakılmasını, kışın zorlu koşulları nedeniyle mekan değişikliğine gitmediğini; Kabil’e geldiklerinden itibaren Türkmen Hezâresinin “haddi aşır yollarda şakîlik ettiğini”, bunlara “hadlerini bildirmek” maksadıyla Mirza Uluğ Beyin Bostan-Saray yerine gitmek üzere yola koyulduğunu, akıncıların Dere-i Hoş’ta Cenglik bölgesine⁵⁶ irsal kılındığını, zira Dere-i Hoş civarındaki bir mağarada biraz Hazaranın gizlenmiş olduğunu, buraya akın yapıldığında bütün seferlerinde bulunan güçlü ve yiğit komutanı Derviş Kökeltaş’ın dikkatsiz davranarak mağaranın girişine fazla yaklaşmasıyla içerdeki bir Hazaranın attığı okla göğsünden yaralanmasıyla öldüğünü; “Türkmen Hazarasının” kemiyetli miktarının kışlak olarak Dere-i Hoş’u seçmiş olmalarından mütevellit üzerlerine yüründüğünü, buranın güzel bir ırmak olduğunu, dere girişinde yarım kürûh⁵⁷ kadar bir boğazın bulunduğunu, buradaki yolun dağın yamacında yer aldığını ve bu yolun alt tarafında elli-altmış karı (yard) yüksekliğinde dik kayalığın mevcut olduğunu kaydeder. Bâbü Şah bu yamacın üst tarafındaki ince patika yoldan atlıların ancak teker teker geçebildiğini, bu boğazdan geçmeye başladıklarında öğleden sonra ikindiye doğru yürüyerek, onlara yetişmeden önce konakladıkları yerde askerlerin Hazaranın semiz bir devesini kestiklerini, etinin kebabın yanı sıra güveçte pişirilip, yenildiğini, etin çok lezzetli olduğunu ve bazı kimselerin bunu kuzu eti sandıklarını zikreder. O, Türk mutfağının Hint alt kıtasını etkileyip yaygınlaşmasına da son derece kıymetli ve değerli katkı sağlamıştır.⁵⁸

Eserinde Hazaralar üzerine yapılan akına ilişkin askeri ayrıntıları serdeden Bâbü Şah, yaşanan iklim ve coğrafi şartlarla alakalı mühim malumatlar vermekten imtina etmemiştir. Bir habercinin gelip, dar bir geçitte Hazaraların suyu kütüklerle güçlendirerek, askerinin geçişi tutmaya çalıştıklarını bildirmesi üzerine hemen harekete geçildiğini, karın o kış fevkalade yağması nedeniyle yolsuz yerden yürümenin meşakkatli olduğunu, dere kenarının tamamen buz

56 Cenglik (Jangalak) Çehçeran ile Bamyân arasında yer alır. Günümüzde de bu bölge Hazara bölgesi sayılır. bk. Geographical Names, “Jangalak: Afghanistan”.

57 Bâbü Şah’ın sıklıkla kullandığı bu ölçü birimi 4.000 kadem (bir mil) uzunluğundadır. bk. Dih-hudâ, *Lugatnâme*, 12/ 18301.

58 Geniş bilgi için bk. Divya Narayanan, *Cultures of Food and Gastronomy in Mughal and post-Mughal India* (Heidelberg: Heidelberg Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Doktora Tezi, 2015) Erişim 25 Mart 2022 http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/19906/1/Pub_Diss_Narayanan_07.12.2015_F.pdf; Shakesh K Singh, *The origin and evolution of the Mughlai cuisine in north India* Erişim 25 Mart 2022 https://www.academia.edu/38225634/mughlai_cuisine_origin_and_evolution_Shakesh_Singh_docx

tuttuğunu, buz ve kar yüzünden burayı geçmenin neredeyse imkansız hale geldiğini, Hazaraların suyun geçit yerini kestikleri ağaçlarla kapatmalarından ve bu civarda atlı ve piyade olarak, ok atıp çarpıştıklarından bahseder. Gerekli hazırlıkların ve ikmalin yapılmadan sefere çıkıldığını ikrar etmekten yüksünmeyen Sultan Bâbü, itibar ettiği komutanlarından Muhammed Ali Mubeşşir'in zırhsız olduğu halde cesurane biçimde ağaç engellerinin bulunduğu yola girdiğinde aldığı oklarla öldüğünü, hemen yola çıktıklarından dolayı kuvvetlerinin çoğunun zırhının bulunmadığını, nitekim bazı okların kendi yanından geçip yere saplandığını, sağ cenahtan zırhına bürünmüş Kasım Bey'in hamlesiyle bir geçit bulunarak atlarla Hazaraların üstüne gidildiğini ve onların mukavemet gösteremeden kaçtıklarını kayda geçirir. Bu çatışmada başarı gösteren komutanlardan Kasım Bey'e Bengeş, Hatim'e Kur-Beyilik payesi ve Kipek Kulu Baba'ya da bir köy ihsan edilmiştir. Bu çarpışmada Sultan Kulu Çanak⁵⁹ kaçan Hazaraları kovalarken, bol kar nedeniyle patika yolların dışına çıkılmadığını kaleme alan Sultan Bâbü, yiğitleriyle birlikte Hazaraların kışlaklarının yakınındaki koyun ve at sürülerine yetişip ganimet diye almıştır. Bizzat kendisinin 400-500 kadar koyun ve 25 at topladığını, bunları Sultan Kulu ve bir kaç kişiyle aralarında taksim ettiklerini söyleyen müellif⁶⁰ Hazaralara karşı seferleri hakkında şunu yazar:

“İki defa ve bizzat akına iştirak ettim. Biri — budur. Bir defa da, bu Türkmen hazarası Horasan'dan gelmekte iken, akıncılar gidip, birçok koyun ve at getirdiler. Hazaraların aile ve çocukları yayan, karlı tepelere çıktılar. Biraz ağır davrandık. Vakit de geç olmuştu; geri dönüp, Hazaraların evlerine inildi. Bu kış kar fevkalade çok yağmıştı. Bu yerde, yolun dışında, kar atın tam sağ rısında idi. Gece nöbete çıkanlar, karın çokluğundan, sabaha kadar at üzerinde kalıyorlardı.

Ertesi gün dönüp Dere-i Hoş'un içinde, Hazaraların kışlağında konakladık. Oradan kalkıp, Cenglik'e inildi. Yârek Tagayı ve bazıları biraz geride kalmışlardı. Onlara, Şeyh Derviş'i okla vuran Hazaraları ele geçirmeleri emredildi. Kanları tutulmuş bu bedbahtlar bir mağarada imişler. Oraya gidip, duman salarak, yetmiş-seksen Hazarayı ele geçirdiler. Ekserisi kılıçtan geçirildi. Hazara seferinden dönüp, Nicrav'dan vergi toplamak niyeti ile, Baran'ın alt tarafındaki Ay-Toğdı civarına geldik.”⁶¹

59 Beveridge, bu komutanın adını Sl.Quli Chûnâq olarak belirtmiş ve tek kulaklı olduğunu ilave etmiştir. Bk. Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/252.

60 Arat, *Baburnâme*, 2/248-250, Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/251-252.

61 Arat, *Baburnâme*, 2/250-251, Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/253.

4. Türkmen Hazarasına İkinci Hücumu

Bâbü Kabil'i ikinci defa almak için Gûr vilayetinden Hazeracât üzeri 15-16 Ocak 1507'de yola çıktığında sırasıyla Çahçerân, Çerâğ, Havâl-Kutî, Köteli-i Zirrîn, Yek Evleng, Bamyân, Şirtû, Cenglik, Gûrbend, Eştergrâm, Kûh-ı Menâr, Bînî Mâhrû (Bîbî Mâhrû) ve Kabil'e varır.⁶²

Bu yolculuk esnasında Kotel-i Zerrîn'den Yeke çayırını geçtiklerinde Ramazan bayramını⁶³ kutlamanın akabinde, Bamyân'ı geride bırakıp Şibertu geçidi katedildikten sonra Cenglik'e varmadan inilen yerde kışlayan Türkmen Hazarasının⁶⁴ birkaç ağılı yağmalanır. Bunun üzerine diğerleri hane ve varlıklarını bırakıp, çoluk çocuklarını alarak, dağa çekildiklerini hikaye eden Bâbü Şah, ilerideki birkaç Hazaranın askerinin önüne geçip, attıkları oklarla adamlarının geçişine engel oldukları bilgisi geldiğinde hemen oraya gider. Buranın bir boğaz olmadığını gören Zâhirüddin Muhammed, birkaç Hazaranın bir yükseltiden ok atmaları nedeniyle birliklerinin hareket edemeyerek takılıp kalmaları üzerine, bunun üstesinden gelmek için buraya hücum emrini verir ve öz eleştiride bulunup kendi güçlerini sigaya çekmekten sakınmaz:

“Düşmanın karaltısını görerek, şaşkın ve hayran bir halde duruyorlardı. Ben yetişerek, sur'atle o tarafa yürüdüm ve: — “Yürüyün! yürüyün!” — diye, ileri atıldım; niyetim halkı sur'atle harekete getirmek ve düşmanla çarpışmaktı. Halkı teşvikle öne geçtim, fakat hiç kimse sözüme aldırmadı. Ne bende zırh ve silah ve ne de atta zırh yoktu; yanımda yalnız ok ve yay vardı. Ben yürüdüm, diğerleri yerlerinden kıpırdamadı; sanki düşman bunları öldürmüştü. Sen adamları tehlike anında canını koruması için beslersin, yoksa adamlarının durup, beyinin yürütmesi ve onların asude kalıp, beyinin eziyetlere katlanması için değil. Böyle bir hizmetkarın ne faydası vardır; o ne işe yarar ve ne de aşa katkı olur. Nihayet at saldırdım ve ileri yürüdüm; atı sürerek, tepeye tırmandım. Beni görüp, diğerleri de yürüdüler; yalnız korkaklar geride kaldı. Yetişerek, dağa tırmandık; düşmanın okuna bakmadan, tepeye çıktık. Bazan yaya, bazan atlı olarak, cür'etle ileri yürüdük. Düşman da tepeden ok atıyordu; zor görünce, bırakıp kaçıverdi. Hezâreyi kovalayarak, dağa çıktık; kır ve dere-de onları, geyik gibi, avladık. Önümüze çıkanları geyik gibi vurduk; mal ve

62 Arat, *Baburnâme*, 2/304-309, Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/308-312.

63 Ramazan bayramı Bâbü'nün 24'ncü yaş günü 14 Şubat 1507'ye tekabül etmektedir. bk. Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/311.

64 Beveridge buraya “Türkmen Hazaralarına İkinci Saldırı” alt başlığını ilave etmiş. bk. Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/311.

koyunlarını yağma edip, paylaştık. Türkmen Hezâresini kırarak, adamlarını bendettik; erkeklerini ele geçirdik, kadın ve çocuklarını esir ettik.”⁶⁵

Burada da Hazaraların koyunlarına el koyduğunu tekrarlayan Bâbü, bayır, dere ve kırsalı aşır Hazaraların koyunlarını ve atlarını önlerine katarak Timur Bey'in mekanına vardıklarını, Türkmen Hazaralarından 14-15 asinin ve önde gelen eşkıyalardan birkaç kişinin ele geçirildiğini; inilen yerde bütün asilere ve eşkıyaya ibreti alem olmak üzere, muhtelif işkence ve eziyetlerle canlarının alınmasını düşünmüş olduğunu, lakin Kasım Bey'le karşılaştığında onun yersiz merhamet gösterip, onları serbest bıraktığını fark edince bütün esirlerin salıvermesini emrettiğini hikaye eder. Ancak Sultan Bâbü kötülere merhamet göstermenin, iyi insanlara karşı fenalık yapma anlamına geldiğinin altını çizmekten imtina etmemiş ve isim vermeden Sadi Şirazî'den şu alıntıyı yapmıştır:

Çorak toprak sümbül yetiştirmez; işini ve tohumunu bu toprakta ziyan etme.

Fena insanlara iyilik etmek, iyilik edenlere karşı fenalık etmek gibidir.⁶⁶

Türkmen Hazaralarına karşı yapılan bu hamleden bilistifade, Sultan Sencer Barlas ve Muhammed Hüseyin Mirza'nın Kabil'deki bütün “Moğulları” etrafına toplayıp Mirza Han'ı sultan olarak ilan ettiği ve Kabil'i kuşattığı haberi duyulunca, bu gaileyi defetmek maksadıyla geri dönülür.⁶⁷

5. Hazara ve Neküderî İlişkileri

Kaynaklar Hazaralarla Neküderî güçleri arasındaki geçişkenlik ve bağlantısallıktan bahsetmişlerdir. Bazı görüşlere göre Neküderîler, aslında Hazaralardan başka bir kavim olmayıp, sadece komutanlarından ötürü bu ismi almışlardır. Neküder'in Çağatay şehzadelerinden biri olduğu belirtilmektedir.⁶⁸

Reşîdüddîn, Hazaraları Neküderîler diye tanımlayarak, 1278-79 (h.677) kışında bu unsurların iki bin civarında süvariyle Fars vilayetine hücum ettiğini ve Şiraz kentinin kapılarına dayandığını belirtir. Neküderîlerin komutasını

65 Arat, *Baburnâme*, 2/309; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/312. Arat Bâbü'ün bu hissiyatını nesir olarak aksettirirken, Beveridge ise bu anlatımı şiir biçimiyle kayda geçirmiştir.

66 Şeyh Sâdî-î Şirazî, *Bostan ve Gülistan*, trc. Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: Meral Yay. 1980), 329.

67 Arat, *Baburnâme*, 2/308-311; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/311-314.

68 el-Herevî, *Târîhnâme-i Herat*, 331-333.

1299-1300 (h.698) yıllarına kadar Bucay'ın oğlu ve Çağatay'ın torunu Abdullah üstlenir. Ondan sonra yerine geçen Barak'ın oğlu Duva da 1301'de (h.680) Fars'a akınlar yaparak Âbâkâ Han'ın bayrağını Şam'a kadar taşıma becerisini gösterir.⁶⁹

Tarihçi Vassaf ise Neküderîlere eserinde müstakil bir bölüm ayırır. “Neküder Ordusu'nun Fars'a Hücumu”nda Sistan ve Fars eyaletindeki faaliyetlerinden bahseder.⁷⁰ Emir Timur'un tarihçisi Yezdi de Neküderîlerden bahisle onların Mısır'a yapılan seferde ordu safında kahramanlıklar gösterdiğine işaretle eder.⁷¹

Nitekim Bâbü'r de Hazaraların Neküderîlerle birlikte aynı mekanı ve coğrafyayı paylaştığını ifade eder. Kunduz vilayetindeki Hüsrev Şah'ın kabilelerini zikrederken Hazara ve Neküderîleri birlikte anar.⁷² Bu iki toplumu Kabil'den batısındaki Gur'a kadar uzanan dağlık bölgenin yani Hazaracat'ın sakinleri olarak kaydeder.⁷³ Babür Kabil ve çevresindeki yaşayan kavimleri anlatırken tekrar Hazara ve Neküderîleri birlikte zikreder. O, Kabil ili ve çevresindeki ova ve ırmaklarda Aymak Türkü, Arap, Peşai, Peraci, Tacik, Birkî ve Afgan (Peştûn) kabilelerin yaşadığını, batıdaki dağlarda iskan eden bazı kabilelerin Moğolca konuşan Hazara ve Neküderîler olduğunu ekler.⁷⁴ Keza Gûr ve çevresinde de Hazara ve Neküderîler birlikte anılmışlardır. Hüseyin Mirza, komutan Zünnûn Argun'a Gûr ve Neküderîleri verir. “O elindeki 70-80 adamıyla yığınlar halindeki Hazara ve Neküderîleri iyice mağlup etti. Hezâre ve Neküderîleri okadar az adamlarla yola getiren kimse olmamıştır.”⁷⁵ Babür, Herat'ın düşmana karşı savunmasında (1507) Muhammed Burunduk beyin “bütün Hazara ve Neküderî askerlerini de toplayıp, hazırlıklı yürüsünler.” dediğini kaydeder.⁷⁶

Bu iki zümrenin benzeşmesi ve aynı bünyeden geliyor olmasının başka bir mesnedi de aynı dili konuşuyor olmalarıdır. Afganistan'ın çoğulcu kültürel

69 Hemedânî, *Câmi'ü't-tevârih*, 2/1108-1109.

70 Vassâf, *Târîh-i Vassâf*, 116-117.

71 Yezdi, *Zafernâme*, 540.

72 Arat, *Baburnâme*, 2/194; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/196.

73 Arat, *Baburnâme*, 2/197; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/200.

74 Arat, *Baburnâme*, 2/203; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/207.

75 Arat, *Baburnâme*, 2/269; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/274.

76 Arat, *Baburnâme*, 2/323-324; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 2/326.

ve etnik yapısına vurgu yapan Sultan Bâbü, bu meyanda benzeşmeyi şöyle aktarmaktadır:

“Kabil vilayetinde muhtelif kavimler vardır; dere ve ovalarda — Türk Aymak ve Araplar; şehrinde ve bazı köylerinde — şartlar; bazı (131 b) köylerinde ve vilayetinde— Peşai, Peraci, Tacik, Bereld ve Afganlar ve Gazne dağlarında da, Hazara ve Neküderîler otururlar. Hazara ve Neküderîler arasında bazı kabileler Moğul dilini konuşurlar. Şimal-i şarkisindeki, Kettur ve Gebrek gibi, dağlık arazi, Kafiristan; cenubu ise, Afganistan’dır.”⁷⁷

Bâbü Şah, Kabil vilayetinde Türkçe, Farsça, Arapça, Peştuca, Moğolca, Peşai, Hintçe, Bereki, Gibri, Bereki ve Lamgan lisanının bulunduğu 11-12 dilin konuşulduğunu ve bu çeşitliliğin başka bir yerde görülmediğini kaydeder.⁷⁸ Tarihsel Horasan coğrafyasındaki çoklu kavmi yapıya da işaret eden Zâhirüddin Muhammed Şah, bu havzada Türk, Moğol, Peştün, Hazara, Ahşam ve Aymak gibi muhtelif kavim ve ulusların yaşadığını serdedir.⁷⁹

6. Kabil ve Çevresindeki Hazaralar

Kabil ve çevresindeki Bamyân ile Gazne vilayetlerindeki Hazara varlığının üzerinde duran Bâbü’ün bu dönemin coğrafik, etnografik, askeri ve siyasi durumuyla ilgili kıymetli aktarımları araştırmacılara yeni ufuklar açmaktadır.

Gurbend’den Gur vilayetine giden dereler ve vadilerin başlarını Hazaralar mesken tutmuşlardır. Gurbend dağlarında gümüş ve lacivert madenler bulunur, dağlar arasındaki Kürre-i Tâzikân ve Deşt-i Şeyh ovalarına yazın Aymaklar ve Türkler gelirlermiş.⁸⁰ Bâbü maiyetiyle birlikte Gûr’dan Kabil’e kışın dönerken vilayetin merkezi Çağçerân’da Hazara rehber tutmak zorunda kalır. Bu seferinde zorlu kış şartlarıyla karşılaşan ve çok meşakkat çeken Sultan Bâbü’ün ağzından şu dize dökülür:

“Dünyanın benim görmediğim bir cevr ve cefası kaldı mı;
Hasta gönlümün çekmediği bir dert ve belası kaldı mı?”⁸¹

77 Arat, *Baburnâme*, 2/203; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/207.

78 Arat, *Baburnâme*, 2/203; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/95.

79 Arat, *Baburnâme*, 2/296; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/300.

80 Arat, *Baburnâme*, 2/210; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/214. Arat dağların ismini Gurbend olarak verirken, Beveridge buna Hindi Kuş demiştir.

81 Arat, *Baburnâme*, 2/304-305; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/308.

Bâbü Hazaraların Gazne'de göçebe olarak Afganlılarla (Peştunlar) birlikte yaşadıklarını yazar.⁸² Horasan ve Semerkand'daki konar göçerlerin Türk ve Aymaklar olması gibi, Kabil'de de bu kesimi Hazara ve Peştunların teşkil ettiğini, Hazaraların en büyük kesiminin Sultan Mesud Hazarası ve Peştunların ise Mehmedler (Mohmandlar) olduğunu kayda geçirir.⁸³ Hindistan'ın fethinden sonra burada kalmak isteyip Afganistan'a dönen Hoca Kelân'e Babur Şah, Gazne, Gerdiz ve Sultan Mesud Hezâresini (1526'da) ihsan eder.⁸⁴ Zâhirüddin Muhammed Şah, oğlu Hümâyün'a ihsan ettiği Nilab ve Karluk Hazarasından da bahsetmektedir.⁸⁵

Kabil'in etrafı sayılabilecek Gazne'nin Kabil'den daima daha ucuz olduğunu vurgulayan Sultan Bâbü, göçebelerinin Hazaralar ve Afganlardan (Peştunlar) teşkil ettiğini kaydederek şunları ifade eder: "Ahalisi Hanefî mezhepli, temiz itikatlı ve Müslüman bir halktır. Üç ay oruç tutanları çoktur. Aile ve kadınları çok mahfuz ve kapalıdır."⁸⁶

7. Hindistan Fethinde Hazaralar

Afganistan coğrafyasına istikrar ve emniyet getirdikten sonra Hindistan'a doğru güneye yönelen Bâbü'nün ordusundaki çeşitli kavimler arasında Hazaraları da görmekteyiz. Hindistan'da muhtelif kaleler Hazaraların sorumluluğuna bırakılır. Bihre (Bhira) ile Sind nehri arasındaki bölge ve vilayetlerde sakin milletler meyânında Karluk Hazarası da bulunur.⁸⁷

Babur Hindistan fethine çıktığında ordusunda Afgan (Peştün) ve Hazara birlikleri de mevcuttu. Bu birlikler muhkem Ginguta kalesini kuşatıp ele geçirdiler.⁸⁸ Ravi nehri civarındaki Milvet kalesi 1526'da alındığında buraya Muhammed Ali Ceng atanır ve Hazara ve Peştunlardan iki yüz savaşçı kalenin korunması için bırakılır.⁸⁹ Sultan Bâbü 22 Mayıs 1526 (28 Receb

82 Arat, *Baburnâme*, 2/214; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/218.

83 Arat, *Baburnâme*, 2/218; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/221.

84 Arat, *Baburnâme*, 3/480; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/221.

85 Arat, *Baburnâme*, 2/369; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/391.

86 Arat, *Baburnâme*, 2/214; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/218.

87 Arat, *Baburnâme*, 2/370; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 1/392-393.

88 Arat, *Baburnâme*, 3/419; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 2/457. Beveridge, bu Hazaraların İndus nehrinin doğusundaki Hazara bölgesinden olduklarını dipnotta belirtir.

89 Arat, *Baburnâme*, 3/423; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 2/461. Beveridge Hazaraları zikretmesizin sadece Afganlardan bahseder.

932) Perşembe günü Agra'yı fethettiğinde buradaki hazineyi ordusuna dağıtarken Afgan, Hazara, Arap ve Beluç askerlerine rütbelerine göre taksim eder. Bu askerler arasında Afgan, Hazara, Arap, Belûç ve diğer kavimler de bulunur.⁹⁰ Bâbü'r'ün, ordusunda muhtelif kavimlerden asker bulundurması, şartların gerektirdiği bir zorunluluk olduğu kadar, imparatorluk olmanın da bir nişanesidir. Keza kendisine karşı çıkan Hazara ve Peştûnları önce yendikten ve egemenliği altına aldıktan sonra, bir biçimde onlardan istifade etmeyi de başarmıştır.

Dilaver Han "...biz Milvet'i aldıktan üç-dört gün sonra, Milvet civarında bize gelip, mulazemet etti. Alem Han ile Hacı Han, Şetlut suyunu geçerek, Dun ile Deşt arasındaki dağda Gingute adlı bir müstahkem kurgana gelip girerler. Bizim akıncılar, Afgan ve Hazaralardan gelerek, bunları muhasara ederler. Böyle bir müstahkem kurganı tam ele geçirmeleri yaklaştığı zaman, akşam olur."⁹¹

"(10 Ocak 1526)...Milvet kurganı Muhammed Ali Ceng-Ceng'in uhdesine verildi. O kendi tarafından büyük kardeşi Argun'u, bir miktar yiğitle, orada bıraktı. Hazara ve Afganlardan iki yüz kadar adam kurgana yardımcı tayin edildi. Hoca Kelan, Gazne şaraplarından birkaç deve yükletmişti. Hoca Kelan'ın yurdu, kurgana ve ordugaha nazır bir tepede bulunuyordu. Orada sohbet yapılıp, bazıları şarap, bazıları da rakı içtiler. Güzel bir sohbet oldu. Oradan kalkıp, Milvet'in geçitlerle dolu küçük dağlarından aşarak, Dûn'a geldik. Hindistan dilinde dereye dûn derlermiş. Hindistan'da bir akar su bu Dûn'dadır. Dûn'un etrafında birçok köyler bulunmaktadır. Burası, Cival'in pergenesi imiş. Dilaver Han onların dayıları oluyor. Dûn güzel bir vadidir. Irmağın etrafı çayırdır. Bazı yerlerinde pirinç ekilmiştir."⁹²

Bâbü'r Sultan, Kabil'den Hindistan'ı almak için sefere çıktığında beraberinde bulunan ve yararlı hizmetler gösteren Hoca Kelân, Agra'nın fethinden bir iki gün sonra burayı istemeyerek Afganistan'a geri dönmek isteyince Gazne, Gerdiz ve Sultan Mes'ûdi Hazarasını ona hediye eder.⁹³ Babur Sultanı Şah Ekber zamanında Kabil komutanı olan Kasım Han'ın unvanı "Şahmana-

90 Arat, *Baburnâme*, 3/477; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 2/522. Arat'ın tercümesinde, Hazara kelimesi yerine sehven "hezane" diye ifade edilmiş.

91 Arat, *Baburnâme*, 3/419. Beveridge, bu kişilerin muhtemelen İndus nehrinin doğu bölgesinde kâin Hazaradan olduğunu yazar. bk. Beveridge, *Bâbur-nâma*, 2/457.

92 Arat, *Baburnâme*, 3/423; Beveridge, Hazaraları burda zikretmez ve sadece "Afganlılardan 200-250 kişinin yardımı geldiğinden" bahseder. bk. Beveridge, *Bâbur-nâma*, 2/461.

93 Arat, *Baburnâme*, 3/480; Beveridge, *Bâbur-nâma*, 2/525.

rai Horasan” idi. Adı geçen Agra kalesinin yapımına 1587’de (h. 995) nezaret etti. O, 1589’da (h.997) Kabil Valiliğine yani Şahmanarai Horasan görevine nasbedildi. Onun süslü köpekleri Kabil ve özellikle Ravalpindi’nin kuzeyindeki Hazara bölgesinden gelir.⁹⁴

Sonuç

Büyük devlet adamı Bâbü’ün yaşadığı dönemi çok iyi tahlil ederek tarihimize ve kültürümüze muazzam biçimde büyük katkılar sağladığı bir hakikattir. Aynı zamanda *Siyasetnâme* addedilebilecek hatıratı sayesinde, Hazaraların müstakil bir hüviyete bürünmesi ve Afganistan tarihinde önemli bir yer teşkil etmesinin ilk emarelerinin görülmesi imkânı elde edilmektedir.

Hazaralar, Moğolların Afganistan coğrafyasından çekilmesinden sonra varlıklarını ve kimliklerini korunaklı, güvenli ve sert koşullara sahip Hazaracat sayesinde koruyabilmiştir. Bağımsızlıklarını koruma saiki ve çevreyle fazla etkileşime girmemek maksadıyla egemen Sünni inancın hilafına Şiiliği çoğunlukla benimsemişlerdir.

İlk dönem İslam kaynaklarının Hazaracat bölgesine yaptıkları göndermeler misali, *Bâbü’r-nâme*’de de bu coğrafyanın zorluğu ve meşakkatinden sıklıkla bahsedilmiştir. Bâbü’ Şah Hindistan’a gitmeden önce Amuderya’dan Kabil’e geldiğinde ve burada bulunduğu dönemde, isyan eden ve kendi yönetimine karşı çıkan Hazara unsurlara karşı müteaddit seferlere çıkmıştır. Ancak bu girişimler Babür Devleti’nin Hazaracat’ta kesin egemenliği ve yönetimiyle sonuçlanmamıştır. Bâbü’ Şah, ordunun ihtiyacı nedeniyle daha önce saldırılar yaptığı Hazaraları, Hindistan fethinde güçlerinin arasına yerleştirebilme becerisini de serdetmiştir.

Hülagu’dan 19’ncü asrın sonlarına kadar hiçbir gücün hakimiyeti altına alınamayan Hazaraların en büyük desteği, buldukları haşin coğrafyadır. Günümüzde dahi bu bölgede seyahat çok meşakkatlidir. Bir-bir buçuk saatlik mesafede kat edilmesi gereken bir yolculuk beş-altı saatte ancak alınabilmektedir. Kar yağdığında yer yer anayollar dahil yolların ekseriyeti ulaşıma kapanabilmektedir. Ayrıca bir imparatorluğa dönüşen Bâbü’ Hanedanının Hazaraları Türk unsuru sayması, Hazaracat’ın zengin bir üretim ve verim merkezi olmaması, coğrafyalarında özgürce yaşama imkanına kavuşmuş olmalarından ötürü Hazaraların da devlete karşı çıkmamaları, burada doğrudan Babür egemenliğinin kurulmamasının sebeplerinden addedilebilir.

94 Abul Fazl ‘Allamî, *Ain-i Akbarî*, trns. H. Blochman (Calcutta: 1873), 1/290.

Hazaracat'a Türk olmayan unsurların 19'ncü asrın sonlarına kadar sokulmaması ve burada yaşayamaması, Hazaraların kendilerini Türk asıllı görmelerinin bir tezahürü biçiminde tezekkür edilebilir.

Günümüzde Hazaralar Şii, Hanefi ve İsmaili mezhepler etrafında öbekleşirken, Zâhirüddin Muhammed Şah'ın bu kesimin inanç yapısından bahsetmemesi dikkat çekicidir. Hatıratında çok ender olarak mezheplere vurgu yapan Sultan Bâbü'rün, ancak Gazne'yi tavsif ettiğinde "ahalisinin Hanefi" olduğundan bahsetmesi, Sünni Hazaralara işaret olarak mütalaa edilmesi imkan dahilindedir.

Muhtelif coğrafyalarda kâin Türk dünyasından ve akraba toplumdansenet edip Müslüman uluslar arasında yerini alan Hazaraların kimliği ve tarihsel süreci hakkındaki tartışmalar, Afganistan'da günümüzde dahi sıcaklığını korumaya devam etmektedir. Denilebilir ki Bâbü'r Şah sayesinde, Hazaraların bünyelerinde barındırdığı çoklu yapı ve özelliklerin anlaşılması yolunda perde biraz aralanmış duruma gelmektedir.

Kaynaklar/References

- 'Allamî, Abul Fazl. *Ain-i Akbarî*. trns. H. Blochman. Calcutta, 1873.
- Akün, Ömer Faruk. "Bâbürnâme." *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: TDV Yayınevi, 1991. 4/ 404-408. Erişim 12 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/baburname>
- Arat, Reşit Rahmet. *Baburnâme –Babur'un Hatıratı-*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- Baydemir, Hüseyin. "Bâbürnâme'de Folklorik ve Etnografik Unsurlar". *Gazi Türkiyat*. 1/7 (2010), 107-134.
- al-Balâdhuri, İmam Abu'l-Abbas Ahmad ibn Jabir. *Futûh Al-Buldân*, trc. Francis Clark Murgotten. New York: Columbia University, 1924.
- el-Belâzurî, Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-büldân Ülkelerin Fetihleri*, trc. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- el-Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Bağdâdî. *Fütûhu'l-büldân*. Kahire: Mevsû'ât Matbaası, 1901.
- Beveridge Anette Susannah. *The Bâbur-nâma in English (Memoirs of Bâbur) Translated from the original Tuki Text of Zahiru'd-din Muhammad Bâbur Pâdshâh Ghazi*. London: Luzac Co., 1922.
- Beveridge, Anette S.. *The History of Humâyûn (Humâyûn-nâma)*. London: Royal Asiatic Society, 1902.
- İbnü'l-Cevzî, Sibt (Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî (581/1186 -654/1256). *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*. Beyrut: er-Risâletü'l-â'lemiyye, 2013.
- Dihhudâ, Ali Ekber. *Lugatnâme*. ed. Muhammed Muîn – Seyyid Cafer Şehîdî. Tahrân: Tahrân Üniversitesi, 1998.

- Geographical Names. “Jangalak: Afghanistan”. 7.11.2017. https://geographic.org/geographic_names/name.php?uni=-4800533&fid=17&c=afghanistan
- Hemedânî, Reşîdüddîn Fazlullâh. *Câmi'ü't-tevârih*, yay. Muhammed Ruşen – Mustafa Musevî. Tahran: Elburz Yayınevi, 1373/1994.
- el-Herevî, Seyf b. Muhammed b. Yakub. *Târîhnâme-i Herat*. tsh. Gulamrıza Tabâtabâimecd. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr 1383/2005.
- Herevî, Muhammed Yusuf Riyazî. ‘*Aynu'l-vekayi' Tarih-ı Afganistan der Salhayı 1207-1324*. nşr. Muhammed Asıf Fikret Herevî. Tahran: İntişarat-ı Mahmud Afşar Yezdî 1990 (1369)).
- Firdevsî. *Şehnâme*. trc. Necati Lugal. İstanbul: MEB Yayınları, 1994.
- Jahn, Karl. “Cihan Tarihiçisi Olarak Reşîdüddin.” *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*. ed. Zeki Velidi Togan. 3 (cüz 3-4) / 227-236. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1966. Erişim 9 Kasım 2021 <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/13046>.
- Leyden, John – William Erskine. *Memoirs of Zehîr-ed-dîn Muhammed Bâbur Emperor of Hindustan Written by himself, in the Cahaghatâi Tûrki*. London: Oxford University Press, 1921.
- Mousavi, Sayed Askar. *The Hazaras of Afghanistan an Historical, Cultural, Economic and Political Study*. London: Curzon Press, 1998.
- Narayanan, Divya. *Cultures of Food and Gastronomy in Mughal and post-Mughal India*. Heidelberg: Heidelberg Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Doktora Tezi, 2015. Erişim tarihi 25 Mart 2022 http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/19906/1/Pub_Diss_Narayanan_07.12.2015_F.pdf;
- Price, David. *Chronological Retrospect or Memoirs_of_the Principal Events of Mahommedan History from Death of the Arabian Legislator to the Accession of the Emperor Akbar and the Establishment of the Moghul Empire in Hindustan from Original Persian Authorities*. London: 1821.
- Singh, Shakesh K. *The Origin and Evolution of the Mughlai Cuisine in North India*. Erişim 25 Mart 2022 https://www.academia.edu/38225634/mughlai_cuisine_origin_and_evolution_Shakesh_Singh_docx
- Qodirovna, Teshaboyeva Ziyodakhon. “Scientific Theoretical Study of "Baburname" and Its' Translations into the World Languages.” *Journal of Critical Reviews*. 7/3 (2020), 416-424. Erişim 12 Temmuz 2022. <http://www.jcreview.com/issue.php?volume=Volume%207%20&issue=Issue-3&year=2020>
- Özgüdenli, Osman Gazi. “Reşîdüddîn Fazlullâh Hemedânî.” *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35/19-21. İstanbul: TDV Yayınları, 2008. Erişim 10 Kasım 2021. <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/35/C35011380.pdf>
- Şâmî, Nizameddin. *Zafernâme Târîh-i Futûhât-ı Emîr Tîmûr Gürkânî*. yay. Penâhî Simnânî. Tahran: İntişârât-ı Bâmdâd, 1984 (1363).
- Şeyh Sâdî-î Şîrazî. *Bostan ve Gülîstan*. trc. Kilisli Rifat Bilge. İstanbul: Meral Yay. 1980.
- Timurhanof, Lütfü. *Târîh-i Milliyi Hazara*. trc. Aziz Tuğyan. Kum: İntişarat-ı İsmailiyan, 1993 (1372).
- Yakut el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdullah. *Mu'cemü'l-büldân*. Kahire: 1906.

630 • TÜRK ve İSLAM TARİHİNDE BİR SAYFA: BÂBÜRNÂME'DE HAZARALAR

Yezdî, Şerafeddin Ali (Ali b. Muhammed Emin Şemseddin Ali el-Kıreytî et-Tabesî). *Zafername-i Timurî*. thk. Seyyid Said Mir Muhammed Sadık. Tahran: İran Meclis Arşiv ve Müzeler Kütüphanesi. Erişim 12 Ocak 2016. http://ghbook.ir/index.php?option=com_mtree&task=viewlink&link_id=11206&lang=fa#

Yüce, Nuri. “Reşit Rahmeti Arat”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınevi, 1991. 3/336-337. Erişim 13 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/arat-resit-rahmeti>.

ANTONY FLEW'UN DÜŞÜNSEL DÖNÜŞÜMÜ VE İSLAM ALGISI

İbrahim YILDIZ*

Öz

Ömrünün, neredeyse üçte ikisini her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın varlığına karşı argümanlar geliştirmekte geçiren, ancak son zamanlarında bir Tanrı'nın varlığını kabul eden Antony Flew, değişiminin, her zaman temel aldığı iddia ettiği “kanıtın götürdüğü yere git” ilkesinin bir gereği olduğunu ileri sürer. Öncesinde kanıtın Tanrı'nın varlığına karşı durmayı gerektirdiğini ancak şu an kendisini bir Tanrı'nın var olduğu düşüncesini kabul etmeye yönlendirdiğini ifade eder. Bu çalışma, Flew'un “kanıtın götürdüğü yere gitmelisin” ilkesini İslam söz konusu olduğunda tatbik etmediğini ele alacaktır. Bunu yaparken öncelikle Flew'un görüş değiştirmesi sonrasında benimsediği Tanrı anlayışı kısaca anlatılacaktır. Daha sonra Hıristiyanlık hakkındaki düşüncelerine değinilecektir. Ardından İslam'a karşı ileri sürdüğü argümanlar değerlendirilecektir. Son olarak, İslam mevzubahis olduğunda Flew'un “kanıtın götürdüğü yere git” ilkesine uyup uymadığı tartışılacaktır. Sonuç olarak, Flew'un en azından reddettiği Hristiyanlığa göstermiş olduğu müsamahayı “kanıtın götürdüğü yere gitmelisin” ilkesi gereği İslam'a da göstermesi gerektiği ancak İslam'a dair eskiden sahip olduğu sert ve taraflı iddialarını yeniden gözden geçirmedeği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam, Hristiyanlık, Deizm, Ateizm, Kanıt, Antony Flew.

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi e-posta: i.yildiz@alparslan.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3139-2169.

Atıf/Cite as: Yıldız, İbrahim. “Antony Flew'un Düşünsel Dönüşümü ve İslam Algısı”. *Dini Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022), 631-647.
<http://doi.org.10.15745/da.1179662>

Antony Flew's Intellectual Transformation and Islamic Perception

Abstract

Antony Flew has spent nearly two-thirds of his life arguing against the existence of an omnipotent and all-knowing God, but towards the end of his life, he has accepted the existence of one. He argues that his change is due to the principle of “follow the argument wherever it leads”. He states that at first the argument required to oppose the existence of God, but the argument now leads him to accept the idea that there is a God. This study will consider whether Flew applies the principle “follow the argument wherever it leads” when it comes to Islam. While doing this, first, Flew's conception of God, which he endorsed after accepting the existence of God, will be briefly described. Then, his thoughts on Christianity after the acceptance of God's existence will be addressed. Next, the arguments he developed against Islam will be evaluated. Finally, it will be discussed whether he adapts the principle of “follow the argument wherever it leads” when Islam is at stake. As a result, it has been seen that Flew should at least have shown the tolerance he showed to Christianity, which he rejected, to Islam in accordance with the principle of “follow the argument wherever it leads” nevertheless, he did not reconsider his former harsh and biased claims about Islam.

Keywords: Islam, Christianity, Deism, Atheism, Evidence, Antony Flew.

Summary

One of the leading figures in the theism and atheism debate is Antony Flew, a former atheist who accepted the existence of a God towards the end of his life. Flew, who has struggled to ground atheism for an important part of his life, argues that there has been a necessary change in his ideas as a requirement of the principle “follow the argument wherever it leads”. He states that earlier, the evidence he reached necessitated opposing the existence of God, but the evidence now led him to accept the idea that there is a God. Although this change of opinion in Flew was considered an important development by theists, it was not welcomed by atheists and was the subject of some important criticisms. Hence, Flew wrote *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind* with Roy Abraham Varghese in 2007 to respond to the criticisms directed at his change of opinion and to explain the reasons for accepting the existence of God. In this work, Flew presents what he defended before and the arguments that made him abandon his previous

views. Here, he focuses on three arguments in particular; laws of nature, the fact that the current world contains a purpose and order, and the existence of the universe. As a result, he argues that among these arguments, especially the design argument, which is also confirmed by today's scientific advances, led him to accept the existence of an omnipotent, omnipresent, immutable, immaterial God that exists without a cause. Despite all this, Flew stated that he thinks of becoming a theist when he concluded that there is a God, however, he did not become a theist, but a deist. When we look at his ongoing discourses, he does not mean to accept the theistic God by the expression "I am considering becoming a theist". Flew's phrase rather endorses the idea that only one God can exist. Therefore, he does not accept any religion based on revelation; instead, he adopts an Aristotelian understanding of God who has the characteristics of power and intelligence. In this respect, his change of thought about the existence of God should not be considered as a search for religion. Therefore, it does not seem right to see Flew's change as "coming to faith" that requires religious practices. Flew states that the change of opinion is the result of his having set the principle "follow the argument wherever it leads" as a motto and the arguments put forward forced him to accept the existence of a God. At this point, an important question needs to be asked. After Flew changed paradigm, has there been a change in his attitude towards important theistic religions? In other words, did Flew need a revision of his previous ideas about the religions in question? Flew talks more about the two theistic religions after the change of paradigm. These are Christianity and Islam. Despite his rejection, it is seen that he made a transition to a more moderate discourse about Christianity. For this reason, in his book, which Varghese also contributed, it was claimed that Flew was under Varghese's influence, so the things he did not adopt about Christianity in the book were presented as if they were his thoughts. In response, he rejected the criticism that Varghese manipulated his ideas and said that the ideas in the book were entirely his own. It can be argued that there is no manipulation in the book. Because he uses moderate discourse not only in the book mentioned but also in his other works and discussions on Christianity. As a result, although he rejected Christianity, it is noteworthy that in his book and speeches he avoided using a discourse that disparages Christianity, and even he included expressions that glorify it. In response to the positive rhetoric he used for Christianity, it was seen that he did not reconsider other theistic religions and, especially when it comes to Islam, he continued the claims he adopted before accepting the existence of God. He put forward various arguments especially to denigrate

and refute Islam. However, although they do not constitute evidence, most of the arguments he used against Islam can also be used against Christianity. So, the “No” answer to the question “did Flew follow the argument wherever it leads?” seems quite reasonable. As a result, it is seen that Flew set out with the claim of philosophical objectivity but could not give up on religious and cultural bigotry against Islam.

Giriş

Teizm ve ateizm tartışmalarının önde gelen isimlerinden biri eski bir ateist olan, fakat ömrünün sonlarına doğru bir Tanrı'nın varlığını kabul eden Antony Flew'dur. Hayatının önemli bir kısmında ateizmi temellendirmek için çabalayan Flew, temel aldığı “kanıtın götürdüğü yere git” ilkesinin bir gereği olarak fikirlerinde zorunlu bir değişimin yaşandığını savunur. Öncesinde, ulaştığı kanıtların Tanrı'nın varlığına karşı durmayı gerektirdiğini, ancak kanıtın *şu an* kendisini bir Tanrı'nın var olduğu düşüncesini kabul etmeye yönlendirdiğini ifade eder.¹ Tanrı inancına dair ses getiren bu düşünsel değişimini ilk olarak Gary Habermas ile yaptığı bir telefon görüşmesinde dile getirir. Bu görüşmede teist olmayı düşündüğünü Habermas'a bildirir; bunu, daha sonra, Habermas ile yaptığı bir röportajda da ayrıntılarıyla açıklar. Bu röportaj, “My Pilgrimage from Atheism to Theism: A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas”² başlığıyla yayınlanmıştır. Flew'daki bu fikir değişimi, teistler tarafından önemli bir gelişme olarak değerlendirilmesine karşılık ateistlerce hoş karşılanmamış ve önemli bazı eleştirilere konu olmuştur. Buna binaen Flew, 2007 yılında düşünsel değişimine yöneltilen eleştirilere cevap vermek ve Tanrı'nın varlığını kabulünün sebeplerini açıklamak için *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*³ isimli eseri Roy Abraham Varghese ile kaleme almıştır.

Flew, bu eserinde daha önce neleri savunduğunu ve savunduğu görüşlerini terk etmesini sağlayan argümanları sunmaktadır. Burada özellikle üç argüman üzerinde durmaktadır; doğa kanunları, alemin bir gaye ve nizam içerdiği

¹ Ergin Ögcem, “Antony Flew'de Tanrıya Dair Paradigma Değişikliği”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 216.

² Antony Flew - Gary R. Habermas, “My Pilgrimage from Atheism to Theism, A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas”, *Philosophia Christi* 6/2 (2004), 197-211.

³ Bu eser Türkçeye *Yanılmışım Tanrı Varmış* başlığı ile tercüme edilmiştir. Daha detaylı bilgi için bk. Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Hasan Kaya ve Zeynep Ertan (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2011).

gerçeği ve evrenin varlığı. Neticede bu argümanlar arasında, özellikle günümüz bilimsel ilerlemeleriyle de teyit edilen tasarım argümanının, kendisini nedensiz var olan, her şeye kadir, her yerde hazır ve nazır, değişmez, maddi olmayan bir Tanrı'nın varlığını kabul etmeye götürdüğünü ileri sürmektedir.⁴

Bütün bunlarla birlikte o, her ne kadar Habermas ile olan görüşmesinde teist olmayı düşündüğünü ifade etse de sonunda deistik bir Tanrı tasavvurunu kabul eder. Burada vahyi esas alan Yahudilik, Hristiyanlık veya İslam'ı kabul etmediğini özellikle belirtir. Bu bakımdan onun Tanrı'nın varlığına dair düşünce değişikliği, bir din arayışı olarak düşünülmemelidir. Dolayısıyla Flew'un değişimini dini pratikler gerektiren bir "imana gelme" olarak görmek doğru görünmemektedir. Flew, düşünce değişiminin "kanıtın götürdüğü yere gitmelisin" ilkesini bir düstur olarak belirlemiş olması ve ileri sürülen argümanların kendisini bir Tanrı'nın varlığını kabul etmeye zorlamasının sonucu olduğunu bildirir. Peki, Flew'un fikir değişimi sonrasında önemli teistik dinlerden olan Hristiyanlık ve İslam'a karşı tutumunda bir değişiklik yaşanmış mıdır? Diğer bir ifadeyle Flew, mevzubahis dinlere karşı daha önce sunduğu fikirlerinde bir revizyon ihtiyacı duymuş mudur?

Hristiyanlık ve İslam'a karşı olan fikirlerinde bir revizyon gerekip gerekmediğini belirleyebilmek için Flew'un kabul ettiği tanrı tasavvurunun teizmi de destekler nitelikte olup olmadığına bakılmalıdır. Bunun için, Flew'un Tanrı tasavvuru kısaca betimlenecektir. Sonrasında Hristiyanlığa dair düşünceleri ele alınacaktır. Burada paradigma değişimi sonrasında Hristiyanlık hakkında konuşurken eskiye nazaran daha mutedil bir dil kullanmasına dikkat çekilecektir. Son olarak İslam'a karşı geliştirdiği argümanlara değinilecek ve onun İslam'a karşı sunduğu iddialarında da bir revizyonun gerekip gerekmediği tartışılacaktır.

Flew'un Tanrı Tasavvuru

Flew bir Tanrı'nın var olduğu kanısına vardığında teizme dönmeyi düşündüğünü ifade etse de⁵ onun dönüşü teizme değil, deizme olmuştur. Ancak

⁴ Antony Flew, *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed his Mind* (New York: Harper One, 2007), 155; Ayşe Siddıka Oktay - Mehmet Burak Güneş, "Din Dili ve Antony Flew'un İnanç Değişikliğinin Din Diline Yansıması", *Bilimname* 2019/39 (2019), 440.

⁵ Flew - Habermas, "My Pilgrimage from Atheism to Theism, A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas", 198.

⁶ Flew - Habermas, "My Pilgrimage from Atheism to Theism, A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas", 199.

süregelen söylemlerine bakıldığında, onun, “teizme geçmeyi düşünüyorum” ifadesinden kastının teistik Tanrı tasavvurunu kabul etmek anlamında olmadığı görülebilir. Flew’un söz konusu ifadesi, daha ziyade, sadece bir Tanrı’nın var *olabileceği* düşüncesidir. Dolayısıyla o, vahye dayanan hiçbir dini kabul etmemekte; güç ve akıl özelliklerine sahip olan Aristocu bir Tanrı anlayışını benimsediğini ifade etmektedir.⁶ Flew, bu Tanrı tasavvurunun -öncesine nazaran- şu an için kendisine daha makul (güçlü) göründüğünü ifade etmiş⁷ ve tercih ettiği bu yeni Tanrı anlayışını deizm olarak isimlendirmeyi uygun görmüştür. Buna göre akıl, esas olarak tasarım argümanları⁸ biçiminde, bir Tanrı’nın var olduğuna dair bize kanıt sunarken burada ne Tanrı’nın herhangi bir doğüstü vahyine ne de Tanrı ile insanlar arasındaki herhangi bir muameleye yer yoktur.⁹ Buna göre Flew, aşkın olana dair manevi bir tecrübeden ziyade, deistlerin olduğu gibi sadece akli temel alan bir muhakemeye Tanrı’yı bulmuştur.¹⁰ Buna ek olarak Flew’un bütün teistik dinlerin temel inanç esaslarından biri olan ahiret hayatının varlığını da reddetmesi deistik bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğunu gösterir niteliktedir.¹¹ Teistik Tanrı inancını reddetmesine karşılık, ona göre, aklın delil sunduğu Tanrı, “kendiliğinden var olan, değişmez, maddi olmayan, her yerde hazır ve nazır ve her şeye kadir” bir Tanrı’dır. Flew, bu düşüncesini aşağıdaki sözlerle açıklar;

“Tekrar söylemeliyim ki, İlahi olanı keşfetme yolculuğum şu ana kadar aklın bir yolculuğuydu. Argümanı, beni götürdüğü

⁷ Flew - Habermas, “My Pilgrimage from Atheism to Theism, A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas”, 199; Rifat Atay, “Din-Bilim İlişkisini Yeniden Düşünmek: Antony Flew’un Fikir Değiştirmesi Üzerine”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/21 (2009), 81.

⁸ Tasarım argümanlarına dair bilgi için bk. Mehmet Sait Reçber, “Tanrı’nın Varlığının Delilleri”, *Din Felsefesi* (Ankara: Grafiker, 2021), 135-141; Cafer Sadık Yaran, “The Ecological Value of the Teleological Argument”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1996), 181-189; Ferit Uslu, “Düzen ve Gâye Delili Üzerine Bir Analiz”, *Dinî Araştırmalar* 4/12 (2002), 31-48; Enis Doko, “Does Fine-Tuning Need an Explanation?”, *Kader* 17/1 (2019), 1-14; Merve İzin Badria, “İnce-Ayarlanmışlık Argümanı ve Çoklu Evrenler”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 10 (2022), 173-187.

⁹ Flew - Habermas, “My Pilgrimage from Atheism to Theism, A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas”, 199.

¹⁰ Mahsum AYTEPE, “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Dergisi* 3/3 (2017), 118.

¹¹ Flew - Habermas, “My Pilgrimage from Atheism to Theism, A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas”, 205; Mehmet Şükür ÖZKAN, “Antony Flew’un Ateizmden Tanrı İnancına Yolculuğunda Kanıtların Rolü: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2018), 496.

yere kadar takip ettim. Ve argüman beni *kendiliğinden var olan, değişmez, maddi olmayan, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen* bir varlığın olduğunu kabul etmeye yönlendirdi.”¹²

Görüleceği üzere Flew, teistlerin Tanrı’ya atfettiği sıfatların birçoğunu kabul etmektedir. Ancak yine de hem vahyi hem de ahiret hayatını reddeder ve vahiy ürünü hiçbir dini kabul etmediğini açıkça vurgular. Flew’un prensip edindiği kanıtın, onu, *her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen* bir varlığın, insanlarla nasıl iletişim kurduğuna dair de bir çıkarımda bulunmaya sevk etmesi beklenirdi. Ancak Flew’un düşünce dünyasında bu beklentiye makul bir karşılık bulmak zordur.

Her ne kadar vahiy ürünü teistik inançları reddettiğini ifade etse de onun betimlediği Tanrı tasavvurunda vahiy ürünü olan teistik bir Tanrı inancının imkânsız sayıldığı söylenemez. Özellikle kadir-i mutlak ve alim-i mutlak sıfatları teistik uluhiyet anlayışını da olanaklı kılmaktadır. Nitekim Tanrı’nın aleme vahiy ile müdahalesi Flew’un betimlemiş olduğu Tanrı tasavvuru temel alındığında imkânsız değildir. Her şeye gücü yeten bir Tanrı’nın varlığı, her şeye gücü yetmenin mantıksal imkansızlıklar haricinde bir sınırının olmayacağı düşüncesini içkin olduğu dikkate alındığında, bu yargının teizme de doğruluk payı bıraktığı düşünülmelidir. Doğrusu Flew da Tanrı’nın varlığını kabul ettikten sonra teistik düşünceye tamamen kapalı olduğunu söylemez. Hatta bunu “Bir gün, ‘şimdi beni duyuyor musun?’ diyen bir ses duyabiliyim”¹³ sözüyle dile getirir.

Sonuç olarak baktığımızda, Flew vahiy ürünü dinleri ve ahiret hayatını reddettiği için bir teist değildir. Kendisinin de belirttiği üzere Aristocu deistik bir tanrı tasavvuruna daha fazla sempati duymaktadır.¹⁴ Ancak onun yaklaşımının özellikle Tanrı’ya atfettiği sıfatlar dikkate alındığında, teistik Tanrı inancıyla tamamen uyumsuz görünmediği söylenebilir. Bu durum, sonraki başlıkta da göreceğimiz üzere, onun Hristiyanlığa karşı mutedil bir dil kullanmasına da sebep olmaktadır.

¹² Flew, *There is a God: How the World’s Most Notorious Atheist Changed his Mind*, 155.

¹³ Flew, *There is a God: How the World’s Most Notorious Atheist Changed his Mind*, 158.

¹⁴ Flew’un deizmi ve Tanrı algısının Aristo’cu deizme veya Aristocu Tanrı anlayışının deizme ne kadar uygun olduğu tartışmalıdır. Çünkü Aristo’nun Tanrı anlayışında evrenle ilgilenmeyen, kayıtsız Tanrı görüşü ile Flew’un kâinatı tasarlayan Tanrı algısı çelişmektedir. Ancak yine de Flew bu yönde bir Tanrı tasavvurunun kendisine eskiden olduğundan daha makul göründüğünü ileri sürer. Flew - Habermas, “My Pilgrimage from Atheism to Theism, A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas”, 199.

Hristiyanlığa Sempatisi

Flew, açık bir şekilde vahiy ürünü hiçbir dini kabul etmediğini söylese de Hristiyanlık hakkındaki söylemlerinde, özellikle bir Tanrı'nın var olduğu görüşünü benimsedikten sonra, kötüleyici bir dilden ziyade sempati içeren iyimser bir dil kullanmaktadır. Bu sebeple, Varghese'in de katkıda bulunduğu eserinde, Flew'un Varghese'in etkisi altında kaldığı, dolayısıyla kitapta Hristiyanlık hakkında benimsemediği şeylerin onun düşüncesiymiş gibi lanse edildiği iddia edilmiştir. Buna karşılık Varghese'in onun fikirlerini manipüle ettiği yönündeki eleştirileri reddeder ve kitaptaki fikirlerin tamamen kendisine ait olduğunu söyler. Doğrusu kitapta bir manipülasyon olmadığı savunulabilir. Çünkü Hristiyanlığa dair sadece adı geçen kitapta değil, diğer eserlerinde ve katıldığı tartışmalarda da iyimser ifadeler kullanmaktadır. Neticede Hristiyanlığı reddetse de kitabında ve yaptığı konuşmalarında Hristiyanlığı kötüleyici bir dilden kaçındığı, hatta yücelten ifadelere yer verdiği dikkat çekmektedir.

Hristiyanlığa yönelik iyimser bir dil kullandığının ilk örneği Flew'un, "daha önce defalarca söylediğim gibi, başka hiçbir din, İsa gibi karizmatik bir figür ile St. Paul gibi birinci sınıf bir entelektüelin birleşimi gibi bir şeye sahip değildir. Eğer her şeye kadir gücün bir din kurmasını istiyorsanız bence o dinin temeli bu ikili olmalıdır."¹⁵ şeklindeki sözleridir. İkincisi ise, "Aslına bakarsanız, ilahi bir vahiy olduğu iddiası doğru olsun ya da olmasın, en açık şekilde onurlandırılmayı ve saygı duyulmayı hak eden tek dinin Hristiyanlık olduğunu düşünüyorum."¹⁶ ifadesidir. Bu ifadelerin oldukça sübjektif olduğu gözden kaçmamalıdır. Burada "neden diğer dinler değil de Hristiyanlık?" sorusu dikkate alındığında Flew'un bir nevi taraf tuttuğu ve bu tarafgirliğinin de hayatı boyunca esas aldığını iddia ettiği "kanıtın götürdüğü yere git" ilkesi ile uyumlu olmadığı görülmektedir.

Hristiyanlık sempatisi içeren benzer ifadelere, Hristiyanlık ve ateizmi temel alan televizyon programlarında tartıştığı arkadaşı¹⁷ Habermas ile yaptığı röportajında da rastlanılmaktadır. Habermas'ın, C. S. Lewis'in önce teist sonra Hristiyan olduğu ve Flew'un de Hristiyanlığa olan büyük saygısından dolayı aynı sürecin kendisi için de mümkün olup olmadığı sorusuna karşılık Flew, bunun kötülük problemi sebebiyle mümkün olmadığını, ancak yine de

¹⁵ Flew, *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed his Mind*, 157.

¹⁶ Flew, *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed his Mind*, 185.

¹⁷ Antony Flew - Gary R. Habermas, *Did the Resurrection Happen?: A Conversation with Gary Habermas and Antony Flew*, ed. David J. Baggett (Downers Grove, Illinois: IPV Books, 2009), 13.

olacak olsa da eksantrik bir türde; yani inanç olmaksızın muhtemelen sıradan dini uygulamalar şeklinde olacağını belirtir. Bu yönde bir hayat isteyecek olması durumunda Yehova Şahitleri'nden olabileceğini ifade eder.¹⁸ Ancak kanıtın şu an için Hristiyanlığı kabul etmeye götürmediğini ifade etmesine rağmen Hristiyanlığa kapıyı tamamen kapatmamaktadır. Nitekim “Bir gün, ‘şimdi beni duyuyor musun?’ diyen bir ses duyabilirim”¹⁹ ifadesi bunu açıkça göstermektedir.

Flew’un Hristiyanlığa iltifatları, kitabı beraber yazdıkları için Varghese’in veya tartışmalara girdiği Hristiyan kişilerin inancına ya da içinde yaşadığı toplumda en yaygın inanç olmasına sebebiyle kendi toplumundaki Hristiyanlara daha hoşgörülü olmasının sonucu olduğu söylenebilir. Flew’un, “ben teizmin yanlış olduğunu düşünüyorum ancak eğer doğru olsaydı bunun en makul versiyonu sizinki olurdu” şeklindeki fikri bunun açık bir örneğidir.

İslam Algısı

Hristiyanlığa dair iyimser söylemlerine karşılık Flew’un İslam mevzu bahis olduğunda kullandığı dil aniden değişmektedir. Onun konuşmalarına ve İslam ile ilgili yazdıklarına bakıldığında ateist olduğu dönemlerde İslam’a karşı düşmanca hislere sahip olduğu görülmektedir. 1994 yılında İslam’ı konu edindiği bir çalışmasına “The Terrors of Islam” başlığını vermesinden de bu açıkça görülebilir. Söz konusu çalışmada İslam’ı totaliter bir ideoloji olarak nitelendirmektedir. Bundan kastı İslam’ın Bolşevizm ile benzer niteliklere sahip olduğudur. Ayrıca İslam’ın da Bolşevizm gibi yegâne hedefinin dünyaya hâkim olmak olduğunu ve bunu gerçekleştirmek için de militanca bir yapılanmaya sahip olduğunu savunur.²⁰ Onun İslam’a karşı düşmanca tavrı, Tanrı’nın varlığını kabul ettikten sonra da devam etmiştir. Tanrı’nın varlığını kabulü sonrasında Habermas ile yaptığı konuşmasında, “İslam'a gelince, bence o, en iyi Marksist tarzda Arap emperyalizminin²¹ birleştirici ve meşrulaştırıcı ideo-

¹⁸ Flew - Habermas, “My Pilgrimage from Atheism to Theism, A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas”, 211.

¹⁹ Flew, *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed his Mind*, 158.

²⁰ Antony Flew, “The Terrors of Islam”, *Challenges to the Enlightenment: In Defence of Reason and Science*, ed. P. Kurtz - T.J. Madigan (New York: Prometheus Books, 1994), 1.

²¹ Burada İslam’ı Araplarla özdeş tuttuğu gözden kaçmamalıdır. Ayrıca emperyalizm dini, etnik ve iktisadi bir sömürü sistemidir. Ancak İslam Allah’ın dinini hâkim kılma gayreti içindedir. Bir Müslüman açısından Allah’ın bunu istemesi kadar doğal ne olabilir ki?

lojisi olarak tanımlanır”²² şeklinde bir İslam tanımı yapması İslam dinine karşı düşmanca tavrını devam ettirdiğinin açık bir örneğidir. Buradan da görüleceği üzere Flew, Tanrı'nın varlığını kabul ettikten sonra İslam hakkındaki fikirlerini gözden geçirme gereği duymamış ve söz konusu tutumunu sürdürmüştür.

Her dinin doğruluk iddiası ve bunu yayma hedefi vardır. Bu durum İslam için de geçerlidir. Dolayısıyla İslam'ın insanların, doğruyu yaymak suretiyle, Müslüman olmalarını sağlama hedefine sahip olduğu doğrudur. Ancak bu durumun İslam'a karşı nefret içeren bir dil kullanılmasını gerektirdiği düşüncesi tartışmalıdır. Buna karşın Hristiyanlaştırma faaliyetleri için çok geniş bir misyonerlik ağı bulunmasına rağmen Flew'un Hristiyanlığa dair söylemleri daha yumuşak ve taraflıdır. Bu açıdan bakıldığında iki dinin de yayılma çabası açısından benzer hedefleri olmasına karşın “kanıtın götürdüğü yere gitmelisin” prensibini temel alan birisinin söz konusu dinlerden birine nefret diğerine ise sempati duyması, kanıtı ne kadar takip etti? sorusunu akla getirmektedir. Flew'un kanıt teorisi onu bir Tanrı'nın varlığını kabul etmeye sevk etmişti. Bu zorunlu olarak, inandığı tanrının hangi dinde en iyi şekilde betimlendiğini araştırmak yönünde olmalıydı. Bu da Flew'u objektif bir gözle bütün dinleri araştırmaya sevk etmeliydi. Oysa Flew, kendisini inanmaya sevk eden problemlerle ilgili olup olmadığına bakmaksızın Hristiyanlığa müspet, İslam'a menfi bir konum biçmiştir.

Flew'un İslam'a karşı düşmanca fikirlere sahip olduğu aşağıdaki sözlerinde de açıkça görülmektedir;

“İslam'ı korku dışında bir şeyle asla görmem. Çünkü İslam temelde dünyayı fethetmeye karardır. Bunun nedeni, İslam'ın dünyayı fethetmeye bağlı olmasıydı. Müslüman Arap ordularının İsrail'i yok etmeye çalışması ve hayatta kalan mültecilerin ve onların sayısız torunlarının geri dönüşü için verilen mücadelenin bugüne kadar sürmesinin nedeni, tüm Filistin'in İslam ülkesinin bir parçası olmasıydı.”²³

Flew'un yukarıdaki sözlerinde açıkça bir Arap düşmanlığı bulunmaktadır. Bu durum, İslam'ı tanımlarken kullandığı “Arap emperyalizmi” teriminde

22 Flew - Habermas, “My Pilgrimage from Atheism to Theism, A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas”, 208. Buna karşılık İslam'ın savaşı son seçenek olarak gördüğüne değinmek gerekir. İslam hakimiyetini kabul edip vergi ödemeyi kabul ettikleri takdirde savaş yapılmaz. Ancak savaşla veya barışla alınan bir yerde yaşayan halk kendi dinlerini istedikleri gibi yaşayabilmek özgürlüklerine sahiptir.

23 Flew - Habermas, “My Pilgrimage from Atheism to Theism, A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas”, 211.

daha açık biçimde izlenmektedir. Ayrıca yukarıdaki sözlerinde İsrail hükümetinin Filistin topraklarını işgalini ve bunu yaparken uyguladığı zulmü meşrulaştırmaya yönelik bir ima da bulunmaktadır. Flew'un iddiasına karşılık tarihî olay ve olgular da dikkate alınarak savaşların neden ve nasıl çıktığına bakmak gerekmektedir. Bunlara yönelik herhangi bir değerlendirmeye girmeden İslam'ın bir korku dini olduğu sonucuna varan Flew Hristiyanlığa karşı aynı söylemi kullanmamaktadır. Burada neden Hristiyanlığa karşı aynı söylemi devam ettirmediği sorusu Flew'un söylemlerinde samimi olmadığının ve kanıtı temel almadığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Bütün bu hasmane tavırlarına karşılık Flew İslam'ın mantıksal bir zeminde de reddedilebileceği kanısında olup bu yönde birkaç girişimde bulunmuştur. İlk olarak, merhamet sahibi olmak ile ahirette sürecek sonsuz bir cehennem azabı arasında çelişki olduğu düşüncesi temelinde bir argüman ileri sürer. Kur'an'da Allah'ın mutlak merhamet sahibi olarak betimlendiğini buna karşılık inanmayan veya itaatsizlik yapanların sonsuz ve çetin bir azaba maruz kalacaklarının da belirtildiğini söyler. Bunun yanında Kur'an'ın inanç ve mutlak itaat gerektirdiğini belirtir. Buradan hareketle, İslam'ın korku ve terör üzerine kurulduğunu savunur.²⁴ Kur'an'da, Allah'ın itaatsizliği cezalandıran ve başkaldırmayı güç ve sonsuza dek uzatılmış sınırsız cezalarla kıran kozmik oryantal bir despot şeklinde sunulduğunu iddia eder.²⁵ Sonuç olarak Flew, cehennemde sürecek sonsuz bir cezanın "en yüksek ahlak standartlarıyla" bağdaşmadığını ileri sürer.²⁶

Flew'un İslam'ı çürütmek üzere ileri sürdüğü argümana iki itiraz yöneltililebilir. İlk olarak cehennemın sonsuzluğunun neden temel ahlak standartları ile uyumsuz olduğu yargısı tartışmalıdır. Temel ahlak standartlarını belirleyen Tanrı ise Tanrı'nın vereceği bir kararın bir ahlak standardı olacağı anlamına geleceğinden Flew'un iddiası sonuçsuzdur. Dolayısıyla İslam'a göre, dinin sahibi Allah'ın uygun görmediği bazı durumlar için sonsuz cehennem cezası vermesinin temel ahlak standartları ile çeliştiği iddiası "hangi ahlak standartları" sorusunu beraberinde getirmektedir. Flew'un argümanı geçersiz olduğu, ülkelerin çoğunda belirli bazı suçlara müebbet cezası verildiği gerçeği ile de gösterilebilir. "Kişinin çok kısa bir süre zarfında (bir anda) işlediği bir suçun

²⁴ Flew, "The Terrors of Islam", 2.

²⁵ Flew, "The Terrors of Islam", 3; Flew - Habermas, "My Pilgrimage from Atheism to Theism, A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas", 208.

²⁶ Antony Flew, "Review of The Rediscovery of Wisdom, by D. Conway", *Philosophy* 76/295 (2001), 167.

müebbet hapis ile cezalandırılması ahlaksızlık mıdır?” sorusu burada dikkate değerdir. Flew'un değerlendirmesine göre bu yönde bir cezalandırma temel ahlak standartları ile uyumsuz olmak durumundadır. Ancak bunun neden öyle olması gerektiği tartışmalıdır.

İkinci olarak, azınlık da olsa bazı Müslüman düşünürlere göre Kur'an'daki cehennem ebedi olduğunu bildiren ayetler sonsuzluk değil uzun bir süreyi ifade eder.²⁷ Dolayısıyla, Müslüman camianın çoğunluğu tarafından savunulsa da bir düşünceyi İslam'ın temel bir unsuru olarak lanse edip bunun üzerinden İslam'ın tutarsız olduğunu iddia etmek temelsiz bir iddia olacaktır.

Bununla beraber cehennem azabının sonsuz olduğu düşüncesi Eski ve Yeni Ahit'te de sıkça tekrarlanan bir olgudur.²⁸ Dolayısıyla söz konusu iddiayı temel alarak İslam'ın tutarsızlığını tartışırken Hristiyanlığa karşı daha iyimser bir tavır takınmanın da temel ahlak standartları ile uyumlu olmayacağı savunulabilir. Bir inancın bir problem barındırdığı iddia edilirken, diğer inancın da aynı problemi paylaştığını dikkate sunmamak ve bunlardan sadece birini kötülemek Flew'un burada yaptığı hatadır.

Sonsuz bir cehennem azabının en yüksek ahlak ilkeleriyle uyuşmadığı itirazına ek olarak, Flew, insanların kendi özgür iradeleriyle yaptıkları seçimler ne olursa olsun, özgür iradelerinin yaratıcı ve devam ettirici nedeni Allah olduğundan, kötü fiiller için cezalandırılması gerekenin insanlardan ziyade Tanrı olduğunu ve bunun daha adil bir yargılama olacağını iddia eder.²⁹

İnsanın yaptıkları kötülüklerle karşılık neden Tanrı'nın suçlanması ve dolayısıyla cezalandırılması gerektiği açık olmaktan uzak ve tartışmalıdır. Tanrı'nın insanın özgür iradeleriyle işledikleri fiillerin yaratıcısı olması, onlara rıza gösterdiği veya onları kötü fiillere azmettirdiği anlamına gelmemektedir.

²⁷ Bu yönde düşüncelere sahip düşünürler için bk. Cahit Karaalp, *Bir Tefsir Problemi Olarak Cehennem Ebediliği Problemi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Mustafa Dönmez, *Dini çeşitlilik tasnifine yeni bir bakış: Tarihselcilik ve Ehl-i Fetret Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 42-44. Ayrıca İbn Arabi cehennem ehlinin de Tanrı'nın merhameti sebebiyle cehennemde dahi bir tür zevk alacağını iddia eder. Cennet Ceren Çavuş, "Overcoming Religious Violence Through The 'Mercy-Centric' Theology Of Ibn Al-Arabi", *Birey ve Toplum* 9/17 (2019), 6; Cennet Ceren Çavuş, *İbn Arabi ve Schuon: Tasavvufi Metafizik ve Ezeli Hikmet* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 124.

²⁸ Eski ve Yeni Ahit'te sonsuz cehennem azabı olduğunu bildiren pasajlar için bk. *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2011), Yeşaya 66:24, Matta 25:41-25:46, Vahiy 20:10, 2. Selanikliler 1:9.

²⁹ Flew, "Review of The Rediscovery of Wisdom, by D. Conway", 167.

Rıza göstermediği eylemleri yaratmama gibi bir tasarrufta bulunması ise insanın özgür iradesini ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla insanın tam anlamıyla özgür olabilmesi Tanrı'nın müdahale etmemesini gerektirmektedir.³⁰ Ayrıca Flew'un bu itirazında Hristiyanlığın temel akidelerinden esintiler kendini açık bir şekilde hissettirmektedir. Bilindiği üzere Hristiyanlıkta Oğul, insanların günahları için çarmıha gerdirilmiş ve çetin bir azap sonunda öldürülmüştür. Burada insanların günahının cezasını Tanrı'nın oğlu ödemiş ve böylece insanlar için kurtuluş mümkün olmuştur.³¹ Diğer bir ifadeyle, insanları ve özgür iradelerini yarattığı için fiillerin karşılığında sorumlu tutulması gereken Tanrı olması gerektiği iddia edildiğinde Hristiyanlık açısından bir sorun ortaya çıkmamaktadır. Çünkü Tanrı (oğul) kendisini insanların kurtuluşunu mümkün kılmak için feda etmek ile iddia edilen sorumluluğu yerine getirmiş olmaktadır. Buna karşılık imtihana tabi tutulan Tanrı değil insandır. Dolayısıyla insanın özgür fiillerinin sonucuna katlanmasının Tanrı'nın değil insanın sorumluluğunda olması daha makuldür. Çünkü eğer sorumluluk bir başkasına yüklenecekse özgür olmanın anlamı kalmayacaktır.

Son olarak Flew, St. Paul ile Hz. Peygamber arasında bir karşılaştırma yaparak Kur'an'ın aslında Eski Ahit'in kötü bir kopyası olduğunu ima ederek İslam eleştirisini devam ettirmektedir. Aşağıdaki sözleri bu durumu açıkça ortaya koymaktadır;

“Yeni Ahit’e en çok katkıda bulunan kişi olan St. Paul, ilgili üç dili de bildiği ve açıkça birinci sınıf bir felsefi zihne sahip olduğu halde, İslam Peygamberi, ikna sanatlarında yetenekli ve açıkça kayda değer bir askeri lider olmasına rağmen hem şüpheli bir şekilde okur yazardı hem de Eski Ahit'in içeriği ve Tanrı hakkında bilmesi gereken birkaç konuda kesinlikle bilgisizdi.”³²

Buradan Hz. Peygamber'in Eski Ahit ve Hristiyanlıktaki Tanrı inancıyla ilgili yeterince bilgisi olmadığından Kur'an'ı farklı bir şekilde yazdığı ima edilmektedir.³³ Flew'un İslam'a dair bu tür değerlendirmeleri taraflı tutumu-

³⁰ Özgür irade tartışması bağlamında Alvin Plantinga'nın Antony Flew eleştirisi için bk. Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 75-76.

³¹ Ertuğrul Cesur, *Tevhidin Felsefesi – Bir Büyük Anlatı Olarak İslam* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 85.

³² Flew - Habermas, “My Pilgrimage from Atheism to Theism, A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas”, 28.

³³ Kur'an'ın başka dini metinlerden esinlendiği veya onlardan iktibas ettiği iddialarına cevap için bk. Mehmet Salmazzem, “Turan Dursun'un Ateizme Geçişi ve Kur'an'ın Tevrat'tan İktibas’

nun yanı sıra, İslam'ı ne kadar az bildiğinin de bir göstergesidir. Öncelikle belirtmek gerekir ki İslam'a göre, Hristiyanlığın ilk hali de aslında İslam'ın temel ilkeleri üzerine kuruluydu. Ancak bu inanç daha sonra tahrif edildi. Tahrif sonucunda Allah doğrusu Hz. Peygamber'e yeniden vahyetti. Ancak tahrif edilmiş olmasına rağmen İslam ve Hristiyanlıkta benzer kıssalar bulunmaktadır. Flew, bunları Hz. Peygamber'in Hristiyanlığı iyi bilmemesine bağlamakta ve İslam'ı Hristiyanlığın bir kopyası olarak lanse etmektedir. Ancak Hz. İsa'ya gönderilen vahyin çoğunluğunun insanlar tarafından tahrif edildiği ve Allah'ın doğrusu yeniden insanlara, Hz. Muhammed aracılığıyla, bildirdiği için benzerliklerin bulunduğu şeklinde anlaşıldığında söz konusu iddianın İslam'a karşı bir delil olarak kullanılması imkansızlaşmaktadır.

Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle, Flew'un İslam'a dair düşüncelerini değerlendirirken öncelikle onun İslam'ı ne kadar bildiğini sorgulamak gerekmektedir. İslam'a dair ileri sürdüğü iddialara bakıldığında onun aslında kulaktan dolma bilgilerle İslam karşıtlığını temellendirmeye çalıştığı görülmektedir.³⁴ Onun İslam karşıtı iddialarında özellikle Batıyı üstün kültür olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Batı kültürünün temelinde de Hristiyanlık bulunduğundan, Tanrı'nın varlığını kabul ettikten sonra Hristiyanlığa karşı olan söylemlerinde daha yumuşak bir dil kullanan Flew, İslam'a gelince kültürel üstünlük iddiasından aldığı cesaretle nefret dolu bir dil kullanmaya devam etmiştir.

Sonuç olarak, Flew'un İslam'a karşı ileri sürdüğü iddialara bakıldığında bunların neredeyse tamamının zaten Batı toplumunda halihazırda İslam'a karşı propaganda aracı olarak kullanılan söylemlerden oluştuğu görülmektedir. Flew, Tanrı'nın varlığını kabul etmeden önceki söylemlerini deist olduktan sonra da devam ettirmiştir. Ancak birer delil niteliği taşımasına rağmen İslam'a karşı ileri sürdüklerinin çoğu onun daha mutedil bir dil kullandığı Hristiyanlıkta da bulunmaktadır. Buna karşılık Flew'un Tanrı'nın varlığını kabul ettikten sonra İslam'a dair görüşlerini yeniden gözden geçirme gereği duymaksızın daha önceden sahip olduğu kanısını aynen devam ettirdiği görülmektedir.

İddiası", *İslam Düşüncesi Araştırmaları -III- Yaşadığımız Çağ-*, ed. Hasan Harmanlı - İbrahim Yıldız (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 36.

³⁴ Abdullah Mekki, "A Critical Appraisal of Antony Flew's Conception of the Philosophical Foundations of Islam", *Intellectual Discourse* 25/1 (2017), 245.

Flew, Gerçekten Kanıtın Götürdüğü Yere mi Gitti?

Flew'un düşüncesindeki değişime baktığımızda kanıtın sonuçta onu bir Tanrı'nın varlığını kabul etmeye sevk ettiğini söylemek mümkündür. Ancak Tanrı'nın varlığını kabul ettikten sonra vahiy ürünü olan bütün teistik inançları reddetmesine rağmen iki ayrı teistik dine karşı farklı tutumlar sergilemesi tartışmalıdır. Onun kullandığı kanıtlar tek bir Tanrı'nın varlığına işaret etmektedir. Ancak bunun vahiy ürünü olan dinlerden ziyade Aristocu bir Tanrı tasavvuru olması gerektiği kanıtın değil daha ziyade içinde bulunduğu durumun bir ürünü olsa gerektir. Flew için Hristiyanlığı kabul etmek kötülük probleminden dolayı kanıt çerçevesinde mümkün olmayabilir.³⁵ Ancak kendisi buna rağmen Hristiyanlığa karşı iyimser bir söylem geliştirmiştir. Neticede mutlak anlamda iyi olan bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün uyumsuz olduğu savunulabilir. Ancak kötülük probleminin Hristiyanlık için oluşturduğu sorunlar İslam'da söz konusu değildir. Çünkü İslam'da Allah sadece insana haz veren fiilleri yapması gerektiği anlamında iyilik sahibi bir varlık olarak sunulmamaktadır. İslam'da Allah intikam sahibi, en iyi tuzak kuran gibi sıfatlara da sahiptir.³⁶ Flew'un bunu görmezden gelmesi düşündürücüdür. İslam'ı Hristiyanlığa tanıdığı toleransla değerlendirmemesi ve doğrudan kötücül bir duygu ile reddetmesi bilimin gerektirdiği nesnelliği dikkate almadığını düşündürmektedir. Popper'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, nesnel bir eleştiri doğal ve kültürel eğilimlerden kaçınmayı gerektirir. Bu nedenle bir bilim insanının yaptığı eleştiri epistemik olduğu kadar ahlaki bir meseledir.³⁷ Ancak görünen o ki Flew burada nesnel olma noktasında başarısızdır.

Flew'un felsefi zekâsı elbette tartışma konusu değildir. Ama İslam'a dair söylediklerinde önyargılarından kurtulamadığı görülmektedir. Bu sebeple, Hristiyanlık ve İslam'a dair söylemlerinde yanlı davrandığı çok açıktır. Diğer teistik dinleri değerlendirme konusu bile yapmaması ve bunların neden makul olamayacağına dair hiçbir gerekçe sunmadan Hristiyanlığın teizm içinden ter-

³⁵ Flew - Habermas, "My Pilgrimage from Atheism to Theism, A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas", 203.

³⁶ Kötülük problemine dair daha detaylı tartışmalar için bk. Metin Özdemir, *İslam düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014); İbrahim Yıldız, *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021); İbrahim Yıldız, "Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük", *İslami Araştırmalar Dergisi* 32/3 (2021), 634-641; İbrahim Yıldız, "Olasılık, Tanrı ve Kötülük", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (2021), 97-107.

³⁷ Rafiz Manafov, *Karl Popper Aklı* (İstanbul: İz Yayınları, 2020), 38.

cihe şayan inanç olduğunu iddia etmesi “kanıtın götürdüğü yere gitmelisin” ilkesini tatbik etmediği anlamına gelmektedir.

Sonuç

Antony Flew tasarım argümanının bilimsel gelişmeleri de dikkate alarak ileri sürülen versiyonlarının bir Tanrı'nın varlığını kabul etmesi için yeterli kanıt olduğunu belirterek daha çok deistik uluhiyet düşüncesine uygun bir Tanrı'nın var olduğunu kabul eder. Vahiy ürünü dinleri ve ahiret hayatını reddetse de Flew'un sadece Tanrı'ya atfettiği sıfatlar dikkate alındığında onun betimlediği Tanrı anlayışı teizmle de uyumlu görünmektedir. Ancak Tanrı'nın varlığına dair yeni kanıt elde ettikten sonra bütün teistik dinleri gözden geçirmede ve özellikle İslam söz konusu olduğunda Tanrı'nın varlığını kabul etmeden önce benimsediği iddialarını aynen devam ettirdiği görülmüştür. Buradan Flew'un kanıtın götürdüğü yere değil de yaşadığı ortamda elindeki kanıtla kendisine en makul görünen görüşü yani deizmi kabul etmek durumunda kaldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Flew “kanıtın götürdüğü yere mi gitti?” sorusuna görünen o ki “Hayır” cevabı oldukça makuldür. Sonuç olarak Flew'un felsefi nesnellik iddiasıyla yola çıktığı, fakat dinsel ve kültürel taassuptan vazgeçemediği görülmektedir.

Kaynaklar/References

- Atay, Rifat. “Din-Bilim İlişisini Yeniden Düşünmek: Antony Flew'un Fikir Değiştirmesi Üzerine”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/21 (2009), 65-87.
- Aytepe, Mahsum. “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Dergisi* 3/3 (2017), 113-136.
- Cesur, Ertuğrul. *Tevhidin Felsefesi – Bir Büyük Anlatı Olarak İslam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Çavuş, Cennet Ceren. *İbn Arabi ve Schuon: Tasavvufi Metafizik ve Ezeli Hikmet*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Çavuş, Cennet Ceren. “Overcoming Religious Violence Through The ‘Mercy-Centric’ Theology Of Ibn Al-Arabi”. *Birey ve Toplum* 9/17 (2019), 5-15. <https://doi.org/10.20493/birtop.566764>
- Doko, Enis. “Does Fine-Tuning Need an Explanation?” *Kader* 17/1 (2019), 1-14.
- Dönmez, Mustafa. *Dini Çeşitlilik Tasnifine Yeni Bir Bakış: Tarihselcilik ve Ehl-i Fetret Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Flew, Antony. “Review of The Rediscovery of Wisdom, by D. Conway”. *Philosophy* 76/295 (2001), 164-167.
- Flew, Antony. “The Terrors of Islam”. *Challenges to the Enlightenment: In Defence of Reason and Science*. ed. Paul Kurtz and Tim Madigan. New York: Prometheus Books, 1994.

- Flew, Antony. *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed his Mind*. New York: Harper One, 2007.
- Flew, Antony. *Yanılmışım Tanrı Varmuş*. çev. Hasan Kaya ve Zeynep Ertan. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2011.
- Flew, Antony - Habermas, Gary R. *Did the Resurrection Happen?: A Conversation with Gary Habermas and Antony Flew*. ed. David J. Baggett. Downers Grove, Illinois: IPV Books, 2009.
- Flew, Antony - Habermas, Gary R. "My Pilgrimage from Atheism to Theism, A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas". *Philosophia Christi* 6/2 (2004), 197-211. <https://doi.org/10.5840/pc20046224>
- İzin Badria, Merve. "İnce-Ayarlanmışlık Argümanı ve Çoklu Evrenler". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 10 (2022), 173-187.
- Karaalp, Cahit. *Bir Tefsir Problemi Olarak Cehennemin Ebediliği Problemi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Manafov, Rafiz. *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Manafov, Rafiz. *Karl Popper Aklı*. İstanbul: İz Yayınları, 2020.
- Mekki, Abdullah. "A Critical Appraisal of Antony Flew's Conception of the Philosophical Foundations of Islam". *Intellectual Discourse* 25/1 (2017).
- Oktay, Ayşe Sıddıka - Güneş, Mehmet Burak. "Din Dili ve Antony Flew'un İnanç Değişikliğinin Din Diline Yansıması". *Bilimname* 2019/39 (2019), 447-468. <https://doi.org/10.28949/bilimname.580873>
- Ögçem, Ergin. "Antony Flew'de Tanrıya Dair Paradigma Değişikliği". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 215-245. <https://doi.org/10.20486/imad.02718>
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kakütis Yayınları, 2014.
- Özkan, Mehmet Şükrü. "Antony Flew'ün Ateizmden Tanrı İncancına Yolculuğunda Kanıtların Rolü: Eleştirel Bir Yaklaşım". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2018), 481-505. <https://doi.org/10.31454/usb.476934>
- Reçber, Mehmet Sait. "Tanrı'nın Varlığının Delilleri". *Din Felsefesi*. 123-156. Ankara: Grafiker, 5. Basım, 2021.
- Salmazzem, Mehmet. "Turan Dursun'un Ateizme Geçişi ve Kur'an'ın Tevrat'tan 'İktibas' İddiası". *İslam Düşüncesi Araştırmaları -III- Yaşadığımız Çağ-*. ed. Hasan Harmancı ve İbrahim Yıldız. 21-48. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.
- Uslu, Ferit. "Düzen ve Gâye Delili Üzerine Bir Analiz". *Dinî Araştırmalar* 4/12 (2002), 31-48.
- Yaran, Cafer Sadık. "The Ecological Value of the Teleological Argument". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1996), 181-189.
- Yıldız, İbrahim. "Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük". *İslami Araştırmalar Dergisi* 32/3 (2021), 634-641.
- Yıldız, İbrahim. "Olasılık, Tanrı ve Kötülük". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (2021), 97-107. <https://doi.org/10.47145/dinbil.936149>
- Yıldız, İbrahim. *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2011.

DİNSEL DÜŞÜNCENİN RASYONELLEŞME İMKÂNİ VE ZORLUKLARI

Rafiz MANAFOV*

Öz

Vahye dayalı dinlerin toplumsal kabulleniş ve coğrafi yayılışıyla birlikte, onların sosyal değerler, kurumlar ve dönemin bilimsel anlayışlarıyla olan ilişkisi de tartışılmaya başlamıştır. İslam düşüncesi tarihinde süreç aklileşme dönemi olarak bilinmektedir. Akılla vahiy, felsefeyle din arasındaki epistemik münasebetler İslam dininin ortaya çıkışından itibaren kabul ve reddiyelerle süregelmiştir. Çalışmamız, İslam'ın erken dönemlerindeki dini inancın rasyonelleşme sürecinde cahiliyye zihin yapısı, kabilecilik ve ümmilik gibi sosyo-kültürel engellerin yanı sıra, ulema ve ümeranın bilimsel merakı, kısa sürede genişleyen fetih harekâtı, çeviriler gibi aklileşmeyi mümkün kılan etkenleri konu almaktadır. Rasyonelleşme sürecinde yaşanan ihtiyaç, imkân ve zorlukları ortaya çıkarmaya çalıştığımız makalemizdin amacı, günümüzde de yaşanan benzer ihtiyaç, imkân ve engellerin erken dönem kaynaklı olduğunu gö(st)rmek ve dönemin koşullarını dikkate almadan güncel bazı sorunların çözülemeyeceğine işaret etmektir. Bu anlamda, makalemizi hazırlarken gerek erken ve orta çağların tarihsel verilerine, gerekse de bu süreci anlaşılır kılacak analitik yöntemlere başvurduk.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Dini Düşünce, Aklileşme, Fetihler, Çeviriler, Kültürel Zorluklar.

* Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri e-posta: rafiz_manafov@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-0812-8554

Atıf/Cite as: Manafov, Rafiz. "Dinsel Düşüncenin Rasyonelleşme İmkânı ve Zorlukları". *Dini Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022), 649-670.

<http://doi.org.10.15745/da.1181538>

Opportunities and Challenges of Rationalization of Religious Thought

Abstract

Along with the social acceptance and geographical spread of revealed religions, their relationship with social values, institutions and scientific approaches has began to be discussed. Throughout the history of Islamic thought, this process is known as the period of rationalization. The epistemic relations between reason and revelation, philosophy and religion have continued with acceptance and rejection since the emergence of Islam. Our study deals with the factors that enable rationalization such as the scientific curiosity of the *ulama* and the *umara*, the conquest campaign that expanded in a short time, translations, as well as socio-cultural barriers such as jahiliyya idea, tribalism and illiteracy in the rationalization process of religious belief in the earlier periods of Islam. The aim of our article is try to reveal the needs, possibilities and difficulties in the rationalization process. And to point out that some current religious and philosophical problems aren't be able to be solved without taking into account the conditions of the early rationalization period. We have applied both to the historical data of the early and middle ages and to analytical methods that would make this process understandable by studying this paper.

Keywords: Islamic Philosophy, Religious Thought, Rationalization, Conquests, Translations, Cultural Challenges.

Summary

This study aims to discuss the possibilities, opportunities, and difficulties of the rationalization process of the Islamic religious thought. The relations between the belief and reason or religious and intellectual dimensions of Islamic culture have always been current. They were, sometimes, identified or completely separated, and sometimes highlighted differences between them. As for the divine dimension of religion, belief elements mostly have been at the centre of discussions. But the dimension of thought; historical ground, sociological reality and even geographical conditions have come into question due to its human nature. Differences between reason (rationalist) and faith (religious) have been the subject of discussions, due to religious concerns and sometimes epistemic reasons. The relationship of the religion(s) with philosophy and reason, which was formed by human efforts, has not been one and the same. The emergence conditions of religions, the beliefs, and

habits of the society to which it addresses, the characteristics of the geography it descended from, and the political and cultural events on occasion slowed down the rationalization of the religion. We claim that this influence was mostly ignored by scientists.

Our study reveals that, in the early periods, both the conquests of new lands and the translation movements were extremely important in terms of incorporating rational elements into religious thought. And the newly conquered important science centers and philosophy lead new needs and opportunities for the rationalization of religious thought.

Encouragement and guidance of the Qur'an to science (ilm) also facilitated this interaction process. The scientific curiosity of the new Arab society, which historically had the characteristic of jahiliyya, participated in this cooperation. However, pre-Islamic social customs and mental habits also appear as barriers to the rationalization process. Our claim is that the lack of a written culture in the Arab society has slowed the speed of information transfer. It also made it difficult to think religious claims in philosophical formulations at the conceptual level. Thus, it is understood that the rationalization process is a difficult period despite the needs and opportunities.

It is undeniable that these realities have a share in the basis of many religious debates and disagreements today, and we think that it cannot be understood without considering the causes and results of the early periods debates. In this study, we will try to determine the possibilities, needs and difficulties of the rationalization process after the just emergence of Islam. Our study asserts that, rationalization process is due to internal and external reasons, sometimes as a practical-pragmatic necessity, and sometimes as a requirement of the Qur'an's own order. We are of the opinion that both the pre-Islamic philosophical thought and the Arab mentality were both the possibility and the challenging factor of the Islamic thought.

We will approve to show that the approach to the concept of reason as the main factor in the rationalization process is handled differently for different reasons arising from social need and religious belief, and also try to show that sometimes rationalist thinkers the founders of rational thought, are met with religious concerns and have been considered irreligious. In our study, we will adopt to be limited with the problems of early stages of the rationalization process, meanwhile we applied to some writers of the ancient and medieval period to the extent necessary.

Giriş

İslam söz konusu olduğunda, onun inanç ve düşünce boyutunun ayrı değerlendirilmesinin doğru olacağı kanaatindeyiz. Zira ilki Tanrı kaynaklı, vahiy ürünü ve inanılması gereken ilkeleri, tartışılmaz hakikatleri içermektedir. İkincisi ise, insan ürünü olarak inancın bireye, topluma, devlete, dünyaya yönelik yansıma ve uygulamalarında ortaya çıkan düşüncelerin toplamı olarak vardır. İlki ilahi kaynaklı olduğu ve tasdik ve itaati şart koştuğu için kutsaldır, dolayısıyla eleştirilemez ve değiş(tirile)mez özellik taşır. Oysa düşünce için eleştiri ve ilerlemenin vazgeçilmez unsurlar olduğu malumdur. Dinsel düşünce üzerine yoğunlaşan her yaklaşımda dini ve felsefi boyutların her birinin kendi sınırları içerisinde değerlendirilmesi, birinin diğeri yerine kullanılması doğru olacaktır. İslam'ın inanç boyutu ile düşünce boyutu arasındaki farklılaşma durumları ve onlarla ilgili tartışmaların izleri, daha önceki gerek dinî(toplumsal), gerekse de felsefi(düşünsel) geleneklerde aranabilir. Bu konuda en fazla göz ardı edilen husus, Câhiliye dönemi olarak tanımlanan İslam öncesi geleneğin inanç, örf ve âdetlerin sonraki inanç olayları ve düşünceler üzerindeki etkisidir. Dikkate değer diğer bir husus ise, özellikle İslam, düşünce boyutu ile ilgili konularda, kendisinden önceki felsefi geleneklerden etkilenmiştir. Bu etki(leşim), İslam'ın aklîleşme dönemi ve süreci için hem açıklayıcı, hem de kısmen belirleyici ve zaman zaman da engelleyici bir rol üstlenmiştir.

Çalışmamız boyunca rasyonelleşme sözcüğü ile-toplumu, doğayı ve insanı açıklama sürecinde inanç ilkelerinin yanı sıra beşerî tecrübenin kullanımını, kabilevi yaşam biçiminden kurumsallaşmaya geçişi, dinsel ve kültürel yeknesaklık yerine farklılaşmayı, tüm bu toplumsal-siyasal gelişmeler sonucu kısmen de düşünsel sekülerleşmeyi kastetmiş olacağız. Bu manada inancın rasyonelleşmesi pratiği önceleyen ahlak toplumundan epistemik merakı merkeze alan bilgi toplumuna yönelmeyi de ima etmektedir.

Bahsi geçen inanç ve düşünce ayırımı da bu açıdan önemlidir. Zira bilindiği üzere inanç çoğunlukla duygu durumuna hitap eder ve davranışsal içerikle ilgilidir, eleştirilemez, taklit edilir ve yaşatılır. Fakat epistemik bir gereklilik olarak düşünce boyutunun sürekli değişime, eleştiriye, düzeltmeye açık tutulması gerekmektedir. Bu tür etkileşimler birkaç somut faktör üzerinden açıklanabilir. Her bir dinî kültür ve teolojik düşüncenin Tanrı inancı, âlem tasavvuru, insan görüşü ve bunların karşılıklı ilişkisi üzerinde odaklanan temel bileşenleri söz konusudur. İslam düşüncesinin yöntem ve yapısını daha iyi kavrayabilmek ve aklîleşme sürecindeki imkân ve zorlukları doğru değer-

lendirebilmek için, bu sürecin en temel faktörü ve ayrılmaz bileşeni olarak akıl kavramının tarihsel serüvenini, anlam farklılıkları ile kısaca değinelim.

1. Felsefî Düşünme Biçimi Olarak Akıl

Öncelikle İslam düşünce geleneğinin gerek Grek-Avrupa, gerek de Yahudilik ve Hristiyanlık gibi İslam öncesi dinî geleneklerden ayıran temel özelliğini vurgulamak adına, logos kavramının Herakleitos'tan İslam'a kadar süregelen serüvenine ana hatlarıyla işaret etmek yerinde olacaktır: Herakleitos ilk defa *dünyayı her yerde yöneten* doğanın içkin yasası manasında logos kavramını kullanmaktadır (Zeller, 2017, 76; Akman, 2021, 16-24). Herakleitos'un logosu, bir taraftan doğadaki yasalılığa işaret ederken, diğer bir taraftan da bu yasayı kavrayacak akla, akılsal düzenliliğe göndermede bulunuyordu. Logos'un tarihi ve yolculuğu buradan ve bu anlamda başlar. Diğer bir filozof Anaxagoras'la birlikte logos tabiatın dışında "maddeden farklı" olan ve tabiattaki yasalılığı düzenleyen güç anlamında kullanılmaya başlar ve Nous kavramıyla ifade edilir (Zeller, 2017, 93). Ona göre evrendeki her şeyi akıl düzenlemiştir. Bütün varlıkların da illeti odur.¹ Henüz logos yahut nous şeklinde ifade edilen ve hem varlığa aşkın hem de içkin olan aklın mahiyeti üzerine düşünme daha sonraki filozofların temel meselesi olacaktır. Kuşkusuz, akıl üzerine düşünmek akıl ile düşünmekten daha ileri entelektüel bir düzey, bilgi-birikim gerektirir (Câbirî, 2001, 21).

Akıl üzerine düşünmenin (refleksiyon) Sokrates ile başladığı, insanın bilgi merakının doğadan insana yöneldiği kabul edilir (Zeller, 2017, 157). Grek felsefesinin büyük filozoflardan Platon, Tanrı Demuirgos'u idealara bakarak tabiata şekil veren bir güç olarak tasarlarlarken, Aristoteles Nous kavramını tabiatın hareket ettirici ilkesi olarak tanımlamıştı. Platon'da tabiat güzelliğini Tanrı'ya borçluysen, Aristoteles'te hareketin kaynağı olarak vardır. Helenistik dönem Stoa felsefesinde ise Tanrı kavramına tekrar tabiatın içkin bir yetisi olarak rastlıyoruz. Burada tabiatın yasalarına güvenmemiz gerekir, zira onda Tanrısal merhamet, inayet söz konusudur. Bütün hikmetin tabiata, logosa ve evrensel akla uyumlu yaşamakta bulan Stoacılar bu görüşü savunmuşlardır.

Buradaki kısa değerlendirmeden de anlaşılacağı üzere, akıl ile tabiat arasındaki mutabakat ve aklın kendisini tabiatta bulması ve tabiat aracılığıyla keşfetmesi düşüncesi İslam'a kadarki Grek felsefesinin ayrılmaz iki bileşeni

¹ *Akıl kavramının Latin dillerinin çoğunda "reason" anlamında kullanıldığı ve bir anlamda hem akıl hem illeti/nedeni ifade etmektedir*

ve temel iki özelliğidir. İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren tabiatın işleyişi söz konusu olduğunda, onun Allah'ın iradesinin gereği olarak ilahî müdahaleler ile gerçekleştiği, bu ilişki biçiminde aklın rolünün kimi zaman kavrama, ama çoğu zaman hayret etme, ibret alma olduğu görülmektedir. Aklın tabiatı anlayan ve açıklayan bir yöntem olarak kullanılması için Mu'tezileye kadar beklenilmesi gerekecektir.

2. Kur'an'daki Bazı Aklî Söylemlerin Anlamı

İslam'ın ortaya çıktığı toplumun ve dönemin zihin yapısı Kur'an literatüründeki *ilim, cahiliye, ayet, akıl, alem* gibi bazı sözcüklerin kullanım biçimi ve işaret ettikleri anlamlar ve bu söylemlerin sonraki kelimeler geleneği içerisindeki evrilmeleri üzerinden okunabilir. Rasyonelleşme sürecinde özellikle Eş'âri geleneğinin Kur'an perspektifinde evreni içsel yasaları olan otonom bir mekanizma olarak değil, sürekli ilahî müdahalelere maruz bırakılan organizma olarak görmekteyiz. Böyle bir düşünce perspektifinde doğa söz konusu edilince, Grek felsefesinde bahsi geçen evrene içkin ve keşfedilmeyi bekleyen yasalardan değil, Tanrısal iradenin tezahür alanı olarak doğadan ve onu yöneten ilahî emirlerden bahsetmek gerekecektir. Mu'tezile'nin nedenselliğe dayalı tevellüt görüşünün ve Mâturîdî gelenekteki Tanrı'nın doğada ve toplumdaki yasaları anlamında sünnetullah ilkesinin teoride kabulüne rağmen, pratikte çok da merkezî konumda olmadığını dikkate alırsak², ilahî emirlerle yönetim biçiminin, nesnesi insan olan bireysel ve toplumsal olaylar için de geçerli olduğu söylenebilir. İslam toplumu başından itibaren bilgi toplumu olarak değil, sosyo-politik bir gerçeklik olarak iman toplumu, ahlak toplumu şeklinde ortaya çıkmıştır. Toplumun devletleşmesi süreci ahlâkî sistemden hukukî sisteme geçişi gerekli kılmış, İslam hukukunun ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır (Dağ-Aydın, 2017, 39).

Aynı şekilde, kutsal metinlerde bilme anlamındaki ilim sözcüğünün işaret ettiği şey doğanın nesnel bilgisi olmaktan çok, insanın ilahî perspektifle varlığa bakışı, dolayısıyla epistemik meraktan çok ahlâkî kaygı olduğu anlaşılmaktadır. İslam'ın erken dönemlerinde Câhiliye sözcüğünün anlamları üzerinde düşününce, bu sözcükle kastedilen şeyin dünyanın nasıl yaratıldığını,

² Gazzâlî, filozofların savunduğu doğal nedenselliği ve Mu'tezilî kelimelerin tevellüt görüşünü Allah'ın iradesini ve mucizeleri yok sayma kaygısından dolayı şiddetle eleştirir ve reddeder. Bunların yerine Allah'ın sürekli müdahalesi anlamında âdetullah kavramını ileri sürer. (Geniş bilgi için bk. Gazzâlî, 2020, 166-177).

varlığın temel özelliklerini, doğa yasalarını, aklın ilkelerini bilmeyen kişilerin değil, belli tarzda davranan, eylem yapan, çok tanrıya inanan, putları ilah edinen topluma, kızları diri diri gömen insanların zihin durumuna işaret ettiği görülecektir. Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler bu durumu teyit eder niteliktedir: “*Ümmetimin içinde Câhiliye döneminden kalma, tamamen terk edemeyecekleri dört âdet vardır: Asâletleriyle övünmek, başkalarının soyuna dil uzatmak, yıldızları vesile edinerek yağmur beklemek, ölüünün arkasından yüksek sesle ağlamak.*” (Müslim, “Cenaiz”, 29). Akletme sürecinin tabii sonucu olarak bilginin mahiyeti, içeriği ve tanımı söz konusu olduğunda da benzer yaklaşımlarla karşılaşmaktayız. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, ilim sözcüğü İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren mantıksal ve tecrübi bir metot olmaktan çok, geleneksel anlamda kullanılmıştır. İlim, bilmenin yöntemi olarak özellikle Peygamber'in söylediklerinin ve yaptıklarının aktarılması olarak anlaşılmıştır (Rahman, 2015, 70).

Kur'an, içinde inanç ve ahlakla ilgili kısımların bilgince bir biçimde düzenlenmiş olduğu tek bir seferde geliştirilmiş bir yasa (*code*) değildir; açık bir sıraya göre Tanrı'nın doğası, insanın doğası, insanın ereği vb. açıklayan didaktik bir eser değildir. O, esas olarak yirmi üç yıllık bir süreye yayılmış bir vahiyler topluluğudur ki, onlarda Peygamber, çoğu siyasi olan durumlara göre kendisine inananlara Tanrı tarafından verilmiş olan emirleri bildirir (Gardet-Anawati, 2017, 51). Bu iki düşünce biçimi arasındaki farkı gözetmemek, nitekim daha sonra Müslüman düşünürlerce ahlâkî ve etkin emredicilikten ziyade düşünsel bir ilke olarak Helenleşmiş Tanrı tasavvurunun kabulüne götürmüştür. Felsefecilerle kelamcıları karşı karşıya getiren bu görüş, zaten doğuşu itibariyle münferit olan ve hiçbir zaman akım ve gelenek halini alamayan elitist-rasyonalist geleneğin önünde engele dönüşmüştür. Bu uzlaşmazlık durumu zamanında fark edilmiş olsaydı ve sonuçları itibariyle kesin ve açık şekilde formüle edilmiş olsaydı, Sünniler tarafından rasyonalist düşüncenin hamisi konumunda olan felsefeye karşı yapılan genelleyici saldırı belki yapılmayabilirdi. Bu durumun zamanında fark edilmeyişi felsefe için doğrudan, Sünnî akide için ise uzun vadede trajik sonuçlar doğurmuştur (Rahman, 2015, 62-66). Ayrıca, Kur'an-ı Kerîm açısından doğada ve insanda her şey Allah'ın iradesi olarak cereyan eder ve iradesi beşerî akılla kestirilemez. Âlemde bir yaprağın düşüşü veya yerin karanlıklarındaki kuru ve yaş her şey Allah'ın bilgisi ve programlaması dâhilindedir. Bütün âlem onun sıfatlarının (yahut isimlerinin) tecelli mekâm ve iradesinin gerçekleştiği mülküdür (Albayrak, 1998, 74). Bu nedenle de bu konuda akılsal bir dizgeyi takip etmeye çalışanlar yanılırlar. İtaat istenmesinin nedeni de budur. Erken dönemde söz konusu edilmeyen

doğal yasallık, mantıklılık gibi akılsal yaklaşımlar özellikle diğer kültürlerin sorgulamaları ile İslam dünyasında da tartışılmaya başlayacaktır.³

Okuma yazma oranının yok denecek kadar az olduğu ümmî bir toplumun çok kısa sürede yazılı bir geleneği benimseyip, (Çağatay, 1957, 128) hatta yeni bilimsel yapıtlar, maddi eserler ortaya çıkarmasının altında yatan önemli etkenlerden biri, kuşkusuz Kur'an'ın bilmeye, anlamaya yapmış olduğu güçlü vurgudur. Her ne kadar, sahabeler için bu bilimsel merak Hz. Peygamber'in soruları cevaplarken kendisi tarafından giderilmiş olduysa da ondan sonra Müslümanlar bu bilme merakını diğer kültürlerin ortaya koyduğu miraslardan aldıklarıyla gidermekte tereddüt etmeyeceklerdir. Kur'an'ın akletme ve düşünmeye teşvik edici rolünün yanı sıra, yine kendisinin ilmi ve fikri faaliyetlere yön verici hatta tayin edici unsur olduğu da açıktır. Şöyle ki, Kur'an muhatapları için Tanrı, evren, insan portresi çizer ve bu üç unsuru birbirleriyle ilişkileri açısından da belirler (Kutluer, 2017, 68-69).

Dinî düşüncenin aklîleşmesi bağlamında İslam söz konusu olduğunda durumu açıklayıcı sözcüklerden biri de şüphesiz “ayet” kelimesi olacaktır. Ayet sözcüğü Kur'an cümleleri olarak anlaşılmasının yanı sıra, Kur'an açısından bakıldığında dünyadaki tüm fenomenleri ifade etmek için de kullanılan bir kelimedir. Kur'an'da aynı temel anlamları içerecek şekilde *mu'cize* (Kur'an-ı Kerim Meâli, 2009, Bakara, 2/211; Mü'min, 40/78), *alâmet* (Bakara, 2/248), *ibret* (Nahl, 16/11), *acâib iş* (Mü'minûn, 23/50), *delil* (Rûm, 30/20-25; İsrâ, 17/12) ve *Kur'an âyeti* (Nahl, 16/101) kavramları da kullanılmıştır. Böylece, Kur'an'a muhatap olan kişi, dinsel-imanî ihtiyaçlarını gidermenin yanı sıra, belki daha çok kâinatın kitabını ilahî perspektifle okuduğunu hissedebilmektedir. Kuşkusuz, içerisinde evrenin yaratılışı ve oluşum aşamaları, eski kavimlerle ilgili tarihsel bilgiler, insanın psikolojik yapısı, toplumsal değişimle ilgili vurgular Kur'an'ı sadece bir din kitabı olarak değil, aynı zamanda hayat kitabı olarak okunmasına neden olmuştur. İçerisindeki bilimsellik iddiaları ve vurguları da Kur'an'ın daha sonraki rasyonelleşme, hatta felsefleşme olgusu için temel etken olacaktır. Fakat, aklîleşme için bu güçlü ve olumlu referansın, yanlış yorumlanması ve anlaşılması durumunda ilerlemeyi engelleyici bir durum olarak da karşımıza çıkması mümkündür. Nitekim, Hz. Peygamber'den sonraki dönemde ortaya çıkan itikâdi-keîlâmî ve politik zeminli tartışmalarda,

³ İbn Rüşd, tabiatta her şeyi Tanrı'nın mutlak ve kestirilemez iradesi olarak gören Gazzâlîci (Eş'ârici) düşüncenin doğuracağı sonuçları safсата olarak nitelendirir ve ciddi eleştiri yağmuruna tutar. (Bk. İbn Rüşd, 2020, 464-465). Ayrıca din ve felsefenin sütkardeşi olduğunu savunur. Geniş bilgi için bk: (Yıldız-Aslantatar, 2021, 507-515).

aynı akıl sürecini devam ettirmek yerine, inancı savunma ve itikadı koruma refleksi ile aklın bizatihi kendisine karşı olumsuz tavrın Kur'an'la ilişkilendirildiğini görmekteyiz.

Antik Yunan kültürü içerisinde aklın kısa serüvenine değindiğimiz bölümdeki yaklaşımlar bize aklın felsefi altyapısının tarihsel ve düşünsel koşullarla irtibatlı olduğunu, kültürel, dinsel ve psikolojik temelini olduğunu göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında Arap aklının da kendine özgün olan karakteristiğini ortaya koymak gerekebilir. Bu durumda çoğunlukla ahlâkî ve dolayısıyla sosyal-toplumsal kaygıları gözetken bir akılsallıktan bahsetmek gerekecektir. Akıl-ahlak ilişkisi Yunan düşüncesinde de merkezi konumdaydı. Fakat orada genellikle bilgi üzerine temellendirilmiş bir ahlak ve toplum söz konusuydu. Arap düşüncesinde akıl, temelde davranış ve ahlakla ilgili bir olgudur (Câbirî, 2001, 35). Burada bilgiden ahlaka gitmekle, ahlaktan bilgiye gitmenin birbirinden farklı şeyler olduğunu kabul etmek gerekir. İlki Yunan filozoflarının temel karakteristiği olarak karşımıza çıkar. İkincisi ise Kur'an'ın yaklaşımıdır. Bilgiyi ahlak temeli üzerine inşa etme çabası aynı zamanda Arap düşüncesine özgüdür. Arap düşüncesinde bilgi ve akıl tabiat olaylarını birbiriyle irtibatlandırılan ilişkilerin keşfedilmesi değildir, daha çok tabiat olayları ile Allah'ın fiil ve iradesi arasındaki ilişkiyi açıklayan bir yetidir. Kutsal kitabın evrenle, tarihle ve insanla ilgili örneklerden ibret alarak bu bilgiler doğrultusunda Allah'ın emirlerine uygun davranma ve yaşama yasalarını va'z etmesidir. Dolayısıyla, aklın görevi ve varlığının amacı, sahibini iyi işler yapmaya yöneltip, çirkin işlerden uzaklaştırmaktır (Câbirî, 2001, 36). Bu konuda akıl sözcüğünün Arapçadaki farklı ve çoklu anlamda kullanımları bize ipucu vermektedir. Erken dönemde akıl sözcüğü ve ona yakın manalı kelimelerin "Lisânu'l-Arab"'daki anlamları şöyledir: *Akıl*: Engellemek, kaçınmak, ahmaklığın zıddı; *Âkil* - işini toparlayan, görüşünü sağlamlaştıran (deveyi bağlamak); *Akil* - nefesine sahip, heva ve hevesini kontrolde tutan; *İ'takale* - dilini hapsetti (konuşma yetisine gem vurdu); *Nuha* (akıl) - zararlı şeylerden kaçınma; *Hica* - hatalara karşı uyanık olmak; *Zihin* - alıkoymak (zehneni an keza); *Fikir* - belli bir konuda kafa yormanın yanı sıra, bir şeye ihtiyacı olmamak manasına da gelir (Câbirî, 2001, 36-37).

Bu tanımlamalardan hareketle, Kur'an'ı Kerîm açısından akıl kavramının değer yüklü ve ahlâkî tazammunlar içeren bir kavram olduğunu görüyoruz. Büyük ölçüde iyiyle kötüyü, hidayetle delaleti birbirinden ayıran yeti anlamında kullanılmıştır. Ayrıca, Kur'an'da asla akıl kelimesi isim-mastar olarak geçmez. Hep bir fiil kalıbında kullanılır. Yukarıda gözden geçirilen Arapça ke-

limelerin kullanımındaki sistem ve düzenleme anlamları, tabiat ve tabiat olaylarını değil insan davranışlarını kastetmektedir (Câbirî, 2001, 37). Oysa felsefî düşüncede ister tabiata içkin, ister aşkın olsun Tanrı kavramı hep tabiatın bir ilkesi, düzenleyici, hareket verici, güzelleştirici, esirgeyici bir ilke olarak kabul edilmiştir. Merkezde yine doğa kavramı vardır. Tabiat ilk başta düzensiz, karmaşık ve ilkel bir durumdadır. Daha sonra akıl denilen güç devreye girer ve tabiatı, bu arada onda yaşayan insan ve toplumu düzenli bir hale getirir. İnsan da bu evrensel aklın bir unsurunu (nefs/canlılık) taşıması sebebiyle bu aklın bir parçasıdır. O, canlı ve akıllı bir varlık olarak kendisini tabiatla ve tabiat vasıtasıyla keşfeder. Dolayısıyla bu geleneğe göre akletme dediğimiz olay, varlıklar arasındaki sistemi ve düzeni kavrama eylemidir (Câbirî, 2001, 23). Bu durum, dinsel ve felsefî geleneklerin coğrafi özde birbirinden farklı olmasıyla da açıklanabilir. Doğu din geleneğinde Tanrı karşısında sonsuz ihtiramla baş eğme töresi hâkim iken, Grek mitolojisinde bile Tanrılara kafa tutma geleneği söz konusudur. Yunan mitolojilerinde Tanrılar dünyadaki kötülükler dolayısıyla suçlu bulunur ve onlara şöyle hitap edilirdi: “Siz ey zalimler, kendinizden utanmalısınız. Siz bizimle oyun oynuyorsunuz, fakat biz insanlar sizin bu oyunlarınızı ortaya çıkaracağız” (Popper, 2002, 53). Tanrı-tabiat-insan ilişkisi bağlamında (burada tabiat kavramı yerine varlık, insan kavramı yerine akıl ve kültürü kullanırsak da sonuç değişmez) değerlendirdiğimiz Grek-Avrupa seküler düşünce yapısından İslami düşünüşe geçerken, aradaki yapısal farklılıkları Câbiri şöyle ifade etmektedir:

“Arap kültürünün, daha teknik bir ifadeyle İslam düşünürlerinin zihinsel aktivitelerinin ilişki kurduğu obje, özgün niteliklere sahip bir obje olup birçok bakımdan Grek-Avrupa filozoflarının zihinsel aktivitelerinin konu aldığı objelerden farklıdır. Dolayısıyla, Arap-İslam kültürü içindeki düşünsel faaliyetlerin sonucunda ortaya çıkan kurallar da Avrupa ve Grek aklının cevherini oluşturan kurallardan farklı olacaktır” (Câbirî, 2001, 31).

Grek Avrupa düşüncesinde nasıl ki, Tanrı kavramı tabiat-insan ikileminde görece ve aracı olarak kullanılan bir ilke ise, Arap aklında da tabiat aynı oranda sahnenin dışında kalmıştır (Câbirî, 2001, 34). Oysa İslam düşüncesinin erken dönemlerimde Kur’an’ı Kerîm de dâhil olmak üzere, tabiat kavramı, en azından tabiat vurgusu merkezi konumda değil. Yağmur, deve, hurma, çaylar var, tabiat olayları ibret olsun diye anlatılmış ama bütünlüklü tabiat ve doğa kavramı yok. Tekil ve tikel olan her şey dilde yer alırken, bunlardan soyutlanmış, kavramsallaşmış bir tabiat vurgusu arka plandadır. Bunlar çoğunlukla da

Allah'ın varlığına, birliğine yahut da mükemmel yaratımına örnek sadedinde zikredilirler: “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda akliselim sahipleri için elbette ibretler vardır. Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünerler (ve şöyle derler:) “Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru!” (Âl-i İmrân, 3/190-191); “Develerin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl yayıldığına bakmazlar mı?” (Ğaşiye, 88/17, 18, 19, 20); “Yedi kat göğü birbiri üzerine tabaka tabaka yaratan da O'dur. Rahman'ın yaratmasında bir uyumsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bak, bir bozukluk görüyor musun?” (Mülk,67/3). Kur'an'ı Kerim'de evreni ifade etmek için tümel bir manada âlem vurgusu baskındır. “Rabbu'l-âlemîn” deki anlamlara dikkat edilirse tefsir literatüründe çoğunlukla ya gayb ve şehâdet âlemi yahut da insan, melekut ve cinler âlemi şeklinde yorumlandığı görülecektir. Âlem sözcük anlamı itibariyle zaten işaret manasına gelir ki, bütün varlıkların Allah'ın bir mahlûku olduğunu ima eder (Bolay, 1987, 357-360). Dolayısıyla, bu sözcük Allah dışında her şeyi ifade etmek için kullanılmıştır (el-İsfahani, 1961, 344).

Özetle, Kur'an'ın muhataplarının sahip olduğu zihin yapısı, epistemik seviyesi onlarla kavramsal konuşmayı, mantıksal dizgeyi takip etmeyi imkansızlaştırmıştır. Zaten vahyin birincil amacının bilişsel olmaktan çok, ahlâkî ve dolayısıyla siyasi ve toplumsal olduğunu savunuyoruz. Kutsal metinde akletmeye çağrılan hemen her ayette bunun bir ibret olduğu vurgusu da bu amacı ortaya koymaktadır. Fakat gerek kutsal metnin bazı bölümlerinin müphemliği, gerek fetihlerle karşılaşılacak yeni kültürün zorladıkları, gerekse de çevirilerle oluşturulan bilgi külliyatı Müslümanları kavramlarla düşünmeye ve mantıksal rasyonalist akıl yürütmeye sevk etmiştir. Dolayısıyla aklîleşme sürecinin kısmen içsel nedenlerle, fakat çoğunlukla dışsal ihtiyaç ve zorlamalarla ortaya çıktığı söylenebilir.

3. Dinsel Düşünceyi Aklîleşmeye Götüren Nedenler

3.1. Pratik-Pragmatik İhtiyaçlar

İslam inancının erken dönemden itibaren aklîleşme ihtiyacının, devletleşmenin getirmiş olduğu toplumsal ve pratik nedenlere dayandığı açıktır. Kısa sürede kabile sisteminden şehir devletine, Medine şehir devletinden çok kültürlü geniş bir imparatorluğa kadarki süreçte idari işlerini yürütmek ve hepsinden önemlisi onlara hükmetmek eski kabile toplumunun yönetim yasalarından

daha rasyonel ve evrensel bir yöntemi şart koşuyordu. Medine İslam toplumu başından itibaren ağırlıklı olarak bir inanç toplumu idi. Fetihlerin oluşturduğu yeni durum inancın yanı sıra “karşı tarafın” kavramlarıyla düşünme ve hesaplaşmayı hatta sistemli rasyonel düşünce oluşturmayı gerektiriyordu. O zamana kadar sahip oldukları inanmanın doğası kavramsal düşünmenin doğasından farklıydı. Sadece inançtan hareketle değil, inanç üzerine de düşünme olayı ilk önce teolojiyi, yani ilmi-kelamı doğuracaktı. İncin konu edindiği evren, toplum ve insan üzerine düşünmek ise teo-politiği ortaya çıkaracaktı. Müslümanlar içinde buldukları siyasi ve teolojik sorunları çözmek için vahyin yanında akılsal yöntemleri deneyeceklerdi:

- a) *Siyasal ve dinî ihtilafları çözüme aracı olarak akıl* – Cebriyye, Kaderiyye, Mürcie.
- b) *İnancı savunma aracı olarak akıl* – Şam Hristiyanları ile tartışmalar ve Mu'tezile.
- c) *Dünyayı yeniden okuma ve anlama aracı olarak akıl* – Kültürel ve bilişsel etkileşim.

İslam dininin apolojik veçhesini oluşturacak olan ilmi-kelamın doğuşundan önce, öncelikle doğru itikadın ne olduğu konusu, inançla eylem arasındaki ilişkiler sorgulanmaya başlandı ki bu durum rasyonel ilim olarak Kelam'ın doğuşu için zemin hazırlamış oldu. Erken dönemlerde doğrudan İslam tarihine özgü sorunlar üzerinde odaklanmış olan tartışma teolojisi ve teolojik argümanlar, daha sonra görünüşte tarihsel ve siyasi olmayan soyut konuları tartışan teolojiye dönüştü (Gutas, 2020,74). Zamanla şehirleşen, kozmopolit toplumda ise doğru bilginin ne olduğu sorgulanmaya başlandı. Sadece savunmak için değil, anlamak için yeni tür bilgiye duyulan ihtiyaç felsefeye zemin hazırladı ki, bu ihtiyacı giderebilecek imkânlar da çok fazlaydı. Fethedilen coğrafyalar bu imkanlarla dolu idi. Dolayısıyla kelamı hazırlayan nedenler içsel ihtilaflar ve nedenler olduğu halde, felsefeyi doğuran nedenler çoğunlukla dış kaynaklı olacaktı.

Fazlur Rahman'ın Mu'tezilî akılcılığı felsefî rasyonalizm olarak görme-yişinin nedeni, onun kelamı temele alması ve kendisini sadece kelami meselelerle sınırlandırmasıdır. Ona göre, Mu'tezile kelamcıları örneğin, özgür irade sorunuyla ilgilenmişlerdir, fakat onların ilgisi salt felsefî ilgi olmaktan öte, özgür iradenin Tanrı fikriyle bağdaşıp bağdaşmayacağı konusuyla ilgilidir. Dolayısıyla dinî bir kaygı taşır. Fakat, yine de dinî düşüncedeki aklılaşma süreci için Mu'tezilî rasyonalizmi temel unsurlardan biri olarak kabul eder (Rahman, 2015, 61).

Müslümanların ilk kez tartışmaya maruz bırakıldıkları üç meseleyi Anawati şöyle özetler:

Kader ve özgür irade meselesi: Özgürlük ve kader meselesi salt Kur'an'ı bir mesele değildir. Bu tartışma Hristiyanlarla polemik yapma vesilesiyle başlamamıştır. Çünkü Şam'da Yuhanna'nın kaderciliğinin İslam'ın bir öğretisi olduğu düşünülüyordu. Diğer bir taraftan, özgürlük öğretileri halkı henüz Hristiyan, yönetimi Müslüman olan otoriteyi de rahatsız ediyordu.

Kur'an'ın Mahluk olup olmaması meselesi: Bu tartışmanın temelinde de Şam'daki Hristiyan din adamlarının Hz. İsa'yı Müslümanlara kabul ettirmek adına yaptıkları bir polemik yer almaktadır. Özetle şöyledir:

- *Hz. İsa Müslümanlara göre Allah'ın kelâmı mıdır?*

- *Evet.*

- *Eğer Allah'ın kelâmı yaratılmamış ise, o zaman İsa yaratılmamıştır ve Tanrı'dır. Eğer Kelâm yaratılmış ise, o zaman Tanrı kelâmı yaratmadan önce sözsüz ve ruhsuz biridir.* Hristiyan tartışmacılar Müslümanlarla yaptıkları bu tür akıl yürütmelerle onlara İsa'nın Tanrı olduğunu kabul ettirmek istemişler.

Allah'ın sıfatları meselesinin de daha önce Hristiyan apolojisinde Yahudilerle tartışılmış olduğuna şahit oluyoruz. Hristiyan polemikçiler Yahudi ve sapkınlarla cevap vermek için, İsa'nın insan bedenine bürünmesinin Tanrı'nın aşkınlığına hâle getirmeyeceğini tartışmışlardı (Gardet-Anawati, 2017, 64-67). Kısacası İslam, siyasi çatışmalar sebebiyle meydana gelen problemleri çözmek, özellikle Hristiyan (veya Mazdeist yahut Yahudi) polemikçilerin saldırılarına cevap vermek için kaynağı itibarıyla savunmacı bir apoloji olan kelâmını geliştirmişti. Kelâm sonraki problematiğinde her zaman bu tartışmaların izini taşıyacaktı.

3.2. Diğer Kültürlerle Karşılaşma: Fetih ve Çeviriler

Fetih ve çeviriler kuşkusuz, dinsel düşüncenin rasyonelleşmesini sağlayan en büyük etkenlerden olup, Büyük İskender antik felsefi mirası ve logosu Doğu Akdeniz ve Yakın Doğuya fetihler sayesinde taşımıştır. İslamiyet'in doğuşuna kadar Doğu ve Batı Roma imparatorluklarında iyice yerleşik hale gelen bu uygarlık, bölgedeki hemen tüm halkları etkiledi. Doğuya doğru bu yayılım, 529 yılında Justinian'ın Atina okulunu kapatması sonucu (de Libera, 2005, 18), buradaki felsefi mirasın direk ve dolayısıyla Doğuya akmasıyla daha da hızlanmıştır. Aynı dönemde Hint kültürünün Ortadoğu'ya geçişi deniz ve karadan yapılan ticaret yolları üzerinden gerçekleşmiştir. Helenistik kültür-

le Hint kültürünün buluşma noktası olan İran medeniyeti bu kültürel etkileşime eklenince, İslam düşüncesi çeviriler aracılığıyla kendisine mal ettiği bu kültür mirası üzerinde yükselmiştir (Dağ-Aydın, 2017, 13).

Aklîleşme sürecinin yeknesak bir yapıda olmayıp, dâhili kaynaklar olarak kabul edilen Kur'an ve Sünnetin yanı sıra, değişik kültürler ve çeşitli ilim merkezleri aracılığıyla yayıldığı bir gerçektir. Bu kültürler içerisinde Hint, İran ve Yunan düşüncesinin merkezi konumu özellikle belirgindir. Aynı zamanda aklîleşmeye katkı sunan “harici kaynaklar” içerisinde yabancı kültürlerin felsefî mirasını taşıyan ilim havzaları olarak İskenderiye, Urfa ve Nusaybin, Antakya, Cündişapur, Harran ve özellikle de Bağdat'ın önemi büyüktür. (Bircan, 2013, 44-49). Hızlı fetih faaliyetlerine başlayan Müslümanlar yedinci yüzyılda Grek/Yunan felsefe ve ilahiyatının en önemli merkezi olan İskenderiye'yi, İranlılar tarafından Aristo mantığının okutulduğu Urfa'yı, Yunancadan Süryaniceye çevirilerin yapıldığı Antakya'yı kılıçla fethederken, bu topraklar da engin kültürel, felsefî bilgi ve birikimleriyle Müslümanları fethetmiş oluyordu. 762 yılında Abbasi hanedanının başkenti, yeni kurulan Bağdat olunca, Yunancadan Arapçaya eşi benzeri görülmemiş bir çeviri hareketi başlar ve bu faaliyetler iki yüzyıl boyunca yoğun şekilde devam eder. 8. yüzyılın ortalarında başlayan ve 10. yüzyılın ortalarına (Büveyhilere kadar / 945-1055) kadar devam eden dönemde, dindışı kitaplar hariç, hemen bütün Yunanca eserler Arapçaya çevrilmiş bulunuyordu (Gutas, 2020, 15). Gutas'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, 150 yıl kadar süren ve toplumun neredeyse her kesiminden; halifeler ve emirler, devlet memurları ve komutanlar, tüccarlar ve bankerler, müderrisler ve bilim adamları tarafından destek gören, astroloji ve simyadan Aristo'nun metafizik ve mantık eserlerine, tıp, farmakoloji ve veterinerlikten askerlik ve taktik sanatına, popüler bilge söz derlemelerinden şahin yetiştiriciliğine kadar geniş yelpazeyi kapsayan çeviri hareketlerini, sadece birkaç Süryani çevirmenin çeviri aşkıyla, yahut el-Mansur, Hârûn er-Reşid, el-Me'mun gibi Abbasi halifelerinin hobileriyle açıklamak ikna edici bir açıklama olmayacaktır. Peki, İslam Peygamberinden sadece birkaç kuşak sonra Kureyş kökenli Arap halifelerinin Yunanca kitapları çevirsin diye Süryanice bilen Hristiyan çevirmenlere yüklü miktarda paralar ödemesi nasıl açıklanabilir? (Gutas, 2020, 15-17) Toplumdaki bütün dinî gruplar, mezhepler, din, dil ve kabile fark etmeksizin her kesin, Arapların ve Arap olmayanların, Müslümanların ve Müslüman olmayanların, Sünnilerin, Şiiilerin, asker, sivil, tüccar ve toprak sahiplerinin hepsinin aynı anda çeviri hareketini desteklemiş olması, dolayısıyla bu faaliyetin tek bir “hamisinin” olmayışı açıklığa kavuşturulması gereken bir durumdur (Gutas, 2020, 18).

Bu faaliyetleri körükleyen temel nedenler içerisinde Abbasi toplumunun pratik-pragmatik ihtiyaçları ve eğilimlerinin yanı sıra, “yeni türde bilgi ihtiyacı” da önemli olsa gerek. Çevirilerin bu kadar geniş kitleler üzerinde etkili olmasının nedeni, çevirilerin rastgele olarak değil, bilgiyi aktarmanın yanı sıra, kendilerini de bu bilgileri öğrenmek istemesi olsa gerek. Dimitri Gutas, Yunancadan Arapçaya yapılan bu çeviri hareketlerini Perikles Atina’sı, İtalyan Rönesans’ı veya 16. ve 17. yüzyıl bilimsel devrimleriyle aynı kategoriye koyar ve insanlık tarihi için onlarla aynı öneme haiz olduğunu kaydeder (Gutas, 2020, 20).

Müslümanların rasyonalist düşünce ile karşılaşmaları ya şifahi yolla yahut da tercüme yoluyla gerçekleşmiştir. Her iki yol da kaynağı itibariyle ya Nasturi ve Yakubiler veya Süryaniler gibi Şam ve Irak Hristiyanlarına çıkıyordu. İslam dünyası gerek felsefeyle gerekse de mantıkla VIII yüzyılın başlarından itibaren Müslümanların fethettikleri Suriye ve çevresinde karşılaştılar. Daha sonra Abbasi medeniyetinin sınırları içerisindeki Müslümanların kısa sürede:

- a) İranlıların terbiye ve siyasetini,
- b) Hintlilerin kozmografya hesap ve hikmetlerini,
- c) Yunanlıların ilim ve felsefelerini naklettiği görülmektedir (el-Behi, 2019, 192-196).

İslam düşüncesi üzerine önemli makalelerin yazarı Ahmet Arslan, çeviri hareketlerinin yanı sıra, erken dönem Müslüman din ve fikir insanlarınınca aklılaşmaya karşı olan iştihakı, özellikle de Grek felsefesinin devamı niteliğinde Plotinusçu sudur görüşüne olan merakı, bu felsefenin panteistik metafizik, rasyonel bilgi ve spiritualist ahlak öğretisine sahip olmasıyla ilişkilendirir. Müslüman düşünürler böylece bilim düzeyinde bir felsefeye ve entelektüel düzeyde bir dine sahip olacaklarını varsayıyorlardı. Arslan’a göre, erken dönem Müslümanlarının bu merakına Kutsal metnin kapalılığı ve bir türlü çözülmemeyen siyasal kavgalar da eşlik etmiştir (Arslan, 2013, 3-8).

4. Aklılaşma Karşıtlığının Dinsel-Epistemik ve Kültürel Temelleri

4.1. Dinsel Kaygılarla Aklılaşmaya Yönelik Eleştiriler

Fetih ve çeviriler sayesinde Müslümanların karşılaştıkları her yeni kültür, bilgi mirası, felsefî tavır onlardan bir şeyler almanın imkânı olarak görüldüğü gibi, bu yeni kültürler, kendi imanını kaptırma endişesiyle tehdit olarak da görülebilmektedir. Erken dönemden itibaren Müslüman bilim insanlarının yabancı kültürler karşısındaki tutumu tam da bu ikilem arasında süregelmiştir.

İslam düşünce tarihinin genel serüvenine bakıldığında, Hint, İran ve Helenistik kültürün Süryanilerce İslam dünyasına aktarılmasıyla 9-12. yüzyıllar arasında başarılı bir uygarlık kurulmuş olsa da çok geçmeden bu uygarlık bilgi ve değer üretme dinamizmini yitirmiştir. Hatta bu uygarlığın kurulmasında rolü olan kimi büyük düşünürler, dönemlerinde bazen ismi zikredilerek, bazen de felsefî uğraşlarına işaret edilerek zındıklık ve kafirlikle suçlanmışlar. Dinî düşüncenin aklılaşma süreci boyunca bu duruma özellikle dinî cepheden meydan okumalar sert olmuştur. Akli düşünce ile özdeşleştirilen kelimeler, felsefe ve mantık karşıtlığını gösteren örneklerle Hasan Aydın, Ebu Ali Mulhim'in bir eserinden atıfla şöyle işaret eder:

Zehebi (H 728) Mizan eserinde kelimelerin yasaklamasının nedenlerinden biri olarak, bu ilmin özünde İslam'a aykırı olan dehrîlerin felsefelerinden kaynaklandığını gösterir ve karşı çıkar: Kim zekâsı aracılığıyla Peygamberlerin bilimiyle felsefî bilimi uzlaştırmaya çalışırsa kaçınılmaz olarak birini diğeriyle muhalefet ettirir. Şâfi aynı benzer yaklaşımla Bişr el Merfîsî'ye (öl. 825) şöyle der: Onların çağıracağı şey konusunda nâtik kitap yükümlülüğü ifade eden bir farz, bir sünnet ya da selefin bu konuda araştırma yaptığı ve soru sorduğuna ilişkin bir rivayet var mı bana söyleyiniz? İbn Salah da mantık bilimini yasaklayan fetvasında bu illete dayanmış gibidir: Şâfi'nin mantık bilimini yasaklamasındaki üçüncü delil kitap ve sünnete muhalif oluşturma mantığı peşinden sürüklemesi ya da ikisinin terkine ve unutulmasına neden olmasıdır – der ve onun şu sözüne atıf yapar: “Benim kelimeler hakkında hükümüm şudur: Onlara sopa atılmalı, develere bindirip aşiretler ve kabileler arasında dolaştırarak, Kitap ve sünneti bir yana bırakıp da Kelama yönelmenin cezası işte budur, diye nida edilmelidir”. İbn Salah'ın: “İbn Sina'nın eserleriyle uğraşmak, kitaplarını incelemek caiz midir? Yine onun ulemadan olup olmadığına inanmanın hükmü nedir?”

-Bu caiz değildir. Kim bunu yaparsa, dinini yitirir ve büyük bir fitneye maruz kalır. O ulemadan değildir; aksine insan şeytanlarından bir şeytandır (İbn Salah, 1986, 94, 97). Mâlik b. Enes (H. 179) kelâm (ve felsefe) bilimini yermekte selef ve halefleri ile ortaklaşmaktadır. Nitekim kendisine soru sormaya gelen adama şöyle dediği aktarılır: “Öyle sanıyorum ki, sen Amr b. Ubeyd'in (M. 62) ashabındansın; Tanrı, bu kelâm bidatine bulaştığı için onu lanetlemiştir” (Aydın, 2016, 45, 46).

Görüldüğü üzere erken dönemlerde daha çok fıkıh, hadis gibi temel kaynaklara dayanılarak, dinî kaygılarla yapılan eleştirilere, felsefe ve kelâmın ortaya çıkışından sonra bizatihi mütekellim ve filozoflar tarafından epistemik

kaygılarla yapılan tenkitler eşlik etmiştir. Bu eleştiriler kimi zaman felsefî aklın dinî inançla uzlaşmadığı şeklinde, kimi zamanda akılsal yöntemin kendi içsel sorunlarından hareketle yapılmıştır. Birkaç örnek vermek gerekirse:

Gazzâlî:

“Biri çıkıp dese ki: Siz filozofların görüşlerini ayrıntılı olarak anlattınız. Onların kafir olduğunu, onlar gibi inananları öldürmek gerektiğini kesin olarak söyleyebilir misiniz? Deriz ki: Üç meselede onlar kesinlikle küfre düşmüşlerdir. Birincisi, âlemin ezeliyeti meselesi ve onların bütün cevherleri ezeli sayan görüşleridir. İkincisi, onların “Yüce Allah’ın ilmi bireysel olarak meydana gelen cüz’ileri kuşatmaz” şeklindeki görüşleridir. Üçüncüsü de onların cesetlerin dirilip toplanacağını inkâr etmeleridir. Bu üç mesele (hakkındaki görüşleri) hiçbir şekilde İslam’la bağdaşmaz. Bunlara inanan kimse Peygamber’in (s.a.s.) yalan söylediğine, onların, anlattıklarını maslahat gereği halkın anlayabileceği şekilde sembollerle ifade ettiklerine inanmış olur ki bu, Müslümanlardan hiçbir grubun kabul etmediği apaçık bir küfürdür. Bu üç mesele dışında ilahî sıfatların yorumu, zat-sıfat birliğine inanmaları (gibi konular) Mu’tezile’nin görüşüne yakındır. Sebep ile sebeplinin birbirini doğal olarak gerektirdiğine dair görüşlerini Mu’tezile “tevellüd” (nazariyesi) olarak ortaya koymuştur. Bu üç mesele dışında onlardan naklettiğimiz diğer bütün şeyleri İslami fırkalar da dile getirmişlerdir. İslam fırkalarından bid’atçileri kafir sayan kimse, bundan dolayı (filozofları) da kafir sayar. Tekfirden çekinen kimse ise yalnız bu üç meselede onları kafir sayar” (Gazzâlî, 2020, 226; “Tevellüt” kavramı için bkz. Bolay, 1979, 186-188).

Gazzâlî bu nedenle filozofların kitaplarını okumağı yasaklanmasını istiyor. Çünkü bu kitaplarda bulunan şüpheli durumların inancı sakatlayacağını düşünür. Örnek olarak iyi yüzemeyeni nehir kıyısında dolaşmaktan menetmek gerektiği gibi, halkın da bu kitapları okumaktan alıkonulması gerektiğini düşünür. Nasıl ki, çocukları yılanlardan korumak icap eder, kulakları da bu sözlerin tehlikelerinden uzak tutmak gerektiğini düşünür.

İbn Teymiyye:

“...Felsefecilere gelince onların durumu, Yahudiler ile Hıristiyanların durumundan daha da beterdir. Çünkü onlar, berikilerin cehalet ve sapıklığı ile ötekilerin facirlik ve zalimliklerini bir araya getirerek cehalet ve zalimlik alanında Yahudileri ve Hıristiyanları geride bıraktılar. Sebebine gelince onlar, saadeti, sadece gerçeği bilmeye bağlı saydılar, insanın varlık âlemi ve akıl

prensipieri ile uyum içinde bilgi sahibi olmasını mutlu olması için yeterli gördüler. Arkasından da Tanrı'nın zatı, isimleri, sıfatları, melekleri, kitapları, peygamberleri; yarattıkları ve emirleri hakkında çok zayıf bilgilerle yetindiler. Böylece cahillikleri bilgilerinden daha büyük ve sapıklıkları hidayetlerinden daha baskın oldu. Başka bir deyimle, basit (sade) cehaletle katmerli (bileşik)cehalet arasında dönüp*dolaşır oldular. Zira onların tabii ilimler ile matematik alanında söyledikleri sözler nefsin (insan psikolojisinin) kemalini sağlayamaz, bu konuda yararlı değildir” (İbn Teymiyye, 2017, 156-157).

İbn Teymiyye ayrıca aklın ilkelerini temele alan mantık ilminin de Müslümanlar için işe yaramaz özelliğini belirterek, Peygamber ve sahabeler tarafından kullanılmadığını, bu sebeple de bid'at sayılması gerektiğini, ilmi düşüncenin mantığa dayanmak zorunda olmadığını savunarak mantığı reddetmiş (Uludağ, 1987, 4), vahdeti-vücut görüşünü savunan İbn Arabi'yi de filozoflara çömezlik yapmakla suçlamıştır (İbn Teymiyye, 2017, 159).⁴

İbn Haldun'un da filozoflarla ilgili eleştirileri benzer gerekçeler taşımaktadır:

“Çünkü bu ilimler (felsefe, nücüm ve kimya) ümrana arız olmuş, şehirlerde çoğalmış olup dine olan zararları da fazladır. (Felsefenin) zararı ise malum olan hususlardır. Şu hâlde onu tetkik eden kimse, gücü yettiği nispette onun zararlarından sakınmalıdır. Onu tetkik etmek isteyen kimse şer'î ahkamla dolu, tefsir ve fıkha vakıf olduktan sonra tetkik etmelidir. İslami ilimlerden habersiz olan bir kimse bunun üzerine düşmemelidir. Çünkü böyle bir kimsenin onun tehlikelerinden emin olması nadir görülür” (İbn Haldun, 2018, 950-956).

4.2. Coğrafi Koşulların Engelleyici Etkisi

İslam özelinde vahyin ilk muhataplarının ve dinî düşüncenin ilk aktörlerinin Araplar olduğunu nazarı-dikkate aldığımızda, onların yaşamış olduğu coğrafi koşulların ilahî hitabın içeriğinden ve yönteminden bağımsız olmayacağı açık olacaktır. Çölün amansız şartları içerisinde kendilerine özgü bir ah-

⁴ Oysa İbn Arabi kendisini filozoflardan açıkça ayırmakta ve onları pek çok hususta eleştirmektedir. İbn Arabi'nin felsefeye ve filozoflara yönelik tutumu için bkz. Cennet Ceren Çavuş, *İbn Arabî ve Schuon Tasavvufî Metafizik ve Ezeli Hikmet*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2021, 104-118.

lak ve erdem anlayışı geliştirmiş olan Araplar için bireylerin canını ve malını koruma altına alan kabile asabiyetinin öngördüğü değerler, bireylerin kabile nizamını zorunlu kılıyordu. Onlar hiçbir otoriteye boyun eğmedikleri halde, kabile örfleri karşısından kayıtsız teslim oldukları görülmektedir (Usta, 2019, 34). Şöyle ki, İbn Haldun Arapların mülke dahî ulaşabilmesinin yalnız bir inanç (din) sayesinde mümkün olabileceğinin altını çizer. Ona göre, bedevilerin sahip oldukları katılık, kibir ve bitmez tükenmez hırs gibi karakteristik özellikleri yalnız bir Peygamberliğe veya veliliye dayanan din ve dindarlık mevcut olunca giderilebilir, onlar için dâhili bir müeyyide ve vicdanlarının bir bağlayıcı ve vazgeçirici unsuru var demektir. Bir din sayesinde “karakterlerindeki kibir ve rekabet zail olur”, “katılık ve gurur ortadan kalkabilirdi”. Toplumsal doğalarında din sayesinde bu değişimler gerçekleştikten sonra ve dinî bir renge boyandıktan sonra ancak bir ilerlemeden bahsedilebilir (İbn Haldun, 2018, 366, 367). Ayrıca bedevi yaşam biçimine sahip olmak İbn Haldun’a göre şehirleşmeye engel teşkil etmiştir. Bu konuda Mağrip’teki Arap olmayanlar bile Araplarla aynı kaderi paylaşmışlardır. Rasyonel ilerlemenin göstericilerinden olan sanatların ortaya çıkışı bu nedenle gecikmiştir. Şehirleşme gelişmediği için bu coğrafyada sanatlardan da bahsetmek imkansızdır. Oysaki, Fars, Nebat, Kıbt (Eski Mısır), İsrailoğulları, Yunan ve Roma gibi eski milletlerde sanatlar gayet gelişmiş ve bu sayede hadarete de ulaşmışlardır. Anlaşılabacağı üzere, İbn Haldun önce çöl hayatının ve coğrafi koşulların şehirleşmeyi engellediği, şehirleşmemiş olmanın da sanatların oluşumuna mani olduğunu savunmaktadır (İbn Haldun, 2018, 727).

İbn Haldun’a göre çöl yaşam kültürünün oluşturduğu psikolojik ve kültürel değişimi inanç dışında başka bir şey sağlayamazdı. Çöl yaşamı içerisinde kaderine terk edilmiş, günlük yaşamla iktifa eden, ümitsiz, katı kalpli ve açgözlü bir kavmi ancak korkularak yargılayıcı, ümitsizlikten kurtarması için va’d edici bir inanç kurtara bilirdi ki, öyle de oldu. İnanç unsurlarının da çoğunlukla, sonsuz çöllerde kaderci olmaktan başka şansı olmayan kavmin durumunu dikkate alması kaçınılmazdı. Böyle bir toplum için geçerli olan sadece Allah’ın emir ve nehiyelerinden ibaret olan şeriat hükümleri idi. Bunlar da yazıda değil, hafızalarda, kişiden kişiye aktarılan naklî bilgilerdi. İlim ve sanatlar olmadığı gibi, talimi telif ve tedvinin de ne olduğunu bilmezlerdi. Çünkü onları bu tür işlere yöneltecek herhangi bir ihtiyaç söz konusu değildi. Bilim ve sanat üretmeye zorlayacak hiçbir neden yoktu. Âdeta toplum kendine yeter bir özellik arz ediyordu. İbn Haldun ilim ve sanatın olmayışını toplumsal sadeliğin ve bedevi yaşamın gereği ve doğal sonucu olarak görür (İbn Haldun, 2018, 995). Dolayısıyla, İbn Haldun’dan alıntıladığımız paragrafların

da işaret ettiği üzere, Arap toplumun içinde yaşadığı çöl hayatı, coğrafi koşulların zorluğu, bölgeye özgü kadercilik, iletişim vasıtalarının eksikliği ve toplumsal alışkanlıklar ilerlemenin ve değişiminin katı engelleri olarak mevcuttu. Bedevi yaşam biçimi dinî asabiyet bağlarını güçlendirdiği ve inançta kuvveti sağladığı gibi kültürel ve bilişsel değişimi yavaşlatmıştır.

Sonuç

İlk dönemlerde gerek fetihler, gerekse de çeviri hareketleri dinsel düşünceye akli unsurların katılması açısından son derece önemli olmuştur. Din müntesiplerini yeni coğrafyaların İslamlaşmasına davet ederken, fethedilmiş coğrafyaların sahip olduğu kültür ve sanat, bilim ve felsefe mirası dinî inancın önce kısa süreli tereddüdüne, sonra hesaplaşmasına ve büyük oranda da kabulüne neden olmuştur. Müslümanlar İskenderiye'yi coğrafi olarak "İslamlaştırırken", İskenderiye de onları Antik felsefenin engin mirasıyla tanıştırmış oluyordu. Kur'an'ın ilim öğrenmedeki teşvik ve yönlendirmeleri de bu etkileşim sürecini kolaylaştırmıştır. Tarihsel olarak ümmi özelliklere sahip Arap toplumunun zaman içerisinde gelişen bilgi merakı da bu etkileşime eşlik etmiş, yeni fethedilmiş coğrafyalar dinsel düşüncenin rasyonelleşmesi için ihtiyaç ve imkanlar yaratmıştır.

Ne var ki, İslam öncesi toplumsal örf ve zihinsel alışkanlıklar rasyonelleşme sürecini engelleyici unsurları olarak da karşımıza çıkmaktadır. Arap toplumunun yazılı kültüre sahip olmayışı bilgi aktarımının hızını kestiği gibi, kavramsal düzeyde, felsefî formülasyonlarla düşünmeyi de zorlaştırıyordu. Bu bilişsel tutuma toplumun kabileci özelliğinden ileri gelen taassup boyutunu da eklersek, rasyonelleşme sürecinin ihtiyaç ve imkanlara rağmen çetin bir dönem olduğu görülür. Kutsal metnin ve dönemin ulemasının tüm iyi niyetli çabalarına rağmen erken dönemde sahabeler arasındaki kavgaların yarattığı epistemik ve sosyolojik travmalar, çeviriler ve fetihler sayesinde karşılaşılan yeni inanç ve bilgi durumunun meydan okumaları, kimilerine göre sadece akılsal düzlemde çözüme imkânına sahipken, kimilerince de bizzat bu karmaşık durumu ortaya çıkaranın kelam, mantıksal akıl yürütmeler ve felsefî yaklaşımlarca temsil edilen aklîleşme sürecini başlattığı savunuluyordu. Bu zihin karmaşıklığının günümüzde de çok farklı olduğunu yahut vuzuha kavuşturulduğunu söylemek zordur.

Özetle, İslam özelinde bir dinin aklîleşme sürecinde kudemanın felsefe ve bilim mirası, çevirilerin ortaya çıkardığı yeni ilim külliyatı, fetihler sayesinde karşılaşılan yeni kültür ve inançlar rasyonelleşme sürecinin pratik

ihtiyacı ve doğal imkânı olarak görülürken, Câhiliye döneminin inanç, bilgi ve pratik yaşam alışkanlıkları, sonraki dönemin siyasal yapısı ve Arap toplumunun coğrafi koşullarının oluşturduğu bedavet durumu sürecin önündeki temel engeller olarak görülebilir. Günümüzdeki dinsel birçok tartışma ve anlaşmazlıkların temelinde bu gerçekliklerin payının olduğu yadsınamaz ve erken dönem tartışmalarının neden ve sonuçları dikkate alınmadan anlaşılabilir.

Çalışmamızda değindiğimiz konulardan hareketle şu sonuçlar çıkarılabilir:

- Dini düşüncenin rasyonelleşmesini sağlayan unsurlar çoğunlukla dışsal kökenlidir ve her din inanç düzeyinde kendisi için yeterlidir.
- İslam düşüncesinde rasyonelleşme süreci özellikle çeviri faaliyetleri ve fetihlerle hızlanmıştır.
- Kur'an'ın bilmeye yönelik vurguları Müslümanların diğer kültürlerden gelen bilgiler almasını kolaylaştırmıştır.
- Bu günkü dini motifli birçok tartışmaların kökeninin erken dönemlerdeki kültürel ve dinsel çeşitlilikte araştırılması gerekmektedir.
- Rasyonelleşme, İslam dini örneğinde olduğu gibi, kimi filozoflarca dinin savunusu ve güçlendirilmesi olarak görülürken, kimi düşünürler de aklılaşmayı bid'at, değişme ve hatta bozulma olarak görmüştür.

Kaynaklar/References

- Albayrak, Halis. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- Akman, Zehra Oruk. "Epistêmê-Doksa Tartışmaları Bağlamında: Parmenides ve Heraklitos'a Göre Varlığın Akılsallığı": *Akl Kitabı-7*. ed. Turgut Akyüz. İstanbul: Ravza Yayınları, 2021.
- Arslan, Ahmet. "*Bir İslam Felsefesi Var mıdır?*": *İslam Felsefesi Üzerine*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Aydın, Hasan. *İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2016.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*. İstanbul: DEM (Değerler Eğitimi Merkezi) Yayınları, 2013.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Paradigma Yayınları, 2002.
- Çağatay, Neşet. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Tarihi*. Ankara: yayınevi, 1957.

- Çavuş, Cennet Ceren. *İbn Arabî ve Schuon Tasavvufi Metafizik ve Ezelî Hikmet*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Dağ, Mehmet - Aydın, Hasan. *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2017.
- De Libera, Alain. *Ortaçağ Felsefesi*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- El-Behî, Muhammed. *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*. çev. Fuat Sezgin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Yayınları, 2019.
- El-İsfahâni, Ebu'l Kasım Huseyn b. Muhammed er-Rağıb. *Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. Kahire: yayınevi, 1961.
- Gardet Louis - Anawati, Georges. *İslam Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İdea Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2020.
- Hayri Bolay, Süleyman. *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*. İstanbul: 1979.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020.
- İbn Salah. *Fetâvâ İbn Salah*. Beyrut Yayınevi, 1986.
- İbn Teymiyye. *İman Üzerine*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Popper, Karl. *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*. London: London and New York Routledge, 2002.
- Rahman, Fazlur. *İslam Felsefesi ve Problemleri*. çev. Ömer Ali Yıldırım - M. Ata Öz. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Uludağ, Süleyman. "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 1/4 (1987), 40-51.
- Usta, İbrahim. *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Yıldız, İbrahim - Aslantatar, Nesim. "İbn Rüşd'ün "Faslu'l Makal" Risalesi Bağlamında Felsefe-Din Çelişmezliği". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı III*. Ed. Mahsun Aytepe, Teceli Karasu, 507-515, İstanbul: İlbey Matbaa, 2021.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Aydoğan. Ankara: Say Yayınları, 2017.

Gönderim Tarihi: 9 Eylül 2022

Kabul Tarihi: 8 Aralık 2022

Yayımlanma Tarihi: 15 Aralık 2022

PSYCHOLOGICAL TYPE AND THE INTERPRETATION OF SACRED TEXT: INTRODUCING THE SIFT APPROACH TO HERMENEUTICAL THEORY

Leslie J. FRANCIS*

The interpretation of sacred text engages the human psyche. The SIFT approach to the interpretation of sacred text draws on three fundamental theological principles:

- that the human psyche is created by God;
- that the interpretation of sacred text is an activity to be engaged collectively by the community of readers under the inspiration of God, rather than to rest within individual readers in isolation;
- that the study of the human mind can bring insight into the collective interpretation of sacred text.

In light of these three principles, the SIFT approach is grounded in psychological type theory. The aim of this paper is to:

- provide an introduction to psychological type theory;
- illustrate the distinctive approach to sacred text by different psychological type preferences;
- discuss the idea of hermeneutical communities shaped by psychological type theory.

* Centre for Educational Development, Appraisal and Research (CEDAR) University of Warwick, Coventry, UK World Religions and Education Research Unit, Bishop Grosseteste University, Lincoln, UK
e mail: leslie.francis@warwick.ac.uk, ORCID: 0000-0003-2946-9980.

Atıf/Cite as: Francis, Leslie J. "Research Note: Psychological Type and the Interpretation of Sacred Text: Introducing the Sift Approach to Hermeneutical Theory". *Dini Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022), 671-686.

Psychological Type Theory

Psychological type theory has its origins in the work of Carl Jung (1971) and has been developed and extended by psychometric instruments like the Myers-Briggs Type Indicator (Myers-McCaulley, 1985), the Keirsey Temperament Sorter (Keirsey-Bates, 1978), and the Francis Psychological Type Scales (Francis, et al. 2017). Psychological type theory identifies four defining characteristics of the human psyche, and conceptualises each of these four characteristics as being expressed in two contrasting ways. A good analogy for this contrast concerns physical handedness. Human beings are generally equipped with two hands, but generally prefer one hand over the other. This is the hand that they trust and develop, with the comparative neglect of the other. Jung understands psychological opposites in a similar way.

The four components of psychological type theory are defined in the following way:

- two orientations, distinguishing between introverted types and extraverted types;
- two perceiving processes, distinguishing between sensing types and intuitive types;
- two judging processes, distinguishing between thinking types and feeling types;
- two attitudes toward the outer world, distinguishing between perceiving types and judging types.

Only the perceiving process and the judging process are crucial to the SIFT approach to the interpretation of sacred text. However, this introduction provides an overview of all four components, since it is helpful to see how the whole theory works.

Introverted Types and Extraverted Types

Introversion and extraversion describe the two preferred orientations of the inner world and the outer world. Introverts prefer to focus their attention on the inner world of ideas and draw their energy from that inner world. When introverts are tired and need energising they look to the inner world. Extraverts prefer to focus their attention on the outer world of people and things and draw their energy from that outer world. When extraverts are tired and need energising they look to the outer world.

Individuals who prefer *introversion* like quiet for concentration. They want to be able to shut off the distractions of the outer world and turn inwards. They often experience trouble in remembering names and faces. They can work at one solitary project for a long time without interruption. When they are engaged in a task in the outer world they may become absorbed in the ideas behind that task.

Introverts work best alone and may resent distractions and interruptions from other people. They dislike being interrupted by the telephone, tend to think things through before acting, and may spend so long in thought that they miss the opportunity to act.

Introverts prefer to learn by reading rather than by talking with others. They may also prefer to communicate with others in writing, rather than face-to-face or over the phone; this is particularly the case if they have something unpleasant to communicate.

Introverts are oriented to the inner world. They focus on ideas, concepts and inner understanding. They are reflective, may consider deeply before acting, and they probe inwardly for stimulation.

Individuals who prefer *extraversion* like variety and action. They want to be able to shut off the distractions of the inner world and turn outward. They are good at remembering faces and names and enjoy meeting people and introducing people. They can become impatient with long, slow jobs. When they are working in the company of other people they may become more interested in how others are doing the job than in the job itself.

Extraverts like to have other people around them in the working environment, and enjoy the stimulus of sudden interruptions and telephone calls. Extraverts like to act quickly and decisively, even when it is not totally appropriate to do so.

Extraverts prefer to learn a task by talking it through with other people. They prefer to communicate with other people face-to-face or over the phone, rather than in writing. They often find that their own ideas become clarified through communicating them to others. Extraverts are oriented to the outer world. They focus on people and things. They prefer to learn by trial and error and they do so with confidence. They are active people, and they scan the outer environment for stimulation.

If, having read these contrasting descriptions, you are still puzzled about your real preference between *introversion* and *extraversion*, a very good test

**674 • PSYCHOLOGICAL TYPE AND THE INTERPRETATION OF SACRED TEXT:
INTRODUCING THE SIFT APPROACH TO HERMENEUTICAL THEORY**

is to examine what makes you tired and then how you react when you are feeling tired.

For introverts, it is the outer world of people which makes them really tired and which can do so quite quickly. When introverts spend a full day working with people and talking with others, they will go home worn out, exhausted and puzzled as to how extraverts keep going in the company of others. In fact, at the end of such a day extraverts seem even more full of life than when the day started.

For extraverts it is the inner world of ideas and thoughts which makes them really tired and which can do so quite quickly. When extraverts spend a full day working with books and writing alone, they will go home worn out, exhausted and puzzled as to how introverts keep going in their own company. In fact, at the end of such a day introverts seem even more full of life than when the day started.

At the end of a tiring day there is nothing introverts want to do more than to go home, close the door, and be on their own. They re-energise and re-charge their batteries by being on their own.

At the end of a tiring day there is nothing extraverts want to do more than to go out and to enjoy the company of others. They re-energise and re-charge their batteries by being with other people.

The list of characteristics presented in Table 1 distinguishing between introverted types and extraverted types has been taken from the Francis Psychological Type Scales (Francis, 2005). You may like to assess your own preferences against the list. Remember you may see yourself in both sets of items, but always check on what you would really prefer if you were given the choice. Then check whether your less preferred option sometimes is difficult when you are tired, and indeed may sometimes let you down when you are tired.

Table 1. *Two Orientations*

Introverted types	Extraverted types
Reflective	Active
Private	Sociable
A few deep friendships	Having many friends
Dislike parties	Like parties
Drained by too many people	Energised by others
Working alone	Working in groups
Socially detached	Socially involved
Reserved	Talkative
An introvert	An extravert
Think before speaking	Speak before thinking

Sensing Types and Intuitive Types

Sensing and intuition describe the two preferences associated with the *perceiving process*. They describe different preferences used to acquire information. Sensing types focus on the realities of a situation as perceived by the senses. Intuitive types focus on the possibilities, meanings and relationships, the ‘big picture’ that goes beyond sensory information.

Individuals who prefer *intuition* develop insight into complexity. They have the ability to see abstract, symbolic and theoretical relationships, and the capacity to see future possibilities. They put their reliance on inspiration rather than on past experience. Their interest is in the new and untried. They trust their intuitive grasp of meanings and relationships.

Individuals with a preference for intuition are aware of new challenges and possibilities. They see quickly beyond the information they have been given or the materials they have to hand to the possibilities and challenges which these offer. They are often discontent with the way things are and wish to improve them. They become bored quickly and dislike doing the same thing repeatedly.

Intuitive types enjoy learning new skills. They work in bursts of energy, powered by enthusiasm, and then enjoy slack periods between activity.

Intuitive types follow their inspirations and hunches. They may reach conclusions too quickly and misconstrue the information or get the facts wrong. They dislike taking too much time to secure precision.

**676 • PSYCHOLOGICAL TYPE AND THE INTERPRETATION OF SACRED TEXT:
INTRODUCING THE SIFT APPROACH TO HERMENEUTICAL THEORY**

Intuitive types may tend to imagine that things are more complex than they really are: they tend to over-complexify things. They are curious about why things are the way they are and may prefer to raise questions than to find answers.

Intuitive types are always striving to gain an overview of the information around them. In terms of an old proverb, they may prefer to pay attention to the two birds in the bush rather than the one in the hand.

Intuitive types perceive with memory and associations. They see patterns and meanings and assess possibilities. They are good at reading between the lines and projecting possibilities for the future. They prefer to go always for the big picture. They prefer to let the mind inform the eyes.

Individuals who prefer *sensing* develop keen awareness of present experience. They have acute powers of observation, good memory for facts and details, the capacity for realism, and the ability to see the world as it is. They rely on experience rather than theory. They put their trust in what is known and in the conventional.

Individuals with a preference for sensing are aware of the uniqueness of each individual event. They develop good techniques of observation and they recognise the practical way in which things work now.

Sensing types like to develop an established way of doing things and gain enjoyment from exercising skills which they have already learnt. Repetitive work does not bore them. They are able to work steadily with a realistic idea of how long a task will take.

Sensing types usually reach their conclusion step by step, observing each piece of information carefully. They are not easily inspired to interpret the information in front of them and they may not trust inspiration when it comes. They are very careful about getting the facts right and are good at engaging with detail.

Sensing types may fail to recognise complexity in some situations, and consequently over-simplify tasks. They are good at accepting the current reality as the given situation in which to work. They would much rather work with the present information than speculate about future possibilities. They clearly agree with the old proverb that the bird in the hand is worth two in the bush.

Sensing types perceive clearly with the five senses. They attend to practical and factual details, and they are in touch with physical realities. They attend

to the present moment and prefer to confine their attention to what is said and done. They observe the small details of everyday life and attend to step-by-step experience. They prefer to let the eyes tell the mind.

If, having read these contrasting descriptions, you are still puzzled about your real preference between sensing and intuition, a very good test is to examine how you react when you are feeling tired. It is your less preferred function which is most likely to let you down.

For intuitive types, it is the less preferred function of sensing which lets them down when they are tired. When tired, intuitive types fail to notice things, begin to lose things, and get basic facts wrong. A good example is when the intuitive type drives to a meeting in an unfamiliar town, parks the car in a side street while thinking about the meeting, gets out of the car and completely fails to pick up any clues about the location. Cars parked in this way can be very hard to find after the meeting.

For sensing types it is the less preferred function of intuition which lets them down when they are tired. When tired, sensing types fail to see how the pieces fit together, cannot work out what things really mean, and begin to sink under piles of undigested information. A good example is how the sensing type may puzzle for hours over an apparently intractable problem and just cannot get a new angle on it, or see it from a new perspective. Problems tackled in this way can be very hard to resolve.

The list of characteristics presented in table 2 distinguishing between sensing types and intuitive types has been taken from the Francis Psychological Type Scales (Francis, 2005). You may like to assess your own preferences against the list. Remember you may see yourself in both sets of items, but always check on what you would really prefer if you were given the choice. Then check whether your less preferred option sometimes is difficult when you are tired, and indeed may sometimes let you down when you are tired.

Table 2.: *Two Perceiving Functions*

Sensing types	Intuitive types
Facts	Theories
Practical	Inspirational
The concrete	The abstract
Prefer to make	Prefer to design
Conventional	Inventive
Concerned about details	Concerned for meaning
Sensible	Imaginative
Focused on present realities	Focused on future possibilities
Keep things as they are	Improve things
Down to earth	Up in the air

Thinking Types and Feeling Types

Thinking and feeling describe the two preferences associated with the *judging process*. They describe different preferences by which decisions are reached. Individuals who prefer thinking make decisions based on objective, logical analysis. Individuals who prefer feeling make decisions by subjective values based on how people will be affected.

Individuals who prefer *thinking* develop clear powers of logical analysis. They develop the ability to weigh facts objectively and to predict consequences, both intended and unintended. They develop a stance of impartiality. They are characterised by a sense of fairness and justice.

Individuals with a preference for thinking are good at putting things in logical order. They are able to put people in their place when they consider it necessary. They are able to take tough decisions and to reprimand others. They are also able to be firm and tough-minded about themselves.

Thinking types need to be treated fairly and to see that other people are treated fairly as well. They are inclined to respond more to other people's ideas than to other people's feelings. They may inadvertently hurt other people's feelings without recognising that they are doing so.

Thinking types are able to anticipate and predict the logical outcomes of other people's choices. They can see the humour rather than the human pain in bad choices and wrong decisions taken by others. Thinking types prefer to look at life from the outside as a spectator.

Thinking types are able to develop good powers of critical analysis. They use objective and impersonal criteria in reaching decisions. They follow logically the relationships between cause and effect. They develop characteristics of being firm-minded and prizing logical order. They may appear sceptical.

Individuals who prefer *feeling* develop a personal emphasis on values and standards. They appreciate what matters most to themselves and what matters most to other people. They develop an understanding of people, a wish to affiliate with people and a desire for harmony. They are characterised by their capacity for warmth, and by qualities of empathy and compassion.

Individuals with a preference for feeling like harmony and will work hard to bring harmony about between other people. They dislike telling other people unpleasant things or reprimanding other people. They take into account other people's feelings.

Feeling types need to have their own feelings recognised as well. They need praise and affirmation. They are good at seeing the personal effects of choices on their own lives and on other people's lives as well.

Feeling types are sympathetic individuals. They take a great interest in the people behind the job and respond to other people's values as much as to their ideas. They enjoy pleasing people.

Feeling types look at life from the inside. They live life as committed participants and find it less easy to stand back and to form an objective view of what is taking place.

Feeling types develop good skills at applying personal priorities. They are good at weighing human values and motives, both their own and other people's. They are characterised by qualities of empathy and sympathy. They prize harmony and trust.

If, having read these contrasting descriptions, you are still puzzled about your real preference between thinking and feeling, a very good test is to examine how you react when you are feeling tired. It is your less preferred function which is most likely to let you down.

For thinking types, it is the less preferred function of feeling which lets them down when they are tired. When tired, thinking types fail to take into account other people's feelings, fail to predict other people's emotional reactions, and can really hurt other people without intending to do so. A good example is how the thinking types may analyse out the issues behind a conflict

and then expect the people involved in the conflict to agree with and be helped by the analysis. The analysis may well be true and fair, but nonetheless deeply hurtful and capable of provoking anger.

For feeling types, it is the less preferred function of thinking which lets them down when they are tired. When tired, feeling types fail to be able to analyse out what is actually going on in a situation. They get drawn into the situation, and they find it very difficult to stand back and to be objective. They can themselves become quite easily hurt. A good example is how feeling types may try all too hard to empathise with both sides of a quarrel, or with both parties in a conflict. Feeling types may long so much to bring comfort to those who are distressed and to introduce harmony to where there is conflict that they end up being torn apart themselves by the situation they want to resolve.

The list of characteristics presented in table 3 distinguishing between thinking types and feeling types has been taken from the Francis Psychological Type Scales (Francis, 2005). You may like to assess your own preferences against the list. Remember you may see yourself in both sets of items, but always check on what you would really prefer if you were given the choice. Then check whether your less preferred option sometimes is difficult when you are tired, and indeed may sometimes let you down when you are tired.

Table 3. *Two Judging Functions*

Thinking types	Feeling types
Justice	Harmony
Analytic	Sympathetic
Thinking	Feeling
Tend to be firm	Tend to be gentle
Critical	Affirming
Logical	Humane
Truthful	Tactful
Sceptical	Trusting
Seek for truth	Seek for peace
Fair-minded	Warm-hearted

Judging Types and Perceiving Types

Judging and perceiving describe the two preferred attitudes toward the outer world. Individuals who prefer to relate to the outer world with a judging

process present a planned and orderly approach to life. They prefer to have a settled system in place and display a preference for closure. Individuals who prefer to relate to the outer world with a perceiving process present a flexible and spontaneous approach to life. They prefer to keep plans and organisations to a minimum and display a preference for openness.

Individuals who prefer *judging* schedule projects so that each step gets done on time. They like to get things finished and settled, and to know that the finished product is in place. They work best when they can plan their work in advance and follow that plan. Judging types use lists and agendas to structure their day and to plan their actions. They may dislike interruption from the plans they have made and are reluctant to leave the task in hand even when something more urgent arises.

Judging types tend to be satisfied once they reach a judgement or have made a decision, both about people and things. They dislike having to revise their decision and taking fresh information into account. They like to get on with a task as soon as possible once the essential things are at hand. As a consequence, judging types may decide to act too quickly.

When individuals take a judging attitude toward the outer world, they are using the preferred *judging process*, thinking or feeling, outwardly. Their attitude to life is characterised by deciding and planning, organising and scheduling, controlling and regulating. Their life is goal-oriented. They want to move toward closure, even when the data are incomplete.

Individuals who prefer *perceiving* adapt well to changing situations. They make allowances for new information and for changes in the situation in which they are living or acting. They may have trouble making decisions, feeling that they have never quite got enough information on which to base their decision.

Perceiving types may start too many projects and consequently have difficulty in finishing them. They may tend to postpone unpleasant tasks and to give their attention to more pleasant options. Perceiving types want to know all about a new task before they begin it, and may prefer to postpone something while they continue to explore the options.

When perceiving types use lists they do so not as a way of organising the details of their day, but of seeing the options in front of them. They may choose never to act on these options. Perceiving types do not mind leaving things open for last minute changes. They work best under pressure and get a lot accomplished at the last minute under the constraints of a deadline.

**682 • PSYCHOLOGICAL TYPE AND THE INTERPRETATION OF SACRED TEXT:
INTRODUCING THE SIFT APPROACH TO HERMENEUTICAL THEORY**

When individuals take a perceiving attitude toward the outer world, they are using the preferred *perceiving process*, sensing or intuition, outwardly. They are taking in information, adapting and changing, curious and interested. They adopt an open-minded attitude toward life and resist closure in order to obtain more data.

If, having read these contrasting descriptions, you are still puzzled about your real preferences between judging and perceiving, a very good test is to examine how you react best under pressure or when you are tired. Judging and perceiving types react in very different ways. Once again it is your less preferred function which is most likely to let you down.

For judging types, it is the less preferred function of perceiving which lets them down when they are tired or under pressure. When tired, judging types become less flexible and more rigid. They are unable to respond to new challenges and panic about their ability to achieve things on time. A good example is when a judging type is asked to make a public presentation at short notice, even about something on which he or she is well skilled. The judging type begins to make lists of what needs to be prepared, despairs that there is insufficient time to get everything organised, and freezes in panic. For the perceiving type, on the other hand, an invitation given at the last minute provides the very pressure needed for a good presentation.

For perceiving types, it is the less preferred function of judging which lets them down when they are tired or under pressure. When tired, perceiving types become more difficult to pin down, more elusive when decisions are required, and more reluctant to engage in realistic planning. A good example is when a perceiving type is asked to plan an event month before it is due to take place. Somehow the perceiving type is completely unable to think ahead, to anticipate what is needed, and to make the essential arrangements well in advance. It is not until the last minute that everything begins to fall into place and others are expected to comply. For the judging type, on the other hand, an invitation to plan well in advance provides the very structure and framework needed for a good presentation.

The list of characteristics presented in table 4 distinguishing between judging types and perceiving types has been taken from the Francis Psychological Type Scales (Francis, 2005). You may like to assess your own preferences against the list. Remember you may see yourself in both sets of items, but always check on what you would really prefer if you were given the choice. Then check whether your less preferred option sometimes is difficult

when you are tired, and indeed may sometimes let you down when you are tired.

Table 4. *Two Attitudes*

Judging types	Perceiving types
Happy with routine	Unhappy with routine
Structured	Open-ended
To act on decisions	To act on impulse
In control	Adaptable
Orderly	Easy-going
Organised	Spontaneous
Punctual	Leisurely
Like detailed planning	Dislike detailed planning
Certainty	Uncertainty
Systematic	Casual

The SIFT Approach

Drawing on psychological type theory the SIFT approach to the interpretation of sacred text was developed by Francis and Village (2008). In essence, the SIFT approach to the interpretation of sacred text addresses to each passage of sacred text in a systematic way the four sets of questions posed by the four psychological functions of sensing and intuition (the two perceiving functions) and of thinking and feeling (the two judging functions). The two perceiving functions (sensing and intuition) are applied first, as the perceiving process is concerned with gathering information and ideas. This is the irrational process unconcerned with making judgements or with formulating evaluations. The two judging functions (thinking and feeling) are applied second, as the judging process is concerned with evaluating information and ideas. Both feeling and thinking are rational functions.

The first step in the SIFT method is to address the sensing perspective. It is the sensing perspective that gets to grip with a text itself, giving proper attention to the details of a passage, and that may wish to draw on the insights of the historical methods of scholarship in order to draw in data from other scholarly perspectives. The first set of questions asks, ‘How does this passage of sacred text speak to the sensing function? What are the facts and details? What is there to see, to hear, to touch, to smell, and to taste?’

The second step in the SIFT method is to address the intuitive perspective. It is the intuitive perspective that relates sacred text to wider issues and concerns. The second set of questions asks, 'How does this passage of sacred text speak to the intuitive function? What is there to speak to the imagination, to forge links with current situations, to illuminate issues in our lives?'

The third step in the SIFT method is to address the feeling perspective. It is the feeling perspective that examines the human interest in sacred text and learns the lessons of God for harmonious and compassionate living. The third set of questions asks, 'How does this passage of sacred text speak to the feeling function? What is there to speak about fundamental human values, about the relationships between people, and about what it is to be truly human?'

The fourth step in the SIFT method is to address the thinking perspective. It is the thinking perspective that examines the theological interest in sacred text and that reflects rationally and critically on issues of principle. The fourth set of questions asks, 'How does this passage of sacred text speak to the thinking function? What is there to speak to the mind, to challenge us on issues of truth and justice, and to provoke profound theological thinking?'

Initially, this theory was set to work in a series of three books exploring the three-year cycle of principal Gospel readings proposed by the Revised Common Lectionary (see Francis-Atkins, 2000, 2001, 2002). Our idea was that, if the theory really worked, the approach would be effective across a range of material. Writing those three volumes convinced us that we were on to something worthwhile. The exercise itself was a fascinating experience of collegiality between two different psychological types, one a bishop and the other a professor of practical theology, one working in New Zealand and the other working in the United Kingdom.

Employing Hermeneutical Communities

While the SIFT approach to the interpretation of sacred texts had its origin in extrapolation from psychological type theory, subsequently an extended programme of empirical research has been designed to test this approach. Key to this programme of research has been the idea of working in hermeneutical communities comprising individuals who share psychological type preference in common. This is known as working in 'type-alike groups'.

This programme of research has been conducted through workshops convened for clergy, seminarians, lay preachers, and members of congregations.

Typically these workshops comprise two sequential sessions, the first session working on the perceiving functions (sensing and intuition) and the second session working on the judging functions (feeling and thinking). In this situation different kinds of questions are posed for the two sessions in order to focus on the process being examined (perceiving or judging). For the perceiving process, two key questions are: What do you see in this passage? What sparks your imagination in this passage? For the judging process, the two key questions are: What issues in this passage touch your heart? What issues in this passage stretch your mind?

Working in ‘type alike groups’ organised according to the perceiving processes allows sensing types to work together, undisturbed by intuitive types. This helps to concentrate their skill in attending to details. Likewise, this allows intuitive types to work together, undisturbed by sensing types. This helps to liberate their imagination in sparking ideas and capturing links. When the two groups come back together to share their insights, each group is enriched by the distinctive insights offered by the other group.

Working in ‘type alike groups’ organised according to the judging process allows feeling types to work together, undisturbed by thinking types. This helps to focus their attention on the issue that touch their hearts. Likewise, this allows thinking types to work together, undisturbed by feeling types. This helps to focus their attention on the issues that stretch their minds. When the two groups come back together to share their insights, each group is enriched by the distinctive insights identified by the other group.

To be most effective for the perceiving process, a passage of sacred text is selected that is rich in material to stimulate perception. To be most effective for the judging process, a passage of scripture is selected that is rich in material to stimulate evaluation. Recent examples of studies in this tradition conducted among Christian educators are provided by Francis, Jones, and Ross (2020), Francis, Smith, and Evans (2021), and Francis, Smith, and Astley (2022a, 2022b). Recent examples of studies in this tradition conducted among Muslim educators are provided by Francis, McKenna, and Sahin (2018, 2020).

Kaynaklar/ References

- Francis, Leslie J. *Faith and Psychology: Personality, Religion and the Individual*. London: Darton, Longman and Todd, 2005.
- Francis, Leslie J.- Atkins, Peter. *Exploring Luke's Gospel: A Guide to the Gospel Readings in the Revised Common Lectionary*. London: Mowbray, 2000.

**686 • PSYCHOLOGICAL TYPE AND THE INTERPRETATION OF SACRED TEXT:
INTRODUCING THE SIFT APPROACH TO HERMENEUTICAL THEORY**

- Francis, Leslie J.- Atkins, Peter. *Exploring Matthew's Gospel: A Guide to the Gospel Readings in the Revised Common Lectionary*. London: Mowbray, 2001.
- Francis, Leslie J. - Atkins, Peter. *Exploring Mark's Gospel: An Aid for Readers and Preachers Using Year B of the Revised Common Lectionary*. London: Continuum, 2002.
- Francis, Leslie J. et al. "Is God Really Good to the Upright? Theological Educators Exploring Psalm 73 Through the Jungian Lenses of Sensing, Intuition, Feeling and Thinking". *HTS Theological Studies*. 76(1) (2020), 6171:1-11.
- Francis, Leslie J. et al. "Exploring the Factor Structure of the Francis Psychological Type Scales (FPTS) Among a Sample of Anglican Clergy in England". *Mental Health, Religion and Culture*. 20(9) (2017), 930-941.
- Francis, Leslie J. et al. "Facing the Issues Raised in Psalm 1 Through Thinking and Feeling: Applying the SIFT Approach to Biblical Hermeneutics Among Muslim Educators". *Religions*. 9(323) (2018),1-11.
- Francis, Leslie J. et al. "Exploring Psalm 73: 1-10 Through Sensing and Intuition: Applying the SIFT Approach to Biblical Hermeneutics Among Muslim Educators". *HTS Theological Studies*. 76(3) (2020), 6093:1-7.
- Francis, Leslie J. et al. "Looking at the Birds, Considering the Lilies, and Perceiving God's Grace in the Countryside: An Empirical Investigation in Hermeneutical Theory". *Rural Theology*. (2022a), 20: 38-51.
- Francis, Leslie J. et al. "Hiring Labourers for the Vineyard and Making Sense of God's Grace at Work: An Empirical Investigation in Hermeneutical Theory and Ordinary Theology". *HTS Theological Studies*. 78(4) (2022b), 7444:1-10.
- Francis, Leslie J. et al. "Preaching on the Revised Common Lectionary for the Feast of Christ the King: Joy for Intuitive Thinking Types, Nightmare for Sensing Feeling Types?". *HTS Theological Studies*. 77(4) (2021), 6746:1-11.
- Francis, Leslie J.- Village, Andrew. *Preaching with All Our Souls*. London: Continuum, 2008.
- Jung, Carl Gustav. *Psychological Types: The Collected Works (Volume 6)*. London: Routledge and Kegan Paul, 1971.
- Keirse, David - Bates, Marilyn. *Please Understand Me*. Del Mar, CA: Prometheus Nemesis, 1978.
- Myers, Isabel Briggs. et al. *Manual: A Guide to the Development and Use of the Myers-Briggs Type Indicator*. Palo Alto, CA: Consulting Psychologists Press, 1985.

Gönderim Tarihi: 06 Aralık 2022

Kabul Tarihi: 7 Aralık 2022

Yayımlanma Tarihi: 15 Aralık 2022

DİN EĞİTİMİNDE YENİ BİR ARAŞTIRMA ALANI: KUTSAL METNİN YORUMLANMASINDA KİŞİLİK ÖZELLİKLERİNİN ROLÜ

Yasemin İPEK*

İslam geleneğinde kutsal metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasına ilişkin metodoloji çalışmaları daha çok Temel İslam Bilimleri'nin araştırma alanı olarak görülmekte ve ilahiyat bilimlerine özgü yaklaşım ve yöntemlerle devam ettirilmektedir. İlahiyat alanında elde edilen geleneksel birikimin insanın yaşantısına aktarımı veya daha özel bir söylemle öğrencilerin anlam dünyasıyla buluşturulması ise mevcut disiplinler çalışmalarının yanı sıra pedagojik stratejilerin üretilmesine imkan veren disiplinlerarası metodoloji çalışmalarını da gerektirmektedir.

Özellikle Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi kutsal metinler her döneme ve topluma hitap etme iddiasındadır. Günümüz yaşantısında kutsal metinlerin bu misyonu gerçekleştirme düzeyi, biçimi ve niteliği ise araştırmayı ve incelemeyi hak edecek bir merak konusudur. Çünkü 16. yy dan itibaren bilimsel ve teknolojik gelişmeler hızla artmaya başlamış ve günümüzde ivme kazanmıştır. İnsanın deneyimlerinin imkânları, sınırları, çeşitliliği veya derinliği üzerinde belirleyici olan bu gelişmeler onun bilişsel, duygusal, sosyal, ahlâkî, dil vb. birçok alandaki özelliklerini ve yönelimlerini etkilemiştir.

Günümüz yaşam formunda insanın deneyimlerinin zenginleşmesinin imkânı, bireysel farklılıklarının artmasının olağanlığı ve karşılaşması muhtemel durumsallıklarının çeşitliliğinin onun kutsal ile olan iletişiminin yöntemini,

* Dr. Arş. Gör, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
e-posta: yaseminipek2004@gmail.com, ORID: 0000- 0002-5218-0870.

Atıf/Cite as: İpek, Yasemin. "Araştırma Notu: Din Eğitiminde Yeni Bir Araştırma Alanı: Kutsal Metnin Yorumlanmasında Kişilik Özelliklerinin Rolü". *Dini Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022), 687-694.

düzeyini ve niteliğini etkilemesi kaçınılmazdır. Çünkü birey bir bütündür ve tüm gelişim alanlarının etkileşiminin ürünüdür.¹ Dolayısıyla bireyin dinsel alan özelliklerinin onun bilişsel, sosyal, ahlaki gibi diğer gelişim alanlarındaki özellikleri ile ilintili irdelenmesi onun bütünselliğini dikkate almanın bir gereğidir. Bu ilkeden hareketle onun kutsal ile iletişimde kendisine hitap edebilecek dilin, yöntemlerin ve yaklaşımların belirlenmesi dinsel alan ile duygusal, düşünsel, ahlaki vb alanları arasındaki ilişkinin keşfini gerektirdiğine ulaşılabilir.

Teolojik zeminde yürütülen çalışmalarda bir yandan kutsalın otantik değerini dinamik tutma, öte yandan bireyin kutsal ile iletişimideki öznelliği ve biricikliğini gözetme hedeflendiğinde araştırmanın problematiğinin hangi yaklaşım, yöntem ve tekniklerle ele alınacağı yönünde güçlükler ortaya çıkmaktadır. Söz konusu geleneksel duyarlılığın ve bilimsel anlayışın bir arada yürütüldüğü çalışmalarda bulunabilmenin öncelikli olarak kuramsal yönü güçlü ve pratikte kullanışlı metodolojiler üretmeyi gerektirdiği söylenebilir. Nitekim bu tür bir araştırma alanında benimsenecek bir yaklaşımın üç temel unsur üzerinde inşa edilmesi beklenmektedir. Bunlar; a) *kutsal metnin otantik değerini koruma ve otoritesini güçlü tutma sorumluluğu taşıma*, b) *bu gayeyle ortaya konulan geleneksel birikimle etkileşim halinde olma* ve c) *sosyal bilimlerin insanı ve davranışları incelemede mutabık kaldığı yöntem ve araçlara başvurma* şeklinde özetlenebilir.

Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam gibi Temel İslam Bilimleri'nin kendine özgü yöntemlerle ve disiplinler bir anlayışla insanlığa kazandırdığı geleneksel mirası, sosyal bilimlerin sunduğu metodoloji, araç ve verilere başvurarak sistematik şekilde incelemeye imkan veren zeminin Din Bilimleri'nde yakalanabileceği söylenebilir. Nitekim Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi, Din Felsefesi, Din Eğitimi gibi din bilimlerinin Sosyal Bilimlerden herhangi bir branşın metodlarıyla din referanslı konuların incelenmesine² dayandığına bu kapsamda dikkat çekilmelidir.

İnsanın kutsal metni anlamadaki konumunu niyet ve zemin açısından dinsel, kullanılan yöntem ve araçlar bakımından sosyal bilimsel tavrın uzlaştığı ufuk açıcı araştırmalara Batı literatüründe rastlamak mümkündür. Bu kapsam-

¹ Binnur Yeşilyaprak vd., *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2003), 160; Yıldız Kuzgun - Deniz Deryakulu, "Bireysel Farklılıklar ve Eğitime Yansımaları", *Eğitimde Bireysel Farklılıklar*, ed. Yıldız Kuzgun - Deniz Deryakulu (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017), 7.

² Üzeyir Ok, "Winston L. King'in 'Introduction to Religion' Adlı Eserinin 'Din Araştırması Üzerine' Adlı 'Giriş' Bölümünün Çevirisi ve Bir Değerlendirme", (ts.), 492.

da teolojik arka plana, çeşitli ve tekrarlı ampirik incelemelere, kavramsallaştırma çabasına ve sistematik bir sürece dayanması açısından Leslie Francis³'in kutsal metni anlamada insanın psikolojik tiplerinin etkisini irdelediği çalışmaları dikkat çekicidir. Francis, kutsal metinlerin yorumlanmasında bir model olarak sunduğu SIFT⁴ yaklaşımını, bu uzun soluklu çabasının ardından hermenötik teoriye bir giriş olarak değerlendirmektedir. Francis'in SIFT yaklaşımını ortaya koyma ve temellendirme süreci; psikolojik tip teorilerini inceleme, dini/manevi öğrenmeler ile psikolojik bireysel farklılıklar arasındaki ilişkiyi tartışma, kutsal metnin hermenötiğini psikolojik tiplere göre uygulamalı çalışmalarla incelenmenin imkânını irdeleme ve kutsal metnin hermenötiğinin insanın sahip olduğu psikolojik tiplere göre kendisinde şekillendiğini ortaya koyabilme adımlarından oluşmaktadır.⁵ Teorik incelemelere ve uygulamalı araştırmalara dayanan bu süreç sonucunda Francis, SIFT olarak adlandırdığı modele ve bireysel okuyucuların kutsal yazıları yorumlama biçimlerinin sahip oldukları psikolojik tip profilleriyle ilişkili olduğuna ulaşmıştır.⁶

Francis'in bu modeli Carl Jung'un⁷ din olgusuna ilişkin analitik psikolojisi kapsamında yaptığı açıklamalarından ilhamla ortaya çıkardığı görülmektedir. Nitekim Jung, din olgusunu, insan aklının en eski ve en yaygın uğraşlarından biri olarak gördüğünü ve onun sadece toplumsal ya da tarihsel bir olay (görüngü) olarak değerlendirilemeyeceğini, kişisel bir ilgi alanı olarak varlığını devam ettirdiğini ve dinamik bir özellikte olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla dinin/kutsalın insanın psişik gerçekliği ile tanınması ve anlaşılmasının da bir ihtiyaç olarak değerlendirilebileceğini savunmuştur.⁸

Kutsal metnin hermenötiğinde okuyucu perspektifine yer açma gayesine ve bunu psikolojik teoriler etrafında açılıma çabasına dayanan SIFT yakla-

³ Professor. Centre for Educational Development, Appraisal and Research (CEDAR). The University of Warwick. Email: leslie.francis@warwick.ac.uk. Ayrıca, bk. http://wrap.warwick.ac.uk/view/author_id/4591.html

⁴ Sensing, Intuitive, Feeling and Thinking (duyusal, sezgisel, duygusal ve mantıksal veya düşünme yönü ağır basanlar tipler)

⁵ Leslie J. Francis, *Faith and Psychology: Personality, Religion and the Individual* (London: Darton Longman & Todd, 2005); Leslie J. Francis vd., "Hiring labourers for the vineyard and making sense of God's grace at work: An empirical investigation in hermeneutical theory and ordinary theology", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, Vol 78, Iss 4, Pp e1-e10 (2022) 4/78 (01 Haziran 2022).

⁶ Leslie Francis, "Psychological type and biblical hermeneutics: SIFT method of preaching", *Rural Theology* 1/1 (01 Ocak 2003), 14-23.

⁷ Carl Gustav Jung (1875 – 1961, İsviçre)

⁸ Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, çev. Raziye Karabey (Okyanus Yayınları, 2017); Abdülkerim Bahadır, *Jung ve Din* (İstanbul: İz yayıncılık, 2010).

şımı, kuramsal alt yapısı itibarıyla Jung'un kişilik tip yaklaşımına dayanması bu araştırmada üzerinde durulması gereken bir husustur. Çünkü Analitik Psikoloji'nin öncüsü olarak bilinen Jung, psikoloji alanında din temalı çalışmalarda bulunmasıyla ilahiyat alanında dikkat çeken bir isimdir.⁹ Jung, hem Batı hem de Doğu dinlerine eğilmiş ve bu din temalı çalışmalarında Analitik Psikoloji'nin özünü oluşturan kavramlar etrafında insan ve Tanrı ilişkisini irdelemiştir.¹⁰ Jung, Müslümanların bulunduğu Mısır, Cezayir, Tunus ve Büyük Sahra bölgelerine de geziler yapmış, bu kapsamda Kur'an-ı Kerim'le ilgilenmiştir. *Dört Arkaik*'te "Yeniden Doğuş" bölümünde Kehf Sûresini psikoloji alanında benimsediği yaklaşım etrafında yorumlamıştır.¹¹

Jung'un Kehf (Mağara) isimli bu sûreye Analitik Psikoloji kapsamında getirdiği yorum Türkiye'deki ilahiyat araştırmalarına konu olmuştur. Bu kapsamda Kur'an'ın psikolojik muhtevalı ayetlerini psikoloji ilminin verilerini de dikkate alarak analiz eden Tefsir Bilimcisi Kasapoğlu'nun ilgili çalışmasına değinilebilir. Kasapoğlu, Jung'un Kehf sûresi yorumunu diğer bazı müfessirlerin açıklamalarıyla mukayese ettiği çalışmada Jung'un konuyu büyük bir ustalıkla yürüttüğünü ve konuya sempati duyduğunu ifade etmiştir.¹² Ayrıca Jung'un din ile ilgili görüşleri, Türkiye'deki ilahiyat alanındaki farklı bilim dallarında olumlu ya da olumsuz değerlendirmelerle kendisine yer bulmuştur.¹³

Kutsal metnin anlaşılmasına yönelik ortaya koyulan SIFT yaklaşımında dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus; modelin her aşamasının Jung'un

⁹ Bahadır, *Jung ve Din*.

¹⁰ Ali Rıza Aydın, "Tanrı Algısına Jungçu Bir Bakış", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 53-61.

¹¹ Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Metis, 2003).

¹² Abdurrahman Kasapoğlu, *Carl Gustav Jung'un Kehf Sûresi Tefsiri* (Malatya: Mengüceli Yayınları, 2006).

¹³ Bahadır, *Jung ve Din*; Aydın, "Tanrı Algısına Jungçu Bir Bakış"; Cem Gülcan, "Psikolojik Tipler Ve Jung Psikolojisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, (28 Aralık 2020), 284-297; Salih Gebel, *Psikoloji-Din İlgisi ve Jung* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2003); Selim Türcan, *Jung'un Vahy Anlayışı ve Kur'an'a Göre Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1999); Ali Baz Bilici, *Din Eğitiminin Psikolojik Temelleri Açısından C.g. Jung ve S. Freud* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2003); Cihat Kısa, *Carl Gustav Jung'ta Din ve Bireyleşme Süreci* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2004); Süheyb Okur, *Tasavvuftaki "Kemâl" Kavramına Kıyaslamalı Bir Analiz: Jung'un "Bireyleşme" Kavramı* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019).

psikolojik kişi tiplerine ilişkin görüşleri doğrultusunda yapılandırılmıştır. Jung'un kişilik tipleri yaklaşımı, insanın zihnini kullanış biçimi ve dünyayı algılama yönteminden yola çıkarak psikolojik analizini yapma ve onu bir sınıflandırmaya dahil etme çabasına dayanmaktadır. Ayrıca Jung, psikolojik tipler sınıflandırmasının hiçbir insanın tamamen bir tipe indirgenemeyeceği, bununla insanın psikolojik olarak baskın geldiği yönünün belirlenmesine kaynaklık edebileceğine vurgu yapmıştır. Bu durumu insanın iki ele sahip olduğunu ve ikisini kullanmakla birlikte birini diğerine daha göre tercih ettiğini ve dolayısıyla birinin diğerine göre daha geliştiğini açıklamak üzere el metaforu ile örneklendirmiştir.¹⁴

Jung, insanın karmaşık zihin yapısını bazı betimlemelerle, sınıflandırmalarla, tanımlamalarla ve benzetmelerden yola çıkarak yaptığı analizinde aslında insanın tipolojik formunun içe dönük ve dışa dönük olmak üzere kişiliği belirleyici iki temel tutumdan oluştuğunu ortaya koymuştur. Ayrıca Jung bireyin iki karşıt bilişsel bu süreçleri arasındaki tercihlerinin ve bu yöndeki deneyimlerinin bireyin kişilik tipinin oluşumunda belirleyici olduğuna işaret etmiştir. Bu iki temel her birinin altında ise düşünme, hissetme (duygu), sezgi ve duyum (algı) olmak üzere dört işlevin bulunduğu dikkat çekmiştir. Francis Jung'un söz konusu yaklaşımı ve açıklamaları doğrultusunda ve Myers-Briggs Tip Göstergesi (Myers-Briggs Type Indicator) ve Keirsey Mizaç Sıralayıcısı (the Keirsey Temperament Sorter) gibi psikometrik araçları da kullanarak Psikolojik Tip Ölçeğini geliştirmiştir. Ayrıca Francis, SIFT yaklaşımında daha işlevsel görmesi açısından modelini algılama (duyum ve sezgi) ve yargılama (hissetme ve düşünme) şeklindeki iki temel süreç üzerinden inşa etmiştir.¹⁵

Francis'in, disiplinler arası bir anlayışla ve uzun soluklu bir çabayla geliştirdiği SIFT modeli, araştırma tasarımı ve yürütülmesi yönüyle de kullanışlı görünmektedir. Nitekim Francis'in bu yönde gerçekleştirdiği ampirik araştırma dizilerinde, SIFT modelinin araştırma sürecinde uygulanmasına yönelik sistematik ve detaylı bir yönergesiyle karşılaşılmaktadır. Buna göre öncelikle konunun çalışıldığı ilgili dinin uzman, eğitmen, meslek adamları ya da yetkin

¹⁴ Christopher F.J. Ross - Leslie J. Francis, "The Relationship of Intrinsic, Extrinsic, and Quest Religious Orientations to Jungian Psychological Type among Churchgoers in England and Wales", *Mental Health, Religion & Culture* 13/7-8 (Kasım 2010), 808-809; Gülcan, "Psikolojik Tipler Ve Jung Psikolojisi Üzerine Bir Değerlendirme".

¹⁵ Francis, "Psychological type and biblical hermeneutics"; Leslie J. Francis - Andrew Village, "The Francis Psychological Type Scales (FPTS): factor structure, internal consistency reliability, and concurrent validity with the MBTI", *Mental Health, Religion & Culture*, (2022); Leslie J. Francis vd., "Exploring the factor structure of the Francis Psychological Type Scales among a sample of Anglican clergy in England", *Mental Health, Religion & Culture* 20/9 (21 Ekim 2017), 930-941.

kişileri rolündeki kişilerden bir grup katılımcı seçilmesi önerilir. Daha sonra katılımcılara kendi psikolojik tip tercihlerini değerlendirmelerine yardımcı olmak için SIFT yaklaşımı kapsamında geliştirilen; farklı kültür, yaş ve meslek grupları üzerinde denenmiş, geçerlik ve güvenilirlik analizleri tamamlanmış *Francis Psikolojik Tip Ölçme* aracı uygulanmaktadır.¹⁶ Katılımcılar sahip oldukları kişilik tipolojisine göre gruplara ayrılır ve atölye çalışmalarına dahil edilir. Katılımcılara kutsal metinlerden yoruma açık pasajlar okutulur, sonra tekrarlı oturumlar halinde bireyin algılamasına ve yargıda bulunmasını tetikleyen bazı soru dizileri yönlendirilir ve katılımcıların pasajı anlamaya yönelik duygu ve düşüncelerine başvurulur. Böylece benzer kişilerin bir arada çalışması sağlanarak kutsal metne ilişkin içgörülerinden birbirini tamamlayıcı, destekleyici ve zenginleştirici detaylar derlenir. Farklı tipolojiye sahip gruplar bir araya geldiğinde ise grupların içgörülerindeki ayırd edici detaylar yakalanır.¹⁷

Kutsal metinlerin anlaşılmasında SIFT yaklaşımının kuramsal alt yapısının Jung'un psikolojik tiplemesine dayandığı gözetildiğinde bu yeni modelin İslam geleneğinde de açıklanmaya değer olduğuna ve çok yönlü değerlendirilme imkânı taşıdığına ulaşılabılır. SIFT modeli; Francis ve arkadaşları tarafından Hristiyan geleneğindeki farklı kültür, mezhep ve hedef kitlesi üzerinde denenmiş olması ve bu yönde geliştirilmeye uygunluğunun vurgulanmasıyla¹⁸ dikkat çekmektedir. Francis'in ampirik bu araştırma dizisinde söz konusu yaklaşımın sunduğu disiplinler arası perspektifin ve ampirik araçlarının İslam geleneğindeki mevcut yorum bilim çalışmalarını zenginleştirme potansiyeline ilişkin önerileriyle de karşılaşılmaktadır. Nitekim Francis'in öncülüğünü yaptığı bir grup araştırmacıyla SIFT yaklaşımını Müslüman gruplar üzerinde denediği çalışmaları da söz konusudur.¹⁹ Bu kapsamda Francis'in farklı ülkelerden Müslüman eğitimcilerin katıldığı uluslararası bir organizasyonu değerlendirerek 22

¹⁶ Andrew Village - Leslie J. Francis, "Factorial structure and validity of the Francis Psychological Type and Emotional Temperament Scales (FPTETS)", *Mental Health, Religion & Culture*, (2022); Francis - Village, "The Francis Psychological Type Scales (FPTS)".

¹⁷ Leslie J. Francis vd., "Exploring Psalm 73:1-10 Through Sensing and Intuition: The Sift Approach Among Muslim Educators", *HTS Teologiese Studies* 76/3 (2020), 1-7; Leslie J. Francis vd., "Is God Really Good to the Upright? Theological Educators Exploring Psalm 73 through the Jungian Lenses of Sensing, Intuition, Feeling and Thinking", *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 76/1 (08 Aralık 2020).

¹⁸ Leslie J. Francis vd., "Looking at the birds, considering the lilies, and perceiving God's grace in the countryside: an empirical investigation in hermeneutical theory", *Rural Theology* 20/1 (2022), 38-51; Francis vd., "Hiring labourers for the vineyard and making sense of God's grace at work"; Francis vd., "Is God Really Good to the Upright?"

¹⁹ Francis vd., "Exploring Psalm 73:1-10 Through Sensing and Intuition: The Sift Approach Among Muslim Educators"; Leslie J. Francis vd., "Facing the issues raised in Psalm 1

müslüman eğitimciden katılımcı bir grup oluşturduğu ve modeli uyguladığı çalışmasına değinilebilir. Bu çalışmada katılımcı grubun üyeleri (Müslüman eğitimciler) öncelikle psikolojik kişilik tiplerini belirleme aşaması uygulanır. Akabinde kendilerine Hristiyan geleneğinin kutsal metinleri içerisinde İslam mesajlarını da çağrıştıran bir pasaj sunulmuştur. Daha sonra katılımcılara seçilmiş bu pasaj okutularak birtakım soru dizisi yöneltilmiştir. Katılımcılardan elde edilen cevapların analizi sağlandığında katılımcıların sahip olduğu psikolojik kişilik tiplerinin metnin kendilerinde uyandırdığı anlamın yanı sıra bu kutsal mesaja yaşamlarında nasıl cevap vereceklerine yönelik geliştirdikleri stratejiler üzerinde de belirleyici olduğu ortaya çıkmıştır.²⁰

Özetle Francis ortaya koyduğu SIFT yaklaşımının kutsalın hermenötüğünün insanın *öznelliği*, *farklılığı*, *durumsallığı* etrafında sistematize edilmesine ve böylece kutsalın yaşamla bütünleştirilmesinde her bireyin biricikliğinin gözetilmesine bir ölçüde imkân verdiğini savunmuştur. Francis'in bu çalışmaları irdelendiğinde söz konusu yaklaşımın İslam geleneğinde karşılık bulmasının imkânı bir merak uyandırmaktadır. Nitekim özellikle psikoloji alanında bu yönde elde edilecek verilerin birey ve kutsal ilişkisinin inşasına ve bu bağlamda bireyin kutsalın mesajını daha iyi anlama ve hayatıyla bütünleştirebilme davranışlarına yönelik öğretime katkı sağlayacağı öngörülebilir. Dolayısıyla kutsal metnin anlaşılması çabasını kuramsal, metodolojik ve terminolojik alt yapısının sağlandığı modern modeller etrafında da sürdürmenin din bilimleri çalışmalarına bir dinamizm, disiplinler arası bir bakış ve ortak bir araştırma alanı sunacağı; daha mütevazı bir söylemle gelişimsel din eğitimi planlanmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynaklar/References

- Aydın, Ali Rıza. "Tanrı Algısına Jungçu Bir Bakış". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 53-61.
- Bahadır, Abdülkerim. *Jung ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Bilici, Ali Baz. *Din Eğitiminin Psikolojik Temelleri Açısından C.G. Jung ve S. Freud*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Francis, Leslie J. "Psychological Type and Biblical Hermeneutics: SIFT Method of Preaching". *Rural Theology* 1/1 (2003), 14-23.
- Francis, Leslie J. *Faith and Psychology: Personality, Religion and the Individual*. London: Darton Longman & Todd, 2005.
- Francis, Leslie J. vd. "Exploring the Factor Structure of the Francis Psychological Type Scales among a Sample of Anglican Clergy in England". *Mental Health, Religion & Culture* 20/9 (2017), 930-941.

through thinking and feeling: applying the SIFT approach to biblical hermeneutics among Muslim educators", *Religions* 9/10 (21 Ekim 2018).

²⁰ Francis vd., "Facing the issues raised in Psalm 1 through thinking and feeling".

**694 • DİN EĞİTİMİNDE YENİ BİR ARAŞTIRMA ALANI: KUTSAL METNİN
YORUMLANMASINDA KİŞİLİK ÖZELLİKLERİNİN ROLÜ**

- Francis, Leslie J. vd. "Facing the Issues Raised in Psalm 1 Through Thinking and Feeling: Applying the SIFT Approach to Biblical Hermeneutics among Muslim Educators". *Religions* 9/10 (2018), 1-11.
- Francis, Leslie J. vd. "Exploring Psalm 73:1–10 Through Sensing and Intuition: The Sift Approach Among Muslim Educators". *HTS Teologiese Studies* 76/3 (2020), 1-7.
- Francis, Leslie J. vd. "Is God Really Good to the Upright? Theological Educators Exploring Psalm 73 through the Jungian Lenses of Sensing, Intuition, Feeling and Thinking". *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 76/1 (2020), 1-11.
- Francis, Leslie J. vd. "Hiring Labourers for the Vineyard and Making Sense of God's Grace at Work: An Empirical Investigation in Hermeneutical Theory and Ordinary Theology". *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 78/4, (2022), 1-10.
- Francis, Leslie J. vd. "Looking at the Birds, Considering the Lilies, and Perceiving God's Grace in the Countryside: an Empirical Investigation in Hermeneutical Theory". *Rural Theology* 20/1 (2022), 38-51.
- Francis, Leslie J. - Village, Andrew. "The Francis Psychological Type Scales (FPTS): Factor Structure, Internal Consistency Reliability, and Concurrent Validity with the MBTI". *Mental Health, Religion & Culture*. (2022), 1-21. <https://doi.org/10.1080/13674676.2022.2041584>
- Gebel, Salih. *Psikoloji-Din İlgisi ve Jung*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Gülcan, Cem. "Psikolojik Tipler Ve Jung Psikolojisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 12/23 (2020), 284-297.
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis, 2003.
- Jung, Carl Gustav. *Psikoloji ve Din*. çev. Raziye Karabey. Okyanus Yayınları, 2017.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Carl Gustav Jung'un Kehf Süresi Tefsiri*. Malatya: Mengüceli Yayınları, 2006.
- Kısa, Cihat. *Carl Gustav Jung'ta Din ve Bireleşme Süreci*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Kuzgun, Yıldız - Deryakulu, Deniz. "Bireysel Farklılıklar ve Eğitime Yansımaları". *Eğitimde Bireysel Farklılıklar*. ed. Yıldız Kuzgun - Deniz Deryakulu. 1-12. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017.
- Ok, Üzeyir. "Winston L. King'in 'Introduction to Religion' Adlı Eserinin 'Din Araştırması Üzerine' Adlı 'Giriş' Bölümünün Çevirisi ve Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 485-498.
- Okur, Süheyb. *Tasavvuftaki "Kemâl" Kavramına Kıyaslamalı Bir Analiz: Jung'un "Bireleşme" Kavramı*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ross, Christopher F.J. - Francis, Leslie J. "The Relationship of Intrinsic, Extrinsic, and Quest Religious Orientations to Jungian Psychological Type among Churchgoers in England and Wales". *Mental Health, Religion & Culture* 13/7-8 (2010), 805-819.
- Türcan, Selim. *Jung'un Vahy Anlayışı ve Kur'an'a Göre Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Village, Andrew - Francis, Leslie J. "Factorial Structure and Validity of the Francis Psychological Type and Emotional Temperament Scales (FPTETS)". *Mental Health, Religion & Culture*. (2022), 1-13. <https://doi.org/10.1080/13674676.2022.2026311>
- Yeşilyaprak, Binnur vd. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2003.

Kavramsal Netlik Bir Dinden Öğrenme Modeli

Yazar: Mualla Selçuk

Türkçe, Pegem Akademi, Ankara, 2022, 252 sayfa.

Habibe Erva UÇAK*

Kavramsal Netlik Modeli¹, kitabın yazarı Mualla Selçuk² tarafından uzun süren akademik çalışmalar neticesinde tasarlanmış bir dinden öğrenme modelidir. Yazar'ın bilimsel ve akademik geçmişi hem modelin daha iyi anlaşılmasını hem de Model'in ortaya çıkış serüveninin izinin sürülmesini sağlayabilir. Mualla Selçuk, din eğitimi alanının kuramsal temellerini tartışmış, temel kavramlarını yapılandırmış, kültürlerarası ve dinler arası eğitim modelleri alanlarında çeşitli uluslararası projeler yürütmüş, bildiriler sunmuş ve yayınlar üretmiş bir bilim insanıdır. Model, bu uzun soluklu bilimsel süreçte olgunlaşmış, bu bilimsel etkinlikler ve projeler sürecinde yapılan istişare ve geri bildirimlerle güncellenmiş³ ve bu kitapla son halini almıştır.

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Eğitimi Anabilim Dalı

e-posta: ervaucak55@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4654-6741.

Atıf/Cite as: Uçak, Habibe Erva. "Kitap Tanıtımı: Kavramsal Netlik Bir Dinden Öğrenme Modeli". Dini Araştırmalar 25/63 (Aralık 2022), 695-699.

- 1 Kavramsal Netlik Modeli bundan sonra "Model" kısaltması ile kullanılmıştır.
- 2 Prof. Dr. Mualla Selçuk, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı'nın ilk öğretim üyelerinden biri olup akademisyen/eğitimci kimliğinin yanı sıra kariyer hayatında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, Eğitim Bilimleri Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölüm Başkanlığı, Din Eğitimi Genel Müdürlüğü, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurul Üyeliği gibi ulusal anlamda idarecilik görevlerinde bulunmuştur. Ayrıca Uluslararası Din Eğitimi Birliği'nin (Religious Education Association-REA) ilk Müslüman başkanı olarak seçilmiş, Uluslararası Din Eğitimi ve Değerler Derneği'nin (ISREV) dönem başkanlığını ve kurul üyeliğini yürütmüştür.
- 3 Bu bilimsel etkinliklerin en çarpıcı örnekleri Dünya Görüşü (An Islamic Worldview) ile İslamiyet ve Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü projeleridir. Bk. John Volk vd. An

Kitabın hedefi, yazar tarafından kavramlar etrafında farklı bağlamlarda oluşturulan bilgilerin anlamlı bir şekilde örgütlenmesi sonucunda ortaya çıkan Model'in yaygınlaşması ve din dersi öğretmenlerine ulaşmasıdır. Kitap, teori-pratik bütünlüğünü merkeze alarak din eğitiminin kavramsal netlik sağlama-sı yoluyla ulaşılabilecek yeni sorumluluk alanına işaret etmektir. Kavramsal netlik bir öğrenme/öğretme modeli olarak zihin alışkanlıklarının eleştirel yan-sıması yoluyla referans çerçeveleri üzerine düşünmeyi hedeflemektedir. Yeni bir anlayış düzeyine ulaşabilmek için yeni bir öğrenme eğilimi ve bilmenin yeni yollarına diyalojik yöntemlerle ve dönüştürücü bir eğitim yaklaşımıyla yönelme imkânı sunan analitik bir Model'dir. Model'in odağında din eğiti-mi, Tanrı-insan-alem arasında barışçıl ilişkiler sürdürmeyi hedefleyen ve yeni görme biçimleri oluşmasını destekleyici eşik kavramları önceleyen ilişkisel bir faaliyet alanı olarak kabul edilmektedir. Öğretimin daimî ve asli bir unsuru olarak din dersi öğretmenine bir çağrı niteliği taşıyan kitap, öğretmenlerin bil-gi birikimlerini bir bilgeliğe dönüştürme yollarını göstermeye çalışmaktadır. Öğretmene ve öğretim ortamına buyurucu, tek taraflı normatif bir yaklaşımdan ziyade çift yönlü etkileşime ve katkıya açık bir tasarım mevcuttur. Kitap-ta kullanılan dil, hedef kitleye uygunluk açısından sade tutulmaya çalışılmış, konu ve kavramlar alanın tartışma ve problemlerinden yalıtılarak sade bir şe-kilde ele alınmaya çalışılmıştır.

Din eğitiminde bilgi yaşam ilişkisine odaklanan eser literatürde hem içe-rik hem metodolojik olarak özgün bir çalışma niteliği taşımaktadır. Öncelikle kavram öğretimine yönelik olarak Türkçe literatürde özgün bir model, yakla-şım ya da yöntemin bulunmadığını söylemek mümkündür.⁴ Bu yönüyle yazar tarafından geliştirilen, boyutlandırılan ve dini ahlaki kavramların kendi kültü-rel, tarihsel, teolojik, güncel ve sembolik karakteristik özellikleri ile uyumlu, özgün bir modelin literatüre kazandırılması oldukça önemli bir adımdır.

Kitaplaşma sürecinin aynı zamanda bir yenilikçi ve etkileşimli bir öğren-me/öğretim süreci ile eş zamanlı olarak yürütüldüğü, kitabın yazım aşaması-nın da kendine ait bir özgünlüğü bulunduğu anlaşılmaktadır. Kitap, yazarın danışmanlığında yürütülen ve “Dini Kavramlar ve Öğrenme Ortamları” adlı

Islamic Worldview from Turkey (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017). Mualla Sel-çuk vd. *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Ya-yınları, 2013).

4 Kavram Öğretimi yaklaşım ve yöntemlerinin analizi için Bk. Habibe Erva Uçak, *İlköğ-retim DKAB Öğretmenlerinin Kavram ve Kavram Öğretimine İlişkin Görüşleri* (Anka-ra: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

doktora dersinin bir ürünü olarak doktora öğrencilerinin⁵ katkıları ile ortaya çıkmıştır. Model'in işlendiği çalışmanın yöntemi, paydaşların her birinin kendi özgünlüğü, özgürlüğü ve sorumluluğu ile sürece dahil olmalarını sağlayan *işbirlikli* öğrenme yöntemi olduğu ifade edilmektedir. Kitaplaşma sürecinde benimsenen yöntem; sistematik grup çalışmaları, periyodik uygulamalar, diyalektik sorgulamalar, alan uzmanları ile düzenlenen atölyeler ve online öğrenme deneyimleri ile zenginleştirilmiştir. Çalışma grubunun her bir basamakta danışman Selçuk'un çerçeve- kaynak metnine ilişkin “ne hissettim, ne düşündüm, ne eklemek istiyorum, neden ve nasıl” odak soruları etrafında kendi bağlantılarından hareketle anlamlı bütünler oluşturularak ulaştıkları içerik “yansıtıcı düşünceler” başlığı altında yer almaktadır. Düşünme akışının ve kolektif akıl yürütmenin devamında ise “kaynağa dönüş” formülasyonu ile danışman Selçuk tarafından basamak ve içeriğin düşünce çevrimi tamamlanmıştır.

Eserin “Din Dersi Öğretmeni, Karşılaşma Ahlakı ve Kavramsal Netlik” başlığı taşıyan 1. bölümünde Model'in inşa edildiği *Karşılaşma Ahlakı ve Dinden Öğrenme* gibi temel kavramlar ele alınmıştır. Bu bölümde Model'in belirli ontolojik, epistemik ve ahlaki temellerinin yapılandırılmasının yanı sıra belirli bir insan ve iletişim tasavvurunun bulunduğu ve zemininin insan, insan onuru, çoğulculuk, inanç-davranış bütünlüğü, karşılaşma ahlakı ve dinden öğrenme kavramları ile kavramsal ilişkiler kurularak inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Kitabın 2. Bölümünde “Kavramsal Netlik Modeli” yer almaktadır. Bu Model için beş basamak önerilmektedir:

1. Basamak Mevcut Durum Üzerinde Düşünme: Gönül Gözüyle Görmek: Bu basamak öğrencilerin mevcut durum hakkında düşünmelerini, yaşantılarını daha yakından gözlemlmelerini ve inançlarının kaynağının farkına varmalarını sağlayarak karşılaşmalarını daha sorumlu davranışlar ortaya koymalarına imkân verecek bir kazanıma işaret etmektedir. Gönül gözüyle görmek deyiimi ile akıl, kalp ve davranışlar arasında bir sentezin oluşması, buradan hareketle de öğrencilerin konfor alanından çıkarak bu senteze odaklanmalarını sağlamak hedeflenmiştir.

2. Basamak Metin Bağlam İlişkisini Keşfetmek: İlahi Mesajın Dönüştürücü Etkisine Açılmak: Bu basamak, kavramları açıklığa kavuşturabilecek Kur'anî ve Peygamberî ölçütleri geliştirebilecek ve teolojik temellerini ortaya koyabilecek bağlamsal bir çalışmaya karşılık gelmektedir. Tarihsel-eleştirel

5 Büşra Taşkan, Elif Çakır, Habibe Erva Uçak, Vildan Ceylan.

bir analiz olarak bu basamak Kur'an ile iletişim çabalarına sistematik bir anlayış kazandırmayı ve öğrencilerin bağlamsal düşünme becerilerini gelişmesine yardımcı olmayı amaçlamaktadır.

3. *Basamak Kişisel Gelişim Üzerine Düşünme: Benim İçin Ne İfade Ediyor? Hardal Tanesi Prensibi:* Öğrencinin öğretim ortamına aktarılan kavramın kendisi için ne anlama geldiği sorusunu sorma imkânına sahip olduğu basamaktır. Çabanın değerini imgeleyen hardal tanesi prensibinden hareketle kavramların, kişisel anlamda yapıcı, yaratıcı ve olumlu özelliklerin gelişmesine katkısı sorgulanmaktadır. Bu basamağın önemi, konu ve kavramlar ile örülü öğrenme/ bilgi nesneleri karşısında öğrencinin kendi bireysel gerçekliği ile vahyin rehberliğinde anlam örüntüleri inşa etmesinin amaçlanmasıdır.

4. *Basamak Ortak İyiyeye Katılım: Söz Eylem:* Bu basamak insanların ayrım görmedikleri ve kendilerinin de başka insanları araç olarak görmedikleri bir anlayış geliştirerek insan-insan, insan-çevre, insan-toplum ilişkilerini olumlu beceriler ile desteklemenin merkeze alındığı aşamadır. Ortak iyiyi inşa etmede din eğitiminden alabileceğimiz bir rehberlik insana ve insanlar arası ilişkilere temas edeceği gibi insanın evren karşısındaki konumu ve sorumluluğuna da işaret edecektir. Bu basamakta sosyal inşaları anlamak için kullanılacak olay ve olgular arasında kurulan ilişki testi “Neye inanıyorum, Ne yapıyorum, Niçin” sorularına dayanmaktadır.

5. *Basamak İçeriği Değer Pedagojisiyle Bütünleştirmek: Şükürle Bezenmiş ve Şifa Bulmuş Karşılaşmalar:* Bu basamak dönüştürücü pedagojilerin içerikle ilişkilendirilmesinin hedeflendiği ve kavramın hayatla bütünleştirilmesinin yolunun ne olduğunun sorulduğu aşamadır. Değerleri hayatın tikel durumlarında etkin bir biçimde yaşamak için bir duruş sahibi olmaya yardım etmeyi öncelemektedir.

Eserde basamaklar ele alınırken bazen bilimsel çalışmaların verilerinden hareketle basamağın ilişkilendirilmesi bazen de basamağa ilişkin hayal gücünün sınıf ortamına taşındığı imgesel metinlerin yer alması din eğitiminde yeni yöntem arayışlarına ayrı bir vizyon kazandırmaktadır.

Modelin işlem basamakları muhteva, amaç ve çalışma grubunun özelliklerine göre ayrı ayrı, basamakların kombine edilerek ya da bütün halinde çalışabilir bir niteliktedir ve bu yönüyle uygulayıcılara hem içeriksek hem yöntemsel bir esneklik sağladığını söylemek mümkündür.

Kitabın 3. Bölümünde Model'in uygulandığı “Umut” Makalesine örnek bir çalışma olarak yer ayrılmıştır. Metnin kitap içeriğine dahil edilmesinin,

okuyucuların ön bilgi stoklarını harekete geçirme, modelin aşamaları ve ana unsurlarının örnek bir kavram üzerinden somutlaştırma, modelin kazanımlarını uygulama ile bütünleştirme becerisinin izlenmesi gibi pratik ve işlevsel yönlerinin olduğu söylenebilir.

Kitabın 4. Bölümünde Model'in gelişim süreçlerindeki bilimsel etkinliklerde yer alan Dr. Havva Sinem Uğurlu ile yapılan söyleşi yer almaktadır. Aynı bölümde öğretmen olmanın anlamı üzerine düşünmeye davet eden, hayal gücünün ve metaforların etkin bir şekilde kullanıldığı "Dijital Dünyada Öğretmen Olmak" başlıklı varoluşsal sorular soran metaforik bir senaryo yer almaktadır. Bölümün sonunda ise Model'den öğrenilenler her basamak için özet bir şekilde ele alınarak Model'in çekirdek kavramları vurgulanmıştır.

Kitabın 5. Bölümünde din eğitimi ile ilgili konulara kavramlar üzerinden yaklaşma becerisini geliştirebilmek için ileri okumalara yer verilmiştir. Bu bölüm yazarın kendi savları üzerinde düşünme ve fikirlerinin olgunlaşması imkânını sağlayan uluslararası bildiri, kitap bölümü ya da makale olarak yayımlanmış metinlerden oluşmaktadır.

Bilinç ve eylemlilik bütünlüğünü merkeze alarak kavramsal netliğe ulaşmayı çabalayan, insanın kendisi ve çevresi ile olan varoluşsal ve ahlaki ilişkilerinde Yaradan'ı referans olarak izah etmesini sağlamaya çalışan ve sürekli keşif halinde olarak konu ve kavramları soru haline getiren bir din eğitimi tasarımı umutlandırıcı bir adımdır. Eserin içeriksel, yöntemsel özgünlüğünün yanı sıra çizdiği projeksiyonun din eğitimi alanında önemli bir boşluğu dolduracağı, özellikle kavram öğretimine çok ciddi bir bakış açısı kazandıracağı, bilginin örgütlenmesi için bireyleri cesaretlendireceği, arayış içinde olanların yollarını aydınlatacağı ve ilham vereceği düşünülmektedir. Bununla beraber Model'e ilişkin uygulama örneklerinin arttırılması, farklı eğitim düzeylerinde uygulanması ve sonuçlarının analiz edilmesi, alan araştırmaları ile etkililiğinin tespit edilmesi ve etki alanının genişletilmesi önerilerinde bulunmak mümkündür.

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 çalışmaları 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. Lisansüstü tezlerden danışmanı ile üretilen makalelerde tez yazarı ilk isim, danışman ikinci isim olarak 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 ve Ücret Politikası

1. Dergimize makale göndermek isteyen yazarlardan, başvuru esnasında kabul ya da red şartına bağlı olmaksızın 2023 yılı için 650 TL'lik hizmet bedeli alınır. Makale yayımlansa ya da yayımlanmasın bu ücret iade edilmez. Bu itibarla dergimiz YÖK'ün yağmacı/şaiBELİ kabul ettiği dergiler kategorisinde yer almamaktadır. Nitekim;

Yükseköğretim Kurulu'nun 07.03.2019 tarihli Genel Kurulunda alınan ve doçentlik başvuru koşullarına ilişkin olan kararda, 07.03.2019 sonrası yayımlanmış, makaleler için geçerli olmak üzere, makale kabulünden sonra yayımlanması için yazardan ücret veya ek ücret talep eden dergilerin (yağmacı/şaiBELİ dergiler), bu ilişkinin bir çıkar çatışması içermesi nedeniyle doçentlik başvuru şartlarında (beyanname) kullanılmayacağı, ancak özgeçmiş ve eserler listesine eklenmeleri gerektiği belirtilmiştir.

Buna göre aşağıdaki dergiler, yağmacı/şaiBELİ olarak nitelendirilmemekte ve doçentlik başvuru şartlarında (beyanname) kullanılabilirlerdir:

- Makale başvurusu sırasında - kabul/red şartına bağlı olmaksızın- ücret alan dergiler,
- Abonelik usulü ile çalıştığı halde ilgili makaleyi açık erişimli yapmak için ücret talep eden dergiler,
- Makale basımı sürecinde yazarlardan herhangi bir ücret talep etmeyen dergiler

2. *Dini Araştırmalar*'a gönderilen yazılar, öncelikle ön incelemeye tabi tutulur, biçimsel olarak ve konu uygunluğu açısından incelenir, benzerlik raporu alınır. Bu aşamada yazarlardan gerekli görülürse düzeltme talep edilir. Bu süreci geçen yazılar Yayın Kurulu tarafından, incelenir. Makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite temel ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda uzman iki hakeme gönderilir. 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.

3. *Dini Araştırmalar*'da yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yazım Dili

Dini Araştırmalar'a başta Türkçe olmak üzere diğer bilim dillerinde makale kabul edilmektedir.

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 düzenlenmeli, yazımın genel konu alanı eklenmelidir. Ayrıca hakem raporlarından sonra yayına kabul edilen makaleler için 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 ortah 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 (yazımın üçte birini) aşmamalıdır.
8. Atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi (İSNAD-Metiniçi ve İSNAD-Dipnotlu) kullanılmalıdır: <https://www.isnadsistemi.org/guide/> Zotero, EndNote, Mendeley gibi atıf yönetim yazılımları ile verilen kaynakça bilgileri mutlaka manuel olarak kontrol edilmelidir.

Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, sayı için belirlenen makale gönderim tarih aralığında <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.