

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Ocak - Haziran 2023, Cilt: 26, Sayı: 64

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: 26 Sayı: 64
Ocak - Haziran 2023
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

Haziran 2023
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, Doç. Dr.
Şahin KIZILABDULLAH/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi ABD, Ankara, 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, 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...

Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. Yılı,

Dini Araştırmalar Dergisinin 25. Yılı *kutlu olsun!*

1998 yılında yayın hayatına başlayan *Dini Araştırmalar* dergisi 25 yılı geride bırakmanın haklı onuru ve gururu içinde siz kıymetli okuyucularımı 26. Cilt 64. Sayısı ile buluşturmaktan büyük bir kıvanç duymaktadır.

Bu sayımızda 14 telif makale, bir bilimsel toplantı değerlendirmesi ve bir kitap tanıtımı bulunmaktadır. 64. Sayının ilk makalesi “Hz. Muhammed’in Sesinin Güzelliğine Dair Rivâyetler Üzerine Bir İnceleme” başlığı ile Fatih Koca’ya aittir. Koca, bu çalışmasında Hz. Muhammed’in hem kendisinin güzel sesli olmasına hem de O’nun güzel sese verdiği öneme dikkat çekmekte; Hz. Peygamber’in sesinin güzelliği ve dinleyenler üzerindeki tesirine dair nakilleri değerlendirmektedir. Mehmet Mustafa Erkal, “Buryat İnanışlarında Bir Kutsal Yer: Olkhon Adası” adlı makalesinde, Baykal Gölü, İrkutsk Özerk Bölgesi sınırları içinde olmasına rağmen Buryat topluluğu için oldukça önemli bir yere sahip olan Olkhon Adası’nın kutsal ile ilişkisini ve dünya kültürel mirası açısından önemini deskriptif ve karşılaştırmalı bir yöntemle değerlendirmektedir. Enes Ensar Erbay ve M. Fatih Yalçın tarafından kaleme alınan makale ise “Gerçek ve Mit Arasında Abdullah El-Battâl” başlığını taşımaktadır. Erbay ve Yalçın, çalışmalarında Emevîler dönemi İslam fetihlerinde önemli görevler üstlenen bir komutan olan Abdullah el-Battâl’in tarihî varlığının kahraman anlatısına dönüşme sürecini ve bunu besleyen temel unsurları incelemektedirler. “İşlevsellik Bağlamında İstişare İlkesi” başlıklı makale ise Yaşar Ünal’a aittir. Ünal, çalışmasında danışarak iş yapmanın dün olduğu gibi bugün de önemini koruduğuna dikkat çekmekte ve bu çerçeveden hareketle işlevsellik bakımından istişarenin nasıl bir ilke olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Remziye Ege, Suat Koca ve Esra Gözeler tarafından kaleme alınan makale “Din Öğretiminde İçerik Hazırlama Süreci İçin Bir Bakış Açısı Önerisi: Şükür Konusu Örneği” başlığını taşımaktadır. Makale, şükür konusu örnekliğinde, bir konuyu öğrenme ortamına taşıma süreçlerini belirleyen öğreticiye bir ‘bakış açısı’ önerisi sunmaktadır. Burak Pekcan ve Cemal Tosun, Pekcan’ın yüksek lisans tezinden üretilen “Ortopedik Engelli Çocuğu Olan Ebeveynlerin Din Eğitimi İhtiyaç ve İçeriklerine Yönelik Görüşleri” başlıklı makalelerinde ortopedik engelli çocuğu olan ebeveynlerin din eğitimi ihtiyaçları ve bu din eğitiminin içerik ve metoduna ilişkin görüşlerini araştırmaktadırlar. “Bazı Kırgız ve Özbek Destanlarında Din Değiştirme Olgusu” başlıklı makale ise Bayram Polat ve Raşit Çöloğlu’na aittir. Yazarlar, din değiştirme fenomeninin Türk destanlarında nasıl ele alındığını, din değiştirmenin ne gibi sebeplere dayandığını ve din değiştiren birey için hangi durumların ortaya çıktığını, Kırgız ve Özbek destanları özelinde incelemektedirler. Akın Tercanlı, “Mühr-i Süleyman Motifi Bir Kaide: Kilis İbrahim Efendi Cami Minaresi” başlıklı makalesinde Türk-İslam Sanatlarında mimari yüzeylerden, duvar resimlerine yazmalardan cam altı resimlere kadar

birbirinden farklı pek çok yüzeyde kullanım alanı bulan Kilis'teki Mühr-i Süleyman motifli İbrahim Efendi Cami minaresine ait bilgileri; görsel veriler, yapıya ilişkin arşiv kaynakları ve literatür çalışması dokümantasyon yöntemi ile ele almaktadır. “Gelenek ve Modernite Bağlamında Tinsel ve Seküler Ölüm: ‘Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak’ ve ‘Paramparça’ Filmleri” başlıklı makalesinde Tarık Güvendi, ölüm algısını iki farklı paradigmayı temsil eden seçilmiş Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak (2004) ve Paramparça (2021) filmlerin tarihsel göstergebilimsel ve sosyolojik çözümlenmeleriyle sınımlanmaktadır. Pınar Kızıllıhan, “Hermann Hesse'nin ‘‘Çarklar Arasında’’ Adlı Romanında Çocuk Benlik ve Varoluşçu İmgeler” başlıklı makalesinde, Hermann Hesse'nin “Çarklar Arasında” adlı yapıtında, çocuk benliğin varoluşçu imgelerini çözümlenmeye çalışmaktadır. Betül Aşkın ve Hamit Er'in “Diyadin İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı Değerlendirme Ölçeği” başlıklı makaleleri Aşkın'ın doktora tezinden üretilmiştir. Yazarlar, makalede DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programını öğretici görüşleri doğrultusunda değerlendirmek, sahadaki mevcut durumun tespitini yapmak, programın daha verimli hale getirilmesi için yapılacak olan revize faaliyetlerine veri sağlayabilmek için bir ölçek geliştirmeye çalışmaktadır. Nimet Ferah, “Dindışı Ölüm Ötesi Arayışında İnsan ve Arzuları: San Junipero Örneği” başlıklı makalesinde, dijital cennet San Junipero örneğinden hareketle dindışı ölümsüzlük arzusunun anlamını ve doğasını keşfetmeyi ve içerdiği mesajları analiz etmeyi hedeflemektedir.” İznikmid (İzmit) Hurûfât Defterlerine Göre İzmit Kazasındaki Tekke ve Zaviyeler” başlıklı makalesinde Saliha Tanık, İzmit'te yer alan tekke ve zaviyeler için 1711-1806 tarih aralığında tutulan, İznikmid Hurûfât Defterleri kayıtlarını incelemektedir. 64. Sayının son telif makalesi ise Muharrem Aka, Metin Gani Tapan ve Aykut Can Demirel tarafından kaleme alındı. Yazarlar, “Yabancı Uyruklu Üniversite Öğrencilerinde Yalnızlık ve Dini Başa Çıkma İlişkisinin İncelenmesi (Kilis Örneği)” başlıklı makalelerinde yabancı uyruklu üniversite öğrencilerinin yalnızlık ve dinî başa çıkma düzeylerini sosyo-demografik değişkenler bakımından ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Telif makaleler haricinde 64. Sayımızda iki tanıtım yazısı yer almaktadır. İlk yazıda Habibe Erva Uçak “Sharing Worldviews: Learning in Encounter for Common Values in Diversity (Wel)” başlıklı Erasmus Projesi kapsamında 15-17 Mayıs 2023 tarihlerinde çevrimiçi olarak gerçekleştirilen “STUDY DAY” dijital karşılaşma etkinliğini tanıtılmaktadır. Diğer tanıtım yazısında ise Halil Yıldız, Ole Riis ve Linda Woodhead'a ait “A Sociology of Religious Emotion” adlı kitabı tanıtılmaktadır.

Cumhuriyetimizin 100. Yılında çeyrek yüzyılı geride bırakmış olmanın gururu ile dergimize hem bu sayıda hem de geçmiş yıllarda emek veren tüm editör, yazar, hakem ve okurlarımıza teşekkür ederiz. Daha nice yıllar akademik yayın hayatına katkı sunmaya devam etmeyi diler, görüş ve önerilerinizi bekleriz.

Dini Araştırmalar Dergisi Editörü
Prof. Dr. Cemal TOSUN

İÇİNDEKİLER

9 • Fatih KOCA

HZ. MUHAMMED'İN SESİNİN GÜZELLİĞİNE DAİR RİVÂYETLER ÜZERİNE
BİR İNCELEME

An Investigation on Narratives About Prophet Muhammad's Nice Voice

25 • Mehmet Mustafa ERKAL

BURYAT İNANIŞLARINDA BİR KUTSAL YER: OLKHON ADASI

A Sacred Place in Buryat Beliefs: Olkhon Island

45 • Enes Ensar ERBAY - M. Fatih YALÇIN

GERÇEK VE MİT ARASINDA ABDULLAH EL-BATTÂL

'Abdallāh al-Battāl: Between Truth and Myth

73 • Yaşar ÜNAL

İŞLEVSELLİK BAĞLAMINDA İSTİŞARE İLKESİ

The Principle of Consultation in the Context of Functionality

99 • Remziye EGE - Suat KOCA- Esra GÖZELER

DİN ÖĞRETİMİNDE İÇERİK HAZIRLAMA SÜRECİ İÇİN BİR BAKIŞ AÇISI ÖNERİSİ:
ŞÜKÜR KONUSU ÖRNEĞİ

*A Perspective Suggestion for Content Preparation Process in Religious Education:
The Subject of Shukr (Gratitude) as an Example*

125 • Burak PEKCAN - Cemal TOSUN

ORTOPEDİK ENGELLİ ÇOCUĞU OLAN EBEVEYNLERİN DİN EĞİTİMİ İHTİYAÇ VE
İÇERİKLERİNE YÖNELİK GÖRÜŞLERİ

*Opinions of Parents with Orthopedically Disabled Children on Religious Education Needs
and Contents*

159 • Bayram POLAT - Raşit ÇÖLOĞLU

BAZI KIRGIZ VE ÖZBEK DESTANLARINDA DİN DEĞİŞTİRME OLGUSU

The Phenomenon of Religious Conversion in Some Kyrgyz and Uzbek Epics

183 • Akın TERCANLI

MÜHR-İ SÜLEYMAN MOTİFLİ BİR KAİDE: KİLİS İBRAHİM EFENDİ CAMİ
MİNARESİ

A Pedestal with the Motif of Solomon's Seal: The Minaret of Ibrahim Efendi Mosque in Kilis

207 • Tarık GÜVENDİ

GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM: “KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA” FİMLERİ

Spiritual and Secular Death as Part of Tradition and Modernity “Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak” (Making Ships From Watermelon Shell) and “Paramparça” (Shattered) Films

241 • Pınar KIZILHAN

HERMANN HESSE’NİN “ÇARKLAR ARASINDA” ADLI ROMANINDA ÇOCUK BENLİK VE VAROLUŞÇU İMGELER

Child Self and Existential Images in Hermann Hesse’s Novel Named “Between the Wheels”

277 • Betül AŞKIN - Hamit ER

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI 4-6 YAŞ GRUBU KUR’AN KURSLARI ÖĞRETİM PROGRAMI DEĞERLENDİRME ÖLÇEĞİ

Presidency of Religious Affairs 4-6 Ages Group Qur’an Courses’Curriculum Evaluation Scale

311 • Nimet FERAH

DİNDİŞİ ÖLÜM ÖTESİ ARAYIŞINDA İNSAN VE ARZULARI: SAN JUNİPERO ÖRNEĞİ

The Man and His Desires in the Profane Afterlife Quest: The Case of San Junipero

339 • Saliha TANIK

İZNİKMİD (İZMİT) HURÛFÂT DEFTERLERİNE GÖRE İZMİT KAZASINDAKİ TEKKE VE ZAVİYELER

Dervish Lodges and Zawiya in the District of Izmit in the Iznikmid (İzmit) Hurufat Registers

371 • Muharrem AKA - Metin Gani TAPAN - Aykut Can DEMİREL

YABANCI UYRUKLU ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE YALNIZLIK VE DİNİ BAŞA ÇIKMA İLİŞKİSİNİN İNCELENMESİ (KİLİS ÖRNEĞİ)

Examination of the Relationship of Lonely and Religious Coping in Foreign University Students (Kilis Example)

399 • Habibe Erva UÇAK

BİLİMSEL TOPLANTI DEĞERLENDİRMESİ

“Sharing Worldviews: Learning in Encounter for Common Values in Diversity (WEL)” Erasmus Projesi, Dijital Karşılaşma Etkinliği “STUDY DAY” (15-17 Mayıs 2023)

405 • Halil YILDIZ

KİTAP TANITIMI

A Sociology of Religious Emotion

HZ. MUHAMMED'İN SESİNİN GÜZELLİĞİNE DAİR RİVÂYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

Fatih KOCA*

Öz

Güzellik kavramı mahiyeti itibarıyla göreceli olmakla birlikte güzel ses, insanlığın genel olarak ortak paydada bulunduğu bir yetenektir. Bu yetenek, insanlarda değişken düzeyde de olsa mevcuttur. Her yeteneğin eğitime ve gelişime ihtiyaç duyduğu gibi güzel ses de ayırt edilmeye, eğitime, geliştirilmeye ve taltif edilmeye ihtiyaç duyar. Bu sayede güzel yaratılan insan, ses bakımından da güzele ulaşabilmelidir. Ortaya çıkan bu güzellik, insanlar üzerine dinî duyguların güçlendirilmesi yönünde bir etkiye de sahiptir. Bu yüzden insanlara yol gösterici olarak gönderilen peygamberler de tebliğlerinde mûsikînin bu etkisinden yararlanmışlardır. Hatta bazı peygamberler güzel sesi bir tebliğ yöntemi olarak kullanmalarıyla öne çıkmışlardır. Güçlü hitabet yeteneği ile güzel sesi tebliğ metodunun bir parçası hâlinde kullanan peygamberlerin son temsilcisi olarak Hz. Muhammed'in de hem kendinin güzel sesli olması hem de güzel sese verdiği ehemmiyet dikkate değerdir. Hz. Muhammed'in gerek kendinden önceki peygamberler hakkında vermiş olduğu bilgiler gerekse yaşadığı dönemin şartları itibarıyla güzel sesi merkeze alması önem arz eden başlıca konulardandır. Bu çalışmada Peygamberlerin seslerine dair hadis rivayetleri ile Hz. Peygamber'in sesinin güzelliği ve dinleyenler üzerindeki tesirine dair nakiller değerlendirilecektir. Ayrıca Hz. Peygamber'in güzel ses konusundaki tutumu ile "Hz. Peygamber'in sesi" hakkında Kur'ân-ı Kerîm

* Doç Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
e posta: neyzenfatihkoca@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-1555-0251

Atıf/Cite as: Koca, Fatih. "Hz. Muhammed'in Sesinin Güzelliğine Dair Rivâyetler Üzerine Bir İnceleme". *Dini Araştırmalar* 26/64 (Haziran 2023), 9-23.
<http://doi.org.10.15745/da.1273812>

10 • HZ. MUHAMMED'İN SESİNİN GÜZELLİĞİNE DAİR RIVÂYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

ayetleri ve hadis-i şerif rivayetleri arasında yer alan bilgiler, dönemin şartlarına uygun olarak mûsikî açısından incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Mûsikîsi, İnsan, Hz. Muhammed, Peygamberler, Güzel Ses.

An Investigation on Narratives About Prophet Muhammad's Nice Voice

Abstract

Starting from the nature of the concept of niceness, nice voice, smartness, together with the clues, is a skill that generally meets the common denominator. This ability is present in every human being, but with different levels. Just as every talent needs training and development, a nice voice needs to be distinguished, trained, developed and rewarded. In this way, a person who is created with a nice voice should be able to reach high level in terms of sound. This emerging niceness also has an effect on strengthening religious feelings on people. For this reason, the prophets sent as guides to people also benefited from this effect of music in their messages. Some prophets even came to the fore by using a nice voice as a method of communication. As the last prophet who has a nice voice as a part of the method of conveying with his strong oratory ability, Prophet Muhammad, as well as the importance he attached to a nice voice, had a lovely voice. The main issue here is also noteworthy that Muhammad both had a nice voice himself and the importance he gave to a nice voice. In this study, some hadith narrations about how the voices of the prophets were and the narrations about the niceness of the voice of Hz. Muhammad and its effect on the listeners will be evaluated. In addition, the verses of the Qur'an and the narrations of the Hadith about Hz. Muhammad's attitude towards person with a nice voice and "Hz. Muhammad's voice" will be examined in terms of musical context in accordance with the conditions of the period.

Keywords: Turkish Religious Music, Humanbeings, Hz. Muhammad, Prophets, Nice Voice.

Summary

In addition to the niceness of the voice, it has the feature of being even nicer as a Result of human development with external factors. The niceness of the voice is not only manifested by a song or folk song sung or sung in some melodic patterns; sound niceness basically emerges with nice speech. Fundamentally, this niceness begins with the representation of spoken words

with emphatic sounds while the speech is conveyed to the audience. Along with these accents, good speech occurs with the intonation of the syntax.

As the last prophet who has a nice voice as a part of the method of conveying with his strong oratory ability, Prophet Muhammad, as well as the importance he attached to a nice voice, had a lovely voice. The main issue here is also noteworthy that Muhammad both had a nice voice himself and the importance he gave to a nice voice. In this study, some hadith narrations about how the voices of the prophets were and the narrations about the niceness of the voice of Hz. Muhammad and its effect on the listeners will be evaluated. In addition, the verses of the Qur'an and the narrations of the Hadith about Hz. Muhammad's attitude towards person with a nice voice and "Hz. Muhammad's voice" will be examined in terms of musical context in accordance with the conditions of the period.

A person with talented musical ear can show an opinion about whether what he listens to is better or not. In general, every person can notice nice, but the ability to choose the best among the options is more developed in some people. Some have power to detect even tiny tones of sounds in the universe. There are skilful people who can even notice the coma (smallest sound unit) values in Turkish music and have a very high perception compared to other people's ears, called "Absolute". For example, a conductor conducting an orchestra should be able to detect and perceive a wrong voice, tone or a wrong coma during the piece, even if the vocal sounds and instrument sounds in the orchestra are not Absolute. Those who do not have such an ability cannot become an Orchestra Conductor. Although we cannot say whether Prophet Muhammad's ear had an Absolute level of perception, we can deduce that he had a musical ear in today's sense in terms of perceiving the best sound among sounds. We will try to present a few narrations that will serve as an example for Muhammad's activities of this type.

The fact that man was created in the best way is clearly mentioned both in the Qur'an and in the hadiths. It is also revealed by scientific data that he has superior properties when compared to other creatures. This superiority is open to development when considered in terms of quality, but unless its functional features are renewed, it is doomed to be imprisoned in a vicious circle. While the development of human limbs is provided by physical activity, the development of the human voice is possible by gaining the ability to speak nicely, to sing tunes with a nice voice, to distinguish an amazing voice and to gather these sounds around a harmony.

12 • HZ. MUHAMMED'İN SESİNİN GÜZELLİĞİNE DAİR RIVÂYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

The fact that people have the ability to hear and make sounds in their nature leads to the conclusion that every person can naturally speak well. In this context, prophets, each of whom is human, also have nice voices. Some of the prophets used their nice voice as a means of conveying and influenced the society to which they were sent with this method. Hz. Muhammad, on the other hand, was the last representative of the prophets with a nice voice and showed that ability in the best way in his social and religious life.

First of all, the niceness of Hz. Muhammad's voice was described by his listeners with expressions of admiration. From this point of view, we may describe Hz. Muhammad had a "nice voice". Prophet Muhammad identified those with nice voices and entrusted them with various duties. This shows that Prophet Muhammad had an ear for music. Finally, while describing Prophet Muhammad's feature in this frame, it, considering the value he gives to both his own vocal performance and the nicely performed voice, would be appropriate to say "He is a nice voiced prophet who gives importance and value to a nice voice."

Giriş

İnsan, doğası itibarıyla en güzel şekilde yaratılmıştır. Kur'an-ı Kerim'in doksan beşinci sûresi olan Tîn sûresinin dördüncü âyeti bunun en güzel delilidir. Yüce yaratıcı bu âyette "*Biz insanı en güzel şekilde yarattık*"¹ buyurarak bu yaratılışın diğer mahlûkata nispeten hem bedenen hem de rûhen daha güzel olduğunu vurgulamış; böylece Allah diğer canlılar arasında insana ayrı bir yer verdiğini açıkça beyân etmiştir. Âyette yer alan "*En güzel şekilde yaratılma*" ibâresi, insanda var olan tüm âzâların en güzel şekilde yaratıldığı ve bu noktadan hareketle insan sesinin de diğer âzâlar ile birlikte en güzel şekilde yaratıldığına göstergesidir. Bununla beraber insan, güzel yaratılma neticesinde kendisine bahşedilen algılama, fark edebilme ve idrâk edebilme yetileri ile, güzel olan şeyler içerisinden daha güzelini seçebilme gibi bir kâbiliyete de sahiptir. Dolayısıyla tüm bu özellikler ile donatılan insan, kendisine verilen bu güzellikleri, aynı cinsten ya da farklı mahlûkattan sâdır olan güzellikleri algılama ve fark edebilme gibi bir nimet ile de tezyin edilmiştir. Neticede her insanın tüm fiziki özellikleri ile birlikte sesi de güzeldir ve bu güzelliği fark edip algılamak da insanın kendisine fitraten verilen kâbiliyetine bırakılmıştır.

¹ *Feyzül Furkân*, çev. Hasan Tahsin Feyzli (İstanbul, Server Yayınları, 2018), Tîn Sûresi, 95/4.

Sesin insana fitraten verilen güzelliğinin yanında, insanın kendini dış etkenler ile geliştirmesi neticesinde daha da güzel olma gibi bir özelliği vardır. Ses güzelliği yalnızca bazı melodik kalıplarla okunan ya da terennüm edilen bir şarkı ya da türkü okuma ile kendini göstermez; ses güzelliği temelde güzel konuşma ile ortaya çıkmaktadır. Temeli itibarıyla bu güzellik, konuşmanın dinleyenlere aktarıldığı esnada konuşulan sözlerin vurgulu seslerle temsil edilmesiyle başlar. Bu vurgular ile beraber söz diziminin tonlanması ile güzel konuşma meydana gelir. Güzel konuşma, cümle içerisindeki sözlerin ya da söz kalıplarının (söz dizimi) sesi iyi kullanma becerisi neticesinde elde edilen vurgu ve tonlama ile gerçekleştirilir. Bu beceriye sahip olanlar kendilerine fitraten verilen güzel sesi daha da güzelleştirebilen insanlardır ki bunlara ‘hatîp’ denilmektedir. Dolayısıyla iyi konuşan her insan, sesini ölçülü, vurgulu ve tonlamalarla yaptığı için daha da güzel sese sahip olabilmektedir.

Dil bilimciler konuşmanın üç özelliğinden bahsetmektedirler. Birincisi dışavurum, ikincisi en az iki kişinin olması, üçüncüsü ise konuşmanın karşılık bulma sürecidir. Konuşan dinleyenden bir dönüt (karşılık bulma) beklemektedir. Dolayısıyla konuşmanın tamamlanması dinleyenin dönütü ile mümkündür. Dilin en küçük yapı taşının ses olduğu vurgulanmış, seslerin anlam taşıyıcı değil, anlam değiştirici birimler olduğu ifade edilmiştir. Vurgunun temel amacının ise sesi tekdüzelikten kurtarmak, istenilen anlamı herhangi bir anlamsızlığa meydan vermemek adına sunmak olduğu belirtilmiştir.² Dolayısıyla konuşmada yapılan vurgu ve tonlamalar ile zenginleştirilerek sunulan konuşmanın dinleyende karşılık bulması da güzel konuşma olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle tüm peygamberler güzel konuşan insanlardır ve bu güzel konuşma neticesinde insanları etkilemişlerdir. Ancak tonlama, vurgulama ve ölçümler ile güzel konuşmanın yanında sesini nağmelerle daha da güzelleştirme yolunu kullanan bazı peygamberlerin varlığı da söz konusudur. Hz. Dâvûd ve Hz. Mûsâ gibi peygamberlerin, iyi konuşmanın yanında bu tarz uygulamalarla toplulukları etkileme yoluna gittikleri de görülmektedir. Bu peygamberlere Hz. Muhammed (sav) de dâhildir. Şu rivayet hem Hz. Peygamber’in hem de diğer peygamberlerin seslerinin güzel olduğunu açıkça ifade etmektedir:

*“Allah, yüzü güzel ve sesi güzel olmayan hiçbir peygamber göndermemiştir. Sizin peygamberiniz de güzel yüzlü ve güzel seslidir.”*³ Bu rivayetin

² Murat Şengül - Sami Baskın, Etkinliklerle Hafta Hafta Sözlü Anlatım (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 6-7.

³ Ebû İsâ Muhammed b. Sevre et-Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammed* (Beyrut: Dâru'l-Hadis, 1988), 44/150.

14 • HZ. MUHAMMED'İN SESİNİN GÜZELLİĞİNE DAİR RIVÂYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

aynısını nakleden İbn Sa'd, *Tabakât*'ında ek olarak şöyle bir rivayete de yer vermektedir: “*Rasulullah kıraatinde nağme yapmaz idi fakat sesini biraz uzatıyordu.*”⁴

Sesi güzel olduğu vurgulanan Hz. Dâvûd'un sesinin güzelliği Hz. Peygamber'in hadislerinde şöyle geçmektedir:

Ebû Hüreyre'nin bir rivayetinde Rasulullah şöyle buyurdu: “*Dâvûd'a -aleyhi's-selâm- okumak kolaylaştırılmıştı. Böylece hayvanının eğrlenmesini emreder, eğrlenmezden önce okurdu. O, kendi el emeğiyle kazandığından başka bir şey yemezdi.*”⁵

Bir diğer rivayette Rasulullah; bir defa Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin okuduğu Kur'ân'ı dinledi ve ona: “*Ey Ebû Mûsâ, sana Dâvûd'a verilen mizmarlardan bir mizmar verilmiştir*”⁶ buyurarak Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi taltif etmiş, Hz. Dâvûd'un sesinin güzelliğine de vurgu yapmıştır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de de Hz. Dâvûd bu özelliği ile şöyle vasfedilmektedir: “*Kulumuz Dâvûd'u, o kuvvet sahibi zatı hatırla. O hep Allah'a yönelirdi. Biz dağları onun emrine vermiştik. Akşam sabah onunla tesbih ederlerdi.*”⁷

Sesinin güzelliğine vurgu yapılan bir diğer peygamber ise Hz. Mûsâ'dır. Hz. Mûsâ'nın sesinin güzelliği ile ilgili Allah, Tevrat'ta ona şöyle vahyetmiştir: “*Ey Mûsâ b. İmran! Ey Lübnan Dağının sahibi! Sen, benim kulumsun; ben seni hesaba çeken Rabbinim. Sakın fakiri küçümseme ve en ufak bir şeyle zengine gıpta etme. Zikrimi yaparken kork, vahyimi tilâvet ederek itaatkâr ol. Tevrat'ın İezizliğini, hazin sesinle bana duyur.*”⁸

1. Hz. Peygamber'in Sesinin Güzelliği

Hz. Peygamber'in sesinin diğer peygamberler gibi güzel olduğunu yukarıda bahsi geçen rivayette belirtmiştik. Hz. Peygamber'in sesinin güzelliğini ifade eden hadis-i şeriflerin yanında O'nun sesinin güzel olduğunu temelde

⁴ Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî, *Kitâbü'r-Tabakâti'l-Kübrâ*, çev. Musa Kazım Yılmaz (İstanbul: Siyer Yayınları 2019), 1/360.

⁵ Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Mustafâ Dib el-Buğâ (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1087), “Enbiya” 37, “Büyü” 15, “Tefsir” Benî İsrâil 5.

⁶ Ebu'l-Hüseyn Müslim İbn Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisabûrî, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1988), “Müsâfirin” 236.

⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Sa'd, 38/17-18.

⁸ İbn Abdırabbih, *el-Ikdü'l-Ferîd*, çev. Musa Kazım Yılmaz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 3/99.

O'nun güzel konuşması ile bağlamak daha doğru olacaktır. Hz. Âişe'den gelen bir rivayette, Hz. Âişe; “*Rasulullah sizin gibi konuşmazdı. O, açık ve net konuşurdu. O'nu işiten kimse, sözlerini hıfzederdi*” demiştir. Başka bir rivayette Câbir b. Abdullah şöyle demiştir: “*Rasulullah'ın konuşmasında teenni (aceleden uzak) ve itina vardı.*”⁹

Hz. Peygamber'in sesinin gür ve güzel olduğunu anlamamıza yardımcı olan bir diğer husus ise yine O'nun bir hadis-i şerifinde gizlidir. İbn Abbas'tan gelen bir rivayette Rasulullah şöyle buyurdu; “*Sizin için hayırlınız ezan okusun, kurrâ olanınız da imam olsun.*”¹⁰ Bu hadis-i şerif mûcibince cemaatle kılınan namazlarda cemaate imamlık yapanların “Kurrâ” olması istenmiştir. Kurrâ, kıraati iyi yapan ve Kur'an-ı Kerîm'i güzel okuyanlardır.¹¹ Hz. Peygamber yaşadığı sürece birkaç kez hariç namazları bizzat kendisi kıldırarak cemaate imamlık yapmış hatta Mi'rac gecesi Beytül-Makdis'de (Mescid-i Aksa) içlerinde Hz. İbrahim, Hz. Mûsâ ve Hz. İsa'nın da bulunduğu bazı peygamberlere de imâmet etmiş, namaz kıldırmıştır.¹² Rivayette geçen “*Kurrâ olanınız da imam olsun*” ibaresi O'nun iyi bir kârî (güzel okuyan) olduğunu göstermektedir. Kârî'in güzel ses ile bir bağlantısı vardır. Ebû Saîd'den aktarılan bir rivayette, Rasulullah buyurdular ki: “*Namaz kılacaklar üç kişi iseler içlerinden biri imam olsun. İmamlığa layık olan akra' (Kur'an-ı Kerîm'i daha iyi okur) olandır.*”¹³

Hz. Peygamber Kur'an'ı tercî yaparak okumaktadır.¹⁴ Tercî, sesi yumuşatmak ve nağme yapmaktır.¹⁵ Buradan Hz. Peygamber'in güzel sesini Kur'an okurken daha da güzelleştirdiğine şahit olmaktayız. Hadis-i şeriflerde Kur'an'ın güzel bir ses ile okunması ile alakalı tavsiyeleri,¹⁶ O'nun okuyucuda aradığı en önemli özelliklerden biri olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Böylece fazla nağme yapmamakla beraber¹⁷ Hz. Peygamber, güzel sesli bir kârîdir.

⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-Kübrâ* (Beyrut : Dâru Beyrut, 1376/1957), 1/359-360.

¹⁰ Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünen* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, (t.y.), Salât 61.

¹¹ Mustafa Öz, “Kurrâ” Tu'rkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 15.03.2023).

¹² Mustafa Asım Köksal, *İslam Tarihi* (İzmir: Işık Yayınları, 2008), 1-2/575.

¹³ Müslim, “Mesâcid” 289/672; Nesâî, “İmâmet” 5/2-77.

¹⁴ Buhâri, *Fedâilü'l-Kur'an* 30; Ebû Dâvûd, “Salât” 355.

¹⁵ Abdulhamit Birışık, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 31.

¹⁶ Ebû Dâvûd, “Vitr” 20; Dârimî, “*Fedâilü'l-Kur'an*” 34; Buhârî, “Tevhîd” 32; Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, 3/468; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, Hadis no: 4176, 2/485.

¹⁷ İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-Kübrâ*, 1/360.

16 • HZ. MUHAMMED'İN SESİNİN GÜZELLİĞİNE DAİR RIVÂYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

Sesinin gür ve güzel¹⁸ olmasının yanında Hz. Peygamber'in nazik bir ses tonuna sahip olduğu da belirtilmiştir.¹⁹ Hz. Peygamber'in sesinin gürlüğü ve güzelliğini ifade eden rivayetler şunlardır:

Ebu Hüreyre'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah güzel sesli bir peygamberin sesini güzelleştirerek (nağme yaparak) okuduğu Kur'an'ı dinlediği kadar hiçbir şeyi dinlemedi.”²⁰

Berâ b. Âzib'den gelen rivayette ise şöyle denilmektedir: “Rasulullah yolculukta yatsı namazının ilk iki rekâtından birinde “ve't-tini ve'z-zeytûni” sûresini okudu. Berâ şöyle devam etti: “Ondan daha güzel sesli (okuyanı) ve daha güzel namaz kıldıranı dinlemedim.”²¹

Velid b. Mugîre bir gün Hz. Peygamber'in yanına geldiğinde Hz. Peygamber ona Kur'an okumuştur. Velid b. Mugîre onun bu okuyuşundan çok etkilenmiş ve duygulanmıştır.²² Hz. Ömer daha Müslüman olmadan evvel Hz. Peygamber'in yaptığı Kur'an tilâvetini dinlediğini ve bundan çok etkilendiğini ifade etmiştir.²³ Yine Hz. Peygamber'in tilâvetinden onu dinleyen cinlerin de etkilendikleri zikredilmiştir.²⁴

Amr b. Abese'nin Müslüman oluşunda Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği Kur'an tilâveti ve Mescid-i Haram'da sesli olarak okuduğu tehlil nidâlarının da etkili olduğu vurgulanmıştır.²⁵

Ahnes b. Şerik, Ebu Süfyan Sahr b. Harb, Amr b. Hişam ve Ebu Cehil gibi müşrikler, Hz. Peygamber'in Mekke'de evinde yaptığı Kur'an tilâvetini gizlice dinlemişler ve bu tilâvetten oldukça etkilenmişlerdir.²⁶

¹⁸ Mehmed Zihni Efendi, *el-Hakâyık mimmâ fi'l-Camii's-Sağîr ve'l-Meşârik minel- Hadis* (İstanbul: 1310/1892), 139-140; Ayrıca bk. Canan, 8/350-351.

¹⁹ Köksal, *İslam Tarihi*, 1-2/149.

²⁰ Buhâri, “Fedailü'l-Kur'an” 19; “Tevhid” 32, 52; Müslim, “Müsâfirin” 232-233-234; Ahmed b. Şuayb Abdurrahman en-Nesâî, *Sünen* (Haleb: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1986), “İftitah” 83; Muhammed b. İsâ Ebû İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, (ty), “Sevâbü'l-Kur'an” 17; Abdullah b. Abdurrahman Ebû Muhammed ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Fuâd Ahmed Zümerlî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), “Salât” 71; “Fedailü'l-Kur'an” 34; Ahmed Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 2/271, 285.

²¹ Buhâri, “*Ebvâbu Sıfati's-Salât*” 38; *Müsned*, 5/354, Hadis no:22890; Benzer rivayet için bk. 5/355. Hadis no:22904

²² Köksal, *İslam Tarihi* 1-2/275.

²³ Köksal, *İslam Tarihi* 1-2/413.

²⁴ Köksal, *İslam Tarihi* 1-2/486-487.

²⁵ Köksal, *İslam Tarihi* 1-2/252-253.

²⁶ Köksal, *İslam Tarihi* 1-2/280-282.

Ukbe b. Amir'den gelen rivayette: “Bir yolculuğunda Peygamberimizle beraberdim. Şafak sökünce ezan okuyup kâmet getirdi. Namazda beni sağ tarafına aldı sonra da namazda Muavvizeteyn'i okudu. Namazı bitirdiğimde bana: ‘Nasıl okuduğumu gördün mü’ diye sordu. Ben: ‘Gördüm ya Rasulallah’ dediğimde ise bana: ‘Uyuyacağın ve uyandığın zaman bu ikisini oku!’ buyurdu.”²⁷ Hz. Peygamber'in burada ezan okuması da konumuz açısından önem arz etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber müezzinlerin seslerinin gür ve güzelliğine önem vermiş, hatta müezzinlerin seçim ve tayini ile ilgili bizzat kendisi ilgilenmiştir.²⁸

Hz. Peygamber'in sesinin güzelliği ile ilgili İbn Kesir'in eserinde geçen başka bir rivayette ise şöyle denilmiştir: “Peygamberimiz güzel ve tatlı bir sese sahipti. Kur'an'ı tatlı bir edâ ile okurdu. Cübeyr b. Mut'im dedi ki; Rasulullah akşam namazında “vettini vezzeytun” sûresini okudu. Onun sesi kadar hoş bir ses işitmedim. Kur'anı tertil üzere okurdu. Nitekim Azze ve Celle olan Allah, ona böyle okumasını emretmişti.”²⁹

Hz. Peygamber'in sesinin özellikle gür ve coşkulu olduğunu ifade eden rivayetler de mevcuttur. Örneğin Hz. Peygamber sahâbîler ile beraber bağırarak telbiye okumuştur. Ebu Saîd el-Hudrî ve Câbir şöyle söylemişlerdir: “Biz Rasulullah ile birlikte hacc için avazımızın çıktığı kadar yüksek sesle telbiye getirerek (Mekke'ye) geldik.”³⁰

Târik b. Abdullah el-Muhâribî, Hz. Peygamber'in Zü'l-mecaz panayırında insanları en yüksek sesi ile bağırarak Allah'tan başka ilâh olmadığına ve kurtuluşun bunda olduğuna dair seslendiğini ifade etmiştir. Aynı hâdiselerin Mina'da da vuku bulduğu zikredilmiştir.³¹ Ayrıca Hz. Peygamber'in, Safa Tepesi'nden şehâdet parmaklarını kulaklarına tıkararak kabile kabile Kureyş'e seslenerek onları İslam'a davet ettiği de belirtilmiştir.³²

Hz. Peygamber'in terennüm ederek nağmelerle şiir okuyuşunu ve sesi- ni yükseltip alçalttığını ifade eden rivayet ise şöyledir: Berâ b. Azîb şöyle

²⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, çev. Hüseyin Yıldız (İstanbul: Ocak Yayınları, 2012), 12/296.

²⁸ Bk. Fatih Koca, “Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Müezzinleri”, AÜİFD, 52/2, (2011), 291-310.

²⁹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye Büyük İslam Tarihi*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2017), 6/398.

³⁰ Müslim, “Hac” 212.

³¹ Köksal, *İslam Tarihi*, 1-2/505-506.

³² Köksal, *İslam Tarihi*, 1-2/246.

dedi: “*Hendek kazarken Rasulullah’ı gördüm, bizimle birlikte omuzunda O da toprak taşıyordu. Karnının beyazlığını toprak bürümüştü. Bu esnada, ashâbi şevke getirmek için zaman zaman şöyle terennüm ediyordu: ‘Vallahi Allah olmasaydı hidayeti bulamazdık. Ne sadaka verir ne namaz kılardık. Üzerimize sekînet indir Allahum! Ayaklarımıza sebat ver Allahum! Müşrikler bize karşı azdılar. Fitne çıkarmak dilerler ama yandılar.’ Rasulullah bunları söylerken sesini yükseltiyordu.*”³³

Aynı hâdiseyi Enes b. Mâlik şöyle anlatmaktadır: “*Rasulullah Hendek’e ulaştı. Gördü ki Ensâr ve Muhâcir sabahın soğuk bir vakti hendek kazmaktaydılar. Hendek kazanların bu işi kendilerine bedel (karşılığı) yapacak köleleri yok. Onları vuran açlıklarını ve yorgunluklarını gördüğünde şiirimsi bir ifade terennüm ettiler: ‘Ey Allahum! gerçek hayat âhiret hayatıdır. Ensâr ve Muhâciri mağfiret buyur!’ Çalışanlar da Rasûlullah’a şöyle mukabele ettiler: ‘Biz Muhammed’e biat edenleriz. Hayatta kaldıkça cihad gayemiz.’*”³⁴

Bir diğer rivayette Hz. Peygamber’in başka bir zamanda yine şiir terennüm ettiğini görmekteyiz. Enes b. Mâlik anlatıyor: “*Rasulullah Medine’ye geldiği vakit, Medine’nin yüksek kısımlarında, Benî Amr İbni Avf olarak bilinen bir kabileye indi. Kabilenin yanında on dört gece boyunca kaldı. Sonra Benî Neccar’a haber gönderdi. Benî Neccar kılıçlarını kuşanmış halde geldiler. Şu anda ben Rasulullah’ı devesinin üzerinde, Ebu Bekr’i de terkisinde, Benî Neccar’ın ileri gelenleri etraflarını sarmış olarak görür gibiyim. Peygamberimiz Ebu Eyyûb el-Ensârî’nin evinin avlusuna yükünü indirdi. ‘Ey Benî Neccar, şu bahçenin ücretinde pazarlık edelim!’ buyurdular. Onlar ise: ‘Hayır!’ dediler. ‘Vallahi biz senden onun fiyatını istemiyoruz, Allah’tan istiyoruz.’ Bu arsada bazı yıkıntılar, müşriklere ait kabirler ve hurma ağaçları vardı. Rasulullah müşrik kabirlerinin kaldırılmasını, hurma ağaçlarının kesilmesini, harabelerin de düzlenip arazinin tesviyesini emretti. Hurma kütükleri direkler halinde mescidin kible tarafına dizildiler, kapının her iki yanı taşla örüldü. Müslümanlar, yapılan bu inşaat devam ederken şu sözleri terennüm ediyorlardı, Rasulullah da onlara katılıyordu: ‘Allahümme innehu lâ hayra illâ hayru’l-âhira fensuri’l-ensâra ve’l-muhâcira’*”³⁵

³³ Buhârî, “Megâzî” 29, “Cihad” 34, 161, “Kader” 16, “Temennî” 7; Müslim, “Cihad” 125.

³⁴ Buhârî, “Megâzî” 29, 33, 34, 110, “Fedâilu’l-Ashâb” 9, “Rikak” 1, “Ahkâm” 43; Müslim, “Cihad” 127; Muhammed b. İsâ Ebû İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, (ty), “Menâkıb” (3857).

³⁵ Buhârî, “Salat” 48, “Fezailu’l-Medine” 1, “Büyû” 41, “Vesâya” 27, 30, 34, “Menâkıbu’l-Ensâr” 46; Müslim, “Mesâcid” 9; Ebâ Dâvûd, “Salât” 12; Nesâî, “Mesâcid” 12. Sözlerin tercümesi: Ey Rabbimiz, ahiret hayrından başka hayır yok! Öyleyse Ensâr ve Muhâcir’e yardım et!

Hız. ÂiŖe'nin naklettiğine göre kendisine, Rasulullah'ın Ŗiirden birtakım Ŗeyler terennüm edip etmediği sorulmuŖtur, O da Ŗyle cevap vermiŖtir: “*Evet, İbn Revâha'nun Ŗiirini terennüm eder ve Ŗu mısraı okurdu: ‘Günler sana gafili olduğun Ŗeyler gösterecek, kendisine azık vermediğin kimseler sana haber getirecek.’*”³⁶ Hız. Peygamber'in Ŗiir terennüm ettiği diğer rivayetlerde de mevcut idi. Ancak buradaki mısraın farklı bir mısra olduğu da zikredilmiŖtir.³⁷

2. Hız. Peygamber'in Güzel Sesli Olanları Fark Ederek Algılaması

Güzel bir msik kulağına sahip bir insan dinlediklerinin daha güzel olup olmadığı hususunda bir kanaat gösterebilmektedir. Güzel olanı genel anlamda her insan fark edebilir ancak güzeller arasında en güzelini seçebilme yetisi bazı insanlarda fitraten daha fazla geliŖmiŖtir. Bazıları evrendeki seslerin küçük tonlarını dahi algılama gücüne sahiptir. Türk müziğinde var olan koma (en küçük ses birimi) değerlerini bile fark edebilen ve diğer insanların kullaklarına oranla çok yüksek bir algılamaya sahip olan insanlar vardır ki bunlara “Absolute/Mutlak (algılama)” denilmektedir. Örneğin orkestra yöneten bir Ŗefin absolute olmasa da orkestrada yer alan vokal sesler ve enstrüman seslerinin eser esnasında yanlıŖ bir ses, ton ya da yanlıŖ bir komayı fark edip algılayabilmesi gerekmektedir. Bu tarz bir özelliğe sahip olmayanlar orkestra Ŗefi olamazlar. Hız. Peygamber'in kulağının absolute derecede bir algılamaya sahip olup olmadığını söyleyemesek de güzel sesler arasında en güzel sesi algılama bakımından bugünkü anlamıyla müzikal bir kulağa sahip olduğu çıkarımını yapabiliriz. Hız. Peygamber'in bu tür algılamasına örnek teŖkil edecek birkaç rivayeti sunmaya alıŖacađız.

Hız. Peygamber'in yirmi kadar kiŖiye ezan okutup dinlediği ve içlerinden Eb Mahzre'nin sesini beğererek ona ezan cümlelerini öğrettiği rivayet edilmektedir.³⁸ Eb Mahzre'nin kendi rivayetinden: “..... bir grup insanla Huneyn dnŖ Peygamber ile karŖılaŖmıŖlardır. O sırada müezzin (Bill) ezan okumuŖ, Eb Mahzre grubuyla birlikte durup okunan ezanı alaylı bir Ŗekilde yüksek sesle tekrar etmiŖlerdir. Allah Rasl bunu duyunca onları yanına ađırtmıŖ ve onlara: “*Yüksek sesini duyduğum hanginizdi?*” deyince Eb

³⁶ Tirmiz, “*Edeb*” 70; Canan, 8/202.

³⁷ Canan, 8/203.

³⁸ Muhammed İbn Mce, *Sünen*, thk. Muhammed Fud Abdlbk (Beyrt: Dr'l-Fikr (ty), “*Ezn*” 2; Drimi, “*Salt*” 6; Nesi, Hadis No: 628; Canan, 16/629-630; Mustafa Sabri KkaŖı, “*Müezzin*” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (EriŖim 20.02.2023).

Mahzûre'yi göstermişlerdir. Sonra Rasulullah ona: “*Haydi kalk, ezan oku!*” demiş ve böylece ona ezanı öğretmiş, eline de bir kese gümüş verip Mekke'ye müezzin olmasını emretmiştir.³⁹

Başka bir rivayette Ebû Mahzûre: “Huneyn savaşı sonrası bir grup ezan sesini duyunca ezanı alaylı bir şekilde okumaya başladılar. Bunun üzerine Rasulullah, “*Bu insanlar arasından güzel sesli bir insanın ezan okumasını duydum*” diyerek onları yanına çağırttı. Sonra bize tek tek ezan okuttu. Ben onların sonuncusuydum. Ezan okuduğum zaman bana, “*Yanuma gel!*” dedi ve beni önüne oturttu, kâkülümü okşadı ve bana dua etti. Sonra da “*Git, Beytü'l-Haram'ın yanında ezan oku!*” dedi ve sonra ezan okumayı bana öğretti. Başka rivayetlerde kâmeti de öğrettiği belirtilmektedir. Rasulullah'ın Ebû Mahzûre'ye ezanı ayakta öğrettiği sonra bir kâse gümüş hediye verdiği, ellerini onun alınına koyduğu ve kendisine dua ettiği de zikredilmektedir. Bunun üzerine Ebû Mahzûre'nin Rasulullah'tan Mekke'de müezzinlik yapması için izin istediği, O'nun da bu görevi kendisine verdiği kaydedilmektedir. Diğer bir rivayette, Rasulullah'ın yirmi kadar insana ezan okutup aralarından sesi güzel olan Ebû Mahzûre'yi seçtiği ifade edilmektedir. Ayrıca Hz. Ömer'in Ebû Mahzûre'nin sesine hayran olduğu da kaydedilmektedir. Hz. Ömer, “*Ey Ebû Mahzûre! Sesin ne kadar yüksek, göbeğinin (karınzarının) patlamasından korkmuyor musun?*” diyerek hayretini ifade ettiği de belirtilmektedir.⁴⁰ Hz. Peygamber, grubun içerisinde bulunan diğer çocukların sesleri arasında Ebû Mahzûre'nin sesinin gür, güzel ve yüksek olduğunu fark etmesi, O'nun müzikal kulağının ve algılamasının yüksek derecede olduğunu göstermektedir.

Bu meseleye başka bir örnek ise şudur:

Bir defasında Hz. Hatice'nin kız kardeşi Hâle'nin Medine'de Hz. Peygamber'in hücre-i saâdetine girmek üzere izin istediğini içeriden duyan Hz. Peygamber, onun sesini ve izin isteme tarzını Hz. Hatice'nin sesine ve tavrına benzeterek heyecanlanmış ve “*Allahım, bu Huveylid kızı Hâle'dir!*” demişti. Bunun üzerine Hz. Âişe'nin bu sevgiyi kıskandığı da zikredilmiştir.⁴¹ Hz. Hatice'nin vefatından yıllar sonra Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'nin kız

³⁹ İmam Muhammed b. Muhammed b. Süleyman er-Rudânî, *Cem'ul-Fevâid min Câmi'il-Usûl ve Mecma'iz-Zevâid*, çev. Naim Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 1/178.

⁴⁰ Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-Kebîr*, çev. Adnan Demircan (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 6/115-122; İbn Mâce, “Ezân” 2; Dârimi, “Salât” 6; Nesâi, Hadis No: 628.

⁴¹ M. Yaşar Kandemir, “Hatice”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 20.02.2023). Ayrıca bk. Buhârî, “Umre”, 11, “Enbiyâ”, 45, “Menâkibü'l-Ensâr”, 20, “Nikâh”, 108, “Edeb”, 23, “Tevhîd”, 32; Müslim, “Fezâilü's-Sahâbe”, 69/71-78.

kardeşi Hâle'nin sesini Hz. Hatice'ye benzeterek hislenmesi, hatta kulaklarının kızarmasına sebep olması, O'nun bu algılamasına bir örnektir.

Bir diğer örnek ise ezan hâdisesidir. Hicretin birinci ya da ikinci yılında⁴² Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe'nin gördüğü rüya⁴³ ve Ömer b. Hattab'ın da aynı rüyayı gördüğünü söylemesi⁴⁴ üzerine Hz. Peygamber “*Bu inşâallah hak, sâdık bir rüyadır*”⁴⁵ buyurmuş ve Abdullah b. Zeyd'e ezan lafızlarını Hz. Bilâl'e öğretmesini, Hz. Bilâl'in de bu lafızlarla ezanı okumasını emretmiştir.⁴⁶ Hz. Peygamber'in ezanı, rüyayı görenlere değil de Hz. Bilâl-i Habeşî'ye okutması düşündürücüdür. Hz. Bilâl'in sesinin gür ve güzel olduğu bilinmektedir.⁴⁷ İhtimaldir ki Hz. Peygamber, Hz. Bilâl'in sesini daha önceden dinlemiş ve bundan etkilenmiş olabilir. Bazı araştırmalarda Habeşlilerin seslerinin güzel olduğuna, seslerini iyi kullandıklarına ve şarkılar söylediklerine dair bilgiler aktarılmaktadır.⁴⁸ Bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber “*Ezan Habeşîlere aittir*”⁴⁹ buyurarak Habeşlilerin seslerinin güzelliklerine vurgu yapmış, böylece ezanın güzel ve gür sese sahip olan insanlar tarafından okunmasını istemiştir diyebiliriz. Hz. Peygamber'in müezzinlerde aradığı özellikler, güzel sesli olmaları ve yeterli derecede mûsikî kabiliyeti barındırmalarıdır.⁵⁰ Bu ve bunun gibi pek çok örnek Hz. Peygamber'in hayatında mevcuttur. Bu örneklerden Hz. Peygamber'in sesler arasında en güzel sesi seçip algıladığı, en güzel sesli olanlara İslâm'ın şîârı olan ezanı okuma gibi görevler verdiği ayrıca o seslerden etkilendiği hatta güzel sesli olanlara ayrı bir ihtimam gösterdiği de aşikârdır.

42 Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1411), 2/159; Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988), 3/283-284; Canan, 8/349; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 146.

43 Muhammed b. Abdillâh b. Yahya İbn Seyyidi'n-Nâs, *Uyûnu'l-Eser fî Funûni'l-Meğâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer* (Beyrût: Müessesetü İzziddîn li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1986), 1/269.

44 Zeynuddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif ez-Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim (Ankara: DİB Yayınları, 1988), 2/556; İbn Hişâm, 2/149-151.

45 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Hadis no: 16477, 26/400.

46 İbn Hişâm, 3/41. Medine'de ilk ezânı Hz. Bilâl, Mekke'de ilk ezânı Habîb b. Abdurrahmân, Medine'de ilk Cuma ezânını Ubâde b. Sâmî, Mısır'da minâre üzerinden ilk ezânı okuyan Şurahbil b. Âmir'dir. bk. Eyüp Sabri Paşa, *Mir'ât-ı Haremeyn*, sad. Cihan Okuyucu (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1986), 157.

47 Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Sema*, 14.

48 Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Sema*, 90.

49 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Hadis no: 8761, 14/368.

50 Fatih Koca, “Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Müezzinleri”, *AÜİFD*, 52/2, (2011), 306.

Sonuç

İnsanın en güzel şekilde yaratıldığı gerçeği hem Kur'an'da hem de hadislerde açıkça zikredilmektedir. Ayrıca diğer mahlûkat ile kıyaslandığında üstün özellikleri olduğu bilimsel veriler ile de ortaya konulmaktadır. Bu üstünlük, nitelik bakımından ele alındığında gelişime açıktır ancak işlevsel özellikleri yenilenmediği sürece kısır bir döngüde hapsolmaya mahkûmdur. İnsan uzuvlarının gelişimi fiziksel aktivite ile sağlanırken insan sesinin gelişimi ise güzel konuşma, güzel ses ile nağmeler seslendirme, güzel sesi ayırt edebilme ve bu sesleri bir ahenk etrafında toplayabilme yetisini kazanmakla mümkündür.

İnsanın fıtratında duyma ve ses çıkarma yetilerinin olması her insanın doğal olarak güzel konuşabileceği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda her biri birer insan olan peygamberler de güzel seslidir. Peygamberlerin bir kısmı güzel sesi bir tebliğ aracı olarak kullanmış ve gönderilmiş olduğu toplumu bu yöntemle etkilemiştir. Hz. Peygamber ise güzel sesli peygamberlerin son temsilcisi olmuş, sosyal ve dini yaşantısında bu özellikleri en güzel şekilde temsil etmiştir.

Öncelikle Hz. Peygamberin sesinin güzelliği, onu dinleyenler tarafından hayranlık belirten ifadelerle tanımlanmıştır. Buradan hareketle Hz. Peygamber'i "güzel sesli" olarak ifade edebiliriz. Hz. Peygamber, sesi güzel olanları tespit etmiş ve onlara çeşitli görevler tevdi etmiştir. Bu ise Hz. Peygamber'in müzik kulağının olduğunu göstermektedir. Son olarak Hz. Peygamber'i bu alanda tarif ederken hem kendi ses icrasına hem de güzel icra edilen sese verdiği değer göz önüne alındığında "Güzel sese önem ve değer veren, güzel sesli bir peygamberdir" cümlesini kullanmak yerinde olacaktır.

Kaynaklar/References

- Basrı, Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kübrâ*. çev. Musa Kazım Yılmaz. İstanbul: Siyer Yayınları 2019.
- Birişik, Abdulhamit. *Kıraat İlmî ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Mustafâ Dib el-Buğâ. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1087.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman Ebû Muhammed. *Sünen*. thk. Fuâd Ahmed Zümerlî, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Eyüp Sabri Paşa, *Mir'ât-ı Haremeyn*. sd. Cihan Okuyucu. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1986.
- Feyzü'l Furkân*. çev. Hasan Tahsin Feyizli. İstanbul: Server Yayınları, 1. Baskı, 2018.
- Hanbel, Ahmed Muhammed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

- İbn Abdірabbih. *el-Ikdü'l-Ferid*. çev. Musa Kazım Yılmaz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- İbn Ebî Şeybe. *Musannef*. çev. Hüseyin Yıldız, İstanbul: Ocak Yayınları, 2012.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1411.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kesir. *el-Bidâye ve'n-Nihâye (Büyük İslam Tarih)*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2017.
- İbn Mâce, Muhammed. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru'l-Fikr (ty). Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Müezzin". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Aksiklopedisi. Erişim 20.02.2023.
- İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kübrâ*, (yy. ty).
- İbn Sa'd, Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- İbn Seyyidi'n-Nâs Muhammed b. Abdillâh b. Yahya. *Uyûnu'l-Eser fi Funûni'l-Meğâzi ve's-Şemâil ve's-Siyer*. Beyrût: Müessesetü İzziddîn li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1986.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hatice". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Aksiklopedisi. Erişim 20.02.2023.
- Koca, Fatih. "Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Müezzinleri". *AÜİFD* 52/2 (2011).
- Köksal, Mustafa Asım. *İslam Tarihi*. İzmir: Işık Yayınları, 2008.
- Mehmed Zihni Efendi, *el-Hakâyık mimmâ fi'l-Camii's-Sağîr ve'l-Meşârik mine'l-Hadîs*. İstanbul: 1892.
- Öz, Mustafa. "Kurrâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 15.03.2023.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb Abdurrahman. *Sünen*. Halep: Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1986.
- Nisabûrî, Ebu'l-Hüseyin Müslim İbn Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1988.
- Rudânî, İmam Muhammed b. Muhammed b. Süleyman. *Cem'u'l-Fevâ'id min Câmi'i'l-Usûl ve Mecma'i'z-Zevâ'id*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Sarıçam, İbrahim. *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd. *Sünen*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, (ty.).
- Şengül, Murat – Baskın, Sami. Etkinliklerle Hafta Hafta Sözlü Anlatım. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. Sevre. *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*. Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 1988.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. Sevre. *Sünen*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, (ty).
- Zebîdî, Zeynuddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: DİB Yayınları, 1988.

BURYAT İNANIŞLARINDA BİR KUTSAL YER: OLKHON ADASI

Mehmet Mustafa ERKAL*

Öz

Moğolların bir kabilesi olan ve Altay coğrafyasında yaşayan Buryatlar, tarih boyunca çeşitli dinlerle karşılaşmış bir topluluktur. Baykal Gölü, İrkutsk Özerk Bölgesi sınırları içinde olmasına rağmen Buryat topluluğu için oldukça önemli bir yere sahiptir. Geleneksel inanışlarına bağlı olan Buryat topluluğu için Baykal Gölü'nde bulunan Olkhon Adası, atalarından kalan bir miras ve kutsal yer olarak görülür. İnanışa göre Olkhon Adası, bünyesinde barındırdığı özel alanlar ile metafizik âlemlerle bağlantı sağlamak için kullanılan ve Buryat topluluğu için şamanik enerjinin en önemli küresel kutuplarından biri olarak kabul edilir. Çeşitli mitik öge ve efsaneleri bünyesinde barındıran Olkhon Adası Altay topluluklarına ev sahipliği yapmıştır. Olkhon Adası ile ilgili inanışlar, tarih boyunca birlikte yaşamış olan Moğol ve Türk topluluklarının ortak öğelerini göz önüne sermek ve birbirleriyle etkileşimini ortaya koyabilmek açısından değerli görülmektedir. Bu makalede Olkhon Adası'nın kutsal ile ilişkisi ve dünya kültürel mirası açısından önemi deskriptif ve karşılaştırmalı yöntemle değerlendirilmektedir. Dış dünya ile etkileşimi ve bağlantısının oldukça kısıtlı olması, Türk ve Moğol topluluklarının geleneksel inanışlarının korunması ve devam ettirmiş olması bağlamında değerlendirildiğinde Olkhon Adası, sözü edilen toplulukların inançlarının temeline inme noktasında paha biçilmez veriler sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şamanizm, Altay, Yakut, Buryat, Olkhon Adası.

* Dr.

e posta: mferkal40@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1636-2463

Atıf/ Cite as: Erkal, Mehmet Mustafa. "Buryat İnanışlarında Bir Kutsal Yer: Olkhon Adası". *Dini Araştırmalar* 26/64 (Haziran 2023), 25-44.

<http://doi.org.10.15745/da.1270655>

A Sacred Place in Buryat Beliefs: Olkhon Island

Abstract

Buryats are a community that is a tribe of Mongols and lives in the Altay geography, has encountered various religions throughout history. Although Lake Baikal is located within the borders of the Irkutsk Autonomous Region, it has a very important place for the Buryat community. For the Buryat community, which adheres to their traditional beliefs, Olkhon Island, located in Lake Baikal, is seen as a legacy and sacred place left by their ancestors. According to the belief, Olkhon Island is considered one of the most important global poles of shamanic energy for the Buryat community, thought to provide a connection with the metaphysical realm through the special areas it contains. Olkhon Island, including various mythological elements and legends, has been home to Altay communities. Some of beliefs about Olkhon Island are considered valuable in terms of showing the common elements of the Mongolian and Turkish communities that have lived together throughout history and being able to reveal their interaction with each other. In this article, the relationship of Olkhon Island with the sacred and its importance in terms of world cultural heritage is evaluated by using descriptive and comparative methods. Olkhon Island will provide valuable data on the basis of the beliefs of the mentioned communities when evaluated in the context of their interaction and connection with the outside world being quite limited, the preservation and maintenance of the traditional beliefs of the Turkish and Mongolian communities.

Keywords: Shamanism, Altay, Yakut, Buryat, Olkhon Island.

Summary

Buryats are a tribe of Mongols living in the Altay geography and have encountered more than one different religion throughout history, but they are a community that has existed on the historical scene for many years. Although it is a federal Buryatia region within Russia, Lake Baikal is located within the borders of the Irkutsk Autonomous Region. Although Olkhon Island is not located in its territory, it has a very important place for the Buryat community. For the Buryat community, which adheres to their traditional beliefs, Olkhon Island, located in Lake Baikal, is seen as a legacy and sacred place left by their ancestors. According to the belief, Olkhon Island is considered one of the most important global poles of shamanic energy for the Buryat community, thought to provide a connection with the metaphysical realm through the special areas

it contains. Olkhon Island, which contains various mythical elements and legends, has been home to different Altay communities.

Some of the beliefs about Olkhon Island are considered valuable in terms of showing the common elements of the Mongolian and Turkish communities lived together throughout history and being able to reveal their interaction with each other. In this article, the relationship of Olkhon Island with the sacred and its importance in terms of world cultural heritage is evaluated by using descriptive and comparative methods. When evaluated in the context of the fact that the traditional beliefs of the Turkish and Mongolian communities have been preserved and maintained due to reasons such as their interaction and connection with the outside world is quite limited, transportation place to place in this region is difficult and not open to invasion, Olkhon Island will provide invaluable data at the point of touching the foundation of the beliefs of these communities.

It is seen that people who want to experience religion based on the examples of existing or lost religions on the Earth are connected to the place where they believe that a number of extraordinary events have taken place. A phenomenon that should be considered a sacred space shows its existence in religions. A place that was sacred during the reign of the relevant faith sometimes continues to maintain this sanctity even if the faith changes. Space and time are like two sides of a coin. Just as there will be no space without time, it is impossible to talk about time without space. It becomes possible for people who can make their perceptions with the five senses to perceive the sacred only by explaining the sacred itself in the dimension of space. In folk beliefs, there are many phenomena such as mountains, hills, forests, lakes, streams in which the holy one manifests. In this context, the field of History of Religions offers a large number of examples of places where people try to communicate with God. Just as every society has its own sacred place, Buryats also have their own sacred places.

Olkhon Island, which is home to many legends, has hosted people of Altay origin throughout history. In this regard, it is clear that it has a unique cultural texture and opens the door to an original belief. This status of the island is worthy of protection in terms of world historical and cultural heritage. Because it is an important research point reflecting the common history and culture of the Turkish and Mongolian people living in the region. The relatively little connection with the outside world can be considered as reason of the preservation of traditions. In the studies of Turkish and Mongolian traditional

beliefs, it is estimated that it will be important to take this region into account. If the trips to the region for the purpose of tourism and income generation are not limited, it is expected that the damage caused to the history and natural structures of the region will increase. Although it is obvious that visits to the region for tourist purposes cannot be prevented, strict rules are set for these activities, and the implementation of these rules is very important and provides the necessary conditions for protection. However, the transformation of the beliefs referred to as Shamanism into showmanship will turn the belief into a theatrical stage by disconnecting it from its real context. Just as a holy place is no different from another holy place, it should be taken into account that empathy will be required in any action to be performed on the holy one. Ultimately, the situation of the region should be carefully considered and its importance in terms of the world cultural heritage should be reconsidered.

Giriş

Buryatlar, Altay coğrafyasında yaşayan bir Moğol kabilesidir. Budizm, Lamaizm, Hıristiyanlık ve Şamanizm gibi din ve inançlar Buryat bölgesinde varlığını sürdürmektedir. Bu çalışmada Buryatlar tarafından kutsal kabul edilen ve Baykal Gölü'nde bir ada olan Olkhon Adası ele alınacaktır.

Buryatya Cumhuriyeti (Buryatça: Бурят Республика, Rusça: Респу́блика Буря́тия) Rusya Federasyonu'nda bulunan 22 özerk bölgeden biridir. Yüzölçümü 351.334 km² olan Buryatya Cumhuriyeti, büyüklük açısından Rusya Federasyonu'nda bulunan özerk bölgeler arasında üçüncü sıradadır ve Rus topraklarının %2,05'ini kaplar.¹ Ocak 2022 verilerine göre nüfusu 981.487'dir.² Başkenti Ulan-Ude olan Buryatya, Baykal Gölü'nün doğusunda yer alır. Buryatya, kuzey ve batıdan İrkutsk, güneyden Moğolistan, güneybatıdan Tuva, doğudan ise Zabaykalski Krayı ile komşudur.³

Buryatya'yı coğrafi yönden özel kılan yerlerin başında Baykal Gölü gelir. Baykal Gölü, dünyanın en eski ve en derin gölü olarak bilinmektedir. Jeoloji tarihinde oluşumu yaklaşık 25-30 milyon yıl öncesine dayandırılan Baykal Gölü, 1642 metre derinliğe sahiptir. UNESCO tarafından 1996 yılında dünya mirası listesine alınmıştır.⁴ Dünyadaki temiz su rezervinin %22-23'ünü bün-

¹ Emin Atasoy vd., "Buryat Cumhuriyeti'nin Çok Boyutlu Coğrafi Portresi", *Uluslararası Hakemli İnsan ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 6/ (2021), 312.

² "Demografiya", *Federal'naya slujba gosudarstvennoy statistiki* (Erişim 31 Ocak 2022).

³ Atasoy vd., "Buryat Cumhuriyeti'nin Çok Boyutlu Coğrafi Portresi", 314-315.

yesinde barındıran göl, en büyük tatlı su gölüdür. Genel büyüklük açısından ise dünyanın 7. büyük gölüdür.⁵ Bölge halkı için Baykal Gölü kutsaldır. Bir çeşit geçim ve su kaynağı olduğu için bölge halkı Baykal Gölü'nü *Sibirya'nın Kutsal Denizi* olarak adlandırmaktadır.⁶

Olkhon Adası, Baykal Gölü'nde bulunan üç düzine ada arasında en büyük olanıdır. Dünyada bulunan göl adaları içerisinde 3. büyüklükte olan Olkhon, Baykal Gölü'nün batı yakasında bulunur. Ruslar tarafından Olkhon, Buryatlar tarafından Oykhon olarak adlandırılır. Olkhon adının Buryat dilinde odun/odunsu anlamına gelen “oyhon” kelimesinden veya kuru anlamına gelen “olhan” kelimesinden türediğine dair iki farklı görüş bulunmaktadır.⁷ Olkhon Adası, Buryatya'nın batı sınırında bulunmakla birlikte esasen İrkutsk'a bağlı bir adadır. 730 km²'lik alana sahip olan adanın nüfusu yaklaşık olarak 1700-1800 kişidir. Özellikle *tailgan*⁸ adı verilen yıllık seremoni ve kutlamalarda, insan popülasyonu gelen turistlerden dolayı oldukça yüksek seviyelere çıkmaktadır.⁹ Olkhon Adası, Buryat halkı tarafından şamanik enerjinin en önemli küresel kutuplarından biri olarak kabul edilmektedir.¹⁰

4 UNESCO World Heritage UNESCO World Heritage Centre, “Lake Baikal”, *UNESCO World Heritage Centre* (Erişim: 02 Şubat 2022).

5 “Baykal Gölü” (Erişim: 02 Şubat 2022).

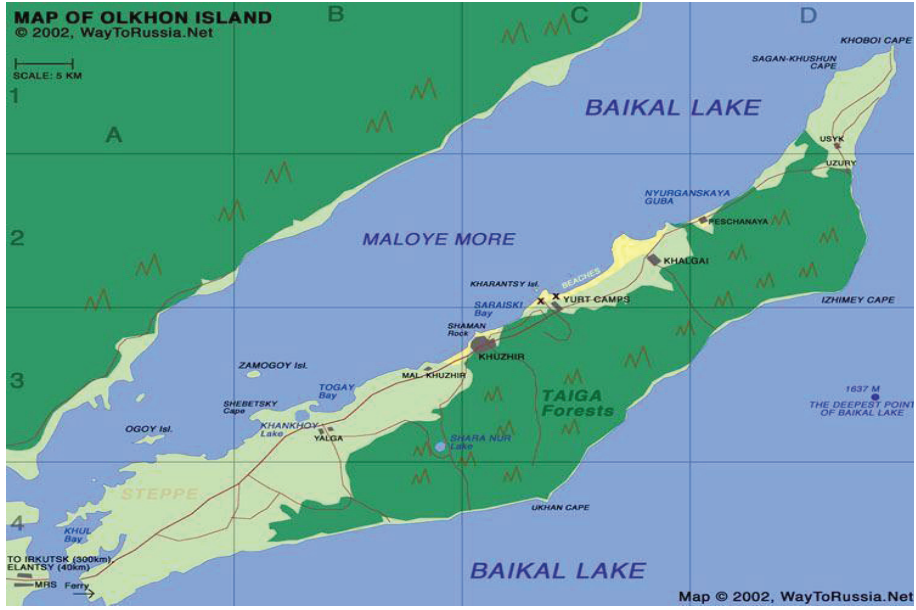
6 UNESCO World Heritage Centre, “Lake Baikal”.

7 “Olkhon Island, Lake Baikal, Siberia/Russia [Facts + Autumn Pictures] | Siberian Wonders! - Blog about Siberia and the Far East, Russia!” (Erişim: 07 Şubat 2022).

8 Justine Buck Quijada, “What If We Don't Know Our Clan? The City as New Ritual Form in Buriatia”, *Sibirica* 7/1 (01 Ocak 2008), 1-22.

9 Eric Michael Stephen, “Shamanic Rituals and Religio-Cultural Revival: An Empirical Analysis of Demographic and Cultural Differences among Attendees at Shamanic Ceremonies in Buryatia, Russia”, *Association for the Study of Nationalities* (Columbia University, 2014), 7.

10 Kamila Borsekova vd., “From Local to Regional Competitive Advantage (The Case of Nikita's Homestead in Olkhon Island - Baikal)”, 54th Congress of the European Regional Science Association: “Regional Development & Globalisation: Best Practices”, 26-29 August 2014, St. Petersburg, Russia (Louvain-la-Neuve: European Regional Science Association (ERSA), 2014), 15.



Harita 1: Olkhon Adası <https://waytorussia.net/Baikal/MapOlkhon.html>
(Erişim: 08 Şubat 2022)

1. Buryat İnanışlarına Genel Bir Bakış

Olkhon Adası, Orta Asya’da yaşayan savaşçı pek çok kabile ve halka ev sahipliği yapmıştır. Ada birçok efsane ve masala konu olmuştur. Bunların bir kısmı tarihi olaylardan ilham alırken bir kısmı da inanışlardan beslenmiştir. Efsanelere göre bütün hanların başı olan Han Gutababai, yüce ruhlar tarafından cennetten buraya gönderilmiştir. Gutababai’nin oğlu Shubunkua hâlâ Olkhon Adası’nda beyaz bir kartal olarak yaşamını sürdürmektedir. Adanın, 13. yüzyılda evrenin fatihi namı ile anılmış olan Cengiz Han’ın gömüldüğü yer olduğuna ilişkin anlatılar da bulunmaktadır.¹¹ Eski zamanlarda Olkhon Adası’nda yaşayan bu ruhların anısına sık sık kanlı kurban törenleri yapılmıştır.¹²

Olkhon’da bazı kuşlar çok saygı görür. Ördeklerin ve kazların dünyayı suyun altından kaldırarak yarattıklarına inanılır. Özellikle kartallar imparatorluk kuşları olarak kabul edilir. Yerli halk tarafından yaşayan tanrısal varlık

¹¹ “Olkhon Island”, *Lake Baikal Homepage* (19 Şubat 2022).

¹² “Mis Horgoy i Kurikanskaya stena”, *Finat Baykala Organizuem dlya Vas luçşiy otidh na Baykale* (Erişim 23 Şubat 2022).

olarak da kabul gören kartallar, insanlardan korkmamaktadır. Öyle ki kuşun yuvasına veya kendisine zarar vermek çok büyük günah olarak kabul edilmektedir. Eski çağlarda bölgede bulunan “ak başlı kartal” popülasyonu oldukça yüksek olmasına rağmen günümüzde özellikle Çin tarafından kış aylarında kuşların katledilmesi, ak başlı kartalların neslini yok olma tehlikesiyle karşı karşıya getirmiştir. Buryatlarda kuzgun ve baykuşların koruyucu ruh olduğuna inanılmaktadır. 19. yüzyıla ait kayıtlara göre baykuş, kuşlar kralının gelini şeklinde adlandırılmıştır. Buryatların atalarının kuğu olduğuna dair köken mitleri bulunmaktadır. Efsaneye göre avcı Khoridai, uçan üç kuğunun birer bakireye dönüşüp gölde yüzdüklerini görür. İçlerinden birinin elbiselerini çalar. Diğer kızlar elbiselerini giyinip tekrar kuğuya dönüşür ve uçup giderler. Ancak elbisesi çalınan kız, kuğuya dönüşemediği için orada kız olarak kalır. Avcı Khoridai ile evlenir ve bu evlilikten 11 Buryat kabilesi türer. Buryatlar, kuğuları ataları olarak görüp saygı gösterdikleri için özellikle göç eden kuğuların ardından süt dökerek onlara mutlu yolculuklar dilerler.¹³ Geleneksel Türk Dini göz önünde bulundurulduğunda pek çok ruhun tasviri zoomorf denilen hayvan suretiyle ele alınır. Oğuz Han’ın altı oğlunun her birini ve onların neslini bir kuş temsil eder. Türk milletinin bozkurda yüklediği anlam ve Türk devletlerinin hakanlarının kendilerini bozkurttan türeyen *Aşina* ve *Aşite* soylarına bağlama isteği, zoomorfik inancı anlamak açısından verilebilecek örnekler arasındadır.¹⁴

Buryat inanç sistemi her ne kadar Şamanizm olarak anılsa da bu, toptancı bir yaklaşım olarak göze çarpmaktadır. Buryatlar kendi inançlarını *Tengeri*¹⁵ olarak adlandırmaktadırlar. Tengeri kozmolojisinde, Olkhon Adası ve özellikle batı kıyısındaki *Shamanskaya Scala* (Şaman Kayası veya kısaca Şamanka) adı verilen büyük kaya oluşumu bir *axis-mundi*¹⁶ olarak görülür ve Baykal’ın

¹³ FGUP «Pribaykal’skiy natsional’nyy park», “Putevoditel’ po ostrovu Ol’hon” (Po initsiative filiala «Pivovariya Heyneken Baykal» OOO «Obyedineniye Pivovarni Heyneken») (Erişim 21 Şubat 2022), 14-15.

¹⁴ Durmuş Arık, “Geleneksel Türk Dini”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 491-492.

¹⁵ Buryatlar tanrı için Tengeri veya Tengri ismini kullanır. Buryat dilinde cennet anlamına gelir. Yüce ruhlar için de bu sözcüğün kullanıldığı görülmektedir. (Bkz. Hamayon, Roberte, “Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counter-power in 119 Society.”, *Shamanism, History & The State*, ed. Nicolas Thomas - Caroline Humprey (Ann Arbor, 1999), 85.) Buryatlara göre 99 Tengeri vardır ve 100. Tengeri Yüce Gök adı verilen esas tanrıdır. (Bkz. Aleksandra Wierucka, “Modern Forms of Buryat Shaman Activity on the Olkhon Island”, *Anthropological Notebooks* (2013), 112-113.)

¹⁶ Evreni oluşturan üç dünyayı birbirine bağlayan bir girdap şeklinde açıklanmaktadır. Evren Ağacı veya Kozmik Ağaç’ın da aynı işlevi gördüğü söylenmektedir. Ruhlarla iletişime

Yüce Ruhü'nun dinlenme yeri olarak kabul edilir.¹⁷ Şaman Kayası'nda yaşayan yüce ruha Buryatlar *Burkhan* adını vermektedir.¹⁸

Bir Buryat kabilesi olan Ekhirit-Bulagatlar, şamana *boo* adını verir. Bir kişinin *boo* olabilmesi için *udkha* adı verilen “şaman özü”ne sahip olması gerektiği inancı bulunur. Genetik miras yoluyla aktarılabilen bu öz için kişinin ataları arasında bir şamanın bulunması gerekir. Nihayetinde kişinin şaman olduğunu ispat etmesi ve halk tarafından bunun benimsenmesi şarttır. Her ne kadar şaman olmak için cinsiyet şartı bulunmasa da erkek şamanların *udaghan* adı verilen kadın şamanlardan sayısal anlamda çok daha fazla oldukları bilinmektedir.¹⁹ Biyolojik yaşamı etkileyen herhangi bir kötü davranış veya bir kural ihlali, av hayvanlarının azalması, hava durumunun kötüleşmesi, hastalıkların artması ve ölüm gibi yaptırımları zorunlu kılar. Ruh, bedensel yaşamın vazgeçilmez bir parçası olduğundan dolayı evrende bulunan her şeyin bir ruhu olduğu düşünülür. Evrende bulunan ruhlarla insanlar arasındaki arabuluculuk vazifesi şamanlar tarafından yapılmaktadır.²⁰

Buryat inanışlarına göre her insanın üç ruhu bulunur. Bunlardan ilki iskelet sisteminde bulunur. İkincisi dünyayı bir bal arısı veya yaban arısı gibi gezen ruhtur ki bu ruhun yaptığı gezinti veya seyahatler, rüyaların sebebi olarak görülür. Üçüncü ruh ise ölümden sonra bir başka canlıya dönüşür. İlk ruh kaybolur, ikinci ruh ise diğer ruhlar tarafından yenir. İkinci ruh, kötü ruhların veya hayaletlerin etkisine en fazla maruz kalabilir. Bu yüzden kolaylıkla korkutulabilir. Ruhlardan biri iblisler tarafından kaybedilir veya ele geçirilirse kişi hastalanır ve artık bir şamanın müdahale etme zamanı gelir. Şaman

geçiş esnasında şamanın 7, 9 veya 12 çentikli kayın ağacının etrafında davulla dolandığı görülmektedir. Bahse konu çentikler felekleri temsil eder. Buryat şamanları tarafından kullanılan ve göğün kapısını açtığına inanılan kayın ağacına “udeşi-burkhan” (göğün bekçisi) adı verilir. (Bkz. Mircea Eliade, *Şamanizm: İlk Ekrime Teknikleri*, çev. İsmet Birkan (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 62;199;226;304;536.) Axis Mundi yeryüzünün göbeğinde bulunup dünyanın merkezi olarak kabul edilen nokta şeklinde de açıklanmaktadır. (Bkz. Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din: Mircea Eliade'in Din Bilimi Çalışmalarının Metodolojik Açından Değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 178-179.)

¹⁷ Stephen, “Shamanic Rituals and Religio-Cultural Revival: An Empirical Analysis of Demographic and Cultural Differences among Attendees at Shamanic Ceremonies in Buryatia, Russia”, 7.

¹⁸ Justine B. Quijada vd., “Finding ‘Their Own’: Revitalizing Buryat Culture Through Shamanic Practices in Ulan-Ude”, *Problems of Post-Communism* 62/5 (03 Eylül 2015), 269.

¹⁹ Roberte Hamayon, “Buriat Religion.”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones vd. (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005) (BL31 .E46 2005), 1326.

²⁰ Roberte Hamayon, “Buriat Religion.”, 1325.

geleneksel metotları kullanarak ruhlar âlemine seyahat eder. Hasta kişinin ruhunu bulur ve sahibine geri getirir.²¹ Şamanlar yalnızca sağaltıcı bir vazife ile mükellef değildirler. Onların bir başka vazifeleri ise halkı kötü ruhlara karşı korumaktır. Pratiklerinde kıyafet önemli bir faktördür. Bununla beraber davul, ayinlerin vazgeçilmez unsurudur. Ruhlarla çeşitli hususlarda irtibata geçilmesi gerektiğinde ayin ve törenler icra edilir.²²

2. Buryat İnanışlarında Olkhon Adası

Dinler Tarihindeki örneklerinden hareketle dini tecrübe etmek isteyen insanların, bir takım olağanüstü olayların gerçekleştiğine inandığı mekâna bağlandıkları görülür. Zaman ve mekân bir madalyonun iki yüzü gibidir. Zaman olmadan mekân olmayacağı gibi mekân olmadan zamandan söz etmek de mümkün değildir. Algılamalarını beş duyu organı ile yapabilen insanların kutsalı algılaması, ancak kutsalın kendisini mekân boyutu içinde açıklamasıyla mümkün hale gelir. Halk inanışlarında kutsalın tezahür ettiği dağ, tepe, orman, göl, akarsu gibi pek çok fenomen bulunur. Bu bağlamda Dinler Tarihi ise insanların tanrı ile iletişim kurmaya çalıştığı mekânlara ait çok sayıda örnek sunmaktadır.²³ Her toplumun kendisine has kutsal mekânı bulunduğu gibi Buryatların da kendine özgü kutsal yerleri bulunmaktadır.

Bir Tengeri şamanı, 2002 yılında Şamanka yakınlarında ekstaz haline geçiş yaptığında Baykal'ın Yüce Ruhunun kendisine görüldüğünü belirtmektedir. Yüce Ruh tarafından çevresel bozulma, artan turist hacmi ve özellikle Şamanka üzerinde güneşlenen turistlere *oikony noyod*²⁴ adı verilen tanrısal varlıkların çok kızdığı söylenir. Bir felakete uğramamak için 17 yıl boyunca Olkhon'da bu tanrısal varlıklar adına *tailgan* düzenlendiği takdirde bunların öfkesinin yatışacağı belirtilir. 2012 yılında yapılan onuncu *tailgan*, uluslararası şamanik konferans şeklinde anılmaktadır. Burada festivalin yanı sıra *tengeri şamanları* ile beraber bölgede bulunan Buryatların yanı sıra diğer halkların şamanları da katılmıştır. Farklı şamanlar birbirlerinin teknikleriyle

²¹ Wierucka, "Modern Forms of Buryat Shaman Activity on the Olkhon Island", 104-105.

²² Wierucka, "Modern Forms of Buryat Shaman Activity on the Olkhon Island", 105.

²³ Durmuş Arık, "Kutsal Mekân ve Ziyaret Fenomeni", *Halk inanışları el kitabı*, ed. Durmuş Arık - Ahmet Hikmet Eroğlu, Grafiker Yayınları, yayın no: 236 (Balgat, Ankara: Grafiker, 2017), 70-72.

²⁴ Buryatların sarı şamanlar olarak anılan grubuna göre oikony noyod, Baykal'ın on üç efendisi olarak tanımlanmaktadır. (Bkz. Borsekova vd., "From Local to Regional Competitive Advantage (The Case of Nikita's Homestead in Olkhon Island - Baikal)", 14.)

tanışmış ve bilgi paylaşımında bulunmuştur. 2002 yılından itibaren başlayan *tailganlar*, 2012 sonrasında büyüyerek devam etmektedir.²⁵ Son yıllarda yapılan *tailganlar* bölgede yaşayan şamanlara ilave olarak Amerika, Almanya ve Moğolistan'dan gelen şamanlar da eşlik etmiştir.²⁶ Bilgi paylaşımı neticesinde ortaya kurumsal bir yapı konulması ve farklı kabilelerin şamanlarının da kendi aralarında bir hiyerarşiye tabi tutulması gerekliliği konuları ortaya atılmıştır. Ancak bu fikir Olkhon Adası'nın Yüce Şamanı Valentin Khagdaev²⁷ tarafından reddedilmiştir. Khagdaev'e göre her ne kadar farklı kabileler birbirlerine benzese de her birinin kendine has genetik özelliği ve geleneksel inancı yorumlama biçimi bulunmaktadır. Bahse konu durum, her bir şamanı kendine özgü ve yüce yapmaktadır. Dolayısıyla Rusya halklarının her birinin ayrı ayrı yüce şamanı olmalı fikri savunulmuştur.²⁸ Sovyetler sonrası dönemde ulusal kimlik arayışı ve bunun tezahürü olarak Buryatların *tailganlar* gösterilebilir. Olkhon Adası'nda yapılan festivallere bölgede yaşayan diğer yerel unsurların da katılmış olması, o halklar için benzer bir uyanış hareketinin başladığı şeklinde yorumlanabilir.

Sovyetler Birliği yıllarında Rus topraklarında bulunan neredeyse tüm etnik unsurların inançlarına müdahale edilmiştir. Yerel halkın kutsal dediği her şey Sovyetler tarafından kutsallıktan arındırma işlemine tabi tutulmuştur. Buna rağmen Olkhon Adası, Buryatlar için kutsal bir yer olmaya devam etmiştir. Adada bulunan ve Şamanka olarak bilinen kutsal kaya, ismini Rusça'dan almaktadır. Dişi ya da kadın şaman anlamına gelen Şamanka, Olkhon Adası'nın en büyük köyü Khuzir'in yakınında, Burkhan Burnu'nun kıyısında bulunmaktadır. Şamanka hakkında pek çok efsane bulunmaktadır. Bunlardan biri, Ol-

²⁵ Stephen, "Shamanic Rituals and Religio-Cultural Revival: An Empirical Analysis of Demographic and Cultural Differences among Attendees at Shamanic Ceremonies in Buryatia, Russia", 7.

²⁶ Justine Buck Quijada, "Symptoms as Signs in Buriat Shamanic Callings", *The Healing Landscapes of Central and Southeastern Siberia*, ed. David G. Anderson, Patterns of Northern Traditional Healing Series, v. 1 (Edmonton: CCI Press, 2011), 22.

²⁷ Valentin Khagdaev, 1960 yılında Olkhon'un tanınmış bir demirci ailesinde dünyaya gelmiştir. Büyük babası olağanüstü güçlere sahip bir şamandır. Khagdaev, bir çift başparmakla doğmuştur. Bu onunun gücünün simgesidir ve ruhların mücadelesi sonucunda kendisine bahşedildiğine inanılır. 30 yaşına geldiğinde yapılan bir törenle şamanik güçleri kendisine 85 yaşındaki bir şaman tarafından verilmiştir. Koruyucu ruhları kartal, kertenkele ve siyah attır. Halen Olkhon Adası'nda geleneksel din ve dilin korunması ve turist kabilelerinin yönetilmesi gibi faaliyetleri sürdürmektedir. (Bkz. Wierucka, "Modern Forms of Buryat Shaman Activity on the Olkhon Island", 109.)

²⁸ Olle Sundström, "Is the Shaman Indeed Risen in Post-Soviet Siberia?", *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 24 (01 Ocak 2012), 388.



*Resim 1: Şaman Kayası. Copyright Roberto Quijada
(Erişim: 16 Şubat 2022)*

khon Adası'nın küçük bir yarımadası olan kaya kütesinin içerisine oyulmuş mağarada yaşayan kadın şamanla ilgilidir. İnsanlar tarafından erişilmez bir noktada yaşıyor olduğundan kadın şaman burada barış ve esenlik içerisinde yaşar. Esasen bu kaya önemini ruhların yılda bir kez yaptığı mistik toplantıya ev sahipliği yapmasından alır. Ruhlar Şamanka'ya fizik üstü âlemden atlarıyla gelir. Ölümlülerin sorunlarıyla meşgul oldukları zaman ruhlar kayadan ayrılırken atlar kayada kalır. Bu efsane, son yıllara kadar oldukça güçlü şekilde kendini korumuştur. Öyle ki doğa üstü hususlarla alakalı oldukça hassas olmalarından dolayı kadınların bu kayaya tırmanmasına izin verilmemiştir.²⁹ Altay halklarının bir kısmına göre modern bir dini kült olan Burkhan'ın bu kayada yaşadığına inanılmaktadır. Tengri olarak da anılan Göksel tanrıların kendilerine ikamet olarak seçtiği saray olan bu kaya, Asya'nın en kutsal dokuz yerinden biri olarak düşünülmektedir. En güçlü tanrısal varlıkların burayı kendine ev olarak seçmesinden dolayı, onları kızdıracak şeylerden uzak durmak gerekir. Eski dönemlerde, insanlar bu tanrısal varlıkları rahatsız etmemek için onların yakınlarından atlarının nallarına bez bağlayarak geçmişlerdir. Burada

²⁹ Wierucka, "Modern Forms of Buryat Shaman Activity on the Olkhon Island", 108.

insanların olumsuz davranmaması hatta negatif düşüncelere kapılmaması gerektiğine inanılır. Adanın turistik cazibe merkezi olmasından sonra gelenler, Buryatların bu kutsal yerinin önemine yakışmayacak şekilde kayanın üzerine grafiti çizip buraya çöp atmaktadır.³⁰

Buryatlar bir çeşit yaratım veya üretim merkezi olmasından dolayı anne rahmini kutsal kabul eder ve ona *Ekhyn umay* adını verir. *Ekhyn umaylar* nasıl çocuklar için bir üretim noktası ve korunma kaynağıysa mağaralar da bir çeşit koruma vazifesi gördüklerinden ve insanları gözlerden uzak tutmalarından ötürü çoğunlukla *ekhyn umay* diye adlandırılır. Olkhon Adası'nda bulunan *Humé shuluun* (*Tapınak Kayası*) adı verilen bölge Olkhon, Barguza ve Khora Buryatları için oldukça önemli bir noktadır.³¹ Bundan başka Olkhon Adası'nda bulunan Şaman Mağarası ve Huboi Uçurumu gibi yerlerin bir zamanlar tanrıların ve ruhların ikametgahı olduğuna inanılır. Bu inanış sözlü gelenek ürünüdür ve ağızdan ağıza aktarılarak günümüze ulaşmıştır.³²

Rusya Hükümeti tarafından kabul edilen Federal Yasa F3 “Özel Olarak Korunan Doğal Bölgeler” yasasına göre her ne kadar Buryatya’da uygulanmamış olsa da Şamanizm’e ait doğal alanlara özel statü vermek teorik açıdan mümkündür. Nitekim Ortodoks Hıristiyanlık, Budizm ve Eski İnanırlıkla beraber kabul edilen dördüncü resmi din Şamanizm’dir. Bununla beraber İrkutsk bölgesinde Şamanizm’in resmi bir statüsü ve korunması yoktur ve kutsal alanların korunması ancak milli park ilan edilmesiyle mümkün olabilmektedir. Günümüzde Olkhon Adası Pribaikal’skii Ulusal Park olarak kayıt altına alınmıştır. Ancak milli parklarda bulunan kutsal yerlerin korunması ile ilgili özel bir statü bulunmadığından yasal anlamda dini yerlerin vandalizme karşı korunması güvence altına alınamamıştır.³³ 1879 yılında I.D. Çerskim tarafından keşfedilen duvar, herhangi bir bağlayıcı malzeme olmaksızın inşa edilmiştir.³⁴

Olkhon Adası'nda Khorgoy Burnu, yaz aylarında yüzmeye en elverişli yerdir. Üzerinde bulunan Kurikan Duvarı, 185 metre uzunluğa ve yer yer 2

³⁰ Borsekova vd., “From Local to Regional Competitive Advantage (The Case of Nikita’s Homestead in Olkhon Island - Baikal)”, 14-15.

³¹ Darima A. Nikolaeva, “Archaic Mythoritual Ideas About Women in Traditional Buryat Family and Daily Culture”, *Russian Social Science Review* 50/3 (Mayıs 2009), 50.

³² Grace Michaels, “Conversations on the Top Steppe: The Impact of Tourism on Traditional Siberian Culture”, *Florida State University Libraries*, (Spring 2020), 7.

³³ Anya Bernstein, “Remapping Sacred Landscapes: Shamanic Tourism and Cultural Production on the Olkhon Island”, *Sibirica* 7/2 (01 Ocak 2008), 37.

³⁴ FGUP «Pribaykal’skiy natsional’nyy park», “Putevoditel’ po ostrovu Ol’hon”, 9.

metre yüksekliğe sahiptir.³⁵ Buryatların ve Yakutların atası olduğu düşünülen, Orhun Yazıtlarında da adı geçen, 7 ila 11. yüzyıllarda Sibiry'a'da yaşamış Kurikanlar tarafından inşa edilmiştir.³⁶

Riti Burnu, Baykal'ın batı yakasında bulunmaktadır. Üzerinde hiçbir bitki örtüsü bulunmamakta ve burada kimse yaşamamaktadır. Bölgede çok sayıda kurumuş nehir yatağı bulunduğu ve kazılmış kanal görünümüne sahip olduğundan dolayı Rusça kazılmış anlamına gelen *ritıy* (Рытый)'dan geldiği düşünülmektedir. Yerliler ve turistler için gidilmesi zor bir yer olan Riti Burnu, herhangi bir yola sahip değildir. Buryatlar burayı lanetli bir yer olarak kabul etmektedir. Parlayan topraklar ve ışıkların görüldüğü bu bölge paranormal olaylara ev sahipliği yaparken kutsal bir yer olarak da kabul edilmektedir.³⁷ Riti Burnu, bilim adamları tarafından insanların öldüğü veya kaybolduğu, açıklanamayan olayların çeşitli teknoloji ve ekipmanlarla araştırıldığı gizemli bir yer olarak tarif edilmektedir. 1907 yılında Rus askerlerinin gölü geçmeye çalıştıkları esnada burna yaklaştıklarında kuvvetli bir fırtına çıktığı, teknelelerinin alabora olduğu, kiminin öldüğü, kiminin ise gölü geçmekten korkarak



Resim 2: Riti Burnu. [https://commons.m.wikimedia.org/wiki/File: %D0%A0%D1%8B%D1%82%D1%8B%D0%B9.jpg](https://commons.m.wikimedia.org/wiki/File:%D0%A0%D1%8B%D1%82%D1%8B%D0%B9.jpg) (Erişim 27 Şubat 2022)

³⁵ “Mıs Horgoy i Kurikanskaya stena”.

³⁶ Elvin Yıldırım, “Kurikanların Türk Tarihindeki Yeri ve Önemi”, *Türkiyat Mecmuası* 30/1 (30 Haziran 2020), 287.

³⁷ Dmitry Sevastianov, “Cape Ryty”, *A Traveler's Guide to Baikal's Sacred Sights of The Shaman* (19 Mart 2014).

burayı sonsuza kadar terk etme taahhüdü ile kaçtığı kayıtlara geçmiştir. Buryatlar, eski zamanlarda burada yapay bir taş duvar bulunduğuna, bu duvarın arkasında ise bir şehir olduğuna inanmıştır. Bölgenin neden tabu haline getirildiği tam olarak bilinmemekle birlikte, burada ağaç kesmek, hayvan öldürmek, bitki ve meyve toplamak yasaklanmıştır.³⁸

Gizli fenomenler nedeniyle pek çok insanın korktuğu Riti Burnu hakkında yüzyıllardır anlatılan iki itaatsiz avcı efsanesi bulunmaktadır. Efsaneye göre iki avcı nehir boyunu takip ederek ormana ulaşır. Oradan pek çok avla köye dönmelerine rağmen nerede avlandıklarını kimseye söylemez. Bu avdan sonra çok zengin olan iki avcı, çok geçmeden hastalanır, kabuslar ve vizyonlar görmeye başlar. Bazı ruhlar evlerine gelip ellerindeki sopalarla yere vurmaya başlar. Sabahları balık tutmak üzere göle gidecekleri vakit pencereden kasvetli bir savaşçı onlara bakar. O kadar korkarlar ki korkudan dizlerinin bağı çözülür. Bir gece küçük bir hayvan evlerine gelir. Dizlerinin üstüne oturur ve onları ısırma, ısırmaktan yorulunca da keskin dişleriyle onları kemirmeye başlar. Bu olaylar üstüne bir yıldan az bir zamanda avcılar ölür ve tüm servetlerini geride bırakır. Rivayete göre onların ruhları nehir geçidinin girişinde, birbirlerinin karşısındaki kıyılarda taş üzerine otururken buluşurlar. Öteki dünyaya geçemezler ve boyunlarında gümüş ipler fark ederler. İpleri koparmaya çalışmalarına rağmen sadece düğümlerin daha da sıkılaştığını görür, ruhları acı içinde iki büklüm olur. Ne olduğunu anlamak üzere ipleri takip ederler. Av sırasında izledikleri güzergâh üzerinde olduklarını anlarlar ancak bir şeyler ters gitmektedir. Avcılar uzun süre yürür ve Ukher-Noyon'un yedi oğlu olan yedi savaşçıyla çevrili Riti Burnu'na kadar gelirler. Oraya varınca avcılar kaskatı kesilir. Büyülü burna bir yıldırım düşer, Ukher-Noyon'un ruhunu uyandırır. Ukher-Noyon mezarından yükselir ve Baykal'ın Yüce Ruhuna tazimde bulunur. Avcılar Ukher-Noyon'a bakarken onun gözlerinin içinde her şeyi emen iki siyah uçurum görür. O gözlerden ve yanaklardan Ritiaya Nehri'ne buzlu su akmaktadır. Ukher-Noyon bir yağmur bulutu yaratır, nehir yatağını karanlık sularla doldurur. Avcılar cesetlerini bu karanlık sularda görür. Boyunlarında bulunan gümüş ipler, Ukher-Noyon tarafından korunan ve burnun hemen arkasında gizlenmiş Baykal'ın dibinde bulunan öteki dünyaya çekilirler. Gök yüzü sakinleştikten sonra ruhlar sessizliğe bürünüp yeniden uykuya dalar. Böyle bir acı tecrübe ile uyanan yerel halk bölgenin lanetli olduğuna inanıp ziyaretleri yasaklamaya karar verir.³⁹

³⁸ “Baykal’ın İlginç Gerçekleri ve Bilmeceleri: Tarih ve Manzaralar - Kültür 2022”, *Public Welfare* (Erişim: 01 Mart 2022).

³⁹ “The Phenomenon of the Cape Rytı” (Erişim: 01 Mart 2022).

Khoboy Burnu, Olkhon Adası'nın kuzeyindeki en uç noktada bulunmaktadır. İsmi Buryatça “diş” veya “azı dişi” anlamında kullanılan *khoboy*dan gelmektedir.⁴⁰ Gölden dışa doğru keskin bir dişe benzeyen sütun şeklindeki kaya, antik dönem kadırgaların önlerinde bulunan kadın şeklindeki büstlere benzetilmektedir. Bölge halkı tarafından bu kayaya genç kadın anlamındaki Deva adı verilmiştir.⁴¹ Bir Buryat efsanesine göre bu kaya, Tengri tarafından kocasına verilen sarayı, aynısı kendisinde olmasına rağmen kıskançlıktan dolayı soyan kadının taşlaşması neticesinde oluştuğuna inanılır. Tengri: “Yeryüzünde kötülük ve kıskançlık sürdüğü müddetçe taş olarak kalacaksın.” demiş ve kadını taşlaştırmıştır.⁴² Monolitik kaya, çok fazla sayıda yankı yapma özelliğiyle öne çıkmıştır.⁴³



Resim 3: Khoboy Burnu. <https://tr.public-welfare.com/4058485-interesting-facts-and-mysteries-of-baikal-history-and-sights> (Erişim: 28 Şubat 2022)

Bogatir Burnu, Olkhon'un batısında bulunmakta ve şamanlar için büyüleyici bir yer olma özelliği taşımaktadır. Burnun geleneksel adı ateş anlamı-

40 FGUP «Pribaykal'skiy natsional'nyy park», “Putevoditel' po ostrovu Ol'hon”, 6.

41 Dmitry Sevastianov, “Cape Khoboy”, *A Traveler's Guide to Baikal's Sacred Sights of The Shaman* (19 Mart 2014).

42 “Mıs Horgoy i Kurikanskaya stena”. Türklerde taşla ve taşlaşma ile ilgili inanış ve uygulamalarla karşılaştırma için bkz. Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar* (Ankara: Elips Kitap, 2007).

43 “Mıs Hoboy”, *Ol'hon* (Erişim 26 Şubat 2022).



Resim 4: Bogatir Burnu <https://amedeya.com/den-ozera-baykal/amp/>
(Erişim:02 Mart 2022)

na gelen *Ogneni*'dir. *Bogatir* ise savaşçı anlamına gelmektedir. 16. yüzyılın sonunda adaya gelen ilk Rus kaşifler önlerinde Baykal sularının aniden göğe doğru yükselerek ateşten bir duvara dönüştüğünü görür. Ateşten duvar yabancılar tarafından adanın kutsal topraklarına girilmesini engellemek için görünmüştür. Buryat şamanları tarafından Bogatir'de ateş, rüzgâr ve suyun elementel güçlerini çağırmak üzere ayinler düzenlenmektedir. 20. yüzyılın ilk yirmi yılı boyunca bölgede yaşayan kabilelerin yaşlıları tarafından yeni doğmuş erkek bebeklerin burna getirildiği bilinmektedir. Onlar arasında burayı ziyaret eden bir çocuğun gelecekte lider veya savaşçı olacağı, özel manevi bir güç ve uzun ömür elde edeceğine ilişkin inanışlar bulunmaktadır.⁴⁴ *Bahadır* kelimesi, etimoloji itibariyle vurmak, kırmak, yere sermek devirmek anlamına gelen "bat-" kökünden türemiştir. *Batır* veya *batur* şeklindeki kullanımı da bulunan *bahadır* kelimesi; kahraman, yiğit, alp, güçlü, korkusuz gibi anlamlar taşımaktadır.⁴⁵ Eski Kıpçak Türkçesi'nde bahadır olarak geçen sözcüğe 13. yüzyılda yazılmış olan *Codex Cumanicus*'ta da rastlanmaktadır. Erken dönem Türkçe ve Moğolca'da *bagatur* olarak geçen kelimenin hangi dilden diğerine geçtiği belirlenmemektedir. Slav dillerine geçen bu kelime [Rusça: Богатырь

⁴⁴ Dmitry Sevastianov, "Cape Bogatyr", *A Traveler's Guide to Baikal's Sacred Sights of The Shaman* (19 Mart 2014).

⁴⁵ İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995), 66.

(bogatur; Lehçe: bohater; Gürcüce: bagatur)]Türk lehçelerinde hemen hemen benzer şekilde kullanılırken (Batır, Badır, Bağatur, Bagatur, Bogatur, Bagatır, Batar, Bağatar, Bahadır) Ural dil ailesinde de (Macarca: Bátor) bulunmaktadır.⁴⁶ Etimolojik araştırma yapıldığında burna ismini veren Bogatır kelimesinin bahadır kelimesiyle aynı anlama geldiği ifade edilebilir.

Eski bir efsaneye göre Olkhon Adası'nın da ölümcül bir salgın baş gösterir. Kimse yeni hastalığın nasıl tedavi edileceğini bilemez. Adada bulunan yaşlı ve çocuklar da dahil olmak üzere bilinmeyen bu hastalıktan dolayı tüm erkekler ölür. Tüm bölgede sadece bir savaşçı sağlıklı ve zarar görmeden hayatta kalmıştır. Adanın kadınları ona gelip dizlerinin üzerine çöker ve savaşçıdan yardım isterler. Adanın ruhlarını kızdıracak ne yaptıklarını, ölümcül hastalığın nasıl ortadan kaldırılabileceğini öğrenmek üzere savaşçıya yalvarırlar. Savaşçı, ada sakinlerine yardım etmeyi kabul ederek ruhlara seslenir. Ruhların kızgınlığının nasıl geçebileceğini ve insanlarla tekrar barış yapabileceğini öğrenir. Ancak ruhların istedikleri bedel gerçekten çok fazladır ve bu bedel asil savaşçının hayatıdır. Savaşçı hayatını vermeyi kabul edince bedeni Baykal'ın derinliklerinde kaybolur. Arkasından kahraman savaşçının kaskı gibi görünen bir kaya oluşur. O günden sonra savaşçı, adayı ve sakinlerini kötü ziyaretçilerden koruyan ebedi bir muhafız olarak kaya şeklinde durmaktadır ve savaşçının bir ateş kalkanı vardır. Lüzumu halinde savaşçı kalkanını sallar, gökyüzüne bir ateş sütunu gönderir. Bahsedilen efsaneden dolayı insanlar burayı "Ateş Burnu" olarak adlandırmaktadır.⁴⁷

Sonuç

Birçok efsaneye ev sahipliği yapan Olkhon Adası, tarih boyunca Altay kökenli halkları bünyesinde barındırmıştır. Bu bakımdan kendine has bir kültürel dokusu olduğu ve özgün bir inanişe kapı araladığı açıktır. Adanın bu durumu, dünya tarihi ve kültürel mirası açısından korunmaya değerdir. Zira bölgede yaşayan Türk ve Moğol halklarının ortak tarihi ve kültürünü yansıtan önemli bir araştırma noktasıdır. Dış dünya ile bağının görece az olması, geleneklerin korunduğu şeklinde ele alınabilir. Türk ve Moğol geleneksel inanışlarına ait çalışmalarda, bu bölgenin göz önünde bulundurulmasının önem arz edeceği değerlendirilmektedir. Turistik ve gelir elde etmek amacıyla bölgeye yapılan seyahatler sınırlı tutulmadığı takdirde bölgenin tarihine ve doğal ya-

⁴⁶ Hasan Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü* (Ankara: Bizim Büro Basım Evi, 1999), 33.

⁴⁷ Dmitry Sevastianov, "Cape Bogatyr" (19 Mart 2014).

pılara verilen hasarın artacağı ön görülmektedir. Bununla beraber, Şamanizm olarak anılan inanışların şovmenizme dönüşmesi, inancı gerçek bağlamından kopararak tiyatral bir sahneye çevirecektir. Kutsal bir mekânın başka bir kutsal mekândan farkı olmadığı gibi kutsala yapılacak her türlü eylemde empatinin gerekli olacağı göz önünde bulundurulmalıdır. Nihayetinde bölgenin durumu dikkatle ele alınmalı ve dünya kültür mirası açısından önemi yeniden gözden geçirilmelidir.

Kaynaklar/References

- Adıbelli, Ramazan. *Mircea Eliade ve Din: Mircea Eliade'in Din Bilimi Çalışmalarının Metodolojik Açısından Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Arık, Durmuş. "Geleneksel Türk Dini". *Dinler Tarihi El Kitabı*. ed. Baki Adam. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Arık, Durmuş. "Kutsal Mekân ve Ziyaret Fenomeni". *Halk inanışları el kitabı*. ed. Durmuş Arık - Ahmet Hikmet Eroğlu. Grafiker Yayınları, yayın no: 236. Balgat, Ankara: Grafiker, 1. baskı., 2017.
- Atasoy, Emin vd. "Buryat Cumhuriyeti'nin Çok Boyutlu Coğrafi Portresi". *Uluslararası Hakemli İnsan ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 6 (2021), 37.
- "Baykal Gölü". Erişim 02 Şubat 2022. http://stringfixer.com/tr/Lake_Baikal
- Bernstein, Anya. "Remapping Sacred Landscapes: Shamanic Tourism and Cultural Production on the Olkhon Island". *Sibirica* 7/2 (01 Ocak 2008). <https://doi.org/10.3167/sib.2008.070203>
- Borsekova, Kamila vd. "From Local to Regional Competitive Advantage (The Case of Nikita's Homestead in Olkhon Island - Baikal)". 54th Congress of the European Regional Science Association: "Regional Development & Globalisation: Best Practices", 26-29 August 2014, St. Petersburg, Russia. Louvain-la-Neuve: European Regional Science Association (ERSA), 2014. <http://hdl.handle.net/10419/124362>
- Buck Quijada, Justine. "What If We Don't Know Our Clan? The City as New Ritual Form in Buriatia". *Sibirica* 7/1 (01 Ocak 2008), 1-22. <https://doi.org/10.3167/sib.2008.070102>
- Dmitry Sevastianov. "Cape Bogatyr". *A Traveler's Guide to Baikal's Sacred Sights of The Shaman*. 19 Mart 2014. Erişim 01 Mart 2022. https://www.rbth.com/travel/2014/03/19/a_travelers_guide_to_baikals_sacred_sites_of_the_shaman
- Dmitry Sevastianov. "Cape Khoboy". *A Traveler's Guide to Baikal's Sacred Sights of The Shaman*. 19 Mart 2014. Erişim 26 Şubat 2022. https://www.rbth.com/travel/2014/03/19/a_travelers_guide_to_baikals_sacred_sites_of_the_shaman
- Dmitry Sevastianov. "Cape Ryty". *A Traveler's Guide to Baikal's Sacred Sights of The Shaman*. 19 Mart 2014. Erişim 01 Mart 2022. https://www.rbth.com/travel/2014/03/19/a_travelers_guide_to_baikals_sacred_sites_of_the_shaman
- Eliade, Mircea. *Şamanizm: İlk Esrime Teknikleri*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Imge Kitabevi, 2014.
- Eren, Hasan. *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara: Bizim Büro Basım Evi, 1. baskı., 1999.

- Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, Üçüncü Baskı., 1995.
- Federal'naya slujba gosudarstvennoy statistiki. "Demografiya". Erişim 31 Ocak 2022. <https://rosstat.gov.ru/folder/12781>
- Finat Baykala Organizuem dlya Vas luçşiy otdih na Baykale. "Mıs Horgoy i Kurikanskaya stena". Erişim 23 Şubat 2022. <https://fanatbaikala.ru/ostrov-olkhon>
- FGUP «Pribaykal'skiy natsional'nıy park». "Putevoditel' po ostrovu Ol'hon". Po initsiative filiala «Pivovariya Heyneken Baykal» OOO «Obyedinenniye Pivovarnı Heyneken». Erişim 21 Şubat 2022. <https://sustainabilityrussia.ru/upload/Olhon-gid.pdf>
- Hamayon, Roberte. "Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counter-power in 119 Society." *Shamanism, History & The State*. ed. Nicolas Thomas - Caroline Humprey. 76-89. Ann Arbor, University of Michigan Press., 1999.
- Justine Buck Quijada. "Symptoms as Signs in Buriat Shamanic Callings". *The Healing Landscapes of Central and Southeastern Siberia*. ed. David G. Anderson. Patterns of Northern Traditional Healing Series, v. 1. Edmonton: CCI Press, 2011.
- Key to Baikal. "The Phenomenon of the Cape Ryty". Erişim 01 Mart 2022. <https://1baikal.ru/en/o-bajkale/kultura-i-etnos/the-phenomenon-of-the-cape-ryty>
- Lake Baikal Homepage. "Olkhon Island". 19 Şubat 2022. <http://www.irkutsk.org/baikal/olkhon.htm>
- Michaels, Grace. "Conversations on the Top Steppe: The Impact of Tourism on Traditional Siberian Culture". *Florida State University Libraries*, 77.
- Nikolaeva, Darima A. "Archaic Mythoritual Ideas About Women in Traditional Buryat Family and Daily Culture". *Russian Social Science Review* 50/3 (Mayıs 2009), 42-72. <https://doi.org/10.1080/10611428.2009.11065355>
- "Olkhon Island, Lake Baikal, Siberia/Russia [Facts + Autumn Pictures] | Siberian Wonders! - Blog about Siberia and the Far East, Russia!" Erişim 07 Şubat 2022. <http://siberianwonders.com/2010/12/olkhon-island-lake-baikal-siberia-russia-facts-autumn-pictures/>
- Ol'hon. "Mıs Hobby". Erişim 26 Şubat 2022. <https://baikalterra.com/o-bajkale/olhon/>
- Public Welfare. "Baykal'ın İlginç Gerçekleri ve Bilmeceleri: Tarih ve Manzaralar - Kültür 2022". Erişim 01 Mart 2022. <https://tr.public-welfare.com/4058485-interesting-facts-and-mysteries-of-baikal-history-and-sights>
- Quijada, Justine B. vd. "Finding 'Their Own': Revitalizing Buryat Culture Through Shamanic Practices in Ulan-Ude". *Problems of Post-Communism* 62/5 (03 Eylül 2015), 258-272. <https://doi.org/10.1080/10758216.2015.1057040>
- Roberte Hamayon. "Buriat Religion." *Encyclopedia of Religion* (2nd ed). ed. Lindsay Jones vd. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. BL31 .E46 2005.
- Stephen, Eric Michael. "Shamanic Rituals and Religio-Cultural Revival: An Empirical Analysis of Demographic and Cultural Differences among Attendees at Shamanic Ceremonies in Buryatia, Russia". *Association for the Study of Nationalities*. Columbia University, 2014.
- Sundström, Olle. "Is the Shaman Indeed Risen in Post-Soviet Siberia?" *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 24 (01 Ocak 2012), 350-387. <https://doi.org/10.30674/scripta.67426>
- Tanyu, Hikmet. *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Elips Kitap, 1. Baskı., 2007.

44 • BURYAT İNANIŞLARINDA BİR KUTSAL YER: OLKHON ADASI

UNESCO World Heritage Centre, UNESCO World Heritage. "Lake Baikal". *UNESCO World Heritage Centre*. Erişim 02 Şubat 2022. <https://whc.unesco.org/en/list/754/>

Wierucka, Aleksandra. "Modern Forms of Buryat Shaman Activity on the Olkhon Island". *Anthropological Notebooks*, 19/3.

Yıldırım, Elvin. "Kurikanların Türk Tarihindeki Yeri ve Önemi". *Türkiyat Mecmuası* 30/1 (30 Haziran 2020). <https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.699234>

GERÇEK VE MİT ARASINDA ABDULLAH EL-BATTÂL

Enes Ensar ERBAY* - M. Fatih YALÇIN**

Öz

Abdullah el-Battâl, Emevîler dönemi (41-132/661-750) İslam fetihlerinde önemli görevler üstlenen bir komutandır. Bu görevlerde onun, Bizans (Doğu Roma) İmparatorluğu'na karşı kayda değer bir başarıya ulaştığı, söz konusu başarının onun kroniklerde bir kahraman olarak anılmasına neden olduğu anlaşılmaktadır. Onun tarihî kişiliğine ek olarak kahraman anlatısına dayalı bir biçimde rivayetlerde aktarılması, araştırma mevzusunun önemini artıran temel bir etkidir. Anadolu topraklarına (*Bilâdü'r-Rûm*) sefer düzenleyen Abdullah el-Battâl'ın tarihî varlığının kahraman anlatısına dönüşme süreci ve bunu besleyen temel unsurlar incelemenin temel konusudur. Bu doğrultuda Battâl'ın öncelikle tarihî bilgiye konu olan hayatı, akabinde ise mit ve anlatıya dönüşerek metinlerde yer alış biçimine odaklanılmaktadır. İlk dönem İslam tarihi kaynakları çerçevesinde yapılan bu inceleme, İbn A'sem'in (ö. 320/932'den sonra) *Kitâbü'l-fütûh* ve İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târihu medineti Dimaşk* isimli eserlerindeki anlatı unsurları üzerinden ele alınmaktadır. Her iki müellifin Battâl'ı tarihî kişiliğinin dışında bir kahraman olarak sundukları, dolayısıyla yeni bir tarih inşasına imkân tanımları dikkat çekicidir. Bu makalede, müelliflerin Battâl'a dair çizdikleri tasvirlerde yaşadıkları çağın siyasî vaziyeti, mezhebî kimlikleri ve otorite ile kurdukları ilişkinin belirleyici

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları
e posta: ensarerbay@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4518-2392

** Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
e posta: fatih.yalcin@bilecik.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3685-2988

Atf /Cite as: Erbay, Enes Ensar – Yalçın, M. Fatih. “Gerçek ve Mit Arasında Abdullah El-Battâl”. *Dini Araştırmalar* 26/64 (Haziran 2023) 45-72.
<http://doi.org.10.15745/da.1233574>

rolleri irdelenecektir. Tarihî bir kişiliğin mevcut gerçeklikten sıyrılarak anlatıya dönüşme sürecinin irdelenmesi, kronik müelliflerinin hususen yaşadıkları çağlarda oluşturdukları metinlere tasarruf etme becerileri açısından önem arz etmektedir. Bu çerçevede öncelikle Battâl'ın hayatı, seferleri ve katıldığı cihad hareketleri, akabinde ise kahramanlaşarak anlatıya dönüşmesi, makalenin temel odak noktalarını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Battâl, Kahraman, İbn A'sem, İbn Asâkir.

'Abdallâh al-Baṭṭāl: Between Truth and Myth

Abstract

'Abdallâh al-Baṭṭāl is an important commander who undertook important duties in the Islamic conquests of the Umayyads (41-132/661-750). It is understood that he achieved remarkable success in these missions against the Byzantine (Eastern Roman) Empire, and this success led to him being mentioned as a hero in the chronicles. Aside from his historical personality, the fact that he is narrated based on the heroic tale is a critical component that strengthens the significance of the research subject. This article analyzes the process by which the historical existence of 'Abdullâh al-Battâl, who planned an expedition to Anatolia (Bilâd al-Rûm), was transformed into a heroic story and the basic elements that supported it. In this perspective, the focus is on Baṭṭāl's life, which is the subject of historical information, and then on how he appears in the texts by transforming into myth and narrative. This study, which was carried out within the framework of the first period of Islamic history sources, Ibn A'tham's (d. 320/932) "Kitâb al-futûḥ" and Ibn 'Asâkir's (d. 571/1176) "Tarîkh madīnat Dimashq" works are discussed through the narrative elements. It is worth noting that both authors presented Baṭṭāl as a hero outside of his historical personality, allowing for the construction of a new history. The political context of the time, sectarian identities, and the deciding roles of the relationship they built with authority in the authors' portrayals of Baṭṭāl will be addressed in this article. Examining the process of transforming a historical personality into a myth by removing the aforementioned actuality is significant in terms of the abilities of the chronicler authors in the writings they made during their lives. In this framework, the article focuses on Battâl's life, campaigns, and participation in jihad activities, followed by his transition into a story by becoming a hero.

Keywords: Islamic History, Baṭṭāl, Hero, Ibn A'tham, Ibn 'Asâkir.

Summary

Over the course of time, prominent figures in the history of Islam have been transformed into heroic figures in the narratives that depict their lives. In this framework, ‘Abdallāh al-Baṭṭāl, too, gradually moved away from his historical identity and turned into a hero and became the subject of the narrative. He was a statesman who played an important role in the Islamic conquests during the Umayyad period. These missions included raids against the Eastern Roman Empire. He led a unit as a commander and participated in battles with prominent Umayyad amirs such as Mu‘āwiya b. Hisham and Maslama b. ‘Abd al-Malik. It is understood that ‘Abdallāh al-Baṭṭāl played critical roles in these battles. The transformation of his historical identity into a hero through myth and narrative is a result of these critical tasks. There is very little information about his life and activities in early Islamic historical sources. When the available information is evaluated thematically and chronologically, it is understood that these sources mostly focus on his wars. The information about Baṭṭāl in these battles is also very limited. However, Ibn A‘ṭham and Ibn ‘Asākir’s historical information about Baṭṭāl contains details not found in any other chronicle. When this data is analyzed, it is understood that Baṭṭāl is given a legendary image as well as providing details not found in other sources. The focus on why these two chronicles contain different and legendary accounts of Baṭṭāl's activities is precisely the subject of this study. Accordingly, these motifs are not independent of the historical conditions of the authors. It is the main subject of this article that the general historical profile of Baṭṭāl, as presented in the sources of Islamic history, creates a new portrayal according to the epochs experienced by the authors of the chronicles, their religious acceptance and political attitudes. In this context, Ibn A‘ṭham and Ibn ‘Asākir, unlike other historical sources, attributed a new portrayal to Baṭṭāl. The content of this description, the reasons for its creation and its necessity are among the main factors that shape the subject of this article.

Ibn A‘ṭham emphasizes that the hero he constructed played a prominent and decisive role in the conquest movements in the text. These emphases are directly related to Baṭṭāl’s savior and valor. Ibn Asākir must have prioritized the political gains of the Muslims in his other texts and carried out a textual activity in this direction. His relationship with power should also be read in this manner. Taking into account Ibn A‘ṭham’s geographical renaming of the cities (which are not real) and his omission of dates in the events related to Baṭṭāl, it will be more understandable to see how the difference between

reality and narrative/myth, which also influences the title of this article, takes shape. As a matter of fact, the author introduced new city names, did not find it necessary to give the dates of the events in general and dramatized the battles. Ibn ‘Asākir, on the other hand, further strengthened Battāl's military qualities by introducing a preferred ‘story-narrative-source’. It can be said that Baṭṭāl, whom he includes in his fiction, evokes the ideal in a sense. From this point of view, Baṭṭāl is a hero to be like. Through this example, readers (or listeners) are guided towards the ideal. The existence of heroic fiction is the most important element that is taken as an example in both texts. It would be appropriate to state that historical narrative elements are directly related to the time periods in which the authors lived, their religious and ideological assumptions, political support elements or opposition positions. In this context, Ibn A‘ṭham re-narrated Baṭṭāl, especially through the battles that took place in the *sugūr* regions. Ibn Asākir, on the other hand, can be considered a political advocate who presented his religious assumptions through narratives and biographies as an element of encouragement. Ibn ‘Asākir, on the other hand, is concerned with the protection of Damascus and the Islamic world in general from the Crusades and Fatimid attacks. In his work, Baṭṭāl -and other prominent hero biographies - first encouraged the reader to wage jihad, and he realized Nūr al-Dīn Maḥmūd Zangī as an important example in this direction. Baṭṭāl, the subject of the narrative in his text, is a devout, mujāhid and talented soldier. Moreover, in both texts, Battāl is a threat and an element of fear for the enemy and a savior and symbol of victory for the Muslims. As a result, Baṭṭāl is reflected in the texts as a hero by placing him in a different position than reality.

This article, which consists of three chapters, the first examines the historical material that provides an objective account of Baṭṭāl's life and campaigns. The second section evaluates Ibn A'sem's fiction. The third title focuses on the message Ibn ‘Asākir wants to convey to the reader through the narrative. In this background, it is necessary to make an introduction to Baṭṭāl's life and activities based on historical sources, which are not the subject of narrative in the sources.

Giriş

Abdullah el-Battâl, Halife Abdülmelik b. Mervan (65-86/685-705) ve Hişâm b. Abdülmelik'in (105-125/724-743) hilâfet yılları arasında Bizans İmparatorluğu'na yönelik düzenlenen sefer hareketlerini yöneten, idare ve ta-

yin eden ileri gelen komutanlar arasında yer almaktadır. Battâl'ın, İslam tarihi kaynaklarında aktarılan genel tarihî profilinin, kroniklerin müelliflerinin tecrübe ettikleri çağlara, dinî kabulleri ve siyasî tutumlarına göre yeni bir tasvir meydana getirdiği bu makalenin temel konusudur. Bu çerçevede İbn A'sem ve İbn Asâkir, diğer tarih kaynaklarından farklı olarak Battâl'a yeni bir tasvir yüklemişlerdir. Bu tasvirin içeriği, oluşturulma sebepleri, gerekliliği gibi temel unsurlar, makalenin konusunu şekillendiren temel etmenler arasında yer almaktadır. Battâl'a dair yazılan ve gündem edilen literatürün, onun tarihî kimliğinden ayrılıp kahramanlaşmaya doğru ilerleyen süreci göz ardı ettiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan tarihî bir figürün anlatı/tahkiye aracılığıyla yazarların çağının pratik yararları gözetilerek yeni bir görünüme kavuşturulduğu ifade edilmelidir. Bu çerçevede Battâl'ın öncelikle hayatı ve seferleri, ikinci olarak İbn A'sem'in, son olarak İbn Asâkir'in anlatısı ele alınarak üç başlık etrafında konu tartışılmaktadır. İlk başlık, ulaşılabilen tüm nakillerde onun tarihî kimliğini sunmayı amaçlamaktadır. Sonraki başlıklar da müelliflerin tasvirlerinin mevcut tarihî bilgiden ayrılan yönlerini ortaya koyma hedefindedir. Bu doğrultuda İbn A'sem'in¹ yaşadığı tarihî süreç içerisinde Bizans İmparatorluğu'yla sınır şehirlerinde (*sugûr*) karşılıklı akınlar düzenlendiği bilinmektedir. İbn A'sem, eserinin içerisinde bir vaiz ve kıssa anlatıcısı olarak varlık göstermektedir. Onun kurgusunda Battâl, Ümeyye oğullarının kazanımları olarak gösterilen fetih, ganimet ve daha pek çok olumlu unsurun, aslında onun gibi cesur komutanların bir başarısı olduğu dile getirilen ve bu yönüyle anlatıya konu olan bir kahramandır. Bu meyanda İbn A'sem'in Battâl'ı özellikle Mesleme b. Abdülmelik'in (ö. 121/739 [?]) seferlerinde sürekli bir kurtarıcı olarak gündeme getirdiği fark edilmektedir. İbn Asâkir ise Haçlı seferleri ve Fâtımî saldırıları sırasında, Suriye bölgesinde yaşamıştır. Siyasetle kurmuş olduğu ilişki, onun Haçlılar tarafından işgal edilen İslam beldelerini tekrar kazanmaya dair bir hedef belirlediğini, bu anlayış doğrultusunda eserlerini ürettiğini göstermektedir. Döneminin ileri gelen hükümdarı olan Nûreddin Zengî (1146-1174) ile de temas halinde bulunması, bu yöneticinin ondan *Târihiü Medineti Dimaşk* isimli eserini yazıp tamamlaması hususunda teşvik edici olması,² İbn

1 İbn A'sem'in *Kitâbü'l-fütûh* isimli eserinin yazıldığı tarihî zaman aralığı, eserin muhtevâsı, biçimi, tarihî kıymet değeri gibi üzerinde gerçekleştirilen tartışmaların farkında olduğumuza belirtmeliyiz. Burada mezkûr tartışmalar gündem edilmeyecek, onun anlatı biçimine ve bu anlatının nedenlerine yoğunlaşılacaktır.

2 Nikita Elisséeff, "Un Document Contemporain De Nur Ad-Din. Sa Notice Biographique Par Ibn 'Asakir", *Bulletin d'études orientales* 25 (1972), 126; James Earl Lindsay, *Professors, Prophets, and Politicians: 'Ali Ibn 'Asakir's Tarikh Madinat Dimashq* (Madison: The University of Wisconsin-Madison, Doktora Tezi, 1994), 17.

Asâkir'in sıradan bir müellif olmadığını, yazdıklarıyla okuyucuyu yönlendirdiğini ve onları cihada katılmaları, seferleri desteklemeleri yönünde teşvik ettiğini, dolayısıyla işgali ortadan kaldıracak bir bilinç oluşturmak için anlatıyı beslediğini göstermektedir. Buraya kadar bahsedilen hususlar, çalışmada ele alınacak temel konu maddeleridir. Bu çerçevede Battâl'ın kaynaklarda anlatıya konu olmayan, tarihî malzemeye dayanan hayatı ve faaliyetlerine dair bir giriş yapmak gerekmektedir.

1. Hayatı ve Seferleri

Battâl'ın ailesi ve genel olarak hayatı çerçevesinde kaynaklarda aktarılan bilgiler oldukça sınırlıdır. İsminin Abdullah olduğu anlaşılmaktadır.³ İbn A'sem ondan Battâl b. Ömer⁴ ve Battâl b. 'Amr olarak iki farklı şekilde bahsetmektedir.⁵ İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ile müellifi meçhul *Kitâbü'l-Uyûn*'da o, Battâl b. Hüseyin olarak anılmaktadır.⁶ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), babasının ismini Ubeydullah olarak kaydeder.⁷ Onun künyesine dair de muhtelif nakiller bulunmaktadır. Künyesini Ebû Yahyâ olarak veren üç tarihçiden ilki olan İbn Asâkir (ö. 571/1176), Battâl'ın Halife Abdülmelik b. Mervan tarafından Cezîre ve Şam halkının ileri gelenlerinin başına atandığını aktarmaktadır.⁸ Künyesinin Ebû Yahyâ olduğunu kaydeden diğer tarihçi Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö.

³ Halife b. Hayyât, *Târîhü Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem-Mü'essesetü'r-Risâle, 1397/1977), 345; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhü'r-rusul ve'l-mülûk ve sıla Târîhü't-Taberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Meârif, 1387/1967), 7/90; Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürâciü'z-zehab medâinü'l-cevher*, thk. Kemâl Hasan Mer'î (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005), 4/171-172; *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik fî ahbâri'l-hakâik*, nşr. M. J. De Goeje (Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, 1871), 28; Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 7/159; Ebu'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*, nşr. Muhammed Berrekât, Kâmil Muhammed el-Harrât, Ammâr Reyhâvî, Muhammed Rıdvân Arkusâvî, Enver Tâlib, Muhammed Mu'tez Kerîmüddîn, Zâhir İshak, Muhammed Enes Elhan, İbrahim ez-Zibâk (Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 11/25; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1410/1990), 9/306.

⁴ Muhammed b. Ahmed İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, nşr. Ali Şîrî (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1411/1991), 7/111.

⁵ İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7/121.

⁶ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve't-te'âkıbü'l-himem*, nşr. Ebü'l-Kâsım İmâmî (Surûş-Tahrân 2000), 3/148; *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik*, 100.

⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/157.

⁸ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhü medineti Dımaşk*, nşr. Amr b. Gurâme el-Ümrevî (Amman: Dârü'l-Fikr, 1415/1995), 33/402.

654/1256) ise Battâl'ın Benî Ümeyye'nin mevlâsı olduğunu ifade ederek onu cesaretli, yiğit ve atılgan birisi olarak tavsif etmektedir.⁹ Zehebî (ö. 748/1348) de onu 'kahramanların başı' olarak anmakta ve künyesini Ebû Muhammed veya Ebû Yahyâ olarak sunmaktadır.¹⁰ İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Battâl'ın künyesini Ebü'l-Hüseyin olarak kaydetmektedir. Ayrıca el-Antâkî nisbesini de kullanarak Battâl'ın Antakyalı olduğunu vurgular.¹¹ İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise, Battâl'ın künyesini Ebû Muhammed olarak nakletmektedir.¹²

İlk dönem İslam fetihlerinde bulunan gazilerden Abdülvehhâb b. Buht (ö. 113/732)¹³ ve Battâl'ın, Mervân ailesinin mevlâları olduğu rivayetler arasındadır.¹⁴ Ancak Battâl'ın, Mesleme'nin ordusunda bulunduğu sırada, çıktığı bir mübârezedeki söylediği şiirde dedesinin ismini 'Alkame' olarak ifade etmesi,¹⁵ onun mevlâ olma ihtimalini şüpheli kılmaktadır. Zira bu isim bir Arap ismidir ve Battâl'ın Arap asıllı olduğunu açıklayıcı bir ipucu sunmaktadır. Bunun yanında onun Dimaşklı¹⁶ veya Antakyalı¹⁷ olduğunun belirtilmesi, netice olarak iki seçenek üzerinde yoğunlaşmamızı sağlamaktadır: Birincisinde Şam seferlerinde, fethedilen bölgelere iskân edilmiş kabilelerden birine mensuptur. İkincisine göre ise onun, bu bölgedeki Müslüman olmuş Hristiyan ailelerinden birine mensup olma ihtimali bulunmaktadır. Bu iki husus, sonuç itibariyle olasılıklar içerisinde değerlendirilebilmekte ve kesinliğe ulaşmayan unsurlar arasında yer almaktadır. Künyesi ve babasının ismi hakkında çeşitli rivayetlerin bulunduğu Battâl'ın, genelde ailesinin özeldir ise babasının konumuna dair kaynaklarda herhangi bir bilginin yer almadığını belirtmek gerekir.

⁹ Sıbt İbnül-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 11/169.

¹⁰ Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şu-ayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 5/268. Onun bu künyeleri, Arap asıllı olduğuna dair düşüncelerin tartışılmasını sağlamaktadır. Bk. Ahmet Güzel, *Battal Gâzî* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012), 58.

¹¹ Ebü'l-Hasen Ali b. Ebü'l-Kerem Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, nşr. Ömer 12 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/305.

¹² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/305.

¹³ Rivayetlerden anlaşıldığına göre Abdülvehhâb da kahraman ve cesaretli bir kimsedir. Onun şehit düştüğü esnada savaş meydanında gösterdiği kararlılık, kahramanlık anlatsı bağlamında zikretmeye değerdir. Battâl'ın ordusu bozguna uğramış ve dağılmıştır. Abdülvehhâb, savaş esnasında miğferini çıkararak ordusuna 'Cennetten mi kaçırıyorsunuz?' diyerek düşmanın içine dalmıştır. Bk. Taberî, *Târîh*, 7/88, İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümmem*, 3/75; İbn Asâkir, *Târîhü medineti Dimaşk*, 37/311.

¹⁴ İbn Asâkir, *Târîhü medineti Dimaşk*, 37/310.

¹⁵ İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7/127.

¹⁶ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 11/169.

¹⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 4/270.

Battâl'ın, ölüm tarihine dair altı farklı rivayet mevcuttur: Onun 112 (730-731)¹⁸, 113 (731-732),¹⁹ 121 (738-739)²⁰, 122 (739-740)²¹ veya 123 (740-741)²² yıllarından birinde Rum (Bizans) topraklarında şehit düştüğü kaydedilmektedir. 8. yüzyıla ait *Zuqnin kroniği*'nde bu yıl Müslüman tarihçilerden farklı olarak 115-116 (734-735),²³ *Theophanes kroniği*'nde (ö. 818) ise 121-122 (738-739) şeklinde aktarılmaktadır.²⁴ Battal'ın ölüm tarihine dair 112'den (730) başlayarak 123'e (741) kadar olan süre zarfında farklı yılların nakledilmesi ve aynı tarihçilerin farklı yılları işaret etmesi müelliflere Battâl'ın hayatına dair ortaya çıkan boşluğu destansı bir şekilde ele alma fırsatı sunmuştur.

Erken ve geç dönem tarih kaynaklarının Battâl'ın yer aldığı seferler hakkında birtakım bilgiler sunduğu görülmektedir. Bazı tarihçiler, onun Abdülmelik b. Mervan döneminde, ilk defa resmî bir görev aldığını bildirmektedir. Nitekim Halife Abdülmelik, oğlu Mesleme ile birlikte Battâl'ı görevlendirerek onu Cezîre ve Şam bölgesi emirleri arasına katmıştır. Bunun yanında oğluna, güvenilir ve cesur bir kimse olması nedeniyle Battâl'ı öncü birlikleri arasına almasını emretmiştir. Bu çerçevede Mesleme'nin Battâl'ı on bin süvarinin başına geçirdiği rivayet edilir.²⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak İbn A'sem, onun Halife Abdülmelik'in hilâfetinin son yılına denk düşen bir seferde yer aldığını, cesaret ve kahramanlıkları üzerinden kaydetmektedir.²⁶ Bu durum, Canard'ın Taberî (ö. 310/923) ve Ya'kûbî'ye (ö. 292/905'ten sonra) dayanarak Battâl'ın 109 (727-728) yılı öncesi rivayetlerde bulunmadığına dair iddiasını²⁷ çürütmektedir. İbn A'sem'in rivayetleri aynı zamanda Ocak'a

¹⁸ İbn Asâkir, *Târîhü medineti Dimaşk*, 33/408-409; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/269.

¹⁹ İbn Asâkir, *Târîhü medineti Dimaşk*, 33/408-409; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/269, Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 11/169.

²⁰ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 352; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3/148; İbn Asâkir, *Târîhü medineti Dimaşk*, 33/408-409.

²¹ Taberî, *Târîh*, 7/191; *Kitâbü'l-uyûn ve'l-ḥadâik*, 100; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3/148; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/220; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 11/150; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/270.

²² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/270.

²³ *The Chronicle of Zuqnin*, İng. çev. Amir Harrak (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1999), 162.

²⁴ Theophanes the Confessor, *The Chronicle of Theophanes the Confessor*, İng. çev. Cyril Mango ve Roger Scott (Londra: Clarendon Press, 1997), 571.

²⁵ İbn Asâkir, *Târîhü medineti Dimaşk*, 33/402-403, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/270-271; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 11/170; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/269.

²⁶ İbn A'sem el-Kûfî, *Kitâbü'l-fütûh*, 7/111.

²⁷ M. Canard, "al-Battal", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. P. Bearman vd. (Leiden: Brill, 1986), 1/1102.

ait olan Battâl'ın 717-740 yıllarında Emevîler'in Bizans'a karşı seferlerinde rol oynadığına dair tespit²⁸ gözden geçirilmesi gerektiğini de ortaya koymaktadır. Altı tarihçinin aktardığı ve dolayısıyla kaynakların yoğunlaştığı bir tarih olması hasebiyle 122 (739-740) yılında şehit düştüğü kabul edilirse onun Abdülmelik b. Mervan'ın son hilâfet yılları ile vefat tarihi arasındaki süreçte düzenlenen seferlere katıldığı söylenebilir. Diğer yandan Mesleme'nin Süleyman b. Abdülmelik devrinde (96-99/715-717) çıktığı Kostantiniyye seferinin 97 (715-716) yılı dolaylarındaki bazı akınları idare ettiği anlaşılmaktadır.²⁹ Dolayısıyla Battâl'ın Abdülmelik b. Mervan döneminden itibaren askerî görevler aldığını, ilk seferlerine onun hilâfetinin sonlarına doğru çıktığını ve bu seferlerde Mesleme'nin komutasında bulunduğunu söylemek mümkündür.

Battâl'ın komutan olarak zikredildiği ilk seferi, 108 (726-727) yılına tekabül etmektedir. Halife b. Hayyât'a (ö. 240/854-855) göre o, Halife Hişâm b. Abdülmelik'in oğlu Muâviye b. Hişâm'ın (ö. 118/736-737) ordusunda komutan olarak Rum topraklarına söz konusu yılda sefer düzenlemiş ve *Hancere*'yi (حنجرة) fethetmiştir.³⁰ Bu tarih, Ya'kûbî'de 109 (727-728) olarak zikredilmektedir.³¹ *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik*'ta, Battâl'ın Muâviye b. Hişâm komutanlığında çıktığı seferin tarihi 110 (728-729) olarak kaydedilmekte ve onun öncü birliklerin başında bulunmasıyla pek çok kalenin fethedildiği zikredilmektedir.³² Ancak eserde, kale isimlerine dair bir bilgi yer almamaktadır. İbn Kesîr'in kaydında ise 108 (726-727) yılında Rum topraklarına Muâviye b. Hişâm kumandasında sefere çıkan orduda Battâl komutasında olan bir birlik *Cencere*'yi (جنجرة) fethetmiştir.³³ Burada Hancere ve Cencere'nin büyük ihtimalle aynı yer olduğu ancak okuma hatası nedeniyle Hancere olarak okunduğu ifade edilmelidir. Bölge *Gangra* olarak bilinir ve günümüz Türkiye sınırları içinde bulunan Çankırı'ya denk düşmektedir. Bu yanlış okumanın sebebi yüksek ihtimalle Güney Yemen'de bulunan Hadramût'taki Cencere³⁴ ile karıştırılmış olmasıdır. Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229), Hancere (حنجرة)

²⁸ Bk. Ahmet Yaşar Ocak, "Battal Gazi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 16. 02. 2022).

²⁹ *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik*, 24-25.

³⁰ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 338.

³¹ Bk. Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb Ya'kûbî, *Târîhü'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemir Mühennâ (Beyrut: Şirketü'l-ilmî li'l-matbûât, 1431/2010), 2/259.

³² *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik*, 90.

³³ Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/256.

³⁴ Ebû Abdullâh Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 2/168.

olarak kaydettiği bu bölge, Rum sınırları içerisinde yer alan bir nâhiye olarak belirtilmektedir.³⁵ Halîfe b. Hayyât ve İbn Kesîr, Battâl'ın komuta ettiği birliklerin 108 (126-127), Ya'kûbî'ye göre 109 (127-128) yılında Cencere'yi fethettiği anlaşılmaktadır. Tarihçiler arasındaki yıl farkının Cencere'ye düzenlenen ayrı seferler olması dolayısıyla mı olduğu hususunu aydınlatmak zordur. Bununla birlikte *Kitâbü'l-Uyûn*'da zikredilen 110 (728-729) yılındaki seferde fethedilen herhangi bir kale isminin zikredilmemesi hasebiyle bu seferde Cencere'nin fethedildiğini söylemek de güçtür.

Battâl'ın, başarılı geçen seferlerinde ileri gelen Bizans devlet adamlarından esirler aldığı görülmektedir. Bu çerçevede 114 (732-733) yılında Muâviye b. Hişâm komutanlığında çıktığı yaz seferinde Battâl, -unvanının belirtilmediği- Konstantin ile karşılaşmış ve ordusunu bozguna uğratarak onu esir almıştır.³⁶ İbn Kesîr, bu yöneticinin, Hz. Peygamber'in davet mektubu gönderdiği Heraklius'un (610-641) ilk oğlu olduğu ve Battâl'ın onu esir alarak o sırada Kayseriyye'de (Kayseri) bulunduğunu anlattığımız Süleyman b. Hişâm'a (3./8.) gönderdiğini not etmektedir.³⁷ Heraklius'un vefat tarihi göz önünde bulundurulduğunda bunun pek muhtemel olmadığı söylenebilir. Hadisenin akabindeki gelişmeler hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Battâl'ın Muâviye b. Hişâm komutasında yer aldığı diğer bir yaz seferinin tarihi 115'tir (733-734). Burada Rum ordusundan bir genç ile mübâreze ederek onu yenen Battâl'ın bu başarısı ile orduya büyük bir moral verdiği ve bunun neticesinde savaşın ivedi bir sûrette kazanıldığı aktarılır.³⁸

Bizans'a karşı pek çok başarı elde eden Battâl'ın hezimete uğradığı da olmuştur. Nitekim tarihçilerin 113 (731-732) yılı olarak kaydettiği Rum topraklarındaki seferde Battâl yenilmiş ve Rumlara karşı birlikte savaştığı Abdülvehhâb b. Buht burada şehit düşmüştür.³⁹ *Kitâbü'l-Uyûn*'da ise bu olayın 112 (730-731) yılında gerçekleştiği kaydedilmektedir.⁴⁰ Bu yenilgiyle bağlantılı olabilecek diğer bir hadise, tarih farkıyla *Zuqnin kroniği*'nde kayde-

³⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/392.

³⁶ Halîfe b. Hayyat, *Târîh*, 345; Taberî, *Târîh*, 7/90; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/159; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 4/214; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 11/25; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/306.

³⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/306.

³⁸ *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik*, 91.

³⁹ Taberî, *Târîh*, 7/88; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3/75; İbn Asâkir, *Târîhü medineti Dimaşk*, 37/310, 312-313; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/157.

⁴⁰ *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik*, 90.

dilmektedir. Buna göre 115-116 (733-735) yılları dolaylarında Malatya emiri olduğu kaydedilen Mâlik b. Şebîb ve komutan Battâl'ın, Sinâde'yi (*Synnada*) kuşattığı nakledilmektedir. Burada yapılan savaşta Müslümanlardan çok az kişinin hayatta kaldığı ifade edilmektedir. Kronikte, askerlerle birlikte -içinde Battâl'ın da olduğu anlaşılabilir- liderlerinin de öldüğü ve daha önce benzeri görülmemiş bir bozgun yaşadıkları not edilmektedir.⁴¹

Yukarıda 114 (732-733) yılı olayları arasında zikredilen Konstantin'in esir alınması, *Kitâbü'l-Uyûn*'da 122 (739-740) yılı içerisinde kaydedildiği görülmektedir. Öyleyse Battâl'ın zikredilen bu iki yıldan birinde Konstantin'i esir aldığı veya Konstantin'in ikinci kez esir alındığına dair tahmin yürütülebilir. Birinci seçenek daha muhtemel durmaktadır. Rivayette Battâl, Konstantin ile karşılaşmış ve onu bozguna uğratarak esir almıştır. Bu savaşta baldırından yaralanan Battâl'ın şehit düştüğü nakledilmektedir. Onunla birlikte Mâlik b. Şuayb (Şebîb) (ö. 123/740) da şehit düşmüştür.⁴² Konstantin'in esir alınması bilgisine *Theophanes kroniği*'nde rastlanmamaktadır. Ancak kronikte Battâl'ın 121-122 (738-739) yılları dolaylarında aktif olduğu göze çarpmaktadır. Buna göre mezkûr yılda Süleyman b. Hişâm, emri altındaki dört komutanla birlikte Rum topraklarına⁴³ sefer düzenlemiştir. Mâlik b. Şebîb ve Battâl da bu komutanlar arasında yer almaktadır. Emirleri altında bulunan 20 bin askerle onlar, pek çok ganimet elde etmişlerdir. Ancak bu kazanıma rağmen Mâlik ve Battâl'a bağlı güçler, Akroinon'da (*Afyon*) İmparator Leon (717-741) ve Konstantin'e yenilmişlerdir. Ordunun büyük bir bölümünün şehit düştüğü ifade edilen bu savaşta 6.800 Müslüman savaşçının Süleyman b. Hişâm'ın ordugâhına kaçarak sığınabildiği, Battâl ve Mâlik'in ise öldükleri Theophanes'in kayıtları arasındadır.⁴⁴ Dolayısıyla *Kitâbü'l-Uyûn* ve *Theophanes kroniği* arasında önemli farklar bulunduğu ifade edilmelidir.

2. İbn A'sem ve Bizans ile Mücadele'de Battâl Anlatısı

Battâl'ın hayatı, Bizans ile mücadelesi ve seferlerde gösterdiği başarılar hakkında tarihçilerin aktardıkları bilgiler, yukarıda zikredildiği gibi ol-

⁴¹ *The Chronicle of Zuqnin*, 162.

⁴² *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik*, 100.

⁴³ Savaşın mevkii ve Battâl'ın kabrine dair değerlendirmeler için bk. Fatih Erkoçoğlu, "Hamideli Tarihi Coğrafyası ve Battâl Gazi'nin Hayatına Dair Bazı Notlar", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1 (Haziran 2014), 76-77.

⁴⁴ Theophanes the Confessor, *The Chronicle*, 571.

dukça sınırlıdır. Buna rağmen Battâl'ın Bizans üzerine düzenlenen yaz seferlerinde şöhret kazandığı ve bu şöhretin onu kahramanlıktan daha öteye götürülmesini sağlayarak destansı anlatıların figürü haline getirdiği gerçeği yadsınamaz. Battâl'ın zamanla, Abbâsîlerin Bizans ile önemli mücadeleler yürüttüğü Mu'tasım devrinde bir tür Arap halk hikâyesi olan *Sîretü'l-emîre zâti'l-himme*'deki kahramanlar arasında yer almaya başladığı görülmektedir. Abdülvehhab Gazi'yle birlikte onun bu hikâyelerde pek çok maceralardan geçtiği zikredilmektedir. İlginç olan, onun bu hikâyelere göre Emevî ve Abbâsî dönemlerinde ve uzunca sayılabilecek bir süre yaşadığının kabul edilmesidir. Diğer yandan bu hikâyelerin Bizans ile daimî bir mücadele halinde bulunan sugûr bölgelerinde telif edildikleri de düşünülmektedir. Battâl'ın bu hikâyelerde Me'mûn'u hilâfete getiren, esir alınan İmparator Michael'i serbest bırakan, Bizans ile aktif mücadele halinde bulunan, savaş taktiklerine hâkim, Rumca bilen bir kimse olarak yansıtıldığı kaydedilmelidir.⁴⁵ Diğer yandan Mes'ûdî'nin (ö. 345/956) Müslüman olmuş Rumlardan nakline göre onlar bazı kiliselerinde savaş ve yiğitlikle anılan on Müslümanın sûretini/resmini duvarlara nakşetmişlerdir. Bu husus, söz konusu Müslümanların halk tarafından görüldükleri yerde kolayca tanınmasını sağlamak amacıyla olmalıdır. Bunlar arasında Battâl da bulunmaktadır.⁴⁶ İbnü'l-Esîr'e göre onun düzenlediği seferlerin çoğunluğu Rumlara yöneliktir ve Rumlar, Battâl'dan ciddi bir şekilde korkmaktadırlar.⁴⁷ Öyleyse oldukça erken bir tarihte Battâl'ın halk hikâyelerine giriş yaptığı, bunun zamanla tarihî kroniklere de yansıdığı ihtimal dahilindedir. Anlaşılan o ki Bizans ile yapılan mücadeleler bu tür hikâyelerin halk arasında yayılmasını sağlamış olmalıdır. Hususen sugûr bölgelerinde veya bu bölgelere yakın yerlerde yaşayan Müslüman halkın bu hikâyeleri anlattığı ve gündem oluşturduğu ifade edilebilir.

İbn A'sem'in metni, bu bağlam etrafında ele alınmış bir görüntü çizmektedir. Müellifin uğraş ve ilgi alanının vaaz vermek, hikâye-kıssa aktarmak olması,⁴⁸ oluşturduğu anlatıları da belli bir sunumla gerçekleştirmesini sağlamış

⁴⁵ Hüseyin Yazıcı, "Sîretü'l-Emîre Zâtilhimme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 07.12.2022); M. Canard, "Dhu 'l-Himma", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (Leiden: Brill, 1991), 2/233-239. Ayrıca hikâyeler için bk. Şevki Abdülhakîm, *el-Emîre zâtilhimme (Etval sîre Arabiyye fi't-târîh)* (Kâhire: Hindawi, 2012).

⁴⁶ Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 4/171-172.

⁴⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/270.

⁴⁸ Lawrence I. Conrad, "Ibn A'tham and His History", *Al-'Uşûr al-Wuşûâ* 23 (2015), 121.

olabilir. Battâl ile ilgili aktardığı ilk rivayetler, Mesleme'nin Leon'a⁴⁹ karşı düzenlediği sefere tekabül etmektedir. Bu seferin zamanına dair bir tarih kaydı belirtilmediğinin altını çizmek gerekir. Zamandan bağımsız olmasının bir sonucu olarak da anlatıda kahraman motifli bir kurgunun ağır bastığı ifade edilebilir. İbn A'sem, okuyucuya kendisini anlatıyla gerçeklik arasında bir yerde hissettirmektedir. Onun eserinde olaylar, metnin akışı, kişiler ve genel olarak kurgu, bütünüyle efsane olmadığı gibi kanaatimizce tam anlamıyla bir tarih aktarımı da değildir. Battâl'la ilgili nakledilen anlatıda Mesleme ve Halife Abdülmelik b. Mervan'ın önemli bir yerinin olduğunu ifade etmeliyiz. Abdülmelik, sefere hazırladığı oğluna Battâl hakkında "Battâl b. Ömer'e itimad et; zira o cesaretli bir yiğit, atılganlığı (ile) bilinen bir kimsedir." dediğini kaydeder.⁵⁰ Battâl'ın cesurluğuna diğer tarihçilerde de bir atıf olmasına rağmen İbn A'sem bunu hikâyeleştirmiş ve Halife Abdülmelik'in ağzından bir övgü olarak zikretmiştir.

Emevî komutanı Mesleme, Tuvâne'yi (*Tyana*) fethettikten sonra yönünü Ammûriye'ye (*Amorion*) çevirmiştir. Bu sırada Ammûriye'nin idarecisi olan Şem'un'a Müslümanların bölgeye yaklaştığı haberi ulaşınca o, çevre ve civar bölgelerden, kalelerden Ammûriye'ye asker toplamış, akabinde Bizans komutanlarından Versîb'i bölgeye davet etmiştir. Versîb, yaklaşmakta olan Müslümanlara karşı 40 bin kişilik bir kuvvetle, Şem'un'un önünde ordunun başına geçmiştir. Şem'un ise 80 bine varan bir kuvvetle onu takip etmektedir. Mesleme kendisine yaklaşan bu ordudan haber alınca ordusunu toplamış ve Battâl'ı 10 bin askerle ordunun önüne geçirmiştir. Bu savaşta Battâl'ın Versîb'le birer olarak da karşılaştığı kayıtlıdır. Buna göre Battâl'ı fark eden Versîb, ona doğru saldırmak için hareketlenmiş; durumu fark eden Battâl, Versîb'in miğferini hedefleyerek bir darbe vurmuş ve onu parçalamıştır. Versîb'in yere yıkıldığı ve öldüğü kayıtlıdır. Onun öldürülmesi, Şem'un'u oldukça öfkelenmiş, Mesleme ve geride büyük bir kuvvet olarak bekleyen orduyu ise sevindirmiştir.⁵¹ İbn A'sem'in zaman kaydı sunmayan bu anlatımı, Battâl'ın meziyeti ve başarısı neticesinde bu ciddi çarpışmanın Müslümanların lehine sonuçlandığı yönündedir.

⁴⁹ Bk. Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Türkçe çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011), 145-153; Anthony R. Santoro, *Byzantium and Arabs During The Isaurian Period 717-802 A. D.* (New Jersey: The Graduate School of Rutgers-The State University of New Jersey, Doktora Tezi, 1978), 68-232.

⁵⁰ İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7/111.

⁵¹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7/122.

Bundan sonra Mesleme, Şem‘ûn’un üzerine yürümüştür. Girişilen savaşta Müslümanlardan birinin ‘Ey komutan! Müjde! Şem‘ûn öldürüldü’ sözü duyulmuş ve biraz sonra yine Battâl, elindeki Şem‘ûn’un başını Mesleme’nin önüne atmıştır. Bu gelişmenin akabinde Bizans ordusu bozguna uğratılmıştır. Sonrasında Müslümanlar Ammûriye’ye girerek pek çok ganimet elde etmişlerdir. Binek ve yük hayvanlarının dışında o gün ele geçirilenlerin değeri 200 bin miskal altın ve gümüşü aştığı not edilmektedir.⁵² Dikkat edilirse bu başarı, müellif tarafından yine Battâl’ın meziyetinin bir neticesi olarak yansıtılmaktadır.

Ammûriye’den sonra *Kâfûriyye*’ye⁵³ gelen Müslümanlar burada Nikofor’la karşılaşmışlardır. Harekâtın ilk safhasında Nikofor’un askerleri tarafından püskürtülseler de Mesleme’nin orduyu toplaması ve etkili vaazı sayesinde tekrar saldırmaya başlamışlardır. Bu ilk safhada Mesleme’nin bizâtihi Nikofor tarafından saldırıya uğradığı ve atından düştüğü kaydedilmektedir. Kısa sürede toparlanan Müslümanlar Nikofor’u hedef almış ve ilk önce o öldürülmüştür. Burada yine Battâl’ın ortaya çıktığı görülmektedir. O, kaçışan Rum askerlerinin ardından yanındaki bir bölükle Nikofor’un şehrinin kapısına dayanmış ve şehir içerisinde bulunanlara saldırmıştır. Mesleme’nin de şehri kuşatması akabinde *Nikufuriyye*⁵⁴ şehrinde alınan ganimetler, yük hayvanları, mallar ve köleler dışında 180 bin miskal altın ve gümüşe ulaşmıştır.⁵⁵ Anlatıda Mesleme, bir zaafiyetle anılmış, bununla birlikte kurtarıcı yine Battâl olmuştur.

Ordu daha sonra *Semâve*⁵⁶ bölgesine yönelmiştir. O sırada burada İfrîtûn isminde Bizans komutanlarından biri bulunmaktadır. Bu kale şehir oldukça korunaklı ve kalabalık bir nüfusa sahiptir. Şehri kuşatan Mesleme, kırk gün geçmesine rağmen herhangi bir netice alamamıştır. Bu sırada Kırtis isimli başka bir Rum komutanı Mesleme ile görüşmüştür. Yapılan plana göre Mesleme ve askerleri şehrin kapısına yaklaşmıştır. Ordunun en önünde yine Battâl ve

⁵² İbn A‘sem, *Kitâbü’l-fütûh*, 7/123.

⁵³ Bu şehrin konumuna dair bir bilgi bulunamamıştır.

⁵⁴ Kaynaklarda böyle bir şehir tesadüf edilmediğini belirtmek gerekmektedir. Bu durum muhtemelen İbn A‘sem’in tasarımının bir parçasıdır. Nitekim Ebu Sa‘de de bu şehre coğrafya kaynaklarında herhangi bir atfın olmadığını dile getirmektedir. Bk. Muhammed Cebr Ebu Sa‘de, *İbn A‘sem el-Kûfî ve menhecü’t-târîh fî Kitâbi’l-fütûh*, (Kâhire: Matbaatu’l-Cebelî, 1987), 113.

⁵⁵ İbn A‘sem, *Kitâbü’l-fütûh*, 7/124.

⁵⁶ Klasik dönemde Kûfe ve Şam arasında yer aldığı ifade edilen ancak günümüzde Güney Irak bölgesinde bulunan Semâve isimli bu bölge, düzlük olduğu ve taş, kayalık gibi pürüzlü unsur barındırmadığı için bu ismi almıştır. Bölge, bâdiyede yer almaktadır ve Bizans’ın hâkimiyet sahasının dışındadır. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân*, 3/245.

askerleri bulunmaktadır. Kapının içeriden açılmasıyla çarpışmalar başlamış ve şehir fethedilmiştir. Şehrin idarecisi ve komutanı olan İfritûn, diğer kapıdan yanındaki adamlarıyla birlikte çıkararak *Mesîhiyye*⁵⁷ şehrine kaçmıştır. Müslümanlar buradan 1 milyon 300 bin miskal değerinde altın, gümüş, mal, yük hayvanı ve köle içeren ganimet ele geçirmişlerdir.⁵⁸ İlginç olan burada bir Bizans komutanının kalesinin olmasıdır. Zira *Semâve* isimli bu bölge, Bizans'ın hâkimiyet sahası dışında yer alan Güney Irak'ta yer almaktadır. Kale, doğrudan Emevî hâkimiyet sahasındadır. Anlaşılan o ki İbn A'sem yine anlatı unsurunu devreye sokmuştur.

Müslümanlar buradan sonra *Mesîhiyye*'ye kaçan İfritûn'un peşine düşmüşler, kaçan komutan burada Şemas isminde yaklaşık 30 bin kişilik bir güce sahip olan diğer bir komutandan yardım almış ve Müslümanlarla Rumlar arasında sert çarpışmalar meydana gelmiştir. Bu çarpışmalarda Şemas 30 bin, İfritûn 40 bin kuvvetle Müslümanların üzerine yürümüş, bundan dolayı Müslümanlar *Mesîhiyye*'den *Semâve*'ye kadar çekilmek durumunda kalmıştır. Akabinde saldırıya geçen Müslüman ordusu, Rumları *Mesîhiyye*'ye sıkıştırmış; *Mesîhiyye* şehrinin kapısında savaş kızışmıştır. İfritûn yanındaki diğer komutanlarla birlikte Müslümanlardan ileri gelen komutanlardan bazılarını şehit etmiştir. Harbin genel olarak olumlu giden seyrini değiştirebilecek bu gelişme karşısında müellifin Battâl'a kritik bir rol verdiği görülmektedir. Ona göre Battâl, savaş meydanında ileri atılarak komutan İfritûn'un hizasında durmuş, bir beyit okuyarak onunla mübârezeye tutuşmuş ve sert bir kılıç darbesiyle onu öldürmüştür. Akabinde başını alarak mızrağın ucuna geçirmiş, bunu gören Rum ordusu dağılmıştır. Bu sayede *Mesîhiyye* şehri teslim olmuş, şehirden çeşitli mallar, yük hayvanları ve köleler dışında 200 bin miskal altın ve gümüş değerinde ganimet elde edilmiştir.⁵⁹ Görüldüğü üzere anlatının sonucu olarak yine Battâl'ın etkin rolüyle savaşın kötü gidişatı tersine dönmüş, Müslümanlar karşılarındaki orduyu bozguna uğratmış ve bol miktarda ganimet elde etmişlerdir.

Müslümanların sonraki hedefi, Lebûs ismindeki bir komutanın idare ettiği *Bedrûk*⁶⁰ şehridir. Burası, öneminden ötürü imparator tarafından 50 bin süvari ile desteklenmiş ve toplamda 80 bine ulaşan bir kuvvetle Müslümanları

⁵⁷ Bu şehrin konumuna dair bir bilgi bulunamamıştır.

⁵⁸ İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7/124-126.

⁵⁹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7/126-127.

⁶⁰ Kaynaklarda bu şehrin nerede olduğuna dair bir açıklama bulunmamaktadır.

karşılama için hazırlık yapılmıştır. Şehrin surlarına mancınıklar geren komutan, ordusunun önüne geçerek Müslümanları gözlemiştir. Müellifin burada yine Battâl'ı anlatının içerisine dahil ettiği görülmektedir. O, bir şiir okuyarak ordunun merkezine saldırmıştır. Netice itibarıyla Lebûs öldürülmüş ve Müslümanlar *Bedrûk* şehrinde kayda değer miktarda ganimet elde etmişlerdir.⁶¹ Savaşın yine Battâl'ın bir kazanımı olduğu yönündeki vurgu metindeki anlatının merkezindedir.

Battâl'dan bir 'kahraman' olarak bahseden araştırmacı Santoro'nun tahmini, Battâl'ın 717-718'de Konstantinopolis kuşatmasında öne çıktığı yönündedir.⁶² İbn A'sem her ne kadar tarih sunmasa da kurgusunda bu konudaki uzun anlatısı göz önüne alındığında, söz konusu tespit doğru ve uygundur. Nihâî hedef bölge olarak Kostantiniyye'ye dayanan Müslümanlar, deniz üzerinden şehre giriş yapmak istemişlerdir. Halice yaklaştıklarında surları görmüşler ve şehrin etrafında bulunan adaya bir taraf hariç ulaşan herhangi bir yolun olmadığını fark etmişlerdir. Mesleme, ordunun ileri gelenlerine gemileri hazırlamalarını emretmiştir. Bir dizi uğraştan sonra adaya çıkmayı başaran Müslümanlar orada 'Galibiyet Şehri' ismini verdikleri bir şehir kurmuşlar, şehrin akabinde Kostantiniyye kapılarına dayanmış ve şiddetli çarpışmalara girişmişlerdir. Müellif, yine bu kritik süreçte Battâl'ı kurgunun içerisine almaktadır. Buna göre Rum ordusu komutanlarından Bûkas'ın Müslümanlara saldırdığı ve kimsenin onu öldürmeye muvaffak olamadığı, zira etrafındakiler tarafından korunduğu bilinmektedir. Battâl, onu gözlemiş ve saldırmak için harekete geçmiştir. Saldırı anında yine bir kahramanlık şiiri okuyan Battâl'ın onu yere serdiği kaydedilmektedir. Bu hamlenin akabinde Bizans ordusu kaçışmaya başlamış ve Müslümanlar muzaffer olmuşlardır.⁶³ Zafere ulaştıran kahramanın Battâl olduğu İbn A'sem'in kurgusunun temel ögesidir.

Mesleme'nin Kostantiniyye karşısında kurduğu şehirde bekleyişi hayli zaman almıştır. Anlatıya göre İmparator Leon, kendisine bir elçi göndererek bu bekleyişin her iki tarafı da yorduğunu, *Mesihîyye*'ye çekilmesi ve Kostantiniyye sınırlarından gitmesi karşılığında yüklü miktar vergi vereceğini içeren teklifini ona iletmiştir. Onun teklif ettiği yıllık olarak sunulacak vergilerin arasında bir milyon dirhem, bin okka altın, beş bin koyun ve sığır, bin kısarak, ipek atlaslar, ipek kumaşlar bulunmaktadır. Bu teklifin üzerine Mesleme,

⁶¹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7/127-128.

⁶² Santoro, *Byzantium and Arabs*, 133.

⁶³ İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7/128-129.

imparatora sefere çıkmadan önce şehre gireceğine dair kefareti olmayan bir yemin ettiği, bu nedenle şehre girmeden bu yeminini yerine getiremeyeceği cevabını vermiştir. İmparator, Mesleme ve kendisi için zâhirî bir çözüm bulmuştur. Buna göre Mesleme, emân verilmiş bir sûrette tek başına şehre girecek, dolayısıyla yeminini yerine getirmiş olacaktır. Mesleme bu teklifi bir şartla kabul etmiştir. Buna göre kendisi şehre girdikten sonra şehrin kapıları kapatılmayacak ve Battâl şehrin kapısının önünde -kendisine bir şey olur ve Rumlar sözlerinden dönerlerse- saldırmaya hazır bir biçimde bekleyecektir. Leon, onun bu şartını kabul etmiş; emir vererek şehrin büyük kapısını açtırmıştır.⁶⁴ Battâl'ın, anlatıda bir tehdit unsuru olarak düşmanı korkutucu bir vasfa büründürüldüğü anlaşılmaktadır.

Battâl'ın bir tehdit ve korkutma aracı olma hususu, Mesleme şehre girdikten sonra da devam etmektedir. Mesleme, şehre girerken Battâl'a ikinci namazı vaktine kadar buradan çıkmazsa, şehre saldırmalarını ve yakıp yıkmalarını emretmiştir. Mesleme'nin şehirdeki kiliseye at üstünde girdiği, altın ve mücevherlerle işlemeli bir haçı yerinden çıkararak aldığı, bunun üzerine imparator tarafından uyarıldığı aktarılmaktadır. Mesleme haçı yerine koyduysa da şehirden bir haç almadan çıkmayacağı üzerine yemin etmesiyle sınırlanan Rum ileri gelenlerini imparator sakinleştirmiştir. O, bu haçın aynısının kendisinde olduğunu ancak şehirden gereken vakitte çıkmazsa Battâl tarafından şehrin yakılıp yıkılacağını ve feci sonuçlara neden olabileceğini vurgulamıştır. Bu uyarıdan sonra Rum ileri gelenleri susmuş ve Mesleme, elinde haçla birlikte kiliseden çıkmıştır. İmparatorla şehri yarıladıklarında, muhtemelen dönüş yolunda Mesleme, haçı ters çevirmek suretiyle mızrağının ucuna takmış; Battâl ve diğer Müslüman askerlerden çekinen Rum ileri gelenleri ise bu harekete herhangi bir itirazda bulunamamışlardır.⁶⁵

İbn A'sem'in, rivayetlerde Battâl'ı sürekli öne çıkarmasının pek çok sebebi bulunabilir. Bu çerçevede onun Şîî kökenli bir müellif olarak Emevîlerin elde ettiği mezkûr kazanımları, oluşturduğu kahramanın başarısı olarak sunma yönündeki çabası hissedilmektedir. Kahraman profilinde takdim edilen Battâl, müellifin esasen komutandan bağımsız değerlendirilemeyecek daimî başarılarının izâhında görünüşte etkin bir unsurdur. Emevî hanedanından bir fert olarak Mesleme'nin bir dizi başarı sayılabilecek akın ve fetihlerini ondan bağımsız değerlendirilebilecek, Battâl ve onun gibi kahramanların kazanımla-

⁶⁴ İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7/196-197.

⁶⁵ İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7/198-199.

rı olarak yorumlamak istemiş olabilir. Anlatıda, dikkat çekici bir şekilde Battâl, daimî bir şekilde Mesleme'nin arkasında olup onun daimî destekçisidir. Aktarımlarda mübalağa unsurları da dikkat çekici bir boyuttadır. Askerlerin sayılarının fazlalığı, ele geçirilen ganimetlerdeki ciddi yekûn, kanaatimizce Battâl'ın başarı ve kazanımlarının boyutunu öne sürmek amacıyla tasarlanmıştır. Bunun yanında tarihî gerçekliğin önemli ölçüde göz ardı edildiği dikkatten kaçmamaktadır. Müellif sürekli bir galibiyet, zaman zaman muvakkat bir mağlubiyet portresi üzerinden anlatısını takviye etmektedir. Araştırmacı Ebu Sa'de'nin, İbn A'sem'in olayları naklederken sunduğu materyallerde hatalar yaptığına dair tespiti,⁶⁶ çıkarımımızı destekleyici bir niteliktedir.

İbn A'sem, Mesleme'nin Kostantiniye seferi başarısız⁶⁷ olmasına rağmen, bir kazanım olarak yorumlamış ve anlatmıştır. İbn A'sem'in anlatısındaki şehirler sırasıyla *Tuvâne*, *Ammûriyye*, *Ķâfûriyye*, *Semâve*, *Mesîhiyye*, *Bedrûk* ve *Kostantiniyye*'dir. Şehirlerin fethinde ordunun izlediği rotaya bakıldığında aslında önce *Tuvâne* ile başladığı, akabinde kuzeybatıda yer alan *Ammûriyye*'ye yöneldiği, -nerede olduğu bilinmeyen- *Ķâfûriyye*'den sonra ise *Semâve* bölgesine yöneldiği anlatıda yer almaktadır. Düzenli olarak ilerleyiş kaydeden bir ordunun, bir anda rotasını aksi sûrette değiştirip güney doğuda yer alan *Semâve*'ye doğru ilerlemesi mâkul ve tutarlı görünmemektedir. *Semâve*'den sonra tekrar *Kostantiniyye* istikametine yönelip şehri kuşatmak için girişimlerde bulunulmasına dair yeterli bir açıklama bulunamamıştır. Zikredilen şehirler arasındaki *Ķâfûriyye*, *Mesîhiyye* ve *Bedrûk* hakkında herhangi bir bilgi bulunamaması da oldukça ilginçtir. *Semâve* şehrinin ise yanlış bir şekilde aktarıldığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında karşılaşılan komutan ve yöneticiler Şem'ûn, Versîb, Niķofor, İfritûn, Şemas, Lebûs, Bukâs ve imparator Leon'dur. Leon hariç diğerlerinin tarihî olarak varlıkları teyit edilememektedir. Yine Niķofor, tarihî şahsiyet olarak Bizans tarihinde yer alan İmparator I. Niķofor (802-811) değildir.⁶⁸ Anlaşılan o ki İbn A'sem, tarihî gerçekliği çok

⁶⁶ Ebu Sa'de, *İbn A'sem*, 110.

⁶⁷ Bk. Mehmet Azimli, "Emevi Dönemi Komutan ve Valilerinden Mesleme b. Abdülmelik", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2007), 33-34; Casim Avcı, "Müslüman Arapların Bizans Başkenti Konstantinopolis'e Başlattığı Askeri Seferler", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2, (2015), 16-20; Khanoglan Hacıyev, *Mesleme b. Abdülmelik: Hayatı, Siyâsî ve Askerî Faaliyetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 29-59; İsmail Hakkı Atçeken, *Hişâm B. Abdülmelik'in Halifeliği ve Şahsiyeti* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 175-176.

⁶⁸ İbn A'sem'in vefatından kısa bir süre sonra bölgede siyâsî etkinlik üstlenen Bizans İmparatorlarından biri II. Nikeferos'tur. Onun Antakya'yı işgal ettiği bilinmektedir. Bk. Mevlüt

önemsememekte, kurgusunu daha ön planda tutmayı amaçlamaktadır. Netice itibariyle İbn A'sem'in, tarih-takvim, mekân ve şahıs unsurlarını kurguladığı metinde gerçeklikle bağdaştırmayı gerekli görmediği sonucuna ulaşmak mümkündür. Nitekim anlatı merkezli bir metinde bunların yer almaması da mâkul karşılanabilir.

3. İbn Asâkir ve Haçlılarla Fâtımî Saldırılarına Karşı Battâl Anlatısı

Haçlı ve Fâtımî saldırıları sürecinde oluşturulan İbn Asâkir'in tarihinde, erken dönemlere taalluk eden rivayetlerde yeniden bir anlatı yapıldığı, bu anlatının mevcut gündemi ilgilendiren bir yapısının olduğu ifade edilmelidir. İlgili anlatıların belirli bir anlam dünyası taşıdığı ve esasen bu çerçevede aktarıldıkları söylenebilir. İbn Asâkir'in yaşadığı süreçte Haçlılar'a ve Fâtımîler'e yönelik yoğun bir mücadelenin verildiği, bunun yanında Nûreddin Zengî'nin (541-569/1146-1174) cihad faaliyetlerini gerçekleştirdiği, Dımaşk'ın da bu süreçte oldukça merkezî bir konum üstlendiği hatırlanacak olursa, aşağıda Battâl üzerinden nakledilen anlatının taşıdığı hedef ve gaye daha iyi anlaşılacaktır.

İbn Asâkir'in, Nûreddin'den bahsederken onun saltanatının uzun olması ve gücünün artması yönünde dualar etmesine yönelik tespiti, sultana yönelik açık desteğinin bir tezâhürü olarak okunabilir.⁶⁹ Diğer yandan İbn Asâkir'in, Fâtımî ve Haçlı saldırılarını durdurmak amacıyla yapılan cihad hareketlerinde Nureddin Zengî'ye kararlı ve kesin bir şekilde destek verdiği araştırmacı Lindsay'ın kanaatimizce isabetli olan önemli bir tespittir. O, müellifin Nûreddin'e⁷⁰ dair savunusunda oldukça istekli ve etkili olduğu kanaatinde-dir.⁷¹ Nûreddin, İbn Asâkir'in gözünde Frenk tehdidinden bir kurtuluş yolu, Dımaşk'ın içine düştüğü savaş ve çatışma ortamından çıkarak yeniden bir araya gelmesi için önemli bir vesiledir. Bu durum, müellifi eserini yazmaya iten âmillerdendir.⁷² Şüphesiz İbn Asâkir'in, diğer eserlerinden de bu anla-

Poyraz, "Antakya'nın Haçlılarca İşgali Üzerine Bir Değerlendirme", *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 6/13 (2018), 189-202.

⁶⁹ Bk. Elisséeff, "Un Document Contemporain De Nur Ad-Din, Sa Notice Biographique Par Ibn 'Asakir", 125.

⁷⁰ Nureddin'in hizmetinde yer aldığı gözden kaçmamaktadır. Bk. Suleiman A. Mourad-James E. Lindsay, *The Intensification and reorientation of Sunni jihad ideology in the Crusader period* (Leiden-Boston: Brill, 2003), 47.

⁷¹ Lindsay, *Professors, Prophets, and Politicians*, 45.

⁷² Mourad-Lindsay, *Sunni jihad ideology in the Crusader period*, 49.

şılmaktadır. Nitekim *Erbâîn fi'l-ictihâd fî ikâmeti'l-cihâd*⁷³ isimli eserinde, cihadın fazl ve kıymetine değinen kırk hadisi işlemektedir.⁷⁴ Goudie, bu metnin Nureddin'in cihad hareketlerine dair bir propaganda niteliğinde olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵ Metindeki hadisler incelendiğinde bunların yaşadığı asırda Haçlı ve Fâtımî problemiyle karşı karşıya bulunan Müslümanların bu sıkıntıları aşmasını nazarî planda teşvik edecek ve onları dünya ve ahiret mükâfâtı bağlamında destekleyecek bir yapısının bulunduğu anlaşılmaktadır.⁷⁶ Onun yine bu gayede oluşturduğu ikinci eseri *Fadlu Askalan*'dır.⁷⁷ Lindsay, mezkûr eserin Müslümanları o süreçte Haçlı yönetimi altında bulunan Askalan şehrini tekrar almak hususunda teşvik edici bir yapısının olduğu üzerinde durur.⁷⁸ Onun *Kitâbü'l-cihâd* isminde ayrıca müstakil bir eserin varlığına da dikkat çekilmelidir.⁷⁹ Mevcut siyâsî konjonktürde bu yazın faaliyetinin ve düşmana karşı kullanılan cihad ağırlıklı söylemin mutabık düştüğü bir zemin bulunmaktadır. Bu çerçevede örneğin Nureddin Zengî'nin, ordusunun içerisinde din bilginlerini istihdam ettirerek askerlerine Frenkler ve Fâtımîler üzerine cihadi teşvik ve telkin ettirmesi⁸⁰ dikkate değerdir. Bu durum, dinî ve siyâsî kurumların ortak bir hedefte anlaştıkları, bu gaye etrafında bir söylem ürettiklerini göstermektedir. Lev'in, İbn Asâkir'in Nûreddin Zengî'ye -taşdığı üstün niteliklerden ötürü- hayranlık duyduğunu ve hayranlığın onu bir *kahraman* olarak

⁷³ Muhakkik Abdullah b. Yûsuf'un eseri 'el-Erbeûn fi'l-hassi ale'l-cihâd' ismiyle yayımlandığı görülmektedir. Bk. Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibbetullah İbn Asâkir, *el-Erbaûn fi'l-his s_i ale'l-cihâd*, thk. Abdullah b. Yûsuf (Kuveyt: Dârü'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1404/1984).

⁷⁴ James Earl Lindsay, *Professors, Prophets, and Politicians*, 17, Daha geniş bir değerlendirme için bk. Mourad-Lindsay, *Sunni jihad ideology in the Crusader period*, 55-103.

⁷⁵ O, örnek bir mücâhid olarak Abdullah b. Mübârek'in yeniden gündeme getirildiği kanaatinde. Bk. Kenneth A. Goudie, *Reinventing Jihâd, Jihâd Ideology from the Conquest of Jerusalem to the End of the Ayyubids (492/1099-647/1249)* (Leiden-Boston: Brill, 2019), 161-162. Oysa, sadece Abdullah b. Mübârek değil, Battâl da mücâhid ve kahramanlar arasında yer almaktadır. Örneğin diğer bir kahraman Abdülvehhab b. Buht'tur. Onun hayatının incelendiği şu çalışmada İbn Asâkir'le ilgili dipnotlara bakılarak onun okuyucuya yönelik sunduğu bilginin yönlendirme boyutu tespit edilebilir: Mücahit Yüksel, "Bizans Topraklarında Bir Mücahit: Abdülvehhâb Gazi", *Mütefekkir-Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Dergisi* 5/10 (2018), 461-473.

⁷⁶ İlgili hadisler için bk. İbn Asâkir, *el-Erbaûn fi'l-his s_i ale'l-cihâd*, 50-117.

⁷⁷ Zehebî *Fadlu Askalan*'ın yanında onun Kudüs, Medine ve Mekke üzerine de fazilet yönünde kitaplar yazdığını nakletmektedir. *Fadlu Askalan* ve diğer şehirler için bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 20/561.

⁷⁸ James Earl Lindsay, *Professors, Prophets, and Politicians*, 17.

⁷⁹ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 20/562.

⁸⁰ Mourad-Lindsay, *Sunni jihad ideology in the Crusader period*, 49-50.

görülmesini sağladığı yönündeki tespiti⁸¹ kıymetlidir. Öyleyse İbn Asâkir'in, eserinde anlatı yoluyla okuyucuya sunduğu *kahraman* profiline uzak olmadığı söylenebilir.

Yukarıdaki değerlendirmeler göz önünde bulundurularak okunmasını gerekli gördüğümüz Battâl'la ilgili olay/anlatı unsurlarının tercüme ve açıklamalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

Birinci Anlatı: Emevî valileri tarafından Battâl'a, giriştiği seferlerde en ilginç bulduğu şeyin ne olduğu sorulmuş, o da bir kadının ağlayan çocuğunu kendisiyle korkutmasını anlatmıştır. Anlatıya göre kadın, köye giren Battâl'ın kapı önünde olduğunu bilmemesine rağmen ağlaması şiddetlenen çocuğunu korkutmak amacıyla eğer susmazsa onu Battâl'a vereceğini söyleyerek⁸² kapıya doğru gitmiş,⁸³ kapıyı açmış ve karşısında gördüğü Battâl'a "Al ey Battâl" diyerek çocuğu vermiştir.⁸⁴

İkinci Anlatı: Battâl'ın Rum topraklarına tek başına girdiği, gördüğü sebze tarlasından bir baklanın tadına bakıp yediği, akabinde rahatsızlanıp ishal olduğu, rahatsızlığından ötürü geri dönememekten korkarak atına boynundan sarılmak sûretiyle bindiği ve öylece gittiği, gözlerini açtığımda ise oldukça güzel bir kadının⁸⁵ gözetiminde daha başka kadınlar tarafından kendisine bakıldığı anlatılmaktadır.⁸⁶ O, bir manastırda olduğunu anlamıştır. Bu manastırda üç gün kalmıştır. Üçüncü gün bölgenin komutanı gelerek kadınlardan Battâl hakkında bilgi almak istemişse de Battâl, orada bulunan bir kadın tarafından gizlenmiştir. Bizans komutanı olan bu kişi manastırdan ayrılınca Battâl onu takip etmiş ve öldürmüştür. Komutanın başını manastıra getiren Battâl, kadınları manastırdan alarak Müslüman askerlerin bulunduğu ordugâha götürmüş, kendisine yardımcı olan kadını eş olarak almış, ganimetleri de ordudaki birime teslim etmiştir. Bu kadının, Battâl'ın çocuklarının annesi olduğu ifade

81 Yaacov Lev, "The Jihad of Sultan Nur Al-Din of Syria (1146-1174) History and Discourse", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 35 (2008), 236.

82 Kadının çocuğuna yönelik kullandığı ifade tam olarak şöyledir: "Sus, yoksa seni Battâl'a veririm". Bk. İbn Asâkir, *Târîhü medineti Dimaşk*, 33/402.

83 İbn Kesîr'de kapıya yöneldiği ifade edilmemekte, çocuğu divanından kaldırarak Battâl'a verdiği belirtilmektedir. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/332.

84 Rivayetler birtakım ufak lafız farklılıkları içermektedir. Bk. İbn Asâkir, *Târîhü medineti Dimaşk*, 33/402; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 11/170; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/332; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 5/269; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/270.

85 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/332.

86 İbn Asâkir, *Târîhü medineti Dimaşk*, 33/403.

edilmektedir.⁸⁷ Battâl'ın karşılaştığı komutanın manastırda ona yardımcı olan kadınla evlenmek istediği, oraya da kadınla aralarında bir nişan yapmak için geldiği ayrıca kayıtlıdır. Bunun yanında Battâl'ın kendisine eş olarak manastırdan aldığı kadının babası da büyük bir komutandır. Battâl, kadının babasıyla mektuplaşarak ona hediyeler göndermiştir.⁸⁸

Üçüncü Anlatı: Battâl, Rum topraklarındaki *Masîsa*'ya (Mopsuesta) gönderilen ve sonrasında bir daha haber alamadığı askerî birliğin peşine düşerek *Ammûriye*'ye doğru yola çıkmıştır. O, haber alınamayan bu birliğin başına herhangi bir kötü olay gelmemesi ve komutanının hatasından ötürü halife tarafından eleştirilere maruz kalmamaları için, askeri birliğin yerini tespit etmek amaçındadır. Bu gaye doğrultusunda *Ammûriye* kalesine elçi kılığında girmiş, şehrin yöneticisi ve komutanıyla kilisede özel bir görüşme gerçekleştirmiş, onu tehdit ve darbetmek sûretiyle birliğin nerede olduğuna dair bilgi edinmiştir. Üstelik hiçbir zarar görmeksizin şehirden çıkmıştır. Onun, elçi olarak girdiği sarayda yöneticiyle baş başa kalmak istediği, kapılar kapatılıp baş başa kaldıklarında, üzerinde gizlice taşıdığı kılıcıyla komutanın başına doğru vurduğu nakledilmektedir. O sırada etkisiz bir konumda olan ve Battâl'ın eline düşen adama, kendisine bir şey yapmaz ve şehirden güvenli bir biçimde çıkmasına izin verirse gelme sebebi üzerine konuşacağını (ve dolayısıyla onu öldürmeyeceğini) söylemiştir. Komutan, bu isteği onaylamıştır. Bunun üzerine Battâl, gönderdiği birliğin durumunun ne olduğunu sormuş, komutan da askerlerin durumunun iyi olduğunu, ganimet topladıklarını ve buldukları mevkinin yerini bildirmiştir. İlgili haberi alan Battâl, komutandan kendisine yemek getirilmesini istemiş, orada yemeğini yemiş, bulunduğu mekândan çıkarak kendisine tarif edilen birliğin olduğu bölgeye gitmiş, ganimetleri alarak askerleriyle birlikte ordugâha doğru yola koyulmuştur. Onun bu uzun rivayette başına sarığını sarmış olduğunun belirtilmesi ve kendisini Battâl olarak tanıttığında tanınması⁸⁹ dikkat çekicidir.

Dördüncü Anlatı: Şamlı Muhaddis Velîd b. Müslim (ö. 195/810), hocalarından birinin Battâl'ı şehit düştüğü yıl hacdan dönerken gördüğünü nakletmektedir. Rivayette onun, hâlâ cihad ile meşgul olduğunu söylediği ve

⁸⁷ İbn Asâkir, *Târîhü medineti Dimaşk*, 33/404; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/271; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/332.

⁸⁸ İbn Asâkir, *Târîhü medineti Dimaşk*, 33/404; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/332.

⁸⁹ İbn Asâkir, *Târîhü medineti Dimaşk*, 33/404-405; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/332-333.

Allah'tan şehadeti talep ettiği vurgulanmaktadır. Bu istekle o yıl, Leon'a karşı giriştiği savaşta şehit düşmüştür.⁹⁰

Beşinci Anlatı: Aynı yıl Bizans İmparatoru Leon'un 100 bin kişilik ordusuna karşı bin askerle giriştiği seferde Rum askerleri ona kargularıyla saldırmışlar; bu saldırı akabinde Battâl eyerinden düşmüştür. Gece olunca yaralandığı için onu koruma gereği hissedemeyen emrindeki askerlere, kendisini bırakarak civar bölgede bulunan *Sinâde*'deki (Synnada) Müslüman ordugâhına katılmalarını emreden Battâl, yaralı olarak bulunduğu yerde kalmıştır. Onun son anına kadar askerleriyle ilgilendiği ve askerlerine yapmaları gerekenler hususunda emirler verdiği rivayetlere yansımaktadır.⁹¹ Bu haber Leon'a iletilince o, savaş meydanında yaralı bir halde bulunan Battâl'ın yanına gelerek "Ey Ebû Yahyâ, durumu nasıl görüyorsun?" diye sormuş; o da "Bir şey düşünmüyorum, yiğitler böyledir; öldürür ve ölürler" cevabını vermiştir. Kral, doktorları çağırılmış, çözüm olmayacağı anlaşılınca ona bir isteği olup olmadığı sorulmuştur. O da kralın yanında bulunan esir Müslümanların kendisinin cenaze ve defin işlemlerini halletmesini istediğini ifade etmiştir.⁹² Onun savaşta tanınırlığına dair şu ayrıntı önem arz etmektedir: Son savaşında aniden karşılıklarına çıkan Bizans ordusuyla şiddetli bir çarpışmaya girilmiştir. Ordusundakiler Battâl'ın düşman tarafından tanınmaması ve düşman askerlerinin topyekûn ona yönelmemesi amacıyla onu ismiyle çağdırmamaları yönünde Battâl tarafından uyarılmalarına rağmen yanlışlıkla bir asker tarafından ismi savaş anında dile getirilmiş, bunu anlayan düşman askerleri Battâl'a mızraklarıyla saldırmışlardır. Bu savaşta Battâl'la birlikte kumandan olduğu anlaşılan Mâlik b. Şebîb de şehit edilmiştir.⁹³

İbn Asâkir'in Nureddîn Zengî ile doğrudan ilişkisinin bulunduğu ve haçlılara karşı cihad hareketlerinin oldukça yoğun olduğu süreçlerde bu yazın faaliyetini yerine getirdiği göz önünde bulundurulursa Battâl üzerinden yapılan anlatının bağlamı daha net anlaşılacaktır. Onun Battâl hakkındaki anlatılara ulaşabilmesi, Şamlı kabul edilmesinden kaynaklanmış olmalıdır. O, muhtemelen yukarıda değinildiği gibi Antakya'lı olduğu, dolayısıyla *Bilâdü's-Şâm* ahalisinden olması nedeniyle doğrudan alâkasını kurduğu Battâl'ın, halk ara-

⁹⁰ İbn Asâkir, *Târîhü medineti Dımaşk*, 33/406; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 11/170; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/333.

⁹² İbn Asâkir, *Târîhü medineti Dımaşk*, 33/405-406.

⁹³ İbn Asâkir, *Târîhü medineti Dımaşk*, 33/406; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 11/170-171; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 5/269; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/333.

⁹³ İbn Asâkir, *Târîhü medineti Dımaşk*, 33/406; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/333.

sında anlatılagelen hikâyelerini toplamıştır. Battâl ve benzeri savaşçılara ait rivayetlerin yeniden gündeme getirilerek belli bir formda sunulması, muhtemelen bir gereksinimin neticesidir. İlgili gereksinim, Haçlı istilâsı döneminde anlatıların işlevsel bir yapı arz ettiğini düşündürmektedir. Beş temel anlatı kapsamında yukarıda nakledilen ve İbn Asâkir öncesi herhangi bir kronikte değinildiğini görmediğimiz bu anlatı unsurlarının değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede şu tespitler ifade edilebilir:

Öncelikle Battâl, Rum ve Hıristiyan halk nezdinde belli bir şöhret elde etmiş, kendisinden korkulan bir kimlikte sunulmaktadır. Battâl, yukarıda İbn A'sem'de değinildiği gibi burada da bir tehdit unsurudur. İkinci ve üçüncü anlatıda özellikle korkusuzluğu vurgulanmaktadır. O, düşman topraklarına kendi başına girebilen veya kılık değiştirip elçi gibi görünen kabiliyetli bir casustur. İkinci anlatıda yer alan manastırda bulunan kadınlar, alınacak ganimete işaret olarak yorumlanabilir. Bunlara ek olarak, Battâl'ın evlendiği kadının babasının büyük bir komutan olduğu yukarıda kaydedilmiştir. Babası komutan olan ve 'soylu' bir sınıfa mensup olan kadın, Battâl'la evlendiği yönünde rivayete yansıtılmıştır. Bu durum, mücahit karakterinin de soylu bir anlam kazanması için tercih edilmiş olmalıdır. Üçüncü anlatıda o, -yine İbn A'sem'deki kurguya uygun olarak- 'kurtarıcı' profilinde sunulmaktadır. Buna göre kaybolan ve yeri bulunamayan askerî birlik, Battâl'ın casusluk faaliyeti neticesinde bulunmuştur. Bu anlatıda Battâl'ın diğer bir özelliği 'tehdit unsuru' olmasıdır. Zira komutanı tehdit ederek öğrenilmesi gereken bilgiye ulaşmıştır. Dördüncü anlatıda, bir askerde olması gereken özellikler aynı zamanda sıralanmaktadır. O hem hac ibadetini gerçekleştiren bir âbid hem de şehadet talep eden bir mücâhid olarak metne yansıtılır. Bu yolla okuyucunun zihnindeki asker ve mücâhid algısı şekillendirilir. Bunun müelliflerin yaşadığı dönemlerde de etkin bir yeri olduğu düşünülebilir. Onun ölüm anı, bir kahramanın ölümü olarak anlatılmaktadır. Kendi ifadesiyle de Battâl, bir yiğit gibi ölmüştür. Ölüm anında askerlerini güvenli bir birliğe doğru göndermeye çalışması, kendisini Müslüman askerlerin kefenlemesini arzulaması, savaş meydanından uzaklaşmaması, müellifin anlatısında vurguladığı en belirgin unsurlardır. Diğer yandan Leon tarafından saygın bir kimse olarak muamele görmüş ve en nihayetinde kendi ağzından kahramanların nasıl olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca ileri gelen bir komutanın kızıyla evlenmiş olarak rivayete yansıtılması, mevcut anlatının bir gereği olarak okunmalıdır. O bir kahraman olarak işlenmektedir, dolayısıyla soylu olması amaçlanmıştır. Bu soyluluk gereği savaş meydanında yenilse bile bu durum metne bir yenilgi olarak yansıtılmamıştır.

Sonuç

Gaza ruhunu canlı tutmak noktasında önemli bir tarihî figür olan Battâl, klasik İslam tarihi kaynaklarında katıldığı seferler ve üstlendiği görevler üzerinden tarihçiler tarafından kaydedilmiştir. Bizans İmparatorluğu ile yapılan mücadelelerde onun tarihi tasvirinden sıyrılarak zamanla bir anlatıya/mite dönüştüğü, bunun ise müelliflerin yaşadığı dönemlerle doğrudan ilgisinin bulunduğu anlaşılmıştır. Kaynaklarda Battâl'ın hayatına dair oldukça az bilgi bulunmaktadır. Bu bilgiler ise kahramanın savaşları üzerine yoğunlaşmaktadır. Ancak doğum ve ölüm tarihi bile kesin olarak bilinmeyen Battâl'a dair aktarılan bilgilerle belli bir metin örgüsü inşa etmek oldukça imkânsızdır. Bununla birlikte İbn A'sem ve İbn Asâkir'in metinleri, diğer hiçbir tarihçinin yer vermediği aktarımlar içermesi bakımından dikkat çekmektedir. Bu iki müellifin nakillerinin Battâl'a efsanevî bir görüntünün kazandırılmasında önemli bir rol oynadığı düşünülmektedir. Müelliflerden her ikisi de mevcut anlatı ekseninde yeni bir kahraman inşa etmişlerdir. İbn A'sem, inşa ettiği kahramanın fetih hareketlerinde belirgin ve belirleyici bir rol oynadığını metin içerisindeki vurgularıyla hissettirmiştir. Bu vurgular, Battâl'ın kurtarıcı ve yiğitliğiyle doğrudan ilişkilidir. İbn Asâkir, kurguladığı diğer metinlerde Müslümanların siyasî kazanımlarını öncelemiş, bu doğrultuda metinsel bir faaliyet yürütmüş olmalıdır. Onun iktidarla kurduğu ilişki de bu minval üzerinden okunmalıdır.

İbn A'sem'in coğrafi olarak yeniden adlandırdığı -gerçekliği bulunmayan- şehirler ve Battâl ile ilgili olaylarda tarih vermemesi dikkate alındığında, makalenin başlığını da etkileyen gerçekle anlatı/mit arasındaki farkın nasıl şekillendiğini görmek daha anlaşılır olacaktır. Nitekim müellif, yeni şehir isimleri ortaya koymuş, olayların tarihlerini genel olarak aktarmaya gerek görmemiş ve savaşları dramatize etmiştir. İbn Asâkir ise tercih edilen bir 'hikâye-anlatı-nakli' gündeme getirerek Battâl'ın askerî vasıflarını daha da güçlendirmiştir. Onun kurgusunda yer verdiği Battâl'ın, bir anlamda ideali çağrıştırdığı söylenmelidir. Buradan hareketle Battâl, kendisi gibi olunması istenen bir kahramandır. Bu örnek sayesinde okuyucular (veya dinleyiciler) ideale yönlendirilir. Kahraman kurgusunun varlığı her iki metinde de örnek alınan en önemli unsurdur. Tarihî anlatı unsurlarının müelliflerin yaşadığı zaman dilimleri, dinî ve ideolojik kabulleri, siyasî destek unsurları veya muhalif pozisyonlarıyla doğrudan ilgisinin bulunduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Bu çerçevede İbn A'sem, özellikle sugûr bölgelerinde meydana gelen savaşlar üzerinden Battâl'ı yeniden anlatıya konu etmiştir. İbn Asâkir'i ise dinî kabullerini anlatı ve biyografiler üzerinden teşvik ve cesaretlendirme unsuru olarak sunan bir siyasî müdafî konumunda değerlendirmek yanlış olmayacaktır.

İbn A'sem, döneminde Doğu Roma ile sınır bölgelerinde meydana gelen çatışmaları Battâl hikâyesi üzerinden anlatı haline getirmiştir. O ayrıca Battâl'ı, Emevîlerin kazanımlarını gölgeleyen bir kahraman olarak sunmaktadır. Bir vaiz ve kıssa anlatıcısı olarak İbn A'sem, eserini hikâye anlatımıyla desteklemiş ve okuyucunun dikkatini Doğu Roma'ya yönelik gerçekleştirilen seferlerde gerçek kahraman olduğunu düşündüğü Battâl'a yönlendirmiştir. İbn Asâkir ise, Haçlı seferleri ve Fâtımî saldırısı altında bulunan Dımaşk'ın ve genel anlamda İslam dünyasının mevcut saldırılardan korunmasına dair bir arzu içerisindedir. O, Battâl -ve diğer öne çıkan kahraman biyografileriyle- eserinde öncelikle okuyucuyu cihada karşı teşvik etmiş, Nureddin Zengi'yi bu doğrultuda önemli bir örnek olarak görmüştür. Onun metinde anlatıya konu ettiği Battâl, âbid, mücâhid ve kabiliyetli bir askerdir. Ayrıca her iki metinde de Battâl, düşman için bir tehdit ve korku unsuru, Müslümanlar için ise kurtarıcı ve zaferin simgesidir. Netice itibariyle Battâl, gerçeklikten daha başka bir konuma yerleştirilerek kahraman olarak metinlere yansıtılmıştır.

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: Enes Ensar ERBAY % 60- M. Fatih YALÇIN % 40

Kaynaklar/References

- Abdülhakîm, Şevki. *el-Emîre zâtilhimme (E'tval sûre Arabiyye fi't-târih)*. Kâhire: Hindawi, 2012.
- Atçeken, İsmail Hakkı. *Hişâm B. Abdülmelik'in Halifeliği ve Şahsiyeti*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Avcı, Casim. "Müslüman Arapların Bizans Başkenti Konstantinopolis'e Başlattığı Askeri Seferler". *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2015), 7-24.
- Azimli, Mehmet. "Emevi Dönemi Komutan ve Valilerinden Mesleme b. Abdülmelik". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2007), 25-39.
- Canard, Marius. "al-Battal". *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. 1/1102-1103. Leiden: Brill, 1986.

- Canard, Marius. "Dhu 'l-Himma". *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). ed. B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht. 2/233-239. Leiden: Brill, 1991.
- Conrad, Lawrence I. "Ibn A'tham and His History". *Al-'Uşûr al-Wusţā* 23 (2015), 87-125.
- Ebu Sa'de, Muḥammed Cebr. *İbn A'sem el-Kâfi ve menhecü't-târîh fî kitâbi'l-fütûh*. Kâhire: Matbaatü'l-Cebelevî, 1987.
- Elisséeff, Nikita. "Un Document Contemporain De Nur Ad-Din, Sa Notice Biographique Par Ibn 'Asakir". *Bulletin d'études orientales* 25 (1972), 125-140.
- Erkoçoğlu, Fatih. "Hamideli Tarihi Coğrafyası ve Battal Gazi'nin Hayatına Dair Bazı Notlar". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1 (Haziran 2014), 65-81.
- Goudie, Kenneth A. *Reinventing Jihād, Jihād Ideology from the Conquest of Jerusalem to the End of the Ayyubids (492/1099-647/1249)*. Leiden-Boston: Brill, 2019.
- Güzel, Ahmet. *Battal Gâzî*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012.
- Hacıyev, Khanoglan. *Mesleme b. Abdülmelik: Hayatı, Siyâsî ve Askerî Faaliyetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ḥalife b. Ḥayyât. *Târîhü Ḥalîfe b. Ḥayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Dimaşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem-Mü'essesetü'r-Risâle, 1397/1977.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Ḥasen. *Târîhü medineti Dimaşk*. nşr. Amr b. Gurâme el-Ümrevî. 80 Cilt. Amman: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Ḥasen. *el-Erbaûn fî'l-his_s_i ale'l-cihâd*. thk. Abdullah b. Yûsuf. Kuveyt: Dârü'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1404/1984.
- İbn A'sem, Muhammed b. Aḥmed. *Kitâbü'l-fütûh*. Nşr. Ali Şîrî. 4 Cilt (8 Kitap). Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1411/1991.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1410/1990.
- İbn Miskeveyh, Ebü'Alî Aḥmed b. Muḥammed b. Ya'kûb. *Tecâribü'l-ümem ve't-te'akbü'l-himem*. nşr. Ebü'l-Kâsım İmâmî. Tahran: Surûş, 2000.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Ḥasen Ali b. Ebü'l-Kerem Muḥammed. *el-Kâmil fî't-târîh*. nşr. Ömer Abduselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. nşr. Muḥammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Ata. 17 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik fî aḥbârî'l-ḥakâik*. nşr. M. J. De Goeje. Bağdâd: Mektebetü'l-Mü-sennâ, 1871.
- Lev, Yaacov. "The Jihad of Sultan Nur Al-Din of Syria (1146-1174): History and Discourse". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 35 (2008), 228-284.
- Lindsay, James Earl. *Professors, Prophets, and Politicians: 'Ali Ibn 'Asakir's Ta'rikh Madinat Dimashq*. Madison: The University of Wisconsin-Madison, Doktora Tezi, 1994.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Ḥasen Ali b. Hüseyin. *Mürûcü'z-zeheb meâdinü'l-cevher*. thk. Kemâl Ḥasan Mer'î. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005.
- Mourad, Suleiman A.- Lindsay, James E. *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period*. Leiden-Boston: Brill, 2003.

- Ocak, Ahmet Yaşar. “Battal Gazi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 16. 02. 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/battal-gazi>
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. Türkçe çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011.
- Poyraz, Mevlüt. “Antakya’nın Haçlılarca İşgali Üzerine Bir Değerlendirme”. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 6/13 (2018), 189-202.
- Santoro, Anthony R. *Byzantium and Arabs During The Isaurian Period 717-802 A. D.* New Jersey: The Graduate School of Rutgers-The State University of New Jersey, Doktora Tezi, 1978.
- Sıbt İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Muzaffer Yûsuf b. Kızoğlu. *Mir’âtü’z-zamân fî tevârîhi’l-a’yân*. nşr. Muhammed Berekât, Kâmil Muhammed el-Harrât, Ammâr Reyhâvî, Muhammed Rıdvân Arkusâvî, Enver Tâlib, Muhammed Mu’tez Kerîmüddîn, Zâhir İshak, Muhammed Enes Elhan, İbrahim ez-Zibâk. 23 Cilt. Dımaşk: Dârü’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1434/2013.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir. *Târîhü’r rusul ve’l-mülûk ve sîlatü târîhi’t-Taberî*. thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Meârif, 1387/1967.
- The Chronicle of Zuqnin*. İng. çev. Amir Harrak. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1999.
- Theophanes the Confessor. *The Chronicle of Theophanes the Confessor*. İng. çev. Cyril Mango-Roger Scott. Londra: Clarendon Press, 1997.
- Ya’kûbî, Ebû Ya’kûb b. Ca’fer b. Vehb. *Târîhü’l-Ya’kûbî*. thk. Abdülemir Mühennâ. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü’l-ilmî li’l-matbûât, 1431/2010.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullâh. *Mu’cemü’l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Yazıcı, Hüseyin. “Sîretü’l-Emîre Zâtilhimme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 07.12.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/siretul-emire-zatilhimme>
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed. *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*. nşr. Şuayb el-Arnâvut. 29 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1985.

İŞLEVSELLİK BAĞLAMINDA İSTİŞARE İLKESİ

Yaşar ÜNAL*

Öz

İslam dini getirmiş olduğu ilkelerle önce bireyi inşa, sonra da toplumu ihya etmeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda şûra, sosyo-siyasi-etik nitelikli önemli bir prensiptir. En doğru olanı ortaya çıkarma amacı hesaba katıldığında, Allah'ın insanlara işlerini danışarak yapmalarını tavsiye etmesi, tesadüf değildir. Nitekim istişare toplumların yaşantısında çok eski zamanlardan beri uygulanagelmektedir. Hz. Peygamber de hayatı boyunca ilkelerin somutlaştırılması noktasında konusunda uzman olan insanlara danışarak iş yapmayı benimsemiş, bu konuda pek çok uygulama gerçekleştirmiştir. Böylece o, Müslümanların ondan sonraki süreçlerde sistematik düşünebilen bir olgunluğa ulaşmalarına ve geleceğini şekillendirebilecek bir seviyeye kavuşmalarına dair çok önemli bir miras bırakmıştır. Müslümanların kendilerine bırakılan bu mirasa sahip çıkmaları, siyasi iktidarların baskıcı yapılar haline dönüşmemesi için karar mekanizmalarına bireylerin katılım ve katkı sağlamaları bakımından elzemdir. Doğrusu, danışarak iş yapmak dün olduğu gibi bugün de önemini korumaktadır. Bu çerçeveden hareketle işlevsellik bakımından istişarenin nasıl bir ilke olduğunu ortaya koymak temel amacımızdır. Bu bağlamda kavram analizi, tarihsel ve olgusal gerçeklik değerlendirmesi esas alınmıştır. Ayrıca metnin muhtevası içerisinde ilkenin zamanın ruhuna göre uygulanmasının önemine vurgu yapılmaya çalışılmıştır. Yöntem olarak nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi tercih edilmiştir. Araştırmanın sonucunda şûranın psikoloji ve sosyoloji bağlamında da güçlü bir zemine sahip olduğu

* Doç.Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı
e-posta: yasarunal69@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-9543-7445

Atf/ Cite as: Ünal, Yaşar. "İşlevsellik Bağlamında İstişare İlkesi". *Dini Araştırmalar* 26/64 (Haziran 2023), 73-98. <http://doi.org.10.15745/da.1176970>

görülmüştür. Bu yönüyle evrensel bir nitelik taşıdığı anlaşılan istişarenin bireysel ve özellikle de toplumsal/siyasi anlamada oldukça olumlu etkilere yol açtığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İstişare, Toplum, Birey, Ortak Akıl, Uzlaşım, Siyaset.

The Principle of Consultation in the Context of Functionality

Abstract

With the principles it brought, Islam aimed to first build the individual and then revive the society. In this context, the consultation (shûra) is an important socio-political-ethical principle. Given the purpose of revealing what is right it is no coincidence that God advises people to do their work in consultation,. Indeed, consultation has been practiced in the life of societies since ancient times. The Prophet, too, adopted to do business by consulting people who were experts in the issues that did not receive revelation throughout his life, and he carried out many practices in this regard. Thus, he left a very important legacy for Muslims to reach a maturity that can stand on their own feet and to have the ability to shape their future in the following processes. It is essential for Muslims to take care of this legacy left to them, to prevent the political power from turning into tyrannical structures, to participate in and contribute to the decision-making mechanisms/administration. Doing business in consultation maintains its importance today as it was yesterday. Therefore, it is our main goal to reveal what kind of principle consultation is in terms of functionality. While doing this, attention was paid to include concept analysis, historical and factual reality, and the reflections of the principle to the present day in the content of the text. As a method, document analysis, one of the qualitative research methods, was preferred. As a result, it has been seen that the consultation has a very strong ground in the context of psychology and sociology. In this respect, it has been identified that the consultation, which seems to have a universal quality, has very positive effects on individual and especially social/political understanding.

Keywords: Consultation, Society, Individual, Consensus, Common Sense, Politics.

Summary

Due to their limitations, human beings, who may be competent in certain areas but have less knowledge in other areas, have the option of consulting those who are more knowledgeable in areas where they are deficient and benefiting from their knowledge and experience in order to make the right

decisions at the highest possible level and to obtain their practical benefits. Islam, with the principles it has brought, has aimed to build the individual first and then to revive the society. In this context, shura is an important socio-political-ethical principle. It is no coincidence that Allah advises people to do their work in consultation, given the aim of revealing what is most right. Indeed, consultation has been practiced in the life of societies since time immemorial. It seems that doing business in consultation is one of the basic conditions for producing quality goods and services. Throughout his life, the Prophet adopted the practice of doing business by consulting with people who are experts in their fields at the point of concretizing the principles and carried out many practices in this regard. The fact that the Prophet always valued the opinions of his companions when making decisions shows that he acted by taking into account the civil authority in solving problems, in other words, a social consensus that did not exclude gender, nationality, religion and racial differences. Thus, he left a very important legacy for Muslims to reach a maturity that can think systematically and shape their future. In other words, the Prophet wanted to raise the ummah to a level of development that could stand on its own feet in the following period, and he trained individuals in this direction with his practices on shura. Thus, he laid the foundations of a social structure that would resolve decisions about itself in consultation with its members. Another remarkable aspect of the Prophet's practices related to consultation is the reactions of the Companions on this issue. As a matter of fact, instead of being passive recipients, they sometimes criticized some of the Prophet's own decisions and practices. As a result of mutual debates on the grounds of justice and tolerance, sometimes the Prophet and sometimes the Companions changed their views. Because the only purpose is to reveal what is most beneficial for the society. It is very important that the Companions saw such a right in themselves. The relationship between the Prophet and this power, which can be considered as civil authority, contains important clues about what was understood about obedience to the ruler in this period, and at the same time reveals the value Islam places on the individual in a striking way. It seems that for the Companions, the Prophet was first and foremost a human being, as stated in the Qur'an, and the relationship between them was largely based on this ground. Indeed, a healthy and consistent understanding of prophethood can only be possible by recognizing that the Prophet was a human being and a messenger by status. From this point of view, when a Muslim encounters a situation that is not in accordance with reason, revelation and fact, in other words, with the realities of life and the laws that Allah has set for the universe, it would not be the right behavior for him to remain silent by not reacting and

ignoring it. Therefore, it is essential for Muslims to protect this legacy left to them and for individuals to participate and contribute to decision-making mechanisms in order to prevent political powers from turning into oppressive structures. If the principle of shūra can be operated in a healthy way and spread to a wide ground, it can be ensured that the source of political sovereignty is the people. However, when Muslim political history is analyzed, it is seen that the concept of shūra has been allocated or delivered to political powers, not to the people. The political powers, on the other hand, have not fulfilled their duty to establish and popularize the shura. Therefore, it can be said that Muslim society has been deprived of many of the benefits of doing business in consultation. The most important element that the principle of consultation establishes and popularizes in individual and social terms must be the sense of trust. On the other hand, it is no coincidence that the Qur'an emphasizes the importance and uniqueness of the individual at every opportunity. Therefore, religion begins and ends with the individual. Consultation is a principle that enables the individual to stand out and actively participate in the decisions taken. In addition to this, consulting someone on any issue also reveals the importance and value given to the person consulted. People who respect the wisdom, knowledge and experience of other people other than their own will surely reap the rewards of these preferences in a positive way, individually or socially. Indeed, as a result of consultation, unknown or undetectable facts are revealed. In fact, doing business in consultation is as important today as it was yesterday. From this framework, our main aim is to reveal how consultation is a principle in terms of functionality. In this context, concept analysis, historical and factual reality assessment are taken as basis. In addition, in the content of the text, it is tried to emphasize the importance of applying the principle according to the spirit of the time. Document analysis, one of the qualitative research methods, is preferred as a method. As a result of the research, it is seen that shura has a strong basis in the context of psychology and sociology. In this context, the fact that the Qur'an and the Prophet Muhammad, who is the first practitioner of the Qur'an, are in an approach that constantly emphasizes consultation with his own mind, taking into account the time and place he lived in, reveals a basic methodology to ensure the applicability of Islam in every age. In this respect, it has been identified that consultation, which is understood to have a universal quality, has very positive effects on individual and especially social/political understanding.

Keywords: Consultation, Society, Individual, Common Sense, Consensus, Politics.

Giriş

Her insan kendisine has özellikleri olan bir bireydir ve bu anlamda tektir, biriciktir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın yarattığı her birey, kendisi dışındakilerden mutlaka farklı özellikler barındırır. Söz konusu bireysel farklılıklar, insanların onları canlı bir varlık haline getiren iç kuvvetlerinin eğilimlerine göre anlayış ve kavrayış güçlerini belirlerken, yetiştikleri ortamın şartları da işin içine girince ilgileri ve uzmanlık alanları da değişmektedir. Bu da insanların bilgi, tecrübe ve ihtisas alanları olarak birbirlerinden farklılaşmalarını beraberinde getirmektedir.

Sınırlılıkları gereği belli alanlarda yetkin ancak başka alanlarda daha az bir birikime sahip olabilen insanoğlu, mümkün olan en yüksek seviyede doğru kararlar alıp bunların pratikteki faydalarını elde edebilmek için eksik olduğu alanlarda daha bilgili olanlara danışmak, onların bilgi ve tecrübelerinden istifade etmek gibi bir seçeneğe sahiptir. Özellikle günümüzde multidisipliner ve interdisipliner çalışmaların giderek daha da önem kazanması tesadüf olmasa gerektir. Zira artık bir disiplin içerisinde dahi ona ait pek çok alt uzmanlıkların oluştuğu görülmektedir. Dahası, pek çok meselenin çözümünde “bilirkişilik” şeklinde ifade edilen bir birimden faydalanılmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki danışarak iş yapmak, kaliteli mal ve hizmet üretebilmenin temel şartlarından birini teşkil etmektedir.

İstişâre, sadece dini alanda geçerli olmayan aksine hayatın bütün aşamalarında hem bireysel hem de toplumsal alanlarda doğru kararlara ulaşabilmek için gerekli ve geçerli genel bir prensiptir. Kişinin yetkin olmadığı konularda bilgi, tecrübe ve uzmanlık sahibi olan insanlarla istişâre etmesi elzemdir. Bu yönüyle istişâre, toplumların ve milletlerin hayatında önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim insanlar özellikle herkesi ilgilendiren konularda görüş alışverişi sonucunda, ulaştıkları fikir birliği ile sorumluluk sahibi olduklarını hissetmekte, bu sorumluluk duygusuyla aşılması güç problemleri aşmak noktasında daha kararlı bir şekilde harekete etmekte ve sorunları ortak bir zeminde çözmektedir. Dolayısıyla şûrâ, toplumların varlığını sürdürebilmesi için vazgeçilmez bir ilkedir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm ve onun ilk uygulayıcısı konumundaki Hz. Peygamber'in kendi zihniyle, yaşadığı zaman ve zemini dikkate alarak istişâreyi sürekli öne çıkaran bir yaklaşım içerisinde olması, İslâm'ın her çağda uygulanabilirliğini sağlamak adına temel bir metodolojiyi ortaya koymaktadır. Şu halde Müslümanların da benzer bir yaklaşım içerisinde olmaları, yaşanan sorunların çözülmesinde ihmal edilmemesi gereken bir önem arz etmektedir.

Yüce Allah insanlara doğruyu bulmaları konusunda yardımcı olması için danışmayı tavsiye etmiştir. Dahası, Kur'an-ı Kerim'de geçen surelerden birinin "Şura" olması, İslam Dini'nin istişareye yüklediği önemi gösterir niteliktedir. "Size verilen herhangi bir şey, sadece dünya hayatının bir geçimliğidir. Allah katında olan, inanıp Rablerine güvenen, büyük günahlardan ve hayasızlıklardan çekinen, öfkelendiklerinde bile bağışlayanlar, Rablerinin çağrısına cevap verenler ve namaz kılanlar için daha iyi ve daha süreklidir. Onların işleri aralarında danışma iledir. Kendilerine verdiğimiz rızıktan da sarf ederler."¹ şeklindeki ilahi ifadeler dikkatlice incelendiğinde, şura ilkesi ile iman etme, ahlaklı olma ve namaz kılma gibi dinin en temel unsurlarının birlikte ele alındığı görülecektir. Bu da yine danışmanın önemini ortaya koymaktadır.

Ancak burada "şûra"dan sonuç alabilmek adına başka bir hususiyeti de gözden kaçırmamak gerekir. Kur'an'da şura ile ilgili başka bir ayette, "O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu hâlde onları affet; bağışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış. Artık kararını verdiğin zaman da Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine sığınanları sever."² buyrulmaktadır. Burada danışma faaliyetinin karar verme sürecini imkansızlaştıracak kadar abartılmaması gerektiğini vurgulanmaktadır. Zira insanı melankolik bir ruh haline götürecek bütün eylemlerin ona zarar vereceği açıktır.

Tarihsel süreçte farklı medeniyetlerin dikkate aldığı Hz. Muhammed'in de hassasiyetle uyguladığı şûra ilkesi dört halife döneminde zaman zaman erozyona uğramakla birlikte varlığını sürdürmüş ancak Emevîlerin iktidara gelişiyle neredeyse tamamen ortadan kaldırılmıştır.³ Bunun sebebi şûra ilkesinin sürekliliği olan bağımsız bir kurum haline gelmeden terkedilmesi olsa gerektir.⁴ Şûra prensibinin pek çok özelliğinin yürürlükten kalkması, sorunların tartışılıp çözülmesinde Ehl-ü'l-Hall ve'l-Akd⁵ müessesesinin tek alternatif

1 Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal), çev. Hüseyin Atay (Ankara: Semih Ofset, 1995), eş-Şûrâ 42/36, 37, 38.

2 Âl-i İmrân 3/159.

3 Bk. Fazlurrahman. "İslâm'da Şûra İlkesi ve Ümmetin Rolü", çev. Halim Sırçancı, *İslâmi Siyaset Teorisi ve Sorunlar* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 133-149; Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), 2/132; Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 149.

4 Manuela Marin, "İslâm'da Şura ve Endülüs Uygulaması", çev. Mustafa Can, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009/2), 147-148.

5 Geniş bilgi için bk. Abdülhamîd İsmail El-Ensârî, "Ehl-ü'l-Hall ve'l-Akd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1994), 10/539-541.

olarak kalmasını sağlamıştır. Müslümanların kurmuş olduğu devletlerde hükümdara danışmanlık hizmeti sunmakla vazifeli olan Ehl-ü'l-Hall ve'l-Akd kurumu, danışma faaliyetlerini yürütmeye çalışsa da söz konusu uygulama, özellikle Emevîler'le başlayan süreçte “şûra”nın genellikle yönetim merkezlerinde yaşayan hükümdara yakın kimselerin katılımıyla sınırlı kalmasına yol açmış, toplumun tamamını muhatap alan bir ilke olma özelliğini kaybetmiştir. Bu dönemde şûra “toplumun önde gelenleri (kabile reisleri, eşraf, âyan), yöneticiler ve ordu kumandanları ile ilim adamlarından meydana gelen üç sınıfın temsilcileriyle, birlikte ya da ayrı, genel ya da özel biçimde gerçekleştirilmiştir.”⁶ İlerleyen süreçte şûra meclisinin kapsamı daha da daralmış Ömer b. Abdülaziz döneminde sadece ulema ve fukahadan oluşan bir yapıya dönüşmüştür.⁷

Bunun yanında şûra konusunda Müslümanların büyük bir yanlış içerisine düştükleri görülmektedir. Zira Müslümanlar şûrayı, çoğunlukla yöneticinin yani sadece bir tek kişinin tasarrufunda bulunan ve yaptığı tavsiyeleri uygulamaya aktarma sorumluluğu bulunmayan birtakım insanlara danışması olarak algılanmıştır. Bu durum, Sünni siyasî algısında yer alan zalim iktidara başkaldırmanın yasak olduğu yaklaşımıyla birlikte değerlendirildiğinde, meşruiyetin kaynağının karışık geleneklerde ya da dikta rejimlerinde aranmasının sebebi daha iyi anlaşılacaktır.⁸ Şu hâlde şûra, geçmişte olduğu gibi bugün de bireysel ve toplumsal/siyasi anlamda insanların fitratlarına uygun, dolayısıyla başarılı ve mutlu bir yaşam sürmelerine imkan veren bir uygulama şekli olarak varlığını sürdürmektedir. Müslümana düşen akla, vahye ve olguya son derece uygun olan bu önemli uygulamayı hayatının her aşamasında göz ardı etmeden yaşamını sürdürmesidir. Şûra hakkında bu genel bilgileri aktardıktan sonra kelimenin analizine geçebiliriz.

1. İstişare Kelimesinin Kavramsal Analizi

شاور fiilinin mastarı olan şûrâ ve istişâre kelimeleri شَوَّرَ fiil kökünden türemiştir. Teşâvür, müşavere, meşveret, meşûra, şivâr ve mişvâr gibi pek çok kelime yine bu fiilden türemişlerdir. Aynı kökene sahip olan إشارة /أشار kelimesi, على harfi cerri ile kullanıldığında, “bir konuda görüş bildirmek, yapılması gerekeni öğütlemek ve doğru yolu göstermek” anlamına gelir. Yine aynı

6 Türcan, “Şura”, 39/232” ifadesi “Talip Türcan, “Şûra”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 232

7 Türcan, “Şûra”, 39/232.

8 Bk. Fazlurrahman, *İslâm'da Şûra İlkesi ve Ümmetin Rolü*, 137 vd.

kökten türemiş *Şûra*/شورى kelimesi de, “danışmak” ve “birbirinden görüş almak” demektir.⁹ Görüş alışverişinde bulunmak üzere bir araya gelerek meşveret eden topluluk¹⁰ ya da üzerinde görüş alışverişinde bulunma işi de şûra olarak ifade edilmiştir.¹¹ Ayrıca aynı anlamda kullanılan istişare, müşavere, meşveret, meşûre ve teşâvur kelimeleri, “arı kovanından bal almak” manasına da gelir.¹² Arının pek çok farklı çiçeğe konarak onlardan aldığı çeşitli maddelerle bir ürün ortaya koyması gibi çeşitli görüşleri hesaba katarak sağlıklı ve doğru sonucu elde etmek, arının ortaya çıkardığı balın kovandan alınmasına benzer. Öyle anlaşılıyor ki burada kastedilen şey birçok görüş, seçenek ve alternatifin bir araya geldiği havuzdan kovandan çıkarılan bal gibi en saf, en halis ve en faydalı olanı elde etmektir.¹³ Elde edilen sonuç bal kadar kıymetlidir.

Kur'an'da 42. sûrenin adı belki de önemini ortaya koyan bir şekilde “şûra”dır.¹⁴ “Şûra” kelimesi ve müştakları Kur'an'da üç yerde geçer.¹⁵ Bu ayetlerden “*iş hakkında onlara danış, fakat karar verdin mi Allah'a güven. Doğrusu Allah güvenenleri sever.*”¹⁶ ve “*Onların işleri birbirine danışarak*

9 İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulfafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1984), 2/704; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyisu'l-Luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1972), 3/226-227; Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: y.y., ts), 4/434-435; İbrahim Mustafa vd, *el-Mu'cem el-Vasît*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), 499; Fahreddin b. Ömer Râzî, *et-Tefsîrî'l-Kebîr* (Mısır: Matbaatü'l Behiyye, ts.), 9/66; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî. *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlülüğü*, çev. ve not. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 831; Şûra kelimesi, İngilizce'de “consultation” ve “information” kelimeleriyle ifade edilmektedir. Bk. *The Redhouse English-Turkish Dictionary* (İstanbul: Sev Matbaacılık, 2011), 204, 504.

10 Türcan, “Şûra” 230; İlyas Ba-Yunus-Ferid Ahmed, *İslâm Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*, çev. Rıdvan Kaya (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986), 83.

11 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, 1993), 2/413-414.

12 el-İsfahânî, *Müfredât*, 831.

13 Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, thk. Ali Hilâlî, Abdüsselâm Muhammed Harun vd. (Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt 2004), 12/252; İmam Kurtubi, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, çev. M. Besir Eryaysoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 1997), 4/439; Türcan, “Şûra”, 39/230.

14 Surenin ismi 38. ayette geçen “Şûrâ” ifadesinden hareketle verilmiştir. İmam Mâtürîdî 38. ayetin iniş sebebini şöyle ifade etmektedir: Rasulullah'ın (sav) yanlarında bulunmadığı zamanlarda Ensar kendi aralarında istişarede bulunurdu. Onların bu eylemlerini övmek için söz konusu ayet-i kerime nazil olmuştur.” Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mürteza Bedir (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), 13/202.

15 Âl-i İmrân 3/159; eş-Şûrâ 42/36-39; el-Bakara 2/233.

16 Âl-i İmrân 3/159.

yürür.”¹⁷ şeklindeki ifadelerde geçen “iş” öncelikle “toplum işi” olarak anlaşılır. “Danışma” konusu sadece belirtilmiş, ancak alanı, yöntemi, kaç kişiyle yapılacağı, bağlayıcılığı, örgütlenme şekli gibi konular mü’minlerin değerlendirilmesine bırakılmıştır.¹⁸ Zira ilkelerin uygulanışı zaman, zemin ve zihin bağlamında değişkenlik içermektedir.

Farklı birçok alanda kullanıldığı görülen istişare/şûra, siyasi olarak yönetim kademelerinde bulunan iktidar sahiplerinin, görev alanlarına giren işler hakkında karar vermeden önce ehliyet ve uzmanlık sahibi kimselere danışıp onların görüşlerini dikkate alması anlamına gelmektedir.¹⁹ Bu yönüyle şûrâ siyasi, sosyal ve ekonomik nitelikli kamu meseleleri hakkında kararların alınması açısından vazgeçilmez bir ilkedir. Burada temel amaç, hata ihtimalini olabilecek en düşük seviyeye indirmektir.²⁰ İstişare, sağlıklı bir şekilde uygulandığı takdirde insan haklarını garanti altına almada da önemi bir yere sahiptir.²¹ Görüldüğü üzere kelimenin sözlük anlamları ile istilahi anlamları arasında yakın bir ilgi bulunmaktadır.

17 eş-Şûrâ 42/36-39.

18 Bk. Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî’den Abduh’a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayınları, 1995), 56-57; Fazlurrahman, “İslâm’da Şûra İlkesi ve Ümmetin Rolü”, 144-145.

19 Kur’an’da geçen bazı ayetlerde Sebe Melikesi Belkis’in Hz. Süleyman’ın kendisine itaati kabul etmesini içeren mektubunu aldığı anda nasıl tepki vermesi gerektiği konusunda halkın ileri gelenlerinin görüşlerini alarak hareket ettiği anlatılmaktadır. Dahası, Belkis’in etrafındaki bu kişilerin görüşlerine başvurmadan hiçbir önemli mesele hakkında karar vermediği şeklindeki sözü nakledilmektedir (Bk. en-Neml 27/22-33). Öyle anlaşılıyor ki Yüce Allah bu şekilde ihtisâs sahibi kimselerden faydalanmanın önemini ve bunun nasıl yapılabileceğini göstermeye çalışmıştır. Bu hadise aynı zamanda yaşanan tarihsel kesitte siyasi iktidarın icrasında temsilciler yoluyla da olsa, toplumun alınan kararlara katılması konusunda önemli bir gelişmişliğin varlığını ortaya koymaktadır. Burada Hz. Süleyman’a itaatten anlaşılan şeyin onun elçilik statüsü bağlamında söyledikleri noktasında olduğunu da ayrıca belirtmek gerekir. Nitekim ifadelerin besmele ile başlamasının yanında içerik de dikkate alınırca, bu sonuca ulaşılabilir. Kur’an’da Firavun’un Hz. Musa’nın kendisine inananlarla birlikte Mısır’dan çıkmasına engel olmak için nasıl bir yol izleyeceğine dair yakın çevresiyle istişare etmesi de yer alır. (el-A’râf 7/109-112). Buradaki istişare Hz. Musa ve ona inananlar açısından olumsuz bir sonuca taalluk etse de Firavun açısından en doğru çözümü bulmak amacıyla gerçekleştirildiği unutulmamalıdır. Kur’an’da yer alan bu ve benzeri örnekler istişarenin Hz. Peygamber’den önce de bilindiğini ve yaygın bir şekilde kullanıldığını ortaya koymaktadır.

20 Mahmud Babilli, *İslâm’da Şûrâ*, çev. Nihat Armağan - Kemal Çobanbeyli (İstanbul: Fikir Yayınları, 1985), 26-27; Türcan, “Şûra”, 39/230; Abidin Sönmez, *Şûrâ ve Rasûlullah’ın Müşâveresi* (İstanbul: İnkılab Yayınları, 2015), 18; Ali Galip Gezgin, “Kur’an’da ve Türk Devlet Geleneğinde Şûrâ”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1997), 189.

21 Kâmil Muhammed el-Gindi, “Şûra ve İslam Hukukunda İnsan Hakları Demokrasisinin Belirginliği”, çev. Ahmet Kılınç, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2018), 205.

“Şûra” ilkesinin siyasî yapıya ait önemli bir ilke olduğunu kabul eden yazarlara göre şûra, genel olarak siyasî olmaktan önce sosyal mekanizmalarla ilgilidir. Buna göre “şûra” bir danışma organı değildir; bir tarz ya da bir yöntemdir. Teşkilatlanmadan problem çözümüne kadar, geniş kapsamlı bir süreçtir. Örneğin işçi, memur, esnaf, siyasi iktidar vb. her basamağın organizeli ve etkin bir biçimde yönetime, karar alınmasına ve icrâyâ katılımı demektir.²² Dolayısıyla istişare, tabiatına uygun olarak en az iki tarafın iradesini ortaya koymasını gerekli kılan bir yöntem olup, böylesi bir uygulamada görüşlerine başvurulmuş da söz konusu görüşleri değerlendirip onlardan faydalanma gibi bir tercihte bulunan da sorumluluğu ortak bir şekilde üzerine almaktadır. Bu iki taraf arasındaki en önemli fark, hiyerarşik konum olmaktadır.

İslam dininde ibadet alanında cemaatle namaz kılmak ya da zekât, sadaka vermek, hac farızasını yerine getirmek gibi zorunlu bazı faaliyetlerin, bir araya gelmek ve bu sayede birbirinden haberdar olarak, kardeşlik ve dayanışmaya vesile olmak şeklindeki toplumsal faydaları bilinmektedir. Bu yaklaşım ile sahasında uzman olan pek çok insanın fikirlerinin bir araya getirilerek bunların dikkate alınmasının tavsiye edilmesi tam bir uyumluluk arz eder. Zira bu şekilde ibadet alanında bir araya gelmenin sağladığı güven ve güçlülük duygusu, fikri anlamda da ortak düşünce etrafında bir araya gelen insanlar tarafından benzer şekilde hissedilmiş olacaktır. Böylece istişare; fikri anlamda zemin oluşturduğu kardeşlik, dayanışma, yardımlaşma gibi toplumsal anlamda yapıtaş vazifesi gören birtakım değerlerin yaygınlaşmasına uygun bir ortam hazırlar. Bu aynı zamanda gelişmiş, kaliteli birey merkezli güçlü bir toplumun tesisi amacının da gerçekleşmesini sağlayacak en etkili yoldur. Doğrusu alınan her kararın toplumu oluşturan bireylerin şimdiki anını ve geleceğini direkt etkilediği hesaba katılırsa istişarenin de ne denli önemli bir ilke olduğu daha net anlaşılacaktır. Şu hâlde istişare sadece Hz. Peygamber’in yaşadığı dönem ile sınırlı kalmayıp tarihsel süreçte insan toplumlarının doğrusu ortaya koymak adına pratik alanda sürekli gerçekleştirdikleri bir uygulamadır.

2. Hz. Muhammed’den Önce İstişare

Şura yöntemi, uygulama şekli ve kendisine yüklenen değer açısından birtakım farklılıklar taşısa da yöneten-yönetilen hiyerarşisinin ortaya çıktığı ilk zamanlardan itibaren bilinen ve uygulanan bir ilkedir. Kendilerine İslam gelmeden önce Cahiliye Arapları da dahil olmak üzere farklı medeniyetlerin,

22 Bk. M. Yusuf Kahdehlevî, *Hz. Muhammed ve Ashabının Yaşadığı Müslümanlık*, çev. Ahmet Muhtar Büyükcınar vd. (İstanbul: Kalem Yayınları, 1979), 2/637.

şura prensibini kendilerine mahsus bir tarzda pek çok alanda kullandıkları bilinmektedir. Şu hâlde Müslüman olmayan insanlar da birbiriyle müşavere yapmaktaydılar.²³ Biz burada sınırlılıklarımızdan ötürü bu uygulamayı yalnızca İslam öncesi Arap kültürü çerçevesinde ele almakla yetineceğiz. Söz konusu kültürde savaş, barış ve diğer önemli işler hakkında kabile reisinin tek başına hareket etmediğini, bir meclisin bulunduğunu ve kararların bu meclis üyeleri ile birlikte alınıp yürürlüğe konulduğunu bilmekteyiz. Ancak İslam ile birlikte kabile ve akrabalık anlayışına dayalı şûrâ prensibinin kullanım alanı genişletilmiş, toplumsal bir yönetim ilkesi haline getirilmiştir.²⁴ Diğer bir deyişle her bir fert, inanç kardeşliği zemininde toplumun tam bir üyesi olmuş, kabile eksenli sınırlı bir şûra uygulamasından ortak aklın hüküm verdiği daha büyük kitleleri için içine katan kapsayıcı şûraya geçilmiştir.

Şûra prensibinin Arap Kültür tarihindeki yeri; Kusay b. Kilab, Mekke'nin ve Kâbe'nin yönetimini ele geçirdikten sonra Kâbe'nin yönetimini kaybeden ve Mekke'nin etrafında dağınık halde yaşayan Kureyş kabilesinin bütün kollarını bir araya getirmesiyle belirginleşir.²⁵ Kusay, Kâbe ve Mekke ile ilgili görevlerden önemli olanlarını kendi kabilesinin kontrolüne almış, böylece Kureyş kabilesinin bölgedeki nüfuzunun artmasını sağlamıştır. Nitekim hükümet fonksiyonları, Kureyş kökenli on kadar ailenin elinde bulunmakta ve idari işler çok sayıda fert tarafından yürütülmekteydi. Bir nevi “bakanlar kurulu” olarak tanımlanabilecek bu yapı, yetişkin bütün vatandaşların katıldığı şûra esaslı bir “parlamento”nun kontrolü altında çalışmaktaydı.²⁶

Kusay'ın hâkimiyeti ile birlikte Mekke çok zenginleşmiş, idari sistem yeni baştan organize edilmiş ve katılımcılığın öne çıkarıldığı bir yapıya dönüştürülmüştü. Kusay, yönetim merkezi olan Dâru'n-Nedve'yi²⁷ tesis ederek

23 Bk. Türcan, “Şûra”, 39/230; Nuran Koyuncu, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Şûra* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 10-31; Ronald L. Nettler, “Islam, Politics and Democracy: Mohamed Talbi and Islamic Modernism”, *The Political Quarterly* 71/4 (2000), 55.

24 Abdurrahman Altuntaş, *Kur'an'da Temel Siyasi Kavramlar* (İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 35.

25 Bk. Sami Kiliçli, *Mekki Surelerde Mü'minlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitap ile İlişkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 497.

26 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980), 1/27; Harun Han Şirvani, *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, çev. Kemal Kuşçu (Ankara: Nur Yayınları, 1965), 25.

27 Nedy, insanların bir araya gelmesi ve oturması ve bu şekilde bir meclis oluşturması anlamına gelir. Nedve'nin görüşleri bildirmek için toplanma şeklindeki anlamından hareketle Dâru'un-Nedve de meşveret yapmak üzere meclisin toplandığı yer anlamına gelir. Bk.

kırk yaşına gelen her vatandaşın buraya gelip şehirle ilgili işlerin münakaşalarına katılabilmesini sağlamıştı. Dâru'n-Nedve'nin merkezi önemi; sosyal, politik, ekonomik ve medeni alanları da kapsayacak şekilde oldukça genişti.²⁸ Örneğin savaş ve barışa bu mecliste karar verilirdi. Alınan karara her kabile ve her fert uymak zorundaydı. Kusay önemli bir karar vermek istediği zaman, Kureyş'in ileri gelenlerinden oluşan kabile meclisini toplar ve kararlarını burada alırdı. Kabile reisleri bu mecliste her bir akraba grubunun temsilcisi olarak bulunmaktaydı.²⁹ Örneğin hicretten önce Ebû Cehil'in teklifi ve yoğun ısrarı sonucunda Hz. Peygamber'in her kabileden bir gencin katılımıyla kurulacak bir imha timi tarafından öldürülmesi için verilen karar bu mecliste alınmıştı. Yine asıl gayesi hac veya Mekke panayırlarına gelen kimselere yardım etmek olan ve şehrin sakinlerinden yıllık olarak alınan Rifâde vergisinin uygulamaya konulması da söz konusu mecliste alınan önemli kararlardanı.³⁰ Bu yetkiler ve yükümlülükler, Dâru'n-Nedve'nin İslam öncesi Arap kültürünün dokusuna geniş olarak yayıldığına işaret ediyordu. Bütün bunların ışığında Dâru'n-Nedve, Cahiliye Dönemi Araplarının en fonksiyonel ve otoriter kurumu olduğu söylenebilir. İslam'ın gelmesiyle birlikte Daru'n-Nedve üzerinden gerçekleştirilen uygulamalar Daru'l-Erkam, Peygamber Mescidi vb. mekanlara kaymış, Hz. Peygamber *vahyin belirlemediği hususlarda* ashabıyla istişarede bulunmuş ve bizlere bu konuda çok değerli ve önemli bir miras bırakmıştır.

el-İsfahânî, *Müfredât*, 1432; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît-Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 6/6010; Eyüp Sabri Paşa, *Mir'âtü Mekke*, (Konstantaniyye: y.y., 1301), 315.

28 İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989), 2/140.

29 Ferdiyetlerine ve özgürlüklerine aşırı düşkünlükleri sebebiyle hiçbir zaman kral yetki ve otoritesine sahip kişiler tarafından yönetilmeye razı olmayan Arap toplumunda kabile, zenginlik, yaşça olgunluk ve şeref gibi şahsi meziyetleri ile tanınan, kutsal değerlerle yüklü olduklarına inanılmayan, eşit hak sahipleri arasından seçilen ve kendilerine şeyh, reis veya seyyid adı verilen kişiler tarafından idare edilmiştir. Siyasi ve sosyal tabakalaşmanın olmadığı bu ilkel sistemde, kabile reisi sadece eşitler arasında öne çıkan biridir. Kolektif sorumluluk bilinci de buradan gelmektedir. Nitekim idarecilik vazifesi emretmekten çok, hakemlik yapmak, istişare heyetini organize etmektir. Yöneticiye emretme değil, kabilesini diğer soylara karşı temsil etme sorumluluğu verilmiştir. Geniş bilgi için bk. Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam* (Bağdat: Matbûatü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-İrâki, 1993), 4/344-354; Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Meğamiz (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976), 4/35-36; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/23.

30 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/35; Ethem Ruhi Fıçlalı, "Dârünnedve", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/556.

3. Hz. Peygamber ve Şûra

Hz. Peygamber Dönemi incelendiğinde “şûra” ilkesinin toplumsal hayatta yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. *Herhangi bir konu hakkında ayet inmişse o konuda istişarede bulunmayan Hz. Muhammed’in, hakkında ayet bulunmayan konularda genellikle ashâbının fikirlerine başvurduğu bilinmektedir.*³¹ Nitekim Hz. Ali kendisine “Sen dünyadan göçtükten sonra Kur’an ve sünnette hükmünü bulamadığımız bir mesele hakkında nasıl bir metot izleyelim?” diye sorduğunda “Ümmetimden Allah’a itaatkâr olan ve işinde ehil olanları bir araya toplayarak onlarla istişare edin. Sadece bir kişinin fikrini esas alarak sakın karar vermeyin.”³² şeklinde şurayı tavsiye eden bir içerikle cevap vermiştir. Cabiri, Hz. Peygamber’in kendini müstebit bir reis veya melik olarak görmek yerine, “nebî” ve “resûl” olarak tanıttığını söyler. Dahası, onun etrafında bulunan Müslümanlarla ilişkisinin temelindeki esas, ‘hükmedilenler’ veya ‘yönetilenler’ değil, ‘ashab’ ya da ‘sahabe’ şeklinde ifade edilebilecek arkadaşlık duygusudur. Söz konusu arkadaşlık ise Mekke Dönemi’nden yani işin en başından beri ‘şûra’ ilkesi üzerine kurulmuştur.³³

Hz. Peygamber’in karar alırken, arkadaşlarının görüşlerine daima değer vermiş olması; sorunların çözümünde sivil otoriteyi başka bir ifadeyle cinsiyet, milliyet, din ve ırksal açıdan farklılıkları dışarıda bıraktıran bir toplumsal mutabakatı dikkate alarak hareket ettiğini göstermektedir.³⁴ Doğrusu

31 Rivayetlerde Hz. Peygamber’in yaşadığı toplum içerisinde istişareye en fazla önem veren kişi olduğu bildirilmektedir. Ebû Hüreyre’den gelen, “Allah Resûlü kadar istişareye önem veren ikinci bir kişiyi görmedim.” Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu’l-kebir* “Cihad”, 35. şeklindeki ifade bunu doğrular niteliktedir.

32 Fazlurrahman, *Sîret Ansiklopedisi*, çev. Komisyon (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1996), 1/384. Arkoun, Hz. Muhammed’in etrafında kendileriyle şûra ilkesini veya tavsiyesini gerçekleştirdiği on kişilik, oy hakkına sahip bir heyetin olduğunu belirtir. Farklı kabilelerin güç ve itibar sahibi isimlerinden oluşan bu ekip, Arap toplumundaki siyasî ve toplumsal güçleri temsil etmekteydi. Bk. Muhammed Arkoun, *Tarihiyyetu’l-Fikri’l-Arabî* (Beyrut: y.y., 1986), 175. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile Evs ve Hazreç kabilelerinin önemli şahsiyetlerinden kabul edilen Sa’d b. Muaz ve Sa’d b. Ubade’nin Hz. Peygamber’in en fazla istişarede bulunduğu kişiler olduğu rivayet edilmektedir. Bk. Ebû Muhammed Cemâlüd-dîn Abdülmelik İbn Hişam, *es-Sîretu’n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâru’l-Kitabu’l-Arabî, 1990), 3/174.

33 Muhammed Âbid el-Cabirî, *el-Aklu’s-Siyâsiyyi’l-Arabî* (Beyrut: y.y., 1990), 366; Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), 14.

34 Burada özellikle kadınların görüşlerinin de Hz. Paygamber tarafından dikkate alındığını ifade etmemiz gerekir. Nitekim o, “Kendilerini ilgilendiren hususlarda kadınlarla istişare edin.” Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut, ty.), 4/192; İbnu’l-Esîr, Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü’l-Ğâbe fî Ma’rifeti’s-Sahâbe* (Kahire: y.y., 1970), 4/15.) ve “Kızları

Allah da elçisinden bunu yapmasını istemektedir.³⁵ İnsanların sahip oldukları özellikleri hesaba kattığımızda Kur'an'ın net olarak belirlediği hususların dışında daha iyiye ulaşabilmeleri, fikir alışverişinde bulunmalarıyla mümkün olabilir.³⁶ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in şûra konusundaki uygulamalarının, ashabını kendisinden sonraki sürece hazırlamak, bireysel ve toplumsal seviyede karşılaşılabilecek sorunların çözümünde *şûranın* bir ilke olarak Müslümanlarca örnek alınmasını ve uygulanmasını sağlamak amacını taşıdığı ileri sürülebilir. Başka bir deyişle Hz. Peygamber, ümmeti ondan sonraki süreçte kendi ayaklarının üzerinde durabilen bir gelişmişlik seviyesine yükseltmek istemiş, şura konusundaki uygulamalarıyla bireyleri bu yönde adeta eğitmiştir. Böylece kendisiyle ilgili kararları, aralarında danışarak çözecek bir toplumsal yapının temellerini atmıştır.

İstişare konusunda sıkça örnek verilen “Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz.” sözünün de tutarlı bir zeminde anlaşılması önemlidir. Buna göre Hz. Peygamber'in hurma aşılarken gördüğü Medinelilere kendi görüşüne göre bu işlemi yapmanın doğru olmadığını ifade etmesi üzerine onlar da aşılamaı bırakmışlardır. Ancak aşılınmayan hurmalar az ürün verince durumdan haberdar edilen Hz. Peygamber ashabına “Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz.” dedikten sonra şöyle demiştir: “Ben ancak bir insanım, size dininizle ilgili bir şey emredersem onu alın, kendi görüşüme göre bir şey emredersem (unutmayın ki) ben ancak bir insanım.”³⁷ Bu ifade ile Allah'ın elçisi, insan olması hasebiyle uzmanı olmadığı bazı konularda eksiklikler taşıyabileceğini ya da hata yapabileceğini ifade ederken, günlük işlerde ümmeti meydana getiren bireyler arasında spesifik bir takım konularda kendisinden daha bilgili insanların bulunabileceğine işaret etmektedir. Nitekim “İyi bilin ki, Allah ve Rasûlü'nün müşâvereye ihtiyacı yoktur. Ancak Allah Teâlâ bunu benim ümmetime bir rahmet kıldı. Onlardan her kim istişare ederse doğru ve yerinde hareket etmekten mahrum olmaz. Her kim de istişareyi terk ederse hatâdan kurtulamaz.”³⁸ şeklindeki ifadesi, istişare yapılamayacak alanın va-

hakkında kadınlara danışınız.” Bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sunen* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1952), “Nikâh”, 23. buyurarak bu durumu ortaya koymuştur.

35 Âl-i İmrân 3/159; eş-Şûrâ 42/38.

36 Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine* (Ankara: Birleşik Yayınları, 1992), 80, 89-90.

37 Bu konudaki rivayetler için bk. Ebu'l Huseyn el-Haccâc el-Müslim, *Sahîh'u-Muslim* (Riyad: Dâr'u-Taybe, 2006), “Fedâil”, 139, 140, 141.

38 Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: y.y., 1990), 6/76.

hiy ile belirlenen bir içeriğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Başka bir ifadeyle vahiy belirleyen Allah olduğu için Hz. Peygamber'in elçi olması bakımından istişareye ihtiyacı yoktur. Ancak o, ümmetine günlük yaşantıda kendisi de dahil olmak üzere ister alim ister cahil kim olursa olsun herkesin danışmaya ihtiyaç duyması sebebiyle buna önem vermesi ve uygulaması gerektiği konusunda örnek olmak için istişareyi bir ilke olarak öne çıkarmıştır.

Hz. Peygamber'in istişare ile ilgili uygulamalarında dikkat çekici başka bir husus, sahabenin bu konudaki tepkileridir. Nitekim onlar pasif bir alıcı konumunda olmak yerine, bazen Hz. Peygamber'in kendi içtihadı olan kimi karar ve uygulamalarını eleştirmiştir. Adalet ve hoşgörü zemininde karşılıklı yapılan münazaralar neticesinde, kimi zaman Hz. Peygamber, kimi zaman da sahabe görüşlerini değiştirmiştir. Zira tek amaç toplum için en faydalı olanı ortaya koymaktır. Sahabenin kendisinde böyle bir hakkı görmesi çok önemlidir. Hz. Peygamber ve sivil otorite olarak kabul edilebilecek bu güç arasındaki ilişki şekli, söz konusu dönemde yöneticiye itaat konusundan ne anlaşıldığı hususunda önemli ipuçları içermekte, aynı zamanda İslam'ın bireye verdiği değeri de çarpıcı bir tarzda ortaya koymaktadır. Nitekim Kur'an-Kerim'de yer alan "Şayet bilmiyorsanız bilenlere sorun."³⁹ ayet-i kerimesinin, Hz. Peygamber'in "Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz"⁴⁰ şeklindeki hitabıyla birlikte değerlendirildiğinde bireye verilen önem çerçevesinde anlaşılması, daha isabetli görünmektedir. Aynı zamanda içtihadı yani Müslümanların yeni karşılaşılan sorunları 'nass'ların ışığında, akıl ve tecrübeye göre yeniden yorumlamaları ve hüküm vermelerine yüklenen önem, bunun sonucu olsa gerektir.⁴¹

Hz. Peygamber ve sahabe arasındaki ilişkide dikkat çekici bir diğer özellik, arkadaşlarının onun söylediklerinin vahiy eseri mi yoksa kendi kişisel görüşü mü olduğunu anlamak konusundaki uzmanlıklarıydı. Çünkü sahabe, -bu uzmanlığın kazandırdığı farkındalık ile olsa gerek- bazı durumlarda "Ey Allah'ın elçisi bu konuda vahiy mi mevcut, yoksa bu senin görüşün ve kararın mıdır?" şeklinde cesaretle ona soruyordu.⁴² Hz. Peygamber'in buna tepkisi

39 en-Nahl 16/43.

40 Bk. Müslim, "Fedâil", 141.

41 Bk. Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1998), 79. Ayrıca bk. Ahmet Arslan, *İslâm Demokrasisi ve Türkiye* (Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları, 1995), 114.

42 Bk. Hasan Onat, "Hz. Muhammed'in Siyasî Liderliği Beşeri Bir Sorumluluktur", *Akşam Gazetesi* (02 Ekim 2009).

ise kızmak ve karşısındakilere hakaretler ederek azarlayıp huzurundan kovmak yerine, bıkmadan, usanmadan büyük bir hoşgörü ile onlara cevap vermek oluyordu. Hz. Muhammed'in uygulamalarında düşünce özgürlüğüne verilen önem, farklı düşüncelerin bir araya gelerek bir zenginlik oluşturmasını sağlıyordu. Zira o, bir peygamber olmasına rağmen etrafındakilere düşüncelerini zorla kabul ettirmek gibi bir yol izlememiştir.⁴³ Sahabe ise Hz. Peygamber'in kararlarını ikna olmaksızın kabul etmemiş, aksine sorgulamıştır.⁴⁴ Hz. Peygamber de böylesi bir tavrı, kendisine karşı bir başkaldırı olarak algılamamıştır. Çünkü burada sorgulanmaya konu olan şey, onun elçilik yönü ile ilgili olmayıp, Hz. Peygamber'in tasarrufları, yani insan olarak kendi anlayışının ürünü olan içtihatlarıdır.

Öyle anlaşılıyor ki sahabe için Hz. Peygamber, Kur'an'da da ifade edildiği gibi öncelikle bir *beşer*dir ve aralarındaki ilişki büyük ölçüde bu zemin üzerine kurulmuştur. Doğrusu, sağlıklı ve tutarlı bir nübüvvet anlayışı da ancak Hz. Peygamber'in varlıksal olarak insan, statü olarak elçi olduğunu kabul etmekle mümkün olabilir. Buradan hareketle Müslümanın, akla, vahye ve olguya başka bir ifadeyle hayatın gerçeklerine ve Allah'ın evren için koyduğu yasalara uygun olmayan bir durumla karşılaştığında, tepki vermeyip, görmezlikten gelerek sessiz kalması doğru olan bir davranış olmasa gerektir. Aksine İslam'ın ruhuna ve sünnete uygun olan tavır, doğru olanı ortaya çıkarmak için her türlü çabayı kararlılıkla ortaya koymak ve doğrudan yana bir duruş sergilemektir.

Hz. Peygamber'den sonra onsuz hayata intibakta zorlanan Müslümanların aşmaları gereken ilk problem yönetici seçimi olmuştur.⁴⁵ Zira Hz. Peygamber, sağlığında kendisinden sonraki süreçte kimin yönetici olacağına dair herhangi bir isim vermediği hatta işarette dahi bulunmadığı gibi Müslüman toplumun yönetiminin nasıl devam edeceği konusunda da herhangi bir şey söylememiştir. Kur'an'da adalet, liyakat ve danışarak iş yapma sosyo-siyasi etik ilkeler olarak öne çıkarılmış, herhangi bir rejim şeklinden bahsedilmemiştir. Çünkü rejim biçimleri zaman ve zemine uygun olarak insanların ürettikleri olgulardır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in, herhangi birisini kendisinden sonra yönetici olarak ta'yin etmemesi veya belirli bir seçim tarzı vazetmemiş olması,

43 Muammer Bayraktutar, "Hz. Peygamber'in Örnekliliği Bağlamında Olaylar Karşısındaki Azim ve Kararlılığı", *EKEV Akademi Dergisi* 16/50 (2012), 77.

44 Bk. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 227; Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 73.

45 Bu konuda önemli bir çalışma için bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri İktidar Kavgası* (Ankara: Otto Yayınları, 1. Baskı, 2015).

hem olgusal gerçekliklerle hem de Kur'ân'ın bu konudaki yaklaşımıyla tam bir uyum içindedir. O, iktidar meselesini Müslümanların yaşadıkları zaman ve zemine uygun olarak kendi başlarına çözmeleri gerektiğini düşünmüştür. Aslında bu tarz bir yaklaşım, onun devrinin hâkim anlayışı ve geleneğine son derece uygundur.⁴⁶ Dahası, ontolojik egemenlik Allah'ın yetkisi altında iken siyasi egemenlik alanı insana bırakılmıştır. İnsanın “halife” kılınmasının anlamı da budur. Öyleyse siyasi alandaki tüm faaliyetlerin, başarıların ya da başarısızlıkların, övgü ya da yerginin, muhatabı bellidir.

Hz. Peygamber'in yaşantısı boyunca sıkça başvurduğu şura ilkesinin başka örnekleri de bilinmektedir. Nitekim, Bedir Savaşın karargâhın nereye kurulacağı önce yapılan istişare ile belirlendiği⁴⁷ gibi savaş bittikten sonra esirlerle ilgili nasıl bir yol izleneceğine de istişare sonucunda karar verilmiştir.⁴⁸ Başka bir tipik örnek Uhud Savaşı'ndaki karar alma sürecinde yaşanmıştır. Peygamberimiz ve sahabenin bir kısmı aksi düşüncede olmalarına rağmen, istişare sonucunda genç sahabilerin çoğunluk sağlamaları üzerine savunma yerine meydan savaşı yapılmasına kararı verilmiştir.⁴⁹ Savaş sırasında komutanın emrine itaat etmeyen okçular yerlerini değiştirmiş ve bu teknik hata neticesinde, Müslümanlar zor bir duruma düşmüştür.⁵⁰ Doğrusu burada ortaya çıkan olumsuz sonucun sebebinin emre itaat etmeyenler yerine, kararın istişare yoluyla alınmasında aranmaya çalışılması, sağlıklı bir yaklaşım olarak değerlendirilemez. Zira bu konuda istişare etmek yanlış bir hareket tarzı olsaydı, buna en başta peygamberin izin vermemesi gerekirdi. Aksine Uhut'taki başarısızlığa rağmen Hendek savaşında da yine istişare yapılması, Hudeybiye Antlaşması⁵¹ ve Te-

46 Bk. Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979), 57; Ziyâüddin Rayyis, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarımsı (İstanbul: Nehir Yayınları, 1995), 110.

47 Bk. Muhammed b. Ömer el-Vakîdî, *Kitabu'l-Megazi*, thk. M. Jones (Beyrut: y.y., 1989), 1/53-54; Takuyiddin Ahmed b. Ali el-Makrizî, *İmtâu'l-Esmağli'l-Makrizî*, tash. Fethullah Huleyf (İstanbul: y.y., 1979), 1/77-78; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, terc. ve thk. Muzaffer Can (İstanbul: Cantaş Yayınları, 1990), 3/1159.

48 Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 2/440.

49 Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîretu İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Konya: Hayra Hizmet Vakfı Neşriyat, 1981), 332-333.

50 Bk. Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzî*, çev. Mehmet Nur Akdoğan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 69; İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 3/174.

51 İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 3/261; İzzuddin Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî (Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Arabiyye, 1997), 2/89.

bük Seferi gibi daha sonraki olaylarda da sahabenin fikirlerine müracaat edilmesi,⁵² bu ilkenin Hz. Peygamber tarafından Müslüman toplum içerisinde ne kadar yaygınlaştırıldığıнын önemli bir göstergesidir.

4. Şura-Demokrasi Karşılaştırılması

Çoğunluğu Müslüman olan birçok araştırmacı tarafından ele alınan şura ile ilgili birikim incelendiğinde bazı yazarların Kur'an'da yer alan ayetleri bir tavsiye, Hz. Peygamber'in konuyla ilgili uygulamalarını ise birer örnek olarak anladığı görülmektedir.⁵³ Bunun yanında, şûrayı Allah'ın kat'i bir emri ve tüm işlerde kesinlikle yerine getirilmesi gereken İslâmî bir prensip olarak anlayan yazarların⁵⁴ da var olduğu bilinmektedir. Yine söz konusu araştırmacıların bir kısmına göre şûra, İslam'ın da temel esaslar olarak vaz' ettiği adalet, liyakat ve sorumluluk gibi bu günkü devlet organizasyonlarınca benimsenmiş olan modern ve demokratik formların geçmişteki uygulanma şeklidir. "Adı geçen müellifler bu teorik ilkeleri tahlil etmişler, şûra uygulamasına ilişkin değişik örnekler/hadiseler sunmuşlar ve bu hadiselerden hareketle, kimi kez bu günkü modern parlamenter sistemin geçmiş/mukaddem birer örneği olarak kabul ettikleri demokratik nitelikli bir istişare sisteminin var olduğu sonucunu çıkarmışlardır."⁵⁵ Böylece İslam dini ve demokrasi arasında bir uzlaşma olduğunu ispatlamaya çabalamışlardır.

Diğer taraftan şûra ve demokrasinin arasında net bir ayrıma giderek *şûranın* tamamen istatistiğe dayalı, vekâlet yoluyla gerçekleştirilen bir ilke olmasından hareketle, yozlaşmış her türlü demokrasi şeklini reddettiğini ileri sürenler de olmuştur.⁵⁶ Dahası, demokrasinin Hristiyan Batı üretimi bir ilke olduğu şeklindeki yaklaşımın da devreye girmesiyle İslâm ve demokrasi arasında *uzlaşma* değil, birbirlerine ancak alternatif olabilecek şekilde *çatışma* ol-

52 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd, *Futuhu's-Şam* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/990-991.

53 M. Halid İshakî, "İslâm Siyaset Teorisinin Sorunları", *İslâmî Siyâset Teorisi ve Sorunlar*, çev. Halim Sırçancı (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 60; Hüseyin Atay, "Allah'ın Halifesi İnsan", *AÜİFD* 18/1 (1970), 75; Nadim Macit, *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu* (Ankara: Seba Yayınları, 2000), 28.

54 Muhammed Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2002), 64; Taha Abdülbaki Sürur, *Kur'an Devleti*, çev. H. Hüseyin Yılmaz (İstanbul: Özgü Yayıncılık, ts.), 148; Fazlurrahman, "İslâm'da Devlet İdaresi", *Değişim Sürecinde İslâm*, ed. J. Esposito-J. Donohue, çev. Aydın Ünlü-Ali Yaşar Aydoğan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 276 vd; Muhammed Umara, *İslâm ve İnsan Hakları*, çev. Asım Kanar (İstanbul: Denge Yayınları, 1992), 33-34.

55 Marin, "İslam'da Şura ve Endülüs Uygulaması", 145.

56 Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, 21.

duğunu temellendirmeye çalışılmıştır.⁵⁷ Öyle anlaşılıyor ki şûranın hükmünün ne olduğu konusunun yanında demokrasi ile ilişkisi hakkında ortaya konan görüşler, geniş tartışmalara sebep olmuştur.

Hemen söylemeliyiz ki “şûra” ve “demokrasi” aynı şeyler değildir. Böylesi bir kanaatin gerekçesi, iki olgu arasındaki çok bariz bir farkın varlığıdır. Buna göre İslam, kuralları insanların dünya ve ahiret mutluluğunu hedefleyen Allah tarafından konulmuş bir dindir. Başka bir ifadeyle dinin sahibi Allah’tır. Demokrasi ise süreç içerisinde insanların akıl, irade, bilgi ve birikimlerine dayalı olarak ortaya çıkardıkları siyasi bir ilkedir. Öyleyse demokrasinin sahibi insandır. Bu bağlamda politik tasarımların meşruluk kaynağını dinde değil, “insanın yaratılıştan sahip olduğu yapısal formlarında ve toplumsal bir varlık oluşunda aramak daha tutarlı görünmektedir.”⁵⁸ Ayrıca demokrasilerde karar verme aşamasında sayısal çoğunluk yeterli unsur olarak görülürken –ki bunun her zaman olumlu sonuçlar vermediği, ideal olana götürmediği bilinmektedir– şûrada ana unsurun bilgi, tecrübe ve güven zemininde ortaya çıkan “alan uzmanlığı” olduğu görülmektedir. Sorunların çözümünde alan uzmanlığının sayısal çoğunluktan çok daha önemli olduğu izahıta varestedir. Nitekim bireysel olarak gelişmiş, eğitilmiş ve kaliteli insanlardan oluşan toplumlarda, sahasında uzman olan insanların görüşleri etrafında toplanılarak sayısal çoğunluğun da bu yönde oluşturulduğu görülmektedir. Şu hâlde bu iki farklı kavramı birbirinin tamamen zıddı veya alternatifi olmadığı gibi birbiriyle tamamen uyuşan hatta aynı şeyin biri eski diğeri de yeni sürümü unsurlarını gibi takdim etme şeklindeki yaklaşım isabetli gözükmemektedir. İslam’ı bir din, demokrasiyi ise bir yönetim şekli olarak kendi mecralarında değerlendirmenin daha doğru olacağı açıktır.

Şûranın, sadece siyasî ve teknik bir ilkedен ibaret olmayıp genel nitelikli bir içeriğe sahip olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu durumda hayatın her aşamasında söz konusu ilkeye göre hareket etmeye çalışmak gerekmektedir. Doğrusu siyaset de yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır. Bu bakımdan şûra ilkesi sağlıklı bir şekilde işletilip geniş bir zemine yayılabilirse, siyasal egemenliğin kaynağının halk olması sağlanabilir. Ancak Müslüman siyasî tarihi incelendiğinde şûra kavramının halka değil, siyasi iktidarlara tahsis ya da teslim edildi-

57 Bu tarz iddialara yer veren çalışmalar için bk. Mahmut Ay, “Tanrı Tasavvurunun Politik Tasarımlara Yansıması”, *AÜİFD* 46/2 (2005), 127; Yumni Sezen, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 331, 334; Esposito-Voll, *İslâmiyet ve Demokrasi*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998), 12-13, 41 vd.

58 Ay, “Tanrı Tasavvurunun Politik Tasarımlara Yansıması”, 127; Sezen, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, 327-328.

ği görülmektedir. Siyasi iktidarlar ise *şûrayı* yerleştirmek ve yaygınlaştırmak konusunda gereğini yerine getirmemişlerdir. Buna bağlı olarak “İslâm dünyasının en ciddi sorunlarından biri, *şûranın* yeterince yer bulamadığı geleneksel Müslüman kültürü ile demokrasiyi bağdaştıramamasıdır. Zira söz konusu siyasal kültür topluma değil, yöneticiye güven doğrultusunda oluşmuştur.”⁵⁹ Dolayısıyla Müslüman dünya, İslam’ın en temel kavramlarından bir tanesi olan *şûrayı*, tam anlamıyla somutlaştıramadığı için zamanın ruhunu yakalamak açısından güncelliğini koruyan bir problematik olarak demokrasiyi anlamlandırma noktasında da iyi bir imtihan verememiştir. Sonuçta Müslümanlar bu dünyada tutarlı ve sürdürülebilir bir siyasi gelenek oluşturmaktan da uzak kalmıştır. Bu yüzden Müslüman toplumlar bir sonraki başlıkta ele almaya çalışacağımız pek çok kazanımdan ne yazık ki mahrum kalmıştır.

5. İstişarenin Kazandırdıkları

İstişare ilkesinin bireysel ve toplumsal anlamda tesis ettiği ve yaygınlaştırdığı en önemli unsur, güven duygusu olsa gerektir. Gerçekten de hem istişare talep eden hem de talep edilen açısından bakıldığında iki tarafı aynı masa etrafında buluşturan ana unsur, güven duygusudur. Kişi ancak güvendiği birisinden akıl, bilgi ve tecrübe talep eder. Kendisinden akıl, bilgi ve tecrübe talep edilen ise bildiklerini en iyi ve samimi bir şekilde aktardığı takdirde şahsına karşı ortaya konan güveni boşa çıkarmadığı gibi tam anlamıyla karşılık vermiş olur.⁶⁰ Nitekim Hz. Peygamber *hakkında ayet bulunmayan konularda* ashabıyla sürekli istişarede bulunurken onlara güvendiğini ortaya koyuyor, böylece sahabenin özgüven sahibi bireyler haline gelmesini hedefliyordu. Hz. Peygamber’in böyle davranmasının sebebi, özgüven sahibi olmadan kişilik sahibi olunamayacağını bilmesi olsa gerektir. Bunun yanında ümmetin ondan sonraki süreçte kendi ayakları üzerinde durabilecek bir olgunluğa ulaş-

59 Ahmet Akbulut, “Din Laiklik ve Demokrasi Üçgeni”, *AÜİFD* 39/2 (1999), 269; John L. Esposito - James P. Piscatori, “Democratization and Islam”, *Middle East Journal* 45/3 (Summer 1991), 434.

60 Nitekim Hz. Peygamber, “Müsteşar mü’temendir.” diyerek bu duruma işaret etmiştir. Bk. Tirmizî, “Edeb”, 57; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 114. Konuyla ilgili olarak kendisine “Kim, bir kardeşine, gerçeğin başka olduğunu bildiği halde (gerçek dışı olan şeyi) tavsiye ederse ona ihanet etmiş olur.” Bk. Ebû Davûd, “İlim”, 8; “*Biriniz (din) kardeşine danıştığı zaman, danışılan kimse ona hak ve doğru bildiğini söylesin.*” Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Kahire: y.y., 1954), “Edeb”, 37, “Kişi bildiği bir şey kendisine sorulduğu zaman onu gizlerse, Allah, Kıyamet günü o kimseyi ateşten bir gemle (yularla) bağlar.” Bk. Ebû Davûd, “İlim”, 9. gibi rivayetlerin de atfedildiği görülen Hz. Peygamber’in, bu sözleriyle adeta bir önceki ifadesini detaylandırdığı anlaşılmaktadır.

ması da ancak özgüven sahibi bireylerden oluşan bir topluluğun varlığıyla mümkün olabilecektir. Dolayısıyla Allah'ın eğittiği ve olgunlaştırdığı Hz. Peygamber'in, ashabını da bu konuda şîra ilkesi yoluyla eğittiği söylenebilir.

Nitekim Kur'an'da da bireyin önemi ve biricikliğinin her fırsatta öne çıkarılması tesadüf değildir. Bu nedenle din bireyde başlar ve bireyde biter. İşte istişare bireyin öne çıkmasını, alınan kararlara aktif olarak katılmasını sağlayan bir ilkedir. Bunun yanında herhangi bir konuda birisine danışmak, danışılan kişinin şahsına verilen önem ve değeri de ortaya koymaktadır.⁶¹ Zira kişi, hayatında pek çok insanla iletişim içerisinde olmasına rağmen, önemli meselelerini bunlar arasından seçtiği özel insanlara danışarak çözmeye çalışır. Danışılan insanın ona yüklenen böylesi bir değer farkında olması, kendisine danışan insanla arasındaki ilişkinin kardeşlik, sevgi ve saygı gibi güçlü zeminlerde gerçekleşmesini ve yaşanmasını beraberinde getirecektir.

Kendisinininkinin dışında başka insanların akıl, bilgi ve tecrübelerine saygı duyan insanlar, bu tercihlerinin müspet anlamda karşılığını bireysel ya da toplumsal anlamda mutlaka bir şekilde elde ederler. Nitekim istişare faaliyeti sonucunda bilinmeyen ya da tespit edilemeyen gerçekler ortaya çıkarılır. Söz konusu gerçeklerin ışığında insanların aynı konuda ortaya koydukları gayretle çoğunluğun genel olarak üzerinde uzlaştıkları fikir ya da fikirler elde edilir. Bu aynı zamanda o ana kadar ulaşabilen hata ihtimali en az, doğru olma olasılığı en yüksek görüş olma niteliği de taşır. Üzerinde uzlaşa sağlanan ve doğruluk derecesi en yüksek seviyede olarak kabul edilen görüşün beraberinde getirdiği karizma hesaba katıldığında, uygulama alanında da başarılı olması ve bireyleri mutlu etmesi daha muhtemeldir. Bunun yanında istişare birden fazla bireyi işin içerisine soktuğu için önce sorumluluk daha sonra da oluşacak iş yükü paylaşılmış olur.⁶² Böylece insanları ilgilendiren pek çok önemli problem halkın yönetime/karar alma sürecine katılmasıyla daha kolay, etkili ve hızlı bir şekilde çözülebilir.

İstişarenin amacına ulaşması için danışılan kimselerin sahasında uzman olması gerekmektedir. Zira alanında ihtisas sahibi olmayan insanlara başvurmak ve onların söylediklerine itibar etmek, sorunu çözmek bir tarafa problemin daha da kronik bir hale evrilmesine neden olabilir. Başka bir ifadeyle alanında uzman olan güvenilir insanlara danışarak karar verip uygulayanlar pişmanlık yaşama ihtimalini en aza indirirken, yetkin olmadığı konularda yanlış ya da eksik şekilde istişarede bulunanlar, pişmanlığı ağır bir şekilde yaşadığı

61 Bayraktutar, "Hz. Peygamber'in Örnekliği Bağlamında Olaylar Karşısındaki Azim ve Kararlılığı", 77.

62 Levent Köker, *Demokrasi Üzerine Yazılar* (İstanbul: İmge Kitabevi, 1992), 25.

gibi bu durum ciddi psikolojik travmalar üretebilir. Bu bağlamda *şûranın* vazgeçilmez uzmanlık ile “ulu’l-emr” kavramları arasında yakın bir ilgi olduğu görülmektedir. Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır, Nisa 4/83’te geçen ulu’l-emr’e itaat kavramını incelerken, siyasi iktidar dahil herhangi bir işte ehliyet sahibi olanların ulu’l-emr olduklarını belirtir.⁶³ Ayet dikkatlice incelendiğinde tekil bir ifade olan “veliyü’l-emr” yerine çoğul bir ifade olan “ulu’l-emr”in kullanıldığı görülecektir. Gramer kuralları açısından değerlendirildiğinde devlet başkanının birden fazla olması düşünülemeyeceği için ulu’l-emr kavramından, sadece idarecinin anlaşılması mümkün değildir. Bu durumda işin içine başkalarının da girebileceği açıktır. Şu hâlde, yönetime halkın katılımını esas alan çoğulcu bir modelin geliştirilebilme olanağı mevcuttur. Dahası bu bir gerekliliktir. Zira tarihsel süreç incelendiğinde *şûrayı* göz ardı eden yönetimlerin, halkını memnun edemediği ve varlığını uzun süre devam ettiremediği görülmektedir. Burada siyasi anlamda yöneticiye güvenoyu vermek şeklinde anlaşılabilir biat uygulamasında yöneticiye duyulan güven, değer ve desteğin, istişare bağlamında yönetilenlere duyulan güven, değer ve desteğe dönüşüğünü söylemek gerekir.

Sonuç

Din, insanlar için bir hayat felsefesi başka bir ifadeyle dünya görüşü oluşturma güç ve potansiyeline sahip bir gerçekliktir. Bu bağlamda İslam dini bireysel ve toplumsal alanlardaki işlerin adalet, liyakat ve danışma gibi sosyosiyasi-etik ilkeler ışığında gerçekleştirilmesini önermektedir. Anılan ilkelerin tamamı sadece Müslümanların değil, gayr-i Müslimlerin itiraz edemeyeceği tarzda evrensel olarak nitelendirilebilecek bir özelliğe sahiptirler. Buradan hareketle Yüce Allah’ın insandan istediği şey akla, vahye ve olguya uygun bir yaklaşımla doğruyu bulması ve ona uygun bir şekilde hareket etmesidir. Müslümanların aralarındaki işleri danışarak gerçekleştirmeleri, böylesi bir hareket

63 Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/556. Bu ayetler hakkında Hatipoğlu da “*Nisâ sûresinin anılan ayetlerinden açıkça anlaşılmaktadır ki, işin başına geçirecek kimsede aranan iki şart vardır: Ehil olmak, mü’min olmak.*” yorumunda bulunmaktadır. Bk. Mehmet Said Hatipoğlu, “İslam’da İlk Siyasi kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureysiliği”, *AÜİFD* 23/1 (1979), 143. Türcan ise bu konuda şunları söylemektedir: “Klasik doktrinde şûra ehlini belirleyen açık bir tanım yer almamakla birlikte devlet başkanının kimler tarafından seçileceği sorunu ele alınırken kullanılan ehlü’l-hal ve’l-akd tabiriyle bu konu arasında sıkı bir ilişki bulunduğu söylenebilir. Bu tabirin ve yakından alakalı olduğu ülü’l-emr tabirinin kapsamı tartışmalıdır. Çoğunluk, iki sınıf arasında iktidarın kullanımında ortaya çıkan tarihsel uzlaşmaya da uygun olarak ülü’l-emrin yöneticilerden ve ilim adamlarından meydana geldiği fikrini benimsemiştir. Toplumun önde gelenleri (rüesâ, eşraf, âyan, vüçhü’n-nâs) yönetici ve ilim adamları sınıfına eklenerek ehlü’l-hal ve’l-akdin kimlerden teşekkül edeceği karara bağlanmıştır.” Bk. Türcan, “Şûra”, 39/234.

tarzı için önemli bir değer taşımaktadır. Bu sayede problemlerin çözümünde en doğrunun bulunması ve uygulanması mümkün olacak, riskler ve pişmanlıklar azalacak, mutluluk ve huzur artacaktır. Özellikle siyasi alanda bireyler egemenliklerini devrettikleri siyasi iktidarı kontrol edebilecek, karar alma aşamasında hak ettikleri şekilde yönetime katılma imkânı bulacaktır. Böylelikle müstebit ve zorba iktidarların elinde zülüm ve haksızlığın hâkim olduğu pasif ve kapalı yapılar yerine, şeffaf, sorgulanabilen, bireysel kişiliğin ve özgüvenin öne çıktığı bir ortam oluşacaktır. İslam'ın bireye yüklediği değer ve istişare de aralarında olmak üzere getirdiği adalet ve liyakat gibi ilkeler dikkate alındığında ikinci seçeneği tavsiye ettiği anlaşılmaktadır.

Allah'ın emir ve tavsiyelerinin ilk muhatabı ve uygulayıcısı durumunda olan Hz. Peygamber, *hakkında vahiy gönderilmeyen* hususlarda en doğru kararı vermek için, konuyla ilgili uzmanlık alanlarını gözeterek alanında ihtisas sahibi insanların fikirlerine başvurmuştur. Böylece Hz. Peygamber, kardeşlik temelinde bireysel ve toplumsal anlamda insanlar için huzur ve mutluluk veren, güçlü aynı zamanda gelişmeye açık bir yapı tesis etmiştir. Ancak Hz. Muhammed'in hassas bir şekilde uyguladığı ve Müslümanları da uygulanması konusunda eğitip alıştırdığı şûra ilkesi, vefatından sonraki süreçte siyasal anlayışın bir ilkesi haline getirilememiş, bu da pek çok olumsuzluğu beraberinde getirmiştir. Yüce Allah, siyasi egemenliği insana tahsis ettiğine göre bu durumun sorumlusunun kim olduğu, ayrıca ümmetin kendi üzerine düşeni yerine getirmediği açıktır.

Son olarak bir toplumda yapıcı eleştiri ve muhalefet kültürü kanıksanmışsa, farklı düşünmek bir zenginlik olarak anlaşılıyor ve saygı duyuluyorsa, o toplumun hızlı bir şekilde ilerlediği, zamanın ruhunu yakaladığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in Medine'de tesis ettiği ilk Müslüman toplum, söz konusu özellikleri taşıması bakımından ideal bir örnektir. Tarihsel süreç incelendiğinde Müslümanların bu toplumun dinamiklerini doğru anlayıp örnek alabildikleri ölçüde gelişmiş ve ileri bir yapı tesis etmeyi başardıkları, bundan uzaklaştıkları zaman ise geri kalmışlığın, hak ihlallerinin hâkim olduğu rekabet etme gücü olmayan yapılara dönüştükleri görülmektedir. Bu bakımdan günümüz Müslümanlarının bu örnekliği, vukûfiyetle idrak edip sağlıklı bir dünya görüşü inşa ederek kendi tecrübelerini ortaya koymalarının önemi daha çok hissedilmektedir.

Kaynaklar/References

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Beyrut: y.y., ty.
 Akbulut, Ahmet. "Din Laiklik ve Demokrasi Üçgeni". *AÜİFD* 39/2 (1999), 265-278. <http://hdl.handle.net/20.500.12575/50166>

- Akbulut, Ahmet. *Nübüvvet Meselesi Üzerine*. Ankara: Birleşik Yayınları, 1992.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Baskı, 2015.
- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam*. Bağdat: Matbûatü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-İrâki, 1993.
- Altuntaş, Abdurrahman. *Kur'an'da Temel Siyasi Kavramlar*. İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Arkoun, Muhammed. *Tarihiyyetu'l-Fikri'l-Arabî*. Beyrut: y.y., 1986.
- Arslan, Ahmet. *İslâm Demokrasi ve Türkiye*. Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları, 1995.
- Atay, Hüseyin. "Allah'ın Halifesi İnsan". *AÜİFD* 18/1 (1970), 71-80. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001351
- Ay, Mahmut. "Tanrı Tasavvurunun Politik Tasarımlara Yansımaları". *AÜİFD* 46/2 (2005), 107-130. <http://hdl.handle.net/20.500.12575/50416>
- Aydın, Mustafa. *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Ba-Yunus, İlyas - Ahmed, Ferid. *İslâm Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*. çev. Rıdvan Kaya. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986.
- Babilli, Mahmud. *İslâm'da Şûrâ*. çev. Nihat Armağan, Kemal Çobanbeyli. İstanbul: Fikir Yayınları, 1985.
- Bayraktutar, Muammer. "Hz. Peygamber'in Örnekliliği Bağlamında Olaylar Karşısındaki Azim ve Kararlılığı". *EKEV Akademi Dergisi* 16/50 (2012), 71-87.
- el-Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-İmân*. nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: y.y., 1990.
- el-Cabirî, Muhammed Âbid. *el-Aklu's-Siyâsiyyi'l-Arabî*. Beyrut: y.y., 1990.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafur Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1984.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Zâdu'l-Meâd*. terc. ve thk. Muzaffer Can. İstanbul: Cantaş Yayınları, 1990.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd. *Futuhu's-Şam*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sunen*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1952.
- Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. Mu'cemu Mekâyîsu'l-Luğa. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Dâru'l-Fikir, 1972.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Esed, Muhammed. *İslâm'da Yönetim Biçimi*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2002.
- Esposito-Voll. *İslâmiyet ve Demokrasi*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998.
- el-Ensârî, Abdülhamîd İsmail. "Ehl-ü'l-Hall ve'l-Akd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, TDV Yayınları, 1994, 10/539-541.
- Eyüp Sabri Paşa. *Mir'âtü Mekke*. Konstantaniyye: y.y., 1301.
- Fazlurrahman. "İslâm'da Şûra İlkesi ve Ümmetin Rolü". *İslâmi Siyaset Teorisi ve Sorunlar*, çev. Halim Sırçancı. *İslâmi Siyaset Teorisi ve Sorunlar*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1997, 131-145.
- Fazlurrahman. *Sîret Ansiklopedisi*. çev. Komisyon. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1996.
- Fazlurrahman. "İslâm'da Devlet İdaresi". *Değişim Sürecinde İslâm*, ed. J. Esposito-J. Donohue. çev. Aydın Ünlü-Ali Yaşar Aydoğan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

- Fiğlalı, Ethem Ruhi. “Dârünnedve”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 555-556.
- Garaudy, Roger. *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.
- Gezgin, Ali Galip. “Kur’an’da ve Türk Devlet Geleneğinde Şûrâ”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1997), 183-207.
- el-Gindî, Kâmil Muhammed. “Şûra ve İslam Hukukunda İnsan Hakları Demokrasisinin Belirginliği”. çev. Ahmet Kılınc. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2018), 201-206.
- Hasan, Hasan İbrahim. *İslâm Tarihi*. çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980.
- Hatipoğlu, Mehmet Said. “İslam’da İlk Siyasi kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”. *AÜİFD* 23/1 (1979), 121-213. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000575
- İbrahim Mustafa vd. *el-Mu’cem el-Vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdulkaki. Kahire: y.y., 1954.
- İbn Manzûr, Ebu’l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu’l-Arab*. Beyrut: y.y., ts.
- İbnu’l-Esir, İzzuddin Ebû’l Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi’t-Târih*. thk. Ömer Abdus-selam et-Tedmirî. Beyrut: Dârü’l Kitâbi’l Arabiyye, 1997.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretu’n-Nebeviyye*. Beyrut: Dârü’l-Kitabu’l-Arabî, 1990.
- İbnu’l-Esîr, Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü’l-Ğâbe fî Ma’rifeti’s-Sahâbe*. Kahire: y.y., 1970.
- İbn Şihâb ez-Zührî, Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah. *el-Meğâzî*. çev. Mehmet Nur Akdoğan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- İmam Kurtubi, *el-Câmiu li Ahkâmî’l-Kur’an*. çev. M. Besir Eryaysoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 1997.
- İshakî, M. Halid. “İslâm Siyaset Teorisinin Sorunları”. *İslâmî Siyâset Teorisi ve Sorunlar*. çev. Halim Sırçancı. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Esposito, John L. - Piscatori, James P. “Democratization and Islam”. *Middle East Journal* 45/3 (Summer 1991), 427-440. <https://www.jstor.org/stable/i398939>
- Kahdehlevî, M. Yusuf. *H. Muhammed ve Ashabının Yaşadığı Müslümanlık*. çev. Ahmet Muhtar Büyükçınar vd. İstanbul: Kalem Yayınları, 1979.
- Kılıncı, Sami. *Mekki Surelerde Mü’minlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitap ile İlişkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Koyuncu, Nuran. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Şûra*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Köker, Levent. *Demokrasi Üzerine Yazılar*. İstanbul: İmge Kitabevi, 1992.
- Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Semih Ofset, 1995.
- Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979.
- Macit, Nadim. *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*. Ankara: Seba Yayınları, 2000.
- el-Makrizî, Takuyiddin Ahmed b. Ali. *İmtâu’l-Esmâğli’l-Makrizî*. tsh. Fethullah Huleyf. İstanbul: y.y., 1979.

- Marin, Manuela. "İslam'da Şura ve Endülüs Uygulaması". çev. Mustafa Can. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009/2), 145-169.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mürteza Bedir. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007.
- Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamidullah. Konya: Hayra Hizmet Vakfı Neşriyat, 1981.
- Mücahid, Huriye Tevfik. *Fârâbî'den Abdüh'a Siyasî Düşünce*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayınları, 1995.
- Müslim, Ebu'l Huseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîh'u-Muslim*. Riyad: Dâr'u-Tay-be, 2006.
- Mütercim Asım Efendi. *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît-Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Nettler, Ronald L. "Islam, Politics and Democracy: Mohamed Talbi and Islamic Modernism". *The Political Quarterly* 71/4 (2000).
- Onat, Hasan. "Hz. Muhammed'in Siyasî Liderliği Beşeri Bir Sorumluluktur". Akşam Gazetesi. (02 Ekim 2009).
- er-Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlülüğü*. çev. ve not. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- er-Râzî, Fahreddin b. Ömer. *et-Tefsirü'l-Kebîr*. Mısır: Matbaatü'l Behiyye, ts.
- Rayyis, Ziyâüddin. *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*. çev. İbrahim Sarımsı. İstanbul, Nehir Yayınları, 1995.
- Sezen, Yumni. *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Sönmez, Abidin. *Şûrâ ve Rasûlullah'ın Müşâveresi*. İstanbul: İnkılab Yayınları, 2015.
- Sürur, Taha Abdülbaki. *Kur'an Devleti*. çev. H. Hüseyin Yılmaz. İstanbul: Özgü Yayıncılık, ts.
- Şirvani, Harun Han. *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*. çev. Kemal Kuşçu. Ankara: Nur Yayınları, 1965.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- The Redhouse English-Turkish Dictionary*. İstanbul: Sev Matbaacılık, 2011.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 1996.
- Türcan, Talip. "Şûra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. 230-235.
- Umara, Muhammed. *İslâm ve İnsan Hakları*. çev. Asım Kanar. İstanbul: Denge Yayınları, 1992.
- el-Vakîdî, Muhammed b. Ömer. *Kitabu'l-Megazi*. thk. M. Jones. Beyrut: y.y., 1989.
- Yayla, Atilla. *Siyaset Teorisine Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 1998.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, 1993.
- ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*. thk. Ali Hilâlî. Abdüsselâm Muhammed Harun vd. Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 2004.
- Zeydan, Corci. *İslam Medeniyeti Tarihi*. çev. Zeki Meğamiz. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976.

DİN ÖĞRETİMİNDE İÇERİK HAZIRLAMA SÜRECİ İÇİN BİR BAKIŞ AÇISI ÖNERİSİ: ŞÜKÜR KONUSU ÖRNEĞİ

Remziye EGE* - Suat KOCA** - Esra GÖZELER***

Öz

Bu makale, *şükür* konusu örnekliğinde, bir konuyu öğrenme ortamına taşıma süreçlerini belirleyen öğreticiye bir ‘bakış açısı’ önerisi sunmaktadır. Bu bakış açısı temelde öğretilecek konunun bilgisiyle karşılaşmaya ilişkindir. Öğreticinin zihinsel planda hazırlanırken öğreteceği konu hakkında müracaat edeceği bilgiye yaklaşımını işaret etmektedir. Konunun hangi içerikle, hangi hedefle, hangi yöntem, teknik ve kaynaklarla sunulacağı ve çıktının nasıl ölçülüp değerlendirileceği, büyük ölçüde bu bakış açısıyla belirlenmektedir. Önerilen bakış açısı bir yönüyle hayatın değişim ve dönüşümü ile din bilgisinin bağlamsallığını, yöntemsel işleyişe dikkat ederek izlemeyi içerir. Şükür konusunun Kur’an’da ve hadis rivayetlerinde yer alma biçimi, öğreticiye, nasıl bir içerik hazırlaması gerektiği konusunda bir ‘bakış açısı’ kazandırmayı hedefler. Bu, öğretici için bir yandan akıp giden hayatı dinî bakımdan anlama/anlamlandırma sürecini yönetirken diğer yandan bilginin Kur’an’da ve hadis rivayetlerinde yer alma biçimlerini göz ardı etmemesi gerektiğini açığa çıkarma önerisidir. Örnek olarak *şükür* kelimesinin Kur’an’daki ilk anlamı “Allah’a iman etmek”tir. Ancak geleneksel olarak şükürün iman konu alanı

* Prof., Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
e posta: rege@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1495-5145

** Dr. Öğr. Üyesi. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
e posta: kocas@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0367-7319

*** Doç. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.
e posta: egozeler@divinity.ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5439-9887

içerisinde öğretime konu olmadığı görülmektedir. Bu bağlamda makale, öğretilecek bilginin elde edilme yöntemine ve kaynağına müracaat etmenin, öğreticiye bütünsel ve derinlikli bir ‘bakış açısı’ kazandırabileceği önerisini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Tefsir, Hadis, Şükür, Dinden Öğrenme Modeli, Kavramsal Netlik, Metin-Bağlam İlişkisi.

A Perspective Suggestion for Content Preparation Process in Religious Education: The Subject of *Shukr* (Gratitude) as an Example

Abstract

This article, in the example of the subject of *shukr* (gratitude), proposes a ‘perspective’ for the instructor who determines the processes of bringing a subject into the learning environment. This perspective is related to the encounter with the knowledge of the subject to be taught. It points to the approach of the instructor to the information he/she will refer to about the subject he/she will teach while preparing in the mental plan. The content of the subject, the objectives, the methods, techniques, and resources to be used to present the subject, and how the output will be measured and evaluated are largely determined by this perspective. In a way, the proposed perspective involves monitoring the change and transformation of life and the contextualization of religious knowledge by paying attention to the methodological functioning. Thus, the way the subject of gratitude presented in the Qur’an and hadith narrations aims to provide the teacher with a ‘perspective’ on what kind of content to prepare. This is a suggestion for the instructor to reveal that while managing the process of religiously understanding/interpreting life as it flows by, the instructor should not ignore the ways in which knowledge appears in the Qur’an and hadith narrations. For example, the first meaning of the word *shukr* (gratitude) in the Qur’an is “faith in Allah.” However, traditionally, *shukr* (gratitude) is not taught within the subject area of faith. In this context, the article follows the suggestion that referring to the method and source of the knowledge to be taught can provide the instructor with a holistic and in-depth ‘perspective.’

Keywords: Religious Education, *Tafsīr*, Hadith, *Shukr* (Gratitude), Model of Learning from the Religion, Conceptual Clarity, Text-Context Relationship.

Summary

This paper focuses on the concept of *shukr* (gratitude) as a sample of a subject taught in religious education. The main purpose of the article is to draw attention to the narrations of the Qur'an and hadith, which are the two main sources of the subject, in the process of teaching a subject, at the content creation stage, which we consider as the first step, in the example of the concept of *shukr* (gratitude) for the difference that applying in accordance with its own methods and sources of Qur'anic exegesis (*tafsir*) and hadith will create in religious education. Thus, it proposes a perspective to the teachers.

This perspective is basically related to the encounter with the knowledge of the subject to be taught. It indicates the teacher's approach to the knowledge that he will apply about the subject he will teach while preparing mentally. Considerably, this perspective determines the content, objectives, methods, techniques, and resources to be used to present the subject and how the output will be measured and evaluated. The proposed perspective in one aspect, involves monitoring the change and transformation of life and the contextuality of religious knowledge by paying attention to methodological functioning. The way the subject of *shukr* (gratitude) is presented in the Qur'an and hadith reports thereby, aims to provide the teachers with a 'perspective' on what kind of content to be developed. This is a suggestion for the instructors to reveal that while managing the process of religiously understanding life as it flows by, the instructors should consider the ways in which knowledge appears in the Qur'an and hadith narrations. The first meaning of the word *shukr* (gratitude), in the Qur'an, for example, is "believing in the oneness of Allah". However, *shukr* (gratitude) is traditionally seen that it is not the subject of teaching within the subject area of faith. In this context, the article suggests that referring to the method and source of acquiring the knowledge to be taught can ensure teachers a holistic and in-depth 'perspective'.

This perspective recommended for teachers is in line with the "learning from religion" approach in religious education. It can be said that learning from religion is an approach to religious education that Deconstructs learning by maintaining the distance between the student and the religious content, shapes the student's life instead of the internal structure of religion, contributes to the moral and spiritual development of students, and whose main goal is to humanize students. In this approach, the aim is to ensure students' own faith development.

In such an approach to religious education in which *shukr* (gratitude) is the subject of teaching, the students are expected to discover *shukr* (gratitude)

as a code of existence and to be able to define themselves as a grateful person. Within this framework, the students are encouraged to deepen their understanding and interpretation of self, being and existence, and to develop their life skills with the contribution of religion, and to do so naturally, as if it could not be otherwise. In every situation they encounter, they need to control them self again at their previously defined self and trust that the knowledge in that definition is inherent in their nature in order to continue on their ways. This trust is based on the students' comparison of their experiences with this knowledge. They therefore, need to understand the contribution of religion to their definition of themselves by learning how this knowledge is contained in the religious source. In a sense, this is a learning from religion: The learning and transformations that result from the meeting of one's own experience with the source knowledge. In this respect, the article discusses the need for the instructor to own a perspective from which this encounter can take place. At this point, it is important to draw attention to the step of "exploring the text-context relationship" in the framework of "Conceptual Clarity Model as a model of learning from religion" developed by Mualla Selçuk on the transfer of knowledge from theological disciplines to the learning environment from an educational perspective. Following the first step of the model, "addressing the current situation," the step of "discovering the relationship between text and context" is based on the principle of enabling students who firstly reveal themselves or what they already have to encounter the source of that knowledge. In this step, it is aimed for students who encounter the text to "develop contextual thinking skills." This skill is needed in order to "clarify the information to be carried into the learning environment, to develop criteria specific to the Qur'an and the Prophet's statements and to reveal their theological foundations." To be able to recognize the connection between the past, present and future while communicating with the basic religious texts requires contextual thinking. One of the ways to bring knowledge and life together is to be able to decode these differences. Due to the purpose and limitations of the work, this article does not present a model. However, it suggests that the content of the chapters dealing with *shukr* (gratitude) in the Qur'an and hadith reports would provide a clear mind for the instructors to associate with the "step of discovering the relationship between text and context" and thus contribute to the perspective proposed in the article.

In conclusion, this study aims to reach the following educational approach to *shukr* (gratitude): It is necessary to meet with the main sources about *shukr* (gratitude) at each level of teaching, each time, considering the change and

development of life, oneself and the addressee audience. The reason for this is our responsibility to produce knowledge to reveal the potential of *shukr* (gratitude) in the creation of the human being in the state of becoming in the face of the source knowledge. Human beings should continue to think about *shukr* (gratitude) in relation to being who they are. As a result, it is possible to say that there is a need for qualified studies that help teachers, who enable knowledge to meet with life, to understand knowledge within its methodological framework and to understand that carrying this knowledge to the learning environment can be possible with a multidimensional and holistic perspective.

Giriş

Bu makale, şükür konusu örneğinde, öğretilmek istenen konuyla ilgili hazırlık çalışmaları yapan öğreticilere bir bakış açısı kazandırmak üzerinedir. Bu bakış açısına sahip öğreticilerin, şükür tecrübe eden öğrencilerinin yaşantısını, şükürün Kur'an'da ve hadis rivayetlerinde açığa çıkan anlam çerçeveleriyle buluşmasını sağlamak yoluyla, din bilgisini insanlık/hayat bilgisiyle buluşturacağı öngörülmektedir. Bu bir anlamda Beyza Bilgin'in din öğretiminde öğrencinin kişiliği ve dinin öğretisi üzerinde sürekli çalışılması gerektiğini vurgulamasına işaret eder. Bilgin; öğrencinin kişiliği ile ilgili bilgilerin eğitim bilimleri ve insanı inceleyen ilimlerden elde edildiğini, dinin öğretisi hakkındaki bilgiler için ise ilahiyat disiplinlerine başvurulduğunu ifade eder.¹ Ona göre "... Derinliğine dini anlayış olmadan, kalıcı, sağlam bir ilerleme olamaz. Din öğretiminin kendini kontrol edebilmesi için ilahiyat branşlarının her birinden gelecek prensiplere ihtiyacı vardır. Din öğretimini başarıya götüren de boşa çıkaran da ilahiyatın kendisidir."² Din öğretiminin disiplinlerarası çalışmaları gerektirdiğini gösteren bu anlayıştan hareketle, makalede, şükür ile ilgili anlam çerçevelerini ortaya koyan bilgi, ilahiyat disiplinlerinden tefsir ve hadis alanının kendi yöntem ve kaynakları doğrultusunda hazırlanan bir içerikle sunulmuştur.

¹ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1998), VII.

² Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, IX.

Bilgin'in ifade ettiği gibi kalıcı ve sağlam bir ilerleme kaydetmek için derinlikli dini anlayış kazanmanın ise çalışmalara belli bir referans çerçevesinden bakabilmekle ilişkili olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda makalede, öğreticiye önerilen bakış açısının referans çerçevesi şöyle belirlenmiştir: Din öğretiminde öğretilecek konunun bilgisi, ait olduğu alanın çalışma yöntemleriyle ve kaynaklarıyla elde edilir. Öğreticilerin bu bilgiyi herhangi bir yorum ve değerlendirme katmaksızın öğrenciyle buluşturmasına sevk eden bakış açısına sahip olmasının, öğrencinin kendi dinî gelişiminde etkin olmasını mümkün kılacağı düşünülmektedir. Bundan dolayı makalede şükür konusu, Kur'an ve hadis rivayetleri merkezli hazırlanmıştır. Öğreticiye önerilen bakış açısı ise şükürü zaten hayatında tecrübe eden öğrencinin, şükür bilgisiyle, yorumsuz bir şekilde metinlerde yer aldığı haliyle karşılaşmasının, öğrencinin kendi şükür bilgisi ve yaşantısını anlamlandırıp dönüştüreceğini kavrayan bir bakış açısidir. Bu durumda öğreticinin bu karşılaşmayı içeren hazırlıkları ve süreçleri böyle bir bakış açısıyla yürütmesi beklenir. Burada sözü edilen öğretici ve öğrenci, örgün ya da yaygın alanda, herhangi bir eğitim basamağındaki öğretici ve öğrencidir. Dolayısıyla makalede özel olarak şükür konusu ile ilgili herhangi bir öğrenme basamağına uygun bir örnek işleniş, sunu veya öğrenme ortamına taşıma süreçleri söz konusu değildir. Şükür ile ilgili öğrenme ortamına taşınacak süreçleri planlayan ve gerçekleştiren öğreticiye bir bakış açısı kazandırmak amacıyla oluşturulmuş "Kur'an'da Şükür" ve "Hadis Rivayetlerinde Şükür" bölümleri de bu bakımdan kendi içlerindeki bütünlüğü korumaktadır.

Öğreticilere önerilen söz konusu bakış açısı, din öğretiminde "dinden öğrenme" yaklaşımına uygun düşmektedir. Dinden öğrenmenin, öğrenci ile dinî içerik arasındaki mesafeyi koruyarak, öğrenmeyi, dinin içyapısı yerine, öğrencinin hayatının şekillendirdiği, öğrencilerin ahlakî ve manevî gelişimine katkıda bulunan, başlıca hedefi öğrencileri insancıllaştırmak olan bir din eğitimi yaklaşımı olduğu söylenebilir.³ Bu yaklaşımda amaç, öğrencilerin kendi inanç gelişimini sağlamakla ilgilidir. Bu yaklaşıma göre "Din, evrensel bir fenomen olarak insan hayatının en temel varoluşsal sorunlarına cevap veren ve çözüm önerisi sunan bir araç olarak algılanır. Bu bağlamda dinler sadece bir konunun içeriği olmamakta bireyin kendisini anlama ve keşfetme süreçleri

³ John Hull, "Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirme", çev. Didem Nasman, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar* (Ankara: M.E.B. Yayınları, 2003), 45.

için bir aracı olmaktadır.”⁴ Önerilen bakış açısının; öğrencinin bilgiyle karşılaşma biçiminin, bilgiyi anlamlandırma, keşfetme ve dönüştürme süreçlerine etkisi açısından bu yaklaşıma uygun olduğu düşünülmüştür. Şükrün öğretime konu olduğu böyle bir din eğitimi yaklaşımında, öğrencinin, şükürü bir var oluş kodu olarak keşfedip kendisini, *ben şükreden bir varlığım*, diye tanımlayabilir olması beklenir. Bu çerçevede öğrenci; kendini, varlığı ve varoluşu anlamada ve anlamlandırmada derinleşmesi ile yaşam becerilerini dinin katkısıyla geliştirmesi ve bunu başka türünün mümkün olamayacağı izlenimi veren bir doğrulukla yapması yönünde desteklenir. Öğrencinin; karşılaştığı her bir durumda önceden tanımladığı kendisine tekrar bakması ve yoluna devam etmesi için o tanımlamadaki bilgilerin fitratında var olduğuna güvenmesi gerekir. Bu güven, öğrencinin yaşantısı ile bu bilgileri karşılaştırmasına dayanır. Dolayısıyla bu bilgilerin dinî kaynakta nasıl yer aldığını öğrenerek kendiyile ilgili tanımına dinin katkısını anlamaya ihtiyaç duyar. Dinden öğrenme bir anlamda budur: Bir insanın kendi yaşadığının kaynak bilgiyle buluşması sonucu ortaya çıkan öğrenmeler ve dönüşümler. Makale, bu yönüyle öğreticinin bu buluşmayı gerçekleştirecek bir bakış açısına sahip olması durumunu tartışmaya açmaktadır. Bu noktada, ilahiyat disiplinlerinden gelen bilgilerin, eğitimsel bakış açısıyla öğrenme ortamına taşınması konusunda ise Mualla Selçuk’un geliştirdiği, “bir dinden öğrenme modeli olarak kavramsal netlik”⁵ çerçevesindeki “metin-bağlam ilişkisini keşfetmek” basamağına dikkat çekmek gerekir. Modelin “mevcut durumu ele almak” olan ilk basamağından sonra gelen “metin ve bağlam ilişkisini keşfetme” basamağı, ilk olarak kendilerini veya kendilerinde var olanı açığa çıkaran öğrencilere, o bilgilerin kaynağıyla karşılaşmalarını sağlama esasına dayalıdır. Bu basamakta, metinle karşılaşan öğrencilerin “bağlamsal düşünme becerisi geliştirme” leri hedeflenmektedir. Bu beceriye, öğrenme ortamına taşınacak bilgilerin “açıklığa kavuşturulabilmesi, Kur’anî ve Peygamberî ölçütlerinin geliştirilebilmesi ve teolojik temellerinin ortaya konulabilmesi” için ihtiyaç vardır.⁶ Temel dinî metinlerle iletişim kurarken geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bağlantının farkını görebilmek bağlamsal düşünemeyi gerektirir. Bilgi ile hayatı bir araya getirebilmenin bir yolu da bu farkı görebilmekten geçer. Bu makalenin amacı ve sınırları dolayısıyla modelin bu basamağına dair herhangi bir uygulamaya gidilmemiştir. Ancak

4 Yıldız Kızılabdullah - Tuğrul Yürük, “Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye’deki Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar* 11/32 (2008), 120.

5 Mualla Selçuk, *Kavramsal Netlik: Bir Dinden Öğrenme Modeli* (Ankara: Pegem Akademi, 2022).

6 Selçuk, *Kavramsal Netlik*, 190.

Kur'an'da ve hadis rivayetlerinde şükrün ele alındığı bölümlerdeki içeriğin, öğreticinin, “metin ve bağlam ilişkisini keşfetme basamağı” ile ilişkilendirmesine zihinsel bir açılım sağlayacağı ve dolayısıyla makalede önerilen bakış açısına katkı sağlayacağı düşünülmüştür.

Kur'an'da ve hadis rivayetlerinde şükrün nasıl ele alındığına geçmeden önce şükrün anlam çerçevesini kısaca çizmek üzere sözlüklerde nasıl yer aldığı hatırlamakta fayda vardır. Klasik sözlüklerde *şükür*, kendisine verdiği nimetlerden dolayı iyilik eden kimseye övgüde bulunmak (*senâ*);⁷ nimete karşılık dil, beden ya da kalple iyilik (*ma'ruf*) sunmak;⁸ “tazim ve tebcil amacıyla nimeti dille, kalple ve bedeninin organlarıyla güzel bir şekilde anlatmak (*vasf*),”⁹ nimet vereni tazim gayesiyle nimeti anlatmak (*i'tirâf*) veya nimet verenin hakkını ödemek için verdiği nimetin hakkını açıkça ortaya koymak (*izhâr*);¹⁰ nimeti *tasavvur* ve *izhar* etmek¹¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Tariflerde dile getirildiği üzere *şükür*; kalp, dil ve bedeninin organlarıyla görünür hale gelmektedir. Buna göre “kalbin şükrü” nimeti düşünüp tasavvur etmesi, “dil şükrü” nimet vereni övmesi, “vücudun diğer organlarının şükrü” nime- te hak ettiği ölçüde karşılık vermesidir.¹² Şükrün “Allah'tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etme, nimete söz ve fiille mukabelede bulunma, Allah'a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapma”¹³ şeklindeki terim anlamı da sözlük anlamıyla örtüşmektedir.

Mütercim Âsım Efendi (ö. 1285/1819), *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*'nde *şükür* kavramı hakkında pek çok görüş bulunduğunu belirtmiş ve bu görüşleri “beş kaide” halinde özetlemiştir. “Şükür bâbında her ne kadar akvâl var ise mecmû'unun medâr ve merci'i kavâid-i mezkûredir.” Ona göre şükrün temelini oluşturan bu beş kaideden birisi bile bulunmazsa şükür binası bütünüyle yıkılıp yok olacaktır. Bu kaideler şunlardır:

⁷ Ebû Nasr İsmâil el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sthâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), 2/702.

⁸ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983), 28.

⁹ Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 128.

¹⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye* (Kahire: Dârü'l-ilm ve's-sekâfe, ts.), 49.

¹¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dârü'l-kalem; Beyrut: ed-Dârü'ş-şâmîyye, 1412), 461.

¹² El-İsfahânî, *el-Müfredât*, 461.

¹³ Mustafa Çağrı, “Şükür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/259.

¹⁴ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, ed. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/2071.

1. Şâkir, meşkûra huzû‘ ve ibtihâl ve tevâzu‘ eylemek [Şükreden kimse- nin, şükre layık olan muhababına karşı saygı ve tevazu göstermesi],
2. Meşkûra muhabbet eylemek [onu sevmesi],
3. İn‘âm eylediği ni‘meti ketm eylemeyip ikrâr ve i‘tiraf eylemek [ken- disine verilen nimeti gizlemeyip açıkça dile getirmesi],
4. Ona senâ ve sitâyîş eylemek [nimet verenin değerini bilip onu övme- si],
5. O ni‘meti mün‘imin hoşlanmadığı yerlere sarf ve isti‘ mâlden mücâne- bet eylemekten [nimeti, nimet verenin sevmeyeceği yerlerde harcama ve kullanmaktan sakınması] ibarettir.¹⁴

Sözlüklerde “şükür” sözcüğünün zıddının “küfr” olduğu belirtilmiştir. Ke- lime anlamı “örtmek” olan *küfr*, daha çok *küfrân* sığasıyla “nimeti örtüp inkâr etmek” anlamına gelmektedir.¹⁵ Nasıl ki *şükür* “nimet verenin hakkını ödemek amacıyla verdiği nimetin hakkını açıkça ortaya koymak” anlamına geliyorsa *küfr* de “nimet verenin hakkını reddetmek (*ibtâl*) gayesiyle nimetin üstünü örtmek” anlamına gelmektedir.¹⁶

Kur’an’da Şükür

Bu bölümde *şükür* kelimesinin (ve türevlerinin) Kur’an’daki kullanımlarını kronolojik bir okumayla değerlendirmeye çalıştık. Mekkî ve Medenî olmak üzere surelerin nüzul sıralamasını esas alarak¹⁷ *ş-k-r* kökünü; ayet, sure ve Kur’an bütünlüğü çerçevesinde değerlendirdik. Tefsir literatüründe “Kur’an’ın Kur’an ile tefsiri” şeklinde ifade edilen bu bütünlük,¹⁸ her bir laf- zın metinsel bağlamına işaret eder. Bu bağlam da anlamın belirleyici ilk un- surudur; anlamı belirlemede müracaat edilen ilk kaynaktır. Kur’an lafızlarının anlamı, bu bağlamda netleşir ve aydınlanır. Zira Kur’an’ın kendine özgü üslu- bu, “onu kendi bütünlüğü içinde anlamayı bir zaruret olarak ortaya koymakta- dır.”¹⁹ Tefsir rivayetleri de ortaya çıkan bu anlamı destekler.

¹⁵ Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*, 3/2318.

¹⁶ Askerî, *el-Furûku’l-luğaviyye*, 49.

¹⁷ Mekkî-Medenî sure tertibinde İslam geleneğinde genel kabul gören listeye müracaat ettik. Bk. Abdurrahmân Hasen Habenneke el-Meydânî, *Kavâ’idu’t-tedebburî’l-emsal li-kitâbil- lâhi azze ve celle* (Dımas, k: Dârül-kalem, 1989), 178-184.

¹⁸ Bk. Halis Albayrak, *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine: Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri* (İstanbul: Şule Yayınları, 2018).

¹⁹ Albayrak, *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine*, 12.

Kur'an'da *ş-k-r* kökü, 55'i Mekkî, 20'si Medenî olmak üzere 75 ayette geçer. Kelimenin semantiği Kur'an nüzulünün Mekkî muhtevasını içerir. Dolayısıyla *şükür*, Mekke döneminin ana konularından *tevhit* ve *ahiret* ile doğrudan ilişkilidir. Bu, Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmek ve bunun karşılığının (ceza-mükafat) olacağını bilmek demektir. Dolayısıyla *şükür*, insanın Allah'a karşı ahlaki sorumluluklarından biridir. Bu sorumluluk ise sadece kelimelerle değil davranışlarla da yerine getirilir. Buna göre şükürün iki temel semantiğinin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak; ikincisi, Allah'ın verdiği nimetleri bilmek ve görmek.²⁰ Surelerin nüzul sırasına göre ve örneklem yoluyla bu anlamları değerlendirmeye başlayabiliriz.

1. Şükretmek, Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmektir:

I. Kur'an'da şükür kelimesi, ilk kez Kamer suresi 35. ayette geçer ve geçmişte helak edilmiş inkârcıların kıssalarının anlatıldığı bir bağlamda yer alır. Birinci kıssada Hz. Nûh'un peygamberliğini inkâr edenler [Kamer 54/13-17]; ikinci kıssada Hz. Hûd'u inanmayan ve şiddetli bir kasırğa ile yok olan Âd kavminin inkârcıları [Kamer 54/18-20]; üçüncü kıssada ise Hz. Sâlih'e karşı çıkan Semûd kavmi [Kamer 54/23-29] anlatılır. Bu bağlamda dördüncü örnek Hz. Lût ve kavmidir [Kamer 54/33-38]. Kıssada, özetle, Hz. Lût'un peygamberliğini inkâr eden ve uyarıları dikkate almayan kavminin üzerlerine taş yağdıran bir kasırğayla cezalandırılması açıklanır. Hz. Lût onları azaba çarptırılacakları hususunda uyarmasına rağmen onlar bütün bu uyarıları şüpheyle karşılayıp umursamadılar [Kamer 54/36]. Fakat Hz. Lût'un ailesi bir seher vakti Allah'ın katından bir lütf (نِعْمَةٌ) olarak kurtarıldı. Çünkü onlar, Allah'ın "iman eden" kullarıydı [Kamer 54/35 (كَذَلِكَ نُجِزِي مَنْ شَكَرَ)]. Ayetin metinsel bağlamı bu ayette şükredenlerin, "iman edenler" anlamına geldiğini teyit eder. Dolayısıyla Kur'an'da şükürün ilk anlamı, iman (ve itaat) etmektir.

II. Mekkî dönemde benzer bir anlam A'râf suresi 17. ayette geçer. Ayetin yer aldığı bağlamın temel teması, Hz. Muhammed'in peygamberliğini küçümseyen Mekkeli müşriklerin ders almalarına yönelik zikredilen İblis kıssasıdır: Allah, Hz. Âdem'i yaratıp insan haline getirdikten sonra meleklere Hz. Âdem'e secde etmeleri yani onun üstünlüğünü kabul etmelerini, ona saygı

²⁰ Krş. Halis Albayrak, "Minettarlık", *Müslümanlık ve Hıristiyanlık'ta İnsan*, ed. Mualla Selçuk - Martin Thurner (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi 2019), 218, 219; Mehmet Demirci, "Şükür", *Hayat Rehberi Kur'an: Konulu Tefsir*, ed. Mehmet Paçacı vd. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021), 4/156, 4/159.

göstermelerini (...فَلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ) emreder. İblis hariç hepsi bu emre itaat eder. Ateşten yaratıldığı için Allah'ın emrine itaat etmeyen İblis, bu kibirli davranışı sebebiyle meleklerin arasından uzaklaştırılır. Bunun karşılığında da İblis insanları doğru yoldan çıkarmak için ahdeder. Öyle ki insanların çoğu Allah'ın birliğine iman ve emirlerine itaat etmeyecekler (...وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ).²¹

III. Medenî dönemde bu anlam kullanımı, ilk kez Bakara suresi 52. ayette geçer. Hz. Musa ilahi vahye mazhar olduğu Sînâ dağına çıkıp kırk gün ibadette olduğu zaman, Hz. Musa'nın kavmi tevhit inancından uzaklaşarak buzağıya tapmaya başlamışlardır. Ancak Allah, onları hemen cezalandırmamış, yeniden Allah'a iman ederler diye affetmiştir (...ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ).

IV. Medenî dönemdeki formlar içinde Nisâ suresi 147. ayette *şükür* kelimesinin kullanımı dikkat çeker. Çünkü bu ayette şükretmek, iman etmekten önce zikredilmiştir.²² Bu durum hiyerarşik bir değere atıfta bulunmaz ancak şükretmek ve iman etmek arasında semantik bir bağ kurar (...إِنْ شَكَرْتُمْ وَأَمْنْتُمْ...). Ayette tevhitte uzaklaşılması durumunda cezanın olmayacağı da vurgulanır.

2. Şükretmek, Allah'ın verdiği nimetleri bilmek ve görmektir:

I. Şükretmenin, nankörlüğün zıddı olarak kullanıma örnek olarak Neml suresi 40. ayeti zikredebiliriz. Hz. Süleyman, Sebe Kraliçesinin gönderdiği hediyeleri kabul etmez; onlara eğer teslim ve tâbi olmazlarsa üzerlerine karşı koyamayacakları ordularla gidileceğini söyler [Neml 27/37]. Bu mesaj karşında Sebe Kraliçesi teslim olacağını bildirir. Hz. Süleyman emrindekilere şöyle sorar: “*Kraliçe ve adamları gelmeden hanginiz tahtını bana getirebilir?*” İfrit, getirebileceğini söyler. Ancak Hz. Süleyman “*Ben onu sen göz açıp kapayıncaya getirim*” şeklinde cevap verir. Hz. Süleyman tahtı yanı başında görünce bunun kendisi için bir imtihan olduğunu anlar.²³ Yani Allah'ın lütfunu görüp kabul edecek midir? Yoksa nankörlük mü edecektir? (...أَلَشُّكْرُ أَمْ أَكْفُرُ...).

II. Şükürün, Allah'ın nimetlerini görmek anlamında kullanımlardan birini Mümin suresi 61. ayette okuyoruz. Ayette geceyi ve gündüzü insan için yaratmanın Allah olduğu zikredilir. Bu ayet gündüzün çalışmak, gecenin de dinlenmek

²¹ Krş. Demirci, “Şükür”, 4/161.

²² Krş. Demirci, “Şükür”, 4/160.

²³ Krş. Demirci, “Şükür”, 4/162.

için yaratılmış olduğu şeklinde yorumlanır. Gece ve gündüzün bu şekilde insan için yaratılışı Allah'ın lütuflarından biridir. Ama insanların çoğu şükretmez yani kendisi için sunulan bu imkânları görmez (*وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ*).

III. Allah'ın lütuflarının, nimetlerinin insanlar tarafından görülmediği, bilinmediği dolayısıyla bunlar için şükredilmediği hususu Nahl suresi 78. ayette şöyle vurgulanır: İnsan hiçbir şey bilmeyen bir varlıkken Allah onu yarattı; ona “kulak, göz ve kalp” verdi ki bunlarla şükretsinsin (*وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَجَعَلَ لَكُمُ الْبَصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ*); yani duysun, görsün ve bilsin. Çünkü göz, kulak ve kalp bu anlayış nimetinin birer araçları olarak hatırlatılır.²⁴ Aynı vurguyu Mülk suresi 23. ayette de okuyoruz: İnsanı yaratan; ona iştihâ duyusu, göz ve kalp veren Allah'tır. Bunlara sahip olmasına rağmen insan az şükrediyor olmasıyla eleştirilir (*وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَجَعَلَ لَكُمُ الْفُؤَادَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ*).

IV. Medenî dönemde de bu anlam devam etmektedir. Helal ve haram yiyeceklerin açıklandığı bir bağlamda bulunan Bakara suresi 172. ayet inananlara kendilerine verilen rızıkların temiz olanlarından yemeleri yönündeki bir emri içerir. Devamında da bu rızıklar için şükretmeleri yani bunların Allah'ın nimetleri olduğunu bilmeleri buyrulur (*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ (وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ*).

V. Benzer bir anlam Hac suresi 36. ayette geçer. Ayetin bağlamı hac ve kurban ibadetinin nişânelerini anlatır. Burada kurban Allah'ın kulları ve ihtiyaç sahipleri için bir nimet olarak tanımlanır. Böylece faydalanması için sunulan bu nimetleri insanın görmesi ve bilmesi beklenmektedir (*... كَذَلِكَ سَخَّرْنَاَهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ*). Bu anlam 37. ayette “kurbanların ne etlerinin ne de kanlarının Allah'a ulaştığı; Allah'a ulaşacak olanın sadece *takvâ*” olduğu; 38. ayette “Allah iman edenleri koruyacağı” ifadeleriyle desteklenir.

Sonuç olarak Kur'an'da *şükür*; bir hâl, tutum ve tavırdır. Dolayısıyla şükretmek, şükür sahibi olmak aslında bir bilinç ve farkındalık durumudur.²⁵ Şükür, iman-ibadet-ahlak esaslarından biridir. Bu esas, gerçekleşmiş ve var olan her şeye dair minnet duygusu taşımaktır. Bu duygu her zaman bir mutluluk halidir yani Allah'a iman etmenin ve onun nimetlerini idrak edebilmenin

²⁴ Demirci, “Şükür”, 4/167.

²⁵ Krş. Albayrak, “Minnetçilik”, 217.

mutluluğudur. Çünkü “Allah’a şükreden, kendi iyiliği için şükretmiş olur.”²⁶ Bu hâl ve ahlaki sorumluluğun Kur’an’daki semantiğini şöyle özetleyebiliriz: Öncelikle insan, bir ve tek olan Allah’a iman eder (*tevhîd*). Her an ve her işinde Allah’ın adını anar (*zikir*). Allah’ın da insanı zikrettiğini bilir.²⁷ Allah’ın *zikri*, kendisini zikredene bu dünyada ve ahirette verdiği mükâfattır. İnsan övgünün sadece Allah için olduğu bilincine sahiptir (*hamd*). Bu yüzden Allah’a minnettarlığını dile getirir, davranışlarıyla gösterir; nimetlerini görür (*şükür*). Aslında Allah’a şükretme insanın kendisinden hoşnutluğunu da bildirmesidir.²⁸ İnsan, iyilik yaparak ve yardım ederek (*ihsan*) Allah’ın rızasını gözetir. Allah’a yürekten bağlı insanlara (*muhlis*) şeytan güç yetiremez. Şükür sahibi insanın dünyadaki var oluşuna *sabır* refakat eder.²⁹ Sabır beklemek olarak değil, kulluğun esaslarını yerine getirmek olarak gerçekleştirilir. Tabii ki insanın sorumluluklarını yerine getiremediği durumlar olur. Çünkü insan olmak bir anlamda böyle bir şeydir. İnsan hata yapar. İşte bu durumda *tevbe* ve *istiğfâr* devreye girer. İnsan Allah’a sığınır, tövbe eder ve bağışlanma diler. Hata yaptığında Allah’tan af dileyen insan; kin, intikam ve hınc duygularını kendine yük etmez.³⁰ Tekrar, umutla kuşatılmış *dua* ile söz verir ve nihayetinde mümin insan verdiği söze sadakat gösterir.³¹ Şükreden insan güzel söz söyler, faydalı işler yapar;³² iyiliğin kendi sevdiği ve değer verdiği şeyleri paylaşmak olduğuna inanır.³³ İyilik konusunda ilk önce kendisiyle yarış halindedir.³⁴ Çünkü bu dünyada iyilik yapanlara iyilik vardır.³⁵ Haksızlık yapanlardan yana olmaz.³⁶ İhtiyaç sahiplerine yardım eder.³⁷ İnsanlara, ailelerine ve sorumluklarında olan kişilere adaletli davranır.³⁸ Bütün inananların kardeş ve böylece kendisinin de insanlık ailesinin bir üyesi olduğu bilincindedir.³⁹

26 Lokmân 31/12.

27 el-Bakara 2/152.

28 Lokmân 31/12.

29 el-Asr 103/3.

30 Âl-i İmrân 3/134.

31 el-Mü’minûn 23/8.

32 Fâtır 35/10.

33 Âl-i İmrân 3/92.

34 el-Mü’minûn 23/61.

36 Hûd 11/113.

37 el-Mü’minûn 23/60.

38 en-Nahl 16/90.

39 el-Hucurât 49/10.

Hadis Rivayetlerinde Şükür

Erken dönem konulu hadis külliyâtında şükürle ilgili rivayetler,⁴⁰ konunun dinî öğretilerdeki önem ve yaygınlığı dikkate alındığında niceliksel olarak nispeten mütevazı bir yere sahip görünmektedir.⁴¹ İlgili rivayetler genellikle eserlerin farklı konuları altında dağınık olarak bulunur. Literatürde şükür konulu en erken ve geniş monografik eser, hicrî üçüncü asrın sıra dışı isimlerinden İbn Ebû'd-Dünyâ (ö. 281/894)⁴² tarafından kaleme alınmıştır. Onun *eş-Şükürü lillâhi te'âlâ*⁴³ başlıklı eseri, şükür konusundaki rivayetlerin çoğu için

40 Klasik hadis kaynaklarındaki rivayetlerden hareketle şükürün genel muhtevası hakkında bk. "Şükür: Nimetlerin Kadrini Bilmek!", *Hadislerle İslâm*, ed. M. Emin Özafşar vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 2/71-78. "Şükürle ilgili rivayetler" ile münhasıran "ş-k-r" ve türevlerinin yer aldığı rivayetler kastedilmektedir. Şükür ile yakın bir anlam ilişkisi olan *hamd* ile ilgili rivayetler, şükürden daha geniş ve nispeten ayrı bir anlam alanına olması dolayısıyla bu çalışmada nadiren ve yeri geldikçe değinilmiştir. Hamd-şükür ilişkisi ve hamdle ilgili rivayetlerin genel bağlamı hakkında bk. Bekir Topaloğlu, "Hamd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/442-445; Harun Özçelik, *Hadislerde Hamd* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020).

41 Bk. Arent Jan Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfhehres li-elfâzi'l-hadisi'n-nebevî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1988), 3/166-167.

42 Hayatı hakkında bk. Şemseddin ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Ali Ebû Zeyd - Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985), 13/397-404; İbrahim Hatiboğlu, "İbn Ebû'd-Dünyâ," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/457-462.

43 İbn Ebû'd-Dünyâ, *eş-Şükürü lillâhi te'âlâ*, thk. Bedr el-Bedr (Küveyt: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980). Bu çalışmada bu baskı kullanılmış olup eserdeki rivayetler Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl tarafından tahkik ve neşredilen baskı (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1993) ile de karşılaştırılmıştır. Eser Recep Doğru tarafından *Hadislerde Allah'a Şükretmek* başlığıyla Türkçeye de tercüme edilmiştir (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007). Bu vesileyle eserin üslubu, içeriği ve yapısı hakkında özetle bilgi vermek uygun olacaktır. Eserde Hz. Peygamber'e nispet edilen az sayıdaki hadisin yanısıra sâhabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn neslinin şükür konusundaki söz ve davranışlarına, ayrıca önceki peygamberler, bilgeler ve anonim şahsiyetlerden aktarılan haberlere kadar geniş yelpazeli 203 rivayet bir araya getirilmiştir. Eserde ayrıca bazen müstakil olarak, bazen de bir habere eşlik ederek nakledilen şiirler yer almaktadır. Eser konulu bir düzene de sahip değildir. İbn Ebû'd-Dünyâ, diğer derlemelerinde de görüldüğü üzere, bu eserinde de rivayet üslubu açısından çağdaşlarından ayrı bir yol izlemiştir. Eserdeki rivayetler, hadis ilminin isnad ve ravi merkezli klasik/teknik ölçütleri açısından tenkide açıktır ve genel anlamda ikinci asrın rivayet üslubunu anımsatmaktadır [İbn Ebû'd-Dünyâ'nın rivayet üslubu hakkında bk. James A. Bellamy, "Preface," *Makârim al-Ahlâq*, mlf. İbn Abî'd-Dünyâ, thk. James A. Bellamy (*Wiesbaden-Beyrut*: Franz Steiner Verlag, 1973), VII-X.] Musannif rivayetlerin sened ve metin açısından değerini artırmaya yönelik sistemli bir çaba içine girmemiş, bunun yerine olabildiğince fazla rivayeti kayıt altına almayı tercih etmiştir. Bu nedenle eser, şükür konusunda temel hadis kaynaklarının dışındaki rivayetlerin çoğu için elimizde bulunan biricik kaynak durumundadır. Kitap, İslâm düşüncesindeki şükür tasavvurunu ve kişisel yaşanmışlıkları yansıtmaya bakımından eşsiz durumdadır. Bu çalışmada, söz konusu gerekçelerle, şükürün rivayetlerde kristalize olan anlam dünyasını aydınlatmak için İbn Ebû'd-Dünyâ'nın bu eseri

elimizde bulunan en zengin kaynak durumundadır. Bu çalışmada bu eserin içeriği sunulmaktadır.

Hadis rivayetlerinde şükür, en genel anlamda, nimeti daima onu verenle birlikte görmek ve nimetin Allah'tan geldiği düşüncesini akılda tutmakla ilgili kesintisiz bir bilinç haline işaret eder. Buna göre insan, kendisine bir nimet verildiğinde eğer onun Allah'tan geldiğini bilip idrak ediyorsa o nimetin şükürünü eda etmiş sayılır.⁴⁴

Musa (as) şöyle dedi: “Ey Rabbim! Kendisine yaptığım (büyük iyiliklere) karşılık Âdem (as) sana karşı şükürünü nasıl yerine getirebilir? Elinle onu yarattın, ruhundan ona üfledin, cennetine onu yerleştirdin, meleklerle emrettin ve ona secde ettiler. Allah şu cevabı verdi: “Ey Musa! O bunların benden olduğunu bildi ve bana hamd etti. İşte bu, benim ona yaptığım iyiliklere karşılık bir şükürdür.”⁴⁵

Şükür konuda belirleyici olan, nimetin kaynağına dair kalbî bir bilinç geliştirmek ve bunu olabildiğince her durumda muhafaza etmektir.⁴⁶ Şükür bilincine sahip olmak bizatihi bir nimettir ve bu da ayrıca bir şükür vesilesidir. Dâvud'a (as) atfedilen aşağıdaki rivayette bu dile getirilmektedir:

Dâvud (as) bir defasında, “Ey rabbim! Sana şükretmeye bile ancak senin nimetin sayesinde ulaşabilirken sana nasıl gerçekten şükredebilirim?” diye sordu. Yüce Allah, “Ey Dâvud, sahip olduğun nimetlerin benden olduğunu biliyorsun, değil mi?” diye sordu. Dâvud'un, “Evet, ey Rabbim!” demesi üzerine Allah, “O halde şükür olarak senden bunu kabul ediyorum” buyurdu.⁴⁷

Şükür esas itibariyle minnettarlık duygusunu da içine alan ancak bundan daha fazlasına karşılık gelen bir tutumu ifade eder. Şükür; insanın, verdiği nimetlere karşı yaratıcısına göstereceği şükran ve minnet kadar bu nimetlerden nasıl, niçin ve ne ölçüde yararlanacağı hatta onları nasıl paylaşacağı hususlarıyla da yakından ilgilidir. Bu yönüyle şükür; dinin/İslam'ın, hayatı her yönüyle kuşatan bütüncül karakteriyle birlikte düşünülmelidir.

tercih edilmiş ve tematik bir analiz sunulmuştur. Çalışmada rivayetlere tasvirî ve tahlilî bir işlev atfedildiğinden, rivayetlerin sıhhat ve sübûtu hakkındaki teknik değerlendirmelere yer verilmemiş, muhtevayı esas alan anlayıcı bir perspektif benimsenmiştir.

44 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 20 (no.47).

45 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 9 (no.12).

46 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 52 (no.151).

47 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 7 (no.5).

Nimet-şükür ilişkisi, aynı zamanda Allah ve insan arasındaki asimetrik ilişkinin bir yansımasını temsil etmektedir. Aşkın bir varoluşa sahip yaratıcı, nimetlerini ulûhiyet ölçüsünde sınırsızca verirken içkin bir varoluşa sahip insandan beşere özgü sınırlar içinde bir şükür beklemektedir.⁴⁸ Buna bağlı olarak kulun ömrü boyunca yapacağı bütün iyilikler, kendisine verilen nimetlerin birinin bile hakkını ve şükürünü ödemek için yeterli olmayacaktır.⁴⁹

Kendini ibadete adanmış bir kişi (*âbid*), Allah’a elli yıl ibadet etti. Allah da ona, “Senin günahlarını bağışladım” diye vahyetti. Âbid, “Ey Rabbim, ben günah işlemedim ki günahımı affedersin” dedi. Bunun üzerine Allah, onun boynundaki bir damara izin verdi ve damar çarpmaya başladı. Âbid (çarpıntıdan) ne uyuyabildi ne de namaz kılabilirdi. Nihayet damarın çarpması durunca uyudu. Ardından bir melek yanına gelince âbid boynundaki damarın çarpmasından duyduğu acıyı ona şikâyet etti. Melek de ona şöyle dedi: “Rabbin buyuruyor ki: Senin elli sene yaptığın ibadet, (ancak) bu damarın durup rahatlamasına karşılık gelir.”⁵⁰

Allah şükür konusunda kullarına daima merhamet ve lütfuyla muamelede bulunmaktadır. Dâvûd Peygamber (as), “İlâhî! Saçlarımın her telinin iki dili olsa, bunlarla gece ve gündüz seni tesbih etsem, yine de nimetlerinden birini bile ödeyemem”⁵¹ derken derin bir mahcubiyet içinde bu düşünceyi terennüm etmektedir. İnsanın, kendisine verilen nimetler ile sunduğu şükür arasında bir denklik olamayacağını fark etmesi değerli bulunmuştur. Bir rivayette Hz. Musa, “Ey rabbim, yaptığım iyiliklerin (*amel*) tamamı senin bana verdiğin en küçük nimeti bile karşılamazken ben sana nasıl (hakkıyla) şükredebilirim?” diye sormuş, buna mukabil, “Ey Musa, işte şimdi bana şükrettin” yanıtını almıştır.⁵²

Nelere Şükredilir?

Rivayetlerde insanın doğuştan sahip olduklarından bedenindeki organlarına, nefes alma, yeme, içme, sindirim ve boşaltım gibi doğal hareketlerinden ailesi, çocukları ve servetine varıncaya kadar şükre konu olabilecek sayısız nimetin bulunduğu vurgulanır:

48 İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 7 (no.8).

49 İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 12 (no.24).

50 İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 51 (no.148).

51 İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 13 (no.25).

52 İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 7 (no.6).

- Hz. Peygamber (as) aynaya baktığında şöyle derdi: “Bedenimi düzgün ve ölçülü yaratan, yüzümün şeklini güzel kılan ve beni Müslümanlardan eyleyen Allah’a hamd olsun.”⁵³
- Bir kişi (tâbîinden) Yûnus b. Ubeyd’e (ö. 139/756) geldi ve maddi sıkıntı içinde olduğundan yakındı. Yûnus, o kişiye “Gören gözlerini yüz bin dirheme satmak ister misin?” diye sordu. Adam “Hayır” dedi. Yûnus, “Ellerini yüz bin dirheme satmak ister misin?” diye sorunca adam yine “Hayır” dedi. Yûnus, “Ya ayaklarımı?” deyince yine “Hayır” cevabını aldı. Yûnus böylece Allah’ın nimetlerini adama hatırlattıktan sonra şöyle dedi: “Sende yüzbinlerce dirhem var, bir de tutmuş halinden şikâyet ediyorsun.”⁵⁴
- Davûd (as) bir defasında, “Rabbim, bana verdiğin en küçük nimet nedir?” diye sordu. Bunun üzerine Allah, “Ey Davud, nefes al” diye vahyetti. Davûd nefes aldı. Sonra Allah şöyle buyurdu: “İşte sana verdiğim en küçük nimet budur.”⁵⁵
- Allah Resûlü (as) su içtiğinde şöyle derdi: “Rahmetiyle bu suyu tatlı ve içimli kılan, günahlarımız sebebiyle onu tuzlu ve acı yapmayan Allah’a hamd olsun.”⁵⁶
- Nûh (as) tuvalet ihtiyacını giderdikten sonra mutlaka şöyle derdi: “Bana (yedğim yemeklerin) tadını tattıran, faydalı kısmını bedenimde bıraktırıp rahatsızlık verecek kısmını benden gideren Allah’a hamd olsun.” İşte bundan ötürü kendisine “Şükreden kul” (el-İsrâ, 17/3) denilmiştir.⁵⁷
- Bir kişi para karşılığında bir elbise alır ve onu Allah’a hamd ederek giymeye başlarsa daha elbisesi dizlerine gelmeden günahları bağışlanır.⁵⁸
- Allah Resûlü (as) şöyle buyurmuştur: “Allah bir kuluna aile, servet ve çocuk (nimetleri) verir, o da ‘*Mâşâallah, lâ kuvvete illâ billâh*’ (Bu Allah’ın dilemesinin sonucudur; güç ancak Allah’ın sayesinde) derse bu nimetler hususunda sıkıntı görmez ancak ölüm hariç.”⁵⁹

⁵³ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükr*, 42 (no.119).

⁵⁴ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükr*, 36 (no.101).

⁵⁵ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükr*, 51 (no.149).

⁵⁶ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükr*, 27-28 (no.70-72).

⁵⁷ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükr*, 44 (no.127, 128).

⁵⁸ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükr*, 20 (no.47).

⁵⁹ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükr*, 5 (no.1).

Nimet denilince akla öncelikle temel yaşamsal ihtiyaçlar gelse de Allah'ın nimetlerini yeme-içme ve giyim-kuşamdan ibaret görmek bir bilgi eksikliğidir.⁶⁰ Özellikle dinî, manevî ve uhrevî nimetler diğerlerine nazaran daha kapsamlı ve değerli olabilir; bu yüzden istenilmeyi ve şükredilmeyi daha fazla hak edebilir. Bu bağlamda üç nimet öne çıkar.⁶¹ “Dünyada insana verilen nimetlerin en üstünü”⁶² ve “gizli hazine”⁶³ gibi ifadelerle nitelenen *âfiyet* (ruh ve beden sağlığına sahip olmak) bunlardan biridir. Hz. Peygamber, ashabına “Dünyada insanlara af ve afiyetten daha üstün bir şey verilmemiştir; o yüzden Allah'tan bu ikisini isteyiniz.”⁶⁴ tavsiyesinde bulunmuş; amcası Abbâs'a da kendisine âfiyet verilmesi için bolca dua etmesini öğütlemiştir.⁶⁵ İyi bir yaşam sürmek için belirli bir servete sahip olmak da büyük bir nimettir. Ancak bir mümin için bütün nimetlerin en başta geleni İslam'dır.⁶⁶ Bütün nimetler onunla tamamlanır; onsuз bütün nimetler eksik kalır.⁶⁷ Hz. Peygamber bir kişinin “İslam (nimeti) için Allah'a hamd olsun!” dediğini işitince, “Sen gerçekten muazzam bir nimet için Allah'a hamd ettin” buyurmuştur.⁶⁸ Mümine verilen dinî ve dünyevî nimetler, cehennemden kurtulup cennete girmek suretiyle ahirette tamamına erecektir.⁶⁹

Şükür çoğu zaman verilen nimetlerden dolayı gündeme gelse de, bazen verilmeyen nimetlerden ötürü de şükretmek gerekebilir. “Allah'ın dünyada bizden esirgediği öyle nimetler vardır ki, onların bize verilmemesi, verilmemesinden daha hayırlı olabilir.”⁷⁰ Bakış açısına bağlı olarak bazen musibetler bile şükür sebebi olarak görülebilir. İnsan bir musibete uğradığında, bu musibetin daha beterinden korunduğu için, o musibet kendisi için bir nimet sayılabilir.⁷¹ Bu konuda ideal olan, darlıkta ve bollukta, sevinçte ve kederde,⁷² sahip oldu-

60 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 64 (no.190).

61 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 59 (no.172).

62 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 53 (no. 154).

63 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 43 (no. 122).

64 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 53 (no. 154).

65 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 53 (no. 153).

66 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 8 (no.9).

67 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 53 (no. 172).

68 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 8 (no.9).

69 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 54 (no. 156).

70 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 40 (no.112); ayrıca bk. 42, 44 (no.120, 126).

71 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 46 (no.131); 52 (no.152).

72 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 50 (no.147).

ğu her şey ve karşılaştığı her durum için hamd edip şükran duygusu içinde olmaktır.⁷³

Şükür-Sabır İlişkisi

Şükür en çok *sabır* kavramıyla birlikte kullanılmış ve iki kavram sıklıkla birbiriyle karşılaştırılmıştır.⁷⁴ Rivayetlerde nimete ve iyiliğe karşı *şükür*, belaya ve musibete karşı *sabır* kavramı kullanılır ve insanın bu iki durumda nasıl davranacağı dikkate alınacaktır.⁷⁵ Bu iki erdemin ortak pek çok paydası bulunur. *Şükür* imanın yarısı olduğu gibi, *sabır* da imanın diğer yarısıdır.⁷⁶ *Şükür* ve *sabır*, bir kişinin dünyevî ve uhrevî üstünlük olarak sahip olabileceği en büyük nimetlerden ikisidir.⁷⁷ Duruma ve kişiye göre hangisinin daha üstün olduğu değişebilir; yine de afiyette olup şükretmek, belaya düşüp sabretmekten daha iyidir.⁷⁸

Şükürün İman ve İbadetle İlişkisi

Şükür temelde Allah-insan münasebetinin bir parçasını oluşturduğu için insanın iman, ibadet ve ahlak sahalarındaki sorumluluklarıyla irtibatlandırılmıştır. Şükürü imanla ilişkilendiren bir rivayet onu “İmanın yarısı”⁷⁹ olarak takdim eder. Kendisine nimet verilen kimse, bunun karşılığında, o nimetle ilgili olarak Allah’a karşı günah işlememekle yükümlüdür.⁸⁰ Bu manada “Günahları terk etmek bizatihi şükürdür.”⁸¹ Esasen Allah’a itaat ve ibadet türünden her tutum ve davranış, şükürün bir ifadesi olarak düşünülmelidir. Geçmiş ve gelecek bütün günahları affedilmiş olduğu hâlde ayakları şişinceye kadar ibadet etmeye devam eden Hz. Peygamber, bu davranışının sebebini, “Allah’a şükreden bir kul olmayayım mı?” sözüyle açıklamıştır.⁸² Şükürün iman ve ibadetle

⁷³ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 52 (no.151).

⁷⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) bu iki kavrama ve aralarındaki ilişkiye dair *Uddetü’s-sâbirîn ve zahîretü’s-şâkirîn* başlıklı müstakil bir eser [(thk. İsmâil b. Gâzî (Cidde: Dâru âlemi’l-fevâid, 1429)] kaleme almıştır.

⁷⁵ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 46 (no.132).

⁷⁶ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 24 (no.58).

⁷⁷ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 16 (no.34).

⁷⁸ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 14 (no.28).

⁷⁹ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 24 (no.58).

⁸¹ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 11 (no.19); 19 (no.41).

⁸² İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 28 (no.73).

ilişkisi, pratik hayatta gözlemlenen paradoksal bir tabloyu da gündeme getirmektedir: Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirdiği halde Allah'ın nimetlerinden yeteri kadar faydalanamayan müminler ile, Allah'ın kendilerine diledikleri nimetleri vermesine rağmen ona karşı sorumluluklarını yerine getirmeyip günah ve isyana devam edenler. Bu tablo nasıl izah edilmelidir? Bir rivayette Allah'ın kendisine âsi olmaya devam ettikleri halde kullarına yine de dilediklerini vermesi *istidrâc* kavramıyla açıklanmıştır.⁸³ *İstidrâc*, dinî-ahlakî sınırları aşan kişilerin tadrîcî olarak felâkete yaklaştırılırken bu esnada kendilerine bazı geçici imkân ve başarıların sağlanmasını ifade etmektedir.⁸⁴

Nasıl Şükredilir?

Şükür her şeyden önce kalbin bir eylemidir. “Şükreden kalp”, bir insanın dünya ve ahiret hayrını elde etmesini sağlayan nimetlerden biridir.⁸⁵ Şükürün dille ifade edilerek izhar edilmesi de önemsenmiştir.⁸⁶ *Tahdîs-i nimet* yani verilen nimetlerin dile getirilip anılması şükürün bir göstergesidir.⁸⁷ İnsanın mütemadiyen diliyle Allah'ı zikretmesi, şükürün ideal biçimidir.⁸⁸ Şükürün en yaygın ve en genel ifadesi ise kuşkusuz *hamd* etmektir. Hadislerde *hamd* ifadesinin geçtiği çok sayıda durum ve örnek vardır. Bu rivayetler kendi içinde bağımsız bir inceleme konusu olabilecek kadar fazladır.⁸⁹ Diğer yandan insanın sahip olduğu nimetleri gizlememesi ve üzerinde görünür kılması da *tahdîs-i nimet* kabilinden bir şükür ifadesi olup Allah'ın sevdiği bir davranış olarak nitelenmiştir.⁹⁰ Bir rivayette şükürün dille ifadesinin yeterli olmadığı belirtilir ve işlevlerine uygun olarak bedenın tüm organlarıyla şükredilmesi salık verilir. Buna göre “Gözlerin şükürü, görülen iyiliği yayıp kötülüğü örtmesi; kulakların şükürü duyulan iyiliği anlayıp kötülüğü gizlemesi; ellerin şükürü kendisine ait olmayanı almaması; midenin şükürü altının yemekle, üstünün bilgiyle dolması; üreme organlarının şükürü “Sadece eşleriyle veya ellerinin altında olanlarla (câriyelerle) yetinirler, bundan dolayı da kınanacak değillerdir; ancak kim bu-

83 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 16 (no.32).

84 M. Sait Özervanlı, “Hârikulâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/181-183.

85 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 16 (no.34).

86 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 16 (no.34).

87 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 16 (no.33); 25 (no.64).

88 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 18 (no.39).

89 Bk. Özçelik, *Hadislerde Hamd*.

90 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 20-24 (no.50-54).

nun ötesine geçmek isterse işte haddi aşanlar onlardır.” (Mü’minûn, 6-7) ayetinde belirtildiği gibi; ayakların şükürü ise iyilerin yolunu takip edip kötülerden uzak durması ile gerçekleşir. Diliyle şükredip diğer organlarıyla şükretmeyen kimse, elbisesini yanına alıp da giymeyen kimseye benzer; sıcakta ve soğukta, karda ve yağmurda elbisesinin ona hiçbir faydası olmaz.”⁹¹

Kime Şükredilir?

Şükürle ilgili rivayetler, bütün nimetlerin gerçek sahibinin Allah olduğu konusundaki inancın sonuç ve tezahürlerini temsil etmektedir. Bu düşüncenin İslam’ın varlık ve değer anlayışıyla yakından ilgisi bulunmaktadır. Her şeyin Allah ile ve onun kudretiyle ilişkilendirildiği bir tasavvurun sonucu olarak, şükür anlayışının temelinde de Allah’ın lütuf ve ihsanı bulunmaktadır. Şükürle ilgili rivayetlerden bazıları, insanların, diğer insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etmeyi konu edinmektedir. Buna göre beşerî münasebetlerde asıl olan karşılıklı olma durumudur. İyilik ve ikram gören, benzer bir iyilik ve ikramla buna karşılık vermelidir. Buna gücü yetmeyen, en azından takdir ve teşekkür etmelidir. Rivayetlerde insanın şükür/teşekkür konusunda diğer insanlara karşı tutumu ile, insanın Allah’ın karşı olan tutumu arasında bir bağ kurulmaktadır. Buna göre “İnsanlara teşekkür etmeyen, Allah’a da şükretmez.”⁹²

Şükürün Faydaları

Şükür her şeyden önce nimetin daimî olmasını sağlar. Nimet şükürle elde tutulur.⁹³ Dahası, şükür nimetin artmasını temin eder.⁹⁴ Nankörlük ise nimeti azaba çevirir.⁹⁵ Şükreden kimse şükürünün fayda ve karşılığını dünyada göreceği gibi ahirette de görecektir.⁹⁶ Kıyamet gününde rahman olan Allah’ın huzurunda oturacak seçkin insanların sahip olduğu hasletlerden biri de şükürdür.⁹⁷

⁹¹ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 44 (no.129).

⁹² İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 25 (no.64).

⁹³ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 13 (no.27).

⁹⁴ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 23 (no.56); 58 (no.168).

⁹⁵ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 24 (no.60).

⁹⁶ İbn Ebü’ d-Dünyâ, *eş-Şükür*, 64 (no.189).

Şükretmeyi Kolaylaştıran Yollar

Şükretmek kolay bir davranış değildir. İnsanoğlu doğası gereği nankörlüğe eğilimlidir; başına gelen musibetleri sayıp durur da kendisine verilen nimetleri unutturur.⁹⁸ Başkalarına verilmiş nimetleri anlatıp duran nice kimse vardır ki aynı nimet kendisine verildiği halde bunun farkında değildir.⁹⁹ İzleyen rivayetler nimetleri fark etmek, şükretmeyi kolaylaştırmak ve içselleştirmek için çeşitli yollar önerir. Buna göre;

1. İnsan maddi nimetler konusunda kendisinden aşağıda olanlara bakmalı ve sahip olduğu nimetlere şükretmelidir. Bu Allah'ın verdiği nimetlerin değerini bilmek ve onları küçümsemek bakımından daha uygun olacaktır.¹⁰⁰
2. İnsan şükretmek için nimetin bol ve çok olmasını beklememeli; ölçüsü ve miktarı ne olursa olsun her nimetin şükre değer olduğunu bilmelidir. Şükrü bir tutum olarak benimseyip özümseyen kimse aza da çoğa da şükredecektir. Bu nedenle “aza şükretmeyen çoğa da şükretmez.”¹⁰¹
3. İnsan dinî-uhrevî nimetler konusunda kendisinden üstün olanlara bakmalı, onları izleyip örnek almalıdır.¹⁰² Bu konuda akla ilk gelenler peygamberlerdir. Hz. Peygamber çeşitli vesilelerle şükretmeyi tavsiye ettiği gibi,¹⁰³ kendisi de geçmiş ve gelecek tüm günahları bağışlanmış olmasına rağmen ayakları şişinceye kadar ibadetle meşgul olmuş, bu davranışının sebebi sorulduğunda da “Şükreden bir kul olmaya yım mı?” yanıtını vermiştir.¹⁰⁴ Kur'an'da “şükreden bir kul” (İsrâ 17/3) olarak takdim edilen Nûh peygamber de yeme-içme ve yürümeden tuvalet ihtiyacına kadar her işinde Allah'a hamd ve şükrettiği için bu övgüye mazhar olmuştur.¹⁰⁵ Hadis rivayetlerinden sahabe ve tâbiîn nesline mensup pek çok kişiden de sözlü ve fiilî şükür örnekleri aktarılmıştır.

97 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükr*, 63 (no.186).

98 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükr*, 25 (no.62).

99 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükr*, 24 (no.61).

100 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükr*, 56 (no.162).

101 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükr*, 25 (no.64).

102 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükr*, 69 (no.204).

103 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükr*, 58 (no.168).

104 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükr*, 28 (no.73).

105 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükr*, 70 (no. 206, 207).

4. İslam düşüncesinde Yüce Allah'ın varlık ve değerın kaynağı olarak kabul edilmesinin ve dinî-ahlâkî hayatın tam merkezinde yer almasının bir sonucu olarak insanın şükür bilincini canlı tutması, bunu davranışa dönüştürmesi ve bu konuda yetkinliğe ulaşması -nihai olarak ilahî kudretin iradesi ve takdiriyle ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda müminin, şükürü gerçek anlamda bir tutum olarak benimseyebilmesi için Allah'ın inayetine başvurması ve ona dua etmesi salık verilir. Hz. Peygamber'in sıklıkla yaptığı ve yapılmasını tavsiye ettiği dualardan biri şudur: "Allah'ım, seni zikretmek, sana şükretmek, sana güzelce kulluk etmek için bana yardım et."¹⁰⁶

Sonuç olarak şükür konusundaki rivayetlere bir bütün olarak bakıldığında sunulan veya sunulmak istenen tabloyla ilgili şunları söyleyebiliriz: Rivayetlerde *şükre* konu olan nimet yelpazesi öylesine geniş tutulmuştur ki insan ister doğal yollarla olarak sahip olsun isterse kendi çabasıyla elde etmiş olsun, olumlu ve anlamlı her kazanım aslında nimet kapsamındadır ve şükretmeyi gerektirmektedir. İnsanın yemesi, içmesi, nefes alması, ailesi, bedeni, evi, biniti ..., kısacası bireysel ve toplumsal hayatında sahip olduğu ve sonradan edindiği anlamlı her kazanımı *şükür*ün konusu dahilindedir. Rivayetler okuyucuya bu nimetlere nasıl şükredeceğine yönelik olarak da rehberlik sunmaktadır. Bu bazen şükürle ilgili bir belli bir davranış koduna ilişkin sözlü bir tavsiye ya da sakındırma şeklinde doğrudan sunulduğu gibi Peygamberler başta olmak üzere erken dönem nesillerin şükür konusundaki somut örnekliklerinden dolayı olarak da çıkarılabilmektedir. Hangi durumlarda nasıl şükredeceği konusunda irşad edilmek isteyenler, rivayetlerde aktarılan örnek tutum ve davranış tarzlarına başvurmaya teşvik edilmektedir.

Rivayetlerde dile getirilen davranış kodlarının ve "şükreden insan" prototipinin günümüze bakan yönleri bulunmakla birlikte, bunların hiç kuşkusuz belli ölçüde ve açılardan müellifin ve ravilerin teneffüs ettiği toplumsal, tarihsel ve kültürel bağlamla ilgili yönleri de söz konusudur. Şükürle ilgili rivayetleri işlevsel kılarak bu rivayetlerden kendi tarihselliklerine değerler devşirmek ve bu değerleri eğitim-öğretim faaliyetlerine konu edinmek isteyenleri bekleyen görevlerin bulunduğu bir gerçektir.

¹⁰⁶ İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükür*, 4 (no.6).

Sonuç

Bu makalede şükür konusu örnekliğinde öğreticilere bir bakış açısı önerilmektedir. Bu çerçevede şükür konusunda içerik oluştururken, iki ana kaynak olan Kur'an ve hadis rivayetlerine, tefsir ve hadis disiplinlerinin kendi yöntem ve kaynakları doğrultusunda müracaat etmenin, din öğretiminde oluşturacağı farka dikkat çekilmektedir.

Şükürü öğretime konu edecek öğreticinin ulaşması beklenen bilişsel şemada şu ifadelerin yer alması beklenir: İnsan şükürü doğuştan bilir. O, insanın fitratında yazılıdır. İnsan kendini şükreden varlık olarak bulur. Fitratında var olanları keşfetmek, onun dünya serüveninin amaçlarından biridir. Bu bakımdan insan; şükürü bir kavram, bir değer, bir tutum, bir hal olarak bilmeye ve anlamaya ihtiyaç duyar. Yaşarken öğrenir. İçinde olur, kıyısında durur, karşısına geçer, hatırlar, unuttur. Şükür, insanın var olana bakışıyla ilişkilidir. Var olanları anlamaya çalışmasıyla ilişkilidir. Var olanlarla ne yaptığıyla ve ne yapacağına karar vermesiyle ilişkilidir. Hatta yalnızca yapıp etmelerle değil, olmayla ilişkilidir. Belki de daha çok olmayla ilişkilidir. İnsan yeryüzü serüveninde, şükürün ne olduğunu bilmenin şükreden olmakla ilişkili olduğunu anlar. Şükür eksiltmez, arttırır. Şükür kabuldür. Şükür kendini vermektir. Herkes aynı olmadığına göre herkesin şükürü de aynı değildir. Eğitimle bunu eşit seviyeye getirmek değil, herkesin kendindeki şükürü görüp o kadarının varlığını ortaya çıkarması ve yaşatması hedeflenir.

Yukarıdaki şemaya daha pek çok şey eklemek mümkündür. Buradan ulaşılabilecek beklenen eğitimsel yaklaşım ise şudur: Şükür ile ilgili kaynak bilgisiyle; öğretime konu edilen her seviyede, hayatın, öğreticinin ve muhatap kitlenin değişim ve gelişimini göz önünde bulundurularak yeniden buluşulması gerekir. Bunun gerekçesi, kaynak bilgi karşısında, olma halinde olan insanın yaratılışındaki şükür potansiyelinin açığa çıkarılmasına yönelik bilgi üretme sorumluluğumuzdur. İnsanın, olduğu kişi olmakla ilişkisi çerçevesinde şükürü düşünmeye devam etmesi gerekir. Böylece şükür, ben kimim, sorusunu takip eden bir öğrenme ve dönüşme dizisine eşlik eder: Şükür bende nasıl duruyor, "şükreden ben" nasıl biri, bana ne hissettiriyor ve beni nasıl harekete geçiriyor? Dolayısıyla her bir insanın orijinal varlığı konusuna ilginin kaybedilmesi gerekir. Kişinin yaşantısını kaynak bilgisiyle buluşturarak kendi yönünü bulmasına rehberlik etmenin temel motivasyonunun bu ilgiyi korumak olduğu söylenebilir. Bu çalışma çerçevesinde belirginleşen ve öğreticiye önerilen bakış açısını şu şekilde somutlaştırmak mümkündür: Din öğretiminde öğretilecek konuların geleneksel tasnife göre öğretilmesinin yanı sıra, öğretici her bir

konu özelinde yeniden düşünmek durumundadır. Bu çalışmada şükür konusu iyi bir örneklik teşkil etmiştir. Öğretici şükürü genellikle kavramsal boyutuyla ve bir değer olarak ahlak alanı çerçevesinde öğretime konu etmektedir. Ancak önerilen bakış açısına sahip bir öğretici Kur'an'da şükürün doğrudan Allah'a iman ile ilişkili olduğunu fark ettiğinde iman alanı içerisinde de öğretilebileceğini değerlendirir. Sonuç olarak bilginin hayatla buluşmasını sağlayan öğrencileri, bilgiyi uygun yöntemsel çerçevede anlamaya ve bu bilgiyi öğrenme ortamına taşımanın çok yönlü ve bütüncül bir bakış açısıyla mümkün olabileceğini kavramaya ulaştıran nitelikli çalışmalara ihtiyaç olduğu söylenebilir.

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.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Remziye Ege %40, Suat Koca %30, Esra Gözeler %30.

Kaynaklar/References

- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*. İstanbul: Şule Yayınları, 2018.
- Albayrak, Halis. "Minnetarlık". *Müslümanlık ve Hıristiyanlık'ta İnsan*. ed. Mualla Selçuk - Martin Thurner. 217-221. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Âsım Efendi, Mütercim. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. ed. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Askerî, Ebû Hilâl el-. *el-Furûku'l-luğaviyye*. Kahire: Dârü'l-ilm ve's-sekâfe, ts.
- Bellamy, James A. "Preface". *Makârim al-Ahlâq*. mlf. Ibn Abî'd-Dunyâ. thk. James A. Bellamy. VII-XII. Wiesbaden-Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1973.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1998.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil el-. *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf el-. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- Çağrı, Mustafa. "Şükür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/259-261. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Demirci, Mehmet. "Şükür". *Hayat Rehberi Kur'an: Konulu Tefsir*. ed. Mehmet Paçacı vd. 5 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021.
- Hatiboğlu, İbrahim. "İbn Ebû'd-Dünyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/457-462. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

**124 • DİN ÖĞRETİMİNDE İÇERİK HAZIRLAMA SÜRECİ İÇİN BİR BAKIŞ AÇISI
ÖNERİSİ: ŞÜKÜR KONUSU ÖRNEĞİ**

- Hull, John. “Demokratik Çoğulcu Topumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirme”.
çev. Didem Nasman. 33-51. *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası
Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar*. Ankara: M.E.B. Yayınları, 2003.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Uddetü's-sâbirîn ve zahîretü's-şâkirîn*. thk. İsmâil b. Gâzî. Cidde:
Dâru âlemi'l-fevâid, 1429.
- İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bekr. *eş-Şükrü lillâhi te'âlâ*. thk. Bedr el-Bedr. Küveyt: el-Mektebü'l-
İslâmî, 1400/1980.
- İbn Ebü'd-Dünyâ. *eş-Şükrü lillâhi azze ve celle*. thk. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl.
Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1993.
- İbn Ebü'd-Dünyâ. *Hadislerde Allah'a Şükretmek*. çev. Recep Doğru. İstanbul: Ocak Yayıncılık,
2007.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-
kalem; Beyrut: ed-Dâru's-şâmiyye, 1412.
- Kızılabdullah, Yıldız - Yürük, Tuğrul. “Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye'deki Din
Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme”. *Dini Araştırmalar* 11/32 (2008), 107-129.
- Komisyon. “Şükür: Nimetlerin Kadrini Bilmek!”. *Hadislerle İslâm*. ed. M. Emin Özafşar vd.
2/71-78. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Kur'ân-ı Kerîm.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasen Habenke. *el-Kavâ'idü't-tedebburî'l-emsal li-kitâbillâhi azze
ve celle*. Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1989.
- Özçelik, Harun. *Hadislerde Hamd*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Özervarlı, M. Sait. “Hârikülâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/181-183. An-
kara: TDV Yayınları, 1997.
- Selçuk, Mualla. *Kavramsal Netlik: Bir Dinden Öğrenme Modeli*. Ankara: Pegem Akademi,
2022.
- Topaloğlu, Bekir. “Hamd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/442-445. Ankara:
TDV Yayınları, 1997.
- Wensinck, Arent Jan. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî*. İstanbul: Çağrı Yayın-
ları, 1988.
- Zehebî, Şemseddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Ali Ebû Zeyd- Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Bey-
rut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.

ORTOPEDİK ENGELLİ ÇOCUĞU OLAN EBEVEYNLERİN DİN EĞİTİMİ İHTİYAÇ VE İÇERİKLERİNE YÖNELİK GÖRÜŞLERİ*

Burak PEKCAN - Cemal TOSUN*****

Öz

Bu makale, ortopedik engelli çocuğu olan ebeveynlerin din eğitimi ihtiyaçları ve bu din eğitiminin içerik ve metoduna ilişkin görüşleri bağlamında kurgulanmıştır. Çalışmanın amacı ortopedik engelli çocuğu olan ebeveynlerin din eğitimi ihtiyaçları ile din eğitiminin içerik ve yöntemine yönelik görüşlerini betimsel bir bakış açısıyla ortaya koymaktır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması tercih edilmiştir. Çalışma grubu ise amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme ile belirlenen ortopedik engelli çocuğu olan 20 ebeveynden oluşmaktadır. Veriler betimsel analiz yöntemi ile çalışmanın problemağı doğrultusunda belirlenen tema ve başlıklara göre kodlanarak analiz edilmiştir. Çalışma sonucunda, ebeveynlerin görüşlerinden hareketle, ebeveynlerin din eğitimine ihtiyaçları olduğu tespit edilmiştir. Ebeveynler kendilerine yönelik din eğitimi içeriklerinin dinin engellilere sağladığı kolaylıklar, engelliliğin dindeki yeri, imtihan ve ahiret inancının engellilere katkısı şeklinde olabileceğini tavsiye etmişlerdir. Ebeveyn-

* Bu makale yazarın Prof. Dr. Cemal Tosun danışmanlığında 2022 yılında tamamladığı “Ortopedik Engelli Bireye Sahip Ebeveynlerin Din Eğitimi İhtiyaçlarının İncelenmesi” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı
e-posta: burakpekcan@duzce.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6395-8855

*** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
e-posta: tosun@divinity.ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9941-4769

Atıf/Cite as: Pekcan, Burak- Tosun, Cemal. “Ortopedik Engelli Çocuğu Olan Ebeveynlerin Din Eğitimi İhtiyaç ve İçeriklerine Yönelik Görüşleri”. *Dini Araştırmalar* 26/64 (Haziran 2023), 125-158. <http://doi.org.10.15745/da.1262464>

126 • ORTOPEDİK ENGELLİ ÇOCUĞU OLAN EBEVEYNLERİN DİN EĞİTİMİ İHTİYAÇ VE İÇERİKLERİNE YÖNELİK GÖRÜŞLERİ

ler, engelliliğe dair kitap ve broşürler hazırlanarak ve evde ve rehabilitasyon merkezlerinde din eğitimi programları düzenlenerek kendilerine din eğitimi verilmesinin faydalı olacağını düşünmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Engellilik, Ortopedik Engellilik, Ortopedik Engelli Çocuğu Olan Ebeveynler.

Opinions of Parents with Orthopedically Disabled Children on Religious Education Needs and Contents

Abstract

This article has been designed in the context of the religious education needs of parents with orthopedically disabled children and their views on the content and method of this religious education. The aim of the study is to reveal the religious education needs of parents with orthopedically disabled children and their views on the content and method of religious education from a descriptive point of view. In this study, one of the qualitative research methods case study was preferred. The study group consists of 20 parents determined by the maximum diversity sampling, one of the purposive sampling methods. The data were analyzed by coding according to the themes and titles determined in the context of the problematic of the study with the descriptive analysis method. As a result of the study, it was determined that parents need religious education based on the opinions of the parents. Parents suggested that the content of religious education for them could be in the form of the convenience in which religion provides for the disabled, the place of disability in religion, the test and the contribution of belief in the hereafter to the disabled. Parents think that it would be beneficial to provide them with religious education by preparing books and brochures on disability and by organizing religious education programs at home and in rehabilitation center.

Keywords: Religious Education, Disability, Orthopedic Disability, Parents with an Orthopedically Disabled Child.

Summary

Disability is a situation that people can encounter at any time and leaves significant psychological effects. Disability can occur from birth or later. There are various types of disability. Physical disability is one of these types of disability. Physical disability is the state of permanent loss in any organ of the human being or in the functions of the organs. Orthopedic disability, which

is included in physical disability, can be defined as anatomical or functional abnormalities of the musculoskeletal system that develops at birth or during growth or active life. Orthopedic disability is divided into three groups as mild, moderate and severe. Individuals with mild orthopedic disabilities can carry out daily routines themselves. While moderately orthopedically handicapped people can get a little help, severely orthopedically handicapped people are bedridden or dependent on vehicles such as wheelchairs. From this point of view, the approaches towards disabled individuals and their parents also change according to the level of disability.

Disability status leaves psychological and sociological effects on the disabled person and his/her environment. Those most affected by the disability are the parents of the disabled individual. Parents experience various problems in accepting and coping with the disability. Having a disabled child often leaves a negative impact on parents. The family is important as it is the place where a child receives his first education. It is important that parents are prepared and equipped for these questions and interrogations, as their parents are the ones who deal with all kinds of questions and inquiries of children with disabilities. In this respect, it may be beneficial to provide parents and religious education in terms of both accepting the disability of their children and helping them with their questions and problems.

One of the most important functions of religion is to create awareness that people will receive rewards for the difficulties they face, to prioritize patience and to help them cope with the difficulties encountered. Religion is one of the easiest and most reliable shelters for parents with disabled children and disabled individuals to overcome their disability. Therefore, religious education, spiritual counseling and guidance services for parents can facilitate their assessment of their children's disability in terms of religious coping.

As children become aware of their disability, they adopt a questioning attitude. These questions and inquiries about disability are mostly 'why am I disabled?', 'Why did Allah create me as disabled?', 'Why does disability exist?', 'Is disability destiny?' and 'is/will there be a reward for disability?' is in the form. Questions and inquiries about disability sometimes appear with religious content. It is also important that parents have religious knowledge competence in overcoming the questions and problems of persons with disabilities in the religious context. This article has been designed in the context of the religious education needs of parents with orthopedically disabled children and their views on the content and method of this religious

education. The aim of the study is to reveal the religious education needs of parents with orthopedically disabled children and their views on the content and method of religious education from a descriptive point of view. In this study, case study, one of the qualitative research methods, was preferred. The study group, on the other hand, consists of 20 parents with orthopedically disabled children, who were determined by the maximum diversity sampling, one of the purposive sampling methods. The data were analyzed by coding according to the themes and titles determined in line with the problematic of the study with the descriptive analysis method.

Parents of disabled children stated that the content of religious education to be prepared for them should be in the context of the convenience's religion provides to the disabled and the place of disability in religion. Parents think that they should have information about the place of disability in religion in order to be able to answer their children's religious questions and problems. In addition, parents stated that thanks to the test and belief in the Hereafter, it became easier for their children to cope with their disability. Another point to be considered in religious education for parents is the example of the lives of the prophets and companions. The methods of coping with the difficulties faced by the prophets make a positive contribution to the disabled individual and their parents. The ability of the disabled Companions to cope with the difficulties brought by disability and to accept the disability also provides motivation for the disabled person and their parents.

Parents with a disabled child spend most of their time with their children and hardly have time for themselves. This is a situation that should be considered in the religious education to be prepared for parents. Since it is not possible for parents to receive education with their disabled children in various institutions and organizations, it may be beneficial to provide religious education through books and brochures for parents. In addition to the use of books in educational activities, it is also known that they were preferred in the treatment of some mental illnesses during the Ancient Greek periods. This method is called bibliotherapy. Bibliotherapy is the use of works in the relevant literature for therapeutic purposes through a therapist.

Parents stated that they could not go out of the house alone due to the disability of their children and that they could not enter any environment with their children. Therefore, planning of home education and religious education processes will facilitate the participation of parents. On the other hand, one of the places where parents spend the most time is rehabilitation centers. Some

of the parents think that religious education content can be provided for them in rehabilitation centers where they often take their children and spend most of their days. Since special education and rehabilitation centers are designed for disabled individuals, it is easier for disabled individuals and their parents to access these institutions and places. Religious education programs for parents can be organized during various activities of disabled children in rehabilitation centers.

Giriş

Engellilik, insanın hayatın her anında karşılaşabildiği ve psikolojik olarak oldukça önemli etkiler bırakan bir durumdur. Engellilik durumu doğuştan olabileceği gibi sonradan birtakım kaza ve hastalık gibi sebeplerden dolayı da ortaya çıkabilmektedir (Erkan, 1990, 4). Bedensel engellilik, insanın herhangi bir organında veya organların işlevlerinde kalıcı kayıpların olması durumu olarak nitelendirilmektedir. “Bedensel engellilik içerisinde değerlendirilen ortopedik engellilik ise insanın doğumunda veya büyüme sürecinde veya aktif yaşamı içerisinde gelişen kas-iskelet sisteminin anatomik veya fonksiyonel anormallikleri” (Turanalp, 2018, 190) olarak tanımlanmaktadır. Bununla birlikte “ortopedik engellilik, bireyin günlük aktivitelerini bağımsız olarak yerine getirebilmesini, iş hayatına katılabilmesini, istediği şeye hedeflediği zamanda ulaşabilmesini, sosyal çevre ve toplumsal hayata uyum sağlayabilmesini zorunlu hale getiren engellilik grubu içerisinde yer almakta olup bu engel grubu bireyin sosyal çevresi ve içerisinde yaşamını sürdürdüğü toplum tarafından sakat, felçli, kötürüm, yatalak, topal, düztaban, kambur gibi çeşitli faktörlerin yanı sıra doğum sırasında ve bireyin ileriki dönemlerinde geçirmiş olduğu kazalar ve hastalıklar neticesinde merkezi sinir sisteminin zedelenmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır” (Öztürk, 2006, 43-44). Ortopedik engelli bireyler ise kas ve iskelet sisteminde yetersizlik ve eksiklik bulunan kişiler olarak ifade edilebilir. Ataman ve arkadaşları, ortopedik engelliliği hafif, orta ve ağır olmak üzere üç gruba ayırmışlardır. “Hafif düzeyde ortopedik engellilik; bireyin yeme, içme, giyinme, temizlik gibi kendi kişisel bakımını ve toplumsal hayata katılımını başka birisinin yardımına ihtiyaç duymaksızın yerine getirememesi veya kısmen ihtiyaç duyarak yerine getirmesi, uygulanacak tıbbi tedavi yöntemiyle kaba motor becerilerinin kalitesini artırma potansiyeli olması, müdahale edilmemesi durumunda ise becerilerinin kalitesinde gerileme ihtimalinin ortaya çıkması durumudur” (Öztürk, 2006, 43). “Orta düzeyde ortopedik engellilik; bireyin günlük yaşamını, alışılmalı tekrar eden gereklilerini yerine

getirme konusunda az da olsa başka birsinin yardımına veya yürüme cihazı, koltuk değneği gibi aletlerin desteğine ihtiyaç duyması, vücudun fonksiyonlarını yerine getirmesine engel olan duygu-algı bozuklukları bulunması durumudur” (Öztürk, 2006, 43). “Ağır düzeyde ortopedik engellilik ise bireyin günlük hayatın alışlagelmiş tekrar eden gereklerini yerine getirme konusunda başka birinin yardımı olmaksızın devam ettiremeyecek düzeyde düşkün olması, tam manasıyla yatağa bağımlı veya tekerlekli sandalye gibi araçlara bağılı durumda bulunan vücudun fiziksel yapısının fonksiyonlarını yerine getirememesi durumudur” (Öztürk, 2006, 43). Bu tanımlardan hareketle ortopedik engelli bireylerin, engellilik düzeylerine göre farklılıklar ön plana çıkmaktadır. Hafif düzeyde ortopedik engelli birey ve ebeveynine yönelik yaklaşımlar, manevi ve dini danışmanlık desteği ile ağır düzeydeki engelli birey ve ebeveynine yönelik yaklaşımlar arasında farklılık olması beklenmektedir.

Engellilik, birey ve çevresinde psikolojik ve sosyal açıdan etkiler bırakmaktadır. Bu bakımdan bireyin engellilik durumundan en çok etkilenen kişiler arasında aile bireyleri yer almaktadır. Ortopedik engelli birey ve ebeveynlerinin yaşadığı zorluklar, genellikle engellilik durumunu kabullenme ve toplumsal açıdan kabullenilme noktasında odaklanmaktadır (Turanalp, 2018). Özellikle de ebeveynler çocuklarının engelli olmaları durumundan çoğu zaman olumsuz olarak etkilenmektedirler. Bu durum ebeveynlerin psikolojik ve sosyal sorunlar yaşamalarına da yol açabilmektedir. Aile toplumun en temel yapısı olması ve çocuğun ilk eğitimlerini aldıkları yer olması bakımından önemlidir. Çocuğun hayata hazırlanması, karşılaştığı zorlukların üstesinden gelmesinde aile ve aile eğitiminin önemli bir yeri vardır. Nitekim engelli bireylerin de karşılaştıkları zorluklarla başa çıkma ve hayata hazırlanmaları açısından aile eğitimi önemlidir. Ayrıca ebeveynler çocuklarına her koşulda yanında olduğunu hissettirmekte ve sosyal eksikliklerini gidermek açısından yardımcı olmaktadır. Engelli bireylerin engellilik durumunu kabullenmesine ve engellilikle başa çıkmasına yardımcı olabilmeleri açısından ebeveynlere yönelik eğitim ve din eğitimi verilmesi faydalı olabilir.

Din, insanın karşılaştığı her durumda hayatına etki etmektedir. Dinin engellilik durumlarındaki en önemli işlevi insanın karşılaştığı zorlukların karşılığını mükafat olarak alacağı bilinci oluşturması, sabrı öncelemesi ve karşılaşılan zorluklarla başa çıkmada yardımcı olmasıdır. Engelli çocuğu olan ebeveynlerin ve engelli bireylerin, engellilik durumunun üstesinden gelmelerinde en kolay ve güvenilir sığınaklardan biri dindir (Turanalp, 2018). “İnsanlar karşılaştıkları olumsuz durumlarla baş ederken inandıkları dinin ritüellerine

günlük yaşamlarında daha fazla yöneldikleri görülmektedir” (Karataş, 2018, 63). Bu bakımdan dinin engelli birey ve ebeveynlerine engelliliği anlamlandırma, kabullenme ve engelliliğin getirmiş olduğu zorluklarla başa çıkma ve çözüm üretmede katkı sağlayacağı ifade edilebilir (Kula, 2004). Nitekim insanın karşılaştığı zorluk ve sorunlarla dini inançlar vasıtasıyla başa çıkması dinin sağaltıcı yönü olarak da değerlendirilmektedir. İnsan, dini öğretiler sayesinde problemin çözümüne ulaşmakta, sabırla gayret göstermekte ya da çözümü olmayan konuları teslimiyet ile kabullenmektedir (Ayten, 2015). “Birey dini inancı sayesinde başına gelen zorluk ve sorunu hayra/şerre yorma, dindarlıkla ilişkilendirme gibi tutumlar içerisinde olabilir. Tövbe, dua, şükür, sadaka, ihsan, tevekkül, zikir, tezkiye, sabır ve azim gibi dini referanslarla ilişkilendirilebilecek davranışlarda bulunabilir” (Ayten, 2015, 23). “Tüm tedbirler alınmasına rağmen karşılaşılan, sonradan ortaya çıkan ancak sebebi bilinmeyen engellilik ‘insanı aşan engellilik’tir. Böyle bir durumda engelli birey ve ailesi diğer insanlardan farklı bir imtihanla karşı karşıya olduğunu kabullenip tam bir tevekkül ile Allah’a sığınmalıdır” (Coşkun, 2016, 19). “Allah inancının bazı ebeveynlerin çocuklarının engelini kabullenme sürecini kolaylaştırdığı ve yaşadıkları güçlüklerle başa çıkmada onlara yardımcı olduğu, bazı ebeveynlere de çocuklarının engelinden dolayı evlerine huzur ve bereket geldiğini, ummadık anda lütuflara mazhar olduklarını düşündüklerini sağlayarak çocuklarını olduğu gibi kabul etme duygularını artırdığı görülmektedir” (Akgemik, 2019, 84). Dolayısıyla ebeveynlere yönelik din eğitimi ile manevi danışmanlık ve rehberlik; çocuklarının engellilik durumunu dini başa çıkma açısından değerlendirmelerini kolaylaştırabilir, engelliliği kabullenme ve anlamlandırmalarına yardımcı olabilir.

Ebeveynler çocuklarının engelli olduğunu öğrendiklerinde ilk tepki olarak kendilerini suçlayıcı tutumlar takınabilmektedirler. Nitekim çocuklarının engelli olmasını eşler birbirlerinin suçu olarak görebilir veya geçmişte işledikleri günahın bedeli olarak düşünebilirler. Çocuğun engelli doğmasından dolayı anne-babanın birbirini suçlaması veya engellilik durumunun annenin ya da babanın bir kusuru olarak görülmesi aile ortamını çocuğun gelişmesini engelleyecek bir havaya sokabilir (Coşkun, 2016). Bu şekilde olumsuz tutumlar sonucunda ebeveynler, çocuklarının engellilikle başa çıkmalarına yardımcı olamamaktadır. “Engelli bireye sahip ebeveynlere verilecek din eğitimi, kendilerinde bir sebep aramaktan ziyade çocuklarının engeliyle başa çıkmalarına yardımcı olmaları gerektiği, dünyada yaşanan zorlukların ahirette mükafatı olacağı ve zorluklar karşısında sabırla mücadele edilmesi gerektiği noktasında yardımcı olabilir” (Pekcan, 2022, 4).

132 • ORTOPEDİK ENGELLİ ÇOCUĞU OLAN EBEVEYNLERİN DİN EĞİTİMİ İHTİYAÇ VE İÇERİKLERİNE YÖNELİK GÖRÜŞLERİ

Ebeveynlerin çocuklarının engellilik durumunu kabullenme ve anlamlandırılmalarının yanı sıra engelli bireylerin de engeli kabullenmede zorluk yaşadıkları görülmektedir. Engelli bireylerin yaşadıkları zorluklar ebeveynlerine sorular yöneltmelerine sebep olmaktadır. Bireylerin ebeveynlerine yönelttikleri engellilikle ilgili soruların önemli bir kısmı dini içerikli yapıya sahiptir (Pekcan, 2022). Ebeveynlerin engelli çocuklarının dini içerikli sorularına cevaplar verebilmeleri de engelin kabullenmesi ve anlamlandırılması açısından oldukça önemlidir. Engelli bireylerin sorularına cevap verebilmelerine yardımcı olması bakımından ebeveynlere yönelik din eğitimi önem arz etmektedir. Ebeveynler, çocukları tarafından kendilerine yöneltilecek olan sorulara verecekleri cevaplarla onları sabır ve mükafat temelli dini başa çıkmaya yönlendirebilir.

Çalışmanın Problemi ve Amacı

Din, engelli birey ve ebeveynlerinin engelliliği anlamlandırma, kabullenme ve engellilikle başa çıkmalarında önemli bir kaynaktır. Bu bakımdan engelli birey ve ebeveynlerin din eğitimi ihtiyaçlarının tespit edilmesi ve karşılanması, engelliliğin getirdiği zorlukların üstesinden gelmede yardımcı olacaktır. Engelli bireylerin hayatta karşılaştıkları her sorun ve soruyu ebeveynlerine yöneltmelerinden hareketle ebeveynlerin eğitim ve din eğitiminin önemli olduğu değerlendirilebilir. Engellilerin dini içerikli soru ve sorunlarının cevaplanması ve çözüme ulaştırılmasında ebeveynlerin dini bilgi yeterlikleri ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla ebeveynlerin din eğitimi ihtiyaçlarının tespit edilmesi ve ihtiyaçlarına uygun din eğitimi içeriklerinin düzenlenmesi gerekmektedir. Bu bakımdan çalışmanın temel problemi “ortopedik engelli çocuğu olan ebeveynlerin din eğitimi ihtiyaçları var mıdır ve bu din eğitiminin yöntem ve içeriği nasıl olmalıdır?” sorusu kapsamında tasarlanmıştır.

Ebeveynlerin yaşadıkları sorunların saptanması, bu sorunlara ilişkin çözüm önerileri geliştirilmesi açısından oldukça önemlidir. Bu çalışmada, ortopedik engelli çocuğu olan ebeveynlerle görüşülerek ebeveynlerin din eğitimi ihtiyaçları ve onlara verilecek din eğitiminin içerik ve yöntemine yönelik görüşlerinin incelenmesi hedeflenmektedir. Görüşmelerde ulaşılan bulgular sonucunda, ebeveynlerin ve ortopedik engelli bireylerin dini bilgi ihtiyaçlarının tespit edilmesi ve ebeveynlere yönelik din eğitimi programlarının hazırlanmasına katkı sağlayacak bilimsel verilere ulaşılması hedeflenmektedir.

Çalışmanın Metodolojisi

Ortopedik engelli çocuğu olan ebeveynlerin din eğitimi ihtiyaçları ile din eğitimi içerik ve yöntemlerinin incelenmesinin hedeflendiği çalışmada, nitel araştırma yöntemleri tercih edilmiştir. Ebeveynlerin görüşlerini temele alan bu çalışmada olayları anlama ve anlamlandırma amacıyla durum analizi araştırma deseni tercih edilmiştir. “Durum analizi, araştırmacının gerçek yaşam, güncel bir durum ya da belli bir zaman içerisindeki çoklu sınırlanmış durumlar hakkında detaylı ve derinlemesine bilgi topladığı, çoklu bilgi kaynaklarını (gözlem, mülakat, görsel-işitsel materyal, doküman ve rapor) kullandığı, bir durum betimlemesi ya da durum temalarını ortaya koyduğu nitel bir yaklaşımdır” (Creswell, 2018, 97).

Nitel araştırmalarda amaç, elde edilen verilerin genellenmesinden ziyade verileri betimlemek ve yorumlamaktır. Çalışmanın evreni istatistiksel genelleme amacı olmaksızın Düzce ili ile sınırlandırılmıştır. “Araştırmanın evrene temsili öngörülemez etkenler ile yapılandırıldığında evren ve örneklem yerine çalışma grubu ifadesi kullanılmaktadır” (Karasar, 2017, 148). Çalışmanın odağında, ortopedik engelli çocuğu olan ebeveynlerin din eğitimi ve engellilik ile ilgili görüşleri olduğu için çalışma grubunun yeterli ve çeşitli veriler elde edilecek kadar geniş katılımcılı, aynı zamanda derinlemesine analiz yapılacak kadar da sınırlı tutulması gerekmektedir. Bu bakımdan çalışma grubu amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme ile belirlenen Düzce ilinde yaşayan, yaşları 8 ile 19 arası değişen ortopedik engelli çocuğu olan 20 ebeveynden oluşmaktadır. Bu bakımdan engellilik ve din eğitimi arasındaki ilişkiye yönelik derinlemesine veri elde edebilmek amacıyla katılımcı ebeveyn sayısı 20 ile sınırlı tutulmuş, katılımcılar E1, E2, E3 vb. şeklinde kodlanmıştır.

Tablo 1: Katılımcı Ebeveynlerin Kişisel Bilgileri

Katılımcı	Cinsiyet	Yaş	Öğrenim Durumu
E1	Erkek	38	Lise
E2	Kadın	37	İlköğretim
E3	Kadın	35	İlköğretim
E4	Kadın	33	Lise
E5	Kadın	37	İlköğretim
E6	Kadın	35	Lise
E7	Kadın	40	Lise

134 • ORTOPEĞİK ENGELLİ ÇOCUĞU OLAN EBEVEYNLERİN DİN EĞİTİMİ İHTİYAÇ VE İÇERİKLERİNE YÖNELİK GÖRÜŞLERİ

E8	Kadın	32	Lise
E9	Erkek	30	Lise
E10	Kadın	36	Lise
E11	Kadın	35	Lise
E12	Kadın	37	Lise
E13	Kadın	38	Üniversite
E14	Kadın	35	Lise
E15	Kadın	33	Lise
E16	Erkek	30	Lise
E17	Kadın	37	Üniversite
E18	Kadın	38	Lise
E19	Erkek	34	Lise
E20	Kadın	33	Lise

Araştırmada, veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüőmede, bazı sorular standartlaştırılıp bazı sorular da açık uçlu olarak hazırlanır. Bu tip görüőmede derinlemesine bilgi elde etmek mümkündür. “Yarı yapılandırılmış görüőmenin analizlerin kolaylığı, görüőülene kendini ifade etme imkanı, gerektiğinde derinlemesine bilgi sağlama gibi avantajları bulunmaktadır” (Büyüköztürk vd., 2021, 159). Görüşme formu araştırmanın temel problemi ve alt problemleri ile bağlantılı olarak 10 sorudan oluşmaktadır. Her bir görüşme ortalama 60 dk sürmüştür. Çalışmada öncelikle engellilik ve din eğitimi ile ilgili literatür incelenmiştir. Görüşme formu hazırlandıktan sonra ebeveynlerle üç kez pilot uygulama yapılmış ve soruların daha anlaşılır ve kapsayıcı olması sağlanmıştır. Görüşme formu alanında uzman akademisyenler ile görüş ve önerileri alınarak son haline getirilmiştir. Daha sonra Ankara Üniversitesi Etik Kurulu’nun 30.11.2020 tarih ve 158 sayılı etik kurul izni alınarak görüşmeler yapılmıştır.

Çalışmada, verilerin analiz ve çözümlenmesinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Betimsel analiz yöntemi, ulaşılan verilerin belirli temalara göre özetlenip yorumlanmasıdır (Yıldırım - Şimşek, 2018). Veriler nitel araştırma doğası gereği sayısal olarak ifade edilmemiş, anlama ve yorumlama dikkate alınmıştır. Ayrıca veriler frekans ve yüzdellikler üzerinden değerlendirilmemiştir.

Katılımcıların izni doğrultusunda görüşmelerin ses kaydı alınmış ve metin haline getirilerek sistematik olarak kodlanmıştır. Analizi yapılan verilerin

kodlanmasında MAXQDA 2020 programı tercih edilmiştir. Ardından katılımcıların görüşleri, kategorilere ayrılarak ilgili başlıklar altında toplanmıştır. Son olarak içerik analizi yapılmış, araştırmanın temaları ile problemine göre veriler yorumlanmıştır. Veriler çözümlenirken betimsel ve yorumlayıcı yaklaşım tercih edilmiş, tema sonlarında verilerin tamamı değerlendirilmiştir. Elde edilen tema ve kodlar hem araştırmacı hem de alan uzmanı akademisyenler tarafından kontrol edilmiştir.

Bulgular Yorum ve Tartışma

1. Ortopedik Engelli Çocuğu Olan Ebeveynlerin Din Eğitimi İhtiyacı

Ebeveynler, çocuklarının engelli olduğunu/olacağını öğrenmeleriyle birlikte bazı sorgulamalara yönelir ve çocuklarının engel durumuna yönelik çözüm üretmeye gayret ederler. Engellilik durumunun doğum öncesi öğrenildiğinde bazı ebeveynler çocuğu aldırılmayı düşünürken bazıları ise çocuğun engellilik durumunun üstesinden gelmenin yollarını aramaya başlamaktadırlar (Duman - Akçakaya, 2020). Yapılan araştırmalarda engelli çocuğun annesinin depresyona yatkın olduğu tespit edilmiştir. Ailelerin, çocuklarının engeli nedeniyle hayal kırıklığı, sosyal ve psikolojik sorunlar yaşadığı saptanmıştır (Coşkun, 2016). Hamilelik sürecinde engellilik durumunun temel düzeyde de olsa kabullenilmesi engelle başa çıkmada ebeveynlere yardımcı olabilmektedir. Ebeveynlerin hamilelik sürecinde engellilikle başa çıkma ve sorunların üstesinden gelmeye yönelik tutum ve davranışları doğum sonrasında farklılaşarak devam etmektedir. Engelli çocuğun doğumuyla birlikte ön plana çıkan farklılıklar ebeveynlerin yakın çevresinin dikkatini çekmektedir. Bununla birlikte ebeveynler, çevrelerinden gelen bazı soru ve sorunlara cevap ve çözüm üretmeye yönelebilmektedirler. Ebeveynlere sosyal çevrelerinden yöneltilen engellilikle ilgili soru ve sorunlar, ebeveynlerin toplumdan kendilerini soyutlamalarına ve kendi içlerine kapanmalarına neden olabilmektedir (Özmen - Çetinkaya, 2012). Bu bağlamda, ebeveynlere verilecek eğitim ve din eğitimi sayesinde, çevrenin kendilerine yöneltmiş oldukları soru ve sorunların üstesinden gelmeleri kolaylaşabilir. Ebeveynlere yöneltilen engellilikle ilgili dini içerikli soruların cevaplanabilmesi açısından ebeveynlere verilecek din eğitimi de oldukça önemlidir. Ebeveynlerin çocuklarından ve çevrelerinden engellilikle ilgili karşılaştığı dini içerikli sorular çoğunlukla, “Ben neden engelliyim?”, “Allah neden beni engelli yarattı?”, “Engellilik neden var?”, “Engellilik kader midir?”, “Engelliliğin mükafatı var mı/olacak mı?” vb. sorular şeklindedir.

136 • ORTOPEDİK ENGELLİ ÇOCUĞU OLAN EBEVEYNLERİN DİN EĞİTİMİ İHTİYAÇ VE İÇERİKLERİNE YÖNELİK GÖRÜŞLERİ

Engelli bireyler, engellilik durumlarını fark etmeleri ile birlikte ebeveynlerine engellilikle ilgili sorular yöneltebilmektedirler. Engellilikle ilgili soru ve sorgulamaların başlama yaşı değişmekle birlikte çalışma grubumuzda yer alan ebeveynlerin ifadelerine göre genellikle 8 yaş ve üzeri çocukların soru ve sorgulamalarının olduğu görülmektedir. Bu sorular bazen engelliliği sorgular nitelikte olmakla birlikte dini içerikli sorular da olabilmektedir. Nitekim engelli bireyin, engelliliği anlamlandırma ve kabullenmesinde dini referansların oldukça önemli katkısı bulunmaktadır (Çelik, 2016; Speraw, 2006). Engelli bireylerin dini bağlamdaki soru ve sorunlarının üstesinden gelinmesinde ebeveynlerin dini bilgi yetkinliğine sahip olmaları da önem arz etmektedir. Bu bakımdan ebeveynlere verilecek din eğitiminin ebeveynlerin ve engelli çocuklarının engellilik durumunu kabullenme ve engelliliğin getirdiği zorluklara başa çıkmada yardımcı olacağı söylenebilir.

Çalışmada, ortopedik engelli çocuğu olan ebeveynlerin din eğitimi ihtiyacını tespit edebilmek adına ebeveynlere “din eğitimi desteğine ihtiyacınız var mı?” şeklinde soru sorulmuştur. Katılımcı grubumuzda bulunan ebeveynlerin tamamı çocuklarının dini içerikleri sorularına cevap verebilmek için din eğitimi ihtiyaçları olduğunu ifade etmişlerdir. Örneğin katılımcı E2 bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Dini bir eğitim verilmesi bana ve benim gibi engelli çocuğu olan diğer insanlara da faydalı olur, bence böyle bir eğitim verilmelidir. Çocuğum hayatı ve durumunu çokça sorguluyor ve bu sorgulamalar içerisinde dini soruları da yer almaktadır. Bana verilecek din eğitimi sayesinde çocuğumun dini içerikli sorularına daha kolay ve sağlıklı cevaplar verebilirim.” (E2) Engelli bireylerin dini içerikli sorularında ebeveynlerinin önemli rolü bulunmaktadır. Engelliliğe dair sorularına ebeveynlerin din bağlamından cevaplar vermeleri, engelli bireylerin dini soru ve sorgulamalarının artmasına neden olmaktadır. Engelli bireylerin dini içerikli soru ve sorularının artması neticesinde ebeveynler bu sorulara cevap vermekte zorlanabilirler. Bu durum katılımcı E5 tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Benim din eğitimine ihtiyacım var. Mesela kendimden bahsedecek olursam çocuğumun dini sorularına cevap vermekte zorlandığımı söyleyebilirim. Bana bir din eğitimi verilirse, çocuğumun sorularına daha sağlam ve doğru cevaplar verebilirim. Bu da hem benim için hem de çocuğum için daha faydalı olabilir.” (E5) Engelli bireylerin dini içerikli sorularının cevaplanabilmesi açısından ebeveynlere verilecek din eğitimi önemli olarak değerlendirilebilir. Engelli bireylerin dini içerikli soru ve sorunlarının ortaya çıkmasından ebeveynlerin etkisi oldukça fazladır. Nitekim ebeveynler, engelli bireylerin soru ve sorgulamalarına dini referanslar aracılığıyla cevaplar bulmaya çalışmaktadırlar. Ebeveynlerin, engelli çocuklarının

sorularına din bağlamında cevap vermelerinin temel sebeplerinden bir tanesi, kendileri dini referanslar aracılığıyla engellilikle başa çıkabildikleri için çocuklarına da benzer şekilde yardımcı olma düşüncesidir.

Ortopedik engelli çocuğu olan ebeveynlerin bazıları ise engellilik durumunu kabullenme ve engellilikle başa çıkma açısından din eğitiminin kendilerine katkı sağlayacağını düşünmektedirler. Din eğitimi sayesinde engelliliğin din bağlamında anlamlandırılacağı ve engellilikle başa çıkmanın kolaylaşacağını düşünen ebeveynler bulunmaktadır. Bu durumu katılımcı E4 şu şekilde ifade etmiştir: “Din eğitimi bizim için önemli. Mesela din eğitimi bizim gibi ailelerin psikolojik yıpranmalarına destek olabilir. Bizim gibi engelli çocuğu olan aileler çocuklarının engelli olduğunu ilk öğrendiklerinde çok büyük bir hayal kırıklığı yaşayabiliyorlar. Bu durumda sorgulamalar başlayabilir hatta isyan bile edebilirler. Bu nedenle sağlam ve doğru bir din eğitimi sayesinde çocuğun engelli oluşunun Allah’ın takdiri olduğunu bilip sabredebiliriz.” (E4) Ortopedik engelli bir çocuğa sahip olmak ve ortopedik engelliliğin getirdiği kısıtlama ve zorluklar ebeveynlerin psikolojik olarak yıpranmalarına neden olabilmektedir. Engelliliğin getirdiği bu psikolojik yıpranmaların üstesinden gelmede dinin olumlu katkısı olacağını düşünen ebeveynler din eğitimi ihtiyaçlarının bulunduğu ve bu ihtiyacın karşılanmasının kendilerine olumlu yönde etki edeceğini düşünmektedirler. Ebeveynlere verilecek manevi destek karşılaştıkları psikolojik yıpranma ve sorunlarla başa çıkmada yardımcı olabilir. Ebeveynlere yönelik din eğitimi, engelliliğin kabullenilmesi, anlamlandırılması ve engellilikle başa çıkılması açısından katkı sağlayabilir. Bununla birlikte ebeveynlerin Allah’a olan bağlarının kuvvetlenmesine yardımcı olabilir. Bu sayede ebeveynler engelliliği bir imtihan durumu olarak değerlendirip sabır ve kolaylıkları Allah’tan beklemeye yönelebilirler.

2. Ortopedik Engelli Çocuğu Olan Ebeveynlere Verilecek Din Eğitiminin Muhtevası

Ebeveynler, çocuklarının engellilik durumuyla başa çıkabilme ve çocuklarının engelliliğe dair sorularına cevap verebilmek amacıyla dini bilgiye ve din eğitimine ihtiyaçları olduğunu ifade etmişlerdir. Bu bağlamda ebeveynlere göre hazırlanacak din eğitiminin içeriği de oldukça önemlidir. Engelli çocuğu olan ebeveynler, kendilerine yönetilen ‘nasıl bir din eğitimi içeriği sizin için faydalı olabilir?’ sorusuna çeşitli yanıtlar vermişlerdir.

2.1. Dinin Engellilere Sağladığı Kolaylıklar ve Engelliliğin Dindeki Yeri

Ortopedik engelli çocuğu olan ebeveynler, kendilerine yönelik din eğitimi içeriklerinin öncelikle engellilere sağlanan kolaylıklar ve engelliliğin dindeki yeri şeklinde olması gerektiğini vurgulamışlardır. Önceki bölümde de değindiğimiz üzere ebeveynlerin çocuklarının engellilik durumuyla başa çıkmak ve engellilikle ilgili sorularını cevaplamak için birtakım donanımlara sahip olması gerekmektedir. Bu donanımlar ise engelliliğe dair tıbbi bilgilerin yanında dini bilgi sahibi olmayı da gerektirmektedir. Engellilik ve engellilerin yaşamlarına dair dini yaklaşımları bilen ve uygulayan ebeveynlerin çocuklarına daha fazla yardımcı olabileceği düşünülebilir. İslam dini engellilere önem vermekte ve onlar için hayatı ve ibadetleri kolaylaştırma yolları sunmaktadır. İslam'ın engellilere sağladığı kolaylıkların bilinmesi engelli birey ve ebeveynleri için faydalı olabilir. Nitekim engelli bireylerin bu bağlamdaki sorularının cevaplanabilmesi adına ebeveynlere dinin engellilere sağladığı kolaylıklardan söz etmek hem engelli bireyler hem de ebeveynleri için önem arz etmektedir. Bu durum katılımcı E1 tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Engelli çocuklara ve engellilerin ailelerine dinin engellilere sağladığı kolaylıklar hakkında bilgilendirmeler yapmak gerekir. Mesela engelli oluşunun namaz kılmasına engel olmadığını veya engellilerin nasıl namaz kılması gerektiği gibi konulardan bahsedilmeli ve dinin kolaylıklarından söz edilmeli. Benim çocuğum engelli ve benim engelli çocuklara nasıl bir din eğitimi verilmesi gerektiğine dair bilgim yok. Bu durumda aile olarak zor durumdayız. Hatta sorularına bazen cevap vermekte zorlanıyorum. Bize öncelikle dinin sağladığı kolaylıklardan bahsedilmesi gerekiyor. Bu sayede çocuğumun sorularına cevaplar verebilirim.” (E1) Çocuklar ebeveynlerini taklit ederek onların yaptıklarını yapmaya çalışırlar. Bu durum engelli çocuklar için de geçerlidir ve onlar da ebeveynlerinin yanlarında namaz kılmak isterler. Engellilik durumları nedeniyle namaz kılmakta zorlanabilir ve bu durumu sorgulamaya başlayabilirler. Özellikle katılımcı E1 bu durumu vurgulamış ve engellilerin nasıl namaz kılacağına dair bilgisi olmadığını ifade etmiştir: “Engellilik hali dinin emir ve yasaklarını yerine getirmek bakımından herhangi bir engel teşkil etmemektedir. İslam dini kolaylık dini olduğundan engelli bireyler engelleri ölçüsünde sağlam kişilerin yapması zorunlu olan dini işlerden muaf tutularak durumları eşitlenmiştir” (Coşkun, 2016, 14). Ebeveynlere verilecek din eğitimi içeriklerinde engellilere sağlanan kolaylıkların yer alması ebeveynlerin öğrenmelerine ve çocuklarına yardımcı olmalarına katkı sağlayacaktır.

İslam dini, engelli bireylere hayatın her alanında olduğu gibi ibadetlerde de kolaylıklar sağlamıştır. Engelli bireyin abdest esnasında yıkanması farz olan bir organı/uzvu engelinden dolayı eksik olması durumunda, eksik olan organı/uzvu yıkama yükümlülüğü yoktur (Döndüren, 2013; Özay, 2020). Nitekim namaz ibadetiyle ilgili olarak da ayakta kalmaya güç yetiremez veya ayağa kalkınca hastalığının artması, uzaması veya şiddetli ağrı duyma durumları varsa, namazı oturarak kılabileceğini, rükû ve secde yapabilecek durumdaysa yerine getirmesini tavsiye etmektedir (Döndüren, 2013; Özay, 2020). Şayet rükû ve secdeyi yapamazsa bu durumda imâ ile rükû ve secde yapması gerekir (Döndüren, 2013). “Ortopedik engelliler namazda kıyamdan aciz kalırlarsa bu yükümlülükten muaf sayılırlar” (Özay, 2020, 139). “Ortopedik engelli bireyler kible yönünü bildikleri halde kible yönüne dönmekten aciz olduklarında güçlerinin yettiği, kolaylarına gelen tarafa dönebilirler” (Özay, 2020, 138). Rahatsızlığından dolayı namaz kılmakta zorlanan İmran İbn Husayn (r.a.)’ın namazla ilgili sorusuna Hz. Peygamber şöyle cevap vermiştir: “Namazı ayakta kıl, eğer buna gücün yetmezse oturarak kıl, yine gücün yetmezse yaslanarak kıl.” (Buhârî, "Taksir", 19). Bu örnek hadiseden de anlaşılacağı üzere İslam dini rahatsızlığı bulunan insanlara namaz gibi ibadetlerde birtakım kolaylıklar sağlamaktadır.

Ebeveynler kendilerine yönelik din eğitiminin, engellilere sağlanan kolaylıklar ve engellilik durumunun dindeki yeri içeriklerinden oluşmasının çocuklarının dini bağlamdaki soru ve sorgulamalarına cevap vermelerinde katkı sağlayacağını düşünmektedirler. Bu durum katılımcı E2 tarafından “Bizim gibi ailelere özellikle dini ibadetleri, dinin engellilere sağlamış olduğu kolaylıklar ve engellilerin dindeki yeri gibi konularda eğitim verilmesi gerekiyor. Bu sayede çocuklarımızın sorularına daha doğru cevaplar verebiliriz ve bu onlar için daha faydalı olur.” (E2) şeklinde ifade edilmiştir. Ayrıca katılımcı E4 ise “Çocuğumun engellilikle ilgili dini sorularına cevap verebilmek de çok önemli, sonuçta çocuğum herkesten farklı ve bunun farkında, ben ona seni Allah yarattı dediğim zaman neden beni böyle yarattı diyebiliyor. Bu sorusuna da dini anlamda cevap verebilirim memnun edebilirim, cevap vermezsem o memnun olmayacaktır ve hatta belki Allah’tan bile uzaklaşacaktır. Bu nedenle bir din eğitimi verilmesi gerekli ve bu din eğitimi de çocukların engellilik durumuna yönelik olarak engelliliğin dindeki yeri, Allah’ın takdiri oluşu, engellilere sağlanan dini kolaylıklar, dinin engellilere bakışı hakkında bilgi verilmesi çok faydalı olacaktır.” (E4) şeklinde görüş bildirmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan bir tanesi de çocukların engellilikle ilgili soru ve sorgulamalarına, ebeveynlerinin dini referanslar aracılığıyla ce-

vap vermeye çalışmalarıdır. Engelli çocuklarının soru ve sorunlarına yardımcı olabilmek adına ebeveynlere, tefsir ilmi açısından Kur'an'ın engelliliğe ve engellilere bakışı, Kur'an'a göre engelliliğin sebepleri ve çeşitleri; hadis ilmi açısından hadislerde engellilik ve Hz. Peygamber'in engellilere yaklaşımları; kelim ilmi açısından kader ve ilahi adalet bağlamında engellilik; İslam hukuku açısından engellilere sağlanan kolaylıklar; İslam tarihi açısından engelli sahabiler; din psikolojisi açısından engelli birey ve ebeveynine manevi destek; din sosyolojisi açısından ise engelli birey ve ebeveynlerinin dini sosyalleşmeleri hakkında bilgiler verilebilir. Nitekim dini referanslar tüm zorluklarla başa çıkmada katkı sağlayabileceği gibi engellilikle başa çıkmada da olumlu yönde katkı sağlayabilir.

Ebeveynlerin, çocuklarının engellilikle ilgili sorgulamalarına engellilik durumunun Allah'ın takdiri olduğu yönündeki cevapları da önem arz etmektedir. Engellilik durumunun Allah'tan geldiğinin vurgulanması ile Allah inancı aracılığıyla engelliliğin kabullenilmesi ve anlamlandırılması amaçlanmaktadır. Ebeveynlerin, her şeyin Allah'ın takdiri ile gerçekleştiğine inanmaları sayesinde engeli anlamlandırmaları ve kabullenmeleri de kolaylaşmaktadır. Buradan hareketle çocuklarının da Allah inancı sayesinde engelliliği anlamlandırmalarına yardımcı olmak amacıyla Allah'ın takdiri olduğu yönünde cevaplar vermektedirler. Nitekim Allah'a inanmak, kişinin hayatın anlamlandırmasına yardımcı olabilir, karşılaştığı sorun ve sıkıntıların üstesinden gelmesine katkı sağlayabilir (Çelik, 2016). Engellilik durumunu anlamlandırma ve engellilere yardım etme bilincinin oluşması bakımından manevi yaklaşımların ve Tanrı inancının önemli etkisi bulunmaktadır (Speraw, 2006).

2.2 İmtihan Bilinci ve Ahiret İnancının Engellilere Katkısı

Bazı ebeveynler kendilerine yönelik din eğitimi içeriklerinin, imtihan ve ahiret inancına dair bilgileri ve engellilere katkısını içermesi gerektiğini vurgulamışlardır. Ebeveynlerin kazanacağı imtihan anlayışı ve ahiret inancı, engellilik durumunu kabullenme, engellilikle başa çıkma ve çocuklarının engellilikle ilgili sorularını cevaplamalarında yardımcı olabilir. Engelli bireylerin, engellilik durumlarının farkına varmalarıyla birlikte engelliliğe yönelik sorgulamaları artmaktadır. Bu sorgulamalar zamanla dini bağlama yönelmek ve yeterli cevaplar bulunamaması durumunda daha büyük sorunlar ortaya çıkabilmektedir. Engelli bireylerin sorgulamalarının yanı sıra bazen ebeveynler de bu gibi dini içerikli sorgulamalara yönelebilmektedir. Din, insanın karşılaştığı çoğu durumu açıklaması bakımından başvurulmuş önemli bir referans-

tır. İnsanlar hayatta karşılaştıkları zorlukların üstesinden gelebilme için dine başvururlar, bazen üstesinden gelemedikleri durumlar karşısında da yine din aracılığıyla kabullenmeye yönelirler. Engellilik durumu da buna önemli bir örnektir. Ebeveynlerin ve engelli bireylerin, engellilik durumunu anlamlandırma ve kabullenmede önemli dayanaklarından biri de dini referanslardan olan imtihan bilinci ve ahiret inancı olarak ifade edilebilir. İslam dini, karşılaşılan zorluk ve eksiklikler için imtihan kavramını kullanırken her insanın çeşitli imtihanlardan geçtiğini ve bu imtihan durumunun sürekli değişebileceğini vurgular. İnsan imtihan anlayışı sayesinde zorluklarla mücadele etmeye ve isyan etmekten uzak durmaya çalışır. Bu bağlamda imtihan bilinci engelli birey ve ebeveynleri için önemlidir. Bu durum katılımcı E5 tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Bizlere imtihan ve ahirete dair bilgiler verilmesi çok faydalı olacaktır. Çocuğumun sorularına durumunun imtihan olduğundan bahsederek cevaplar veriyorum. Tabi bu konuda tam da bilgimiz olmadığı için cevaplarımız bazen onu memnun etmiyor. Ahireti de merak ediyor. Öldükten sonra ne olacağını soruyor ve anlatıyorum. Ahirette her şey güzel olacak, engelli olmayacaksınız dediğimde çok mutlu oluyor. Bu nedenle ahiret ve imtihan hakkında bilgi verilirse çocuklarımıza daha da faydalı olabiliriz.” (E5) Ebeveynler, çocuklarının engelliliği anlamlandırma ve kabullenmelerine katkı sağlaması açısından imtihan bilinci ve ahiret inancının olumlu katkısı olacağını düşünmektedirler. Çocuklarının sorularına imtihan bilinci ile ilgili cevaplar verdiklerinde, çocuklarının motivasyonlarının arttığını ve olumlu yönde katkısı olduğunu ifade etmişlerdir. Bu bakımdan kendilerine daha doğru bir imtihan bilinci ile ahiret inancının içeriklerinin verilmesinin hem kendi donanımlarını arttıracığını hem de çocuklarına yardımcı olmalarına katkı sağlayacağını düşünmektedirler. “Allah’ın izni, iradesi ve takdiri olmadan insanın bedeninde veya organlarında herhangi bir arıza ve hastalık olması, insanın ölmesi mümkün değildir. Bu tür musibetler ilahi bir imtihan da olabilir. “Yemin olsun ki sizi biraz korku, biraz açlık, mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz noksanlaştırmak suretiyle imtihan ederiz.” (el-Bakara 2/155) “Her can ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak hayır ve şer ile deniyoruz...” (el-Enbiyâ 21/35) anlamındaki ayetler bu gerçeği ifade etmektedir” (Coşkun, 2016, 19).

İmtihan bilinci ve ahiret inancının engelli bireylerin motivasyonlarını arttırdığını söyleyen katılımcı E16 ise bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “Çocuğumun engeline dair sorularına cevap verirken en çok imtihan ve ahiretten söz ediyorum. Ben ona ahirette güzel bir hayat seni bekliyor dedikçe onun motivasyonu artıyor ve zorluklara karşı sabırlı oluyor. Bu nedenle bizlere imtihan ve ahirete dair eğitimler verilirse biz daha faydalı olabiliriz.”

(E16) İslam dini, insanın dünyada karşılaştığı zorluk ve sıkıntıları imtihan olarak değerlendirip, sabrederek isyan etmezse ahirette mükafat olarak karşılığını alacağını ifade etmektedir. “İmtihan kavramı, imtihan ettiğine inanılan üst otorite/güç yani Allah, imtihan edilen varlık yani insan ve imtihan konusu olmak üzere üç temel unsuru içermektedir” (Tokur, 2018, 29). Engellilik durumunu anlama ve anlamlandırmada imtihan ve mükafat anlayışlarının engelli birey ve ebeveynlerine olumlu katkısı olabilir. Yapılan araştırmada engelli ebeveynlerinin %65,5’i çocuklarının engellilik durumu ile imtihan edildiklerine inandıklarını söylemişlerdir (Kara, 2008). “Ebeveynlerin çocuklarının engelini imtihan olarak görmeleri engelliliğin getirdiği zorluklar karşısında isyan etmelerini engelleyebilir ve çocuklarının karşılaştıkları her zorlukta onlara yardımcı olmaya gayret edebilirler” (Pekcan, 2022, 92). Ayrıca ebeveynlerin ve engelli bireylerin yaşadıkları zorlukların bir gün son bulacağı ve tüm bu zorluklar karşılığında mükafat alacaklarına inanmaları ebeveynlerin engelliliği kabullenmesini kolaylaştırabilir (Musayev, 2018). Bu bağlamda, yapılan araştırmada engelli çocuğu olan ebeveynlerin %59,6’sı ahirete yönelik olumlu beklentileri olduğunu ve karşılaştıkları zorlukların mükafatlarını alacaklarını düşündüklerini belirtmişlerdir (Kara, 2008). İmtihan bilinci ve ahiret inancı engelli bireylerin ve ebeveynlerinin isyan etmelerini engelleyebilir. Bu bakımdan “engelli çocuğu olan ebeveynlere ve engellilere doğru bir imtihan anlayışı ve ahiret inancı verilmesi, onları motive etmek açısından önemlidir” (Pekcan, 2022, 82). İnsan, deprem, sel, engellilik vb. fiziki kötülüklerden her geçen gün daha az zarar görmeyi yollarını araştırmakta ve bunda başarılı olmaktadır. Buna rağmen karşılaşılan bazı olumsuzlukların karşılığının ahirette verileceğine inanılmaktadır (Aydın, 2020).

2.3 Peygamberlerin Hayat Hikayelerinin Etkisi

Ebeveynler, çocuklarının engellilik durumuyla başa çıkmalarında peygamberlerin örnek yaşantılarının olumlu yönde motivasyon sağladığını düşünmektedirler. Bu bakımdan kendilerine verilecek din eğitimi içeriklerinin peygamberlerin hayatlarından örneklerden oluşmasının faydalı olacağını ifade etmişlerdir. Allah’ın elçisi olarak gönderilen peygamberler, tebliğ görevini yerine getirirken birçok sorun ve zorlukla karşılaşmışlardır. Nitekim bu zorluk ve sıkıntıların üstesinden gelme noktasında gösterdikleri sabır erdemi ise tüm insanlar için örneklik teşkil etmektedir. Engelli bireylerin, peygamberlerin bile zorlukla karşılaşması ve karşılığında sabır göstermesi tutumunu kendilerine örnek edinmeleri motivasyonlarını güçlendirebilir. “Peygamberlerin zorluklar

karşısında ön plana çıkan sabır, metanet, azim ve gayret gibi tutumlar engelli birey ve ebeveynleri için dini bir motivasyon sağlayabilir” (Musayev, 2018). Bu durumla ilgili yapılan araştırmalarda peygamberlerin sıkıntı ve zorluk anındaki yaklaşımlarının, engelli bireylerin zorluklarla mücadelelerinde olumlu yönde katkı sağladığı, engeli kabullenme ve engelin getirdiği sıkıntılarla başa çıkmada yardımcı olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Kula, 2011). Peygamberlerin örnek yaşantılarının engelli birey ve ebeveynlerine katkısı katılımcı E11 tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Çocuğumun engelinden dolayı karşılaştığı zorluklar bazen onu çok bunaltıyor. ‘Anne ben artık taşıyamıyorum, kaldıramıyorum’ gibi tepkiler veriyor. Ben de ona bunun bir imtihan olduğundan, peygamberlerin bile bazı zorluk ve sıkıntı yaşadıklarından ve bu zorluklarla mücadele ettiklerinden söz ediyorum. Özellikle peygamberlerin karşılaştıkları zorluklardan bahsettiğimde beni dikkatle dinliyor. Peygamber bile sıkıntı yaşamışsa biz de sıkıntı yaşayabiliriz diye düşünüyor ve nasıl dayanabilirim, mücadele etmem gerek diye motive oluyor. Bu yüzden peygamberlerin karşılaştıkları zorluklardan bahsedilmesi ve mücadeleye yönlendirmesi faydalı olur diye düşünüyorum.” (E11) Peygamberlerin yaşamış oldukları zorluk ve sıkıntıların engelli birey ve ebeveynlerine örnek olması, engelliliğin kabullenilmesi ve engellilik durumunun getirdiği zorluklarla başa çıkılmasında katkı sağlayabilir. Ebeveynler özellikle çocuklarının engellilikle başa çıkmalarında motivasyon sağladığını düşündükleri peygamber yaşantılarının kendilerine verilecek din eğitimi içerikleri içerisinde yer almasını düşünmektedirler. Bu sayede, peygamber yaşantıları hakkında daha derin bilgi sahibi olmayı ve çocuklarına daha doğru bir şekilde örnek sunmayı hedeflemektedirler.

Peygamberlerin özellikle zorluklarla mücadelede ön plana çıkan vasıflarının engelli çocuklarına örnek olabileceğini düşünen katılımcı E15 ise bu durumu şu şekilde değerlendirmiştir: “Çocuğum zorluklarla karşılaştığında ona Peygamber Efendimizin karşılaştığı zorluk ve sıkıntıları anlatıyorum ve Peygamberimizin sabrettiğini, karşılığında mükafatını aldığını ve bazı durumlarda da zorluklarla mücadele ettiğini söylüyorum. Çocuğum Peygamberimizi çok seviyor ve güzel ahlakını örnek almak istiyor. Peygamberlerin karşılaştığı zorluklarla nasıl mücadele ettiğinden söz edilirse engelli çocukların zorluklarla mücadelesine katkı sağlayacağını düşünüyorum.” (E15) Ebeveynlere göre, peygamberlerin zorluklar karşısında gösterdiği sabır örneği ve her türlü zorluğun mükafatının alınacağı bilinci engelli birey ve ebeveynlerinin karşılaştıkları zorluklarla mücadelesinde olumlu yönde katkı sağlamaktadır.

2.4 Engelli Sahabe Yaşantılarının Örnekliliği

Engelli birey ve ebeveynlerinin engellilik durumuyla başa çıkmalarında engelli sahabe yaşantılarının örnekliliği de olumlu yönde motivasyon sağlayabilir. Engelli birey ve ebeveynleri kendileri gibi engellilik durumuna sahip bireylerin örnek yaşantılarından etkilenmekte ve onların engellilik durumunun üstesinden geldiğini tecrübe ettiklerinde olumlu olarak bu örneklilikten etkilenmektedir. Bir önceki bölümde peygamberlerin karşılaştıkları zorlukların engelli birey ve ebeveynlerine olumlu yönde katkı sağladığına değinilmişti. Sahabeden engelli olanların örnek yaşantıları ve engel durumunu dini referanslarla kabullenmesi ve engellilikle başa çıkması hem engelli bireyler hem de ebeveynleri için katkı sağlayabilir. “Sahabenin, engelliliği sadece günahın zorunlu sonucu olarak değil engelli birey ve ailesi için uhrevi mükafat ve günahkar bir kimseyi günahlarından arındırma ve ahiret hayatında daha büyük cezadan kurtarma gibi ıslah edici fonksiyonuna da dikkat çektikleri görülmektedir” (Coşkun, 2016, 116).

Engellilik durumu çok eski dönemlere kadar dayanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber döneminde de engelli bireylerin (sahabenin) olduğu İslam tarihi kaynaklarında yer almaktadır (Demir, 2020). Hz. Peygamber’in engelli sahabeye yaklaşımı ise daima olumlu yönde olmuştur. Bununla birlikte Hz. Peygamber; peygamberliği öncesinde de aciz olan insanlara destek olur, onların sıkıntılarıyla ilgilenir ve onlara yardımcı olurdu (Eser, 2018). “Hz. Peygamber’in engellilerle ilgilenmesi, ihtiyaç duydukları konulara yardımcı olması, ilgi ve kabiliyetlerine göre kamusal görevler vermesi, topluma katılımlarının sağlanmasına çalışması engelli bireylerin özgüvenlerini geliştirici ve sosyal kabul görmelerini sağlayıcı örnekler arasındadır” (Coşkun, 2016, 14). Sahabenin, engelliliğe isyan etmemesi, engellilikle nasıl başa çıkılacağını Hz. Peygamber’e danışması, engelli bireylerin engellilikle başa çıkmalarında ve sorunlarının üstesinden gelmelerinde olumlu yönde katkı sağlayabilir. Engelli bireylere önemli ölçüde örneklilik sağlaması bakımından sahabenin örnek yaşantılarının engelli birey ve ebeveynlerine öğretilmesi önem arz etmektedir. Özellikle ebeveynlerin çocuklarına yardımcı olmalarını desteklemek amacıyla ebeveynlere yönelik verilecek din eğitimi içeriklerinin engelli sahabe örnekliliğinden oluşması değerlendirilebilir. Engelli bireylerin ve dolayısıyla engelli sahabenin örnekliliğinin engelli bireylere katkısı katılımcılardan E1 tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Çocuğuma verilecek din eğitimi bence çok önemli. Benim çocuğum ve diğer çocuklar büyüklerini ve kendilerine benzeyen insanları örnek almayı çok seviyorlar. Bu nedenle engelli sahabilerden

örnekler verilmesi, hayatlarının anlatılması, yaşadıkları zorluklarla dini olarak nasıl başa çıktıklarından bahsedilmesi olumlu etkileyecektir.” (E1) Engelli sahabenin örnek yaşantılarının engelli birey ve ebeveynlerine olumlu yönde katkısı olacağını düşünen bir başka katılımcı E8 de şu ifadeleri kullanmıştır: “Çocuğumun karşılaştığı zorlukların üstesinden gelebilmesi için dinin önemli bir yeri var. Bu din eğitimi içinde engelli sahabenin olursa daha faydalı olur diye düşünüyorum. Engelli sahabenin hayatları ve karşılaştıkları zorluklarla dini anlamda nasıl başa çıktıkları örneklerle anlatılabilir.” (E8) Engelli sahabenin engellilikle başa çıkmada başvurdukları dini referansların olumlu yönde etkisinin bulunduğu İslam tarihinde örneklerle günümüze kadar gelmiştir. Sahabenin, engellilik durumuna isyan etmemesi, engellilikle başa çıkmanın yollarını araması ve din aracılığıyla cevaplar bulması, engelli birey ve ebeveynleri açısından önemli bir örnektir.

Engelli sahabenin örnek yaşantıları yanında İslam’ın ve Hz. Peygamber’in engelli sahabeye gösterdiği önemin vurgulanması da olumlu motivasyon sağlayabilir. Hz. Peygamber döneminde engelli bireylerin vali, komutan, müallim, imam, müezzin vb. sosyal ve askeri önemli pozisyonlarda görev alması engelli bireylerin toplumda aktif olduklarına ve Hz. Peygamber’in engelli bireylere önem verdiğine bir örnektir (Eser, 2014). Ayrıca görme engelli sahabe Abdullah b. Ümmü Mektûm’un Hz. Peygamber’in yerine devlet başkanlığı, Medine valiliği ve Mescid-i Nebevi’de imamlık yapması, Hz. Peygamber’in engellilere verdiği değerin anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu gibi örnekler engelli bireylerin, engelli sahabeyi örnek alarak sosyal bir yaşam sürmelerine yardımcı olabilir. Bu nedenle ebeveynlere verilecek din eğitimi içeriklerinde engelli sahabenin örnek yaşantılarına yer verilmesi önem arz etmektedir. Bu sayede ebeveynler, engelli çocuklarına, sahabenin örnek yaşantılarını doğru ve etkin bir şekilde anlatabileceklerdir.

3. Ortopedik Engelli Çocuğu Olan Ebeveynlere Verilecek Din Eğitiminin Yöntemi

Ebeveynler, çocuklarının engellilik durumu kabullenmek, dini içerikli soru ve sorgulamalarına yanıt verebilmek ve çocuklarının engellilikle başa çıkmalarına katkı sağlayabilmek amacıyla din eğitimine ihtiyaçları olduğunu ve bu din eğitiminin içerik olarak engellilerin ve engelliliğin dindeki konumu, engellilere sağlanan kolaylıklar, engellilere yönelik imtihan bilinci ve ahiret inancı, peygamberlerin örnek yaşantıları ile engelli sahabenin engellilikle başa çıkma durumlarını içermesi gerektiğini belirtmişlerdir. Ebeveynlere yönelik

olarak tasarlanacak din eğitiminin muhtevasıyla birlikte yöntemi de oldukça önemlidir. Bu bakımdan ebeveynlere, kendilerine verilecek din eğitimi içeriklerinin nasıl bir yöntemle planlanması ve uygulanması gerektiğine yönelik görüşleri sorulmuştur.

3.1. Kitap ve Broşürler Hazırlanarak Din Eğitimi Verilmesi

Eğitim-öğretim faaliyetleri sürecinde içerik ve metodun önemli bir yeri bulunmaktadır. Ebeveynler, kendilerine yönelik din eğitiminin metodu olarak hazırlanan kitap veya broşürlerin faydalı olabileceğini düşünmektedirler. Bu bakımdan dini hikaye anlatımı ön plana çıkmaktadır. “Hikayelerin, yaşanmakta olanı çözümlenme, yaşanabilecek olanlara zihinsel hazırlık yapma anlamında bir rehberlik etkisi bulunmaktadır. Kişinin yaşadığı sorunu başkalarının da bir şekilde yaşamış olduğunun hikayesini dinlemesi onun kabullenme ve katlanma gücünü geliştirir” (Cebeci, 2016, 112). Engelli çocuğu olan ebeveynler, günlerinin hatta hayatlarının çoğunu çocuklarıyla ilgilenerek geçirir, kendilerine vakit ayırmakta zorlanırlar. Ebeveynler, çocuklarıyla vakit geçirmek ve onların ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla çoğu zaman kendi sosyalleşmelerini arka plana atmakta ve kendilerini geliştirecek birçok etkinlikten mahrum kalabilmektedirler. Bu bağlamda, ebeveynlerin her an çocuklarıyla buldukları dikkate alınarak din eğitimi planlanması gerekmektedir. Kitapların eğitim faaliyetlerinde kullanılmasının yanı sıra Eski Yunan dönemlerinde bazı ruhsal hastalıkların tedavisinde tercih edildiği de bilinmektedir. Literatürde bu yöntem bibliyoterapi olarak isimlendirilmektedir. Bibliyoterapi, bir terapist aracılığıyla ilgili literatürde yer alan eserlerin tedavi maksadıyla kullanılması şeklinde tanımlanabilir (Kula, 2018). “Kitapla tedavi anlamına gelen bibliyoterapi, insanların sıkıntılarını gidermede, onları rahatlatmada kitap okuma yöntemiyle yürütülen bir iyileştirme sürecini anlatmaktadır” (Cebeci, 2016, 114). Benzer şekilde, ebeveynlere ve engelli bireylere, engellilik durumunu anlama, karşılaşılan zorluk ve sıkıntılarla başa çıkma ve engelliliğin olası tedavisine uyum sağlama açısından dini içerikli kitapların okutulması faydalı olabilir. Bununla birlikte “Kur’an-ı Kerim’de yer alan sıkıntı, sabır, şükür, mükafat ve tevekkül gibi kavramları içeren ayetlerden, engellilik ve din ilişkisinden, engelli sahabilerin örnek yaşantılarından ve Hz. Muhammed’in engelliliğe ve engellilere verdiği değerden söz edilmesi katkı sağlayabilir” (Kula, 2018, 314).

Ebeveynlere yönelik kitap veya broşürlerin hazırlanması katılımcı E2 tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Bizlere verilecek din eğitimi çok önemli.

Bizim çocuklarımız engelli oldukları için her an onların yanında olmamız gerekiyor. Yani onlar olmadan pek dışarı çıkamıyoruz. Bu nedenle bizim eğitim almamız da oldukça zor oluyor. Bizim için özel kitaplar hazırlanabilir. Engelli çocukların dini sorularına verilecek cevaplar, dinin engellilere bakış açısı ve sağladığı kolaylıklardan bahseden kitaplar veya broşürler hazırlanırsa biz de onları okuyup bilgi sahibi olabiliriz.” (E2) Ebeveynler, çocuklarının engellilik durumuyla başa çıkma ve engellilikle ilgili sorularına doğru cevaplar verebilmek için din eğitime ihtiyaçları olduğu kabul etmekle birlikte, kendi özel durumlarından dolayı bu eğitimin kitap vb. materyaller ile tasarlanması gerektiğini vurgulamaktadır.

Ayrıca ebeveynler, çevreden kendilerine yöneltilen soru ve sorgulamalara cevaplar bulabilmek adına din eğitimi içerikleri hazırlanmasının faydalı olabileceğini düşünmektedir. Bu durum katılımcı E15 tarafından şu şekilde vurgulanmıştır: “Çocuğumun sorularına cevap verebilmek ve sorunlarını çözebilmek için din eğitime ihtiyaç duyuyorum. Çocuğum engelli olduğu için o olmadan dışarı çıkamıyorum ve çocuğumla birlikte eğitim almam da oldukça zor. Bu nedenle bize engellilerin din eğitime dair kitaplar hazırlanıp verilirse daha faydalı olur diye düşünüyorum. Kitapları okuruz ve bizim açımızdan da iyi olur. Dini anlamda engelliliği anlarız ve çevremizden gelen sorulara da çocuğumuzun sorularına da cevaplar verebiliriz.” (E15) Ebeveynler, çocuklarının engellilik durumuyla başa çıkmaya çalışmanın ve çocuklarının soru ve sorgulamalarının yanı sıra çevrelerinden de çeşitli soru ve sorgulamalarla muhatap olmaktadır. Nitekim engelli bir çocuğa sahip olmak toplumda dikkatleri çekmekte ve engelliliğin sebebi sorgulanmaktadır. Bu soru ve sorgulamalar bazı durumlarda ebeveynler için çok can sıkıcı bir hâl alabilmekte ve hatta soruların artması ebeveynleri toplumdan uzaklaştırabilmektedir. Engelli birey ve ebeveynlerinin bireysel yaşamalarını, sosyal hayata adaptasyon ve entegrasyonlarını kolaylaştırıcı önlemler alınması faydalı olacaktır (Coşkun, 2016). Engelliliğe dair toplumsal bir farkındalığın oluşması, toplumun engelli birey ve ebeveynlerine bakış açısını değiştirebileceği için gerek ebeveyn gerekse engelli birey açısından olumlu katkı sağlayabilir. Bu gibi olumsuz yaklaşımların ve sorunların üstesinden gelmede eğitim ve özellikle din eğitiminin olumlu yönde katkısı olabilir. Nitekim toplumda engelliliğe yönelik olarak engelliliğin bazı hurafelerden kaynaklandığı veya Allah’ın bir cezası olarak düşünülmesi gibi bazı yanlış dini yaklaşım ve düşüncelerin bulunduğu bilinmektedir. “Şok ve inkar sürecini atlatan ebeveynler, bir sonraki aşamada ‘bu niçin başımıza geldi?’, ‘bu neden bize oldu?’ gibi sorulara yanıt arar. Öfke duygusu çeşitli hedeflere yöneltilir. Kızgınlık duygusunu engelli çocuğa, başkalarına, örne-

ğin uzmanlara, normal çocuğa sahip ailelere ve hatta Allah'a bile yansıtılabilen aile, engelli bir çocuğa sahip olmalarını kendi davranışları için bir ceza olarak görebilir” (Coşkun, 2016, 86). Bu yaklaşım ve düşüncelerin ebeveynlere yansıtılması çoğu kez ebeveynleri de olumsuz yönde etkilemekte ve engelliliği kabullenme ve engellilikle başa çıkma süreçlerini zora sokmaktadır. Engelli bireylere yönelik olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan “Soru Cevaplı Engelliler İlmihali” isimli çalışma da engelli birey ve ebeveynlerine, soru ve sorunlarına çözüm bulabilmeleri açısından katkı sağlayabilir. Engelliler ilmihali, engelli bireylerin dini anlamaya ve uygulamaya çalışırken sıklıkla karşılaştıkları soru ve sorunları inceleyen ve anlaşılır bir üslupla cevaplar sunmaktadır (Kumaş vd., 2020).

3.2. Evde Din Eğitimi Verilmesi

Ebeveynlere yönelik din eğitiminde dikkat edilmesi gereken noktalardan bir tanesi de ebeveynlerin, engelli çocuklarıyla çok fazla vakit geçiriyor olmasıdır. Ebeveynler, çocuklarıyla ilgilenmekten kendilerine dahi vakit ayıramamaktan yakınmaktadır. Bu durumda ebeveynlere yönelik eğitim süreçlerinin ev dışında planlanması ebeveynlerin katılımını zorlaştıracaktır. Engelli bireyler, kendi ihtiyaçlarını karşılamakta zorlanmakta ve ebeveynleri her an onların yanında bulunmaktadır. Bu nedenle ebeveynlerin halk eğitim merkezleri vb. kurumlarda eğitim-öğretim faaliyetlerine katılması da oldukça zordur. Bu durum katılımcı E2 tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Bizler engelli çocuklarımızın yanlarından ayrılamıyoruz, bu nedenle eğitim almak için evden dışarı çıkmamız da pek mümkün değil. Yani okul, cami gibi yerlere çocuğumuz olmadan gidemiyoruz, çocuğumuz engelli olduğu için onunla da gidemiyoruz. O yüzden bize din eğitimi evimizde verilirse daha faydalı olur diye düşünüyorum. Bu eğitimin sürekliliği de önemli aslında. Bir kez verilip bırakılmamalı, mesela 6 ayda bir ve yeni sorunlara yönelik eğitimler verilmeli, sonuçta her gün yeni bir şeyle karşılaşılıyor. Mesela okul, cami veya müftülüklerden bir ekip görevlendirilip bizlere bu kişilerin bilgileri verilebilir ve bu kişiler belirli aralıklarla evlerimize gelerek bizlere din eğitimi verebilirler. Bu sayede soru ve sorunlarımızı onlarla paylaşıyoruz ve onlar da bize yardımcı olacak din eğitimi verirler.” (E2) Ebeveynlere yönelik planlanacak din eğitimi süreçlerinin evde uzman bir ekip aracılığıyla uygulanmasının daha faydalı olacağı vurgulanmıştır. Ebeveynler, çocuklarının engellilik durumundan ötürü evden dışarı yalnız çıkmadıklarını ve çocuklarıyla birlikte her ortama giremediklerini belirtmişlerdir. Ebeveynlere yönelik din eğitiminin bu özel durum

dikkate alınarak tasarlanması gerekmektedir. Bununla birlikte ebeveynler, okul, cami ve müftülük aracılığıyla bir ekip oluşturulup kendilerine yardımcı olabileceğini de vurgulamıştır.

Ebeveynlerin dikkat çektikleri bir başka husus ise, eğitim-öğretim mekanlarının fiziki bakımdan engellilere yönelik tasarlanmalıdır. “Gerek Milli Eğitim Bakanlığı bünyesindeki okullarda gerekse Halk Eğitim Merkezlerinde engelli bireylere yönelik düzenlemeler yapılmakla birlikte bu düzenlemelerin yeterli düzeyde olduğu söylenemez. Bu durum yaygın eğitim açısından ön plana çıkan cami, Kur’an Kursu gibi kurumlar ve mekanlar için de geçerlidir. Bu kurum ve mekanların engelli bireylere uygun hazırlanmaması engelli birey ve dolayısıyla ebeveynlerinin bu mekanlara ulaşımını engellemektedir” (Pekcan, 2022, 85). Bu eksiklikle birlikte ebeveynlere verilecek din eğitiminin evde olacak şekilde planlanması oldukça önemlidir. Ülkemizde MEB tarafından düzenlenen “Evde Eğitim Hizmetleri” son yıllarda ön plana çıkmaktadır. Ülkemizde uygulanan evde eğitim, “sağlık problemi nedeniyle örgün eğitim kurumlarından doğrudan yararlanamayacak durumda olduğunu sağlık raporu ile belgelendiren okul öncesi, ilkökul, orta-okul ve lise çağındaki özel eğitim ihtiyacı olan öğrenciler için evde sunulan eğitim hizmeti” (MEB, 2010) olarak tanımlanmaktadır. Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere, evde eğitim hizmetleri engelli bireylere yönelik olarak tasarlanmaktadır. Ebeveynlerin talepleri dikkate alındığında bu uygulamadan farklı olarak engelli çocuğu olan ebeveynlere yönelik bir evde eğitim hizmeti tasarlanması faydalı olabilir. Ebeveynlere yönelik din eğitiminin evde olması gerekliliği katılımcı E18 tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: “Günümün çoğunu çocuğumla ilgilenererek geçiriyorum. Bu nedenle kendime fazla zaman ayıramıyorum ve bu durumda çocuğum için verilecek eğitime de zaman ayıramayacağım. Bu sadece benim için geçerli bir durum değil aslında. Engelli çocuğu olan her anne, benim gibi çocuğuyla zaman geçiriyor. Bu nedenle bize bir eğitim verilecekse bu eğitimin bizlerin evlerinde verilmesinden başka çare yok. Evlerimizde eğitim verilirse daha faydalı olur.” (E18) Ebeveynler günlerinin çoğunu evlerinde geçirmektedirler. Dolayısıyla bu durum dikkate alınmadan hazırlanacak din eğitimi yeterli faydayı gösteremeyecektir. Engelli bireylerin ve ebeveynlerinin cami, Kur’an Kursu ve din eğitimi verilen diğer mekanların fiziki olarak engellilere göre tasarlanmamış olması engelli birey ve ebeveynlerinin din eğitimine ulaşmasını engelleyen unsurlardan biridir (Özdemir, 2018).

Ortopedik engelli çocuğu olan ebeveynlere, uzaktan eğitim yöntemiyle eğitim programları hazırlanmasının faydalı olacağı düşünülebilir. Özellikle

salgın dönemi sonrası ülkemizde ve dünyada uzaktan eğitim faaliyetleri hız kazanmıştır. Nitekim ulusal ve uluslararası düzeyde çeşitli toplantılar uzaktan/online olarak yapılmıştır. Uzaktan eğitimin ekonomiklik ve kolaylık açısından önemli avantajları bulunmaktadır. Salgın döneminde de gerek temel ve orta öğretim kurumlarında gerekse yüksek öğretim kurumlarında uzaktan eğitim metodu oldukça işlevsel kullanılmıştır. Engelli birey ve ebeveynleri açısından baktığımızda ise sosyalleşme imkanının olmaması açısından dezavantajlı görülmektedir (Başkonak, 2021). Bununla birlikte ebeveynlerin, çocuklarının engellilik durumlarından ötürü yaşantılarındaki kısıtlanmalar göz önüne alındığında uzaktan eğitime katılımlarının nispeten kolay olabileceği ve kısmen de olsa sosyalleşmelerine katkı sağlayabileceği düşünülebilir.

3.3 Rehabilitasyon Merkezlerinde Din Eğitimi Verilmesi

Ebeveynler, çocuklarının engellilik durumları dolayısıyla eğitim kurum ve mekanlarına ulaşmada zorlandıklarını belirtmişlerdir. Ebeveynlere verilecek din eğitiminin ortamı bu bakımdan önem arz etmektedir. Ebeveynlerin bir kısmı çocuklarını sık sık göturdükleri ve günlerinin çoğunu geçirdikleri rehabilitasyon merkezlerinde kendilerine yönelik din eğitimi içeriklerinin verilebileceğini düşünmektedirler. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezleri, engelli bireylere göre tasarlandığı için engelli birey ve ebeveynlerinin bu kurum ve mekanlara ulaşımı daha kolaydır. Bununla birlikte, bu merkezlerde engelli bireylere yönelik yoğun bir program uygulanmakta ve bu sırada ebeveynler bekleme salonu gibi yerlerde vakit geçirmektedirler. Bu bakımdan ebeveynler rehabilitasyon merkezlerinde geçirdikleri zamanın değerlendirilebileceğine dikkat çekmektedir. Rehabilitasyon merkezlerinde ebeveynlere yönelik din eğitimi faaliyetlerinin planlanabileceği katılımcı E6 tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Biz çocuğumuzla ilgilendiğimiz için dışarı çıkmaya ve kendimize veya başka şeylerle ilgilenmeye vakit ayıramıyoruz. Haliyle eğitim veya din eğitimi almamız da oldukça zorlaşıyor. Biz evden dışarı çıktığımızda daima yanımızda çocuğumuz da bulunuyor. Onu haftanın belirli günleri rehabilitasyon merkezine götürüyoruz. Bu kurumlar engellilere göre hazırlandığı için bizim ulaşımımız da kolay oluyor. Mesela çocuğumuz rehabilitasyon merkezinde eğitim alırken bizler orada bekliyoruz. Bu sürede bizlere din eğitimi verilebilir. Aynı şekilde rehabilitasyon merkezlerinde çocuklarımıza verilen diğer eğitimlerin yanına din eğitimi de eklenebilir.” (E6) “Ortopedik engelli bireyler, eğitim ve fizik tedavi gibi çeşitli özel eğitim ve rehabilitasyon süreçleri için bu kurumlara başvururlar. Bu kurumlar doğrudan engelli bireylere

yönelik hazırlandığı için ulaşım imkânı oldukça rahattır” (Pekcan, 2022, 86). Engelli bireyler, rehabilitasyon merkezlerinde fiziksel, bilişsel ve sosyal bakımdan gelişim göstermektedir. Tüm bu etkinlikler uygulanırken ebeveynleri ise kurum içerisinde kendilerine tahsis edilen yerlerde beklemektedir. Burada geçirdikleri sürenin değerlendirilebileceğini ve kendilerine din eğitimi verilebileceğini vurgulamışlardır. Konuyla ilgili katılımcı E16 ise şu ifadeleri kullanmıştır: “Çocuğumu rehabilitasyon merkezine götürüyorum. O seanstayken ben ve diğer ebeveynler bekleme salonunda bekliyoruz. Aslında bu süre değerlendirilip bize din eğitimi verilebilir. Bu sayede o vakti de değerlendirmiş olabiliriz. Bizim başka bir kuruma katılıp eğitim almamız çok zor. En uygunu rehabilitasyon merkezlerinde bizlere din eğitimi verilmesi diye düşünüyorum.” (E16) Ebeveynler özellikle farklı kurumların fiziki yapılarından dolayı ulaşım imkanlarının sınırlı olduğunu vurgulamışlardır. Bu bakımdan hafta içerisinde sık sık buldukları ve ulaşım imkanlarının da kolay olduğu, aynı zamanda çocukları eğitim faaliyetlerindeyken kendilerinin boş vakitlerinin de olduğundan hareketle özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde kendilerine yönelik din eğitimi programlarının uygulanabileceğini düşünmektedir.

Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezleri engelli bireylerin fiziksel, bilişsel ve sosyal gelişimlerini olumlu yönde etkilemektedir. Burada özel eğitim alanında uzman eğitimcilerin düzenlemiş oldukları etkinlik ve faaliyetlerin engelli bireylerin motivasyonlarını arttırdığı değerlendirilmektedir. Bu kurumların eğitim programları içerisinde din eğitiminin yer almaması ise dikkat çekici bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Engelli bireylerin ebeveynlerine ve çevrelerine dinle ilgili soruları ve sorgulamalarının olduğu ve bu soru ve sorgulamalara yeterli cevap bulunamaması durumunda giderek arttığı görülmektedir. Rehabilitasyon merkezlerine din eğitimi programının eklenmesi, engelli bireylerin din eğitimi ihtiyacını karşılamalarına destek olabilir, aynı zamanda soru ve sorgulamalarına din eğitimi alanında uzman eğitimcilerin doğru ve yetkin cevaplar vermesini sağlayabilir. Bu soru ve sorgulamaların doğru cevaplanması engelli bireylerin engelliliği anlamlandırma, kabullenme ve engellilikle başa çıkabilmeleri açısından da önemlidir.

Sonuç ve Öneriler

Ortopedik engelli çocuğu olan ebeveynler, çocuklarının dini bağlamdaki soru ve sorunlarının olabildiğini, bu soru ve sorunların üstesinden gelebilmeleri ve engelliliği anlamlandırmaları açısından din eğitimine ihtiyaçları olduğunu belirtmişlerdir. Engelli çocukların, engellilik durumlarının farkına

varmalarıyla birlikte engelliliğe yönelik soru ve sorgulamaları ortaya çıkmaktadır. Çocukların en yakınında bulunmaları sebebiyle ebeveynler bu soru ve sorgulamaların ilk muhataplarıdır. Ebeveynlere yöneltilen engelliliğin nedenine yönelik sorulara, ebeveynlerin dini bağlamdan cevaplar vermeleri engelli çocukların dini içerikli soru ve sorgulamalara yönelmesini etkileyebilmektedir. Ebeveynlerin, engelliliği anlamlandırmalarında yardımcı olduğunu düşündükleri sabır, şükür, imtihan, mükafat gibi dini referansları çocuklarına da tavsiye etmeleri, çocukların dini bağlamda yeterli bilişsel düzeyde olmamaları sebebiyle bazı problemlerin ortaya çıkmasına neden olabilir. Öte yandan ebeveynlerin, çocuklarının dini içerikli soru ve sorgulamalarına yeterli cevapları verememeleri de çocukların soru ve sorgulamalarının artmasına neden olmaktadır. Bu bakımdan ebeveynlere verilecek din eğitimi sayesinde ebeveynler çocuklarının dini içerikli sorularını yeterli ve düzeylerine uygun bir şekilde cevaplayabilir, engelli çocukların engelliliği kabullenme ve engellilikle başa çıkmalarında dini referanslardan olumlu anlamda faydalanabilirler. Kara tarafından yapılan çalışmada, ebeveynlerin çocuklarının engellilik durumuyla başa çıkma ve engelliliğe yönelik olumlu tutum geliştirmelerinde dini inançlarının olumlu etkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Kara, 2003; Kaya, 2014). Nitekim ebeveynler, doğru ve yeterli dini bilgiye sahip olmanın engelliliğin getirdiği zorluklarla başa çıkmalarında olumlu katkısı olduğunu düşünmektedir. Ebeveynlere özellikle yakın çevrelerinden yöneltilen engellilikle ilgili sorular ve engelliliğe dair olumsuz yaklaşımlar çoğu zaman dini içeriklere de sahip olmaktadır. Toplumun engelliliğe bakış açısı oldukça farklılıklar içermektedir. Engelliliği bir sağlık sorunu olarak değerlendirmenin yanında engelliliğin ‘günahların karşılığı olarak değerlendirilmesi’ ve ‘metafizik varlıklarla ilişkilendirilmesi’ de ebeveynlerin sıklıkla karşılaştıkları olumsuz tutum ve davranışlardandır. Ebeveynlerin karşılaşmış oldukları bu tutum ve davranışların üstesinden gelmelerinde din eğitiminin önemli bir katkısı olabilir. Dinin engelliliğe bakış açısını bilen bir birey, çevreden gelecek olan olumsuz yaklaşımlara cevap verebilir veya bu yaklaşımların etkisinde kalmayabilir.

Ebeveynlere verilecek din eğitimin içeriği de oldukça önemlidir. Ebeveynler, çocuklarının engellilik durumuyla ilgili çeşitli soruları olduğunu ve bu soru ve sorgulamalarının çoğu zaman dinin engelliliğe bakışı ve engellilere sağladığı kolaylıkları içerdiğini ifade ederek din eğitiminin öncelikle dinin engellilere bakış açısı ve engellilere sağladığı kolaylıklardan oluşması gerektiğini vurgulamışlardır. Çocuklar, birçok davranış ve tutumu ebeveynlerini örnek alarak yapmaya çalışırlar. Engelli çocuklar, ebeveynlerini taklit ederek onların yaptıklarını yapmaya çalışır ve engellilik durumlarından dolayı yapamadıkları

rında üzülüp içe kapanabilirler. Namaz ibadeti çocukların ebeveynlerini taklit ettikleri davranışlardan biridir. Çocukların namaz kılan ebeveynlerinin yanlarına gelip onları taklit ederek namaz kılmaya çalıştıkları bilinmektedir. Engelli çocuklar, engellilik durumlarından dolayı namaz kılmakta zorlanabilmekte, ebeveynlerine bu konuda sorular yöneltebilmektedir. Bu nedenle, ebeveynlere verilecek din eğitimi içerisinde İslam'ın ibadetlerde engellilere sağladığı kolaylıklardan söz edilebilir. Engelli bireylerin nasıl namaz kılması gerektiği ve onlara sağlanan ruhsatların ebeveynlere öğretilmesi, engelli bireylerin bu gibi soru ve sorunlarının üstesinden gelebilmelerine yardımcı olabilir. Öte yandan engelliliğin geçtiği ayetlerde, engelli doğma veya engelli olmanın hangi sebeplerden kaynaklandığına dair bilgi bulunmamaktadır. Sadece sorumluluklar hakkında bilgiler yer almaktadır. “Köre güçlük yoktur, topala güçlük yoktur, hastaya güçlük yoktur. (Bunlar savaşa katılmak zorunda değildirler.) Kim Allah'a ve Peygamberine itaat ederse, Allah onu, içlerinden ırmaklar akan cennetlere koyar. Kim de yüz çevirirse, onu elem dolu bir azaba uğratar.” (el-Fetih 48/17) “Diğer engellilerde olduğu gibi ortopedik engelli bireyler de bazı dini sorumluluklardan muaf tutulmuşlardır. Bu da onlara yaratıcının sunduğu bir kolaylıktır” (Yıldırım, 2020, 63).

Ebeveynlere yönelik hazırlanacak olan din eğitimi içerikleri, imtihan bilinci ve ahiret inancı konularını içerebilir. “Engelli birey ve ebeveynlerinin karşılaştıkları bu sorunla başa çıkmalarında dini inançlarının ayrı bir önemi bulunmaktadır. Onlar hayatın anlamını, Allah'ın kullarına karşı son derece merhametli olduğunu, bütün kullarına karşı adaletle muamele ettiğini, mevcut durum karşısında gereken sabrı göstermeleri durumunda ahirette fazlasıyla bunun karşılığını göreceklerini bilirler. Allah'ın kendilerine asla haksızlık etmediğine inanırlarsa elbette hayata daha sağlam tutunacaklar ve güçlükleri daha kolay aşacaktırlar” (Coşkun, 2016, 91). Ebeveynler, çocuklarının engel durumu ile ilgili soru ve sorgulamalarına çoğu kez engellilik durumunun imtihan olduğu şeklinde cevaplar vermektedirler. Ebeveynler engelliliğin bir imtihan olduğunu vurgulamakla birlikte, bu imtihan karşısında gösterecekleri sabırla ahirette mükafatını alacaklarını da söylemektedirler. Gerek ebeveynlerin gerekse engelli bireylerin doğru bir imtihan bilinci ve ahiret inancı bilgisine sahip olmaları açısından ebeveynlere yönelik din eğitimi içeriklerinde imtihan ve ahiret inancı bilgilerinin yer alması önem arz etmektedir. Doğru ve yetkin bir imtihan ve ahiret inancının engelli birey ve ebeveynlerine katkı sağlayabileceği gibi yanlış ve yetersiz bir imtihan ve ahiret inancı ise engelli birey ve ebeveynlerine engellilikle başa çıkma ve engelliliği kabullenme süreçlerinde zarar verebilir. Öte yandan ebeveynler, çocuklarının ahiret ile ilgili sorularına

154 • ORTOPEDİK ENGELLİ ÇOCUĞU OLAN EBEVEYNLERİN DİN EĞİTİMİ İHTİYAÇ VE İÇERİKLERİNE YÖNELİK GÖRÜŞLERİ

cevap vermekte zorlanmaktadırlar. Ahiret konusunun özellikle engelli bireylere yönelik mükafat yönleriyle ele alınması engelli birey ve ebeveynleri için faydalı olabilir. Nitekim engelli birey ve ebeveynlerinin dünyada karşılaştığı zorluk ve sıkıntıların mükafatını ahirette alacaklarına inanmaları olumlu yönde motivasyon sağlamaktadır.

Ebeveynler, peygamberlerin ve engelli sahabenin örnek yaşantılarının kendilerine ve engelli çocuklarına olumlu katkı sağladığını vurgulamışlardır. Engellilik durumundan dolayı sıkıntıya düştüklerinde, peygamberlerin de sıkıntı yaşadıklarını ve bu sıkıntıyla mücadele ettiklerini, sabır gösterip mükafatını alacaklarına inandıklarına dair örnekler, engelli birey ve ebeveynlerine olumlu yönde katkı sağlayabilir. Bu bakımdan, peygamberlerin tebliğ faaliyetleri esnasında yaşadıkları zorluklar engelli birey ve ebeveynlerine örneklik sağlayabilir. Bununla birlikte engelli sahabenin yaşantılarından örneklerin anlatılması engelli bireylere ve ebeveynlerine katkısı olabilir. Engelli sahabenin tecrübe ve yaşantılarının engelli bireylere katkısına yönelik Acara'nın yaptığı araştırmada, engelli sahabe tecrübelerinin engelli birey ve ebeveynlerine katkı sağladığı, motivasyonlarını artırdığı ve engellilikle başa çıkmada yardımcı olduğu tespit edilmiştir (Acara, 2013). Ebeveynlere verilecek din eğitimi içerisinde engelli sahabenin hayatlarının anlatılması ve peygamberlerin karşılaştığı zorluklarla mücadele yöntemlerinden söz edilmesi, engelli birey ve ebeveynlerine yardımcı olabilir. Engelli sahabenin, engellilik durumlarına rağmen toplumda önemli bir yer edinmeleri, engellilikle başa çıkma ve engelliliği kabullenme yolları engelli bireyler için önemli bir örnektir. Nitekim Kula tarafından yapılan bir araştırmada, Hz. Peygamber'in hayatından verilen örneklerin engelli bireylerin engellilik durumunu kabullenme ve engellilikle başa çıkmalarında olumlu etkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Kula, 2011). Peygamberlerin engelli bireylere yaklaşımları da engelli birey ve ebeveynleri için önemlidir. Konuyla ilgili bir çalışmada Sancaklı, Hz. Peygamber'in engellilere yönelik tutum ve davranışlarının engelli bireylerin engellilik durumunu kabullenme ve engellilikle başa çıkmasında olumlu katkı sağladığını vurgulamıştır (Sancaklı, 2006).

Ebeveynlere yönelik din eğitiminin içeriklerinin yanı sıra yöntemi de önem arz etmektedir. Ebeveynler, engelli çocuğa sahip olma durumları göz önüne alınarak çeşitli yöntemlerle kendilerine din eğitimi verilebileceğini ifade etmişlerdir. Ebeveynlerin tavsiye ettikleri yöntemlerden ilki, kitap veya broşürler hazırlanarak din eğitimi verilebileceği şeklindedir. Ebeveynler, engelli çocuğa sahip oldukları için çoğu zaman evden dışarı çıkmakta zorlanmakta ve

farklı kurum ve kuruluşlarda eğitim alma durumlarının oldukça güç olduğunu vurgulamışlardır. Bu nedenle kendilerine verilecek eğitimin, engellilerle ilgili temel bilgileri, dinin engellilere sağladığı kolaylıkları, engelliliğin dindeki yerini, engelli sahabenin örnek yaşamlarını, engelli çocukların sık sorduğu dini soruları ve bu soruların cevaplarını içeren kitap veya broşürlerin hazırlanması ebeveynler için faydalı olabilir.

Ebeveynler, çocuklarının engellilik durumu dolayısıyla vakitlerinin çoğunu evde çocuklarıyla geçirirler. Bu nedenle kendilerine verilecek din eğitiminin evde planlanması gerektiğini önemle ifade etmişlerdir. Toplumdaki birçok kurum, kuruluş binaları ve mekan fiziki olarak engelli bireylere göre tasarlanmamıştır. Okul ve cami gibi insanların en çok kullandığı ortak kullanım alanları bile engellilere göre planlanmamıştır ve bu gibi mekanlara engellilerin ulaşımı oldukça güçtür. “Tarihi camiler için Vakıflar Genel Müdürlüğü’nden izinlerin alınamadığı, cami derneklerinin veya cami cemaatinin yapılacak olan düzenlemelere rıza göstermediği ve camilerin fiziki şartlarının elvermediği, yeterince engelli bireyin camiye gelmediği, diğer cemaate engele olacağı gibi bahaneler ileri sürülerek gecikmeler yaşanmaktadır” (Başkonak, 2017). Başkonak’ın tavsiye ettiği engelli bireylere yönelik tasarlanan cami mimarisi (Başkonak, 2017) önemli bir örnektir ve uygulamaya geçirilmesi engelli bireyler ve ebeveynleri için oldukça önemlidir. Bazı özel cami dışında engellilere uygun cami mimarisinin henüz geliştirilemediği, önceden yapılmış yapılarda da engellilere yönelik göstermelik düzenlemeler yapıldığı görülmektedir (Turanalp, 2018). Bu gibi eksiklikler nedeniyle ebeveynlere yönelik eğitim ve din eğitimlerinin onların en sık buldukları yer olması nedeniyle evde planlanması faydalı olabilir. Engelli çocuğu olan ebeveynler tespit edilerek, görevlendirilecek bir ekip aracılığıyla hem ihtiyaçlarının giderilmesi hem de eğitim ve din eğitimi içeriklerinin düzenlenmesi, ebeveynlere çok yönlü olarak katkı sağlayabilir. Bu durum ebeveynlerin eksik kalan sosyalleşmelerine de yardımcı olabilir.

Ebeveynler, belirli günler çocuklarını rehabilitasyon ve özel eğitim merkezlerine götürmektedirler. Çocuklar rehabilitasyon merkezlerinde çeşitli eğitim ve etkinliklere katılırken ebeveynleri onlar için belirlenen bekleme salonu vb. yerlerde çocuklarını beklemektedirler. Ebeveynler bekleme salonlarında oldukça fazla vakit geçirmekte ve kendilerine yönelik herhangi bir etkinlik vs. de planlanmamaktadır. Burada geçirilen vaktin değerlendirilebileceğini belirten ebeveynler, kendilerine verilecek din eğitiminin bu süre zarfında planlanabileceğini düşünmektedirler. Normal zamanda çocuklarıyla ilgilenmekten

156 • ORTOPEDİK ENGELLİ ÇOCUĞU OLAN EBEVEYNLERİN DİN EĞİTİMİ İHTİYAÇ VE İÇERİKLERİNE YÖNELİK GÖRÜŞLERİ

vakit bulamayan ve her an çocuklarını düşünen ebeveynler, çocukları etkinliklerde ve güvende oldukları bu zaman diliminde kendilerinin de rahatlıkla eğitim alabileceklerini ve bunun çok faydalı olacağını düşünmektedirler. Bu kurum ve kuruluşlarda görevli personelin dini soruları cevaplayabilecek ve din eğitimi verebilecek düzeyde donanımlı olması gerekmektedir. “Engelli bireylerin eğitim ve öğretimini, Eğitim Fakültelerinin Özel Eğitim bölümlerinden mezun olan öğretmenler gerçekleştirmektedirler. Bu bölümlerin müfredatında engellilerin din eğitimi ve öğretimine yönelik herhangi bir ders yoktur. Eğitim fakültelerinin özel eğitim bölümleri mükafatının engellilerin din eğitimi ve öğretili ihtiyacını karşılayacak şekilde yeniden gözden geçirilmeli, söz konusu alan ile ilgili dersler konulmalıdır” (Coşkun, 2016, 173).

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: Burak PEKCAN % 50 – Cemal TOSUN % 50

Kaynaklar / References

- Acara, Yusuf. “Saadet Asrı Toplum Tecrübesinin Engellilere İlişkin Kodları”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 131-171.
- Akgemik, Fatma Zehra. *Zihinsel Engelli Çocukların Ebeveynlerinde Dini Başa Çıkma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020.
- Ayten, Ali. *Din, Erdem ve Sağlık*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015.
- Başkonak, Mustafa. “Covid-19 Salgın Sürecinde Engellilere Yönelik Uzaktan Yaygın Din Eğitimi”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (28 Aralık 2021), 89-119. <https://doi.org/10.53112/tudear.995019>
- Başkonak, Mustafa. “Erişilebilirlik ve Ulaşılabilirlik Uygulamaları İle Cami Mimarisine Yeni Bir Bakış: Engelsiz Cami Örneği”. *Çağımızda Cami Mimarisinde Arayışlar Uluslararası Sempozyumu*. ed. Ali Yılmaz vd. 607-619. Giresun: Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi‘u’s-şâhîh*. ed. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki‘n-Necât, 2. Basım, 1422.
- Büyüköztürk, Şener vd. (ed.). *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2021.
- Cebeci, Suat. *Dini Danışma ve Rehberlik*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.

- Coşkun, İbrahim. *İlahi Adalet ve Engelli Bireyler*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. M Bütün - S. B. Demir. Ankara: Siyasal Yayın Dağıtım, 2018.
- Çelik, Hüseyin. “İntihar Olgusu ve İslam’ın Ruh Sağlığına Verdiği Önem”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/20 (2016), 149-164.
- Demir, Mustafa. “Hadis İlmi Açısından Engellilik”. *İlahiyat Bilimleri Açısından Engellilik -I-*. ed. Mustafa Başkonak - Saadettin Özdemir. 70-97. Konya: Eğitim Yayınevi, 2020.
- Döndüren, Hamdi. “İslam’ın Engellilere Tanıdığı Kolaylıklar ve Ruhsatlar”. *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam (sempozyum)*. 99-124. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Duman, M. Zeki - Akçakaya, Emine. “Engelli Bebeği Olacağını Öğrenen Kadınların Gebeliğe İlişkin Karar Verme Süreçlerini Etkileyen Faktörler”. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 23/2 (Ekim 2020), 104-132.
- Erkan, Gönül. *Ortopedik Özürlü Çocukların Kendini Kabul Düzeyi Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Sakatları Koruma Milli Koordinasyon Kurulu, 1990.
- Eser, Mithat. *Engelli Sahabiler*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2014.
- Eser, Mithat. “İslam Tarihinde Engellilik”. *Özel Eğitimde Din Eğitimi*. ed. Saadettin Özdemir - Mustafa Başkonak. 43-59. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Kara, Elif. *Engelli Çocuğu Olan Ebeveynlerin Bu Konuyla İlgili Dinî Tutumları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Kara, Elif. “Zihinsel Engelli Çocuğu Olan Ailelerin Çocuklarının Durumunu Dini Açısından Değerlendirmeleri”. *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26/26-27 (2008), 317-331.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- Karataş, Münevver. *Görme Engelli Çocukların Ebeveynlerinde Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kaya, Fuat. *Zihinsel Engelli Çocuklara Sahip Ailelerde Problem Çözme ve Dini Başa Çıkma*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kula, Mustafa Naci. “Engelli Bireylerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik”. *Özel Eğitimde Din Eğitimi*. ed. Saadettin Özdemir - Mustafa Başkonak. 306-324. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Kula, Mustafa Naci. “Engellilere Verilecek Tebliğ ve İrşad Hizmeti”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004), 17-45.
- Kula, Naci. “Engelli Birey ve Ailelerinin Yaşantılarında Hz. Muhammed’in Örnekliği”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 163-194.
- Kumaş, Ali vd. *Sorulu Cevaplı Engelliler İlmihali - İnanç, İbadet ve Sosyal Hayat-*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Kur’ân-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- MEB. “Evde ve Hastanede Eğitim Hizmetleri Yönergesi” 2629/73 (2010).
- Musayev, İslam. “Engelli Bireylere Sahip Ailelerin Din Eğitimi”. *Özel Eğitimde Din Eğitimi*. ed. Saadettin Özdemir - Mustafa Başkonak. 277-306. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Özay, Hilal. “İslam Hukuku Açısından Engellilik”. *İlahiyat Bilimleri Açısından Engellilik -I-*. ed. Mustafa Başkonak - Saadettin Özdemir. 124-169. Konya: Eğitim Yayınevi, 2020.

158 • ORTOPEDİK ENGELLİ ÇOCUĞU OLAN EBEVEYNLERİN DİN EĞİTİMİ İHTİYAÇ VE İÇERİKLERİNE YÖNELİK GÖRÜŞLERİ

- Özdemir, Saadettin. “Türkiye’de Özel Eğitim ve Özel Eğitimde Din Eğitimi”. *Özel Eğitimde Din Eğitimi*. ed. Saadettin Özdemir - Mustafa Başkonak. 22-42. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Özmen, Dilek - Çetinkaya, Aynur. “Engelli Çocuğa Sahip Ailelerin Yaşadığı Sorunlar”. *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 28/3 (2012), 35-49.
- Öztürk, Sevgi. *İşitme, Görme ve Ortopedik Engelli İlköğretim Öğrencilerinin Benlik Kavramlarının Özel Eğitim Okullarına veya Kaynaştırma Eğitimine Devam Etme Durumlarına Göre İncelenmesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Pekcan, Burak. *Ortopedik Engelli Bireye Sahip Ebeveynlerin Din Eğitimi İhtiyacının İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Sancaklı, Saffet. “Hz. Peygamberin Engellilere Karşı Bakış Açısının Tespiti”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VI/2 (2006), 37-72.
- Speraw, Susan. “Spiritual Experiences of Parents and Caregivers Who Have Children with Disabilities or Special Needs”. *Issues in Mental Health Nursing* 27/2 (01 Ocak 2006), 213-230. <https://doi.org/10.1080/01612840500436974>
- Tokur, Behlül. *İmtihan Psikolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Turanalp, Muhammed Fatih. “Ortopedik Engelli Bireylerde Din Eğitimi”. *Özel Eğitimde Din Eğitimi*. ed. Saadettin Özdemir - Mustafa Başkonak. 189-206. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2018.
- Yıldırım, Duran Ali. “Tefsir İlmi Açısından Engellilik”. *İlahiyat Bilimleri Açısından Engellilik -I-*. ed. Mustafa Başkonak - Saadettin Özdemir. 46-69. Konya: Eğitim Yayınevi, 2020.

BAZI KIRGIZ VE ÖZBEK DESTANLARINDA DİN DEĞİŞTİRME OLGUSU

Bayram POLAT* - Raşit ÇÖLOĞLU**

Öz

Bu makalenin amacı din değiştirme fenomeninin Türk destanlarında nasıl ele alındığını, din değiştirmenin ne gibi sebeplere dayandığını ve din değiştiren birey için hangi durumların ortaya çıktığını ortaya koymaktır. Bu fenomenin destanlardaki yansımalarının incelenmesi çağımızda da dikkat çekici bir konu olan din değiştirmeye klasik dönemdeki birey ve toplumun yaklaşımını anlamamız bakımından önemlidir. Din değiştirme fenomeni dünya destanlarının yanında Türk destanlarında da kendine yer bulur. Türklerin en eski destanlarından Oğuz Kağan Destanı'nın Farsça varyantında da din değiştirme fenomeni karşımıza çıkmaktadır. Bu makalede Kırgız ve Özbek destanlarından Manas, Gülgaaki, Camış-Bayış, Şeyh San'an ve Alpamış destanlarındaki din değiştirme olayları incelenmiştir. Destanlarda din değiştirmenin nedenleri "rüya", "aşk", "varoluşsal arayış", "telkin", "mucize" ve "Müslüman biri tarafından mağlup edilme" şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Din değiştirmenin ortaya çıkardığı durumlar bakımından destanlar "isim değiştirme", "erkeklerin sünnet edilmeleri", "kadınların evlendirilmeleri", "dinin öğretilmesi", "maddî katkı/ istihdamları" ve "yerleştirilmeleri" bakımından incelenmiştir.

* Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Eğitim Fakültesi
e-posta: bpolat51@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9661-3431

** Dr., Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
e-posta: rasitcologlu@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8560-6463

Atıf/Cite as: Polat, Bayram-Çöloğlu, Raşit. "Bazı Kırgız ve Özbek Destanlarında Din Değiştirme Olgusu". *Dini Araştırmalar* 26/64 (Haziran 2023), 159-181.
<http://doi.org.10.15745/da.1283406>

Yeni bir dine geçen kişinin eski ve yeni toplumuyla ilişkileri konusunda detaylara Almambet'in, Gülgaaki'nın ve Şeyh San'an'ın hikâyelerinde rastlanmıştır. Literal bir çalışma özelliği taşıyan araştırmada Karşılaştırmalı Metin Tahlili Yöntemi kullanılarak destanlardaki din değiştirme ile ilgili tutum ve davranışlar ortaya konulmuştur. Araştırma Kırgız ve Özbek destanlarıyla sınırlandırılmış ve örneklem bu halklara ait din değiştirme vakalarının dikkat çektiği destanlardan seçilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Halk İnanışları, Kırgız, Özbek, Destan, Din Değiştirme.

The Phenomenon of Religious Conversion in Some Kyrgyz and Uzbek Epics

Abstract

The aim of this article is to reveal how the phenomenon of religious conversion is handled in Turkish epics, what causes religious conversion are based, and what situations arise for the individual who religious conversion. Examining the reflections of this phenomenon in epics is important in terms of understanding the approach of the individual and society in the classical period to religious conversion, which is a remarkable issue in our age. The phenomenon of religious conversion, which is as old as human history, has been observed throughout Turkish history in both individual and mass examples. The phenomenon of religious conversion is also depicted in Turkish and world epics, including the Persian variant of the Oghuz Khagan Epic, one of the oldest Turkish epics. In this article, religious conversion events in the Kyrgyz and Uzbek epics, Manas, Gülgaaki, Canış-Bayış, Şeyh San'an, and Alpamiş, were examined. The reasons for religious conversion in these epics include dreams, love, existential quests, suggestions, miracles, and being defeated by a Muslim. The epics were analyzed in terms of changing names, circumcision of men, marriage of women, teaching of religion, financial contribution/employment, and placement regarding the situations caused by religious conversion. The stories of Almambet, Gülgaaki, and Şeyh San'an provide details about the relationship of converts with their old and new societies. This study, which has the characteristics of a literary analysis, uses the Comparative Text Analysis Method to reveal attitudes and behaviors related to religious conversion in epics. The research was limited to the Kyrgyz and Uzbek epics, and the sample was selected from the epics in which religious conversion cases of these peoples were evident

Key Words: Turkish Folk Beliefs, Kyrgyz, Uzbek, Epic, Religious Conversion.

Summary

Religious conversion refers to a radical change and transformation related to religious beliefs and behaviors. It can take place in various forms and conditions. For the psychology and sociology of religion, religious conversion deals with the needs of the individual and society, rather than the religion that is abandoned or adopted. While some researchers emphasize that the basic dynamic of religious conversion for the individual is emotional, others attribute it to intellectual factors that affect emotions. The act of converting to a religion can occur both individually and en masse.

In Turkish history, there have been individual and mass religious conversion events. This phenomenon has been depicted in Turkish epics. The Oghuz Khagan Epic in *Câmi'ut Tevârih* is one of the oldest and most remarkable narratives about religious conversion in Turkish epics. According to the story, Oghuz, who was born a Muslim, sought to convert his relatives and people to Islam from an early age.

Battalgazi Epic holds an important place among Turkish epics, and it also features a religious conversion motif. The epic portrays conversion from Christianity to Islam occurring several times.

The phenomenon of religious conversion is also present in the epics of other peoples. The famous Beowulf Epic of the English, which was probably created by the Saxons in Southern Scandinavia in the 7th century, contains elements of both paganism and Christianity. As a result, it reflects the transition period between these two faiths.

The study examined religious conversion events in the Kyrgyz and Uzbek epics, namely Manas, Gülgaakı, Canış-Bayış, Şeyh San'an, and Alpamiş epics. The reasons for religious conversion vary from person to person, both in terms of the conditions under which it occurs and the consequences it brings. Researchers view the reasons for religious conversion as a solution to stress or the influence of social environment, or as a result of one's different interpretation of events, influenced by others' perspectives. In the epics, the reasons for religious conversion take various forms, such as dreams, love, existential quest, suggestion, miracles, or being defeated by a Muslim.

According to the research, the act of religious conversion in the Kyrgyz epics of Manas and Gülgaakı occurred only after individuals learned about

the religion, read from its basic sources, and understood its correctness and justification. This indicates that the Kyrgyz behave consciously in their religious preferences and do not adopt a religion without first learning about it and evaluating it critically. The fact that the protagonist and his father wanted to learn about Islam and studied its principles in the *Gülgaakı* Epic reflects the Kyrgyz's tolerance and curiosity towards different religions.

Individuals who convert to a different religion undergo significant changes in their inner world and social life. Religious conversion is like starting anew, and it has a profound impact on both the spiritual transformation of the individual and the attitudes of the old and new communities. Epics have been analyzed in relation to the situations caused by religious conversion, such as changing names, circumcision of men, marriage of women, teaching of religion, financial contribution/employment, and placement.

The research reveals that in the Kyrgyz and Uzbek epics, there is no change of name after religious conversion. However, in the Epic of *Manas*, *Almambet*, who later converts to Islam, takes the name of a born Muslim. The circumcision of men is also only found in the circumcision of *Közkaman* and his relatives in the Epic of *Manas*. *Almambet* and *Karacan*, who converted to Islam as adults, were not circumcised. The example of *Gülgaakı* and *Celkayıp/Belkis* shows that women who converted to Islam often married Muslim men. Additionally, *Almambet* and *Karacan* settled in Muslim lands and were among the military forces, indicating the financial support and employment opportunities provided to converts by members of the new religion.

We find details about the relationship of a convert to his old and new society in the stories of *Almambet*, *Gülgaakı*, and *Şeyh San'an*. The fact that *Almambet* broke away from his own people and became a Muslim was not received very favorably among Kazakhs and Kyrgyz. Some of *Manas'* men see him as a fugitive who betrayed his people. *Koñurbay*, one of the Kalmyk chieftains, also often talks about *Almambet's* deceitfulness and rootlessness in order to humiliate him. This shows that for the Kyrgyz, it is more important for a person to remain loyal to his lineage, even if he is from an enemy people, than to enter their own religion. This understanding shows the value that Kyrgyz people attach to family and ancestry. Kalmyk *Gülgaakı*, on the other hand, encounters his father's objection when he becomes a Muslim. However, with the advice of her advisors, she preferred to understand her daughter's new religion and accepted Islam as a result of a miracle she encountered. In *Şeyh San'an* Epic, although the sheikh who converted to Christianity caused great

indignation for his followers, this situation did not cause them to sacrifice the sheikh. They sincerely prayed to God for their sheikh and wished for him to return to his old way.

In the epics of the two Turkish tribes, Kyrgyz and Uzbeks, whose cultural structures are shaped by their semi-nomadic and settled lifestyles, the phenomenon of religious conversion appears with their own unique understanding. While the acceptance of Islam is seen as a positive behavior in both Turkish tribes, it is seen that conversion from Islam is viewed negatively. In addition, the existence of different attitudes and behaviors in the approaches to religious conversion of two Turkish communities sharing the same language and geography reveals the differences of opinion in making sense of life and determining priorities.

1. Din Değişirme Olgusu

Din değişirme, dinî inanç ve davranışlarla ilgili köklü değişim ve dönüşümü ifade etmektedir (Kirman, 2004, 76). Din değişirme, birey İslam dinine geçiyorsa “*hidayete erme*” ya da “*ihtida*”, İslam’dan ayrılıp başka bir dine dâhil oluyorsa “*irtidat*” kavramıyla ifade edilir¹ (Zavalsız, 2012, 185). Din değişirme çeşitli şekil ve şartlarda gerçekleşebilmektedir. Din psikolojisi ve din sosyolojisi din değişirmeyi, terk edilen veya benimsenen din açısından değil bireyin ve toplumun ihtiyaçları bakımından ele almaktadır. Bazı araştırmacılar din değişirmenin birey için temel dinamiğinin duygusal olduğu üzerinde dururken kimileri bunu duyguları etkileyen entelektüel faktörlere bağlamışlardır. İlk görüşü savunanlara göre din değiştiren (mühtedî) bireylerin çocukluğu boyunca ve din değişirme öncesinde duygusal karmaşa yaşadığını öne sürerken ikinci görüşü savunanlara göre din değiştirmek hakikati açık ve kapsamlı bir şekilde anlamak için bilinçli bir incelemeyle mümkündür. İki yaklaşıma göre de din değişirme olgusunda şu sebepler öne çıkmaktadır: inanılan dinin tatmin edici görülmeşi, bu dini benimseyenlerin ve din adamlarının olumsuz tutumları, bilgi ve hayat tecrübesinin ilerlemesi, başka dine bağlı kişilerin olumlu davranışları ve hayatını böyle bir toplum veya çevrede sürdürme isteği, başka bir dine bağlı kimse ile evlenme, maddi çıkar sağlama, dinî telkinlerden etkilenme, şok bir etkiye maruz kalma vb. (Köse, 2000, 554).

1 Türk Dünyasında din değiştiren bireyler için farklı adlandırmalar kullanılmaktadır. Örneğin İran’da yaşayan Ehl-i Hak Türkleri sonradan din değiştirenlere “Çespide” demektedirler (Karaca, 2022, 217).

Din değiştirme eylemi bireysel olabildiği gibi kitlesel de olabilmektedir. Günümdüzde örneğine pek rastlanmayan, kısa bir süre içerisinde gerçekleşen kitlesel din değiştirmelerde monarşi ile idare edilen toplumlarda yöneticinin yeni bir dine geçmesi ile tüm halkının da bu dine dâhil olması söz konusudur. Kitlesel din değiştirmeye İtil Bulgarlarının İslam'a, Roma'nın Hıristiyanlığa ve İngiltere'nin Anglikan mezhebine geçişi örnek verilebilir. Bunun yanında günümüze en yakın örneklerden Güney Kore'nin 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hıristiyanlaşması da kitlesel bir din değiştirme olgusu olarak dikkat çekmekle birlikte burada hükümdara bağlı olarak verilmiş bir karar değil bireysel tercihler söz konusudur.

Araştırmacılara göre Türkler arasında İslam'ın hâkim din konumuna yükseldiği çağlardaki ihtida olayları, kilise hiyerarşisinin çöküşüne, Hıristiyan mezhepleri arasındaki çekişmelere ve dervişlerin İslam'ı yayma çalışmalarına bağlanmaktadır (Yıldızoğlu, 2021, 16). Bunun yanında incelediğimiz destanlarda din değiştirme olaylarının toplumsal etkenlerden daha çok bireyin duygusal eğilimleri ve entelektüel arayışları sonucu gerçekleştiği görülmektedir. Bu da toplumun duygularının birincil kaynağı olan halk anlatılarına göre Türklerin, din değiştirme konusunda iradelerini hükümdarlar gibi kendileri dışındaki erklere bağlamadıklarını, tersine kişisel eğilim ve varoluşsal sorgulamaların arkasından gittiklerini göstermektedir.

2. Türk ve Dünya Destanlarında Din Değiştirme

Türk tarihinde kitlesel din değiştirme vakaları bir hayli fazladır. Bu duruma Uygurların Maniheizm'e geçmeleri; İtil Bulgarlarının, Karahanlıların, Oğuzların, Kazakların ve Kırgızların İslamlaşması; Hazarların Yahudileşmesi; Hakasların ve daha önce İslam'ı benimseyen bazı Tatarların (Kreşin), Çuvaşların ve Gagavuzların Hıristiyanlaşması örnek verilebilir. Türklerde kitlesel din değiştirme olaylarına rastlansa da bu durum toplumun tüm bireylerini kapsamamıştır. Nitekim Maniheizm'e geçen Uygur toplumunda Budist ve Hıristiyan Uygurlar da varken Hazarların Yahudiliği benimsemesi ise belirli zümreler için geçerli olmakta ve yeni din tüm halka dayatılmamaktadır. İslam'a geçiş ise kitlesellik ve zorlama konusunda farklılık göstermektedir. İtil Bulgarlarının Han'ı Almuş'un İslam'ı benimsedikten sonra gayretli bir İslam tebliğcisi ve savunucusu olduğu ve ülkesinin resmi dini olan İslam'a çevresindekilerin de girmesi yönünde girişimlerde bulunduğu bilinmektedir (Arık, 2003, 164). Kaşgarlı Mahmut'un da Divan'da Müslüman olmayan Uygurları "en şiddetli kâfirler" olarak tanımladığı görülmektedir (Atalay, 1992,

111-113). 14. yüzyılda Doğu Çağatay Han'ı Tuğluk Timur'un İslam'ı kabul edişinin ardından yeni dini tebliği edişi, buna uymayanların ise başlarına çivi çakması Türklerin din değiştirmede kimi zaman zora başvurduğuna ilginç bir örnektir (Duğlat, 2006).

Destanlar, gerçekleşmiş ya da gerçekleştiği sanılan tarihi olaylardan yola çıkılarak millî kahramanlık maceralarının ve olağanüstü olayların anlatıldığı, halk arasında kendi kendine vücuda getirilen uzun manzum hikâyelerdir (Çöloğlu, 2021, 20). Türk destanlarında din değiştirme olgusuyla ilgili en eski ve dikkat çekici anlatıların başında *Câmi'u't Tevârih*'te yer alan Oğuz Han Destanı gelmektedir. Buna göre İslam fitratı üzerine doğan Oğuz doğduktan sonra üç gün üç gece süt emmez. Oğlunun hayatından artık endişelenmeye başlayan annenin rüyasına giren Oğuz, annesinin tek bir Tanrı'yı kabul etmesini söyler. Kadın, kâfir bir toplumda yaşadığı için bunu etrafına söyleyemez ve gizlice Müslüman olur. Bunun üzerine Oğuz annesinin göğüslerinden emmeye başlar (Togan, 1982, 17). Oğuz, büyür ve Tanrı'ya kulluk etmekten asla geri durmaz. Oğlunun artık evlenecek yaşa geldiğini gören babası Kara Han onu sırayla iki kardeşinin kızıyla nişanlar. Oğuz, o kızları İslam'a davet eder ama ikisi de bunu reddeder. Oğuz bu daveti kimseye söylememeleri için bu eşlerinden söz alır. Oğlunun eşlerine soğuk olduğunu gören Kara Han ona en küçük kardeşinin kızını almak ister. Bunu öğrenen Oğuz o kızı da İslam'a çağırır. Kız tüm benliğiyle bu daveti kabul eder ve evlenirler. Oğlunun önceki iki geline göre üçüncüsüyle daha yakın olduğunu fark eden Kara Han bunun sebebini ilk iki gelinine sorar. Böyle bir fırsat bekleyen kadınlar Oğuz'un, atalarının dininden döndüğünü, onları da yeni dinine davet ettiğini ama kabul etmediklerini açıklarlar. Kara Han bunu öğrenince öfkelenir ve oğluna karşı kinle dolar. Kardeş ve akrabalarını toplayıp Oğuz'u öldürmek için plan yapar. Olanları Müslüman olan karısı Oğuz'a haber verir. Oğuz hazırlığını yapar ve savaşta babası Kara Han'ı öldürüp amcalarını yener. Yenilen akrabalarını İslam'a davet eder. Onlar bu teklifi kabul etmezler. Bunun üzerine Oğuz Han onları Karakurum'a kadar sürer (Togan, 1982, 20).

Oğuz Kağan Destanı'nda din değiştirmenin yani İslam'a geçmenin Oğuz Kağan için nedeni Tanrı tarafından İslam fitratında yaratılması ve İslam'ı yaymak maksadıyla dünyaya gönderilmesi iken İslam'ı benimseyen üçüncü eşinin din değiştirme motivasyonunun kaynağı evlilik ve aşk olduğu anlaşılmaktadır.

Türkiye sahasındaki destanlar arasında önemli bir yere sahip olan Battalgazi Destanı'nda da din değiştirme motifine Hristiyanlıktan İslam'a geçme

şeklinde pek çok defa rastlanmaktadır. Destan, Anadolu'ya yerleşen Müslümanların Bizans ordularıyla yaptıkları savaşları ve Anadolu'nun fethedilerek Müslümanlaşmasını menkıbeler çerçevesinde ele almaktadır. Battalgazi Destanı'nda savaşlar siyasi amaçlarla değil din gayesiyle yapılmakta, cihad ve gazâ ruhu kendini çok kuvvetli bir şekilde hissettirmektedir (Çolak, 2006, XIII).

Destanda görülen ilk ve en dikkat çekici din değiştirme olayı Bizans Kayser'inin komutanı Ahmer'in bir savaş sırasında Cafer'e yenilmesi sonucu Müslüman olmasıdır. Ahmer, Müslüman olup Cafer tarafından "Ahmet Turani" adını alırken kendisi de Cafer'e 'Battal' ismini verir (Çolak, 2006, 57). Müslümanlara yenilmek suretiyle din değiştirip İslam'a geçmeye bir başka örnek Akratis'in kızı Beyza'nın Müslüman oluşudur. Destanda zafer yoluyla kitlesel din değiştirme örneği de yer almaktadır. Emir Ömer'in kızını isteyen Battal'a Hindistan'a gidip Ak Fil'i getirmesi şartı koşulur. Hindistan'a giden Battal, Cazu Dev'i öldürür ve pek çok savaş sonucu Ak Fil'i elde eder. Bu olaylar sırasında Hindistan'da birçok beyin ve halktan kişinin Müslüman olması sağlanır. Destanda din değiştirmenin bir başka yolu da Müslüman birine âşık olma yoluyla İslam'a geçme şeklinde karşımıza çıkar. Buna Kayser'in, Battal'a âşık olan kızı Mah-Piyruz örnek verilebilir. Âşık olma yoluyla Müslüman olmaya bir diğer örnek ise Kayser'in kızı Ketayun'un İslam'a geçişidir. Destanda Battalgazi, davet etmek suretiyle de Hıristiyanların İslam'a geçmesini ister. Bu davet öldürülmeyi hak eden mağluba verilen son bir şanstır. Destanda rüya yoluyla din değiştirme motifine de yer verilmektedir. Battalgazi'yi esir alan Kelb gördüğü rüyalar sonucu onu serbest bırakır ve Müslüman olur. Battalgazi Destanı'nda din değiştirmenin daha çok Hıristiyanlıktan İslam'a geçmek suretiyle olduğunu belirtmiştik. Bunun tersi olan istisna durumlar da mevcuttur. Bunlardan biri, babalarından kalan mirası almak için Malatya'dan İskenderiyye'ye gitmekte olan iki gencin Kaytur adındaki bir kâfirce esir edilmeleri ve Kaytur'un kızı tarafından baştan çıkarılarak dinlerinden dönmeleridir. Destanda İslam'dan Hıristiyanlığa geçişe bir başka örnek ise Battalgazi'nin yoldaşı Abdulvahab Gazi'nin İslam'dan dönmesidir (Çolak, 2006).

Din ve din değiştirme fenomeni diğer halkların destanlarında da kendine yer bulmuştur. Tahminen 7. yüzyılda Güney İskandinavya'daki Saksonlar arasında ortaya çıkan İngilizlerin meşhur Beowulf Destanı, paganizmi ve Hıristiyanlık öğelerini barındırması dolayısıyla bu iki inanç arası geçiş döneminin izlerini taşımaktadır: Beowulf'un on iki adamı bize İsa'nın havarilerini hatırlatır; Beowulf, savaş başlayana kadar Tanrı'ya dua eder; öldüğünde ise pagan geleneğine uygun şekilde cesedi yakılır (Canlı, 2019, 859). Destanda açıkça

bir din değiştirme olayına rastlanmamakla birlikte paganizmin yarattığı mitolojik dünya düzeni üzerinde Hıristiyanlığın getirdiğı yeni anlayışın kurduğı hâkimiyet sembolik bir dille anlatılmaktadır. Beowulf Destanı gibi paganizm ve Hıristiyanlık unsurlarını bir arada barındıran bir diğer destan da Almanlara ait Nibelungen Destanı'dır. 5. veya 6. yüzyıldaki olaylara dayanan ve 13. yüzyılda yazıya aktarılan destanın paganizm unsurlarını koruyan Hıristiyan versiyonu yanında neredeyse tamamen Hıristiyanlaştırılmış yeniden anlatımları da mevcuttur (Gröning, 2022, 15). Nibelungen Destanı Hıristiyanlığın hâlâ pagan dinlerle rekabet ettiğı zamanlara aittir. Araştırmacıların bu destandaki antik kahramanların Hıristiyan olup olmadığı, destan yazarlarının dini duruşlarının ne olduğu ve bu metinlerin Hıristiyan literatürüne dâhil olup olmadığı yönündeki tartışmaları sürmektedir (Saur, 2003, 75). Fransızlar tarafından 11. yüzyılda meydana getirilen *Chanson de Roland* yani "Roland'ın Şarkısı" adındaki kahramanlık şiirinde ise 8. yüzyılda Charlemagne döneminde yaşamış Frank bir komutan olan Roland'ın güney ve orta İspanya'yı yöneten Kuzey Afrika kökenli Müslüman Sarazenlere karşı gerçekleştirdiğı seferler anlatılır. Bu destansı anlatıda Müslüman Kral Marsile'nin Hıristiyanlığa davet edilmesi gibi din değiştirme olgusuyla ilgili motifler yer almaktadır.

3. Kırgız ve Özbek Destanlarında Din Değiştirme Olgusu

Kırgız ve Özbek destanlarında yer alan din değiştirme olgusunu incelemek için anlatı içeriğinde din değiştirme olayının dikkat çekici bir şekilde karşımıza çıktığı destanlar tercih edilmiştir. Bu sebeple inceleme, Kırgızların Manas, Gülgaaki ve Canış-Bayış; Özbeklerin de Şeyh San'an ve Alpamış destanlarıyla sınırlandırılmıştır.

3.1. Manas Destanı'nda Din Değiştirme:

Kırgızların kâfir veya başka ulustan düşmanlarına karşı verdikleri özgürlük mücadelesini ve bir takım iç çekişmelerini anlatan Manas Destanı, Türk ve Dünya edebiyatının en hacimli destanıdır. Manas Destanı'nda din değiştirme üç yerde karşımıza çıkmaktadır. Bunların ilki Kalmuk prensi Almambet'in Kazak beyi Er Kökçö ile tanışıp Müslüman olmasıdır. Destanın Radloff varyantında evliyaların dualarıyla doğduğu belirtilen Almambet, Kalmuk hanlarından Kara Han'ın oğludur. Onun dünyaya gelişi pek çok doğüstü olaya neden olmuş, Ala Dağ korkusundan alçalmış, Agın suyu korkudan kurumuş, üç atanın Müslüman oğlu suyun başından göçüp kaçmıştır. Böylece Almambet'in seçilmiş bir kişi olduğu daha doğumundan bellidir.

Er Kökçö, obasıyla beraber Isık Göl kıyısına göç ettiğinde Almambet ile karşılaşır. Kalmukça selamlaşan ve sorular soran Almambet'in sözlerini Kökçö anlamaz. Ardından Almambet sözlerinin tercümesini yapar ve selamlaşmanın ardından "Bu dünyadan göçende, Öbür dünyaya yetende, Bizde yol var mıdır?" diye sorar (Yıldız, 1995, 544). Anlaşıldığı kadarıyla Almambet'in içinde hayata, ölüme ve kurtuluşa dair pek çok soru vardır. Arayıştıran Almambet, farklı kültür ve inançtan biriyle karşılaştığında yaptığı ilk şey kafasını kurcalayan varoluşsal sorulara yanıt aramak olmuştur.

Almambet'in Müslüman olma isteğini gören Kökçö ordusunu çağırır, ak çadırını diker, semaveri kaynatır, çaya kaymak ve şeker katar. Sofraya elma ve şekerlemeler koyar. Kökçö, iki taraf arasında dostluğun kuruluşunu temsil eden karşılıklı çay içme ritüelini gerçekleştirmek ister. Ancak Almambet bıyıklarını kazımadan, sakal bırakmadan, Kur'an'ı okuyup tanımadan çayı içmeyeceğini söyler. Dediklerini yaptıktan sonra Kur'an'ı eline alan Almambet onu aralıksız okur ve Müslüman olmak istediğini belirtir (Yıldız, 1995, 546). Anlaşıldığı üzere Almambet şeklen Müslüman olmayı yetersiz görmekte, İslam'ın özünü de kavramak istemektedir. Bu sebeple İslam'ın temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'i okuma gereği duyar. 20. yüzyıla kadar büyük bir çoğunluğu şehirleşmeden ve düzenli eğitimden uzak bir yaşam süren Kırgızlara ait bir destanda varoluş sancıklarına, bir dini öğrenmek için dinin asıl kaynağının okunup anlaması gerektiğine değinilmesi dikkat çekicidir.

Almambet, İslam'a geçmek isteğini belirtmesinin ardından "Göğüse can katayım, Dile dil katayım, Ay ışığı gibi boz olayım, Özün ile dost olayım, Ondan sonra içeyim." der. Kökçö de yanıt olarak "Gelen bir ayak benimki, Giden bir ayak seninki." der ve bunun üzerine kucaklaşıp dost olurlar ve Almambet çayı içer (Yıldız, 1995, 547). Bu dizelerde alışık olmadığımız bir İslam'a geçiş ritüeli karşımıza çıkmaktadır. Zira Almambet, Kelime-i Şahadet getirmemiştir. İslam'a geçişi Müslüman Kökçö ile kucaklaşıp dost olmak ve onun çayını içmek suretiyle mümkün olmuştur. Bu uygulama muhtemelen Türklerin dostluk yemini sırasında bir kaba konulan kımızdan karşılıklı içme geleneğine dayanmaktadır. İnan, "İki yabancı, dost olmaya karar verince soydaşlarının önünde kollarını keserek bir kaba kanlarını akıttırlardı. Aralarına kılıç, ok veya başka bir silâh koyarak bu kaptaki kana kımız, süt veya şarap karıştırarak beraber içerlerdi" demektedir (1948, 285). Buradan yola çıkarak Manas Destanı'nın oluşturulduğu dönemin anlayışında bir halkla dost olmakla onun dinine geçmek benzer anlamlar ifade etmektedir diyebiliriz.

Manas Destanı'nda din değiştirmeye ilgili ikinci olay Almambet'in anne ve babasını İslam'a davet etmek istediği kısımdır. Almambet, Müslüman olur

olmaz yurduna varıp İslam'ı anlatmak ister. Almambet'in Müslüman olup geldiğini duyan babası Kara Han kırk bölük Kıtay ve on bölük Orus ordusunu hazırlar ve oğlunu bekler. Tahtta oturan babasının huzuruna çıkan Almambet, İslamî tarzda selam verir ama babası almaz. Almambet babasını şu sözlerle İslam'a çağırır: "O dünya ile bu dünya, İyiliğini işleyip gidelim, Kıldan ince kızıl canlara, Kulhuvallahi ahad, Kur'an dilini bilelim. Biz Müslüman olalım! Kâfirin hanı olmaksansa, Müslümanın kulu olalım". Babası Müslüman olamayacağını, isterse kanını döküp başını kesebileceğini söyler oğluna. Bunun üzerine Almambet annesine koşar ve yalvararak onu da İslam'a davet eder. Annesi kocasının yolundan ayrılmayacağını, yalnızca o Müslüman olursa olacağını belirtir. Almambet bunu duyunca "Gümüş sikkeli hazineyi saçayım, Kızıl armalı Oyrotun hanını öldürüp kaçayım, Kâfirin hanı olmaksansa, Müslümanın kulu olayım!" der ve ordunun içine kılıcıyla dalıp Oyrotun hanını yani babası Kara Han'ı öldürüp kaçar (Yıldız, 1995, 547-554). Almambet'in İslam'ı kabul etmediği için babasını öldürmesi Yıldız tarafından Oğuz Han Destanı'na benzetilir (Yıldız, 1995, 311). Almambet'in babasını İslam'a davet ettiği gibi Oğuz Han da babasını İslam'a davet eder. Ancak babası bu teklifi kabul etmez. Bunun üzerine Oğuz Han onunla savaşır babasını öldürür ve tahta kendisi oturur (Togan, 1982, 20). Oğuz Han ile Manas Destanı'nın Radloff varyantındaki Almambet'in babalarının isimlerinin "Kara Han" oluşu da bir başka benzerliktir. Bu benzerliklerden yola çıkarak Almambet'in babasıyla savaşının Oğuz Han Destanı'ndan etkilenerek sonradan Manas Destanı'na eklendiğini söylemek mümkündür. Nitekim Orozbekov varyantında Almambet'in hayatın anlamını ve varoluşu sorgulayıp İslam'ı bulduğu bölümler bağımsız bir destan olacak kadar uzundur (Orozbekov, 2017a, 723-898). Karaleyev varyantında ise Almambet gizlice Müslüman olan annesi Altınay'ın karnına mucizevî bir şekilde düşmüştür. Dolayısıyla babası diğer varyantlardaki gibi kâfir bir Han değildir (Jirmunskiy, 2018, 90). Burada Almambet'in dünyaya gelişi Hz. İsa'nınki gibi kutsal bir yolla gerçekleşmiştir.

Manas Destanı'nda din değiştirmeye ilgili bir diğer olay ise Manas'ın babası Cakıp Han'ın seneler evvel Kalmuklara esir düşen ve orada Budizm'i benimseyen kardeşi Kös Kaman/Közkaman ve en büyükleri Kökçö Kös olan çocuklarının İslam'a geçmeleridir. Onlar da tıpkı Almambet gibi bıyıklarını kazıyıp sakal bırakırlar. Bunun yanında Közkaman'ın çocukları sünnet edilmiş, onlara beş vakit namaz ve taharet öğretilmiş, ellerine Kur'an verilmiştir (Yıldız, 1995, 775-776). Ancak onlar samimi bir şekilde İslam'ı benimsememişlerdir. Közkaman ve ailesinin amacı yalnızca Kırgızlar arasında kabul görmektir. Zira Közkaman ve Kökçö Kös Kalmukların emriyle Manas'ı ze-

hirlmek için Talas'a gelmişlerdir. Manas'ın karısı Kanıkey onlardan şüphe-
lenir ve kocasını uyarır ama Manas karısının uyarısını dikkate almaz. Niha-
yetinde hain akrabalar Manas'ı ve kırk çorosunu zehirlerler. Kanıkey'in ilacı
ve Mekke'deki Han Koco'nun yardımıyla Manas kurtulur ancak kırk çoro
(Han'a bağlı alplar) ölür. Manas Mekke'ye giderek çorolarının dirilmesi için
dua eder ve duası kabul olur. Daha sonra Manas ve çoroları Közkaman ve
çocuklarından intikam alırlar (Yıldız, 1995, 812-816).

3.2. Gülgaakı Destanı'nda Din Değişirme

Togolok Moldo'dan derlenen Gülgaakı Destanı Kalmuk bir Han kızının,
babasının ardından hükümdar olmasını ve Kırgızlarla kurduğu yakınlaşmayı
anlatmaktadır. Gülgaakı, Talaslı Kalmuk bir kızdır. Gülgaakı, Kırgızlarla bir
arada yaşayan bir Kalmuk olmasına rağmen henüz Müslüman değildir. Kırgız
ve Kazaklarla bir arada yaşayan Kalmukların birkaç yüzyıl önce İslam'a geç-
tiği düşünüldüğünde destanda anlatılan olayların en az yüz elli yıl veya daha
öncesine ait olduğu anlaşılabilir.

Gülgaakı Destanı'nda telkin yoluyla din değiştirmenin bir örneğine rast-
larız. Koñtaacı isimli bir Kalmuk beyinin kızı olan Gülgaakı'nın güzelliği
dillere destandır ve pek çok kişi ona âşıktır. Bunlardan biri de Şaamaşrap
isimli Namanganlı bir derviştir. Şaamaşrap, Gülgaakı'ya ilk görüşte vurulur
ve onu Müslüman yapmak ister. Gülgaakı'nın deve çobanı olarak çalışmaya
başlayan Şaamaşrap, kızın, atalarının eski dinini sevmediğini hisseder. Derviş
gösterişten uzak yaşam tarzı, gizemli tavırları ve iyi niyetli davranışlarıyla
kızın dikkatini çeker ve bir gün Gülgaakı, Şaamaşrap'a hangi dinden oldu-
ğunu sorar. Bunun üzerine Şaamaşrap kıza, Kainatı yaratan Allah'tan, onun
teklifinden ve ortağının olmadığından, Hz. Muhammed'in onun elçisi oldu-
ğundan, Kur'an'dan, Cennet'ten ve meleklerden bahsederek İslam'ın hak din
olduğunu anlatır. Şaamaşrap'ın anlattıklarından etkilenen Gülgaakı Kelime-i
Tevhid ve Kelime-i Şahadet getirerek Müslüman olur (Orozova ve Şarşena-
liev, 2003, 37). Kızının din değiştirdiğini öğrenen Koñtaacı bu duruma öfke-
lenir. Şaamaşrap ise Gülgaakı'ya, eğer babası bir ceza verirse Namangan'a
gelebileceğini söyler. Ancak Koñtaacı'nın danışmanları ona İslam'ın nasıl bir
din olduğunu Şaamaşrap'a sormasını tavsiye ederler. Şaamaşrap, Koñtaacı'ya
kısaca İslam'ı anlatır. Koñtaacı, dininin ve inancının gücünü ispat etmesi için
Şaamaşrap'tan bin koyunu vadide kışlatmasını, onların her birinin ikiz doğur-
masını ve firesiz bir şekilde de baharda vadiden koyunları çıkarmasını ister.
Şaamaşrap denileni yapar ve baharda üç bin koyunla geri döner. Bundan et-

kilenen Koñtaacı da Müslüman olur ve hanlarının Müslüman olduğunu gören halkı da İslam'a geçer. Halk beş vakit namaz kılıp Ramazan ayında oruç tutmaya başlar. Koñtaacı'nın sığırları artar, malı mülkü bereketlenir. Gülgaaki da Şaamaşrap'ın aşkına karşılık verir ve onunla evlenir. Daha sonra Gülgaaki ve Şaamaşrap Mekke'ye hac için gider (Orozova ve Şarşenaliev, 2003, 44).

3.3. Canış-Bayış Destanı'nda Din Değişirme

Canış-Bayış Destanı'nda Kıtaylara karşı savaştan Canış ve Baiş adlı iki kardeşin kahramanlıkları anlatılır. Canış-Bayış Destanı, Türk Dünyasında birçok varyantı bulunan Alpamış, Alıp Manaş ve Bamsı Beyrek destanlarıyla benzer bir kurguya ve birçok ortak motife sahiptir. Destanda âşık olma yoluyla din değiştirme motifinin yanı sıra İslam'a geçen evladın babasını doğru yola davet ederek din değiştirmesini talep etmesi de söz konusudur. Destana göre kimi varyantlarda Nurkan kimi varyantlarda ise Asılkan isimli bir beyin Canış ve Baiş isimli iki oğlu vardır. Canış çok akıllı bir yiğitken Baiş ise görülmemiş bir kuvvete sahiptir. Kimi varyantlarda Kalmukların kimisinde ise Kıtayların hanı olan Şumurut veya Ziyadattın, Canış ve Baiş'in yakalanmasını emreder. Bu işi Celmayan adında bir bahadır üstlenir. Celmayan bir şekilde Canış ve Baiş'a yaklaşır ve onların güvenini kazanır. Bir gün onlara son derece bereketli bir av yerinden bahsederek iki kardeşe oraya gitmeyi teklif eder. Gerçekten çok çeşitli ve bol avların bulunduğu yere geldiklerinde Celmayan, Kalmuk/Kıtay hanına haber verir. Düşmanlar tarafından ansızın kuşatılan iki kardeşten Canış kaçmayı başarırken Baiş esir edilir ve tıpkı Alıp Manaş gibi derin bir çukura atılır. Tutsak edilen Baiş'a Ziyadattın/Şumurut'un kızı Celkayıp/Belkis âşık olur. Aşkını itiraf eden kız İslam'a geçer ve atın kuyruğuna bağladığı bir ipi çukura sarkıtarak Baiş'ı kurtarır. Atkuyruğundan tutunarak çukurdan çıkma motifi Alıp Manaş'ın ve Alpamış'ın kurtarılmasıyla birebir aynıdır (Ergun, 1995; Jirmunskiy, 2018, 127). İki sevgili peşlerine düşen askerlerden kaçarken Baiş ormanda derin bir uykuya dalar ve kendilerine bir kaplan onlara saldırmasına rağmen uyanmaz (Alp uykusu). Daha sonra birbirine kavuşan iki kardeş Ziyadattın/Şumurut ve askerleri ile karşılaşır. Hanın kızı babasını İslam'a davet eder ancak babası kabul etmez. İki taraf çarpışır ve savaşta Celkayıp/Belkis'in babası Kalmuk/Kıtay hanı öldürülür. Memleketlerine dönen iki kardeş kimse onları tanımasın diye kıyafetlerini değiştirirler. Yanlarında çalışan iki kölenin tahta çıktıklarını, Canış ve Baiş'in anne ve babasını hizmetçi yaptıklarını, eşlerini de kendilerine almak için düğün yaptıklarını öğrenirler. Canış ve Baiş düğüne gidip kendi eşlerine zengin kocalarla

evlendikleri için şanslı olduklarını söyleyerek onları sınarlar. Canış ve Bayış'ı tanımayan eşleri bu sözler üzerine Canış ve Bayış'a beddua eder. Daha fazla bekleyemeyen iki kardeş kıyafetlerini çıkararak kendilerini tanıtırlar. Ailelerine ihanet eden eski kölelerini öldüren iki kardeş eşlerine kavuşup eski düzenlerini kurarlar (Akiev, 1991).

3.4. Şeyh San'an Destanı'nda Din Değişirme

Şeyh San'an Destanı, Ali Şir Nevayi'nin Ferîdüddin Attâr'ın Mantıku't-Tayr adlı eserine bir nazire olarak kaleme aldığı Lisanu't-Tayr'ında yer almaktadır. Destanda, Hıristiyan bir kıza duyduğu aşk yüzünden din değiştiren bir şeyhin hikâyesi anlatılmaktadır. Şeyh San'an, Hakk'a ermiş, veliler ile evlialar arasında makamı olduğuna inanılan bir din âlimidir. Şeyh; rüyasında üst üste bir manastır içinde kendinden geçerek inlediğini ve putperest olduğunu görür. Rüya yeniden tekrarlandığı için bu beladan kaçışı olmadığını düşünür ve Rum diyarına giderek kaderine ulaşmak ister (Tekin, 2016, 53). Müritleriyle birlikte Rum (Anadolu) diyarına doğru yola çıkarlar. Yolda şeyhin imanı kaybolmaya yaklaşır. Müritleri ondaki değişimi anlarlar ve ondan daha fazla ıstırap çekerler. Rum ülkesine geldiklerinde eski, muazzam bir manastır görürler (Tekin, 2016, 54). Şeyh, manastıra varınca dirayetli gönlü güçsüzleşir ve mabet karşısında büyülenir. O sırada manastırdaki bir Hıristiyan kızın peçesini rüzgâr açar güzelliği güneş gibi olan kızın ışığı her yere yayılır. Kızın güzelliği karşısında kendinden geçen Şeyh'in hallerine müritleri şaşırmıştır (Tekin, 2016, 59). Aşk ile perişan olan Şeyh esenlikten çıkıp gam ve kedere gark olur. Şeyh Hıristiyan kıza aşkını itiraf eder. Kız, Şeyh'den aşkının bir ispatı olarak dört işe razı olmasını ister. Bunlar Kur'ân'ı yakmak, putperest olmak, şarap içmek ve keşiş kuşağı bağlamaktır. Bununla birlikte ceza olarak da bir yıl boyunca geceleri ateşgâhın bekçisi gündüzleri ise domuz çobanlığı yapmasını ister. Şeyh, Hıristiyan güzelin bu isteklerine uyar. Onunla gelen müritleri ise Şeyhlerinin halinden utanıp Kâbe'ye geri dönerler. Daha sonra Şeyhlerini öylece bıraktıkları için pişman olan müritler Rum diyarına geri dönerler ve onun kurtuluşu için dua ederler. Allah onların duasına karşılık verir ve Şeyh tövbe ederek müritleriyle birlikte Kâbe'ye gider. Bu sırada kız bir rüyasında Hz. İsa'yı görür. Hz. İsa, kıza vefasız olduğunu, Şeyh San'an gibi zaman ehlinin mürşidi olan bir misafiri perişan ettiğini, hemen pişmanlık dileyip onun töresine girmesi gerektiğini söyler. Kız pişmanlıkla uyanır ve Şeyhin peşinden gider. Ancak çöllerde zayıf ve bitkin düşerek yere yığılır (Tekin, 2016, 87). Kızın kendi peşinden gelip perişan olduğunu hisseden Şeyh

geri döner. Buna müritleri anlam veremez. Kızın yanına geldiklerinde onu yerde yatar görürler. Şeyh kızı kucağına alıp gözyaşı döker. Gözlerini açan kız ondan özür diler. Kendisinin ve dininin kötü olduğunu söyler, İslam'a geçme isteğini ve Hz. İsa'nın sözlerini aşikâr eder. Ona iman sunmasını diler. Şeyh, gözyaşları içinde Hıristiyan sevgilisine iman sunar. Kız imanın sırrına erince canını teslim eder (Tekin, 2016, 89). Şeyh sevgilisini defneder ve Kabe'ye yönelir. Tanrı'ya, geçmişte yaşadıklarını arz ederek af diler. Kader onu da yârine kavuşturur (Tekin, 2016, 91).

Destandaki Anadolu ve Hıristiyanlık algısı dikkat çekicidir. Şeyhi baştan çıkarıcı şey kızın güzelliği kadar manastırın etkileyici görüntüsüdür de. Nitekim Anadolu coğrafyası destanın kaleme alındığı Mâverâünnehir'e kıyasla daha çok sayıda ve ihtişamlı kilise ve manastıra sahiptir. Diğer yandan mabetteki kızın, rüyasında Hz. İsa tarafından İslam'a davet edilmesi de Hıristiyanlığın bozulmuş bir hak din olduğu anlayışına önemli bir vurgudur.

3.5. Alpamiş Destanı'nın Özbek Varyantında Din Değişirme

Alpamiş Destanı'nın Türk Dünyasının pek çok yerinde varyantları vardır. Destan, Alpamiş'in nişanlanmasını, kötü bir Han'a karşı mücadelesini, Han tarafından esir edilmesini, kendisine âşık olan Han kızı tarafından kurtarılmasını, yurduna döndüğünde nişanlısının evlenmek üzere olduğunu görmesini, kılık değiştirmesini ve nişanlısına kavuşmasını anlatmaktadır. Jirmunskiy, Özbekler arasında anlatılan Alpamiş varyantını "Kungrat rivayeti" başlığı altında vermektedir (2018, 121). Bu isimlendirmenin nedeni söz konusu varyantın, Kungrat boyunun dâhil olduğu Özbek, Kazak ve Karakalpak Türklerinde benzer şekilde anlatılmasıdır. Buradan da anlaşılmaktadır ki bu varyant, kökenleri çok erken dönemlere dayanan Kungratlara ait bir anlatıdır. Destana göre iki bey çocuk özlemi çekmektedir. Bunlardan birinin Hekimbek isimli bir oğlu, diğerinin ise Berçin isimli kızı olur. Bu iki çocuk beşik kertmesi yapılı. Hekimbek bahadırılığıyla Alpamiş unvanını alır. Aralarında sorun çıkan bu beylerden Berçin'in obası Kalmukların olduğu yere taşınır. Kalmuklardan doksan bahadır Berçin'e âşık olur. Kızın babası zaman isteyip durumu bir mektupla Alpamiş'a iletir. Mektubu alan Alpamiş hazırlığa başlar. Alpamiş en iyi atını seçip Kalmuk yurduna gider. Kalmuk bir yiğit olan Karacan'ın düşüne Hızır girer. Ona yedi Cehennem ve sekiz Cennet'i gösterir. Ardından eğer Alpamiş'in dinine girerse ve ona arkadaş olursa Cennet'e girebileceğini, değilse Cehennem'e gideceğini söyler. Uyanınca Alpamiş'in yanına giden Karacan, zamanında her kim beni güreşte yenerse onun dinine gireceğine dair

yemininden bahseder ve ikisi güreşe tutuşur. Alpamış, Karacan'ı kaldırıp yere vurur. Bunun üzerine Karacan içinden gelerek İslam'a geçer (Ertürk, 2019, 304). Karacan, Alpamış adına düdürcü gider ve Berçin, evlilik için yarışı kim kazanırsa onunla evleneceğini şart koşar. Doksan bahadır, yarışmaya katılır ve Karacan da Alpamış adına onun atı Bayçibar ile girdiği yarışı kazanır. Alpamış da ok atma, hedef vurma ve güreş yarışlarında birinci olur. Berçin ve Alpamış, kırk gün kırk gece süren bir düğünle evlenir.

Destanın bundan sonraki kısmında Alpamış, Kalmuk hanı tarafından bir kuyuda esir edilir, Kalmuk prenses onu görüp âşık olur ve Alpamış'ın atı Bayçibar'ın da yardımıyla onu zindandan kurtarır. Zindandan çıkan Alpamış, Kalmukları yenip intikamını alır ve memleketine varır. Kılık değiştirir ve yokluğunda ailesinin başına gelen kötülükleri öğrenir. Berçin ile hain Ultantaz'ın düğününe katılıp ok yarışında birinci olur. Berçin ile âşık atışması yapıp onu yener ve gerçek kimliğini açıklayıp Berçin ile evlenir. Ardından da Ultantaz'dan intikamını alır (Ertürk, 2019, 281-414).

4. Destanlara Göre Din Değiştirmenin Sebepleri

Din değiştirmenin sebepleri hem gerçekleşme şartları hem de doğurduğu sonuçlar bakımından kişiden kişiye çok çeşitlilik göstermektedir. Araştırmacılar din değiştirmeye neden olan unsurları ana hatlarıyla şöyle sıralamaktadır: Araştırarak gerçekleşen, evlilik ile gerçekleşen, ekonomik sebepler ile gerçekleşen, eş, dost ve arkadaşan etkilenerek gerçekleşen, çıkar amaçlı gerçekleşen ve dini yaymayı amaçlayan kişi ve kuruluşların telkiniyle gerçekleşen din değiştirme (Buzlu, 2015, 85-96). Sosyal bilimcilerin din değiştirmenin nedenleri hakkındaki görüşlerini üç grupta toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi, din değiştirmeyi strese karşı bir çözüm olarak niteleyen görüştür. İkincisi, yakın zamandaki şartlardan ziyade, ailenin eğilimleri, okul eğitimi vb. gibi uzun zaman alan süreçleri dikkate alan görüştür. Üçüncüsü, kişinin kendisinin deneyimlediği olayları başkalarının bakış açılarından etkilenerek farklı şekilde yorumlamasıdır. Din değiştirmede kişinin duygusal durumunun mu, yoksa entelektüel durumunun mu belirleyici olduğu konusunda ise sosyal bilimciler arasında görüş ayrılıkları devam etmektedir (Buzlu, 2015, 84-85).

Destanlardaki örneklerde din değiştirmenin gerekçelerinin birbirinden farklı olduğu tespit edilmiştir. Manas Destanı'nda samimi ve istekli bir din değiştirme yalnızca Almambet örneğinde görülmektedir. Onun din değiştirmesinin altında ise varoluşsal arayışları yatmaktadır. Közkaman ve ailesinin din değiştirme gerekçesi ise esasında çıkar amaçlıdır. Gülgaakı ise muhte-

melen destanda detayları verilmeyen bir anlam arayışına bağlı olarak daha sonra sorularını yönelttiği bir dervişin telkini sayesinde din değiştirmiştir. Gülgaaki'nın babası ise kızının girdiği yeni dini merak etmiş ve Müslüman dervişi sınımıştır. Onda mucizevî güçler gördüğünde kendisi de Müslüman olmaya karar vermiştir. Canış-Bayış Destanı'nda Celkayıp/Belkıs'ın Baiş'a duyduğu aşk vesilesiyle İslam'a geçtiği görülmektedir. Şeyh San'an Destanı'nda Şeyh'in din değiştirmesindeki gerekçe de rüya yoluyla pençesine düştüğü bir aşktır. Alpamış Destanı'nda daha sonra Alpamış'ın yoldaşı olacak Karacan ise rüyasında İslam'a davet edilmekle birlikte onun din değiştirmeye karar vermesini sağlayan olay Alpamış'a güreşte yenilmesidir. Buradan yola çıkarak incelediğimiz destanlarda din değiştirmenin gerekçeleri olarak "rüya", "aşk", "varoluşsal arayış", "telkin", "mucize" ve "Müslüman biri tarafından mağlup edilme" gibi hususlar karşımıza çıkmaktadır.

Kırgız ve Özbek destanlarında din değiştiren karakterler etnik aidiyetleri bakımından da benzerlik içermektedir. Nitekim Manas Destanı'nda Almambet, Gülgaaki Destanı'nda Gülgaaki, Canış-Bayış Destanı'nda Celkayıp/Belkıs, Alpamış Destanı'nda ise Karacan, Kalmuk kökenlidir. Kalmuklar veya ilk isimleriyle Oyratlar, 15. yüzyıldan itibaren Altay dağları, Tarbagatay, Balkaş gölü, İli ve İrtiş boylarında önemli bir güç haline gelen, daha sonra ise Doğu Moğolları ile yaşadıkları çekişmelerden dolayı bir kısmının batıya göçmesiyle Yayık'tan Don nehrine ve Kafkasya'ya kadar yayılan bir halktır (Kalan, 2005, 13). Bu süreçte Orta Asya'daki Türk halkları üzerine saldırılar düzenleyen Kalmuklar, Kazak ve Kırgızların halk edebiyatında düşman bir ulus olarak sık sık işlenmiştir. Kalmuklar, Tibet Budizmi'ni benimsemişlerdir. Onların inanç olarak da Müslüman Kazak ve Kırgızlarla ayrışmaları sebebiyle aralarında meydana gelen muharebeler Türk boylarının edebiyatında kâfir-Müslüman savaşları, diğer bir deyişle "cihat" şeklinde anlatılmıştır. Bunun yanında Kazak ve Kırgız topraklarında uzun yıllardır yaşayan Kalmuklar günümüzde dil ve kültür olarak Kırgız ve Kazaklarla neredeyse tamamen kaynaşmış ve İslam'ı benimsemiş durumdadır. Öyle ki Kırgızistan'ın Karakol bölgesindeki Sart-Kalmaklar üzerine yapılan bir saha araştırması onların Kırgızlara ve diğer iç içe yaşadıkları Müslüman halklara (Uygur, Dungan gibi) göre daha dindar olduklarını ortaya koymaktadır (Alimov, 2014, 244).

Kırgız ve Özbek destanlarında Kalmukların İslam'a geçen veya geçmesi gereken bir topluluk olarak karşımıza çıkmasının nedenleri olarak şunlar söylenebilir. Öncelikle Kalmuklar, Kırgız ve Özbeklerin en yoğun temas kurdukları gayrimüslim halktır. Dolayısıyla Kalmukların İslamlaştırılması önemli bir

önceliktir. Ayrıca başta soyluları olmak üzere Kalmuk halkının Müslümanlaşması onlara karşı kazanılmış bir zafer gibi algılanmaktadır. Diğer yandan tarihsel olarak da Kırgız, Kazak ve Özbek gibi Müslüman Türk boylarının arasında yaşayan Kalmuklar İslamlaşma sürecine girdikleri için bu gerçeklik destanlarda da kendine yer bulmaktadır.

5. Destanlara Göre Din Değiştirmenin Ortaya Çıkardığı Durumlar

Din değiştiren bireyin iç dünyasında ve sosyal hayatında önemli değişiklikler meydana gelmektedir. Din değiştirme yeni bir başlangıç demektir. Bu değişimde bireyin yaşadığı ruhsal dönüşüm kadar önceki dinine mensup eski topluluğun ve dinine geçtiği yeni topluluğun tutumu etkili olmaktadır. Araştırmacılar din değişikliği sonrası durumları isim değiştirme, erkeklerin sünnet edilmeleri, kadınların evlendirilmeleri, dinin öğretilmesi/eğitim, maddî katkı/istihdamları ve yerleştirilmeleri/yerleşimleri şeklinde sınıflandırmaktadırlar (Aslan, 2008, 113).

İncelediğimiz destanlarda Battalgazi Destanı'nda olduğu gibi (Ahmer'in Müslüman olup Ahmet Turani adını alması) din değiştiren kahramanın ismini değiştirdiğine dair bir örnek görülmemektedir. Bunun yanında Almambet isminin "Alımugammed"den (Ali Muhammed) geldiğine dair güçlü deliller vardır (Şimşek, 2021, 137). Dolayısıyla Almambet, zaten doğumunun ardından Müslüman ismi aldığı için isim değiştirmeye gerek kalmamıştır.

Din değiştirmenin ardından yeni dine ait bir takım ritüellerin ve şartların da yerine getirilmesi gerekir. İslam'a geçen bir erkek için sünnet olmak bunların başında gelir. İncelediğimiz destanlardan Manas Destanı'nda Közkaman ve çocukları İslam'ı kabul etmelerinin ardından Kırgızların dikkatini çekmek, onlar gibi görünmek için Manas'ın zayıf bir anını denk getirene kadar ne gerekiyorsa yapmaya karar verirler. Manas onların sünnet olması gerektiğini söyler. Közkaman ve ailesindeki yirmi erkeğin her birini beş Kırgız tutup ayrı ayrı evlere götürürler. Mavi boyalı bezler ateşte yakılıp iki kürek kül elde edilir. Bu kül muhtemelen sünnet yarasına basmak için kullanılacaktır. Kırgızların ellerindeki ustura ve neşterleri gören Közkaman ve ailesi çok korkar ve hadım edileceklerini sanırlar. Destanda Közkamanlar sünnetin ardından İslam'a tam olarak geçmiş sayılırlar. Ancak kendi kendilerine bu sünnetin de intikamını Manas'tan alacaklarına dair söz verirler (Orozbekov, 2017b, 131-134).

İslam'a geçen bir kadının Müslüman bir erkekle evlendirilmesi veya evlenmesi hususunda Gülgaakı Destanı'nda Gülgaakı'nın Müslüman olduktan

sonra Şaamaşrap ile evlenmesi; Canış-Bayış Destanı'nda ise Bayış'ı babası Şumurut/Zıyadattın'ın zindanından kurtaran Celkayıp/Belkıs'ın Bayış'ın ikinci eşi olması örnek gösterilebilir.

Yeni dinin öğretilmesi de din değiştirmenin ortaya çıkardığı durumlardan biridir. Manas Destanı'nda Müslüman olmak isteyen Almambet önce İslam'ı tanımak ister. Bıyıklarını kazır, sakal bırakır, Kur'an'ı eline alıp aralıksız okur ve ardından Müslüman olmak istediğini belirtir (Yıldız, 1995, 546). Burada İslam'ın öğrenilmeye başlanması din değiştirmeden önce gerçekleşmiştir. Kanaatimizce Almambet örneğinde olduğu gibi dâhil olunmak istenen dinin esaslarının daha din değiştirmeden önce öğrenilmesi bu süreç için ideal olan yöntemdir.

Gülgaaki Destanı'nda da İslam'a geçmeden önce İslam'ın tanıtıldığı kısa bir eğitim söz konusudur. Gülgaaki'ya İslam'ı telkin eden Şaamaşrap ona her şeyin yaratıcısı olan Allah'ı, onun birliğini, Hz. Muhammed'in peygamberliğini, Kur'an'ın mesajını, Cennet'i ve melekleri anlatır. Ayrıca destanda Gülgaaki'nın ve Müslüman olan halkının oruç tuttuğundan bahsedilmesi Şaamaşrap tarafından en azından İslam'ın temel esaslarının ve bazı ibadetlerinin halka öğretildiğini göstermektedir (Orozova ve Şarşenaliev, 2003, 38).

Din değiştiren bireyin yeni din mensupları tarafından maddi olarak desteklenmesi ve istihdam edilmeleri konusu destanların ana temasının dışındadır. Bununla birlikte Almambet'in Manas'ın ordusunda önemli bir komutan olarak görevlendirilmesi ve seferlere öncülük edip sihir kabiliyeti sayesinde Kırgızları, şaman/Budist Kıtay büyücülerinin saldırılarından koruması onun istihdam edilmesine örnek gösterilebilir. Benzer şekilde Alpamış Destanı'nda Karacan'ın İslam'a geçtikten sonra Alpamış'ın yoldaşı olması, müsabakalarda ve savaşlarda yanında yer alması da bir tür istihdam olarak kabul edilebilir. Ayrıca Almambet'in ve Karacan'ın Müslüman olmalarının ardından Türk İslam topraklarında yaşamaya başlamaları, din değiştirmenin ardından mühtedînin İslam'ın hâkim olduğu bölgeye yerleşmesinin örneği sayılabilir.

Mühtedîlere eski cemiyeti ve yeni cemiyeti tarafından verilen tepkiler de önemli bir meseledir. Çoğunlukla din değiştiren birey ile eski çevresi arasında bir çatışmanın doğduğu görülmüştür. Bu durum karşısında din değiştiren birey ya eski çevresinden uzaklaşmakta ya da yeni değerlerine göre yeni bir çevre şekillendirmek için uzun bir mücadelenin içine girmektedir (Aslan, 2008, 150). Din değiştiren birine eski dininin mensuplarının gösterdiği bu olumsuz tavır dinin birey ve toplum için önemli bir kimlik ve kurum olmasından kaynaklanmaktadır. Dındaşı olduğu kişinin kendi doğru ve güzel dininden çıkıp

doğru olmadığına inandığı bir dine geçmesi o kişi ve cemiyet için büyük bir kayıptır (Buzlu, 2015, 107).

Türkiye sahasından örnek olarak sunduğumuz Battalgazi Destanı'nda din değiştirme örneklerinin çoğunu oluşturan İslam'a geçme o kişinin yeni toplumuna aidiyetini kazanmasının tek yoludur. Zira Battalgazi'nin temsil ettiği toplumun açık bir milliyet tanımı yapılmamakla birlikte din, toplumların kimliğini belirleyen en önemli unsurdur.

Manas Destanı'nda din değiştiren bireyin sonradan dâhil olduğu Kırgız toplumu Battalgazi'dekine göre farklı reaksiyonlar vermiştir. Almambet her ne kadar İslam'ı kabul edip Müslüman Kırgızların tarafına geçse de yeni topluluğunun geniş kesimince tam olarak benimsenmemiştir. Er Kökçö'ye sığınmasının ardından Kökçö'nün obasına bereket getirmesine rağmen diğer çorolar tarafından kıskançlıkla karşılanmış ve Kökçö'nün karısı Akerkeç ile aralarında ilişki olduğuna dair dedikodu çıkarılarak Er Kökçö'nün onu obadan kovması sağlanmıştır. Manas'ın yanına sığınan Almambet'e Manas büyük bir sevgi ve hürmet göstermiştir. Buna rağmen Manas'ın çoroları tarafından Almambet, Kalmuk olması ve kendi ailesinin geleneklerine ihanet etmesi öne sürülerek dışlanmış, hem Kırgızlar hem de Kırgızların düşmanı Kalmuklar tarafından "ilinden ayrılan kaçak kul" denilerek hakarete uğramış, hor görülmüş ve kendisiyle kavgalara girilmiştir. Bunun da etkisiyle Almambet'in içinde daima bir boşluk kalmış, ruhsal acıları hiç dinmemiştir (İnan, 1992, 38, 106).

Gülgaaki Destanı'nda İslam'a geçen Gülgaaki, babası Koñtaacı'nın sert tepkisiyle karşılaşmıştır. Gülgaaki ise Şaamaşrap'ın telkiniyle en temiz ve doğru dinin İslam olduğuna kanaat getirmiştir. Bu sebeple babasının öfkesinden korkmadığını göstermiştir. Nihayetinde babası da danışmanlarının tavsiyesiyle İslam'ı tanımak istemiş ve karşılaştığı bir mucize sonucu İslam'a geçmiştir.

Şeyh San'an Destanı'nda Şeyh San'an İslam'ı terk ettiğinde müritleri, şeyhleriyle büyük bir çatışmaya girmemişler ancak onun Hıristiyanlığa geçmesi karşısında büyük bir keder duymuşlar ve şeyhlerinin İslam'a yeniden döneceğinden ümitlerini kesmişlerdir. Hıristiyanlara karşı en güçlü duruşu sergilemesi gereken şeyhlerinin İslam'dan kopuşu karşısında büyük bir utanç duymuşlar ve onu terk edip Kâbe'ye geri dönmüşlerdir. Ancak bir sebeple onlarla Rum diyarına gelemeyen müritlerinden biri şeyhleri olmadan geri dönen arkadaşlarını görünce yaptıklarının yanlış olduğunu anlatmıştır. Şeyhlerini kaderiyle yalnız bırakmamaları gerektiğini söylemesi üzerine yaptıklarına pişman olan müritler Rum diyarına geri dönmüş ve onun kurtuluşu için dua etmişlerdir.

Sonuç

Din değiştirme olayı insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. Türk tarihinde de bireysel ve kitlesel olarak din değiştirme olaylarına rastlanmaktadır. Bu fenomen destanlarda da kendine yer bulmuştur. Dünya destanları kadar Türklerin en eski destanlarında da din değiştirme motifi vardır. Çalışmada Kırgız ve Özbek destanlarından seçtiğimiz beş destanda karşımıza çıkan din değiştirme örnekleri incelenmiştir.

Destanlarda din değiştirmenin nedenleri “rüya”, “aşk”, “varoluşsal arayış”, “telkin”, “mucize” ve “Müslüman biri tarafından mağlup edilme” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda dikkatimizi çeken husus yerleşik hayatın ve sistematik eğitimin yaygın olmadığı Kırgız halkına dair destanlarda (Manas, Gülgaaki) din değiştirme eyleminin ancak o dini tanıdıktan, temel kaynaklarından okuduktan ve onun doğruluğunu, haklılığını kavradıktan sonra gerçekleşiyor olmasıdır. Bu da Kırgızların dinî tercihlerinde bilinçli davranışlarını, bir dini tanımadan, akıl süzgecinden geçirmeden bir öğretiye teslim olmadıklarını göstermektedir. Gülgaaki'nın babası Koñtaacı'nın da kızının din değiştirmesi karşısında ilk anlık öfkesini yendikten sonra İslam'ı tanımak istemesi Kırgızların farklı dinlere yönelik hoşgörü ve meraklarının bir yansımasıdır.

Din değiştirmenin ortaya çıkardığı durumlar bakımından destanlar “isim değiştirme”, “erkeklerin sünnet edilmesi”, “kadınların evlendirilmesi”, “dinin öğretilmesi”, “maddî katkı/istihdamları” ve “yerleştirilmeleri” bakımından incelenmiştir. Buna göre Kırgız ve Özbek sahası destanlarında din değiştirme sonrası isim değiştirmeye rastlanmazken sadece Manas Destanı'nda ileride din değiştirecek olan Almambet'in doğuştan Müslüman adını aldığı görülmüştür. Erkeklerin sünnet ettirilmesi örneğine yalnızca Manas Destanı'ndaki Közkağan ve akrabalarının sünnetinde rastlanmıştır. Bunun dışında yetişkinlik çağında İslam'a geçen Almambet ve Karacan'ın sünnetinden bahsedilmemiştir.

İslam'a geçen kadınların Müslüman erkeklerle evlenmesi veya evlendirilmesi Gülgaaki ve Celkayıp/Belkis örneğinde karşımıza çıkmıştır. Din değiştiren bireyin yeni din mensupları tarafından maddi olarak desteklenmesi ve istihdam edilmeleri konusunda Almambet ve Karacan'ın Müslüman topraklarına yerleşmeleri ve onların askeri güçleri arasında yer almaları sayılabilir.

Yeni bir dine geçen kişinin eski ve yeni toplumuyla ilişkileri konusunda detaylara Almambet'in, Gülgaaki'nın ve Şeyh San'an'ın hikâyelerinde rastlarız. Almambet'in kendi halkından kopup Müslüman olması Kazak ve Kırgızlar arasında çok da olumlu karşılanmamıştır. Manas'ın çorolarından bazıları

halkına ihanet eden bir kaçkın olarak görür onu. Kalmuk beylerinden Koñurbay da Almambet'i aşağılamak için sık sık onun kaçkınlığından ve köksüzlüğünden bahseder. Bu da göstermektedir ki Kırgızlar için bir kişinin düşman bir halktan da olsa soyuna sadık kalması o kişinin kendi dinlerine girmesinden daha önemlidir. Bu anlayış Kırgızların aile ve soy aidiyetine verdikleri önemi göstermektedir. Kalmuk kızı Gülgaakı Müslüman olduğunda babası tarafından azarlanır. Ancak danışmanlarının tavsiyesiyle kızının yeni dinini anlamayı tercih eder. Şeyh San'an Destanı'nda ise Hıristiyanlığa geçen şeyh kendisinin bağlıları arasında büyük bir üzüntü yaratsa da bu durum şeyhlerini gözden çıkarmalarına neden olmamıştır.

Yarı göçebe ve yerleşik yaşam tarzlarıyla kültür yapıları şekillenen iki Türk boyu Kırgız ve Özbeklerin destanlarında din değiştirme fenomeni kendilerine has anlayışlarıyla karşımıza çıkmaktadır. İki Türk boyunda da İslam'ın kabulü olumlu bir davranış olarak görülürken İslam'dan dönmenin olumsuz karşılandığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında aynı dili ve coğrafyayı paylaşan iki akraba boyun din değiştirme olayına yaklaşımlarındaki birbirinden ayrı tutum ve davranışların varlığı, hayatı anlamlandırma ve öncelikleri belirlemedeki düşünce farklılıklarını ortaya koymaktadır.

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: Bayram POLAT % 50 – Raşit ÇÖLOĞLU % 50

Kaynaklar/ References

- Akiyev, Kalık. *Canış Bayış*. Frunze (Bişkek): Adabiyat, 1991.
- Akmataliyev, Abdıldacan. *Gülgaakı-Kız Saykal*. Bişkek: Kırg. Ulut. İli. Aka,2003.
- Alimov, Rysbek. Sart-Kalmaklar ve Dilleri Üzerine. *Tehlikedeki Diller Dergisi* 3/ 4 (2014), 243-252.
- Anık, Durmuş. “Çuvaşlarda İslam ve Çuvaş Etniğindeki Değişimde İslam'ın Rolü”. *Dinî Araştırmalar* 6/16 (2003), 161-181.
- Aslan, Halide. *Tanzimat Döneminde İhtidâ (1839-1876)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

- Atalay, Besim. *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi. C. I.* İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.
- Buzlu, Tuğba. *İrşad Ve Tebliğ Faaliyetlerinde Yöntemlerin Belirlenmesi Açısından İhtida Hareketleri.* Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Canlı, Mustafa. “The Shift from Paganism to Monotheism in Epic Poetry”. *II. International Congress of Human and Social Scienc Researches* (2019), 856-865.
- Çolak, Abdulkadir. *Türâbî'nin Manzum Battalname'si İnceleme / Metin.* Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çöloğlu, Raşit. *Cusup Mamay'ın Toltoy Destanı (İnceleme-Metin-Dizin).* Niğde: Niğde Ö. H. Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Duğlat, Mirza Haydar. *Tarih-i Reşidi: Geride Bıraktıklarımızın Hikayesi.* İstanbul: Selenga Yayınları, 2006.
- Ertürk, Fatih. *Alpamış Destanı Benzer Metinler Çerçevesinde Bir Değerlendirme: Berdi Bahşı Metni-Fazıl Yoldaşoğlu Metni.* Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gröning, Noak Snow. *Die Nibelungen: Siegfried, and the Myth of 'Myth'.* Gothenburg: University of Gothenburg, Film Studies, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- İnan, Abdulkadir. *Manas Destanı.* İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1992.
- Kalan, Ekrem. *Cungar Hanlığı'nın Siyasî Tarihi.* İstanbul: MSGSÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Karaca, İbrahim. *Ehl-i Haklar'da Kültürel Hayat.* Konya: Çizgi Yayınevi, 2022.
- Kirman, M. Ali. “Din Değiştirme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”. *Dini Araştırmalar* 6/18 (2004), 75-88.
- Köse, Ali. “İhtida”. *T.D.V. İslam Ansiklopedisi* 21 (2000), 554-558.
- Orozbekov, Sagımbay. *Manas Destanı C.1.* İstanbul: TDBB, 2017a.
- Orozbekov, Sagımbay. *Manas Destanı C.2.* İstanbul: TDBB, 2017b.
- Saur, Pamela. “Proto-Christian Heroes and the Beginnings of National Literatures in Europe”. *CLA Journal* 47/ 1 (2003), 75-92.
- Şimşek, Serdar. “Bir Epik Kahraman: Manas'ın Yoldaşı Almambet”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 9/ 29 (2021), 131-150. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1035645>
- Togan, Zeki Velidi. *Oğuz Destanı, Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili.* İstanbul: Enderun Kitabevi, 1982.
- Yıldız, Naciye. *Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.
- Yıldızoğlu, Sufana. *Erken Modern Osmanlı Tarihinde İhtida Anlatıları Ve Entelektüel Arkaplanı: Tercüman Murad ve Yusuf B. Ebi Abdüddeyyan.* İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Zavalsız, Y. Sinan. “Din Değiştirmenin Psiko-Sosyal Kodları”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2012), 185-200.

MÜHR-İ SÜLEYMAN MOTİFLİ BİR KAİDE: KİLİS İBRAHİM EFENDİ CAMİ MİNARESİ*

Akın TERCANLI**

Öz

Avrupa sanatında kullanılan çoğu motifin ikonografik bir karşılığı olduğu bilinmektedir. Anadolu’da karşımıza çıkan geometrik ve bitkisel karakterli motiflerin, dini imgelerle birleşerek bir anlam oluşturmasından ziyade “süsleme”, “tılsım”, “güç” ya da “kuvvet” gibi daha çok halk inançlarında geniş bir yer tutan anlam dünyasından beslendiği anlaşılmaktadır. Bu çalışmada, Türk-İslam Sanatlarında mimari yüzeylerden, duvar resimlerine yazmalardan cam altı resimlere kadar birbirinden farklı pek çok yüzeyde kullanım alanı bulan Kilis’teki *Mühr-i Süleyman* motifli İbrahim Efendi Cami minaresine odaklanılmıştır. Tarihi kaynakların verdiği bilgilere göre günümüze ulaşamayan ilk eser, Kızılcalı sakinlerinden Hacı Mustafa oğlu Hacı İbrahim tarafından yaptırılmıştır. Bilinmeyen bir sebeple büyük bir kısmı yıkılan yapının yerine zaman içerisinde ikinci bir yapı topluluğu inşa edilmiştir. Kitabeye göre ikinci yapı grubu, Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa’nın (1769-1849) Halep Valisi olan oğlu Mehmet Paşa tarafından 1831 yılında eski yapıların olduğu alanda yeniden yaptırılan ve “Yeni Cami” adıyla geçen bir yapı grubunu işaret etmektedir.

* Bu çalışma yazarın, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi tarafından 07.12.2021 tarihinde gerçekleştirilen “Düşman İşgalinden Kurtuluşunun 100. Yılında Geçmişten Günümüze Kilis” sempozyumunda sunduğu özet bildirisinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, e posta: akintercanli@kilis.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8736-0126.

Atıf/Cite as: Tercanlı, Akın. “Mühr-i Süleyman Motifli Bir Kaide: Kilis İbrahim Efendi Cami Minaresi”. *Dini Araştırmalar* 26/64 (Haziran 2023), 183-206.
<http://doi.org.10.15745/da.1246076>

Zaman içerisinde yıkılan, medrese-cami birleşiminden meydana gelen ikinci yapı topluluğundan günümüze sadece minare kaldığı için halk arasında tek kalan bu esere “öksüz minare” de denilmektedir. Çalışmada *Mühr-i Süleyman* motifi ile yapının özellikle şerefe kısmında yoğunlaşan bezemelerine odaklanılmıştır. Kaide kısmına işlenen altı kollu yıldız motifinin, Türk motif geleneği içindeki genel görünümü ile farklı eserlerdeki kullanım alanları üzerinde durulmuş ve bu motifin *Magen David* olarak da Yahudi inancında simgesel bağlama kavuşan altı kollu yıldızdan farkı belirlenmeye çalışılmıştır. Bahsi geçen yapının yüzey araştırmasında elde edilen görsel verileri, yapıya ilişkin arşiv kaynakları ve literatür çalışması dokümantasyon yöntemi temel alınarak oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Sanatları, Mühr-i Süleyman, Altı Kollu Yıldız, Kilis, İbrahim Efendi Cami.

A Pedestal with the Motif of Solomon’s Seal: The Minaret of Ibrahim Efendi Mosque in Kilis

Abstracts

It is acknowledged that most motifs used in Western art have an iconographic counterpart. It is inferred that the geometric and floral motifs that we encounter in Anatolia are provided by the world meanings such as “ornamentation”, “talisman”, “power” or “strength”, which have a wide place in folk beliefs, rather than creating a meaning by combining with religious images. In this study, it is focused that on the minaret of the Ibrahim Efendi Mosque in Kilis with the *Seal of Solomon* motif, which has been used on area of usage in Turkish-Islamic arts, from architectural surfaces to wall paintings, from manuscripts to under-glass paintings. According to the data provided by historical sources, the first work that has existed till now was built by Hacı İbrahim, the son of Hacı Mustafa, one of the residents of Kızılca township. For an unknown reason, a large part of the building was demolished and a second building group was built over time. According to the inscription, the second building group refers to a building group called “the New Mosque”, which was rebuilt in 1831 by Mehmet Pasha, the son of Mehmet Ali Pasha (1769-1849), the Governor of Egypt, who was the Governor of Aleppo. Since only the minaret has existed from the second building group, which consisted of a madrasah-mosque combination, which was demolished over time, this single work is also called “orphan minaret” among the people. In this study, it

is emphasized that on the *Seal of Solomon* motif and the ornamentation of the building, which is especially concentrated in the minaret balcony section. The general acceptance of the six-armed star motif on the pedestal and its usage areas in different works within the Turkish motif tradition were emphasized, and the difference of this motif from the six-armed star, which has a symbolic context in the Jewish faith as *Magen David*, was determined. The visual data obtained during the survey, archival sources and literature on the structure are based on the documentation method.

Keywords: Turkish-Islamic Arts, Solomon’s Seal, Magen David, Kilis, İbrahim Efendi Mosque.

Summary

It is acknowledged that most motifs used in Western art have an iconographic counterpart. It is inferred that the geometric and floral motifs that we encounter in Anatolia are provided by the world meanings such as “ornamentation”, “talisman”, “power” or “strength”, which have a wide place in folk beliefs, rather than creating a meaning by combining with religious images. In this study, it is focused that on the minaret of the İbrahim Efendi Mosque in Kilis with the *Seal of Solomon* motif, which has been used on area of usage in Turkish-Islamic Arts, from architectural surfaces to wall paintings, from manuscripts to under-glass paintings. Since the entire work related to the research project has not endured till the present day, there is no information about the architectural order and plan of the first construction period. According to the data provided by historical sources, the first work that has existed till now was built by Hacı İbrahim, the son of Hacı Mustafa, one of the residents of Kızılca township. The data in the foundation dated 1719 registered in the name of Hacı İbrahim suggests that the first work was built before 1719. For an unknown reason, a large part of the building was demolished and a building group was built over time for the second. According to the available data, the second building group consisted of a madrasah with twenty rooms and a masjid. The surviving foundation traces also prove the existence of a building complex consisting of buildings of different qualities. The first information about the next building group, which was a combination of a mosque and a madrasa, can be found in the inscription above the courtyard entrance. According to the inscription, the next building group refers to a building group called “the New Mosque”, rebuilt in 1831 by Mehmet Pasha, the son of Mehmet Ali Pasha (1769-1849), the Governor of Egypt who was

the Governor of Aleppo. Since only the minaret has existed from the next building group, which consisted of a madrasah-mosque combination, which was demolished over time, this single work is also remained standing called “orphan minaret” among the people.

The minaret of İbrahim Efendi Mosque is like a sample of the minarets of the classical period in Ottoman architecture. This work, which participates in the architectural culture in terms of general fiction, is one of the uncommon buildings in the city that also incorporates local features. *The Seal of Solomon* motif, which will be elaborated throughout the study, is located on the southern part of the base.

The six-armed star, which seems not to have been designed with a symmetrical approach, is made of the local dirty yellow colored cut stone. The six-armed star motif, which consists of the combination of two triangles intersecting at opposite angles, has been used by different societies in every period of history and has been a motif with symbolic meanings depending on where it is used. The six-armed star motif used in Turkish Art has found a wide and deep-rooted usage area from the wall paintings from the Uyghurs period to the first buildings of Islamic architecture, from the Great Seljuk coins to the Anatolian Seljuk minbars, from the facades of the Principalities period to the mihrabs of the classical period Ottoman mosques. The six-armed star motif, which is generally used as a decorative element in Turkish-Islamic arts, is the equivalent of the five-armed star for Jews and Christians. In other words, for Abrahamic religions other than Islam, the six-armed star motif is known as *Magen David*. In this respect, the six-armed star motif on the base of the minaret of İbrahim Efendi Mosque has a different significance than the motif that characterizes the Jewish community and has a symbolic equivalent as *Magen David*. What is meant by the world of meaning here is that the *Seal of Solomon* motif used in Turkish-Islamic arts is generally used with an ornamental comprehension and is not a religious or belonging motif. Although the concepts of the six-armed star or *Magen David* are not included in the Bible, the world of symbolic meaning attributed to the motif has undergone radical changes over time. In accordance with the historical and visual data obtained in this context, the fact that the earliest known example of the *Star of David* was found on the wall of a synagogue dating from the 6th century BC means that this motif, which was used for decoration, had not yet been assigned to a religious or belonging area. The use of the six-pointed star motif among Jews in reference to a specific name is a phenomenon encountered in

the early 14th century. The historical process, which began with the inclusion of a description of the symbol in connection with King David (1010-940 B.C.) on the cover of a manuscript believed to be from the Middle Ages, took place on a pennant called “King David’s Flag” by a Jewish community in Prague, and in the 19th century, it acquired a political identity as it became a symbol of Judaism. Based on the obtained information, the fact that the concepts of the six-armed star or *Magen David* do not appear in the Bible indicates that this symbol existed as a term used later than the emergence of Judaism. In this study, it is emphasized that on the *Seal of Solomon* motif and the ornamentation of the building, which is especially concentrated in the minaret balcony section.

The accepted about that of the six-armed star motif on the pedestal and its usage areas in different works within the Turkish motif tradition were emphasized, and the difference of this motif from the six-armed star, which has a symbolic context in the Jewish faith as *Magen David*, was determined. The ornamentation and motifs on the surface of the minaret of İbrahim Efendi Mosque, the use and symbolic content of the six-armed star motif in different religions and the originality of the work in Ottoman art are the main purpose of the study. The visual data obtained during the survey, archival sources and literature on the structure are based on the documentation method.

1. Eserin Tanıtımı

Araştırmaya konu olan eser, avlu girişinin üzerindeki kitabeye göre Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın (1769-1849) Halep Valisi olan oğlu Mehmet Paşa tarafından 1831 yılında yeniden yaptırılan ve halk arasında tek kaldığı için “öksüz minare” olarak adlandırılan İbrahim Efendi Camii minaresidir. Minarenin yüzeyinde yer alan süsleme ve motifler,¹ altı kollu yıldız motifinin farklı dinlerdeki kullanımı ve sembolik içeriği ile eserin Osmanlı sanatındaki özgünlüğü çalışmamızın temel amacını oluşturmaktadır.

İncelediğimiz eser, Mehmet Paşa sokağında bulunmaktadır. Cami ve medrese birleşiminden oluştuğunu anladığımız yapı kompleksinden günümüze sadece minare ile giriş bölümü kalmıştır.² Yüzey araştırması esnasında, te-

¹ Bezeme ve süslemede bütünü oluşturan parçaların her birine motif denir. Motif karşılığı olarak Türkçe “örge” sözcüğü de kullanılmaktadır. Metin Sözen-Uğur Tanyeli, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 214-215.

² Sıdika Bebekoğlu-Abdülhamit Tektuna, *Kilis Kültür Envanteri (Kentsel Mimari, Kırsal Mimari, Yazıt Eserleri)* (Ankara: Kilis Valiliği Yayınları, 2008), 52.

mel izlerin çevre erozyonuna uğradığı görülmüştür. Günümüze ulaşan mimari birimler, yapının ilk inşası hakkında bilgi vermekten ziyade ikinci inşa evresinin yapılanmasına ait plan düzleminde bir fikir sunmaktadır (Ek.1).

1990'lı yıllarda yapıyı yerinde inceleyen Abdulkadir Dünder'ın arşiv vesikasındaki görsel verilere dayanarak verdiği bilgilere göre caminin güney cephesinde, zemin seviyesinden pencere altlarına kadar beş sıra taş kullanılmıştır. İri kesme taşlarla oluşturulan zemin, pencere altlarında da devam etmiştir. Yapının doğu cephesinde kesme taş yerine moloz taşın yapı malzemesi olarak kullanıldığı ifade edilmektedir.³ (Ek. 2).

İlk yapı topluluğu hakkındaki bilgilere, Hurufat defterleri ile arşiv vesikalarındaki kayıtlardan ulaşılır. Eldeki veriler ve vakıf kayıtları, cami ve medrese ile birlikte bir yapı topluluğunun var olduğunu net bir biçimde ortaya koymaktadır. Yapıya ait Hurufat defterlerindeki 1137/1724, 1143/1730 ve 1145/1732 tarihli kayıtlarda⁴ “...Kilis'te Hacı İbrahim Efendi Medresesi bitişindeki Cami...Kilis'te el-Hac İbrahim Efendi'nin bina eylediği Cami ve Medrese Evkâfi'nda...” ifadelerinin geçtiği söylenmektedir.⁵ Vakıf kayıtlarından elde edilen bu bilgiler, bu alanda cami ve medrese ile birlikte inşa edilen ilk yapının 1719 yılından önceki bir tarihte yapılmış olduğunu göstermektedir. Bu veriyi destekleyen bir açıklama da Dünder'ın, ilk yapı evresinin tarihi konusunda yaptığı yorumlarda karşımıza çıkmaktadır. Yazar, yapının ilk banisi olan İbrahim Efendi'nin 1719 yılında öldüğünü gösteren bir belgeye ulaştığını söyleyerek ilk yapı topluluğunun 17. yüzyılın sonları ya da 18. yüzyılın hemen başlarına tarihlenmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁶

İbrahim Efendi tarafından yapılan ancak günümüze ulaşamayan yapının Mehmet Paşa tarafından yeniden yaptırıldığını giriş kapısı üzerindeki kitabeden anlamaktayız (Ek. 3-4). İlk yapının çok büyük bir kısmı yok olduğu için İbrahim Efendi tarafından yapılan cami ve medresenin nasıl bir plana sahip olduğu ya da var olanın üzerinden ne gibi değişimler yaşandığını söylemek şu

³ Abdulkadir Dünder, *Kilis'teki Osmanlı Devri Mimari Eserleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), 271.

⁴ Mehmet Tektuna, *Hurûfât Defterlerinde Kilis Sancağı (1690-1832 Sosyoekonomik ve Kültürel Yapı)* (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Kilis Tarihi ve Kültürü Araştırma Merkezi Yayınları, 2020), 166.

⁵ 1733 tarihli vakfiye hakkında bilgi veren Dünder, Hacı İbrahim Efendi'nin, kuyusu ve avlusu bulunan iki katlı evini, samanlığını, Tilhamber Köyü'ndeki ceviz ve nar ağaçları ile Şirvân ve Güler Nam Hatun bağını, inşa ettirdiği yapının giderlerini karışılmak amacıyla vakfettirdiğini ifade

⁶ Dünder, *Kilis'teki Osmanlı Devri Mimari Eserleri*, 272.

an için pek olanaklı görünmemektedir. İbrahim Efendi'nin 18. yüzyılın başında yaptırdığı yapı topluluğu zamanla harap olunca Halep Valisi Mehmet Paşa tarafından 1831 yılında cami ile birlikte yirmi odalı bir medrese yeniden ihyâ edilmiştir. Sonradan yapılan bu yapı topluluğu da zamanla yıkılmış günümüze ikinci yapı evresinden sadece minare ile giriş bölümü kalmıştır. İkinci yapı evresine ait bilgilerin yer aldığı sivri kemerli girişin üstündeki kitabe⁷ şu ifadeler yer alır:

Hazret-i vâli-i şehbâ-yı mekârim-pîra
Sıdk ile bu eseri eyleyince nev ihya
Nâfiâ' gevher-i elfazla yazdın tarih
Yaptı hoş medresesi cûd Mehmed Paşa. 1247

2. Günümüz Türkçesi

“Keremi yüce olan Halep Valisi, iyi niyetle bu eseri yeniden ihyâ eyleyince, Nafi de noktalı harflerle bu tarihi yazmıştır. Bu güzel medreseyi cömert Mehmed Paşa yaptı 1831.” Yapının sivri kemeri üzerinde yer alan bu bilgiler, Mehmet Paşa tarafından yapının 1831 yılında yeniden yaptırılmış olduğunu net bir biçimde ortaya koymaktadır. Yapıya ilişkin bir diğer kitabeyle İbrahim Hakkı Konyalı ulaşmıştır. Konyalı'nın kitabında neşrettiği ancak günümüze ulaşamayan kitabe yapının ikinci yapım evresi hakkında aydınlatıcı bilgiler yer almaktadır:⁸

Cenab-ı Hazret-i vâli-i şehbay-i keremkâre
Muvaffak olıcak âbâdına bu hüsn-i âsâre
Didim ben dahi Nâfi'mûcem mühmel güzel tarih
Sürüb ruy-i tevazu ile gir dergâh-i Cebbare.

3. Günümüz Türkçesi

“Halep Valisi kerem sahibi, bu güzel eserin bayındır olmasını başardı. Ben dahi noktalı ve noktasız güzel tarihini diledim. Alçak gönüllülükle yüz sürerek kudretli kapıdan gir.” Kitabenin son mısraındaki bilgiler ebced hesabıyla yapının tarihi hakkında bilgi vermektedir.⁹ Bu bağlamda son bölümdeki

⁷ Dündar, *Kilis'teki Osmanlı Devri Mimari Eserleri*, 272.

⁸ İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Kilis Tarihi* (İstanbul: Fatih Matbaası, 1968), 369.

⁹ Bebekoğlu-Tektuna, *Kilis Kültür Envanteri*, 72.

ifadeler, tarih olarak H.1247/1831 yılına işaret etmektedir. Günümüze ulaşan mimari birimlerin, Mehmet Paşa tarafından yeniden yaptırılan ikinci yapı topluluğuna ait olduğu ikinci kitabede de ortaya çıkmaktadır.

İki farklı kitabedeki bilgiler ile yapının Kızılca nam sakinlerinden Hacı Mustafa oğlu Hacı İbrahim adına kayıtlı H. 1132/ 1719 tarihli vakfiyesini dik-kate aldığımızda, eserin ilk olarak 1719 tarihinden önce yapılmış olduğu son-rasında ise bir sebeple büyük bir kısmının yıkıldığı anlaşılmaktadır. Yıkılan ya-da 1831 yılına büyük oranda ulaşamayan yapının yerine ikinci yapı komplek-sinin de 1831 yılında tamamlandığı anlaşılmaktadır. İkinci yapı topluluğu için “Yeni Cami” ya da “Mehmet Ali Paşa Cami” gibi isimlerin kullanılmasında, banî ismine dair bir gönderme olduğu da anlaşılmaktadır. İkinci yapı evresin-de, Halep Valisi Mehmet Paşa, eski yapının yerine yirmi odalı bir medrese ile bir mescit yaptırmıştır. Günümüzdeki temel izleri dikkate alınarak hazırlanan plana göre medrese odaları kible yönüne yerleştirilmiştir (Ek. 5). Bahçe orta-sında bir havuz, çarşı yönüne de günümüze ulaşan minare yer almıştır.

“Öksüz” minare olarak anılan İbrahim Efendi Cami minaresi, yapı top-luluğunun güney cephesinde yer almaktadır. Yöreye özgü sarı renkli taştan yapılan minarenin on iki kollu gövdesi, silindirik bir petek ile son bulmaktadır (Ek. 6). Petek üzerindeki zikzak motifi olarak adlandırılan süslemenin varlığı, petek bölgesini hareketli kılmıştır. Petek kısmında gördüğümüz bu süsleme özelliği külah bölgesinde de devam eder. Şerefe bölgesinde süslemelerin yo-ğunlaştığı görülür. Şerefe altındaki bilezik dışarıya doğru taşıntı yapmıştır. Silmenin üstünde yer alan onikigen cephe yüzeyden taşıntı yapan mukarnas benzeri motiflerle çevrilmiştir. İki sıra halinde düzenlenen süsleme kuşağının üzerinde her biri birbirinden farklı olarak tezyin edilmiş altı üstlü rozetler bulunur. Toplam sayısı yirmi dördü bulan bu rozetlerin üzerinde yer alan çini parçalar dikkat çekicidir. Çinili alanın üzerinde, köşe kısımlarında sarkıtları bulunan mukarnas dolguları görülür. İç kısımları birbirlerinden farklı geomet-rik kompozisyonlarla düzenlenen şerefe korkuluğunda yaratılan ahenk etki-leyici bir görünüme sahiptir (Ek. 7). Minare kaidesinin güney kısmında halk arasında *Mühr-i Süleyman* olarak da bilinen altı kollu yıldız motifi yer almak-tadır (Ek. 8-9). Buradaki altı kollu yıldız, Yahudi toplumunu simgeleyen ve *Magen David* olarak kavramlaştırılan motiften daha farklı bir anlama sahiptir. Bu bilgidен hareketle öncelikle altı kollu yıldız motifinin menşei, Yahudilik ve Hristiyanlıktaki kullanımı ile Türk-İslam sanatlarındaki yeri hakkında bir bilgi vermek konunun genel bütünlüğü açısından daha yerinde olacaktır.

4. Altı Kollu Yıldız Motifinin Kökeni ve Yahudilikteki Kullanımı

Altı kollu yıldız, genel anlamda biri taban diğeri de üst kısımda yer almak maksadıyla ters açılarla meydana getirilen ve iki eşkenar üçgenin birleşiminden oluşan sembol olarak tanımlanmaktadır.¹⁰

Motif üzerine yapılan araştırmalar, üçgenlerin ters açılarla bir nevi aynı zemin üzerinde kesişmesinden meydana gelen bu yıldızın, çok eski çağlardan itibaren bilinen bir motif olduğunu ve farklı materyaller üzerinde anlam dünyasındaki çeşitliliklerle birlikte kullanılmış olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda tarih öncesi dönemlerden itibaren büyü, sihir ve tılsımlarla ilişki olarak kullanıldığı varsayılan altı kollu yıldız motifinin Orta Doğu toplumlarındaki kullanımının Tunç Devri'nden (M.Ö. 3000-1000) itibaren bulunduğu ifade edilmektedir. Günümüze ulaşmayı başarmış bazı taşınabilir eserler üzerinde ve taşınmaz maddi kültür kalıntılarında bu motifin arkaik kökenleri hakkında veriler sunulmaktadır.¹¹

Helen, Roma, Asur, Sümer ve Bizans gibi birbirlerinden farklı medeniyetlerin günümüze ulaşmayı başaran eserlerinde bu motifin çeşitli versiyonlarını görmek olanaklıdır. Antik dönemlerde karşımıza çıkan bu sembolün, dişil ile eril olanı tek bir merkezde birleştirmeyi amaçlayan kullanım alanlarının olduğu da bilinmektedir. Yıldız motifine yüklenen simgesel düzeydeki anlam dünyasının, kesişmelerden yaratılan mükemmel sayı ya da dünyanın altı günde yaratılmasına dair bir inanç kümesinden beslenmiş olabileceğini de düşündürmektedir.¹²

Altı kollu yıldız motifi, Yahudi ve Hristiyanlar için beş kollu yıldızın karşılığıdır. Bir başka ifade ile İslam dini dışındaki semavi dinler açısından altı kollu yıldız motifi *Magen David* olarak bilinir. Yahudiler tarafından kullanılan altı kollu yıldız motifinin erken örneklerinde, dini bir imgeden ya da kutsallıkla ilişkilendirmiş aidiyet belirten bir simgeden ziyade sadece süsleme amaçlı kullanılmış olabileceği düşünülmektedir. *Davud Yıldızı*'nın en erken örneğine

¹⁰ Nusret Çam, "Türk ve İslam Sanatlarında Altı Kollu Yıldız (Mühr-i Süleyman)", *Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı* (Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırma Merkezi Yayınları, 1993), 207. "Magen" kelimesi İbranicede "koruyucu, savunucu ve kalkan" anlamına gelir. Galip Atasagun, "Yahudilikte Dini Sembol ve Kavramlar", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11(11) (Aralık 2001), 133. *Davut Yıldızı* ya da *Magen David* kavramının kelime kökeni hakkındaki açıklamalar için bk. Yusuf Besalel, "Magen David", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2001), 2/372-373.

¹¹ İskender Pala, "Mühr-i Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınevi, 2020), 31/523.

¹² Pala, "Mühr-i Süleyman", 31/523.

M.Ö. 6. yüzyıldan kalma bir mühürde ve İsrail sınırlarında bulunan Kefernahum Köyü'ndeki bir sinagogun duvar süslemesinde rastlanılmış olması, motif-inanç birlikteliğinden ziyade dekoratif bir uygulamanın görsel kültürdeki tezahürü olarak da yorumlanmaktadır.¹³ Kitab-ı Mukaddes'te altı kollu yıldız ya da *Magen David* kavramlarının yer almaması, bu sembolün Yahudiliğin ortaya çıkışından daha sonra kullanılan bir terim olarak var olduğunu gösterir.¹⁴

Altı kollu yıldız motifinin Yahudiler arasında belirli bir isme gönderme yaparak kullanılması, 14. yüzyıl başlarında karşılaşılan bir durumdur. Orta çağa ait olduğu düşünülen bir yazma eserin kapağında, sembolün Kral Davut'la (M.Ö. 1010-940) bağlantılı açıklamaları yer almaktadır.¹⁵ Edebi gelenekte başlayan altı kollu yıldız motifinin kullanım alanı ve motife yüklenen simgesel argümanların geniş kapsamlı yayılımı sonraki yüzyıllarda gerçekleşmiştir. Özellikle 13-14. yüzyıllar arasında hem altı kollu yıldız hem de Süleyman Mührü olarak kullanılan beş köşeli yıldız motifinin birlikte kullanılmış olması, *Davud Yıldızı*'nin simgesel dünyadaki ayırt edici konumunun henüz netleşmediği anlamına da gelir.¹⁶

Hristiyanlar ve Yahudiler tarafından uzunca bir süre dekoratif amaçlı ya da herhangi bir sembolik anlam içermeden dini yapılar ile çeşitli taşınabilir sanat eserlerinde kullanıldığı anladığımız altı kollu yıldız motifi, ilk defa Prag'daki bir Yahudi cemaati tarafından "Kral Davud'un Bayrağı" ismiyle bir flamada yerini almıştır. Altı kollu yıldızla birlikte 16. yüzyılın sonlarına kadar kullanılan beş kollu yıldızın daha çok sihir ve tılsımlarla ilişkili olduğu vurgulanmaktadır. *Magen David*'in, Yahudiliğin sembolü haline gelmesi ve bu toplumla ilişkilendirilen geniş çaplı kullanımı ise 19. yüzyılda gerçekleşmiştir.¹⁷ İsrail'in kurulmasından önce de kullanılan bu motif, günümüzde İsrail bayrağında yer almaktadır. Motifin devlet bayrağında yer almış olması hem siyasi hem dini sembolün tek bir imge üzerinden birleşmesi anlamına da gelir.

¹³ Pala, "Mühr-i Süleyman", 31/523; Gershom Scholem, "Magen David", *Encyclopaedia Judaica* (Kudüs: Keter Publishing, 1972), 11/688; Çam, "Türk ve İslam Sanatlarında Altı Kollu Yıldız", 208.

¹⁴ Scholem, "Magen David", 687.

¹⁵ Scholem, "Magen David", 690-695.

¹⁶ Altı kollu yıldızın bir devlet sembolü halinde kullanılması, Theodor Herzl'in (1860-1904) Siyonist hareketleri sonucunda bir ivme kazanmış ve günümüzde İsrail Devleti'nin bayrağında yer alarak, modern Yahudi kimliğinin evrensel bir işareti olmuştur. Pala, "Mühr-i Süleyman", 523.

¹⁷ Çam, "Türk ve İslam Sanatlarında Altı Kollu Yıldız", 209.

5. Türk-İslam Sanatlarında *Mühr-i Süleyman* Motifinin Kullanımı

Türk Sanatının zengin bezeme repertuarı içerisinde kullanılan motiflerden biri de altı kollu yıldızdır.¹⁸ Mimari yüzeylerden taşınabilir sanat eserlerine kadar farklı zeminlerde karşımıza çıkan altı kollu yıldız motifinin erken örneklerine Türkistan bölgesindeki Türk toplumlarında rastlanılmaktadır.

Göktürklerde altı kollu yıldız motifinin çeşitli sanat eserleri üzerinde kullanıldığı bilinmektedir. Göktürkler döneminden kalma sikkelerde motifin farklı şekillerine rastlanır.¹⁹ Uygurlar döneminden kalma Pencikent duvar resimlerinde altı kollu yıldızın, gökyüzünü temsil eden sembolik anlatımlara sahip bir motif olarak kullanıldığı görülür. 8. yüzyıla tarihlenen bir duvar resminde de motifin kullanıldığı görsel veriler üzerinden net bir biçimde anlaşılmaktadır. Eserde karşımıza çıkan yıldız, din adamı olduğu düşünülen şahsın bileğine dövme olarak işlenmiştir (Ek. 10). On iki hayvanlı Türk takvimde kullanılan altı kollu yıldızın bir burca karşılık geldiği söylenir.²⁰ Çoğaltabileceğimiz örnekler olmakla birlikte İslam öncesi Türk toplumlarında karşımıza çıkan altı kollu yıldız motifinin kullanımı eski zamanlardan itibaren bilindiği görülmektedir. Bezeme unsuru olarak da karşımıza çıkan motifin kökensel sürekliliği yanında kullanım amaçlarında da dini bir simge ya da ilahi bir sembol olarak değil “bereket, tılsım,²¹ burç ve güç” sembolü maiyetinde kullanılmış olması Türk Sanatı açısından altı kollu yıldız motifine yüklenen anlam dünyasının kökeni hakkında fikir vermektedir.

Türk-İslam kültüründe karşımıza çıkan altı kollu yıldız motifini için Hz. Süleyman’ın mührü yani *Mühr-i Süleyman* tabirinin yaygın bir biçimde kul-

¹⁸ *Mühr-i Süleyman* motifi Türk Sanatında pek çok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Sadi Bayram, “Mühr-i Süleyman ve Türk Kültürü’ndeki Yeri”, *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Güner İnal’a Armağan* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Armağan Dizisi, 1993), 61-72; Celil Layiktez, “Altı Köşeli Yıldız”, *Tesviye Dergisi* 59 (Mart-Nisan 2004), 44; Mehmet Zeki Kuşoğlu, “Türk Sanatında Mühr-i Süleyman”, *İlgi Dergisi* 61 (İlkbahar 1990), 32-35.

¹⁹ Emel Esin, “Kün-Ay” (Ay-Yıldız Motifinin Proto Türk Devrinden Hakanlara Kadar İkonografisi), *VII. Türk Tarih Kongresi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1972), 1/343.

²⁰ Beyzagül Öztürk, “Antik Bir Sembol: Davut Yıldızı”. (Erişim 10 Ocak 2023). <https://www.marmarailahiyat.com/antik-bir-sembol-davut-yildizi/>; Bahaddin Ögel, *Türk Kültür Tarihi-ne Giriş* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1984), 6/194.

²¹ Tılsım: Arapça’ya Grekçe “telesma” kelimesinden geçmiş olup sözlükte “tabiatüstü güçlere, birtakım sırlara sahip olan nesne, çözülemeyen düğüm, anlamı gizli ve kapalı söz” manasına gelmektedir. Osmanlı sultanlarının tılsımlı gömlek giydikleri bu gömleklerin de üzerlerinde altı kollu yıldız motifinin yer aldığı günümüze ulaşan eserlerden de anlaşılmaktadır. İlyas Çelebi, “Tılsım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/91-92. Şehzade Selim’in tılsımlı gömleği için bk. (Ek. 11).

lanıldığı görülmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de adı geçmeyen ancak hadis kitaplarında bahsedilen motif için *Hatem-i Süleyman* tabirinin kullanıldığı da ifade edilmektedir.²²

Altı kollu yıldız motifinin bir tezyini unsur olarak İslam Sanatının erken devirlerinden itibaren kullanıldığı anlaşılmaktadır. 691 yılında Emevi Halifesi Abdülmelik (646-705) tarafından yaptırılan Kubbet-üs Sahra'nın²³ cephelelerinde ve dönemin öne çıkan saraylarından Kasru'l Hayrî'l Garbî'nin (724-727) giriş cephesinde (Ek. 12) altı kollu yıldız muhtevalı bezemeler yer alır.²⁴ Kim tarafından yaptırıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte Halife Hişam bin Abdülmelik ile (724-743) II. Velid zamanında (743-744) yapıldığı düşünülen ve büyük programlı bir saray kompleksi şeklinde inşa edilen Hırbetü'l Mefcer'in²⁵ pencere alınlıklarında da altı kollu yıldız motifi kullanılmıştır.

Motifin ilk Müslüman Türk devletlerinde, farklı kesişme alanlarından meydana getirilmiş bir tezyini unsur olarak kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır. Karahanlılar'dan kaldığını bildiğimiz, mimari düzenlemesiyle öne çıkan ve erken devir türbe mimarisi hakkında da değerli bilgiler veren 977 tarihli, Tim'deki Arap Ata Türbesi bu yapılardan biridir.²⁶ 12. yüzyılda inşa edildiği düşünülen Fergana'daki Şeyh Fazıl Türbesi'nin iç kısımlarındaki bitkisel bezemelerin arasında alt kollu yıldız yer almıştır (Ek. 13). *Mühr-i Süleyman* motifinin sembolik ya da ilahi bir değer taşımadığı salt bezeme ögesi olarak kullanıldığı bir diğer örnek grubuna da Serahs-Merv yolundaki Karahanlı döneminden kalan 1114-1115 tarihli Ribat-Şerif isimli kervansarayın eyvan kısımlarında rastlanılmaktadır. Gazneliler döneminde ait (963-1186) Agra'daki Gazneli Mahmud Cami'nin ahşap kapı kanatlarına da *Mühr-i Süleyman* motifinin tatbik edildiği bilinmektedir.²⁷

²² Çam, "Türk ve İslam Sanatlarında Altı Kollu Yıldız", 210.

²³ "Ömer Camii" olarak da bilinen yapının inşa evreleri ve İslam Sanatı açısından önemi hakkında bk. Abdulkadir Dündar, "Bulunduğu Şehir İnşa Edildiği Alan, Mimarisi ve Süslemeleri Bakımından Kubbetü's Sahra", *Dini, Tarihi ve Edebî Açıldan Kudüs*, ed. İbrahim Çelik vd. (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2018), 261-298; Abdulkadir Dündar, "Kubbet'üs-Sahra", *Vakıf ve Toplum* 5 (Ekim 2018), 54-59.

²⁴ Çam, "Türk ve İslam Sanatlarında Altı Kollu Yıldız", 212.

²⁵ Engin Beksaç, "Hırbetü'l-Mefcer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/326.

²⁶ Mustafa Cezar, *Anadolu Öncesi Türkerlerde Şehir ve Mimarlık* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1977), 137-139.

²⁷ Josef Strzygovski vd., *Eski Türk Sanatları ve Avrupa'ya Etkisi* (Ankara: İş Bankası Yayınları, 1971), 115-118; Çam, "Türk ve İslam Sanatlarında Altı Kollu Yıldız", 213.

Büyük Selçuklu Devleti'nin İran bölgesindeki yapılarında ve çeşitli sikkelerinde altı kollu yıldız motifi kullanılmıştır. Özellikle taşınabilir sanat eserlerinde, motifin farklı bezeme öğeleriyle birlikte kullanılmış olması, motif eksenli bezeme anlayışının zaman içerisinde değişime uğrayarak zenginleştiğini ve çeşitlendiğini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bu bağlamda 1062 tarihli Tuğrul Bey (990-1063) adına basılan bir sikke ile 11-12. yüzyıllar arasına tarihlenen pirinç bir şamdan da *Mihr-i Süleyman* motifinin kullanılmış olması bahsi geçen bezeme anlayışının öne çıkan örneklerinden sadece birkaçtır.²⁸ Maden eserlerinde de karşımıza çıkan yıldız motifi, İran'daki bazı medreselerin stuko süslemelerinde de görülür.

Motifin görüldüğü bir diğer grubu Anadolu'daki erken dönem cami mimarisinde karşımıza çıkan süsleme kültürü oluşturmaktadır. Anadolu Selçuklu ve çağdaşları tarafından meydana getirilen cami mimarisi, bir yandan geleceğin tekrarlayıcısı olmuş (plan ve mimari kurgu açısından) diğer yandan da cephesel bezemeler ve sembolik süslemelerle motiflerin taşıyıcısı haline gelmiştir. Siirt Ulu Cami (1129) minberi ile minaresinin gövdesinde²⁹ karşımıza çıkan altı kollu yıldız motifi ve yıldız uçlarının kesişmesinden meydana gelen sonsuzluk ritmi, dönemin sanat anlayışı ile sanat tasavvurunun adeta görsel bir simgesine dönüşmüştür (Ek. 14).

Anadolu Selçuklu çağıının sembolik imgelerle yüklü motif uzantıları Beylikler Dönemi'nde de farklı mekânsal denemelerin varlığıyla devam etmiştir. Beylikler sanatının denemeci, yaratıcı, kimi zaman da tekrar edici motif gezegeni, altı kollu yıldızda da kendini göstermiştir. Dönemin önemli sembollerinden biri haline gelen motife, Niğde Sungur Ağa Cami'nin (1335) kuzey kapısındaki gül penceresinde (Ek. 15) rastlamak mümkündür.³⁰ Pencerenin ortasındaki iç içe geçmiş iki üçgenin kesişmesinden meydana gelen altı kollu

²⁸ Ülker Erginsoy, *İslam Maden Sanatının Gelişmesi: Başlangıcından Anadolu Selçuklularının Sonuna Kadar* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978), 362; Kenan Çetin, "İran'dan Anadolu'ya Selçuklu Paraları (Selçuklu Sikkelerinin Özellikleri ve İran'dan Anadolu'ya Görülen Değişiklikler)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* Prof. Dr. Zeki Başar Özel Sayısı 12/29 (Şubat 2010), 185; Selçuklu paralarının üzerinde görülen motifler ve bu motiflerin Türk Sanatındaki yeri için bk. Çoşkun Alptekin, "Selçuklu Paraları", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 3 (Ankara 1971), 435-591.

²⁹ Şahabettin Öztürk vd., "Siirt Ulu Cami Minaresi", *Vakıflar Dergisi* 30 (2007), 390; Sevgi Parlak vd., "Siirt Ulu Camii Minaresi ve 2008 Yılı Restorasyonu", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30(1) (Haziran 2013), 189.

³⁰ Zeynep Demircan, "Sungur Ağa Camii ve Türbesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/528-530; Nermin Şaman Doğan, "Niğde'deki Türk Dönemi (13-15. Yüzyıl) Yapılarında Taç Kapı-Mihrap Tasarımı ve Bezeme İlişkisi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30(1) (Haziran 2013), 121, 125, 133.

yıldız motifi ile hayvan tasvirlerinden oluşan kompozisyonu düşündüğümüzde, bezemedeki tasvir anlayışının sadece sembolik motiflerle sınırlandırılmayacak kadar büyük bir etki yarattığı anlaşılır. Cepheyi hareketli kılan hayvan tasvirleri ile girift kompozisyonlar içinde kendini tekrar eden ritmik motifler, Beylikler dönemindeki süsleme ve kompozisyon sanatına temel olarak yön veren Orta Asya eksenli bir geleneğin yansımasını da sunmaktadır.

Beyliklerin denemeci ve yenilikçi sanat anlayışı, Osmanlı mimarisinde, bütünsel olarak etkisini hissettirmiş bir başka deyişle daha “ağırbaşlı” bir sanat hacminde vuku bulmuştur. 16. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen Gümüşhane’deki Süleymaniye Cami mihrabında karşımıza çıkan yıldız motifi³¹ nişin ortasına yerleştirilmiştir (Ek. 16). Klasik dönemde de motif olarak kullanımı devam eden altı kollu yıldız geç dönem Osmanlı süsleme sanatlarının da öne çıkan bezeme öğelerinden biri olmuştur. İstanbul Yıldız Sarayı Çit Kasrı’nın (1861-1876) tavan kasetlerinde karşımıza çıkan yıldız motifi³² (Ek. 17), süslemedeki sürekliliği motif ekseninde göstermesi açısından önemlidir.

Osmanlı resim sanatının bir türü olan ve genel olarak 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu’daki camilerde görülmeye başlanan duvar resimlerinde de altı kollu yıldız motifinin sıklıkla kullanıldığı bilinmektedir. Genellikle köy camilerinde karşımıza çıkan ve Ege Bölgesi’nde yoğunlaşan duvar resimli yapılardaki³³ *Mühr-i Süleyman* motifinin Ashâb-ı Kefh’ten³⁴ olduklarına inanılan *Yemliha*, *Mekselina*, *Mesina*, *Mernuş*, *Debernuş*, *Sezanuş* ve *Kafetatayyuş* isimleriyle birlikte kullanıldığı görülür. Bu tezini anlayışta, altı kollu yıldız motifi merkezde yer almaktadır (Ek. 18).

Osmanlı sanatının yürütücüsü konumundaki İstanbul şehrinin dışında da altı kollu yıldızın birbirinden farklı pek çok sanat eserinde kullanıldığı anlaşılmaktadır. 20. yüzyılın başlarında popülaritesini artıran *Cam Altı* resimlerinde, yıldız motifinin farklı versiyonlarını görmek mümkündür (Ek. 19).

³¹ İsmail Hacıahmetoğlu, *Gümüşhane İl Merkezindeki Türk-İslâm Devri Mimari Eserler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 390.

³² Bülent Bilgin, “Yıldız Sarayı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/543.

³³ Akın Tercanlı, *Denizli Camilerindeki Mimari Betimlemeler* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 204.

³⁴ Kur’an-ı Kerim, Kefh Sûresi/9-26. Kıssanın farklı dinlerdeki anlatımı için bk. İsmet Ersöz, “Ashâb-ı Kefh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/465-467. Kur’an’ı Kerim’de geçmeyen bu isimlerin çeşitli tarih ve tefsir kitaplarından aktarılmış olduğu söylenmektedir.

6. Değerlendirme

İlk inşası 1719 yılından önceki bir zaman dilimine dayanan ve cami ile medresenin birlikte inşa edildiği bütünlük bir yapı kompleksi gösteren İbrahim Efendi Cami, günümüze tam olarak ulaşamamıştır. Geleneğin sürdürücüsü olan mimari kurgusu, yapının inşa edildiği dönemde de önemli bir yer işgal ettiğini gösterir. Sivri kemerli girişi ile girişin üzerinde yer alan kitabesi Osmanlı mimarisinde çok sık karşılaştığımız giriş cephesini tekrar eden uygulamalara bir örnektir.

Günümüze sağlam olarak gelen ve tek kaldığı için “öksüz” ismini alan minarenin genel düzenlemesi Osmanlı minarelerinden farksızdır. İnce uzun ve düzgün simetriye sahip gövde, şerefe korkuluğu ve bütün bunlara eşlik eden petek kısmındaki uyum, klasik dönem minarelerinde görmeye alışkın olduğumuz düzenlemelerin bölgesel nitelikli eklentileriyle karşımıza çıkan örneklerinden biridir. Genel düzenlemesiyle klasik minarelerden farkı olmayan minarenin şerefe altında yer alan rozetler, petek kısmındaki münavebeli taş uygulaması ve pabuç kısmındaki altı kollu yıldız motifi bölgesel özellikler olarak değerlendirilebilir. Bir başka deyişle İbrahim Efendi Cami minaresi, Klasik Osmanlı ve bölgesel süsleme özelliklerini bünyesinde barındıran ve günümüze tam olarak gelen Kilis’teki ender sanat eserlerinden biridir.

Üzerinde durduğumuz bir diğer nokta da Kilis’teki cami-medrese birleşimi yapıların çokluğudur. Şehrin, 636-638 yılları arasındaki İslam fetihlerinden sonra Müslüman tebaanın yerleşimine açıldığı bilinmektedir. Uzun yıllar Doğu Roma’nın kontrolünde kalan bölge, Memlûklü egemenliğiyle birlikte Türk-İslam kültürüne ait yapıların oluşmaya başladığı bir döneme geçmiştir. Bu dönemden kalan ve Selçuklu çağının plan tipolojisine uyan çeşitli camilerin varlığı da bu durum bir göstergesidir.³⁵ Osmanlı egemenliğinden sonra (1516), cami merkezli yapılar olmak üzere farklı türdeki eserler şehrin yapı envanterindeki yerini almıştır. Bu yapılardan biri de medreselerdir.³⁶ 1920’lerin başına kadar Kilis’te yirmi sekizin üzerinde; Fıkıh, Mantık, Hadis, Tefsir ve Akaid gibi İslami ilimlere ait derslerin cami-medrese birleşimi olan yapılar-

³⁵ Akın Tercanlı, “Kilis Ulu Cami Süslemeleri”, *Sosyal Bilimler Işığında Edebiyat, İletişim, Sanat, Eğitim, İslami İlimler ve Felsefe Yazıları*, ed. Halil Aldemir-Mustafa Ayyıldız (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Yayınları, 2022), 112.

³⁶ 17. yüzyılın önemli seyyahlarından Evliya Çelebi (1611-1682) Kilis’in tarihi yapıları hakkında bilgi vererek şehrin öne çıkan kapıları, camileri, hanları ve hamamlarını kendine has üslubuyla tanıtmıştır. İsimleri ve genel özellikleri hakkında herhangi bir bilgi vermeyen Evliya Çelebi’ye göre Kilis’te yedi medrese vardır. Muhammet Atasever, “Evliya Çelebi Seyahatnâmesi’nde Kilis”, *7. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*, ed., Hasan Çiftçi-Nurlan Akhmetov (Şanlıurfa: İksad Yayınevi, 2020), 483.

da öğrencilere okutulduğu yapılan çalışmalarla ortaya çıkarılmıştır.³⁷ İbrahim Paşa Medresesi’de böyle bir geleneğin hem taşıyıcısı hem de uygulamacısı olmuş bir yapı kompleksi olarak dikkat çekmedir. Vakfiyesi’ndeki kayıttan yapının temel giderleri için pek çok mülkün bağışlanmış olması da sürdürülmesi istenilen eğitim sisteminin bir gereği olarak düşünülmüş olmalıdır.

Kullanımı tarih öncesi çağlara kadar uzanan altı kollu yıldız motifinin, semavi dinler açısından yüklenen simgesel anlamlarında ve imge düzenli açıklamalarında farklılıklar olduğu anlaşılmıştır.³⁸ Bir diğer ifade ile İslam Sanatında kullanılan altı kollu yıldız motifi daha genel tabiriyle *Mühr-i Süleyman* ile Yahudilikteki *Magen David* sembolünün kullanım alanları aynı değildir. Her ne kadar uzun yıllar beş kollu yıldız ile altı kollu yıldız Avrupa tasvir sanatlarında birlikte kullanılmış olsa da *Magen David* ekseninde sembolize edilen imge, Yahudilikte zaman içinde kutsallık-ilahilik ekseninde birleşimi ifade eden sembolik bir motif haline gelmiştir.

Davut Yıldızı ya da *Magen David* tabirinin daha önce de ifade edildiği gibi Yahudiliğin kutsal kitabı Tevrat’ta geçmediği anlaşılmaktadır. Bu noktada üzerinde durduğumuz konulardan biri de motifin Kral Davut’la ilişkilendirilmesi meselesi yani Yahudi inancında Kral Davut’a yüklenen imgeyle örtüştürülmesidir. İslam inancında peygamber olarak kabul edilen Hz. Davut, Yahudiler için Kral-Lider olarak kabul görür. Kral Davut’un, Golyat ile savaşmadan³⁹ evvel kalkanında altı köşeli bir yıldız olduğu ve bu yıldız ile kalkanın arkasına sığınır gibi Tanrı’nın korunmasına sığındığı anlatılır. Bir başka efsaneye göre Golyat’ın kalkanını büyük bir yıldız süslemektedir.⁴⁰ Kral Davut, Golyat’ı öldürdükten sonra düşmanın kalkanına sahip olmuş ve askerlerinin zırhlarına tanrısal himayenin bir sembolü olarak da altı köşeli yıldız motifini yaptırmıştır. Bu inanış Yahudi dualarında “Tanrı benim kalkanımdır” şeklinde yer almıştır.⁴¹ *Magen David*’in Yahudiliği ve bu dinen inanan insanları sembolize etmesi, motifin bezeme amaçlarından zaman içerisinde sıyrılarak bir imge sürecine dönüştüğünü göstermektedir. Erken devir kullanımlarında si-

³⁷ Mehmet Ali Yıldırım-Ali Akdeniz, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kilis’te Modern Eğitim* (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Kilis Tarihi ve Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2020), 125-129.

³⁸ İdil Türel, *Türk Sanatında Altı Köşeli Yıldız* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 70-88.

³⁹ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur I’ncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi -Yeni Yaşam Yayınları, 2009), 1Sa. 17: 1-58.

⁴⁰ Walter Machate, “Altı Köşeli Yıldız”, *Mimar Sinan Dergisi* 120 (İstanbul 2001), 63.

⁴¹ Mez. 18: 2-3.

nagogların cephelerinde yer alan ve bezeme amaçlı olarak kullanılan yıldız motifi, Kral Davut'la özdeşleştirilerek dini kimliğin ve toplumsal aidiyetin bir sembolü haline gelmiştir. Türk-İslam Sanatında kullanılan yıldız motifi ise inanç eksenli anlam dünyasına sahip bir sembol olarak kullanılmamıştır. *Müühr-i Süleyman* motifi, buldukları yere bolluk, bereket ve güç getireceğine inanılan⁴² bir süsleme motifi olarak kabul görmüştür.

İbrahim Efendi Cami minaresinin kaidesinde yer alan *Müühr-i Süleyman* motifi özetlemeye çalıştığımız gibi İslam tezyini sanatlarında; metal, ahşap, mimari ve dokuma gibi birbirinden farklı pek çok alanda motif olarak kullanılmıştır. Halk arasındaki inanca göre bu desenin bulunduğu yere şeytan giremez, kötülükler-uğursuzluklar son bulur, bereket ve bolluk gelir. Orta Asya Türk Devletleri, Anadolu Selçuklu, Artukoğulları, Beylikler ve Osmanlı Devleti'ne ait yapılarda karşımıza çıkan *Müühr-i Süleyman* motifi, genellikle yapıların giriş kısımlarında, eyvanlarında ya da kilit taşlarında kullanılmıştır. Bu nedenlerle İbrahim Efendi Cami minaresinin kaidesinde yer alan yıldız motifi ile Batı ikonografisinde kullanılan *Magen David*'in aynı anlama gelmediği ve birbirinden farklı ikonografik içeriğe sahip olduğu unutulmamalıdır.

Sonuç

İbrahim Efendi Cami minaresinin kaidesindeki altı kollu yıldızın, halk sanatındaki kullanımıyla *Müühr-i Süleyman* motifinin, yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı gibi Türk-İslam Sanatındaki kullanımı köklü bir geleneğe sahiptir. Bu süsleme geleneği, yıldız motifinin dinsel-ikonografik çağrışımlarından ziyade “bezeme”, “tılsım, güç ve kuvvet” gibi halk sanatında daha fazla karşılık bulan bir anlam dünyasıyla ilintilidir. Bu bağlamda minarenin kaidesinde karşımıza çıkan altı kollu yıldız motifini hem süsleme ögesi olarak hem de yapının daha önceki zamanlarda yıkıldığı, tahribata uğradığı ve bozulduğu göz önüne alındığında “koruma” eksenli bir yaklaşımla halk inançlarında karşılığını bulan bir anlayışın görsel kültürdeki tezahürü olarak yorumlamak mümkündür. Bir diğer ifadeyle minarenin kaidesinde karşımıza çıkan altı kollu yıldız motifini, dini bir yönelimin ya da aidiyet belirten bir sembolün karşı olarak değil Kilis'teki bazı evlerin kapı kanatlarında ve cephelerinde de yaygın olarak görülen bu bağlamda Türk süsleme sanatlarındaki bir geleneğin devamı olarak kullanılan bir motif olarak değerlendirmek de mümkündür.

⁴² Barbaros Hayreddin Paşa'nın (1475-1546) sancağında yer alan altı kollu yıldız, inanişâ göre rüzgâra hükmetmek amacıyla işletilmiştir. Pala, “Müühr-i Süleyman”, 526. Barbaros Hayreddin Paşa'nın sancağı için bk. (Ek. 20).

Türk Sanatının erken devirlerinden itibaren altı kollu yıldız motifinin bilinmesi İslamiyet'in kabulüyle birlikte İslam Sanatının da ayrılmaz bir bezeme ögesi haline gelmiştir. Türk-İslam Sanatlarında karşımıza çıkan altı kollu yıldız motifi, Yahudilikteki kullanımının aksine ilahi bir bağlılığın sembolü haline gelmeyen, bir toplumu nitelendirmeyen ya da dini bir çağrışım yapmayan bir anlam dünyasını sahiptir. Anadolu Selçuklu yapılarında bezeme ögesi olarak karşımıza çıkan tıpkı on iki kollu yıldız gibi altı kollu yıldız da zaman içerisinde farklı bezeme unsurlarıyla birleşerek yeni bir forma bürünmüştür.

Kaynaklar/References

- Alptekin, Çoşkun. "Selçuklu Paraları". *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 3 (1971), 435-591.
- Atasagun, Galip. "Yahudilikte Dînî Sembol ve Kavramlar". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (Aralık 2001), 125-156.
- Atasever, Muhammet. "Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde Kilis". *7. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*. ed. Hasan Çiftçi-Nurlan Akhmetov. 477-487. Şanlıurfa: İksad Yayınevi, 2020.
- Bayram, Sadi. "Mühr-i Süleyman ve Türk Kültürü'ndeki Yeri". *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Güner İnal'a Armağan*. 61-72. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- Bebekoğlu, Sıdika-Tektuna, Abdülhamit. *Kilis Kültür Envanteri (Kentsel Mimari, Kırsal Mimari, Yazıt Eserleri)*. Ankara: Kilis Valiliği Yayınları, 2008.
- Beksaç, Engin. "Hırbetü'l-Mefcer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/326-327. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Besalel, Yusuf. "Magen David". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 2/372-373. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2001.
- Bilgin, Bülent. "Yıldız Sarayı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/541-544. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Cezar, Mustafa. *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1977.
- Çam, Nusret. "Türk ve İslam Sanatlarında Altı Kollu Yıldız (Mühr-i Süleyman)". *Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı*. 207-230. Ankara: Selçuk Üniversitesi Araştırma Merkezi Yayınları, 1993.
- Çelebi, İlyas. "Tılsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/91-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çetin, Kenan. "İran'dan Anadolu'ya Selçuklu Paraları (Selçuklu Sikkelerinin Özellikleri ve İran'dan Anadolu'ya Görülen Değişiklikler)". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi Prof. Dr. Zeki Başar Özel Sayısı* 12/29 (Şubat 2010), 183-194.

- Demircan, Zeynep. “Sungur Ağa Camii ve Türbesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/528-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Doğan Şaman, Nermin. “Niğde’deki Türk Dönemi (13-15. Yüzyıl) Yapılarında Taç Kapı-Mihrap Tasarımı ve Bezeme İlişkisi”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Haziran 2013), 115-140.
- Dündar, Abdulkadir. *Kilis’teki Osmanlı Devri Mimari Eserleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- Dündar, Abdulkadir. “Kubbetü’s-Sahra”. *Vakıf ve Toplum* 5 (Ekim 2018), 54-59.
- Dündar, Abdulkadir. “Bulunduğu Şehir İnşa Edildiği Alan, Mimarisi ve Süslemeleri Bakımından Kubbetü’s-Sahra”. *Dini, Tarihi ve Edebî Açından Kudüs*. ed. İbrahim Çelik vd. 261-298. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2018.
- Erginsoy, Ülker. *İslam Maden Sanatının Gelişmesi: Başlangıcından Anadolu Selçuklularının Sonuna Kadar*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978.
- Ersöz, İsmet. “Ashâb-ı Kehf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/465-467. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Haciahmetoğlu, İsmail. *Gümmüşhane İl Merkezindeki Türk-İslâm Devri Mimari Eserler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Abideleri ve Kitabeleri ile Kilis Tarihi*. İstanbul: Fatih Matbaası, 1968.
- Kur’an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kuşoğlu, Mehmet Zeki. “Türk Sanatında Mühr-i Süleyman”. *İlgi Dergisi* 61 (İlkbahar 1990), 32-35.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Layiktez, Celil. “Altı Köşeli Yıldız”. *Tesviye Dergisi* 59 (Mart-Nisan 2004), 44.
- Machate, Walter. “Altı Köşeli Yıldız”. *Mimar Sinan Dergisi* 120 (2001), 59-68.
- Ögel, Bahaddin. *Türk Kültür Tarihine Giriş*. 6 Cilt. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1984.
- Öztürk, Şahabettin vd. “Siirt Ulu Cami Minaresi”. *Vakıflar Dergisi* 30 (Ankara 2007), 385-405. <https://doi.org/10.16971/vakiflar.1162822>
- Öztürk, Beyzagül. “Antik Bir Sembol: Davut Yıldızı”. *Marmara ilahiyat* (10.09.2022). (<https://www.marmarailahiyat.com/antik-bir-sembol-davut-yildizi/>).
- Pala, İskender. “Mühr-i Süleyman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/523-525. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Parlak, Sevgi vd. “Siirt Ulu Camii Minaresi ve 2008 Yılı Restorasyonu”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Haziran 2013), 167-198.
- Scholem, Gershom. “Magen David”. *Encyclopaedia Judaica*. 11/687-695. Kudüs: Keter Publishing, 1971.
- Sözen, Metin-Tanyeli, Uğur. *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Strzygovski, Josef. vd. *Eski Türk Sanatları ve Avrupa’ya Etkisi*. Ankara: İş Bankası Yayınları, 1974.
- Tektuna, Mehmet. *Hurûfât Defterlerinde Kilis Sancağı (1690-1832 Sosyoekonomik ve Kültürel Yapı)*. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Kilis Tarihi ve Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2020.

202 • MÜHR-İ SÜLEYMAN MOTİFLİ BİR KAİDE: KİLİS İBRAHİM EFENDİ CAMİ MİNARESİ

Tercanlı, Akın. *Denizli Camilerindeki Mimari Betimlemeler*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Tercanlı, Akın. “Kilis Ulu Cami Süslemeleri”. *Sosyal Bilimler Işığında Edebiyat, İletişim, Sanat, Eğitim, İslami İlimler ve Felsefe Yazıları*. ed. Halil Aldemir-Mustafa Ayyıldız. 98-131. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Yayınları, 2022.

Türel, İdil. *Türk Sanatında Altı Köşeli Yıldız*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiye Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Yıldırım, Mehmet Ali-Akdeniz, Ali. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kilis’te Modern Eğitim*. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Kilis Tarihi ve Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2020.

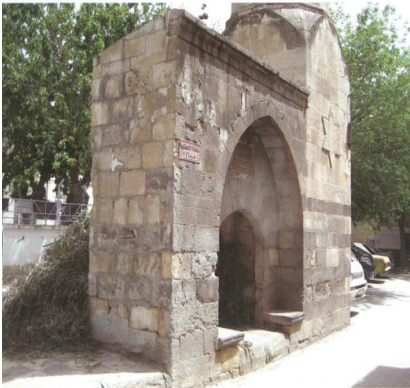
Ekler



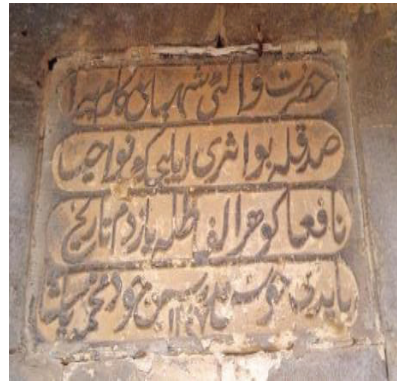
Ek. 1. Kilis İbrahim Efendi Camii'nin günümüzde ulaşan temel izleri



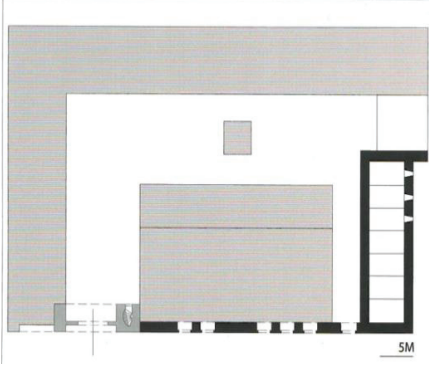
Ek. 2. Kilis İbrahim Efendi Camii (Yeni Cami) görünüşü, II. Abdülhamid Dönemi Arşivleri (<http://mek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90435---0043.jpg>). (Erişim 25.04.2023).



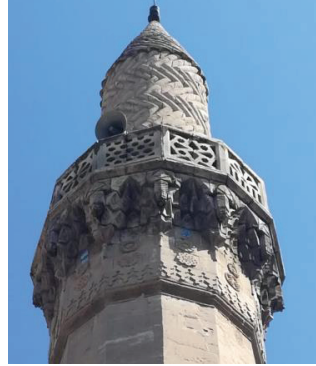
Ek. 3. Kilis İbrahim Efendi Camii Sivri Kemerli Giriş Bölümü



Ek. 4. Kilis İbrahim Efendi Camii Kitabesi



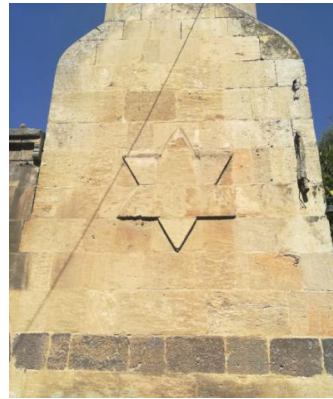
Ek. 5. Kilis İbrahim Efendi Cami Restitüsyon Çizimi (Sıdıka Bebekoğlu-Mehmet Tektuna, *Kilis Kültür Envanteri*, 2008, s. 72).



Ek. 6. Kilis İbrahim Efendi Cami Minaresi'nin Gövde, Şerefe, Petek ve Külahı



Ek. 7. Kilis İbrahim Efendi Cami Minaresi'nin Şerefe Bölgesindeki Süslemelerin Detayı



Ek. 8. Kilis İbrahim Efendi Cami Minaresi'nin Kaidesinde Yer Alan Altı Kollü Yıldız Motifi

204 • MÜHR-İ SÜLEYMAN MOTİFLİ BİR KAİDE: KİLİS İBRAHİM EFENDİ CAMİ MİNARESİ



Ek. 9. Kilis İbrahim Efendi Cami, Minare Kaidesindeki Altı Kollu Yıldız Motifi Detayı



Ek. 10. Uygur Duvar Freskleri (8. Yüzyıl), Kolunda Altı Kollu Yıldız Bulunan Uygurlu (Beyzagül Öztürk, “Antik Bir Sembol: Davut Yıldızı”. (Erişim 10 Ocak 2023). <https://www.marmarailahiyat.com/antik-bir-sembol-davut-yildizi/>).



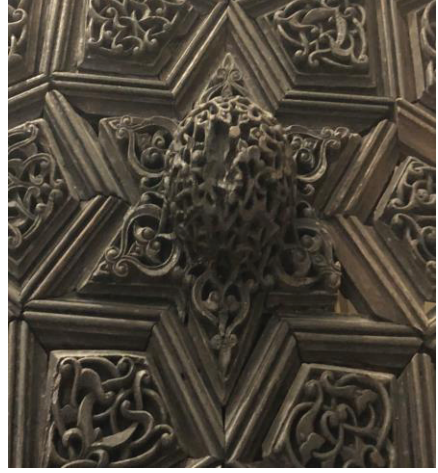
Ek. 11. Göğüs Kısımında *Mühr-i Süleymanlar* Bulunan Şehzade Selim'in (XVI. yüzyılın ikinci yarısı) Tılsımlı Gömleği (İlyas Çelebi, “Tılsım”. *TDVİA*. 2012, s. 92).



Ek. 12. Kasrı'l Hayrî'l Garbî'nin (724-727) Cephesindeki Altı Kollu Yıldız Motifleri (<https://www.sanatiyolculugu.com/kasrul-hayrul-garbi/>). (Erişim 12 Ocak 2023).



Ek. 13. Şeyh Fazıl Türbesi'ndeki (12. Yüzyıl) Alçı Süslemelerde Altı Kollu Yıldız Motifi (Mustafa Cezar, *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*, 1977, s. 137).



Ek. 14. Siirt Ulu Cami Minberi'ndeki (1129) Altı Kollu Yıldız Motifi ve Kabara Detayı (<https://twitter.com/tasvirsanatları/status/1020715297588817922>). (Erişim 12 Ocak 2023).

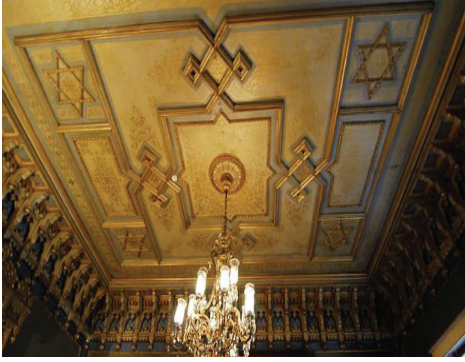


Ek. 15. Niğde Sungur Ağa Cami (1335), Kuzey Kapısındaki Gül Pencerede Altı Kollu Yıldız Motifi. (Mehmet Öncel Koç-Cengiz Kayacılar vd. *Niğde 10 Bin Yıllık Hatıra*, 2008, s. 38).



Ek. 16. Gümüşhane Süleymaniye Cami (16. Yüzyılın İlk Yarası), Mihrap Nişindeki Altı Kollu Yıldızlar

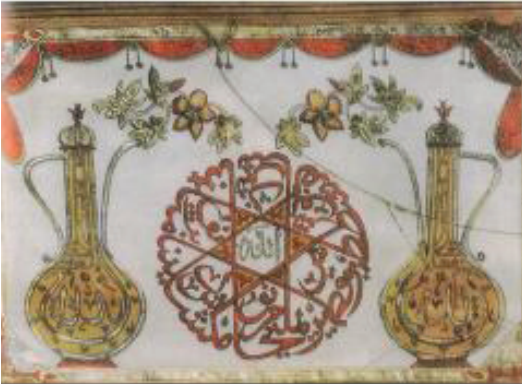
206 • MÜHR-İ SÜLEYMAN MOTİFLİ BİR KAİDE: KİLİS İBRAHİM EFENDİ CAMİ MİNARESİ



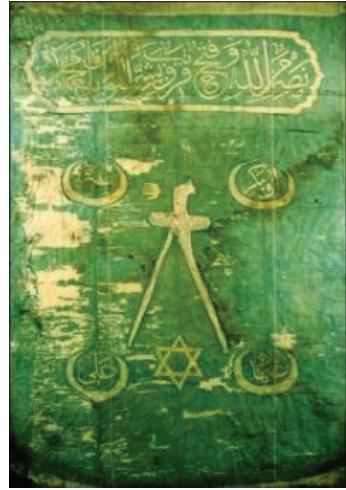
Ek. 17. Yıldız Sarayı Çit Kasrı (1861-1876), Tavan Süslemelerinde Altı Kollu Yıldız (https://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=14319&sessionid=n0n2677kdfgef7uofpf5ufi771). (Erişim 13 Ocak 2023).



Ek. 18. Denizli Akköy Belenardıç (Torapan) Köyü Cami (1884), Kâbe Tasvirinin Altındaki Altı Kollu Yıldız



Ek. 19. Cam Altı Resim (20. Yüzyıl), Yıldız Motifli Ashâb-ı Kehf (Malik Aksel, *Anadolu Halk Resimleri*, 2010, s. 255).



Ek. 20. Barbaros Hayrettin Paşanın Kullandığı (1534-1536) Sancak (<https://denizmuzesi.dzkk.tsk.tr/dmk/denizmuzesiweb/index.html>). (Erişim 14 Ocak 2023).

GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM: “KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA” FİLMLERİ

Tarık GÜVENDİ*

Öz

Toplum belleğine imge ve ritüellerle kazınan ölüm olgusunun en yaşlı göstergelerinden olan mezar ve kitabe taşları, insanın şuurlu bir varlık olmasının kefareti olan ölme bilincinin kadim tercümanlarıdır. Antik Çağ’da natürel bir tinsellik, Orta Çağ’da monoteist bir dinsellik üzerinden evcilleştirilen ölüm olgusu ve ölme olayı; bugün için epistemolojik açıdan pozitivist paradigmanın, yaşam tarzı bakımından tüketim kültürünün elinde profanlaşarak tinselliğini yitirmekte, varoluştan koparılarak vahşileştirilmektedir. Çalışmamız, seküler ölüm algısını ve bu algının neden olduğu bireysel ve toplumsal krizleri gelenek ve modernite bağlamında ele almaktadır. Çalışmamızın amacı, ölüm algısındaki natüralist ve materyalist kabullerin yaygınlaşmasına ve yas seremonilerinde gözlemlenen profan unsurların güçlenmesine dikkat çekmek ve bu sürecin birey ve toplumda bıraktığı izleri anlamlandırmaktır. Nitekim çalışmamızda, öleni ve kayba uğrayan özneyi örtbas etme ve sindirme çabalarının varoluşsal krizlere, yabancılaşmaya ve kendisine veya ötekine yönelen şiddete yol açtığı görülmektedir. Öte yandan alternatif bir algı olarak taşraya konumlanan geleneksel ölüm algısının ölüm ile yaşam arasında inşa ettiği uzlaşma kültürünün izlerine rastlanılmasının tesadüf olmadığı anlaşılmaktadır. Çalışmamız nitel bir araştırma türü olan doküman analizi deseni yönte-

* Dr. MEB, Öğretmen
e-posta: istkon27@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5238-9551

Atıf/Cite as: Güvendi, Tarık. “Gelenek ve Modernite Bağlamında Tinsel ve Seküler Ölüm: “Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak” ve “Paramparça” Filmleri”. *Dini Araştırmalar* 26/64 (Haziran 2023),207-240. <http://doi.org.10.15745/da.1271331>

**208 • GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM:
“KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA”
FİLMLERİ**

miyle gerçekleştirilmiştir. Çalışmamızda ölüm olgusuna yönelik yaklaşımlar, kronolojik bir akışla literatür okumasına tabi tutulmuş; ölüm algısının 21. yüzyıla özgü tutumlarının çocukluğuna inilerek varılan teşhisler, dokümanter veri olarak iki farklı paradigmayı temsilen seçilmiş Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak (2004) ve Paramparça (2021) filmlerinin tarihsel göstergibilimsel ve sosyolojik çözümlenmeleriyle sınanmıştır. Çalışmamız, günümüzde değişen ölüm algısı ve yas kültürünü derinlemesine irdeleyerek güncel bir topografya çıkarması ve henüz genç bir alan olan ölüm sosyolojisi çalışmalarına katkıda bulunmasıyla önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gelenek, Modernizm, Ölüm Sosyolojisi, Yas Kültürü, Yabancılaşma, Sinema

**Spiritual and Secular Death as Part of Tradition and Modernity
“Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak” (Making Ships From
Watermelon Shell) and “Paramparça” (Shattered) Films**

Abstract

Gravestones and inscription stones, which are among the oldest indicators of the phenomenon of death engraved in the public memory with images and rituals, are the ancient interpreters of the consciousness of death, which is the redemption of human beings as conscious beings. The phenomenon of death or dying, which was domesticated through a natural spirituality in antiquity, and a monotheistic religiosity in the Middle Ages, loses its spirituality by becoming profaned in the hands of consumer culture and is brutalized today in terms of lifestyle by being cut off from existence in positivist paradigm in epistemological terms. The study deals with the secular perception of death and the individual and social crises caused by this perception in the context of tradition and modernity. The purpose of the study is to draw attention to the spread of natural and materialist assumptions in the perception of death and the strengthening of the profane elements in mourning ceremonies and to make sense of the traces left by this process in the individual and society. It is seen in the study that the efforts to cover up and intimidate the deceased and the subject of loss bring existential crises, alienation, and violence against oneself or others. On the other hand, it is also understood that it is not a coincidence that the traces of the culture of reconciliation built between death and life by the traditional perception of death in the countryside as an alternative perception faced. The study has been conducted with the document

analysis design method, which is a qualitative research type. The approaches to the phenomenon of death have been subjected to a chronological literature reading in the study, and the diagnoses of the 21st century attitudes of the death perception, which were reached by going back to early days, were tested in historical and semiotics terms with the films *Making Ships from Watermelon Shell* (2004) and *Shattered* (2021), which were chosen to represent two different paradigms as documentary data. The study is important in that it examined the changing perception of death and the culture of mourning in detail and created a current topography and contributes to the studies of the sociology of death, which is still a fresh field.

Keywords: Tradition, Modernism, Sociology of Death, Grief Culture, Alienation, Cinema

Summary

Being mortal is an inevitable counterpart of existence and a heavy bill of life. The grand narrative of the traditional paradigm proposes to share the bill to be paid, offering an uninterrupted existence and reward to its followers who remain loyal to the ontological exchange. However, the modern paradigm describes the grand narrative as a fairy tale, myth, or epic, and defines death as the extinction and ultimate inactivity of the organism, reducing the phenomenon of death to the state of being “dead”, in other words, to a medical case, and the human being, who is conscious, copes with the horror of death and the dark enigma of nothingness. The secular death perception of modernity, which first reifies death, it considers scandalous, and commodifies it for capitalist purposes, brings with its existential crises and alienation, sharing the violent impulse towards the self and the other.

The present study places the traditional death paradigm to the modern paradigm as an alternative culture of perception, despite the secular wear and tear, it is exposed to by urbanizing in place, in the perception of death and producing reactions to it, claiming that the spiritual form of death has important roles in making sense of the death phenomenon perceived today. The purpose of the study is to draw attention to the spread of naturalist and materialist assumptions in the perception of death with regards to tradition and modernity, the strengthening of the profanity elements seen in mourning ceremonies, interpret the violence against the self, and the other, which becomes explicit in the secular death perception imposed by positivist limitations.

**210 • GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM:
“KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA”
FİMLERİ**

In line with this acceptance, the traditional paradigm was represented with the Jerusalem model that consists of the philosophical and religious acquisitions of Athens, Rome, and the Vatican, including the pre-modern period, and the modern paradigm, which is fed by the ancient Greek Philosophy and shaped by the Renaissance and Reformation processes, was represented by the Athenian model. The spiritual stance of the traditional paradigm is derived from the eschatological movement that Socrates initiated after building with the concepts of spirit and God based on the ideas¹, which are the essence of Plato’s understanding of the dual world, from Aristotle’s thinking spirit “ nous”², from the material-free consciousness, from the dogmas of the Scholastic Age, mysticism, the renaissance of institutional religions and consists of meta-narratives such as the resurrection, the day of judgment, heaven and hell. The secular attitude of the modern paradigm consists of naturalist and materialist views that were inherited from Ancient Greek Philosophy, the secular attitude that was sharpened in art, philosophy, and later, in politics after the Renaissance, the materialism of positivism, existentialism that sacrifices the essence to the existence, and capitalism that sanctifies surplus value.

For this reason, the roles of tradition, spirit, modernity, and secular concepts, which made up the main axis of the present study, were determined in the study, and in this way, the conceptual interpretations of the phenomenon of death were performed. When nature reflects God, and art reflects nature, the art of cinema reflects history as a traveler of societies spanning previous ages³, and turns into a tool for a political, ethical, or religious statement, keeping its right to speculate. For this reason, the art of cinema comes into play during the data collection and analysis stage of the study for following the traces left by the death event, which is an ancient phenomenon of social reality.

Document analysis technique design, a qualitative research type, was preferred in the present study. Document analysis technique is the systematic examination of written and visual materials by collecting their cultural bases.⁴ The study universe consisted of movies. The movies Making Ships from

1 Necip Taylan, *Islamic Philosophy* (Istanbul: Ensar Publishing, 1991), 78-80.

2 Muhammet Altaytaş, *Existence and Death* (Ankara: Sonçağ, 2020), 70.

3 Asuman Susam, *Social Memory and Bodily Cinema* (Istanbul: Ayrıntı Publishing, 2015), 143.

4 Veysel Sönmez - Füsün G. Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Anı Publishing, 2019), 109.

Watermelon Shell (2004) (*Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak* (2004)) and Fractured (*Paramparça* (2021)), which have death and mourning themes and traces of traditional and modern death acceptances were selected with the Purposeful Sampling Method because of the limitations of the study. The study data were collected with Document Scanning Technique, the literature was reviewed on the phenomenon of death, the phenomenon of death was discussed in the conceptual and theoretical framework, and the perceptions of the phenomenon of death were traced. The data were then analyzed with Discourse Analysis Method and Semiotic Analysis, the plots were separated by focusing on death and mourning scenes, the durations given to the thematic scenes were identified, the language and discourse forms of the dialogues were interpreted in the context of socio-cultural conditions, ideological positions, and professional status, trying to reach the meanings not detected at first glance and today's perception of death was made clear in every aspect.

The findings of the study support the basic arguments of the study. According to the results that were obtained in the analysis of the death and mourning scenes of the movie "Making Ships from Watermelon Shell", which was chosen to represent the traditional paradigm, it was found that there was a reconciliation with tamed death, the death that produced eternity and heralded rebirth was not found as a strange phenomenon, the collective mourning that carried the traces of sympathy and the mystical conversation that took place in the interpreter of nature calmed and comforted social life. Individual grief, such as the collective consciousness gathering its members under one single identity and sharing their pain with other members⁵, was considered a common disaster, the pain and shock wave left over from the dead were shared in the specific stages of mourning and prevented alienation, and no signs of suicide or violence against the other were faced. However, in the movie "Fractured", which represented the modern paradigm and the secular perception of death, it was determined that the soul was positioned separately from consciousness as an impersonal core, meta-narratives about post-death were preferred to the dark enigma of nothing, death, which was considered a scandal, was covered up, death, which was considered a wild phenomenon, alienated the relatives of the deceased, the mourning culture became profane, the social morning became to the fore, the acceptance of death by institutional actors as a decrease in numerical data, and the introduction of death, which was seen as a taboo, into economic circulation with lavish coffins.

⁵ Byung Chul Han, *About the Disappearance of Rituals* (Istanbul: Inka Publishing, 2022), 38.

**212 • GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM:
“KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA”
FİLMLERİ**

On the other hand, the cult of the graveyard, which came to the fore in the movie “The Man Who Takes a Reverse Kick to Life, 2015” (*En Man Som Heter Ove*)⁶ and the canonization and personalization of the dead could not find a place in the movie “Fractured”, and the character, whose mourning process turned into a crisis, could not personalize what he lost and was thrown into the wave of violence, which first directed himself and then the other, with absolute despair. Based on these results, modernity, which ignores individual disasters in the name of a common happiness, must review its positivist attitude that produces a secular perception of the afterlife, accept that incomplete interpretation of the human being composed of body and soul causes problems in making sense of death, and must cooperate with the perception of spiritual death that is built by the traditional paradigm.

Giriş

Bilme güdüsü bilgiye, bilgi ayrıcalığına, ayrıcalık güce, güç de tahakküme yol vermiş; Batı Aydınlanması bu yolda uyarı levhalarını Dekart’ın kutsadığı rasyonalist perspektifle okuyarak pozitivist paradigmanın kararlı adımlarıyla yürümüş, peşinden sürüklediği kitleleri 20. yüzyılın selamet vaat etmeyen tekinsiz modern bir yolculuğa çıkarmıştır.⁷ Beşeriyetin kadim bir sendromu olarak kodlanan dine atfedilen huzursuzlukların seküler mitlerle ivmelendiği, Tanrı’nın boşluğunu doldurmak için aklın, sanatın, kültürün, Gesit’in, imgelemin, milletin, toplumun ya da devletin vekil tanrılar olarak sahaya sürüldüğü Modern Çağ’da⁸ ölüme dair perspektif, Atina paradigmasından Kudüs modeline nihayetinde en başa Pre-Sokrat natüralizmine evrilmektedir. Buna karşın ölüm olgusu, fizikten metafiziğe uzanan ontolojik gerçekliğiyle pozitivist paradigmanın epistemolojik büyüsunü bozmaya devam etmektedir. Nitekim muktedir olamamanın ve bozulmanın bir imgesi olan, toplumsallaşmayı sona erdiren, varoluşsal bulantıyı açığa çıkaran ve kendine özgü olup asla yabancılaştırılmayan ölüm olgusuna⁹ karşı ampirik çaresizliğin neden olduğu po-

⁶ Hannes Holm, *The Man Who Takes a Reverse Kick to Life* (Film: 2015), 01:015:00-01:05:56.

⁷ Haydar Akın, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2022), 31.

⁸ Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2018), 197.

⁹ Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022), 15-17.

zitivist paradigmanın sessizliği; tanıklığın sıradanlaştığı kurgu ya da gerçek ölüm sahneleriyle duyurgaları hissizleşen ve sosyal yaşamda acıdan uzak durmaya tembihlenmiş modern öznenin şizoidleşerek ölüme ve öldürmeye karşı apatik bir suskunluğa bürünmesi, derinlerde gün geçtikçe büyümeye devam eden toplumsal bir travmayı işaret etmektedir.

Öte yandan insan etkinliğinin genel örüntülerine dair bir öngöründe bulunmak istendiğinde tüm varsayımlar, hem ontolojik hem de biyolojik bir yasa hüviyetine sahip ölüm olgusu karşısında homojen bir duyguya bürünür ki bu duygulanım korku ve kaygı olarak ifade edilir. Bilince, karmaşık duygulara, ruhsallığa, bir tarih duygusuna ve kültüre sahip insan¹⁰, ölümlü olmanın farkındalığı içinde kolektif tesellinin ritüellerine göz kırpar ve ölüm toplumsal bir olguya dönüşür. Ne var ki ölme olgusu, orada bir yerde öznenin bağımsız gerçekleşen mekanik bir olay değildir. Özellikle ölüm, insan üzerinde hem zihinsel hem ruhsal iç baskı; hem de ölme edimiyle de dışsal baskı kurma kudretine sahiptir. Dahası insan ölmekliği ancak ötekinin ölümüyle gözlemlemekle kalmaz aynı zamanda bu gerçekliği Lucretius'un (İ.Ö. 95) "simetri argümanını"¹¹ boşa çıkararak irrasyonel biçimde üzerine almakta ve bu dışsal gerçeklik altında ezilmektedir.

Buna karşın modernitenin itici gücü pozitivist paradigma, insanların benici, haz düşkünü, acıdan kaçan rasyonel memeliler olduklarını varsaymış¹², toplumsal olguları fiziğin yasalarıyla tanımlama şehvetine kapılmış, nesnelere indirgediği insanı determine ederek mekanik insan modelini icat etmiş¹³, bir kaçış rampası olarak konumlandığı teknolojik kabiliyetini devreye sokarak ölme eylemini tamiri henüz mümkün olmayan biyomekanik bir arıza olarak tanımlamıştır. Ne var ki bugün için modern özne, doğanın geri dönüşümüne aday organik bir atık olmayı kabul edememekte, tarihsel, dinsel ve tinsel bağlamdan koparılmış, kesintisiz bir ödül umudunun yokluğunda modernitenin ölüm kavrayışını zihnine, ruhuna ve kalbine izah edememektedir. Bu minvalde, modernitenin doğa ve toplum üzerinde kurduğu hâkimiyeti ölüme taşıyamamanın utancını sessizlikle örtbas etme çabasını; ölüme karşı tüm duyurgaları hissizleştirilen ekonomik insan tipine özgü egoist bireyin an-a odaklı

¹⁰ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, çev. Özlem Akkaya (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020), 187.

¹¹ Michael Bruce - Steven Barbone, *Batı Felsefesindeki 100 Temel Eser*, çev. Mustafa Topal (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 150.

¹² Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, 186.

¹³ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, 186-187.

214 • GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM:
“KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA”
FİMLERİ

konformizmini tabulaştırmasını, metalaştırılan ölümün artı değer olarak kapital devinime dâhil edilmesini, biyo-kültürel evrimcilerin iki hiçlik arasında bir kıvılcım olarak tarif ettikleri varoluş deneyimini sakarlık ve becerisizlikle itham ederek değersizleştirmelerini ve sahte meydan okuyuşlarla ölümü sıradanlaştırmalarını sosyal bir olgu olarak kültür ve sanatın sembolik dilinden okumak mümkündür. Kent odaklı yaşam işaret edilen iki tür sapmanın ana mecrasını oluştururken taşranın doğayla devam eden teması bahsi geçen sapmaların etkisini minimize etmektedir. Ne var ki teknoloji ve tüketim eksenli hayat anlayışının küresel senkronizasyonu, taşrayı da içinde alan bir dönüşüme yol açmakta merkez ve taşra arasındaki gerilim ve farklılıkları ortadan kaldırmakta dolayısıyla taşra ve imgelediği değerler aşınarak nostaljiye evrilmektedir.¹⁴ Bununla birlikte ölümün algılanmasında ve ölüme yönelik tepkiler üretmede, yerinde kentleşerek sürüklendiği modern tutumlara ve seküler aşınmalara karşın geleneksel ölüm paradigmasının alternatif bir algı kültürü olarak modern paradigmanın açıklarını kapadığı ve ölümün anlamlandırılmasında hala büyük bir paya sahip olduğu iddiası, çalışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. Dolayısıyla çalışmanın amacı, ölüm algısındaki natüralist ve materyalist kabullerin yaygınlaşmasına ve yas seremonilerinde gözlemlenen profan unsurların güçlenmesine dikkat çekmek, modern öznenin ölümü anlamlandırmada karşılaştığı pozitivist sınırlılıkların dayattığı seküler ölüm algısı ve şiddet arasındaki korelasyona işaret etmek olarak özetlenebilir.

Araştırmada nitel bir araştırma türü olan doküman analizi deseni kullanılmıştır. Doküman analizi tekniği, yazılı ve görsel malzemenin toplanıp kültürel dayanaklarının gözetilerek sistemli bir şekilde incelenmesidir.¹⁵ Araştırma evreni, sinema filmlerinden oluşmaktadır. Çalışmanın sınırlığı nedeniyle ölüm ve yas temalarına sahip olan ve geleneksel ve modern ölüm kabullerinden izler taşıyan Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak (2004) ve Paramparça (2021) adlı iki film, amaçlı örneklem yöntemiyle seçilmiştir. Veriler doküman taraması tekniği ile toplanmış, ölüm olgusuna yönelik literatür okuması yapılmış, kavramsal ve kuramsal çerçevede ölüm olgusu tartışılmış, ölüm olgusuna yönelik algıların izi sürülmüştür. Veriler, söylem analizi yöntemi ve göstergebilimsel çözümlenmelerle analiz edilmiş, ölüm ve yas sahnelerine odaklanılmış, olay örgüleri ayrıştırılmış ve tematik sahnelere ayrılan süreler belirlenmiştir.

¹⁴ Celaleddin Çelik, *Taşrayı Anlamak: Dönüşen Taşra Tasavvuru, Taşra Halleri*, ed. Köksal Alver (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 40.

¹⁵ Veyssel Sönmez - Füsün G. Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2019), 109.

Sahne diyaloglarının dili ve söylem biçimleri, sosyokültürel koşullar, ideolojik konumlar ve mesleki statüleri bağlamında yorumlanmış, ilk anda görülme-
yemeyen anlamlara ulaşılmaya çalışılmış ve günümüz ölüm algısı her yönüyle
belirgin kılınmaya çalışılmıştır. Bu minvalde çalışmamız, iki farklı paradigma
arasında olgusal gerçekliklerden yola çıkarak yaptığı karşılaştırmalı eleştiriler
ve seküler ölüm algısı ile şiddet arasında inşa etmeye çalıştığı korelasyonlarla
ölüm sosyolojisi literatürüne farklı bir katkı sunmaktadır.

1. Atina'dan Kudüs'e Ontolojik Yarılma ve Ölüm Olgusunun Tarihsel Seyri

Evrimci tarih anlayışı, “bir gün ölüneceğinin ne anlama geldiğini merak
eden insan” modelinin tarih sahnesine çıkmasını¹⁶ ve ölümün öbür dünyada
da fiilen devam eden ve varoluşun başka bir cinsi olduğuna yönelik inanışları,
M.Ö 13 bin ile 10 bin yıllarını kapsayan tarım devrimi dönemine hasreder.
Nitekim doğadan ürün çıkaran insanoğlunun yerleşik köy yaşantısına geçişi,
özel mülkiyetin doğuşu, işbölümünün başlaması ve tarımsal ürünleri muhafaza
etmeye yarayan aletlerin gelişimi, ölüm olgusuna bakışta kurumsal bir pa-
radigma oluşturulmasına imkan vermiştir. Bu paradigmaya göre köy temelli
yaşam kök saldıığında, önce aynı ataya sahip olduğuna inanan klanlar veya ge-
niş aileler ya da birkaç klandan oluşan kabileler halinde toplanmalar meydana
gelmiş, daha sonra ölümlerin yerleşik hayata eklenmesiyle atalar hürmeti ortaya
çıkmıştır. Nihayet atalara yönelik hürmeti formülleştiren dinsel inançlar ve
bunları icra eden din uzmanları sahneye çıkmış dolayısıyla din-ölüm ilişkisi
fiilen başlamıştır.¹⁷

Ölüm sosyolojisinin tohumlarının atıldığı bu süreçte din ve ölüm ilişki-
sinin arkaik öznesi olan birey; kişisel korku, üzüntü, yalnızlık gibi varoluşsal
sancılarını ölüm olgusuna havale ederek ölüm hakkında duyuşsal olduğu kadar
zihinsel cevaplar da aramaya koyulmuş, kimi zaman doğa-üstü güçlere kimi
zaman büyüsel mitlere kimi zaman da akıl, gözlem ve duyumun verilerine
müracaat etmiştir.¹⁸ Bu minvalde tabiat eksenli Pre-Sokrat dönem,¹⁹ ölümün
yol açtığı sancılara teşhis koymak adına yola çıkan ilk mitolojik karakter olan

¹⁶ Allan Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, çev. Tuğçe Kılınç (Ankara: Phoenix Yayınları, 2012), 29.

¹⁷ William M. Spellman, *Ölümün Kısa Bir Tarihi*, çev. Ahmet Bora Tekiner (İstanbul: Can 18 Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, 30.

¹⁹ Muhammet Altaytaş, *Varoluş ve Ölüm* (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2020), 69.

216 • GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM:
“KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA”
FİLMLERİ

Orpheus karakterini sahneye sürerek ontolojik bir bakışla insan mahiyetinin ayrılmaz bir parçası olan ölüm ve sonrasında bilinmezliğe odaklanmıştır.²⁰ Antik Çağ’ın Sokrates, Pitagoras, Platon, Epikuros, Stoacılar ve Aristoteles gibi öne çıkan filozofları da hakikate ulaşma çabası olan bu yolculuğa ölüm düşüncesi, öldükten sonra hayat, hiçlik, ruh ve ruhun ölümsüzlüğü başlıklarını da ekleyerek eşlik etmişlerdir.²¹ Ölüm nedir? Ruh nedir? sorularının popüler olmaya başladığı bu dönemde Epikur ve Demokritos gibi materyalist düşünürler, hayatı bölünemeyen minnacık parçaların bir araya kümelmesi; ölümü ise en fazla sabit atomların başka bir evreye dönüşmesi, başka bir dizilime bürünmesi ve kendini farklı bir şekilde dışa vurması olarak tanımlamışlardır. Bu meyanda ölüm, öznesi olmayan bir eylemdir. Sadece duyuların bulunduğu kanıtlara bağlı kalan bu Lucretius’çu yaklaşım, psikolojik olarak da ölüme karşı kaygı ve korkuyu dışarda bırakan pozitif duygular üretmesiyle²² modern düşüncenin ölümü kavrayışında biçimlendirici olmuştur. Yine Stoacı Zenon (MÖ 334- 262) ve Filozof Seneca (MÖ 3-65) gibi materyalistler, her şeyi hatta düşünceyi bile maddesel bir öze indirgeyerek tüm evrenin birleştirici ögesi olarak mutlak mantığı öne çıkarmışlardır. Öte yandan doğanın bir parçası olarak bahsedilen ölümü, yaşamı istemsizce kötüye kullanmayarak anlamlılık; başkalarının yaşamlarına ortak olarak ve onların yaşamlarına eklenilerek sosyal bir ölümsüzlük inşa etmeye çalışmışlardır. Söz gelimi Romalıların mezar taşlarında ölüm tarihinin yazılmaması, stoacı bir ölümsüzlüğün göstergesi olarak günümüze değin “&” işaretiyle imgelemiştir. Bu minvalde “her bir canlıyı oluşturan unsurların basitçe çözülmesinden başka bir şey olmayan ölüm”²³ doğaya mağrur dönüşün bir biletidir. Öte yandan Romalı bilgin Cicero (M.Ö 106-43), ruhun önceden de var olduğunu, bedenden çıkan ruhun varlığını sürdürmeye devam ettiğini yani ölümsüz olduğunu söyler. O bu savını, “Tanrı’nın gerçekliği iddiasının bütün ulusların ortak görüş birliğine dayandırılması” önermesinden yola çıkarak “ruhun ölümsüzlüğü” fikrini de analogik bir manevrayla ortak kabuldeki kemiyetin gücüne yaslamıştır.²⁴ Bu minvalde doğayı ve gerçekliğin yapısını soyut idealizmden tavizsiz bir materyalizme değin uzayan bir çizgide açıklamayı yeğleyen Antik

²⁰ Fatma Büşra Güneçel, *Derin Düşünceler Ölüm* (İstanbul: Olimpos Yayınları, 2020), 15.

²¹ Müslüm Yücel, *Edebiyatta Ölüm ve İntihar* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007), 17-28.

²² Spellman, *Ölümün Kısa Bir Tarihi*, 87-88.

²³ Spellman, *Ölümün Kısa Bir Tarihi*, 90-92.

²⁴ Marcus Tullius Cicero, *Ölümlü Küçümseme*, çev. Çiğdem Menzilioğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 21- 22.

Yunan düşünürler, fizikten metafiziğe her iki varlık sahasını işgal eden ölümü, ontolojik bağlamın dışında tutmayı yeğlemişlerdir.²⁵ Dolayısıyla Pre-Sokrat dönemin tümünü ve Antik Çağ'ın bir kesimi biçimlendiren anti-eskatolojik tavır, ya ruhun varlığının inkârı veyahut ruhun bekasının kişisellikten yoksun bir şekilde sonsuzluk denizine akan bir ırmak olarak telakki edilmesiyle zuhur etmiş dolayısıyla modern paradigmanın kadim bir ayağı olan Atina modelini ortaya çıkarmıştır.

İnsanın kişiliğinden bir şeylerin onun fiziksel yapısının dışında Tanrı'nın zihinde, en azından soyut olarak var olabileceği fikriyle Tanrı-Doğa-İnsan üçlemesi bağlamında Rönesans'a değin sürecek bir paradigma değişikliğinin ilk adımını atan Sokrates (469-399)²⁶, ölümü, doğa- insan düalizminden; Tanrı- insan ikilemine çekmiş, bu perspektif içinde ölümün korkulacak bir şey olmadığını ve asli olanın Tanrı'ya dönüş mahiyetinde ölmeye hazırlanmak olduğunu ifade etmiştir.²⁷ Kötülüğü cehalete bağlayan bir naiflikle Tanrısal nizamın bir parçası olarak insan ruhunun gelecekteki hayatta iyi fiillerinden dolayı mükâfatlandırılacağını, kötü işleri için de cezalandırılacağını öne süren Sokrates, ölüm sonrası hayatın varlığını ilan etmiş,²⁸ tabiatla senkronize olmuş yok olmaya odaklı, yaratmadan ve mutlak bir Tanrı anlayışından âri natüralizme direnerek ruhun ölümsüzlüğünü vurgulamıştır. Aynı minvalde Platon (427-347) insan doğasının gözlemcileri olarak doğayı ve gerçekliğin yapısını, soyut bir idealizm ve katı bir materyalizmle açıklayan Antik Yunanlıların ölümü fiziksel ve biyolojik bir süreç ve ruhu ya da bilinci beyinsel aktivetilerden ibaret gören²⁹ görüşlerine katılmamış, ölümün varlık ya da yokluk ikilemine indirmediği düalist bir dogmatizmi reddetmiş, dolayısıyla Aydınlanmanın, ruhun ölümsüzlüğünü "halk afyonu" olarak gördüğü kuşkucu tutuma o zamandan sırt çevirmiştir.³⁰ Aristokrat bir ailenin mensubu olmasına karşın tinsel duruşunu Sokrat'la biçimlendiren Platon, gezilerinden edindiği tecrübelerle evrenin bilgisini belirli ilim kollarına bölüştürmüş, "Ruhun Ölmezliği"³¹ iddiasını da idealar âlemi ile Tanrı inancı arasındaki sıkı ilişkiye

²⁵ Spellman, *Ölümün Kısa Bir Tarihi*, 70-75.

²⁶ Spellman, *Ölümün Kısa Bir Tarihi*, 75-79.

²⁷ Von Aster, *Felsefe Tarihinde Ölüm Meselesi* (İstanbul: Üniversite Konferansları, 1940-1941), 185 akt. Muhammet Altaytaş, *Varoluş ve Ölüm* (Ankara: Sonçağ, 2020), 70.

²⁸ Necip Taylan, *İslam Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1991), 68.

²⁹ Spellman, *Ölümün Kısa Bir Tarihi*, 75-79.

³⁰ Levinas, *Ölüm ve Zaman*, 11.

³¹ Taylan, *İslam Felsefesi*, 70-72.

**218 • GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM:
“KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA”
FİMLERİ**

dayandırmıştır. Ona göre ruh, vücuda bağlı olmadan önce idealar âleminde yaşamış ve ideaları müşahede etmiştir. Şayet durum böyleyse yani biz var olmadan önce ruh mevcut bulundu ise o zaman onun ölümünden sonra da var olmaya devam edeceği sonucuna varılabilir. Ruhun önceden yaşamış olduğu ve ideaları hatırlaması, onun ölümsüzlük tezini destekleyen önsel gerçekliğe sahip (apriori) zihinsel çıkarımlarıdır. Öyle ki ilahi kaynaklı olması hasebiyle idealarla metafizik bir geçmişe olan ruh, daima geldiği yer olan, değişmeyen, zamanın ve mekânın ötesinde kendiliğinden var olan idealar âlemine saf halinde dönerek beden zindanından (gölgeler âlemi) kurtulmak ister.³² Bu arzu, “Düşünüyorum o halde varım.” dan “Arzumun nesnesi, arzumun varlığı ile sabittir.” şeklindeki analogik varımın, dolayısıyla ölümsüzlük ve öte dünya inancının harcını oluşturur.

Öte yandan Platon’un “Devlet” adlı eserinde detaylarıyla verdiği “Ruhun Ölümsüzlüğü” prensibi, kişiselliği ne kadar zayıf olsa da 20. yüzyılın düşünürlerinden Emmanuel Levinas’ın “hiç kıpırdamayan ebediyet”³³ anlayışını anakronik bir refleksle tekzip etmektedir. Nitekim Platon, “Er Mitos”uyla eskatolojik tutumunu açıkça ortaya koyarken ruhu daima hareket halinde olan ve başka varlıklar içinde hareketin kaynağı olarak gördüğü ölümsüz bir öz olarak tasvir eder.³⁴ Aynı minvalde Platoncu düşünce, Levinas’ın ölümüne dair, “canlılığın göstergeleri olan tüm hareketlerin durması”³⁵ tanımlamasını ve Adkins’in “vücudun parçaları arasındaki herhangi bir hareket ve sükûnet oranının sıfır yoğunluğu”³⁶ kavrayışını reddeder. Bu iki yaklaşımdan doğan ölümle ilgili bir temassızlık ve yanıt alamama durumunu ve aynı zamanda muhatapsızlık tarafından rehin alınılmasını dolayısıyla modern öznenin diri olana bir saldırı olarak gördüğü ölüme özgü hareketsizliğin ancak madde-ciler için makul olabileceğini ima etmiş, mamafih ölümden sonra yaşam ve yargı gününe dair kesin inancını Gorgias diyalogunda Kallikles’in ağzından aktarmış³⁷ ruhunun sonsuza dek soyut da olsa (kişiselliği zayıf bir ölümsüzlük) Tanrı’nın dostluğunun keyfini çıkaracağına³⁸ dair umudunu tazelemiştir.

³² Taylan, *İslam Felsefesi*, 79-80.

³³ Levinas, *Ölüm ve Zaman*, 104.

³⁴ Ahmet Erhan Şekerci, “Platon’da Mitolojik Düşünceler ve “Er” Mitosu”, *Felsefe Dünyası* (Erişim 12 Kasım 2022).

³⁵ Levinas, *Ölüm ve Zaman*, 11-12.

³⁶ Brent Adkins, *Arzu ve Ölüm- Hegel- Heidegger- Deuze-* (Ankara: Fol Kitap, 2020), 260.

³⁷ Ahmet Şekerci, “Platon’da Mitolojik Düşünceler ve ‘Er’ Mitosu”.

³⁸ Spellman, *Ölümün Kısa Bir Tarihi*, 80-81.

Dolayısıyla Sokrat'ın ve Platon'un ölüm olgusuna yönelik ontolojik, Tanrı eksenli ve ruhun ölümsüzlüğüne imkan tanıyan yaklaşımları, paradigmatik bir kırılmaya yol açmış, ölüm parametresi ölçeğinde Pre-Sokrat paradigmatik İbrâhimî paradigmatikmaya; Atina modelinden Kudüs modeline geçiş, erken dönem Skolastik düşünürlerin nakilci katkılarıyla gerçekleşmiştir.

Ruhu, bitkilerde beslenme; hayvanlarda beslenme ve duyu; insanlarda akıl, düşünme ve kavrama yetileriyle ele alan Aristoteles (M.Ö. 384-322), tanrısal ve ölümsüz olan insan ruhunu “nous” olarak isimlendirmiş, ceza ve mükâfatın olmadığı ölüm sonrası bir hayatta erdemli olmanın bir karşılığı olarak soyut bir ölümsüzlüğe inanmıştır.³⁹ Skolastik felsefenin babası olan Thomas Aquinas (1225-1274) Aristo'nun akıl ve idrak kabiliyetleri nedeniyle ayrıcalık tanıdığı “nous” ruhunu Tanrı'ya bağlayarak kişisel yoksunluğa son vermiş, insanların ilk ve son nedeni olan Tanrı'nın insanlara bu ruhu lütfettiğini iddia etmiştir. Ona göre insanlar bu rasyonel ruh sayesinde sadece fizik ve etik arasında ilişki kurmazlar; Tanrı ve onun fiillerini de kavrarlar. Bu minvalde rasyonel varlıklar olan insanlar; özgür iradeye sahiptir ve kendi etken nedenlerini sahici tercihler yaparak maddi dünyayı biçimlendirirler ve tercihlerinin nihai sonuçlarıyla da yargı gününde yüzleşirler.⁴⁰ Platon'un “Ruhun Ölümsüzlüğü”ne dair tezini, doktriner yapısı henüz biçimlenmemiş Hıristiyan teolojisine eklemleyen Augustinus (354-430), kırsal bir toplum olan Orta Çağ'da ölümün “ehlileşmesiyle” ilgili genel geçer algının beslenmesinde ön ayak olmuştur. Sözcük anlamı “ehli” olan “ölümün evcilleştirilmesi, bir şeyi insan kontrolü altına sokmak ya da insanın hizmetine sunmak olarak tanımlanır. Bu bir evcilleştirme, “vahşi” olanın içerisindeki sertliğin üstesinden gelme sürecidir. Öyleyse ehlileştirmek, yoğunluğu gevşetmek, dindirmek, yumuşatmak ve yavan hale getirmektir.⁴¹

Ölümün evcilleştirilmesi Hıristiyan öğretilerde bir çeşit uzlaşma olarak kendini gösterir. Kökenini yaratıcı Tanrı'da bulan bir şey olarak kavrayan Hıristiyan bir mümin, bir günahsızlık durumundan Tanrı'dan ayrı kaldığı bir günahkârlık durumuna düşmüş olarak kendini konumlandırır. Dinsel topluluk, Tanrı'dan ayrılışı kendi kabahati olarak görürken vuslatın ve arınmanın ise ancak tanrısal bir eylem sayesinde gerçekleşeceğine inanır ki kişi Tanrı'ya yeniden dönülebilmek için ölmeyi dilemek durumunda bırakılır. Öyleyse tanrısal insanın

³⁹ Altaytaş, *Varoluş ve Ölüm*, 71.

⁴⁰ Ahmet Dağ, *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü* (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 29-35.

⁴¹ Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, 264.

220 • GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM:
“KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA”
FİLMLERİ

ölüp yeniden dirilmesi sayesinde (Hz. İsa) kendisini artık ölümün efendiliğinden özgürleşmiş olarak kavrar. Dolayısıyla ölüm, ölmekle ve Tanrının o tüyler ürperten dirilmesiyle özneye uzlaşmak zorunda bırakılır.⁴² Ne var ki özne, Mesih’in takipçisi değilse tinsel olarak ölmekle kalmaz ruhunu da yitirir. Bu minvalde vahyedilmiş dinin ölümün ötesine geçerek başardığı şey, tanrısal insanın ölümü ve dirilişiyle kendisini ölümün doğasıyla uzlaşmış bir varlık olarak insanı biçimlendirmesinde açığa çıkar.⁴³ Bu vahyedilmiş dinde ölümle bir uzlaşma biçimidir ki Heidegger’in varoluşun bir parçası olarak ölümle kurduğu uzlaşma, Skolastik Çağ’da Tanrının bir parçası olmaklıkla kurulmuştur. Uzlaşma, ölüm öncesindeki korkuya ve ölümden kaçışın yılgnlığına dair bir koruma sunar. Kişi, artık ölmekliğin izlerini kendi bedeninde sürmekte, Platonvari bir biçimde ölüme hazırlanmakta ve Endülüjans’ın hamiliğinde geleneksel ölme törenin mihmandarlığına soyunarak ölümle yüzleşebilmektedir.⁴⁴

Kuramsal Hıristiyanlığın temel dogmalarından olan ruhun ölmezliği öğretisi, endülüjans protokülüne sadık kalınarak ölümsüzlüğü, önce Hz. İsa’nın çarmıhta kendisini feda etmesine, sonrasında bu ölümsüzlüğü soyut boyuttan maddi boyuta yani bedene; sonra ölüm ve yargı (kıyamet sonrası) arasındaki sürece (Araf/Berzah, ara mekân) taşımış, Katolik kilisesini ölü ile yaşayanlar arasına konumlandırarak ekonomik ve politik birçok ayrıcalık bahşetmiştir. Nitekim kiliseleri gayrimenkul krallığına dönüştüren bu endülüjans ritüelini işlevsiz kılmak için ölümü biyolojik bir tecrübeye ve sonrasını uyku moduna indirgeyen Protestan görüşün itkisiyle doğal ölüm algısından uzaklaşmış, ruhun doğası olarak görülen ölüm kavrayışları dinsel bir yaşamın hak edişi ile revize edilerek ölüm ve sonrası, yargı gününün provasına tebdil edilmiştir.⁴⁵ Aydınlanma sonrasında ise sosyal, ekonomik ve politik sahadan sürülen kiliseler, cenaze törenlerinin icrası karşılığında halktan birtakım özgürlükler ummuşlar ve kurumsal yapılarının yerli yerince korunması vaadiyle avunmuşlardır.⁴⁶

⁴² Adkins, *Arzu ve Ölüm- Hegel- Heidegger- Deuze-*, 162.

⁴³ Adkins, *Arzu ve Ölüm- Hegel- Heidegger- Deuze-*, 160-164.

⁴⁴ J. Guitton, *Portrait de M. Poget* (Paris: Gallimard, 1941) 14. akt. Philippe Eries, *Batı’da Ölümün Tarihi*, çev. Işın Gürbüz (İstanbul: Everest Yayınları, 2020), 34-37.

⁴⁵ Spellman, *Ölümün Kısa Bir Tarihi*, 170-177.

⁴⁶ Ali Köse, *Kutsalın Dönüşü 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 202-204.

Spinoza (1632-1677) ölümün düşünceyi işgal etmemesini, düşüncenin yaşama odaklanması gerektiğini, insanın düşünceyi yorgun bırakan acı ve ölümden uzak durmasını stoacı bir tavırla salık vererek⁴⁷ ölüm olgusunun diri olan şeylere yeğ tutulmamasını önermiştir. Duyumcu deneyimi önceleyen D. Hume (1711-1776), Tanrı'nın varlığını ve ölümsüzlük beklentisini ontolojik sahaya davet eden ussal kanıtları yok saymış, katı deneyci tutumuyla ölüm olgusunu Tanrı bağlamından kopararak duyumlara bağlamış, bireysel ruhun ölümsüzlüğü inancını gerçeğin doğasına aykırı bulmuştur. Ludwig Feuerbach, (1804-1872) Tanrı'nın insanın imgesinde yaratıldığını ve Tanrı'ya bağımsız bir varlık olarak atfedilen her türlü insansı özelliğin aslında kendini idealize eden insanın bir yansıması olduğunu; dinsel bir vaat olarak gördüğü bireysel ölümsüzlüğün insani kötülüğün örtbas edilmesinde bir paravan olduğunu iddia etmiştir. Aynı minvalde Karl Marx (1813-1888) toplumda hüküm süren sosyal ve ekonomik ilişkilerindeki eşitsizliği, bireysel ölümsüzlük ve öte dünya inancıyla ilişkilendirerek ölüm- tanrı düalizmini egemen sınıfın bir tasarufu olarak kodlamıştır. Arthur Schopenhauer (1788-1860), ölüm ve kötülük karşısındaki beşeri girişimlerin varoluşsal çileyi dindiremeyeceğini, Tanrıyı öldüren insanın inkâr ettiği Tanrının hakiki bir imgesi olarak yola devam edemeyeceğini iddia etmiş, öznelğin bir düş olduğunu ilan ederek “istenç” in buyurgan efendiliğinden kurtulmanın ancak arzunun ölümü ve estetik tefekkürle mümkün olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁸ Dolayısıyla Presokrat düşünürlerin insan- doğa düalizmine yasal kültürel ve tarihsel müdahalelerden kısmen ari olan görüşleri, Orta Çağ'a özgü Skolastik deneyimler ve katı teolojik tortularla bulanıklaştığında, Modern düşünürler ruhlarını kuşatan geleneksel ve dini tortuları kazımaya girişmişler, öznel tepki ve salt akılla anti-teolojik bir refleks önceleyerek ölüm olgusunu anlamlandırmaya çalışmışlardır. Her iki modelde de ölüm-tanrı bağlamı koparılmıştır. Buna karşın evrenin manasızlığı ile yüzleşebilen, dinsel teselli olmaksızın yaşayabilen ve verili manalara sırtını dönebilen insan tipini kâğıt üzerinde istisna kabilinden gören Schopenhauer, tadını aldıkları ve yüzyıllardır teselli buldukları metafizik öğretilerden kopmayan modern düşünürler için Weber'in “eski kilise kapılarının ardına kadar açık olduğu”⁴⁹ tavsiyesini bir kez daha hatırlatmıştır.

⁴⁷ Adkins, *Arzu ve Ölüm- Hegel- Heidegger- Deuze-*, 282-283.

⁴⁸ Arthur Schopenhaueri, *The World as Will and Representation* (New York: 1969, c.ilt 2), 581. akt. Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 200-202.

⁴⁹ Max Weber, *Science as a Vocation* (New York: 1946), 155. akt. Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 202.

222 • GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM:
“KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA”
FİMLERİ

İnsanın idealleştirilmesi paradigmasının kurucularından olan Locke, Comte, Hegel ve Nietzsche gibi düşünürler, odak merkezine ölümü yerleştiren ve kaçınılmaz olan ölüme karşı hesaplı ve hazırlıklı olmayı yeğleyen geleneksel felsefeyi çağının dışında demode olarak telakki ederlerken bir tek varoluşçu bir filozof olan Heidegger ölümü asli bir mesele olarak ele almıştır.⁵⁰ Heidegger, bağıntısız varoluşu ortaya çıkardığını iddia ettiği ölümü, içine atıldığı dünyanın kaygı ve korku üzerine kurulu yitirilmişliğinde var olmanın kendine özgü bir olanağı olarak görür.⁵¹ İnsan, bu dünyada durmaksızın kendi geleceğine yani ölüme doğru yol alan bir varlıktır. Ölüm dünyadaki bir olanak olan varlığımızın yani Dasein olarak varlığımızın sonuna işaret etse de insanın ölmesi ve bir cesede dönüşmesi yani dünyasız olması, onun artık yok olup gittiği anlamına gelmemektedir. Ölmüş kişi bir Dasein olarak artık dünyada olmasa da varlıktan, var olma olanağından mahrum değildir. Dolayısıyla ölüm ontolojik bütünsellik ve canlılığın sona ermesi anlamında bir yok oluş ve ölmek değil sadece dünyadaki varlığının sona ermesi anlamında vefat etmektedir.⁵² Hegel, ölümü etik düzen ekseninde insanın duyuşsal varlığından kurtulup evrensel bir varlık haline gelmesine imkân tanıyan şey olarak tanımlar. Ona göre ölüm, topluluğun gündelik yaşantısının ve işleyişinin bir parçasıdır. Bu topluluk cenaze törenleriyle ölümün doğal olumsuzlamasını engellemekte; ölüm ritüelleri aracılığıyla da ölümün yıkıcılığını bertaraf etmekte; Tanrı'yı bilmesi ve onunla temas edebilmesi ile çözülmeye açık duyuşsal formu ölümden terk ederek Tanrıya dönüşü sağlamaktadır. Dolayısıyla tanrısal insan, ölüp yeniden dirilmesi sayesinde kendisini ölümün efendiliğinden özgürleşmiş olarak kavrama imkânına sahiptir. Hegel'in soyut ve evrensel istenç olarak tanımladığı tinsellik, topluluğun işi olarak görülen ölümün doğanın elinden alınarak devlet, etik düzen ve terör topluluğunun tasarrufuna bırakılmasıdır.⁵³ Dolayısıyla Hegel ölümü toplulukla izah ederken Heidegger biricik ontolojik özne üzerinden açıklamaya gitmiştir.

Byung Chul Han ölümü, Hegel'in ölüm- topluluk, efendi- köle diyalektiğini çağrıştıran bir tarzda kapitalist ve dataist toplum ekseninde ele almış, ölümü biyolojik bir işleve indirgeyen modern fikre ve yaşamı ölümsüzlüğe feda eden kapitalist sömürüye itiraz etmiştir. Han, ölüm ve intiharı kapita-

⁵⁰ Altaytaş, *Varoluş ve Ölüm*, 73-74.

⁵¹ Yücel, *Edebiyatta Ölüm ve İntihar*, 28.

⁵² Adkins, *Arzu ve Ölüm- Hegel- Heidegger- Deuze-*, 46-50.

⁵³ Adkins, *Arzu ve Ölüm- Hegel- Heidegger- Deuze-*, 145-153.

list sisteme bir başkaldırı ve sistemin çökerten bir virüs olarak telakki etmiş⁵⁴ ölüm olgusunun araçsallaştırılmasının birey ve toplum üzerindeki olumsuz yansımalarını ifşa etmiştir. Yine günümüz düşünürlerinden Zigmunt Bauman için ölüm, kişisellikten yoksun bırakılmış bir hiçliğe düşmek demektir. O, öteki üzerinden inşa ettiği ölüm algısında ötekilere varoluşunun şahitleri olarak ihtiyaç duyarken ötekileri, ölümüyle ortaya çıkacak olan hiçliği seyredecek olan kişiler olarak kategorize eder. Buna karşın hayatta kalma itkisinden yola çıkan Bauman, bu itkinin başkalarının olmadığı bir dünyada itici ve dayanılmaz olacağını vurgular. Bauman “yaşadığını fark etmek ötekiyle kurduğu bağ duygusuyla ilişkilidir” öncülünü ölümsüzlük arzusunu ötekinin varlık koşuluna bağlayarak sonuçlandırır. Öte yandan modern öznenin bireysel yok oluşu topluluk belleğinde kalarak geçersiz kılma çabasına ve ölümlülüğünü türün ölümsüzlüğü ile takas etme girişimine dikkat çekmiş⁵⁵ ölümü teolojik arka plandan uzaklaştırmış, Hegel’in işaret ettiği toplumsallığın içine atmıştır.

Dolayısıyla maddeyi manaya; bedeni ruha, hayatı ahirete yeğ tutan materyalist pozitivist zeminde epistemolojik açıdan tecrübe üstü hiçbir okumaya yer vermeyen bu modern iklim, ölümü dinsel metinlerden, metafizikten, mucizeden ve üst anlatılardan alı koyarken⁵⁶ aslında yaşamı ölümden koparmış ve varoluşu total bırakmıştır. Kesintiye uğrayan bir varoluşta modern toplumun ötekiyle; performans toplumunun kendiyi soktuğu zorunlu rekabet, bireyleri fitness ve botoksla ayakta durmaya çalışan zombilere, henüz nefes alıyorken kapital sistemin kurbanlarına dönüştürmüştür.⁵⁷ Söz gelimi, modern çağın vaizleri olan psikiyatristlerin ücret karşılığı devşirdikleri ikna edici tüm gerekçelere rağmen modernitenin altın yıllarında yaşamış, yazar ve şair olan ve üçüncü intihar girişiminde hayatını kaybeden Sylvia Plath’ın “Tanrı, Tanrı, Tanrı: Neredesin? Seni istiyorum, sana ihtiyacım var. Sana, aşka ve insanlığa inanmaya”⁵⁸ çağrısı yanıt bulmamıştır. Çünkü Plath, çizginin öbür tarafında yani ölümden sonraki dünyada bir Dasein olarak var olma imkânı veya ihtimali elinden alınarak hiçbir varlığın hiçliği muhatap almak istemeyeceği hiçlikle baş başa bırakılmıştır. Hiçliği ancak hiç olmamışlıkla olumlayan, var ol-

⁵⁴ Byung Chul Han, *Kapitalizm ve Ölüm Dürtüsü*, çev. Çağlar Tanyeri (İstanbul: İnka Yayınları, 2021), 17-21.

⁵⁵ Zigmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, çev. Nurgül Demirdöven (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 70-73.

⁵⁶ Altaytaş, *Varoluş ve Ölüm*, 73-74.

⁵⁷ Han, *Kapitalizm ve Ölüm Dürtüsü*, 15.

⁵⁸ Adnan Acar, *Sylvia Plath ve Nigün Marmara'da İntihar ve Ölüm* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2019), 116.

224 • GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM:
“KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA”
FİMLERİ

mayı kötülük, buna âlet olmayı ahlaki bir sorun olarak gören David Benatar’ın “hiçbir zaman var olmamanın var olmaktan daha avantajlı olduğu”na yönelik argümanı,⁵⁹ bir kere var olduktan sonra hiçliğin, var oluşun her halinden daha kötü olduğu hissiyle boşluğa düşmüştür. Üstelik yetişkinliğin zayıf inancı ve yaşlılığın ürkek kuşkuculuğu ölme kaygısıyla birleştiğinde varoluş anlamsızlaşmış, toprağın altındaki hiçlik, henüz hayatta olan Slvya Plath ve Nilgün Marmara gibi performans maktullerine musallat olmuştur. Türk modernleşmesinin hem kadın hem de bir yazar olarak öncülerinden olan Suat Derviş bir eserinde bu krizi: “Yaşlandıkça o ölümü kendisine çocukluğunda öğrettikleri gibi düşünmek istemiş, ne kadar da çabalasa ve çalışsa buna muvaffak olamamıştı. Ölüm, yokluktu, giden sevgililerden tek işaret gelmezdi, hayat karanlık bir yokluktan gelip ışıklı bir dünyada bir müddet aktıktan sonra tekrar karanlık bir boşluğa akan bir acayip nehirdi. Gidiş katı; yok oluş münakaşa kabul edilmeyecek kadar hakikatti.”⁶⁰ satırlarıyla tercüme etmiş, 2021 yapımı “Dünyanın En Kötü İnsanı (Verdens Verste Menneske)” filminin final sahnesinde bu varoluş sancısı, geçmişe özlemle dindirilme çabasının trajik bir örneği olarak perdeye yansıtılmıştır.⁶¹ Dolayısıyla Aydınlanmanın tayin ettiği vekil tanrılardan olan ve profanlaşarak büyüsunü kaybetmiş sanattan sadır olan bu yakarışlar, iletişim çağının gürültüsüne karışmış, yalnızca ölümle değil yaşamla kurulan uzlaşma köprüleri yıkılmış, modern öznelere anlam arayışına ve Tanrısal teselli ihtiyaçlarına yanıt verilememiştir. Bu durumda ölümle gelen kesin bir ayrılığı reddeden ve ötekinin ölümünü kabullenemeyen insanlar, eskatolojik inancın boşluğunu dinsel duygu ve ritüellerden uzak profan bir mezarlık kültüründen umulan dinimsi bir duygulanım ile doldurmaya çalışmışlar,⁶² cenaze törenleri ve mezar ziyaretleriyle azizleştirdikleri ölüyü canlı bir anıya dönüştürmüşler, böylelikle kişiselliklerini kaybetmeyen ölüleriyle kurdukları ilişkiye yaslanarak hayata tutunmaya çalışmışlardır.⁶³

⁵⁹ David Benatar, *Keşke Hiç Olmasaydık- Var Olmanın Kötülüğü*- çev. Cansu Özge Özmen (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 55.

⁶⁰ Suat Derviş, *Yeniden Başlayabilseydik* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2021), 48.

⁶¹ Joachim Trier, *The Worst Person in the World [Dünyanın En Kötü İnsanı]* (Film, 1995), 01:50:23-01:53:54

⁶² Eries, *Batı'da Ölüm'ün Tarihi*, 257.

⁶³ Levinas, *Ölüm ve Zaman*, 97.

2. Filmlerin Analizleri

2.1. Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak Filmi (2004)⁶⁴

Filmin yönetmeni ve senaristi: Ahmet Uluçay

Gösterim Yılı: 2004

Tür: Dram

Ülke: Türkiye

“Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak” filmi, Tanrı, doğa ve insan trionunun parçalanmadığı, henüz profanlaşmamış kültür içinde sanatın büyüünün bozulmadığı, zamanın eşiklerine gölge eden Ahlat ağacının dibinde kolektif bilincin büyük hikâyeyi dinlemeye devam ettiği⁶⁵, minimal evrende kapıyı çalan ölümün gündelik yaşama misafir edilebildiği ve ölümü kovmak için yaşamın kapı dışarı edilmediği tinsel iklimde sinemacılığa yeltenen iki gencin naif bir hikâyesidir.

Yönetmenin Öznel Tarihi

Yazar ve yönetmen olan Ahmet Uluçay (1954-2009), ilkokul mezunu olmasına, ekonomik sıkıntılara ve sinema yapma aşkının karikatüristik dedikodulara malzeme yapılmasına karşın çektiği kısa filmlerle dikkatleri üzerine çekmiş, ilk ve tek uzun metrajlı filmi olan “Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak” filmini sete dökmek için gerekli fırsatı yakalamış, Türk sinema tarihine dâhi yönetmen olarak adını yazdırmıştır. Uluçay, Takva filminin (2004) ana karakteri olan ve varoluşunun çatlakları arasından üzerine hücum eden kapital rüzgârlarda savrulan ve anti-teist katarsislere kapı aralayan püriten Muharrem’i tekzip eden nadir bir karakter olarak sanat dünyasında anlamlı bir iz bırakmıştır.⁶⁶

Bulgular

1- 01:045:00-01:05:56⁶⁷, Kadraja giren birkaç kasabalı kadının yöresel kıyafetleri, dinsel ve geleneksel yaşam hakkında fikir vermekte, tabut planına geçilmesiyle dış ses ile birlikte yaşamı imgeleyen tüm sesler

⁶⁴ Ahmet Uluçay, *Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak* (Film, 2004), 01:045:00-01:05:56.

⁶⁵ Byung Chul Han, *Ritiellerin Yok Oluşuna Dair*, çev. Çağlar Tanyeri (İstanbul: İnkâ Yayınları, 2022), 37-38.

⁶⁶ Tarık Güvendi, *Doğu, Batı ve Türkiye Sinemasında Din* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2022), 345.

⁶⁷ Uluçay, *Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak*, 01:045:00-01:05:56.

226 • GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM:
“KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA”
FİLMLERİ

kesilmektedir. Ölüm, mezarlıklardan yükselen sessizliği bir süreliğine de olsa içtimai hayata taşıyarak kolektif bilincin büyük anlatısını dinlemeye davet eder. Modernitenin ölümü örtbas etme çabasının aksine boş tabut kamusal yaşamın ortasına bırakılmakta, sosyal medya öznelrinin duyargasızlığını çağrıştıran karpuzcu karakteri gibi en avare zihinleri bile tefekküre davet etmektedir. Nihayet tabut ve ölü, ölümün evrensel bir simgesi olarak karpuzcunun yüzüne korku ve gerilim olarak yansır. Ancak bu korku dalgası anlık bir ürpermeden öteye gitmez. Çünkü ölüm, modernitenin aksine her birey için kendi kişiliğinin kuşkusuz yok olmadığı fakat uykuya daldığı –requies- bir kaderin kabul edilmesi şeklinde taşraya yayılır. Bu çerçevede ölüm öncesi ve sonrası arasında zamansal bir çatışma söz konusu olmadığından ölümler ve yaşayanlar arasında bir gerilim de söz konusu olmamaktadır.⁶⁸ Ne var ki modern atmosferde Baudrillard’ın ölüme hamile olmakla nitelendirdiği insan⁶⁹, Baumanın tasviriyle, kişisellikten yoksun karanlık bir hiçliğe gebedir.⁷⁰ Hiçliğin anlamsızlığını karanlık rahminde hapsetmek için tutunduğu mitlerden, dini anlatılardan ve doğaüstü müracaatlardan yoksun bırakılan insan varoluştan geriye kalan bir cenine dönüşür ve ontolojik bir öksüzlüğe mahkûm edilir.

Kasabanın işlek caddesine bırakılan tabut ise stoacılarla özgü mental bir disiplin içinde ölüm olgusunun kasaba halkının zihninde bir egzersiz olarak devinmesine izin verir.⁷¹ Ancak bu egzersiz, modernitenin salık verdiği ölümün karanlığına alışmak ve ölmekliğin kaygısını bastırmaktan ziyade aydınlığı hak etmek ve ona hazırlanmak için imeceli bir umut hasadına ve ölümün vahşileşmesini önlemek için kolektif bir nöbete evrilir. Böylelikle ölüm, aynı anda hem yakın ve tanıdık hem de küçük ve zararsız olarak evcilleştirilmiş, hiçlik canavarına dönüşmemiştir. Nitekim modern öncesi dönemde katlanılan ve boyun eğilen ölümün birinin çevresinde bilmem kaçınıcı kez yinelenildiğinde şaşırarak ya da aşırı derecede heyecanlanmak için hiçbir neden yoktu. Çünkü karşısında ona meydan okuyan ve kaybedeni belli olsa da ölümlü düelloya davet eden modern bir toplum yoktu.⁷² Dahası Tanrısal

68 Eries, *Batı’da Ölüm’ün Tarihi*, 93.

69 Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, 317.

70 Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, 73-79.

71 Adkins, *Arzu ve Ölüm- Hegel- Heidegger- Deuze-*, 278.

72 Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, 127-130.

bir vergi ve yazgı olarak görülen ölüm; her geçen gün insan iradesine ve zekâsına mahkûm edilmemiş ve henüz bir skandala dönüşmemiştir. Dolayısıyla insanın güçsüzlüğünün sert ve parçalanamaz çekirdeği olarak ölüm, utanılan bir sessizlikle tüm duyumsanabilir işaretlerinin yer altına itildiği ve ölümlerin yaşayanların dünyasından Hades'e sürgün edildiği⁷³ modern tavırların konusu yapılmamıştır.

2- Gasilhanenin kapısından siyah kefenle sarılmış naaş çıkarılarak tabuta koyulmuş ve tabutun üstü açık bırakılmıştır. Ölünün kefenlenmesi bir tesettür uygulamasıdır ve kefenler hem ticari hem de manevi bir değer taşımaları nedeniyle⁷⁴ en mahrem birikim unsuru (kefen parası) olarak geleneksel toplumda yerini almıştır. Beyaz kefen, cennetin saflığını ve dinginliğini simgelerken yönetmenin siyah kefen tercihi, ölüye ağıtı ve ötekinin kaybıyla açığa çıkan kederi betimler. Siyah renk sinemada karanlığın acının ve yasin rengidir.⁷⁵ Mevtanın üzerine serilen ayetlerle işlemeli yeşil bez dinsel tutuma bir göndermedir. Bu esnada hayvanlarının beslenmesi için karpuz kabuklarının peşine düşen dul kadın planına geçilmesi, tabutun içinde dünyasını değiştirenin kaygısına paralel işlenerek günlük yaşam ile ölmeklik arasında uzlaşımın devam ettiğine gönderme yapmaktadır. Özellikle modernizmin sürgün ettiği geleneksel anlayışın nihaî mekânı olan taşrada, ölümü Mutlak Varlık'la gerekli nihai karşılaşma olarak gören teolojik anlatı, ölümün toplumsal bir olay olarak görülmesini kolaylaştırmakta, evrelere bölünmüş yaşamın olağan bir aşaması olarak kabul etmekte, kasaba halkını hem ölenin karşısında hem de ölme düşüncesinin önünde dehşete düşmekten alıkoyarak⁷⁶ akışkan hayata iştirak etmeye izin vermektedir.

3- Gasilhaneden bir çocuk çıkar ve tabutun başında beklemeye koyulur. Bu plan, Ortaçağda çocukların ölmek üzere olanlarla vedalaşma sahnelerini çağrıştırır. Nitekim cinselliğin tabu olduğu eski çağlarda çocuklara bir lahanın içinde doğdukları söylenirdi. Öte yandan bu çocuklar, ölmek üzere olan kişinin başucunda büyük vedalaşma sahne-

⁷³ Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, 176-181.

⁷⁴ Gilles Veinstein, *Osmanlılar ve Ölüm*, çev. Ela Güntekin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 213.

⁷⁵ Güvendi, *Doğu, Batı ve Türkiye Sinemasında Din*, 123.

⁷⁶ Ataman- Durmuşoğlu, *Kutsaldan Sekülere: Değişen Ölüm Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme*, 130-131.

**228 • GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM:
“KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA”
FİMLERİ**

lerine katılırlardı. Bu da ölümün evcilleştirilmesinin bir göstergesiydi. Ölümün tabulaştırıldığı bugün ise en küçük yaştan itibaren aşkın fizyolojisini öğrenmeye başlayan çocuklar, dedelerini görmedikleri ve buna şaşırdukları zaman dedelerinin çiçekler içinde güzel bir bahçede dinlendikleri mitosunu kavrayışlarına sindirmek zorunda bırakılmışlardır.⁷⁷ Çeyrek asır önce toplumsal yaşamda da sokağa kurulan ölü yıkama çadırları ve bu çadırların içini meraklı gözlerle didikleyen çocuklar, tabulaşmamış ölünün çocuk ziyaretçileriydi. Moderniteye kadar ölüm döşeğini tasvir eden resimlerin konusu olan çocuklar⁷⁸ şimdilerde yetişkinlerle birlikte fotoğraf karesinden silinmişlerdir. Çünkü modern tavır, müşterek mutluluğun istikrarı adına kadim bir başarısızlık olan ölümü herkesten gizlemeye ve örtbas etmeye çalışır. Öyle ki ölüm müstehcen ve rahatsız edici bir şeye dönüşmüştür. Bu durumda yas tutmak da müstehcen ve rahatsız edici bir gösteri olarak algılanır. Doğru olan davranış, ölümün gizlenmesidir.⁷⁹ Bu minvalde çocuğun ardından gasilhaneden çıkan ölü yakınının yas halleri ve itidalli gözyaşları, modernitenin yukarıda bahsi geçen tutumlarına karşı bir direniştir. Ölü ortada; yas meydandadır. Efkâr bulutları, biçimsel ritüellerin kolektif müdahalesiyle dağılır. Dolayısıyla biyo-politikanın ürettirdiği sakinleştiriciler ve teskin edici haplar, performans öznesinin biricik alternatifi olarak henüz yerini almamıştır.

- 4- Mistik esintilerle örülmüş metafizik sahnede karpuzcunun bakışına ölünün göğsünün inip kalktığı, bir anlamda canlılığın işareti olan nefes alıp vermenin sürdüğü ilişir. Bir anlamda ölümün varlığı öldürmediği ve ölen her kişinin varoluşunu devam ettirdiği, hareket imgesinin dilinden verilir. Ölüm dünyadaki bir olanak olan varlığımızın yani Dasein olarak varlığımızın sonuna işaret etse de insanın ölmesi ve bir cesede dönüşmesi yani dünyasız olması, onun artık yok olup gittiği anlamına gelmemektedir. Ölmüş kişi bir Dasein olarak artık dünyada olmasa da varlıktan, var olma olanağından mahrum değildir. Dolayısıyla ölüm ontolojik bütünsellik ve canlılığın sona ermesi anlamında bir yok oluş ve ölmek değil sadece dünyadaki varlığının sona ermesi anlamında vefat etmektir.⁸⁰ Ne var ki ölmüş olan kişi, ne canlılar dünyasına ne de

⁷⁷ Eries, *Batı'da Ölüm'ün Tarihi*, 84-86.

⁷⁸ Ataman, *Kutsaldan Sekülere: Değişen Ölüm Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme*, 130-131.

⁷⁹ Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, 350-351.

⁸⁰ Adkins, *Arzu ve Ölüm- Hegel- Heidegger- Deuze-*, 46-50.

ölüler dünyasına ait olmayarak canlılar ile ölümler arasındaki ilişkiye zeval verebilir. Cenaze törenleri ise huzursuz edici belirsiz varlığın ölümler dünyasına ait olduğundan emin olunmasını sağlayan törensel ilişkileri içerir. Dolayısıyla cenaze törenleri, birisinin ölümüyle bozulan canlılar-ölümler ilişkisini yeniden rayına oturtmayı amaçlar. Öyle ki ritüellerin henüz otantikleşmediği bir yas seremonisinde toplum depresyondan korunduğu gibi birey de ölümün beraberinde getirdiği yas dehşetine karşı kolektif bir koruma altına girer.⁸¹ Öte yandan kasabanın ortasında canlılık belirtileri gösteren mevta, mistik bir atmosfer içinde geleneksel dinlerde Tanrısal varoluşa; modern düşüncede natürel katılıma; materyalist perspektifte anıların ölümsüzlüğüne iştiraki çağrıştırmaktadır.⁸² Hareket eden mevta sahnesinin yol açtığı duygulanım, korku ve ürküntü olarak karpuzcunun yüzünde yakın plan çekimle yansıtılmış, gerilimin göstergesi olan üst üste yakılan sigaralar eşliğinde bu gerçeküstü sahneden modernist bir refleksle yaşamın bin bir çeşit karelerini barındıran dünyevi sahneye geçilmiştir. Ne var ki karpuzcunun gözünden kadraja giren duvardaki güreşçi dedelerinin fotoğrafları asılı olduğu yerlerden düşerek yerdeki tabutla eşitlenir ve ölüm arkadan dolaşarak zihnin kapılarını zorlamaya devam eder. Çünkü bir fotoğraf karesi o anı ölümsüzleştirirken o an-ı ve an-ın üyelerini an içinde dondurmakta ve öldürmektedir.

Sonuç olarak modernitenin taşraya uzanan ölümü gündeminden çıkarma misyonu taşranın uzlaşmacı tavrına gölge düşürse de ölüm, taşra üyelerinin yaşamında olağanlığı korumakta, moderniteye özgü bir kayıtsızlığa yol açmamaktadır. İnsanlar doğada olağan gördükleri her nesne gibi ölümü de doğal karşılamakta onun anımsatıcı ve hatırlatıcı işaretlerini örtbas etmeye girişmemektedirler. Bu minvalde tabut ve ölünün olduğu planların hiçbirinde ölüm temasına dair hiçbir diyalog göze çarpmaz. Diyalog taşranın yalınlığında Tanrı, insan ve doğa arasında sessizce ilerleyerek mistik bir sohbete dönüşür.

2.2. “Paramparça” (In The Fade, 2017) Filmi⁸³

Yönetmen: Fatih Akın

Gösterim Yılı: 2017

⁸¹ Han, *Ritüellerin Yok Oluşuna Dair*, 23-24.

⁸² Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 121-122.

⁸³ Fatih Akın, *in the Fade [Paramparça]* (Film, 2017), 01:08:46-01:32:27.

**230 • GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM:
“KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA”
FİMLERİ**

Tür: Suç, Dram, Gerilim

Ülke: Almanya

Süre: 106 dk.

Fatih Akın'ın Altın Küre Ödülü kazanan “Paramparça” filmi, eşi Nuri ve altı yaşında oğlunu bir patlamada kaybeden Katja'nın, adalet arayışını ana tema olarak ele alırken heterodoks bir ailenin modern çizgilerle biçimlenmiş profanlaşan yas ve kayıp ritüellerini de içinde barındıran bir yapıdır.

Yönetmenin Öznel Tarihi

1973'te Batı Almanya'da doğan Fatih Akın, gençlik yıllarına karşılık gelen yükselen göçmen karşıtlığının yol açtığı “aradalık” atmosferini, siyasal ortamı ve kültürel koşulları, “Duvara Karşı” (Head-On, 2004) ve İstanbul Hatırası: Köprüyü Geçmek” (Crossing the Bridge, 2005) gibi filmlerine sert ve dramatik bir dille yansıtmış, eğitimini biçimlendiren modern paradigmayı Ahmet Uluçay'ın taşrasına sığınan geleneksel paradigmanın karşısına konumlandırmıştır.⁸⁴

Bulgular

1- 01:08:46-01:32:27⁸⁵: Bireysel ve toplumsal gerçeklik olarak ölüm: Film, ölümlü temasını ilk olarak 08: 46 dakikasında kurmaktadır. Katja patlamanın olduğu olay yerine geldiğinde maktullerin eşi ve çocuğu olduğundan habersizdir. Etrafa toplanan kalabalık mekânla ilintisizliğin kaygısızlığında olay yeri inceleme ekibinin çalışmalarını fitrattan gelen dikizci bir iştah ve şehvî bir ilgiyle izler. Çünkü bir başkasının ölümüne baktığında kendisinin hala hayatta olduğunu hafıza olarak tazeler ve gizli bir sevinç duyar.⁸⁶ Öte yandan hak edilmemiş bir ölüm, hak edildiği düşünülen doğal ölümden daha ilgi çekicidir. Dahası trajik bir ölümün yol açtığı yoğun ve derin bir kolektif hoşnutluk, bir çeşit kurban etme ritüeline gönderme yapmaktadır. Ancak bu sahnede toplumsal bir şekilde düzenlenen ve denetlenen şiddetten farklı olarak

⁸⁴ Besim Can Zırh, *Almanya Türkiye Arasındaki İşgücü Göçünün Altmışıncı Yılı Üzerine Bir Değerlendirme* (İstanbul: Göç Araştırmaları Derneği, 2021), 16-19.

⁸⁵ Akın, *in The Fade*, 01:08:46-01:32:27.

⁸⁶ Susan Sontang, *Başkalarının Acısına Bakmak*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2003), 92-95.

güvenlik kaygısına yol açan kontrol dışı terör saldırısı ile normal kabul edilen yaşa endeksli dört ölme biçimine aykırı olan ölüm, kitlesel katarsis şölenine gölge düşürmektedir.⁸⁷ Öte yandan ölüme bakıştaki doğallığın yitirilmesi, güvenliğin kutsandığı risk toplumunu ve bu toplumu teskin etmeye soyunan iktidar bileşenlerini, özgürlüğün rafa kaldırılması ve birincil ilişkilerin ilgasına rağmen bir araya getirmiştir.⁸⁸ Bu minvalde bombalı bir saldırıyla baba ve oğlun katledilmesi, ardından yasal meşrulaştırıcılarının refakatinde hukukun ve adli soruşturmanın ivedilikle devreye girmesi ve öznel yaşamlarının en kritik ve en mahrem anlarının işgal edilmesi, şiddetten ve erken ölümden kaçınılmasına dair ölümü de kapsayan yaşama yapılmış bir sözleşme hayalinin özneyi köleleştirilmesiyle ilintilidir.⁸⁹

Sözleşmenin tarafı olan egemen iktidar, herhangi bir dış teselli girişiminin davetsiz bir müdahale haline dönüştüğü sıkıcı bir özel sarsıntı durumunu karşılayan ölümlerin % 80'ni kurumlara taşıyarak denetimine alır. Ancak dış tesellinin kurumsal soğukluğu Katja'nın içindeki yakıcı ateşi söndürmemekte, birincil ilişkilerin yadsındığı modern yaşama özgü duygusuz vitrin mankenlerinin ruhsuz bakışlarını andıran soğuk temennilere terk edilmektedir. Olay yerindeki profesyonel ekipler donuk bir acı ve rutine binmiş kederli bir yüz ifadesiyle ölüm haberini Katja'ya iletirler. Katja, yaşadığı bu ilk şok dalgasına rağmen kişisel yaşam tarihinde hiç yer edinmemiş insanlara karşı acısını dışa vurmamak için direnmektedir. Çünkü o anda ötekinin katarsis nesnesine dönüşen Katja, henüz kendi başlarına gelmemiş olan feci hadisenin gizli sevinçlerini yabancı bakışlarda hissetmektedir. Görevliler Katja'nın acısını paylaşmaktan ziyade örtbas etmeye odaklanmış aile bireylerine ulaşmak isterler. Çünkü modern yapıda her eylem, bir rol ve ödev olarak yerine getirilmekte, tinsel inisiyatif bireyciliğe saldırı olarak görülmektedir. Nitekim aile bireyleri karakterin acısına içtenlikle dâhil olmayarak ve alışkanlıklarını korudukları mesafeye dikkat ederek matem kendi kutsal rutinlerine gölge etmesine izin vermemişlerdir. Çekirdek aile, modernizme özgü hesaplı temaslar ve metropole özgü minimal mimarinin insan ilişkilerini bölen duvarları arasında paylarına düşen matemî paylaşma becerisinden ve etik

⁸⁷ Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, 315-318.

⁸⁸ Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, 191.

⁸⁹ Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, 301.

232 • GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM:
“KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA”
FİMLERİ

sorumluluktan yoksundur. Doğru toplumlarına özgü bilinçli kolektif direncin terk edilmesinden geriye kalan cemiyetçi yas ise sahtedir. Cemiyetçi yas, acıları teskin eden zamanın dokunuşuna da müsaade etmez. Bu duyargasızlığa karşın görevli, iş bölümünün dayattığı sınıfsal duvarların simgesi olan üniformasını çıkararak bir anlığına da olsa modernitenin bireyler arasına çizdiği sınırı geçer, akıl ve sermaye ile zincirlenmiş tinsel vicdanının Katja ile empati kurmasına izin verir. Görevlinin refakati, aile üyelerinin kadraja girmesiyle bölünür. Geleneksel toplumlara özgü akraba, komşu ve halkın katılımlarıyla yasin imece usulü kaldırılmasına rastlamak mümkün değildir. Modern toplumun bireyci yalnızlığıyla çatışmayan bir kalabalık olarak Katja'nın etrafında toplanan aile bireyleri yalnızca beş üyeden ibarettir. Acının etrafında kayıtsız bir kalabalık olarak toplanmayı yeğleyen aile üyeleri, empatiden yoksun narsist bir refleksle Katja'yı ve ölmüş kocasını suçlamışlar ve trajedinin dozunu arttırdıklarını umursamamışlardır. Çünkü modern perspektiften her ölüm bir başarısızlık ve her kayıp bir skandal olarak görülür. Dolayısıyla modern öznenin bir stereotipi olarak Katja, hayatının en acı ve geri döndürülemez gerçeğiyle tek başına yüzleşmek zorunda kalır.

- 2- Mekanik toplumda ölüm: Katja'dan adli soruşturmanın bir parçası olan DNA testi istenir. Akıl iktidarında insani ilişkiler “makine ya çalışır ya çalışmaz” duygusuzluğuna indirgenirken, modern özne biyolojik bir makine olarak tanımlanır, ölü ya da diri ruhsuz bir yazılımın duygusuz kodları olarak kapitalizmin metnine eklenir.⁹⁰ Öyle ki sağlık görevlileri Katja'yı teselli etmeye niyetlenmişlerse de modernitenin bireyler arasına koyduğu mesafeye takılmışlar, yarım kalan dokunuşların kifayetsizliğinde eşini ve oğlunu kaybeden karakteri parçalanmış hikâyesiyle baş başa bırakmışlardır. Çünkü Aydınlanma ile referans noktası dünyaya ve insana sabitlenmiş, yorumlama dili seküler ve teknik bir forma bürünmüş paradigma ikliminde ölüm, biyolojik terimlere özgü soğuk bir tonda tasvir edilmiş⁹¹ ötekine tebliğ edilen duygudaşıktan yoksun bir yas bildirgesine dönüşmüştür. Dahası modern hayat, ölümlerle insan arasına sağlık sistemi, hastaneler, estetik ve güzellik endüstrisi gibi kurumsal duvarlar inşa ederek, insanı ölüme; ölümü de insana yabancılaştırmıştır. Yerel yönetimler ve cenaze hizmetleri su-

⁹⁰ Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, 301.

⁹¹ Spellman, *Ölümün Kısa Bir Tarihi*, 25.

nan şirketler de ölüm-toplum ilişkisinde toplumu ölümden yalıtın bir malzeme olarak yabancılaşmayı keskinleştirmişlerdir. Bununla beraber “her an ölebilmek ihtimali”nin “ölmek için belli şartların oluşması gerektiği” gibi bir mite evrilmesi gerçekleşen her ölümü içinde hata payı barındıran matematiksel bir veriye indirgemştir.⁹² Dolayısıyla Katja’nın ölümü örtbas etmeye ve onu metalaştırmaya niyetlenen modern tutumdan arda kalan kırık dökük teselli hamlelerine karşı yüzünü yere çevirmesi, ona öğretilen ölüm utancından ve kaybeden olmanın skandalından bir kaçış ve modernitenin ruhsuz bir seyirciye dönüşen öznelerine tepki olarak okunur.

- 3- Defin işleminin için gidilen tabut mağazası ışıltılı ve albenili bir mücevherat dükkânını; disiplinli ve ciddi atmosferi ile bir müzeyi çağırır. Her tabutun hesaplı bir dizilişle yerini aldığı bu mağaza ölümün metalaştırılmasını her ölünün ve ölü yakınlarının müşteriye dönüşmesini simgeler. Ölümün endüstrileşmesini ve yükselen defin modasını simgeleyen⁹³ modern çağın süslü tabutları, ölüden ölü olma hakkının; yas sahipleri ve ölü yakınlarından ise matemlerinin gasp edilmesini akla getirir. Nihayet ölüm olgusu, marketing yasaları çerçevesinde tasarılanarak “Amerikan Funeral Home” mağazalarında bir kampanyaya ürününe dönüşür.⁹⁴ Dolayısıyla 1900’li yılları müteakiben cesetlerin özel alandan ve ortak yaşam deneyiminden koparılması, cesetlerden kurtulma işinin seküler bir ticari girişime ihale edilmesiyle sonuçlanmış, mezarlıklar da kiliselerin elinden çıkarak yerel yönetimlerin veya özel şirketlerin hâkimiyeti altına girmiş, yas tutma süresi ve takvimi seküler kurumların mesai saatlerine göre ayarlanırken ölüm ve gömülme arasındaki geçişten sorumlu olan kâr amaçlı profesyoneller de sevilen kişinin ardından yaşanan süreci ticarete dökmüşlerdir.⁹⁵ Kısaca ifade edilirse ölüm topyekûn kapital bir karartmaya tabii tutulmuştur.
- 4- Cenaze töreni sahnesine filmin diğer sekansları göz önüne alındığında çok az süre ayrılmıştır. Sahne sürelerinin dağılımındaki bu cimri tutum, modern yaşamda cenaze törenlerine verilen sürenin bir izdüşümüdür. İzole edilen ve kamusal bir karartmaya uğrayan mevtanın son uğrak mekânı olan cenaze evinde tören, matemün büründüğü siyah tonların

⁹² Sağır, *Ölüm Sosyolojisi*, 30.

⁹³ Sağır, *Ölüm Sosyolojisi*, 31.

⁹⁴ Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, 347-349.

⁹⁵ Spellman *Ölümün Kısa Bir Tarihi*, 252-255.

234 • GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM:
“KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA”
FİLMLERİ

eşliğinde, kırık dökük gözyaşların ayak sürüyerek yanaklardan süzül-
düğü sabırsız simaların gergin atmosferinde icra edilir. Ortamdaki ses-
sizlik ölmekliğin gürültüsünü bastırmaya çalışsa da önlerinde uzanan
iki naaşın bakışları, ruhsuz yas imcesinin üyelerine ölümlü olduklarını
fısıldamaya devam eder. Tören gerçek zamanlılığı aratmayan bir hızla
kısa sürede tamamlanır. Duygudaşlığın firar ettiği cenaze töreninde
sadaka kabilinden teselli cümleleri Katja'nın avucuna telaşla bırakılır
ve kapital yaşamın sirk aynalarından yansıyan acının iltica ettiği yüz-
ler maskelenir. İnsanın ancak bir insandan bekleyebileceği ve acının
tenden tene geçerek hafıflediği sarılma veya kucaklamayla açığa çı-
kan kadim ritüel, en yakın aile üyelerinin içinde bulunduğu cemiyet
tarafından zayıflığın işareti olarak Katja'dan esirgenmiş, geleneksel
toplumlara özgü kolektif ve candan teselli yerini zaman ve uzamda
mesafelenmiş kolektif kontrole ve şiddeti dizginlenmiş mateme bırak-
mıştır. Bu marazi hal, modern öncesi toplumlarda henüz anlamlılığını
yitirmemiş ve kolektif nitelikli olan ölümün yadsınan yanının, grup
tarafından şölen havasında ve ritler aracılığıyla emilmesiyle bertaraf
edilmekte, bir çeşit kefaret ödemesi ile anlamlı bir değiş tokuşa çevril-
mekteydi. Çağdaş toplumlarda ise değiş tokuş edebilecek hiçbir şeyi
kalmamış biri olarak görülen ve biyolojik parkurun sonuna geldiği ka-
bul edilen ölü, biriktirilen bir yaşamın sonunda insan genel toplamdan
düşülen bir rakama indirgenmekte, defin modasıyla ekonomik bir iş-
leme tabi tutulmaktadır.⁹⁶ Bu minvalde perspektif kaymalarına maruz
kalan modern toplum, cenaze törenlerini hem fiziksel hem de kültürel
olarak toplumun uzağına atarak⁹⁷ ölümün ayak seslerini bastırmaya,
ölümün kaçınılmaz olduğu gerçeğini manipüle edemezse de dikkati
başka ilgi alanlarına kaydırarak bastırmaya ve duyumsamanın sınırlarının
dışına itmeye çalışmaktadır. Ne var ki ölüm, epistemolojinin
bir objesi olmaktan çıkarılmışsa da varoluştan bilinçaltına sinmiş ve
bastırılması mümkün olmayan kesif bir koku olarak işaretlerini bırak-
maya devam etmektedir. Ölümün kokusu yaşama özgü tüm kokuları
bastırmakta⁹⁸ bitkin düşüren sahte konformizmin bahar esintilerini ki-
şinin bilinçaltında kışa çevirmektedir.

5- Nihayet modern toplum ölmek üzere olanı hastane odasında; “ötekinin

⁹⁶ Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, 192.

⁹⁷ Spellman *Ölümün Kısa Bir Tarihi*, 14.

⁹⁸ Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, 12.

kaybı”yla yüzleşen Katja’yı da yalnız bırakacaktır. Nitekim en yakın arkadaşı da ayrılmak üzereyken “her zaman yanımdayım, istediğin zaman ara” söylemi: “Ben de nihayet ara verdiğim kutsal konforuma dönmeliyim. Gerçek şu ki kendi başının çaresine bakmalısın ve bana kendimi kötü hissettirecek abartılı tepkilerden lütfen kaçın” ricasını alt metinle fısıldar ve Katja’yı içinde yükselen acı dalgasıyla baş başa bırakır. Katja topluma yeniden kabul edilmek için toplumsal huzursuzluğu çağrıştıran travmasını maskeleymeli ve bu maskeyi sadece en güvenli özel alanında çıkarmalıdır. Nitekim Katja soyunmak ve giyinmek için kullandığı özel alanına matemini yaşamak gibi bir işlev eklemek zorunda kalır. Dolayısıyla çağımızda matem yasaklanması kişiyi, ya işe boğularak kendini unutmaya itmekte ya da nevrotik semptomlar eşliğinde intihara sürüklemektedir.⁹⁹ Mamafih Katja insanları kendi kuytu köşelerine hapseden yağmurun kasvetli atmosferinde modernitenin skandal olarak nitelediği yakınıni kaybetmenin ağırlığını içi su dolu küvette kestiği bileklerinden akan kanıyla hafifletmek, dolayısıyla intihar ederek bu utanca bir son vermek istemiştir. Korku, keder, öfke, umutsuzluk, kırgınlık, katlanma, karşı koyma, acıma, hırs, başarı, umarsızlık gibi ölüme karşı tepkileri birlikte absorbe eden toplumsallığın kapı dışarı edilmesiyle modern özne, bu tepkilerden birine yenik düşmekte ve oraya zincirlenmektedir.¹⁰⁰ Çünkü Katja, sevme enerjisi ve arzu nesnesi olarak libidonal yatırımının ana unsuru olan en sevdiklerini kaybetmenin acı deneyimini tek başına yaşamakta çok sevdiği nesnenin veya kişinin kaybolmasından doğan yas ve melankoli içinde boğulmaktadır. Bu anafordan çıkabilmesi için o nesne ve kişiler üzerindeki libidonal yatırımlarını geri çekmeli ve psikik topografyasını yeniden düzenlemelidir. Bunun için ona yeni alternatifler sunan toplumsallığa ihtiyaç duyar. Modern toplum ise ölüyü, ölümü ve ölü yakınıni kusarak içinden atmaya ve huzursuzluğa yol açan işaretçileri silmeye meyillidir.¹⁰¹ Öyle ki modern toplum, bir yandan ölümün izlerini kamusal alandan silerken öte yandan pozitivist paradigmayı hatırlatan otokrat bir hemşire edasıyla “sus” işaretini ölü yakınlarını susturmakta kullanmaktadır. Dolayısıyla bir çeşit “Omerita” sözleşmesiyle hal dili bağlanan ve dili lal kesilen Katja, varoluşu-

⁹⁹ Eries, *Batı'da Ölüm'ün Tarihi*, 224.

¹⁰⁰ Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, 15.

¹⁰¹ Adkins, *Arzu ve Ölüm- Hegel- Heidegger- Deuze-*, 22.

**236 • GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM:
“KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA”
FİMLERİ**

nu krize sürükleyen suskunluktan kurtulabilmek ve kendisine yabancılaşan modern kültüre karşı son sözünü söyleyebilmek için şiddetin diline yani öz kıyıma başvurur.

Sonuç

Evrende var olan her şeyin bir nedeni olması, o şeyin doğaya ve insana karşı anlamlı bir sözü olduğu gerçeğini de içinde barındırır. Bilim ise nedenellik dilini çözümleyerek doğa ve onu kuşatan evrenle iletişime geçer. İnsan bu iletişimi modern paradigmanın sınırlarına hapsedtiğinde ele geçen yalnızca teknik güç ve bu güce yaslanarak doğa ve toplumlar üzerinde kurduğu egemenlikler olmuştur. İnsan bu paradigmada güçlü olmak veya güçsüz olmak gibi iki sınıfa indirgenmiş, performans toplumunun bir üyesi olarak da güçlü olmak için neden sonuç ilişkisinden elde edeceği azami başarı ve faydaya odaklanmıştır. Ne var ki ölüm olgusu, güce dayalı iktidarın her an yerle bir olabileceği gerçeğini hatırlatırken modern bireyin tüm çabasını, dünyaya dair tüm iddialarını, yaşama yönelik tüm anlamlandırmalarını sarsmakta ve yerinden etmektedir. Nitekim pozitivist perspektiften okuduğu doğayı seküler bir dille insana tercüme eden Modern paradigma, varoluşun kadim diyalektiğine son veren ölüm olgusunu izah edemeyerek anti-eskatolojik bir tutumla susturmaya çalışmıştır. Çalışmanın ortaya koyduğu sonuçlar, yukarıda özetlenen anti-modern okumayı teyit etmektedir. Bu çerçevede ilk göze çarpan, ölüm gerçeğini yok sayan modernizme özgü nihilist tutumun sessizliğidir. Nitekim “Paramparça” filminde görüldüğü üzere ölümün ve kişi kaybına uğrayanın ilk muhataplarının adli kolluklar, sağlık görevlileri ve cenaze levazımatçılarının olduğu görülmüş, onların da taşıdıkları yönetmelik dili ve pozitivist bir alışkanlıkla hiçbir üst anlatıya izin vermeyen üslupları, varoluşun bir parçası olan ölümün eksik tercüme edilmesine yol açmıştır.

Çalışmada göze çarpan olgulardan biri de acı ve hazdan müteşekkil merak duygusuyla bir araya gelen pasif bir izleyici kitesidir. Modern öncesi dönemde bir başkasının acına tanık olmanın gizli şehvetiyle bir araya gelen topluluklara rastlamak olağandır. Ancak günümüzdeki izleyici kitlesi, sosyal medya araçlarıyla bir başkasının acısına tanıklık etmenin aşırı tatminine maruz kalmış dolayısıyla tinsel uyarıcıları körelmiş, bir başkasının ölümü ve kişinin uğradığı acı şeyleşerek seyirlik malzemeye dönüşmüştür. Dolayısıyla kişinin kaybına uğrayan özne, ibret vesikası olarak rahatlatıcı bir öğüt konumuna itilmiştir. Öte yandan kolektif teselli ritüellerinin profesyonel ekiplere ihale edilmesi ve ölümün tümüyle tıbbi terimlere indirgenmesi, toplumu

kişiyi, kişiyi de kendine yabancılaştırmakta ve bu savrulma şiddete neden olmaktadır. Çalışmada kişinin kendini yargılamasının özkıyımına başkalarının yargılamasının ise ötekine yönelik şiddete yol açtığı görülmektedir. Ayrıca çalışmada modern toplumun kutsalları olarak görülen başarıya odaklı işten, kesintisiz konfor arayışından ve tüketim alışkanlıklarından mütevelliit profan alışkanlıkların, ötekiler nezdinde kişi kaybına uğrayan öznenin bir süre sonra tehdit olarak görülmesine ve ilişki ağının dışına çıkarılmasına neden olduğu görülmüştür.

Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak” filminde ölümle birey arasında varılan kadim anlaşmaya binaen ölüm, yaşam nehrinin yanı başından kendi mecrasına doğru akmasına izin verir. Ölümle yaşam arasındaki kurulan anlamlı sulh, insani ilişkilere de yansımakta gecikmez. Nitekim filmin bir anlamda serimi olan ölüm temalı sahnelerinde sözlü veya görsel hiçbir şiddet unsuruna rastlanılmaz. Çünkü doğumla birlikte ete ve kemiğe bürünen varoluşun tinsel yanı, gerçekliğini ve o gerçekliğe giydirilen anlamlılığını korumaktadır. Geleneksel toplumlara özgü ölüme yüklenen bu tinsel anlam, şan, onur, vefa ve ruh gibi ahlaki ve metafizik kavramlara hayat vermiş, kişinin yaşam kadar ölüme de saygı duymasını melegeleştirmiştir. Buna göre öldürme dürtüsüne ve eylemine ket vuran, vicdanın devreden çıktığı zamanlarda geleneğe dayalı bir otokontrole izin veren bu anlamlılık, kişinin hem varoluşuna hem Tanrı’ya hem doğaya hem de ölüme karşı mutedil tepkiler göstermesini sağlamıştır.

Paramparça filminde ise modern tıbbın, ölümü düelloya davet etmesi, pozitif epistemolojinin doğanın dışında ve üstünde kalan her türlü anlamlandırma çabalarını yermesi ve sosyal bir olgu olan ölümün toplumdaki sürülmesi, modern özneyi hiçliğin anlamsız dehşetiyle baş başa bırakmıştır. Öyle ki ne sosyal ne genetik ne akademik ne de teknolojik ölümsüzlüğün örtbas edemediği hiçliğin anlamsızlığı, çivili bir yatak gibi insan bilincini kanatmakta derin duygu yatırımları yaptığı yakınlarının ölümleriyle ruhunu filmin adıyla söyleyecek olursak paramparça etmektedir. Ayrıca “Hayata Röveşata Çeken Adam, 2015” (En Man Som Heter Ove)¹⁰² adlı filmde öne çıkan mezarlık kültürü, ölünün azizleştirilmesi ve kişiselleştirilmesi “Paramparça” filminde yer bulamamış, yas süreci krize dönüşen karakter, kaybettiklerini kişiselleştiremeyerek kati bir umutsuzluğa sürüklenmiştir. Öte yandan ölümün tüm hatırlatıcılarını konfora takas eden modern birey, yaşam kalitesi idealiyle oyalanmakta, kapital sistem tarafından sömürülen hayat sermayesine tehdit oluşturabilecek tüm

¹⁰² Hannes Holm, *Hayata Röveşata Çeken Adam* (Film: 2015), 01:015:00-01:05:56.

238 • GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM: “KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA” FİMLERİ

ihtimallere şiddetle mukabele etmektedir. Bu şiddet ötenazi ve intihar ile kendisine yönebileceği gibi saldırganlık ve cinayetle de ötekini doğrudan hedef alabilmektedir. Nitekim filmin serimindeki bombalı saldırı ve final sahnesindeki intihar eylemi, yabancı ölümle tetiklenmiş şiddetin kaçınılmazlığına vurgu yapmaktadır. Buna göre modern öznenin doğaya karşı kurduğu üstünlük ölümle birlikte skandala dönüşmekte, ecel yayından çıkan ok, hümanist bir romantizm ve trans hümanist fantezilerle zaman kazanmaya çalışan modern toplumun kalbine narsistik bir şiddetle saplanmaktadır. Taşrada ise ölüm, gündüzün geceyi gecenin de gündüzü ağırladığı kozmik devinime eklenmektedir, sıralı ayrılıkların yekûnu olan ebedi vuslatın sevincine; ontolojik sözleşmenin vaadi olan kesintisiz mükâfatın heyecanına dönüşmekte, mistik bir ahdin tarafı olarak elçiye zeval olmaz kabilinden ağırlanmaktadır.

Sonuç olarak geleneksel ve modern paradigma bağlamında üretilen ölüme yönelik tepkiler ve ölüm sonrası yaşanan kritik yas süreci, geleneksel paradigma açısından yas kültürünün folklorik bir ezbere dönüşerek hissizleşme riskini; modern paradigma açısından ise yabancılaşan ölüm algısıyla yabancılaşmaktan ve yalnız bırakılmaktan doğan şiddeti kanıksama tehlikesini içinde barındırmaktadır. Öyle ki tinden soyutlanan ölüm şey-e dönüşürken öldürme eylemi de şeyleşmekte, sadece bir şey olarak sadır olan şiddetin neden olduğu yıkımlar akli, dini ve vicdani muhakemeye konu olmaktan çıkmaktadır.

Kaynaklar/References

- Acar, Adnan. *Sylvia Plath ve Nigün Marmara'da İntihar ve Ölüm*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2019.
- Adkins, Brent. *Arzu ve Ölüm- Hegel- Heidegger- Deuze-*. çev. A. Kadir Gülen. Ankara: Fol Kitap, 2020.
- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Akın, Fatih. *In The Fade* [Paramparça] (Film, 2017). <https://turkcealtyazi.org/mov/5723272/aus-dem-nichts.html>
- Akın, Haydar. *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022.
- Altaytaş, Muhammet. *Varoluş ve Ölüm*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2020.
- Ataman, Kemal - Durmuşoğlu, Kadriye. "Kutsaldan Sekülere: Değişen Ölüm Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2018), 128.
- Aster, Von. *Felsefe Tarihinde Ölüm Meselesi*. İstanbul: Üniversite Konferansları, 1940-1941.
- Bruce, Michael - Barbone, Steven. *Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele*. çev. Mustafa Topal. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Baudrillard, Jean. *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.

- Bauman, Zigmunt. *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. çev. Nurgül Demirdöven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Benatar, David. *Keşke Hiç Var Olmasaydık*. çev. Cansu Özge Özmen. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019.
- Cicero, Marcus Tullius. *Ölümü Küçümseme*. çev. Çiğdem Menzilioğlu. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2016.
- Çelik, Celaleddin. *Taşrayı Anlamak: Dönüşen Taşra Tasavvuru Taşra Halleri*. ed. Köksal Alver. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Dağ, Ahmet. *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- Derviş, Suat. *Yeniden Başlayabilseydik*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2021.
- Eagleton, Terry. *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*. çev. Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2018.
- Eries, Philippe. *Batı'da Ölüm'ün Tarihi*. çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Everest Yayınları, 2020.
- Günçel, Fatma Büşra. *Derin Düşünceler Ölüm*. İstanbul: Olimpos Yayınları, 2020.
- Güvendi, Tarık. *Doğu, Batı ve Türkiye Sinemasında Din*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2022.
- Han, Byung Chul. *Kapitalizm ve Ölüm Dürtüsü*. çev. Çağlar Tanyeri. İstanbul: İnka Yayınları, 2021.
- Han, Byung Chul. *Ritüellerin Yok Oluşuna Dair*. çev. Çağlar Tanyeri. İstanbul: İnka Yayınları, 2022.
- Hick, Jonh. "Değişen Ölüm Sosyolojisi". çev. Turan Koç. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/7 (1990), 235-250.
- Holm, Hannes. *Hayata Röveşata Çeken Adam* (Film, 2015). <https://turkcealtyazi.org/mov/4080728/en-man-som-heter-ove.html>
- Guitton, Jean. *Portrait de M. Poget*. Paris: Gallimard, 1941.
- Kellehear, Allan. *Ölümün Toplumsal Tarihi*. çev. Tuğçe Kılınç. Ankara: Pnoenix Yayınevi, 2012.
- Köse, Ali. *Kutsalın Dönüşü 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Levinas, Emmanuel. *Ölüm ve Zaman*. çev. Nami Başer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. Özlem Akkaya. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.
- Sağır, Adem. *Ölüm Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınları, 2017.
- Schopenhaueri, Arthur. *The World as Will and Representation*. New York: y.y., 1969.
- Spellman, M. William. *Ölümün Kısa Bir Tarihi*. çev. Ahmet Bora Tekiner. İstanbul: Can Yayınları, 2017.
- Sontang, Susan. *Başkalarının Acısına Bakmak*. çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2003.
- Sönmez, Veysel - Alacapınar, Füsün. *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2019.
- Susam, Asuman. *Toplumsal Bellek ve Sinema*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Şekerci, Ahmet Erhan. "Platon'da Mitolojik Düşünceler ve "Er" Mitosu" *Felsefe Dünyası*. Erişim 12 Kasım 2022. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1458940>
- Taylan, Necip. *İslam Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1991.
- Trier, Joachim. *The Worst Person in the World [Dünyanın En kötü İnsanı]* (Film, 1995). <https://turkcealtyazi.org/mov/5723272/aus-dem-nichts.html>

**240 • GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA TİNSEL VE SEKÜLER ÖLÜM:
“KARPUZ KABUĞUNDAN GEMİLER YAPMAK” VE “PARAMPARÇA”
FİMLERİ**

Uluçay, Ahmet. *Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak* (Film, 2004). <https://turkcealtyazi.org/mov/0325675/karpuz-kabugundan-gemiler-yapmak.html>

Veinstein, Gilles. *Osmanlılar ve Ölüm*. çev. Ela Güntekin. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Yücel, Müslüm. *Edebiyatta Ölüm ve İntihar*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007.

Zırh, Besim Can. *Almanya Türkiye Arasındaki İşgücü Göçünün Altmışınca Yılı Üzerine Bir Değerlendirme*. İstanbul: Göç Araştırmaları Derneği, 2021.

HERMANN HESSE’İN “ÇARKLAR ARASINDA” ADLI ROMANINDA ÇOCUK BENLİK VE VAROLUŞÇU İMGELER*

Pınar KIZILHAN**

Öz

Hermann Hesse’nin “Çarklar Arasında” adlı yapıtında, vaktinden önce olgunlaşması beklenen çocukluğun, gerçek dışı ikinci bir çocukluk dönemi yaşamaya başlayacağı tehlikesini doğuran zaman aşımına uğramış bir eğitim sisteminin eleştirisi yapılır. Çocukluktan yoksun bırakılan ruhun içe dönük saldırganlığı, giderek kendine yönelmeye başlar. Eserde, eğitim otoriteleri ve aileler tarafından çocukların benliklerinden uzaklaştırılarak katı ve disiplin yanlısı bir eğitim sistemi yoluyla, çocuklara benimsetilen “üstün başarı idealinin” çocuk benliğinin örselenmesine ve bunun telafisi olmayan sonuçlarına değinilmektedir. Yapıtta, Almanya’nın Schwaben kasabasındaki Maulbronn Manastır okulunda, çocukların maruz kaldığı olumsuz eğitsel ilişkiler ele alınmaktadır. Bu okulu, aile ve kasaba çevresinin baskısıyla, ikincilikle kazanan ancak sonrasında kendisine hiç bir gelişme fırsatı vermediğini gören Hans Giebenrath’ın psikik ruh karışıklığı, onu hem doğaya meftun alışkanlıklarından hem de başarı idealinden uzaklaştırır. Kasabaya dönerek, “demir çarkları

* Bu makale yazarın, 11-13 Ekim 2018 tarihinde Kars Kafkas Üniversitesi Dede Korkut Eğitim Fakültesi’nde düzenlenen 6. Uluslararası Eğitim Programları ve Öğretim Kongresi’nde (EPOK) sunduğu sözlü bildirisinin genişletilmiş ve düzeltilmiş halidir. This article is the expanded and corrected version of author’s oral presentation presented during the 6th International Congress on Curriculum and Instruction (ICCI) held at Kars Kafkas University, Dede Korkut Education Faculty between 11 – 13 October 2018.

** Dr. Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü Sınıf Eğitimi Anabilim Dalı e-posta: p.leibniz.k@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6803-0183

Atıf/ Cite as: Kızılhan, Pınar. “Hermann Hesse’nin “Çarklar Arasında” Adlı Romanında Çocuk Benlik ve Varoluşçu İmgeler”. *Dini Araştırmalar* 26/64 (Haziran 2023), 241-276. <http://doi.org.10.15745/da.1241387>

eğeleyen çırak” olarak yaşamına devam eder. El becerisiyle yaptığı iş ise onu mutlu etmez. Irmağa düşer, gizemli ölümü tüm kasabayı üzer. Hesse’nin; eğitim-bilimsel açıdan açık ve örtük eğitim programlarının birbiriyle çelişen unsurlarının dikkati çektiği, bu yapıtının, çocuk benliğe özgü değerlerin analizi ve varoluşçu imgeler açısından ele alınmasının önem taşıdığı düşünülmektedir. Bu araştırmanın amacı, Hermann Hesse’nin “Çarklar Arasında” adlı yapıtında, çocuk benliğinin varoluşçu imgelerini çözümlemektir. Yapıt, anlatı analizi tekniğiyle çözümlenmiştir. Elde edilen bulgulardan iki temaya ulaşılmıştır: Birinci tema olan “Çocuk Benlik” altında; “benlik özerkliği,” “yönlendirilmemiş düşünme,” “özgür istenc” adlı kategoriler belirlenmiştir. İkinci tema olan, “Varoluşçu İmgeler” altında; “doğa,” “arkadaşlık” ve “çelişkiler” adlı kategoriler elde edilmiştir. Araştırma sonuçları, açık ve örtük eğitim programlarının çocukların ilgi ve yetenekleri doğrultusunda yaşayarak yaparak öğrenmelerine fırsat sunması, kararlarında ve eylemlerinde özerk birey olmalarını desteklemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Çocukların çevresindeki yetişkinlerin de çocuklarla dengeli ve sağlıklı bir iletişim kurması için çocuk benlik ve yetişkin benliğinin bir arada yaşaması, çocuk benliğinin üst evrelere sağlıklı evrilmesi için çocukların doğayla geçirdikleri yaşantının önemini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Program Geliştirme, Çocuk Benlik, Varoluşçu İmgeler, Anlatı Analizi, “Çarklar Arasında.”

Child Self and Existentialist Images in Hermann Hesse's Novel Named "Between the Wheels"

Abstract

In Hermann Hesse's work named "Between the Wheels", an outdated education system where childhood period expected to grow mature early creates a danger that the child shall begin to experience a second unrealistic childhood period is criticized. The introverted aggression of the soul, which is deprived of childhood, gradually begins to turn towards itself. In the work, it is stated that the "ideal of high achievement" is adopted by the education authorities and their families to children by alienating them from their selves, and by using a rigid and disciplinary education system and the trauma caused by this ideal on the child self and its irreparable consequences are explained. In the work, negative educational relations exposed by the children at the Maulbronn Monastery school in Schwaben, Germany are addressed. The psychic confusion of the psychic soul of Hans Giebenrath, who enrolled this school in second place under the pressure of his family and town people, but

who realized later saw that this school did not give him any opportunity to develop himself, takes him away from both his nature-loving habits and his ideal of success, and he starts to dispose of working. Returning to the town, he continues his life as "the apprentice who bends the iron wheels". The work he performs with his hand skill does not make him happy. He falls into the river and his mysterious death saddens the whole people of the town. When evaluated from an educational and scientific point of view, it is thought that it is of an importance to analyze Hesse's work, in which the contradictory elements existing between the official curriculum and the hidden curriculum draw attention, in terms of the analysis of child-specific values and existential images. The aim of this research is to analyze the existentialist images of the child self in Hermann Hesse's work named "Between the Wheels". The work has been analyzed with narrative analysis technique. From the findings obtained, two themes were reached: Under "Child Self", which is the first theme; Categories named "autonomy of the self," "undirected thinking," "free will" have been identified. Under "Existential Images", which is the second theme; Categories named "nature," "friendship" and "contradictions" have been obtained. The results of the research show that the official curriculum and Hidden Curriculum should provide children with the opportunity to learn by living in line with their interests and abilities and support them to be autonomous individuals in their decisions and actions. This research shows the importance of living together with the child self and the adult self in order for the adults around the children to establish a balanced and healthy communication with the children, and the importance of the life spent by the children with nature for the healthy evolution of the child self to the higher stages.

Keywords: Curriculum Development, Child Self, Existential Images, Narrative Analysis, "Between the Wheels."

Summary

Children have an objective, unprejudiced and questioning mental strength. For this reason, families raising children and educators in charge of the education system should always convey to the new generations that they have the right to speech in every respect and that they will be active citizens who will participate in the intellectual life of the country, and that consistency in word and action and living a creative and productive life throughout life is as important as any other achievement.

As stated by Elkind, the false image of the child created by man is stronger

than the right images. In Hermann Hesse's novel named "Between the Wheels" (2017), evaluation of children by teachers and school administration as "man is an ominous living creature whose inner world cannot be comprehended" and educational relations shaped accordingly are criticized. According to Horkheimer (2018), starting from birth, man faces with the oppressive side of civilization. The power of the father seems excessive and suffocating to the child; This is, in the truest sense of the word, a supernatural force. The management of the father is a mind independent of nature: a relentless, indifferent spiritual force. The child suffers when he/she submits to this force. But it is impossible for an adult to remember the pains of these childhood period and the troubles endured in obeying the commands of the elders. These demands represent the civilization with which the child faces. The child does not understand the purpose behind all these demands. He/she submits to demands in order not to lose the love he/she receives from his/her elders. The unpleasant feeling arising from this submission persists.

According to Hesse, the unpleasant emotions generated by this submission are accompanied by wheels built around children. In the work, the trauma caused on the child self due to the high achievement expectation of parents, teachers and school administrations, which consists of the rigid and disciplinary rules, the irreparable consequences of the trauma is explained. "The wheels are the things that they have been experienced all along" (p. 106). Hans Giebenrath, a child prodigy who can under take responsibility for his own existence, lives in the town of Schwaben, where there are a small number of talented children. He takes second place in the prestigious and boarding Maulbronn Monastery's exam in the state of Stuttgart, for which he was the only candidate by the principal, monk and teachers. Hans, who is willing and ready to overcome any obstacle, gets tired of working as he gets stuck "between the wheels." Due to the pressure he experienced, his mental and physical health deteriorated, and his frequent headaches caused him to leave the boarding school with a diagnosis of nervous disorder in the future. The influence of his friend Hermann Heilner in the Hellas room, where he stayed together with his nine friends, became his greatest achievement in the formation of his personal value system at the Boarding Monastery. Heilner, who enabled him to understand that there are also ethical ideals that people should have such as love, conscience, justice, personal autonomy, art, sincere friendships and who objectified his view of life and overturned his previous assumptions, escaped from school after he experienced the negative events. As Hans is left alone, his talents become blunt, his reputation is reduced at school,

and he is sent to home because he has a nervous breakdown. He cannot return to the monastery as he will not be able to make up for the lessons. Returning to the town, he continues his life as the apprentice who bends the iron wheels". The work he performs with his hand skill does not make him happy. He falls into the river and his mysterious death saddens the whole people of the town.

In schools, over the learning process, there is an atmosphere created by the hidden curriculum. Although they are not specified in the official curriculum education programs, the hidden curriculum, which describes the attitudes, values, and behaviors that students acquire through unwritten rules, rituals, and norms, is complementary to the official curriculum. The school and its surrounding environments should be arranged to reflect the harmony between the official curriculum and the hidden curriculum program. The main purpose of this research is to analyze the values and existentialist images of the child self expressed around the events, facts, characters and fictions in Hermann Hesse's named "Between the Wheels". To achieve this basic goal, sub-problems have been identified as specified in the following questions: what are the values intrinsic to the child self? What are existential images of the child self? What are the contradictions that lead to the collapse of existential images of the child self?. In this study, narrative analysis, which is one of the qualitative research designs, is taken as a basis. A solution scale was created based on the sub-problems and two themes were determined according to the results obtained as a result of the analysis Under "Child Self", which is the first theme; Categories named "autonomy of the self," "undirected thinking," "free will" have been identified. Under "Existential Images", which is the second theme; Categories named "nature," "friendship" and "contradictions" have been obtained.

The results of the research show that it is important in order for the official curriculum and hidden curriculum to provide children with the opportunity to learn by living and doing, to support them to be autonomous individuals in their decisions and actions, to ensure that the child and adult self live together in order for the adults around the children to establish a balanced and healthy communication with the children and to allow children to live together with nature in order for the child self to evolve to higher stages in a healthy way.

1. Çocuk Kimdir?

Çocuk, doğanın bir armağanı, çocuğa ilişkin imge ise insanın yarattığı bir şeydir. Her tarihsel dönemde çocuğa ilişkin kültürel kavrayış, eğitim etkinliklerini de belirlemiştir. Eğitimin amacı, her çağda, çocukların sağlıklı bir

biçimde eğitilmelerini tehdit eden uygulamalarla mücadele etmektir (Elkind, 1989). Tan’a (1989) göre çocukluk, toplumsal bir kavramdır; norm ve değerlere göre belirlenmektedir. Toplumsal kavramların açıklama gücü, geçerli oldukları toplumsal bağlamla sınırlıdır. Bu nedenle çocuğun doğal yapısına uygunluk ölçütüne dayandığı savunulan toplumsal siyasalar da çoğu zaman çocukluğa bakışla ilgili toplumsal imgeleri yansıtmaktadır (Özta, 2013). Işık Kansu’nun “Çocukluğa Yolculuk” başlıklı kitabının önsözünde Gökler’in (2002), bir kuşağın çocukluğunun, bir ülkenin ulusal ve toplumsal kimlik sürecinin ana dokusunu oluşturan öğeleri taşıdığına dair tespitleri önemlidir. Dolayısıyla çocuklukta yaşanan özdeşimler, anılar ve deneyimler; bireylerin erişkin yaşamlarında güçlüklerle baş etmelerinde ve dayanıklı olmalarında rol oynar.

Postman’a göre (1995) Antik Yunanlar, çağdaş okul düşüncesini geliştirerek çocukluk kavramının ilk imgelerini oluşturmuşlardır. Romalılar’ın “ayıp” duygusu ise çocukluk düşüncesinin evriminde dönüm noktasıdır. Bu duygu, yetişkin ve çocuk arasında olması gereken ahlaki uzaklığı oluşturur. Romalılar, “iyi geliştirilmiş bir ayıp düşüncesi olmaksızın çocukluk var olamaz” var sayımını benimsemişlerdir. Modern çocukluk anlayışının temel öğelerinden biri olan “ayıp” kavramı, bir başka deyişle, “çocukların yanında sakınılması gereken söz ve davranışlar bütünü” bir yaptırım ve denetim aracı olarak henüz günlük hayatın ayrılmaz bir parçası değildir. Aries’in bu noktada iddiası, 15. yy’a kadar çocukların fiziksel ve ruhsal gelişimlerini sağlamaya yönelik bir eğitim anlayışının olmamasıdır (akt., Özta, 2013).

Buna göre günümüzde evrensel ve ideal bir çocukluk yerine kültüre ve topluma göre farklılaşan çok sayıda çocukluktan söz etmemizin olanaklı olduğu (Demir Gürdal, 2013); çocuk dünyasına yönelik körleşmenin dil, kültür ve zamandan bağımsız olarak evrensel bir sorun olduğu (Tükel Kanra, 2022) ifade edilmektedir.

İnsanı mutlak bir sınırlılık içinde algılamayı gelenek haline getirmiş düşünce sistematığı, Rönesans ile reddedilerek uygarlığın en insancıl düşüncelerinden biri olan çocukluk fikri doğmuştur. Okuma yazma yeterliliğine dayanan yeni bir yetişkinlik tanımlaması, sorgulayan bir toplumsal varoluş, entelektüel mülkiyet haklarını özgürleştirmiş ve çocukluk anlayışının gelişmesine katkıda bulunmuştur. Matbaa ile neyi kimin yazdığı ve kimin ne yaptığı önem kazanınca kişisel tarihi (self-publicist) ifade eden deneme türünde yazma geleneği başlamıştır. Montaigne’in “Denemeler,” François Rabelais’in “Gargantua” adlı yapıtları insanın yegâneliğini kutlamıştır. Thomas Raynold’un pediatriye

ilişkin özgün çalışmaları ile de çocuk bir saygı nesnesi olmuştur. John Locke, 1693'te "Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler" (Some Thoughts Concerning Education) adlı eserinde çocukluk fikrinin gelişimine büyük katkı sağlamıştır. Bu kültürel kavrayışla, her nerede okuryazarlık, yüksek ve sürekli bir değer olarak görülmüşse orada okullar oluşmuş ve her nerede okullar oluşmuşsa orada çocukluk anlayışı gelişmiştir. Hümanizma ve Aydınlanmayla birlikte toplumların üretim ve bilimsel olgunluk düzeylerindeki ilerlemeler, çocukluğa dair kültürel kavrayışı üst düzeye çıkarmıştır (Postman, 1995).

Çocukluk; kendine özgü duyarlılık, merak, sorgulama (Matthews, 2000; Stearns, 2021) şimdi ve burada yaşamak (Krapmann, 2010, akt. Flowers, 2010) özgün antitez şemalar oluşturma (Piaget, 2017) gibi düşünsel güce sahiptir. Krapmann'a göre (2010, akt. Flowers, 2010) çocuklar, "şimdi ve burada yaşamaktadırlar." Onlar, sorunlara ilişkin kendi görüşlerini geliştirerek yetkin çözümler üretirler. Dolayısıyla çocuklara genç yurttaşlar, kendi yaşamları ile ilgili sorunlara yetkin hak sahibi kişiler olarak bakılmalıdır. Çocukluk, yetişkin olma yolunda ilerlemekten daha fazlasıdır (Lone, 2018). Çocukluk, insanın ilk nesnellliğini oluşturduğu önemli bir varoluşsal yoldur. Çocukluk, ileriki yıllarda insana kendini yeniden sunar (Freire, 2014).

2. Çocuk Benlik Nedir?

Eric Berne (1961) danışanlarıyla yaptığı görüşmelerde her insanda; ana-baba, yetişkin ve çocuk benlik olmak üzere üç benlik durumunun var olduğunu gözlemiştir (akt., Akkoyun, 1995). Koç (2005) bu üç benlik durumunun dengeli olarak kullanılmasının empatideki önemini açıklamaktadır. Bireyin diğer bireylerle empati kurma gücüne sahip olması ve gerektiğinde empati kurmayı istemesi için ana-baba, yetişkin ve çocuk benlik durumlarını yani kişisel rollerini, yetişkinin denetiminde dengeli şekilde kullanabiliyor olması gerekir. Diğer bir ifadeyle, bireyin sergilediği empatik bir davranışta, bu bireyin sahip olduğu üç benlik durumlarının da belirli oranlarda payı vardır. Yani ana-baba, yetişkin ve çocuk benlik durumlarına yeterli düzeyde sahip olmayanlar ya da üçüne de sahip oldukları halde bunları yetişkinin denetiminde dengeli şekilde kullanamayanlar, karşısındakilerle empati kurmayı ya istemezler ya da isteseler bile beceremezler (Koç, 2005). Günlük yaşamda bu benlik durumları çok sık kullanılmaktadır (Akkoyun, 1995; Kırbasoğlu, 2010; Odabaşı, 2012). Yetişkin bir kişi, ebeveyn ve çocuk benlik durumlarının işbirliğini kullanabildiğinde; olgunluk, bilgelik, demokratiklik gibi bütünleşmiş bir yetişkin benlik ortaya çıkacaktır (Akkoyun, 1995). Kurulan iletişimde tarafların tamamen kendisine yöneldiği ve karşı tarafa odaklanmadığı durumda varoluş çatışması

(Başay ve Öğretir Özçelik, 2018) yaşanır. Yetişkinlikte de yetişkin benliğin yanı sıra çocuk benliğin sürdürülmesi, yok edilmemesi gerekir. Dengeli ve sağlıklı yetişkin bir birey çocuk benliğini de yeri geldiğinde, gerektiğinde ortaya çıkararak bireydir. Çocuk benliğin yok edilmesi, bireyin psiko-sosyal gelişimine zarar vermektedir. Çünkü yetişkin benlik, kendisinde var olan çocuk benliği kaybederse çocukla iletişim kurma becerisini de kaybetmektedir.

Okullar da çok sayıda norm ve değerlerden oluşan kurumlardır. Bu norm ve değerler çerçevesinde okul ve sınıf ortamında oluşan toplumsallaşma süreci ve resmi programda yer almayan çocuğun geçirdiği yaşantılar, okulun idari örgütsel düzenlemeleri, öğretmen beklentileri gibi bazı örtük iletiler içerebilir. Açık programda belirtilmemesine karşın, okulda yazılı olmayan kurallar, ritüeller, normlar aracılığıyla öğrencilerin kazandıkları tutumlar, değerler ve davranışları açıklayan örtük program, açık programın tamamlayıcısı olarak görülmelidir. Okul ve çevresindeki ortamlar, açık ve örtük program arasındaki uyumu yansıtacak şekilde düzenlenmelidir (Yüksel, 2002). Çocuğun öğrenme yaşantılarını geçirdiği sınıf ortamlarındaki duygudaşlık, anlamdaşlık gibi eğitsel ilişkiler, öğrenci başarısını etkilemektedir (Başaran, 2007). Bununla birlikte okuldaki her öğrenme yaşantısı, istendik bir öğrenmeyi oluşturmayabilir. Öğrenme yaşantılarını etkileyen koşullar destekleyici olabileceği gibi engelleyici de olabilir (Ertürk, 2013).

3. “Çarklar Arasında” (Unterm Rad) Konusu

Hermann Hesse’nin “Peter Camenzind” (1904) adlı eserinden sonra, “Çarklar Arasında” ikinci romanıdır ve 1906 yılında yayımlanmıştır. Bu yapıtta, çocukların, çocuk benlikten uzaklaştırılarak onlara benimsetilen “üstün başarı ideali”nin çelişkileri ele alınır. Yapıtta, çocukların etrafında, onları tutsak eden kurulu çarklar mevcuttur. Almanya’nın Schwaben kasabesindeki manastır okulunda çocukların maruz kaldığı baskıların ele alındığı yapıtta, kültürel eleştirisi yapılır. Öğretmenlerin, öğrencilerin okulda kaybolmaları durumunda akıllarına ilk gelen şey öğrencilerin “canına kıymış” olabileceğidir. Eğitim, toplumun sosyal, kültürel canlanma ve ekonomik kalkınmasını sağlayan önemli bir kurumdur. Buna karşın çocuklar akademik başarı elde edemezlerse kasabada kendilerine sınırlı meslekleri icra etmekten başka seçenek sunulmaz. Başarılı olanlar, devlet yatılı giriş sınavını kazanıp Zisterziens tarikatına mensup Maulbronn Manastır’ındaki yatılı okula, oradan da Tübingen’deki yüksekokula gitmek ve burayı bitirdikten sonra da rahip ya da öğretmen olmak zorundadır. Manastır okuluna büyük bir idealle girmeye çalışan başarılı öğrenciler, tatil yapmadan ders çalışma, sınıf birinciliğini kimseye

bırakmama gibi baskılarla “iyi öğrenci” olma kıstaslarından ödün vermeden bu zorlu giriş sınavına hazırlanırlar. Ne yazık ki zamanla yaşamda zevk aldıkları her şeyi unutmaya başlarlar.

4. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın temel amacı Hermann Hesse'nin “Çarklar Arasında” adlı yapıtındaki olay, olgu, karakterler ve kurgular etrafında ifade edilen çocuk benliğe ilişkin değerler ve varoluşçu imgelerin çözümlenmesidir. Bu temel amaca ulaşmak için aşağıdaki alt problemler belirlenmiştir. Hermann Hesse'nin yapıtında;

1. Çocuk benliğe özgü değerler nelerdir?
 - Çocuğun benlik özerkliği nasıl gelişmektedir?
 - Yetişkin benlik (okul yönetimi, öğretmenler), ebeveyn benlik çocuğun yönlendirilmemiş (örtük) düşünme biçimine dair duyarlılığa sahip midir?
 - Çocuğun özgür iradesi var mıdır?
2. Çocuk benliğe ilişkin varoluşçu imgeler nelerdir?
 - Çocukların okul dışında en çok eylemde bulunduğu yer/ler neresidir?
 - Okuldaki öğretmen-öğrenci ve öğrenci- öğrenci arasındaki eğitsel ilişkiler nasıldır?
3. Çocuk benliğin varoluşçu imgelerinin çöküntüye uğramasına yol açan çelişkiler nelerdir?
 - Eğitimde çocukları yaşama yabancılaştıran etmenler nelerdir?

5. Araştırmanın Önemi

Yapıtta, eğitim adına yapılan uygulamaların; çocukları, çok sevdikleri doğadan, kurdukları arkadaşlıktan, hedeflenen başarıdan giderek uzaklaşmalarına neden olduğu görülmektedir. Bu çalışma, “Çarklar Arasında” adlı yapıtın, çocuk benlik ve varoluşçu imgeler açısından analizini içermektedir. Böyle bir çalışma, günümüz için geçerli ve önemli olabilecek eğitim programlarına bir fırsat sunabilir. Çocukların ilgi ve yeteneklerini göz ardı etmemek, özgüvenlerini geliştirmelerinde aile, çevre ve okulun tutumu, dengeli bir yaşam için çocuk benlik ve yetişkin benliğin bir arada olması, örtük eğitim programının öğrencilere olumlu geribildirimler yansıtması gibi bu yapıtta günümüz için geçerli olabilecek eğitim iletilerinin olduğu görülmektedir. Sınav odaklı

eğitimden kaynaklanan başarı kaygısı, öğrencilerin öğrenme yaşantılarında olumsuz etkilere neden olabilmektedir.

6. Yöntem

Araştırma, Hermann Hesse’nin “Çarklar Arasında” adlı yapıtın incelenmesi biçiminde yürütüldüğünden nitel araştırma yöntemlerinden “anlatı analizi” kullanılmıştır. Analizin gerçekleştirilebilmesi için alanyazında kitabın konusuyla ilgili “çocukluk,” “çocuk benlik,” “yetişkin benlik,” “ebeveyn benlik,” “değerler,” “varoluşçu imgeler,” “yabancılaşma,” “kişisel değer sisteminin oluşması” gibi kavramlarla ilgili tarama yapılmıştır. Araştırma, yukarıda sözü edilen bu kavramlarla sınırlandırılmıştır. Bu çalışmada, “Çocuk Benliğe Özgü Değerler,” “Varoluşçu İmgeler,” “Varoluşsal Kaygı” temel olarak kabul edilmiş ve çözümleme ölçeği oluşturulmuştur. Çözümleme ölçeğinin oluşturulmasında aşağıdaki işlemler gerçekleştirilmiştir:

- Temel kategorilerin altında hangi konuların inceleneceğini belirlemek için alanyazın taraması yapılmıştır.
- Çocuk benlik, çocukluk çağı içerisinde fiziksel algı, zihinsel ve psikolojik yapıyı da içine alan çocuğa özgü özelliklerin tümüdür. Kişiliğimizde yaşamın başlangıcından itibaren yaşanan duygu, düşünce ve davranışları içeren parçadır (Berne, 1961; akt, Akkoyun, 1995).
- Çocuk benliğe özgü değerler, kendiliğinden, düşlenen, düşünülen, hissedilen yapıp etmelerdir. Ailede ve eğitim kurumlarında, çocuğa kendiliğinden davranabileceği, özerk benliğin gelişiminin desteklenebildiği, özgürlük temelli kimlik inşa edebilecekleri eğitim yaşantıları oluşturulmalıdır. Çocuk, yaşam sürecinde kaçınılmaz olan çatışmalı durumlarla karşılaştıkça benliğin bir başka yönü gelişir. Giderek organizmanın dürtüsel olan ve dürtüsel olmayan yanı ayrışır. Dürtüsel dizge ayrıştıkça çevreyle çatışma sorunu ortaya çıkar. Bu durumda benlik, yeni uyum yolları (savunma düzenekleri) geliştirir. Böylece benlik, ikincil özerklik kazanır (Öztürk, 1989). Bu ifadelerden yola çıkılarak yatılı manastır okulunda “*çocuğun benlik özerkliği nasıl gelişmektedir?*” sorusu sorulmuştur.
- Tin-çözümlemeciler, yönlendirilmiş (belirtik) düşünme ve yönlendirilmemiş (örtük) düşünme olmak üzere düşünmenin birbirinden farklı iki temel biçimini ayırt ederler. Yönlendirilmemiş (örtük düşünme), bilinçaltıyla ilgilidir, örtük düşünmenin çözmeye çalıştığı sorunlar kendi imgeleminde bir düş dünyası yaratır. Doğrular kurgulamaz, isteklerin doyumuna eğilimlidir. Kendini anlatmada dolaylı yöntemlere başvuru-

rur, kendini biçimlendiren duyguları, sembeler ve söylemler aracılığıyla açığa vurur. Çocuklar, yönlendirilmemiş (örtük, imgesel) düşünmeye eğilimlidir (Çebi, 2006). Bu bilgidan yola çıkılarak, “*yetişkin benlik, ebeveyn benlik, okul yönetimi ve öğretmenler çocuğun yönlendirilmemiş (örtük) düşünme biçimine dair duyarlılığa sahip midir?*” sorusu sorulmuştur. Çocukların bu düşünme biçimi ve benlik gelişimi onların karar alma süreçlerine katılımını sağlayabilir. Kişinin kendi özünden gelen bir coşkuyla kendi seçeneklerini inşa etmesi, özgürlük hakkına sahip olmasıdır. Yapıtta, çocuklara dışsal otorite tarafından dayatılan seçenekler sunulmaktadır. Bu durum çocukların eğitim sisteminde özgürlük haklarının sınırlı olduğunu göstermektedir. Cevizci (2012) insani eylemin temel koşulunun özgür eylem olup gerçek özgürlüğün sadece eylem yoluyla gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Bu görüşten yola çıkılarak, çocuğun yaşamına dair seçimlerin, eğitim yaşamındaki kararların uygulanmasında çocuğun rolüyle ilgili olarak “*çocuğun özgür iradesi var mıdır?*” sorusu sorulmuştur.

- Varoluşçu imge, bireyin taşıdığı varoluşsal kaygıyı gidermek için düşündüğü, eylemde bulunduğu şeyleri simgeleyen göstergelerdir. Cevizci (2012) varoluşçuluğu, insana kendini tanıyıp kendi seçtiği doğrultuda gelişmesi yönünde bir çağrı olarak tanımlar. Tekdüzelik, baskı, korku ve örselenmişlik düşünceleri, çocukları içinde yaşadıkları dünyaya yabancılaştırabilir. Bu yüzden ailenin, çevrenin ve eğitim sisteminin, çocukluğu, doğasına özgü bir biçimde, toplumsal bir kurgu olarak yapılandırması beklenmelidir. Öğrenme yaşantıları çocuğun bu güdüsünü destekleyecek nitelikte olmalıdır. Çocuklukta geçirilen olumlu ya da olumsuz yaşantılar, yetişkinlik döneminde, davranışların, tutumların, ilgilerin ve alışkanlıkların belirlenmesinde izler taşıyabilir. Çocuğun varoluşsal kaygısını gidermek için düşündüğü, eylemde bulunduğu şeyleri simgeleyen göstergeler önem taşımaktadır. Bu ifadelerden yola çıkılarak varoluşçu imgelerin çözümlenebilmesi için “*çocukların okul dışında en çok eylemde bulunduğu yer/ler neresidir?*” sorusu sorulmuştur. İnsan, yaşamın anlamını iletişim yoluyla bulur. Sınıf ortamında herkes eşit söz hakkına sahip olmalıdır (Freire, 2014). Kısakürek (1986) de bir okulun atmosferindeki en önemli boyutlardan birisinin öğretmen desteği gibi karşılıklı diyaloga dayalı kişilerle ilişkiler olduğunu belirtmektedir. Bu görüşten yola çıkılarak “*okuldaki öğretmen-öğrenci ve öğrenci- öğrenci arasındaki eğitsel ilişkiler nasıldır?*” sorusu sorulmuştur.

252 • HERMANN HESSE’NİN “ÇARKLAR ARASINDA” ADLI ROMANINDA ÇOCUK BENLİK VE VAROLUŞÇU İMGELER

- Varoluşsal kaygı, bireyin kendini keşfetmeye duyduğu merak olarak yorumlanabilir. İnsan bu dünyaya atılmıştır ve endişe (boğuntu, tasa) içindedir. Bu boğuntu bize varlığın iç özünü açar, gösterir. Boğuntu, hiçliğin tehdidi altındaki insan varlığının güvenlikten yoksun durumda bulunuşudur. İnsanoğlu kendini sürekli olarak yaratmak, tasarı yapmak, kendinden taşmak ve sonra bu durumu egemenliği altına almak çabası içindedir. Günlük yaşam insana öz varlığını unutturur (Hilav, 2013). Yapıtta, aile, çevre ve yatılı okul ekseninde, çocuk benlikten yoksun bırakılan çocukların içe kapanıklık, umutsuzluk, yabancılaşma, canına kıyma eğilimiyle başa çıkmaya çalıştıkları görülmektedir. Hesse, bu eserinde, dökümhaneden yeni çıkan çapaklı çarkların, özenle eğelendiğinde hassas aletlerin işleyişinin düzenli olabileceğini söylerken aile, eğitim ve çevre gibi unsurların işleyişinin ise adeta “sık bir orman içi bölgesi” gibi işleyip çocukların çarklar arasında örselendiğini dile getirir. Bu ifadelerden yola çıkılarak “*eğitimde çocukları yaşama yabancılaştıran etmenler nelerdir?*” sorusu sorulmuştur.

7. Hermann Hesse “Çarklar Arasında”

Araştırmanın verileri, Hermann Hesse’nin “Çarklar Arasında” adlı yapıtın elde edilmiştir. Yapıt 2017 yılında Can Yayınları tarafından 9. basım olarak yayımlanmıştır ve 212 sayfadan oluşmaktadır. Türkçeye Kamuran Şipal tarafından çevrilmiştir.

8. Verilerin Çözümlemesi

Yapılan anlatı analizinde öncelikle romandaki “çocuk benliğe özgü değerler” ve “varoluşçu imgeler”e ait sözcük, cümle ve paragraflar temel alınarak kodlar oluşturulmuştur. Araştırmada, alanyazın taraması sonucunda, eğitim içerikli bir yapıtta hangi temaların analiz edilmesi gerektiğine ilişkin temel kategoriler belirlenmiştir. Daha sonra her kategorinin incelenmesine yönelik sorular hazırlanmıştır. Araştırma sorularına göre çözümleme birimleri aşağıdaki gibi belirlenmiştir:

- Çocuk benliğe özgü değerler kategorisinde, çocuk benlik ve değerler ilişkisini belirlemek için çözümleme birimi olarak “sözcük ve cümle” seçilmiştir. Yapıtta geçen çocuk benlik ve değerlerle ilgili her sözcük ve cümle belirlenmiştir.
- Varoluşçu imgeler kategorisinde, çocukların okul içinde ve okul dışı ortamlarda en çok hoşlandıkları eylemler, okuldaki öğretmen, yönetici

ve öğrenciler arasındaki formal ve informal/denetimsiz/plansız ilişkiler, yatılı okuldaki bireysel-grup etkinliklerinin nasıl olduğunu belirlemek için “cümleler/paragraflar” çözümleme birimi olarak seçilmiştir.

- Varoluşsal kaygı kategorisinde, okuldaki öğretmen, öğrenci davranışları ve tutumları, evdeki yaşam, ailelerin çocuklar üzerindeki tutumlarının nasıl olduğuna dair “cümleler/paragraflar” çözümleme birimi olarak seçilmiştir. Araştırmacı metinden çıkardığı iletileri sorularla ilişkilendirmiş ve alıntılar vererek sunmuştur.

8.1. İnandırıcılık

Yapıt ilk olarak yapıtı doğru anlama amacıyla okunmuştur. Ardından ayrıntılı okuma yapılarak kodlamalar yapılmıştır. Elde edilen kodlamalardan temalara (kavram kümelerine) ulaşılmıştır. Bu kavramlar yapıtın içinde geçmektedir. Örneğin kodlamaların birikimli olarak “başarı,” “çocukluk ülkesi,” “yetenek,” “soyluluk,” “canına kıyma” gibi kavramların etrafında kümelenildiği belirlenmiş, bunların yapıtta hangi sıklıkla geçtiği, ne kadar tekrarlandığı not alınmıştır. Yapıtta birbiriyle ilişkili olan bu kavramlardan, yazar tarafından “benlik özerkliği,” “örtük (austetic) düşünme,” “özgür istenç,” “doğa sevgisi,” “ilişkiler,” “yabancılaşma,” “koşullanma” adlı kodlar belirlenmiştir. Birbirini tekrar eden kodlamaların olmaması için bulgular üzerinde tekrar çalışılmıştır. Böylece çalışmanın inandırıcılığı güçlendirilmeye çalışılmıştır.

8.2. Doğrulayıcılık

Kategoriler birbirini kapsamayacak ve birbirinden bağımsız olacak şekilde düzenlenmiştir. Araştırmacının yapıtı tekrar okuyup gözden geçirmesiyle bulguların sonuçlarının gerçeği yansıtıp yansıtmadığı araştırmacı tarafından denetlenmiştir. Bulgular bölümündeyse, yapıttan elde edilen temaların altında yer alan alt temalara ilişkin metinden doğrudan alıntılara yer verilmiştir. Alt temalara ilişkin olarak doğrudan alıntılara yer verilmesinin nedeni, alt temaların açık ve anlaşılır olmasını sağlamaktır.

9. Bulgular ve Yorum

Hermann Hesse'nin “Çarklar Arasında” (2017) adlı yapıtında anlatı analiziyle ilgili çözümleme sonucu elde edilen bulgular ve tartışma aşağıda sunulmuştur:

9.1. Çocuk Benliğe Özgü Değerler

“Çarklar Arasında” adlı yapıtta, çocuk benliğe özgü değerler nelerdir? Bu tema altında “benlik özerkliği,” “yönlendirilmemiş (örtük) düşünme” ve “özgür istenç” adlı üç kategori belirlenmiştir.

i. Çocuğun benlik özerkliği nasıl gelişmektedir?

Kişinin kendisine ait bilgi, farkında oluş öz benliğini oluşturur (Dönmezer, 1984). Benlik özerkliği kategorisini betimlemeye yönelik sınıflama sözcükleri, Öztürk’ün “Psikanaliz ve Psikoterapi” (1989) adlı kitabından alınmıştır. Benlik Özerkliği, “benliğin birincil özerkliği” ve “benliğin ikincil özerkliği” olarak sınıflandırılmaktadır.

Tablo 1. *Benliğin Birincil Özerkliği (Çatışma Dışı Benlik Alanı)*

Kategori	Sınıflama Sözcükleri
Benliğin Birincil Özerkliği (Çatışma Dışı Benlik Alanı)	Uyum
	Öğrenme
	Olgunlaşma

Bu aşamada benliğin birincil özerkliğini destekleyen formal ve denetimsiz/informal/gelişigüzel yaşantılar gerçekleşmektedir. Hans’ın ev ortamında ödevli ders çalışması, Rahip efendi ile manastır derslerine ön hazırlığı kapsayan profesyonel - öğretmenli akademik ders çalışma, kasabadaki arkadaş çevresi, doğa içinde hoşnut geçirdiği zamanı, çatışma dışı benlik alanıdır. “Uyum,” “öğrenme” ve “olgunlaşma”ya dair benliğin birincil özerkliği kategorisine ilişkin kodlarla ilgili bazı doğrudan alıntılar şöyledir.

Uyum (Çatışma Dışı Benlik Alanı)

Yapıtta “*Hans Giebenrath kuşkusuz yetenekli bir çocuktur,*” “*Hans’ın üstün yeteneği konusunda kuşkuya yer yoktu*” (s. 10) gibi betimlemelerin ardından onun; kasabanın en parlak öğrencisi olması, öğretmenleri tarafından manastır yatılı giriş sınavına önerilmesi ve bu sınavı ikincilikle kazanması, kasaba dışında da başarısının yankı yaratması uyumla geçen yaşantılarıdır. Çocuk benliğe, ebeveyn ve yetişkin benlik tarafından benimsetilen “üstün başarı idealine” adanmışlık gereği Hans, kasabanın özgün, sözü ve eylemi tutarlı, gerçek yüce gönüllü, bilgili ve görgülü Rahibinin gözetiminde, son derece disiplinli bir yöntemle manastır derslerine ön hazırlık yapar (öğrenmeye açıklık, tepkide isteklilik ve tepkide doyum, değer verme). Hans’ın, Rahip Efendi ile

uyumlu geçen ileri düzey akademik çalışmasının dışında, başarı güdüsünün oluşmasında, babasının umutlarını boşa çıkarmama, öğretmenlerinin beklentisi vb. baskılar da etkilidir (tepkide uyum). Krathwol'un duyuşsal öğrenme açısından öğrenenin bu tutumlarının, almaya açıklık, tepkide doyum, değer verme aşamalarına karşılık geldiği söylenebilir (Sönmez, 2015). Çevresinin “başarılı olmak, birinci olmaktır” koşullanmasına, edilgen bir uyumlanma göstermesi iki yıl süren manastır eğitiminde başarı idealinden uzaklaşmasına ve kaygı bozukluğuna yol açacağı görülmektedir. Hans için en önemli okul dışı öğrenme ortamı olan doğadan, ders çalışmaktan alıkoyduğu gerekçesiyle, yetişkin benlik tarafından uzaklaştırılır. Balık tutma, tavşanları besleme gibi çocuk benliğinin, yapmaktan çok hoşlandığı etkinlikler, boşa geçirilen zaman olarak görülür. Uyum dönemi, manastır okulunda kişisel değer sisteminin gelişmesinde bambaşka farklılık ve farkındalık yaratacak şair Hermann Heilnir ile dost olana değin devam eder.

Öğrenme (Çatışma Dışı Benlik Alanı)

Hans'ın tez canlı öğrenme isteği, tutku haline gelmekte, bağımsız çalışma alışkanlıkları gelişmektedir. Hans'ın yaşam ideallerine eleştirel bakışında, yetişkin benlik ve çocuk benlik açısından iki özgün kişi çok etkilidir. Birincisi, manastır giriş sınavı için Latince, Yunanca gibi klasik dillere kendisini çalıştıran kasabanın saygın Rahibi, diğeri, yatılı manastırda, Hellas odasındaki akranı Heilnir'dir. Hans, manastır giriş sınavını kazandıktan sonra, özgürlük içinde geçirebileceği, günlerce güzel yaz günü varken kendisine yetişkin benlik açısından önemli rol model olabilen Rahip ile özveriyle Luca İncili ve İbranice çalışırlar. Rahibin çalışma tarzındaki özgünlük ve disiplin, birinci olamadığı için de ayrıca hayıflanılan Hans'ı etkiler. Hans, Rahibin, araştırmacı ve sorgulayan yöntemleriyle ders çalışmayı, araştırmayı ilke edinir:

“Rahip Efendi etkili konuşmasıyla Yunancanın özünü ustalıkla şekilde ortaya koyuyor, İncil'in ne zaman ne şekilde doğduğuna ilişkin açıklamalarda bulunuyordu. Hani, ona öyle geliyordu ki gerçeği araştıranların arasına bu ders sayesinde (Luca İncil'ini yeni Yunancadan okuma) kendisi de katılmıştı” (s.57).

Hans'ın yaşamında kurulu “çarklar”ı fark etmesini, hedefsiz bir “başarı”nın peşinde koşmanın¹ anlamsızlığını, mizah ve sanatıyla manastır yönetiminin kurallarına başkaldırmayı, ayaklar altına alınan çocuk benliğini yeniden yaşamasını sağlayan diğer özgün kişi Heilnir'dir.

¹ Evrensel, “Çarklar Arasında Öğütülen Genç Beyinler.”

Olgunlaşma (Çatışma Dışı Benlik Alanı)

Manastırda öğretmenler/yetişkin benlik öğrencilere “siz” diye hitap etmektedir. Öğretmenlerin/yetişkin benliğin bu hitabı, çocuk benliğe olumlu geribildirimidir. Öğrenciler de öğretmenler tarafından yapılan bu saygın hitap tarzına layık olmaya çabalarlar. Yapıtta öğretmenler tarafından sağlanan olumlu dönütlerin, öğrencilerin tutumlarını etkilediği söylenebilir:

“Tanrım sınavda siz demişlerdi kendisine!” (s.46).

“Gelişim sürecinin en hızlı dönemini yaşayan öğrencilerin tümü kaynaşmıştı; tabi bu, akşamları yatakhane de sık sık kavga çıkmasını önlemiyordu. Çünkü herkes kendini büyümüş hissetmek, bilimsel ağırbaşlılığa özen gösterip davranışlarına çekidüzen vererek öğretmenlerinin henüz alışılmamış “siz” hitabına hak kazanmak için elden gelen çabayı harcıyorlardı... Ama bu yapay ağırbaşlılığın gerisinden tüm doğallığıyla çocuksu bir muziplik kopup geliyor, kendini unutturmak istemiyordu (s.83).

Benliğin İkincil Özerkliği

Benliğin ikincil özerkliği yani benliğin karşılaştığı çatışmalı durumlarda, benliğin bir başka yönden gelişmesidir. Benlikte, başlangıçta çatışmayla gelişen savunmalar, giderek bağımsızlaşır. “Yeni uyum yolları” (yansızlaştırma) ve “çatışmalardan bağımsız alışkanlık kazanma” (otomatikleştirme) gelişir (Öztürk, 1989).

Tablo 2. *Benliğin İkincil Özerkliği*

Kategori	Sınıflama Sözcükleri
Benliğin İkincil Özerkliği (Çatışma Alanı)	Çatışma
	Yeni uyum yolları (yansızlaştırma)
	Çatışmalardan bağımsız alışkanlık kazanma (otomatikleştirme)

Çatışma (Benliğin İkincil Özerkliği):

Hans’ın, kasabanın manastır sınavına girecek tek aday öğrenci olmasından dolayı herkes onunla gurur duymuş ve Hans kasabada ün kazanmıştır. Piyetist² Flaig Usta, okulda başarılı bir öğrenci olduğunu, yatılı sınava hazır-

² Protestanlıkta 17. yy’da ortaya çıkan, dinin özünü duygusal yaşantıda gören, başkalarına sevgiyle el uzatmayı kendisine temel alan bir akım.

landığını duyduğundan beri Hans'ın onurunu kıracak sözler kullanmıştır. Başlangıçta iyi bir yol gösterici olan Flaig Usta'nın kendisiyle kırıncı konuşması, onun çetin sorularına hedef olmamak için kaçma davranışı göstermesi, kendisini yepyeni bir kavrayış gücüne kavuşturan Rahip ile Yunanca çalışmasına karşı çıkmasına akıl erdirememiştir. Çocuğun ikincil benlik özerkliğinden “çatışma” durumuna ilişkin olarak metinden bir örnek:

“Hans, ruhsal gelişim sürecinde çocuksu bir dik başlılığın yeşerip filizlendiği bir dönemi yaşıyordu, onuruna ve benlik duygusuna yönelik her türlü tatsız saldırıya karşı son derece duyarlıydı” (s. 19).

Hans; kasabadan Stuttgart'a uğurlanırken onu tren istasyonunda öğütlerle boğan öğretmenlerinin, okul müdürünün ve kasabalıların; tren yolculuklarında her şeyi yüzlerce defa hatırlatan babasının; Stuttgart'ta sınav süresince evinde kaldığı, yemeğini yer yemez kendisini yatağına yollayan ve öğütlerle canını sıkan halasının; yetişkin benlik sergileyen aile ve çevresinin diyalog karşıtı tavırlarını anlamsız bulmuştur. Oysa Rahip Efendi gibi gerçek bir bilge olmak için onun rehberliğinde uğraştığı ve çabaladığı her şey yorgunluğa da tatil yapmamaya da değerdi.

Yeni Uyum Yolları/Yansızlaştırma (Benliğin İkincil Özerkliği):

Hans'ın anne yoksunluğuyla geçen çocukluk yılları, sosyal yaşamını etkilemiş, Hans daha çok doğada tek başına zaman geçirmeyi yeğlemiştir. “Sınavı ikincilikle kazandı. Bundan böyle hepsinden üstün durumdaydı. Kendisine az acı çektirmemişlerdi, August'tan başka içlerinden hiçbiriyle dostluk kurmaya yanaşmamıştı, kavga dövüşlerinden ve oyunlarından pek hoşlanmamıştı” (s. 46). Başarı hırsı ileride kendisini mutsuz edecektir: “Arkadaşlarından öne geçmeyi de kesinlikle istiyordu. Nedendi acaba? Bunu kendisi de bilmiyordu. Zamanla herkesten üstün olmayı gurur sorunu yapmış, çevresinde kendisine rakip birini görmeye katlanamaz duruma gelmişti” (s. 53). Yatılı manastırda dostluk kuran çocuklara öykünür: “Kimi öğrencilerde kendini başkalarından soyutlama eğilimi sesini duyuruyor, kimilerinde ilk kez bir kişilik oluşturma dürtüsü, çocuksu uykulardan uyanıp gözlerini açarak, filizlenip yeşermeye başlıyordu” (s.84).

Çatışmalardan Bağımsız Alışkanlık Kazanma /Otomatikleştirme (Benliğin İkincil Özerkliği)

Manastır okulunda Hans'ın önceki kabullerini alt üst eden Heilner, eğitimle ilgili bu yapılanların “uşaklık” olduğunu söyler. Heilner'i tanıdıktan sonra başarının birinci olmakla eşdeğer olmadığını, yaşamda sevginin, dürüst-

lüğün paha biçilmez yeri olduğunu fark eder. Heilner’in akranlarından daha ileri görüşlü olduğu herkes tarafından gözlenip bilinmektedir:

“Küçük seddin tahta köprüsü üzerinde oturan şair Heilner’in küçük defterciği yine kucağındaydı, ucu sivriltilmiş kurşunkalemi ağzında düşüncelere dalmıştı (s.86).

“Heilner, okul ve yaşam üstüne devrimci düşüncelerini açığa vurduğunda ses çıkarmadan, can kulağıyla onu dinleyecek biri gerekiyordu” (s.96).

Hans’ın üstünlük duygusuna kapılıp kendisiyle gururlanması, ileride beden ve ruh sağlığının bozulmasına neden olacaktır. Çok sevdiği tavşanlarını beslemek, balık tutmak, ırmakta yüzmek, doğada gezmek, “etkileyici vazirler” olarak tanımladığı ağaçların altında kitap okumak gibi çocuk benliğe dair uğraşlarından vaz geçer. Ancak okul yönetimi/yetişkin benlik bu durumu “olumlu bir gelişme” olarak değerlendirir.

Önerme: Çocuklar, özerk benliklerine karşı yapılan açık ve örtülü saldırılara oldukça duyarlıdır. Bu duyarlılık, giderek dirence ve başkaldırıya dönüşebilir.

ii. Yetişkin benlik (ebeveyn, okul yönetimi ve öğretmenler) çocuğun yönlendirilmemiş/ örtük (austistic) düşünme biçimine dair duyarlılığa sahip midir?

Metinde, çocukların yönlendirilmemiş (austistic) düşünme eğilimi tema çözümleme birimi kapsamında incelenmiş, çıkarılan anlamlar soruyla ilişkilendirmiş ve alıntılar verilerek sunulmuştur. Yönlendirilmemiş (austistic) düşünme biçimi gerçeğin simgesel anlatımı olarak yorumlanabilir (Çebi, 2006).

Yapıtta, çocukluğundan yoksun bırakılan çocuk benlik, “üstün başarı ideali” uğruna “ayaklar altına” alınmıştır (s.151). Örneğin manastırdaki öğretmenler, matematiğin, mantık yürütme yeteneğini geliştiren, duyguların etkisinden kurtaran açık seçik bir düşünce sisteminin belkemiği olduğu görüşündedir. Oysa çocuklar masal dinlemekten, maceralı oyunlar oynamaktan, mizahtan, resim çizmekten, karikatürlerden, kahramanları tanıyarak tarih öğrenmekten hoşlanmaktadırlar. Çocukların manastırda, yalın içeriğiyle en çok Latince dersine ilgi duydukları görülmektedir. Çocuklara göre “öğrenmek, bir dağın doruğuna ulaşış ansızın zengin bir manzarayla karşılaşmaktır” (s.63). Yatılı okulda, velilerin de eşlik ettiği okulun ilk gününde, çocuklarının eşyalarını odalarına birlikte yerleştirip onları öğütlere boğduklarına dair (yönlendirilmiş-belirtik düşünce, Çebi, 2006) yapıtta şöyle bir ifade geçer: “Henüz kırışır buruşmamış yüzlerinin gerisinde yüce bir yaşam, hala düşlerle kaplı-

dı” (s.73). Aşağıdaki tabloda, çocukların yönlendirilmemiş düşünmeye yatkın olduklarına dair bulgular sunulmaktadır:

Tablo 3: Çocukların Yönlendirilmemiş Düşünceleri

Kategori	Örnek ifadeler
Çocukların Yönlendirilmemiş Düşünceleri	
Kodlar	
Masallar yoluyla öğrenme, kahramanları tanıma, karikatür yapma, oyun oynama	“Oysa üç yıl önce, masal kitapları vardı elinin altında, haydut romanları vardı, akşamları Nascholdların evlerinin kapısının eşliğinde başkalarıyla beraber Liese’nin anlattığı macera dolu hikâyeleri dinlerdi” (s.150). “Yeniden, bir çocuk olabilir miyim?” (s.160)
Yunanca metin okuma-anlama	“Özellikle Ksenophon’un yazıları öyle akıcı ve canlı bir üslupla kaleme alınmıştı ki öyle hayat dolu özgür bir ruh taşıyorlardı ki kolayca anlaşılabilirlerdi.” (s.29).
Şiir yazma	“Heilnir, “Bir Keşişin Şarkıları” yazılı siyah deri kaplı bir deftere sık sık şiirler çiziktiriyordu” (s.102). Heinir, şiirleriyle okul kurallarına başkaldırıyordu (s. 120)
Mizah	Heilnir, mizahla okulun kurallarına meydan okuyordu (s.130)

Tablo 3’te belirtildiği gibi manastır okulunda, Yunanca, İbranice, Matematik gibi bilim dalları arasında çalışırken çocuklar, derin bir huzurla dinledikleri masalları özlüyor, oyun oynamayı ve “yeniden çocuk olabilir miyim?” diye iç seslerini dinliyorlardı. Hans, Gramer, Almanca-Yunanca çevirilere çalışırken kendini bir labirentin içinde kaybolmuş gibi hissederken Ksenophon’un metinlerini okuduğunda özgürleştiğini hissettiğini belirtmektedir. Bu bulgu, çocukların yönlendirilmemiş düşünceye eğilimli olduklarını destekler niteliktedir. Yapıtta, örtük (austistic) düşünme biçimi, en çok Heilner’in diyaloglarında görülmektedir.

“Manastır okulunda kendine denk bir dost arama çabaları sonuç vermeyen şair Heilner, her gün boş saatlerini ormanda tek başına dolaşmakla geçiriyor, kıyadaki otlara uzanarak ölüm ve yok oluşun o güzüsü temasına ilişkin düşüncelere dalyordu”(s.85).

Hans, Hellas odasındaki arkadaşı Heilner’in, duygu ve düşüncelerini her zaman mizahi üslupla söylemesinden, onun özgün düşüncelerinden, konuşmalarından etkilenmiştir (s.87). Heilner, birinci olmayan öğrencinin “aptal” diye nitelendirilemeyeceğini söyler. Örneğin ders kitaplarını sürekli unutan Heilner, Hans’tan ödünç aldığı atlası, İber Yarımadası’nın Batı kıyısını grotesk bir insan profiline dönüştürmüş, şiirler yazmış, karikatürler çizmiştir. Hans, kitaplarının karalanmasına içerlese de Heilner’in her türlü davranışını cesurca bulmuştur. Yönlendirilmemiş düşünceye dayalı dair metinde şöyle bir ifade geçmektedir: *“Öyle bir dünya ki, bu dünyada notlara, sınavlara, sınavlarda elde edilen başarılarla değil, insanın vicdanının temizliğine önem veriliyordu yalnızca” (s.109).*

Tablo 4: Yetişkinlerin Yönlendirilmiş Düşünceleri

Kategori	Örnek ifadeler
Yetişkinlerin Yönlendirilmiş Düşünceleri	
Kodlar	
İnsan doğası	<i>“İnsan, içyüzü kavranamayan bir varlıktır. Çocukların hayallerle uğraşan biri olmamaları için okul denilen yuların çocukların doğasındaki tutkuları söküp atmalarının görevleri olduğuna inanırlar (s.59).</i> <i>“Okulda yasa ve deha arasındaki savaş yinelenip duruyor, her yıl yetenekli öğrencileri bir fidan gibi kökünden söküp atmak için aralıksız çaba harcadığını görüyoruz” (s.116)</i>
Ceza	<i>“Okul müdürü, pek çok yıl var ki, okulumuzda hiçbir öğrenci böyle bir cezaya çarptırılmamıştır diye, haykırdı” (s. 100)</i> <i>“Ayrık Hans’la Heilner’in durumlarında sakıncalı bir hava sezen manastır yöneticileri sözde yararlı bir ilkeye uyarak bir kat daha sert davranmaya başlamıştı” (s.117)</i>

Tablo 4’te görüldüğü gibi okuldaki öğretmenler ve okul yönetiminin insana dair yönlendirilmiş (belirtik) inançları vardır. Öğretmenlere göre dâhi

öğrenciler; öğretmenlerine saygı duymayan, küstahça kompozisyonlar kaleme alan, not defterlerine haklarında elebaşı, baş belası, ağır tecrit cezası adayı gibi notlar düşülen kötü kişilerdir. Örneğin Heilnir'in okuldan ayrılması, öğrencilerin Heilnir hakkındaki genel yargısını değiştirmiş, yanına yaklaşımdan çekindikleri arkadaşlarından “manastırda bir süre konakladıktan sonra çekip giden bir kahraman” (s.137) diye söz ederlerken okul müdürü ise bu durumdan hiç hoşlanmamıştır:

“Hellas odasında iki masa boş duruyordu. Kaybedilen ikinci arkadaş (Heilnir) birincisi (Hindinger) gibi çabuk unutulmamıştı”. İkincisini de unutulmuş görmek pek sevindirecekti müdür beyi” (s.137)

Büyüklerin yönlendirilmiş düşüncelerinden kaynaklı ritüellerden biri de Piyetist Flaig Usta ve Hans arasında geçer. Hans'ı manastır okuluna giderken uğurlayan Flaig Usta'nın resmi hava içeren sözleri canını sıkır: *“Haydi sana uğurlar olsun şimdi, Hans!” (s.66).*

Önerme: Çocuklar, yönlendirilmemiş düşünmeye uygun öykülerden, doğaçlamadan, mitolojiden, oyunlardan, kahramanların yaşamlarından hoşlanırlar. Yetişkinlerin yönlendirilmiş (belirtik) düşünceleri sıklıkla çocuğun doğasına, ilgi ve gereksinimlerine uygun düşmeyebilir.

iii. Çocuğun özgür iradesi var mıdır?

Yapıtta, çocuklar ve özgür irade ilişkisi tema çözümleme birimi kapsamında incelenmiş, çıkarılan anlamlar soruyla ilişkilendirilmiş ve alıntılar verilerek sunulmuştur. Özgür irade, belli bir durumda kişinin kendi amacı ve isteğine bağlı olarak var olan seçenekler arasında tercih ettiği en iyi kararı vermesidir. Özgür irade, çocuk benlikle şu yönden ilgilidir. Çocuğun eğitimi, kurduğu arkadaşlıklar, entelektüel ilgisi, bir durumdaki tercihi gibi eylemlerinde seçenekler arasından özgürce verdiği ve doyum sağladığı karardır. Yapıtta “özgür irade” kategorisine ilişkin olarak yapılan kodlamalardan şu bulgular elde edilmiştir:

Tablo 5. *Çocukluk ve Özgür İrade*

Kategori	Örnek ifadeler
Çocukluk ve Özgür İrade	
Kodlar	
Var	<i>“Heilner, şimdiden kendine özgü yollarla yürümeye başlamıştı, böylelikle ilerde izleyeceği yolun bir provasını yapar gibiydi” (s.78).</i>
Yok	<i>“Olacak şey mi? Liseye gitmek istiyormuş. Sen beni para babası mı sanıyorsun? Bekle gidersin!” (s.36). (Hans Giebenrath’ın Babası)</i> <i>“Ne var ki, Hans Giebenrath’ın sınavda birinci olamayıp, içini bir kurt gibi kemirip durmaktaydı” (s.49).</i>

Tablo 5’te görüldüğü gibi Heilner, dış otorite tarafından dayatılan baskılara karşın özgür iradeyle yani var olan seçenekler arasından kendi iradesiyle karar verebilmektedir. Hans’ın, zorlayıcı bir tempoda çalışmaktan başka seçeneği olmaması özgürlüğünü sınırlamıştır. Hans, ikincilikle kazandığı okula başlamanın hemen öncesinde kısa tatil dönemini bile Klasik dillere, Luca İncil’inin Yunanca çevirisine ve İbranice’ye çalışarak geçirmiştir. Açıkça bellidir, özgür irade açısından şimdilik, Hans’ın tercih yapma hakkı yoktur. Ya sınavı kazanmak ya da çırak olarak çalışmak gibi iki seçeneği vardır. Ona sağlanan özgür irade alanı sadece bu kadardır. Heilner, manastır okulunda katı kuralları eleştirme cesareti göstermiş, kompozisyon sınavında vezinli kafiyeli yazısıyla dikkatleri en baştan çekerek üstün yetenekli şair kimliğiyle okulda tanınmıştır. Daima kendine özgü bir yolda, kendi tercihleriyle ilerlemiştir. Heilner, manastır okulundan önce firar etmiştir, ardından kovulmuştur. Bu temaya ilişkin yapıttaki bir ifade şöyledir:

“Gideceği yer neresi olursa olsun fark etmezdi. Manastırdan kurtulmuş ve kendi iradesinin, müdür beyin tüm buyruklarından ve yasaklarından güçlü olduğunu göstermişti ya yeterdi!” (s.135).

Önerme: Çocuklar için özgür irade sınırlı ve zor seçenekler arasından tercih yapmaktır. Ve bu seçeneklerin maliyeti daima büyüktür.

9.2. Çocuk Benliğe İlişkin Varoluşçu İmgeler

i. Çocukların en çok eylemde buldukları yer/yerler neresidir?

Bu soruyu yanıtlamak için yapıttaki ifadeler cümle çözümleme birimi kapsamında incelenmiş, “doğa” ve “arkadaşlık” olmak üzere iki kategoriye

ulaşmıştır. Hans ve Heilnir için ağaçlar, “etkileyici vaiz” ve “bilmediklerini öğrendikleri münzevilerdir.” Ağaçların estetik, ekolojik, biyolojik, tarihsel, kültürel özelliklerini betimleme; ormanın sıra dışı güzelliklerini tasvir etme; patikalarda gezintiye çıkma; ahududu çalılıklarını izleme; kayabalığı, golyan, kızılkanat, sazan gibi farklı balıkların biyolojik özelliklerini ayırma; balıklara olan tutku; ağaçkakanın sesine, guguk kuşunun ötüşüne kulak verme; yosunlara uzanıp yabancılarını yeme; ırmakta yüzme; kendi hazırladığı oltayla balık tutma; elma hasadı; kırlarda dolaşma; kayığa binme; ağaçlarla konuşarak hakikatin öğrenebileceği inancı; ağaçları ve koruları koruma; doğada kendini mutlu hissetme; rüzgarı, bulutları, vadileri, yaprakların dökülüşünü, çayırları betimleme; hasadın simgelerini yılın en soylu olayı olarak görme; ağaçların altında uzanarak kitap okuma ve hayvanları besleme varoluşçu imgeler olarak belirlenmiştir. Huzur bulduğu ve yaşamını sonlandıracağı yalıtılmış ortamdır. Aşağıda söz konusu imgeler, kodlara dayalı olarak örneklendirilmiştir:

Tablo 6: *Varoluşçu bir İmge Olarak Doğa*

Kategori	Örnek ifadeler
Doğaya, Ağaçlara Meftun Olma	
Kodlar	
Ağaçları estetik, ekolojik, tarihsel ve kültürel özelliklerini ayrıntılı betimleme	“Söğütlerin incecik gölgesinde durmak, yakındaki savaklardan dökülen suyun çağlıtı, derin ve durgun su! Ve ırmak üzerindeki ışık oyunu, tombul bir balığı elde tutmanın verdiği kendine özgü mutluluk” (s. 17).
Doğaya şükran duyma	“Yaklaşan kıştan önce bu enfes kokuyu solumak iyidir, şakır şakır yaz sağanaklarını, güz sabahlarının serin çiğlerini, bahar güneşinin nazlı ve narin aydınlığını, beyazlar ve pembeler içinde ışıldayan çiçekleri bütün bir yılın beraberinde getirdiği güzellikleri hatırlatır (s.163)
Doğayı izleme	“Alaçamın altına uzanıp kitap okuyabilir olmazsa havada uçuşan kelebekleri seyredebilirdi” (s.46).
Kendi olta takımını hazırlama	“Sağı solu karıştırıp çeşitli kutular, misinalar ve mantarlar bulup çıkardı. Bunlar olta için gerekli malzemelerdi... Hans yedi hafta sürecekti tatil dönemi boyunca hiç canının sıkılmayacağından emindi; çünkü bütün günlerini elinde oltasıyla ırmakta tek başına geçirebilirdi” (s.38).

Tablo 6’da görüldüğü gibi Hans ve Heilnir doğaya meftun, doğa zekâ-sı güçlü çocuklardır. Hans, kamışlı olta takımını değil, daha zahmetli olan mantarsız basit bir el oltası kullanıyordu. Böylece, yemdeki en ufak kıpırtıyı denetleyebiliyordu. Hans ve Heilnir doğada gördükleri canlılara saygı duy-makta, onlarla uzun zaman geçirmektedir. Heilnir şiirleriyle, Hans ise roman boyunca açıklayıcı genellemelerle doğanın gidişatını, canlıları, doğaya bağlı-lıklarını son derece özgün bir dilde betimlemektedir.

Önerme: Her çocuk için doğa, en sadık ve güvenilir dosttur. Büyüklerin doğaya duyduğu hayranlık, çocukların doğayla olan ilişkileriyle tezatlık oluş-turmuştur. Doğa, çocukların mutlu oldukları en önemli yerdir.

ii. Okuldaki Öğretmen - Öğrenci Eğitsel ilişkileri ve Öğrencilerin Arasındaki Arkadaşlık, Eğitsel İlişkileri Nasıldır?

Bu soruyu yanıtlamak için yapıttaki ifadeler, tema çözümleme birimi kapsamında incelenmiştir. Arkadaşlık temasına ait “araçsal ilişkiler” ile “hay-ranlık ve sevgi kaynaklı arkadaşlık” olmak üzere iki kategori belirlenmiştir.

Tablo 7. *Varoluşçu bir İmge Olarak Arkadaşlık*

Kategori	Kategori
Araçsal İlişkiler	Hayranlık, Sevgi Kaynaklı İlişkiler
Kodlar	Kodlar
Sempati ya da Antipati	İç Çatışma (yakınlaşma ve uzaklaşma isteği)
Kentli-Köylü ya da Varsıl Yoksul	Öykünme
Okulda Ün Kaybetme Kaygısı (dışlanmış öğrencilerden uzak durma)	Etkilenme
Yakın Karakterlerle Sosyal İlişki Kurma	Zıt Karakter (titiz, çekingen Hans ile yarı şaka yarı ciddi şair Heilner)

Tablo 7’de görüldüğü gibi arkadaşlık ilişkisine ilişkin, araçsal ve sevgi kaynaklı olmak üzere iki kategori belirlenmiştir. Kişilerarası ilişkiler, güven duygusu temelinde gelişen sürekli psikolojik yakınlık kurma ve etkileşim ola-rak tanımlanabilir. Yapıtta “arkadaşlık” temasına ilişkin olarak yapılan kodla-malar, en çok yatılı okulda geçmektedir. Bu okulda dostluklar, sempati ve anti-pati duygularının açığa çıkmasıyla gelişmiş ya da hiç oluşmamıştır. Genellikle

manastırda öğrencilerin dostluğu, kentli-köylü ya da varıl-yoksul gibi çeşitlilikten kaynaklı oluşturulmuştur. Öğrenciler okulda ün kaybetme kaygısıyla dışlanmış öğrencilerden uzak durmaktadır. Örneğin, Germania odasında düzenlenen İncil okuma topluluğuna Heilnir'in katılma isteği geri çevrilmiş, onu aralarında görmek istememişlerdir. Okul müdürü, gençliğe hırçın bir söylevle seslenip Heilnir'a manastırda tecrit cezası vermiş, Heilnir sıkı bir gözetim altına alınmış, öğrenciler, Heilnir ile konuşmaya cesaret edememişlerdir:

“Öğrenciler yan gözle ürkek ürkek Heilnir'i süzüyor, sararmış bir yüzle oracıkta dikilen Heilnir ise müdürün bakışları karşısında yılmadan onun gözlerinin içine bakıyordu. Öğrencilerin pek çoğu Heilnir'a hayranlık duyuyordu, öyleyken, müdürün konuşması biter bitmez tek başına bıraktılar Heilnir'i. Şu anda ona arka çıkmak dorusu cesaret işiydi” (s, 100).

Oysa Hans ve Heilnir'in arkadaşlıkları, emek, çaba odaklı etkinliklerle dayalı bir akran etkileşimidir. Önyargısızdır; vefaya, saygıya, sevgiye, vicdana, birbirini dönüştürmeye dönüktür. Heilner, kişilerin eylem ve tutumlarını değerlendirmede kullanılan değerlilik ölçüsünün kişinin kendisine uygulayabilmesini başaran vicdanlı ve gerçek yüce gönüllü bir kişidir. Heilner, tasaya, birincilik elde etmek için koşullandırılmış üstün başarı gibi baskılara rağbet etmez. Hans, Heilner'in renkli kişiliğine, üstün ahlak anlayışına, manastırda diğer çocuklardan özgür olmasına, şiirleriyle, mizahıyla okulun katı kurallarına başkaldırmasına saygı ve hayranlık duymuştur. Herkesin içinde ağlamak, Heilner'i kimsenin önünde küçültmemiştir. Bu yaşantı, Hans'ın yaşamında kristalleştirici iz bırakmıştır. Hans'ın anne yoksunluğu, manastır okulundaki başarı hırsı, sosyal ilişki kurma konusunda çekimser davranmasına neden olmuştur. Hans, önceleri Heilnir ile arkadaşlık etmenin, başarısına engel olacağını düşünmüştür. Heilner ile yakınlığı, Heilner'in tecrit cezasından sonra ona vefa duyarak başlamıştır. Öğretmenlerinin gözünde kusursuz öğrenci Hans, Heilnir'den kendisini bağışlamasını hatta gerekirse okulda, sonuncu bile olmayı göze aldığını söylemiştir:

“Hans bu dostluğa bir hazine gözüyle bakıyordu; görev duygusuyla sürdürülen kuru bir yaşamın kendisiyle boy ölçüşemeyeceği kadar yüce bir yaşamdı bu hazine” (s.120).

Dostluk kurmak için tezatlık içeren bir başka durum, manastırda tüm çocukların kendilerine yakın karakterlerle dost edinmesi iken; örnek öğrenci gösterilen, çekingen Hans ile muzip Heilner'in farklı karakterli yakın arkadaşlar olarak okul yönetiminin dikkatini çekmektedir. Okul müdürü: *“Peki nasıl*

oldu bu iş? Öyle ya, ikinizin huyu suyu benzemez. Heilnir’in olumsuz etkisine kendini böyle kaptıran tek kişi sensin. Seni bu kadar ona bağlayan nedir? Bilmek isterdim doğrusu” (s. 119-120).

Tablo 8. Öğretmen-Öğrenci Eğitsel İlişkisi

Kategori	Örnek İfadeler
Öğretmenlerin Disiplini Bozan Aşırı Kontrollü Davranışları	
Kodlar	
Önyargı	Öğretmenlerin ve okul yönetiminin Heilner’e sorunlu öğrenci gözüyle bakmaları
Farklılığın takdir edil- memesi/Öznel yargılar	Heilnir’in Manastır’da tecrit cezası alması
Hırs Uyandırma (başarı, disiplin)	Okul müdürünün, Hans’ın oltalarını bırakmasını, dünya nimetlerine sırt çevirmiş birine dönüştüğünü görmekten gururlanması (s.59)
Yapay Maskeli İlişkiler	Çocuğun eğitimi önemseniyor görünüp onlara yalnızca çiraklık ya da rahip olma seçeneği veriliyordu (s.30)

Tablo 8’de görüldüğü gibi aile ve müdür ve öğretmenlerin, çocuklarla içtenlikli ya da sevgiye dayalı değil, öğrencileri öznel yargılarla değerlendirdikleri, yüzeysel ve araçsal eğitsel ilişki kurduğu görülmektedir. Bu yaklaşım, öğretmenlerin sınıf ve okulda disiplini bozan aşırı kontrollü davranışlarından kaynaklanmaktadır. Müdür bey, hiçbir itiraza katlanamaz, yaptığı hiçbir hatayı itirafa yanaşmazdı. *“Bu yüzden iradesi zayıf öğrenciler kendisiyle gayet güzel anlaşıyordu ama özellikle dürüst öğrencilerin bu bakımdan işi zordu (s.117).* Manastır okulunun yetiştirmek istediği ideal insan tipi *“iyi Latince ve Matematik bilen dürüst, efendi orta sınıf insan yetiştirmektedir” (s.116).* Öğretmenlerin, farklılıkları takdir etmedikleri görülmektedir:

“Böyle bir okulda hocalık yapan biri için, çocukların kimyasal bir reaksiyondaki karışımlara benzediğini gözlemlemek şahane bir şeydi kuşkusuz (s.83).

Manastırdaki çocukların birbirleriyle ilişkileri, eğitimciler tarafından bilerek bozulmakta, üstün yetenekli öğrenci Heilner’e “sorunlu” gözüyle bakılmaktadır. Öğretmenler, örnek öğrenci Hans’ın, Heilner’in olumsuz etkisinde

kaldığını düşünmektedir. Okul müdürü, Hans'ın oltalarını bırakmasına sevinmiş, çocuğun öğrenmeye ilişkin hırsı da kendisinin uyandırdığını düşünmüştür. Heilner, yatılı okul sistemindeki baskılara dayanamayarak okuldan firar etmiş, bu olaydan yakın arkadaşı Hans sorumlu tutulmuştur. Yapıtta, öğretmenlerin iğneleyici sözleri Hans'ı rahatsız eder: “Niçin siz de o muhteşem dostunuzun peşine takılıp gitmediniz sanki?” (s.137). Bir süre sonra Hans, sinir bozukluğu tanısı ile manastırdan uzaklaştırılır. Buna ilişkin olarak yapıtta şu ifade geçer:

“Nazik bir öğretmen Wiedrich, bu çaresizlik taştan gülümsemeler karşısında yolunu şaşırılmış Hans'a yüreği sızlayarak iyi davranan tek kişiydi” (s.138).

Maskeler, –miş gibi yapmak için kullanılan bir gereç olarak yorumlanabilir. Manastır okulundaki öğretmenlerin, öğrencilere alaylı iyilikseverlik tutumları yaygın görülmektedir.

Önerme: Çocukluk, sosyalleşme sürecinin en hızlı yaşandığı evredir. Çocuklar, maske taşıyan insanları kolayca fark edebilir ve onlardan fiziksel, duygusal olarak uzaklaşabilir.

9.2. Çelişkiler

i. Hermann Hesse'nin “Çarklar Arasında” adlı yapıtında çocukların eğitimde yabancılaşmasına yol açan çelişkiler nelerdir?

Bu soruyu yanıtlamak için yapıttaki ifadeler tema çözümleme birimi kapsamında incelenmiştir. Yabancılaşma teması altında 3 kategori belirlenmiştir. Hans, çocuk benliğe, doğaya duyduğu ilgiye, başarılı olmaya ve yaşama yabancılaşmıştır. Hans, manastır okulunda tanıştığı Heilner'la arasındaki dostluk ne denli içtenlikli geliştirse o denli manastır okulunun eğitimine yabancılaşmıştır. Yabancılaşma, bireyin var olduğu durum, koşul, rol gibi unsurlara kendini aşına hissedememesidir. Yapıtta “yabancılaşma” alt temasına ilişkin olarak yapılan kodlamalar tabloda görüldüğü gibidir.

Tablo 9. *Yabancılaşma/Olmanın Terkedilmesi*

Kategori	
Kodlar	Örnek ifadeler
Çocuk benlik	<i>“Hans, yitip gitmiş o güzel günlerin acısını çıkarmak, bir kez daha küçük bir çocuk olup hiçbir şeyi umursamaksızın kaygıdan uzaklaşmak istiyordu” (s.42)</i>
Doğa	<i>“Hans, pek çok şey gibi balık tutmayı da artık unutmuş, aklına getirmez olmuştu.” (s. 16).</i>
Başarı	<i>“Çalışmaktan yılgınlık duyuyordu” (s.29).</i>

Tablo 9’da görüldüğü gibi Hans’ın çocuk olma, başarılı olma ve doğada olma gibi alışkanlıkları, yabancılaşma açısından Marx’ın deyiimiyle olmanın terkedilmesi durumudur (Bensussan ve Labica, 2016). Yabancılaşma, sağlıklı varoluşu etkileyerek, çocuk, önce alışkanlıklarını sonra cisim olarak olmayı terk etmektedir. Manastır okuluna giriş sınavları yüzünden, Hans’ın balık tutması, doğada gezmesi yasaklanmış, beslediği tavşanları elinden alınmıştır. Hans, çocuksu sevinçlerinin geride kaldığını düşünür, sınavlara hazırlanması daha önemli görüldüğünden gönlünce zaman geçireceği her şeyden alıkonulur. Hans, sevdiği şeylere özlemini dindirebilmek için bir kırılma anı yaşar:

“Bir an için oracığa atıp ağlamak geldi içinden, sundurmadan baltayı alıp geldi, sıkıca kollarıyla kaldırıp tavşan kümesine indirdi. Latalar ayrılverdi birbirinden, çiviler garç gurç ederek eğilip büküldü, geçen yazdan kalmış bir avuç kokuşmuş tavşan yemi saçıldı çevreye” (s. 21).

Hans; manastır eğitimi sırasında, dikkat dağınıklığı, şiddetli baş ağrıları, öğretmenlerin de dikkatini çeken nedensiz gülme anları yaşar, sanrı görmeye başlar ve okuldan ayrılmak zorunda kalır. Heilnir açısından ise yabancılaşma, feragat etme ya da varlığın, çekişmenin ötesinde bizzat kendisiyle uzlaşması amacıyla olumsuzun zaferidir. Böylece yabancılaşma, özünde akla uygun bir gerçekliğin kademeli olarak kuruluşunun etkili bir aracıdır (Ricoeur, akt., Bensussan ve Labica, 2016). Şair Heilnir’e, öğretmenlerin ve okul yönetiminin “sorunlu öğrenci” gözüyle bakıp onu red etmeleri karşısında o da red etme davranışında bulunmuş reddin reddini gerçekleştirmiştir.

Önerme: İçinde bulunulan uzun süreli anlamsızlık, tedirginlik, hoşnutsuzluk, doyumumsuzluk durumu çocuğu yabancılaşma duygusuna itebilir.

ii. Çocuklar eğitim yaşantılarında ne tür koşullanmalarla karşılaşmaktadır?

Bu soruyu yanıtlamak için yapıttaki ifadeler “cümle” çözümlene birimi kapsamında incelenmiştir. Koşullanma, başlangıçta herhangi bir olumsuz duygu hissedilmeyen bir kişi, olay ve nesneye karşı geliştirilen olumsuz tutum olarak yorumlanabilir. Yapıtta, Hans’ın ailesinin, çevresinin, manastır yönetiminin, yaşamda tek gerçekliğin başarı ve birinci olmak vb. söylemleri, başlangıçta Hans’ın kendi niteliğine uygun bir hedefe erişmek olarak idealize edilmiş, ancak bu motivasyon giderek üstün olmakla, beğenilmekle, övülmekle eşleştirilerek kaygı bozukluğuna neden olmuştur. Yapılan kodlamalardan şu bulgular elde edilmiştir:

Okul müdürünün Hans’a tatilde de manastır derslerine hazırlanmasını söyleyerek, okulda birinciliği hiçbir zaman bırakmaması yönünde konuşmaları içeren ev ziyaretleri (s.61-62) yaptığı görülmektedir. Hans öğretmenlerinin kendisini saygıyla takdir ettiklerini düşündükçe normal bir düzeydeki çalışma, sonrasında ruh ve beden sağlığını bozacak düzeye gelmiştir. Herkesten üstün olma kaygısı zamanla gurur sorunu olmaya başlamıştır. Kasaba çevresinin de başarı hakkındaki düşünceleri Hans üzerinde kasvete neden olmuştur. Piye-tist Flaig ustanın, Hans’a rahip olmanın ele geçmez bir şey olduğu, gençlerin bu çetin görevi başarmasının pek mümkün olmadığı yönündeki konuşmaları (s.66) buna örnek verilebilir.

Aile, okul ve çevrenin başarı algısı, başkalarının önüne geçmek ve yılmadan çalışmaktır. Önceleri, her türlü engeli aşmaya istekli olan Hans, herkes kadar çalışmadığı halde herkesten bilgili Heilner’in mizah zekâsının gücüne ve özgünlüğüne hayranlık duymuş ve ona öykülmüştür. Heilner, öğretmenlerin İbranice Alfabeden üstün bir şey tanımamalarını, İlyada ve Odyssea’nın anlamadan okunmasındansa hiç okunmamasının daha iyi olacağını söyler. Öğrencilerin Manastırda yerleştirildikleri odaların, “Forum, Akropolis, Athen, Sparta ve Hellas” adlarını taşıdığını, ancak “bir Yunanlı gibi yaşayalım denildiğinde, okuldan kapı dışarı edileceklerini, insanlarla alay edildiğini” söylemiştir. Oda isimlerinin, yaşantılarına daha uygun düşen; “silindir şapka,” köle kafesi,” ya da “kâğıt sepeti” olması, dalavere olmasından daha erdemlidir (s.88) sözleriyle eleştirmektedir.

Önerme: Açık (resmi/yazılı) öğretim programları ve öğrencilerin akademik beklentisiyle çelişen kurumsal norm, inançlar, beklentiler olumsuz örtük program yaratabilir. Bu durum örtük programa eleştirel bakmayı gerektirir.

Sonuç ve Tartışma

Hermann Hesse’nin “Çarklar Arasında” adlı yapıtında, çocuk benliğinin varoluşsal imgelerinin çözümlendiği bu çalışmada, (1) “çocuk benliğe özgü değerler,” (2) “varoluşçu imgeler” olmak üzere iki tema belirlenmiştir. Romanda eğitim çarkı, çocuklara ilgi ve yetenekleri doğrultusunda kendi kültürel ve toplumsal sermayelerini güçlendirmeleri için bir fırsat değil, toplumsal formasyonda eşit pay almalarına engel teşkil etmektedir. Yapıtta, çocukların yaradılışındaki var olan özellikleri görerek bu nitelikleri geliştirmeye dayalı bir eğitim sisteminin gerekliliği ele alınmaktadır. Öğretmenlerin öznel görüşleri, önyargıları ve beklentileriyle oluşan örtük programın, açık programla çelişmemesi gerektiğine dikkat çekilmektedir. Manastır eğitim programının, öğrenciler tarafından algılanan olumsuz örtük iletileri, onların okuldan firar etmesine veya okulu bırakmasına, çocuk benliklerinin yok olmasına neden olmaktadır. Bernstein (akt. Köse, 2001), eğitimin kendi gelecekleri için önemli bir aşama olarak saptandığı, özgür kişilik gelişiminin desteklendiği, davranış ve tutumların akılcı değerler ve amaçlara göre uyarlandığı bir ortamda yetiştirilen çocukların okul ortamına uyum sağladıkları ancak bu özelliklerden yoksun yetişen çocukların ise uyum sağlayamadıkları için başarısız olduklarına dikkat çekmektedir. Giroux (2014) örtük eğitim programının, sınıflardaki sosyal ilişkileri yapılandıran sosyalleşme süreçleriyle örtülü şekilde aktarılan sosyal normlar ve ahlaki inançlar yoluyla ortaya çıktığını ifade etmektedir. Manastır okulunda örtük eğitim programının, katı disiplin kuralları, öğrenme sürecine ilişkin düzenlemelerde ve öğretmen-öğrenci ilişkileri ve etkileşimleri gibi okul yaşamının saklı yönlerinde ortaya çıktığı görülmektedir. Bu yönüyle Bourdieu, öğrencilerin okulda sembolik şiddete maruz kaldığını savunmaktadır. Dolayısıyla okul ve çevresindeki tüm ortamlar, açık ve örtük program arasındaki uyumu yansıtacak şekilde düzenlenmelidir.

Rahip (çocuk benlikle dengeli iletişimi sürdüren yetişkin benlik) ve Heilnir (çocuk benlik), kişilerin eylem ve tutumlarını değerlendirmede kullanılan değerlilik ölçüsünün kişinin kendisine uygulayabilmesini başaran gerçek yüce gönüllü kişilerdir. Hans’ın yaşamında önem arz eden bu kişiler ile iletişimi yoluyla benlik özerkliği gelişmiş, “başarı” odaklı yaşam idealinin yerini vicdan, sevgi, dürüstlük idealleri almıştır. Hans, tecrit edilen Heilnir ile okul yönetiminin baskısına rağmen arkadaşlık etmekten çekinmemiş, doğru bildiğinin yanında yer almıştır. Heilnir, okuldan ayrılınca vefalı Hans, yalnız kalmayı göze almıştır. Atabek (2018) ahlaksal zekânın birinci ilkesinin dürüstlük olduğunu söyler. Dürüstlük, özdeğer yaratır, kendine değer verme bu yolla öğrenilir. Özgüven, dürüstlüğün insana armağanıdır.

Yunan geleneğinde, bilmece yarışmasında, yenilgi, insan hayatına mal olmaktadır (Huizinga, 2018). Hans'ın çevresi için de “başarısızlık” yenilgidir. Ebeveyn ve yetişkin benlik (öğretmenler) Hans'a kendisinden daha üstün biri olmadığını, onun her katıldığı yarışmada daima birinci olması gerektiğini ona benimsetmeye çalıştıkları görülmektedir. Ebeveyn ve okuldaki yetişkin benlik, çocuk benlikle yönlendirilmiş-belirtik düşünceye (Çebi, 2006) bağlı diyalog karşıtı bir tutumla konuşurlar. Hesse (2017) romanın bu bölümünde ebeveyn, öğretmen ve okul yönetiminin katı kuralları, disiplini bozan aşırı kontrollü davranışları, üstün başarı beklentisinin çocuk benliğinin örselenmesine ve bunun telafisi olmayan sonuçlarına değinmektedir. Oysa manastırdaki çocuklar, yönlendirilmemiş düşünmeye (Çebi, 2006) uygun öykülerden, doğaçlamadan, mitolojiden, oyunlardan, kahramanlar yoluyla tarih öğrenmekten, doğada; ağaçlarla, hayvanlarla zaman geçirmekten hoşlanmaktadırlar. Bernstein, okul, kültürel yapı ve kurumlar aracılığıyla yaratılan dil, söylem ve iletişim biçimleri aracılığıyla üretilen, meşrulaştırılan ve yeniden üretilen bilinç biçimlerini düzenleyen ilke, kural ve pratikleri açığa çıkaran çalışmalar yapmıştır. Buna göre alt sınıfın kullandığı dili Sınırlı Kod (Restricted Code) ve orta sınıfın kullandığı dili ise İşlek Kod (Elaborated Code) olarak ayırtılmakta, farklı toplumsal sınıflardan gelen çocukların konuşmayı plânlarken farklı bilişsel işlemler yaptıklarını ileri sürmektedir. Bernstein, “orta sınıfa ait işlek dilin üretimine yol açan plânlama işleminin üst düzeyde bir yapı ve sözcük seçimi gerektirdiğini, konuşmanın plânlanması ve iletilmesinde anlamı açık kılmanın bu dil biçiminin en belirgin amacı olduğunu” belirtmektedir (akt., Köse, 2001). Dolayısıyla manastırda şair Heilnir gibi üstün yetenekli öğrencilerin ya da yönlendirilmemiş düşünme biçimlerine sahip öğrencilerin; bilme biçimleri, bilinç düzeyleri, dil kodlarının eğitimciler tarafından desteklenmediği aksine yok sayıldığı görülmektedir.

Hans'ın özgür irade açısından tercih yapma hakkı olmamış, ya manastır okuluna giriş sınavını kazanmak ya da kasabada çırak olarak çalışmak gibi iki seçenektен başka çıkış yolu bulamamıştır. Heilner, manastır okulunda mizahla, şiirleriyle katı kuralları eleştirme cesareti göstermiş, üstün yetenekli şair kimliğiyle okulda tanınmıştır. Akarsu (1965) ahlaklı olmak için özgür olmak gerektiğini belirtmektedir. Çünkü özgürlük içinde yapılmayan bir eylemin, ahlakça hesabı verilemez. Dolayısıyla Heilnir'in, okul yönetiminin kör itaati şart koşan buyruklarını eleştirebilmesi bu açıdan temellendirilebilir. Başlangıçta kendi varoluşunun sorumluluğunu alabilen, dâhi çocuk Hans, arkadaşı Heilnir, manastırdan ayrılınca, benliğin ikincil özerkliğini geliştiren yeni yolları ve araçları bulmak için baş edebilir, dayanıklı olabilirdi. Heilnir ise benlik

özerkliğine zarar veren koşullarını değiştirmeyi başarabilmiştir. Dolayısıyla birey, nesneleşen değil, özne olan kendisini gerçekleştiren yani “var olan” konumunda olmalıdır (Karabulut, 2011). Atabek (2018) yanlış bir katlanmayı, boyun eğmenin bir ifadesi iken doğru yapılanmış sabrı ise kendi gücüne ege-men olabilmeyi gerektirdiğine dikkat çeker. Dolayısıyla koşulları başkasının iradesi belirliyorsa, zaman başkasının denetiminde akıp gidiyorsa söz konusu olan boyun eğmedir.

Hans’ın, anne yoksunluğunun, içe dönük, babaya bağımlı, itaatkâr olmasına neden olduğu görülmektedir. Yavuzer’e (2021) göre çocuğun anneyle olan ilişkisinin süreksizliğinden kaynaklanan duygusal yoksunluk, çocukların duygusal gelişimlerinde duraklamalara yol açabilir. Heilner, dışa dönük, eleştirel düşünebilen ve benliğinin özerk amaçlarını gerçekleştiren bir çocuktur. Hans’ın, Heilner ile arkadaşlığında etik düşünme ve doğru değerlendirme yetenekleri gelişmiştir. Arkadaşı Heilner, insanın sorumluluk duygusunun kendiliğinden olduğuna, kendi düşüncesine, kendi geliştirdiği vicdana, kendi özgünlüğüne dayalı ontolojik yetisine güven duymasına öncülük etmiştir. Önkal da (2014) Hesse’nin “başkası bakışının,” karakterlerinin vazgeçilmez bir unsuru olduğunu belirtmektedir.

Hans, sınıf arkadaşlarından daha başarılı olduğunu hissetmekten büyük bir haz, duymuş, üstün başarılı olmayı geleceğinin teminatı olarak algılamıştır. Ancak Hans, manastırda beklemediği başarısızlığı sonucunda, kasabaya geri dönmek zorunda kalmış, arkadaşlarının “manastırlı çilingirci” tabiriyle kendisine yönelik çocuk benliği örseleyici tutumlarına maruz kalmıştır. El becerisiyle yaptığı işi onu mutlu edememiştir. Yoksul ya da düşük sosyo-ekonomik ortamlı çocuklar iğnelenirler (Jersild, 1972). Bourdieu’ya (2021) göre toplumsal yapıdaki eşitsizlikler, eğitimsel eşitsizliklere yol açar. Simgesel şiddetin, eğitimdeki karşılığı, bireylerin kişiliklerinin şekillendirilmesi yoluyla eşitsizliklerin yeniden üretilmesidir (akt., Özsöz, 2009). Bourdieu’ya (2021, s. 41) göre “aslında eğitim sermayesi, hem aile tarafından sağlanan kültürel aktarımın (etkinliği doğrudan aileden miras alınan kültürel sermayenin hacmine bağlı olan) hem birikmiş etkilerin ürünüdür.” Bourdieu’ya göre aile, kültürel sermayenin somutlaşmış biçimini, örtük ve kalıcı olarak aktarır. Dolayısıyla güçlü kültürel sermayeye sahip ailelerde doğan çocuklar, bu doğumla birlikte, gecikmeden ve boşa zaman geçirmeden, somutlaştırılabilen kültürel sermayelerini biriktirmeye başlarlar. Bu biriktirme süreci, bireyin toplumsallaşma sürecini bütünüyle kapsamaktadır (akt. Dursun, 2018). Hesse (2017) bu otobiyografik romanında, eğitim dizgesindeki işleyişin, çocukların özerk benliğini, ilgi ve yeteneklerini geliştiren bir yapıda olması gerektiğini belirtir.

Jung (2018) insanlığı bekleyen en büyük tehlikenin “ruhsal tehlike” olduğunu, bunun da insanın bilinçaltından geleceğini savunur. Hans’ın kendilik arayışının, Carl Gustav Jung kuramı açısından yorumlanacak olursa, çocuğun, çarkların arasında bilinçdışı içerikleri birleştiremediği söylenebilir. Örneğin Hesse’nin “Demian Emil Sinclair’in Gençliğinin Öyküsü” (1919) adlı eserinde, Demian’ın kendilik arayışında, gölge, anima gibi bilinçdışı içeriklerin birleştiği görülmektedir. Jung, psyche’nin sorunlarına eğilmiş ancak çocukluğu bu incelemeye katmamıştır. Jung’a göre çocuk, ana babasına, eğitimcilere ve doktorlara sorun olabilir, ama çocuğun kendi sorunları yoktur; yalnızca yetişkin “kendi hakkında kuşkular duyabilir” (akt., Onur, 1994). Hesse (2017) öğretmenlerin, öğrencileri “insanı, iç yüzü kavranamayan netameli bir varlık” gözüyle gördüklerini, onları horladıklarını, çocuklara kendi olma haklarından yoksun bıraktıklarını eleştirmektedir. Hans gibi üstün yetenekli bir çocuk, özenle hazırlanıp ikinci olarak girdiği yatılı manastır okulunda, giderek idealizm kaybı, ilerleyici bir stres süreci, enerjinin tükenmesi şeklinde tanımlanan tükenmişlik (Budak ve Sürgevil, 2005) yaşamıştır. Güç, bilgi, övgü ve sınıf denetimi arasındaki kurumsallaşmış ilişki, sosyal değerlerin örtük müfredat aracılığıyla aktarılmasını sağlar. Bu yönüyle örtük eğitim programı sınıfsal toplumun yeniden üretimini sağlamaktadır (Giroux, 2014). Öte yandan, örtük programa yalnızca yeniden üretim perspektifiyle bakılmamalıdır. Kültürel sermaye birikiminde temel rol oynayan okullar, öğrencisiyle, öğretmeniyle farklı düşünceleri ve karşılıkları barındırsa da bu karşılıklar eşitlikçi bir dönüşümü yaratabilir (Apple, 2006).

Rousseau’ya (2011) göre doğa canlı bir kucaktır. Doğada, çocuklara, duyuları ve akli kılavuzluk eder. Oysa Hans’ın çevresinin bakış açısı, doğada boş zaman harcanmayıp göz açmadan derslere çalışılmalıdır. Yapılan bu anlatı analizi, Önkal’ın (2014) bulgusuyla örtüşmektedir. Doğayla barışık bir çocuk, eğitimle sınırlara hapsedilmektedir. Şen (2019) bu eserde, eğitim ve ideoloji ilişkisinin derinlikli bir analizinin ve eleştirisinin yapıldığını belirterek, ideal insan yetiştirmeyi amaçlayan, insan yetiştirmek amacıyla oluşturulmuş bu eğitim sisteminin, öğrencilerin ruhsal gelişimini engellediği, öğrencileri gerçek yaşamdan koparıp onların öz benliklerine yabancılaşmasına neden olduğunu belirtmektedir. Toplumsal desteğe sahip olmayan öğrencilerin, daha fazla tükenmekte ve kendilerini yetkin hissetmediği başka araştırmalarla da (Gündüz, Çapri, Gökçakan, 2012) ifade edilmektedir.

Sonuç olarak, Cüceloğlu (2016) içimizdeki çocuğun, yaşamımıza güç veren güçlü bir varlık olduğunu belirtmektedir. Hesse’nin eleştirdiği bu sis-

tem, yalnızca manastıra özgü bir yöntem değildir. Çarkların özü aynı oldukça³ çocuk benlik gerçekliğine uygun, çocuğun yetenek ve ilgilerini geliştirmeye yönelik yaratıcı bir eğitim sisteminin var olması gerektirir.

Kaynaklar/References

- Akarsu, Bedia. *Mutluluk ahlakı. Ahlak öğretileri-1*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1965.
- Akkoyun, Fusun. “Transaksiyonel Analiz ve Yetişkin Olmak”. *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 28/1 (1995), 1-11. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000343
- Apple, Michael W. *Eğitim ve İktidar*. çev. Ergin Bulut. İstanbul: Kalkedon, 2006.
- Atabek, Erdal. *Dürüstlük Sevgili Çocuğum*. Ankara: Cumhuriyet Kitapları, 7. Basım, 2018.
- Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitim Bilimine Giriş*. İstanbul: Ekinoks Yayınları, 2007.
- Başay, Ali Can – Öğretir Özçelik, Ayşe Dilek. “Kaşığı Adlı Hikayenin Aile İçi İletişim ve İletişim Çatışmaları Açısından İncelenmesi”. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 6/1 (2018), 429-456.
- Bensussan, Gérard - Labica, Georges. *Marksizm Sözlüğü*. çev. Volkan Yaçıntoklu. İstanbul: Yordam Kitap, 2016.
- Budak, Gülay – Sürgevil, Olca. “Tükenmişlik ve Tükenmişliği Etkileyen Örgütsel Faktörlerin Analizine İlişkin Akademik Personel Üzerinde Bir Uygulama”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 20/2 (2005), 95-108.
- Bourdieu, Pierre. *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. çev. Derya Fırat, Günce Berkurt. İstanbul: Nika Yayınevi, 1. Basım, 2021.
- Cevzici, Ahmet. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı, 2012.
- Cüceloğlu, Doğan. *Geliştiren Anne Baba*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 36. Basım, 2016.
- Çebi, Ahmet. “Küçük Prens’te Eğitimbilimsel Göstergeler”. *II. Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu (Gelişmeler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri (04-06 Ekim 2006))*. haz. Sedat Sever. 219-225. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayını, 2007.
- Dönmezer, Sulhi. *Sosyoloji*. Ankara: Savaş Yayınları, 1984.
- Demir Gürdal, Ayça. “Sosyolojinin İhmal Edilen Kategorisi Çocuklar Üzerinden Çocukluk Sosyolojisine ve Sosyolojiye Bakmak”. “*İŞ, GÜÇ” Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi* 15/4 (2013), 1-26. <https://doi.org/10.4026/1303-2860.2013.0234.x>
- Dursun, Onur. (2018). Toplumu Pierre Bourdieu İle Düşünmek. *Global Media Journal TR Edition* 8/16 (2018), 68-123.
- Elkind, David. *Çocuk ve Toplum: Gelişim ve Eğitim Üzerine Denemeler*. çev. Demet Öngen. Ankara: Ankara Üniversitesi Çocuk Kültürü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 1999.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: EA Akademi, 6. Basım, 2013.
- Evrensel. “Çarklar Arasında Öğütülen Genç Beyinler”. Erişim 15 Haziran 2020. <https://www.evrensel.net/haber/133709/carklar-arasinda-ogutulen-br-nbsp-nbsp-nbsp-genc-beyinler>

³ Evrensel. “Çarklar Arasında Öğütülen Genç Beyinler.”

- Flowers, Nancy. *Pusulacık. Çocuklar İçin İnsan Hakları Eğitimi Kılavuzu*. çev. Metin Çulhaoğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Freire, Paulo. *Yüreğin Pedagojisi*. çev. Özgür Orhangazi. Ankara: Ütopya Yayınları, 2014.
- Giroux, Henry A. *Eğitimde Kuram ve Direniş. Bir Muhalefet Pedagojisine Doğru*. Çev. Senem Demiralp. Ankara: Dost Yayınları, 2014.
- Gündüz, Bülent vd. “Üniversite Öğrencilerinin Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi”. *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 19 (2012), 38-55.
- Hesse, Hermann. *Çarklar Arasında*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Can Yayınları, 2017.
- Hilav, Selahattin. *Felsefe El Kitabı*. İstanbul: YKY Yayınları, 4. Baskı, 2013.
- Horkheimer, Max. Akıl tutulması. çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis, 2018.
- Huizanga, Johan. *Homo Ludens. Oyunun Kültür İçindeki Yeri Üzerine Bir İnceleme*. çev. Orhan Düz. İstanbul: Alfa, 2018.
- Jersild, Arthur T. *Çocuk Psikolojisi*. çev. Gülseren Günçe. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1972.
- Jung, Carl Gustav. *İnsan ve Sembolleri*. çev. Hatice Mukaddes İlgün. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Kansu, Işık. *Çocukluğa Yolculuk: Öyküsel Röportajlar*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2002.
- Karabulut, Mustafa. “Edip Cansever’in “Medüza” Şiirine Varoluşçu Bir Bakış”. *Erdem* 61 (2011), 147-157.
- Kırbaşoğlu, Filiz. “Koroğlu’nun Zuhuru Kolu’nda İletişim Çatışmaları”. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]* 43 (2010), 49-53.
- Koç, Mustafa. “Din Psikolojisi Araştırmalarında Empatinin Ampirik Bilgi Bakımından Değeri Üzerine Kuramsal Açından Metodolojik Bir Bakış Denemesi”. *EKEV Akademi Dergisi* 9/22 (2005), 49-66.
- Köse, M. Ruhi. “Basil Bernstein: Kültürel Üretim ve Yenidenüretim Sürecinde Eğitim, Dil ve Dil Biçimsel Farklılıklar Üzerine”. *ODTÜ Gelişme Dergisi* 28/3-4 (2001), 361-382.
- Lone, Jana Mohr. *Filozof Çocuk*. çev. Gülsün Arıkan. İstanbul: Sola Yayınları, 4. Baskı, 2018.
- Odabaşı, Battal. “Batılılaşma Fikri İle Kentlilik Özdeşleşmesinde Örnek Eser: Ahmet Mithat Efendi’nin Felatun Bey ve Rakım Efendi Adlı Eserinin Transaksyonel Analiz Açısından İncelenmesi”. *Yerel Politikalar* 0/2 (2012), 85-115.
- Onur, Bekir. *Gelişim Psikolojisi*. Ankara: İmge Yayınları, 1994.
- Önkal, Güncel. “Bir yazarı anlamak: Edebiyat felsefesi açısından Hermann Hesse”. *Felsefe ve edebiyat*. Ed. Mustafa Günay-Ali Osman Gündoğan. 387-408. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- Öztürk, M. Orhan. *Psikanaliz ve Psikoterapi*. İstanbul: Evrim Kitabevi, 2. Baskı, 1989.
- Özsöz, Cihat. *Pierre Bourdieu Sosyolojisi ve Simgesel Şiddet*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Öztan, Güven Gürkan. *Türkiye’de Çocukluğun Politik İnşası*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Piaget, Jean. *Çocukta Dil ve Düşünme*. çev. Sabri Esat Siyavuşgil. Ankara: Palme Yayıncılık, 2017.
- Postman, Neil. *Çocukluğun Yokoluşu*. çev. Kemal İnal. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- Rousseau, Jean Jacques. *Emile ‘Bir Çocuk Büyüyor’*. der. Ülkü Akagündüz. İstanbul: Selis Kitaplar, 2011.

**276 • HERMANN HESSE’NİN “ÇARKLAR ARASINDA” ADLI ROMANINDA
ÇOCUK BENLİK VE VAROLUŞÇU İMGELER**

Sönmez, Veysel. *Öğretmen El Kitabı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.

Stearns, Peter N. *Çocukluğun Tarihi*. çev. Hilal Dikmen- Büşra Uçar. İstanbul: İnide, 2021.

Şen, Esmâ. *Hermann Hesse’nin Çarklar Arasında (Unterm Rad) Adlı Romanı ile Michael Haneke’nin Beyaz Bant. Bir Alman çocuk öyküsü (Das Weiße band. Eine Deutsche Kindergeschichte) adlı filmde eğitim eleştirisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Tan, Mine. “Çağlar Boyunca Çocukluk”. *Ankara üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 22/1 (1989), 71-88.

Tükel-Kanra, Yeşim. “Hermann Hesse’nin Çarklar Arasında ve Adalet Ağaoğlu’nun Ölmeye Yatmak Romanlarında Eğitim Sorunsalı ve İntihar Motifi”. *Diyalog Interkulturelle Zeitschrift Für Germanistik* 10/1 (2022), 55-70. <https://doi.org/10.37583/diyalog.1130455>

Yavuzer, Haluk. *Ana-Baba ve Çocuk. Çocuk eğitiminde sorunlar ve çözümler*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 30. Basım, 2021.

Yüksel, Sedat. *Örtük Program Eğitimde Saklı Uygulamalar*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2002.

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI 4-6 YAŞ GRUBU KUR'AN KURLARI ÖĞRETİM PROGRAMI DEĞERLENDİRME ÖLÇEĞİ*

Betül AŞKIN - Hamit ER*****

Öz

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hizmet alanlarına 4-6 yaş grubunun eklenmesiyle birlikte, yıllar içerisinde bu alandaki faaliyetler hızla artmıştır. Ülke genelinde yoğun talep gören bu program gerek uygulama süreci gerekse hedeflerine ulaşma durumu gibi pek çok açıdan değerlendirilmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu kapsamda çalışmanın amacı, DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programını öğretici görüşleri doğrultusunda değerlendirmek, sahadaki mevcut durumun tespitini yapmak, programın daha verimli hale getirilmesi için yapılacak olan revize faaliyetlerine veri sağlayabilmek için bir ölçek geliştirmeye çalışmaktır. Bu çalışma betimsel bir çalışma olduğundan, çalışmada nicel yöntemlerden tarama deseni kullanılmıştır. DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programını değerlendirmeye yönelik 30 soru ve 4 boyuttan oluşan bir ölçek geliştirilmiştir. Ölçek soruları hazırlanırken program değerlendirme modellerinden biri olan Stufflebeam'in CIPP modelinin aşamaları (bağlam, girdi, süreç, ürün) temel alınmış olup sorular program kazanımlarından hareketle belirlenmiştir. Araştırma verileri ölçek formunun

* Bu çalışma, yazarın Prof. Dr. Hamit Er danışmanlığında 2022 yılında tamamladığı "DİB 4-6 Yaş Öğretim Programının Değerlendirilmesi ve Program Çıktılarının Analizi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr., DİB e-posta: betulturpcuaskin@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4116-1532

*** Prof. Dr., Yalova Üniversitesi
e-posta: hamit.er@yalova.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7020-7585

Atıf/Cite as: Aşkın, Betül-Er, Hamit. "Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı Değerlendirme Ölçeği". *Dini Araştırmalar* 26/64 (Haziran2023), 277-309. <http://doi.org.10.15745/da.1261387>

2019-2020 eğitim-öğretim yılında İstanbul Müftülüğü'ne bağlı 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev yapan 480 öğreticiye uygulanmasıyla elde edilmiştir. Açımlayıcı faktör analizi ile ulaşılan sonuç, doğrulayıcı faktör analiziyle test edilerek onaylanmış ve yapılan analizler neticesinde ölçeğin geçerli ve güvenilir bir araç olduğuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Okul Öncesi Din Eğitimi, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu, Okul Öncesi, Program Değerlendirme.

Presidency of Religious Affairs 4-6 Ages Group Qur'an Courses'Curriculum Evaluation Scale

Abstract

With the addition of the 4-6 age group to the service areas of the Presidency of Religious Affairs(PRA), the activities in this area have increased rapidly over the years. This program, which is in high demand throughout the country, needs to be evaluated in many aspects, such as the implementation process and the achievement of its goals. In this context, the aim of the study evaluation in line with the instructive views of the PRA 4-6 Ages Group Qur'an Courses Curriculum, a scale has been tried to be developed in order to determine the current situation in the field and provide data for the revision activities to be carried out to make the program more efficient. The PRA 4-6 Ages Group curriculum evaluation scale consists of 30 questions and 4 factors. While preparing the scale questions, the stages (context, input, process, product) of Stufflebeam's CIPP model, which is one of the curriculum evaluation models, were based on, and the questions were determined based on the curriculum outcomes. This study is a descriptive study, it was utilized in the study scanning desing from quantitative methods. The research data were obtained by applying to 480 instructors working in the 4-6 Ages Group Qur'an Courses affiliated to the Mufti of İstanbul during the 2019-2020 academic year. The result obtained by exploratory factor analysis was tested and confirmed by confirmatory factor analysis and as a result of the analyzes made, it was concluded that the scale is a valid and reliable tool.

Keywords: Religious Education, Preschool Religious Educaiton, 4-6 Ages Group Qu'ran Course, Pre-school, Program Evaluation

Summary

The Presidency of Religious Affairs (PRA) 4-6 Ages Group Qur'an Courses Curriculum, which has been implemented in our country since the

2013-2014 academic year, has been an important step towards meeting a great need in the society. The idea of having their children receive religious education by qualified educators under the supervision and control of the state in the pre-school period has increased families' demand for the program. For this reason, the program is increasingly operating in every province across the country. In order to meet the needs, PRA has accelerated the opening of 4-6 age classes across the country and the employment of instructors to work in these classes. While this rapid development was welcomed by parents, it caused some disruptions from time to time. The current physical condition of the 4-6-year-old classes, the employment of instructors, the functionality and adequacy of the program materials, the suitability of the program achievements for the 4-6-year-old children, the communication status with the education stakeholders (parents / administrators), and the employment of auxiliary personnel are the main problems identified. With this scale study, it is aimed to evaluate the program, to determine the current situation in the field, to eliminate the problems related to the program and to provide data for the revision studies to be made.

Educational programs achieve success when they are continuously evaluated and developed in line with the needs of the society, the changing characteristics and needs of the individual, and the data of developing and changing science and technology. For this reason, training programs need to be revised over time. The scale we developed in this context is important in terms of providing data on the aspects of the program that will be changed, developed or maintained by revealing the current situation of the program, which is for a critical period such as 4-6 years old. In the study, it is aimed to develop a scale that allows the evaluation of the PRA 4-6 Age Group Qur'an Courses Curriculum in line with its instructive views. By conducting a field research with the scale, it is aimed to reveal the function of the course curriculum and to identify the strengths and weaknesses of the program in meeting the need for pre-school religious education in the society.

This scale was applied during the 2019-2020 academic year as the program was renewed in 2018. Scanning pattern was used in the study. While preparing the PRA 4-6 Ages Group Qur'an Courses Curriculum Evaluation Scale, Stufflebeam's CIPP program evaluation model stages were followed. In order to obtain the views of the teachers about the curriculum with a quantitative approach, the achievements in the curriculum were examined based on the stages of the CIPP model (context, input, process and product). The universe

of the study consists of 480 Qur'an course instructors working in PRA 4-6 Ages Group Qur'an courses in the 2019-2020 academic year, and the sample consists of PRA 4-6 Ages Group Qur'an courses in Istanbul districts.

The KMO test was applied to the PRA 4-6 Ages Qur'an Courses Curriculum Evaluation Scale and the result was found to be 0.94. In addition, Barlett's test was used to test the normality of the distribution and was determined that the distribution was normal ($X^2=8695.95$; $sd=741$; $p=0.000$). It was understood that the common variance of this 4-factor structure, consisting of 30 items ranging from 0.41 to 0.69, explained the total variance at a rate of 54.43%. It is seen that CMIN/DF, CFI and RMSEA values provide the validity stated in the literature. As a result, it may be said that the new model created as a result of the hypothesis tests has a high fit. When the scale, which has four factors, is evaluated as a whole, it is seen that the reliability of the scale (0.93) is excellent. The reliability of the context (0.56) dimension is close to the middle confidence limit of 0.60. Likewise, it can be said that the reliability of the process (0.62) dimension is good. SPSS v20 program was used for testing and tabulation, and AMOS program was used for confirmatory factor analysis.

The result of the study shows that the scale can be used in the evaluation of the PRA 4-6 Ages Group Qur'an Courses Curriculum. The findings obtained with the scale show that the objectives of the PRA 4-6 Ages Group Qur'an Courses Curriculum are largely realized, but there are some deficiencies and disruptions in the content and implementation process of the program. From this point of view, the results indicate that the program plays an important role in meeting the pre-school religious education needs. In addition, it is predicted that the scale can be used for different programs that are planned to be organized for pre-school religious education. It is thought that the scale will enable to recognize problems in the old program to be resolved with the new program and to determine the functionality of the new program.

Giriş

Kur'an kurslarına kayıt için yaş sınırlamasının kaldırılmasıyla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an kurslarında, toplumdan gelen talepler doğrultusunda¹ "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı" projesi geliştirilmeye başlanmıştır. Okul öncesi döneme yönelik programlı ve etkili din eğitimi ve öğretimi gerçekleştirilmesi amacıyla DİB'in kurduğu uzmanlardan oluşan komisyon, 2012 Mayıs ayından itibaren Manisa, Erzurum, Bur-

1 DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı, s.6.

sa, Ankara ve İstanbul'da birer haftalık çalışmalarda bulunarak program geliştirme ilkeleri doğrultusunda okul öncesine yönelik müfredat ve ders materyali çalışmalarına başlamıştır.² Geliştirilen program 2013-2014 eğitim öğretim yılında pilot illerde uygulanmaya başlanmış, dönem sonu değerlendirmeler neticesinde programın ülke genelinde uygulanmasına karar verilmiştir.³

Ülkemizde 2013-2014 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulanmaya başlanan DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı, toplumda var olan büyük bir ihtiyacın giderilmesi yönünde atılmış önemli bir adım olmuştur. Çocuklarının devletin gözetimi ve denetimi altında, nitelikli eğitimciler elinde güvenilir bir şekilde okul öncesi dönemde din eğitimi alması düşüncesi ailelerin programa rağbetini artırmakta, bu sebeple program ülke çapında hemen her ilde artarak faaliyet göstermektedir. Tablo 1'de yıllara göre 4-6 yaş programında öğrenim gören öğrencilerin sayısı DİB faaliyet raporlarından derlenerek hazırlanmıştır.⁴

Tablo 1: *Yıllara Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğrenci İstatistikleri*

	2013-2014	2014-2015	2015-2016	2016-2017	2017-2018	2018-2019	2019-2020	2020-2021
Toplam Öğrenci	4.723	15.265	55.321	87.790	131.026	170.513	181.808	96.193

DİB, ihtiyaçlara cevap verebilmek için ülke genelinde 4-6 yaş sınıfları açılmasına ve bu sınıflarda görev yapacak öğreticilerin istihdamına hız vermiştir. Bu hızlı gelişim beraberinde veliler nezdinde büyük memnuniyet getirirken zaman zaman aksaklıklar yaşanmasına neden olmuştur. 4-6 yaş sınıflarının mevcut fiziki durumu, öğretici istihdamı, program materyallerinin işlevselliği ve yeterliği, program kazanımlarının 4-6 yaş grubu çocuklara uygunluk durumu, eğitim paydaşları (veliler/idareciler) ile iletişim durumu, yardımcı personel istihdamı tespit edilen başlıca problemlerdir.⁵ Bu ölçek çalışması ile,

² Bilal Yorulmaz, "Kuran Kursu Öğreticileri İle Cami Görevlilerinin Okul Öncesi Ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)," *Öneri Dergisi* 10/39 (2013), 150.

³ DİB Faaliyet Raporu 2013, s.49.

⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Strateji Geliştirme Başkanlığı" (Erişim 1 Şubat 2023).

⁵ Münir Ecer, Ahmet Çakmak, "Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş

programın değerlendirilmesi, programın ülkemizdeki okul öncesi din eğitimi faaliyetlerinin neresinde olduğunu görebilmek, sahadaki mevcut durumun tespiti yapılarak programla ilgili yaşanan problemlerin giderilmesine ve yapılacak olan revize çalışmalarına veri sağlayabilmek amaçlanmıştır. Bu program, okul öncesi yaygın din eğitiminde resmî olarak uygulanan ilk program olması ve ülke genelinde çok yaygın bir şekilde yürütülüyor olması yönünden üzerinde çalışmaya değer görülmektedir.

Nitelikli bir eğitim için nitelikli bir eğitim programı temel unsurlardan biridir. Eğitim programları; güncel kuram ve yaklaşımlar, toplumun ihtiyaçları, bireyin değişen özellik ve ihtiyaçları, gelişen ve değişen bilim ve teknolojinin verileri doğrultusunda sürekli olarak değerlendirme yapıp geliştirildiği takdirde hedeflere başarıyla ulaşmayı mümkün kılar.⁶ Bu sebeple eğitim programları zaman içerisinde revize edilmeye ihtiyaç duymaktadır. Bu doğrultuda geliştirdiğimiz ölçeğimiz, 4-6 yaş gibi kritik bir döneme yönelik olan programın uygulamadaki mevcut durumunu ortaya koyarak programın değiştirilecek, geliştirilecek ya da devamını koruyacak yönleri üzerinde veri sağlayacak olması açısından önem arz etmektedir. Çalışmada DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı'nın öğretici görüşleri doğrultusunda değerlendirilmesine imkân sağlayan bir ölçek geliştirilmesi hedeflenmektedir. Programın uygulama sürecinin mevcut durumu, bizzat programın uygulayıcıları olan öğretmenlerden gelen verilerin yorumlanmasıyla ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Ölçek ile bir alan araştırması yapmak suretiyle toplumda var olan okul öncesi din eğitimi ihtiyacının giderilmesinde DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı'nın işlevini ortaya koymak, programın güçlü ve zayıf yönlerini tespit etmek amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

• DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı'nı uygulayan öğretmenlerin bağlam, girdi, süreç, ürün değerlendirme boyutlarına ilişkin görüş puanları nasıl bir dağılım göstermektedir?

• DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı'nın bağlam, girdi, süreç, ürün değerlendirme boyutlarına ilişkin öğretici görüş puanları değişkenlere göre (Öğreticilerin meslekte istihdam türü, öğrenim düzeyi, 4-6 yaş grubunda yeterlik durumu, 4-6 yaş grubundaki mesleki kıdem durumu, mevcut öğretim programını okuma durumu, okul öncesi eğitim alanı literatürden okuma durumu) farklılaşmakta mıdır?

6 Salih Uşun, *Eğitimde Program Değerlendirme Süreçler-Yaklaşımlar ve Modeller* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016), 11-13.

DİB 4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programı Değerlendirme Ölçeği hazırlanırken Stufflebeam'ın CIPP program değerlendirme modeli aşamaları takip edilmiştir. Bu model, adını “Bağlam (Context), Girdi (Input), Süreç (Process) ve Ürün (Product)” kelimelerinin ilk harflerinden almıştır. CIPP modelinde hem süreç (formative) hem de ürün-çıktı (summative) değerlendirme yapılmaktadır. Süreç değerlendirme program geliştirme ile ilgili kararların verilmesine, ürün değerlendirme hesap verilebilirlik ile ilgili temel oluşturulmasına hizmet etmektedir.⁷ “Bağlam, Girdi, Süreç Değerlendirme: Tanılayıcı/Biçimlendirici Değerlendirme”, “Ürün değerlendirme: Sonuç değerlendirme” kapsamında ele alınmaktadır.⁸ Ölçeğin şekillendirilmesinde CIPP modeli, programları tek yönlü olarak değil başlangıç, süreç ve ürün açısından kapsamlı olarak değerlendirme yapmaya imkân sağladığından hem sonuca hem de sürece odaklanması ve çoklu değerlendirme yapması nedeniyle tercih edilmiştir.

Her eğitim programında olduğu gibi DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı da zaman içerisinde revize edilip güncellenmeye, programın mevcut durumunun değerlendirilmesine ihtiyaç duymaktadır. Program, 2018 ve 2022 yıllarında revize edilmiştir. Bu ölçek programın 2018'de yenilenen haliyle 2019-2020 eğitim öğretim yılında uygulanmıştır. Ancak ölçekte yer alan soruların belirlenmesinde ölçeğin; sadece o dönemdeki program değil, uygulanmakta ve uygulanacak olan programlara da uyarlanabilir olmasına özen gösterilmiştir. Programların revize edilmesinde, alanda yapılan değerlendirme çalışmaları temel veri kaynaklarından biridir. Bu doğrultuda çalışmanın bundan sonra yapılacak çalışmalara katkı sağlaması açısından önem arz edeceği düşünülmektedir. Bu çalışmadan elde edilen sonuçların teorik yönden olduğu kadar görev yapmakta olan öğretmenlere de programın mevcut durumu hakkında kapsamlı bilgi sahibi olmaya imkân sağlayarak pratik faydasının olacağı umulmaktadır.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Deseni

DİB 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerinin eğitim öğretim süreçlerini yürütmede takip ettikleri DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim

⁷ Hasan Şeker, “Program Değerlendirme”, *Eğitimde Program Geliştirme Kavramlar ve Yaklaşımlar*, Ed. Hasan Şeker (Ankara: Anı yayıncılık, 2017), 199.

⁸ Mecit Aslan - Nur Uygun, “Okul Öncesi Eğitim Programının Stufflebeam'ın Bağlam, Girdi, Süreç ve Ürün (BGSÜ) Değerlendirme Modeline Göre Değerlendirilmesi”, *Eğitim ve Bilim* 44/200 (2019), 40.

Programı'na ilişkin görüşleri nicel bir yaklaşımla betimlenmiştir. Çalışmada bu amaçla tarama deseni kullanılmıştır. Bu desen “bir evren içinden seçilen örneklem üzerinde çalışmalar yoluyla evren genelindeki tutum ve görüşlerin nicel veya nümerik olarak betimlenmesini” sağlamaktadır.⁹ Aynı zamanda elde edilen verilerin istatistiksel tekniklerle incelenmesi neticesinde değişkenler arasında bağlantı olup olmadığı belirlenir.¹⁰ Öğreticilerin programa ilişkin görüşlerini nicel bir yaklaşımla elde etmek üzere CIPP modelinin aşamaları (bağlam, girdi, süreç ve ürün) temel alınarak öğretim programında yer alan kazanımlar irdelenmiş ve böylece mevcut programı değerlendirmeye yönelik 5’li likert tipi bir ölçek formu geliştirilmiştir.

1.2. Evren ve Örneklem

Çalışmanın evrenini 2019-2020 eğitim-öğretim yılında DİB 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev yapan, örneklemi İstanbul ilçelerinde DİB 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev yapan Kur'an kursu öğretmenleri oluşturmaktadır. Kozmopolit yapısı sebebiyle İstanbul'dan örneklem alma yoluna gidilmiştir. Ölçek formu İstanbul Müftülüğü bünyesindeki 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev yapan tüm öğretmenlere ulaştırılmış ancak ölçeğe 1252 öğreticiden 480'i katılım göstermiştir. Çalışmanın örneklemi İstanbul ilçelerinde DİB 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev yapan 480 öğretici oluşturmaktadır. Uygun örneklem hacminin belirlenmesinde 50.000-100.000 arası bir çalışma evreni için %95 güven aralığında örneklemin asgari düzeyde yaklaşık 382 kişiden oluşması önerilmektedir.¹¹ Çalışmamızın 480 katılımcıdan oluşan örneklemini asgari düzeyin üzerinde olup geçerliliği sağlamaktadır. Ölçeğin değişkenlerini oluşturan katılımcıların kişisel özellikleri aşağıda belirtildiği gibidir.

⁹ John W. Creswell, *Araştırma Deseni (Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları)* çev. ed. Selçuk Beşir Demir, (Ankara: Eğiten Kitap, 2016), 155.

¹⁰ Uşun, *Eğitimde Program Değerlendirme Süreçler-Yaklaşımlar ve Modeller*, 25.

¹¹ Yalçın Karagöz, *İstatistiksel Analizler* (Ankara: Nobel Yayıncılık 2016), 288.

Tablo 2: Katılımcıların Kişisel Özellikleri

	Kişisel Özellikler	N	%
Yaşınız?	18-25	57	11,9%
	26-35	207	43,1%
	36-45	192	40,0%
	46 ve üzeri	24	5,0%
	Toplam	480	100,0%
Meslekteki istihdam türünüz?	Geçici öğretici	156	32,5%
	Kadrolu öğretici	136	28,3%
	Sözleşmeli kadrolu öğretici	188	39,2%
	Toplam	480	100,0%
Öğrenim düzeyiniz?	İHL	39	8,1%
	Ön lisans	139	29,0%
	Lisans	284	59,2%
	Yüksek Lisans	18	3,8%
	Doktora	0	0,0%
	Toplam	480	100,0%
4-6 yaş grubunda yeterlik durumunuz?	Ön lisans çocuk gelişimi mezunu	63	13,1%
	Lisans çocuk gelişimi mezunu	3	0,6%
	4-6 yaş öğrenci setifika sahibi	414	86,3%
	Toplam	480	100,0%
4-6 yaş grubunda meslekteki hizmet süreniz?	1. yıl	252	52,5%
	2-4	179	37,3%
	5 ve üzeri	49	10,2%
	Toplam	480	100,0%
Mevcut öğrenim programını okuma durumunuz?	Hiç okumadım	21	4,4%
	Bir defa okudum	213	44,4%
	İki defa okudum	115	24,0%
	En az üç defa okudum	131	27,3%
	Toplam	480	100,0%
Okul öncesi eğitim alanı literatüründen (yayınlardan) okuma durumunuz?	Hiç	35	7,3%
	1-5	266	55,4%
	6-10	77	16,0%
	10 üzeri	102	21,3%
	Toplam	480	100,0%

Tablo 2’de katılımcıların özelliklerinin dağılımları gösterilmiştir. Çalışmaya katılım gerçekleştiren öğretmenlerin %40,3’ü 26-35, %40,0’ı 35-46 yaş aralığındadır. Öğreticilerin meslekte istihdam durumu incelendiğinde dağılımın nispeten eşit oranlarda dağılmış olduğu görülürken çoğunluğu %39,2 ile sözleşmeli kadrolu öğretmenler oluşturmaktadır. Öğrenim durumu değişkeninde ise katılımcıların çoğunluğu %59,2’lik bir oranla lisans mezunu öğretmenlerden oluştuğu ancak doktora düzeyinde hiç katılımcının bulunmadığı dikkat çekmektedir. Yine katılımcıların 4-6 yaş grubu Kur’an kursu öğreticiliği için yeterlik durumlarının çoğunlukla (%86,3 oranında) 4-6 yaş grubu öğretici yeterlik sertifikası ile sınırlı kaldığı görülmektedir. Hizmet yılı itibariyle katılımcıların yarısından fazlasının (%52,5) meslekte henüz ilk yıllarında oldukları ortaya çıkmaktadır. Katılımcıların %95,6’sının mevcut öğretim programını en az bir kez okuduğu ve %92,7’sinin okul öncesi eğitime yönelik kişisel gelişim amaçlı en az bir yayın okuduğu ifade edilmektedir.

1.3. Veri Toplama Aracı

DİB 4-6 yaş grubu Kur’an kursu öğretmenlerinin program hakkındaki görüşlerini değerlendirmeye yönelik ölçek geliştirme sürecinde geliştirilen ölçeğin hazırlanmasında Büyüköztürk’ün belirlediği dört aşama takip edilmiştir.¹²

Tablo 3: Ölçek Geliştirme Aşamaları

1. AŞAMA	2. AŞAMA	3. AŞAMA	4. AŞAMA
Problemi tanımlama	Madde yazma	Uzman görüşü alma ve ön uygulama formu oluşturma	Ön uygulama, analizler ve ankete son şeklini verme
Amaç ve soruları belirleme		Taslak form oluşturma	

I. Aşama: Ölçek geliştirmeye yönelik yürütülen bu çalışmada öncelikle ilgili literatür taranmış ve böylece araştırmanın ana problemi ve alt soruları belirlenmiştir. Ölçek ifadelerinin oluşturulmasında öğretim programlarını çok yönlü değerlendirme imkânı sunmasından dolayı program değerlendirme modellerinden CIPP modeli tercih edilmiştir. Söz konusu model doğrultusunda

¹² Şener Büyüköztürk v.d., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Yayınevi, 2010), 128.

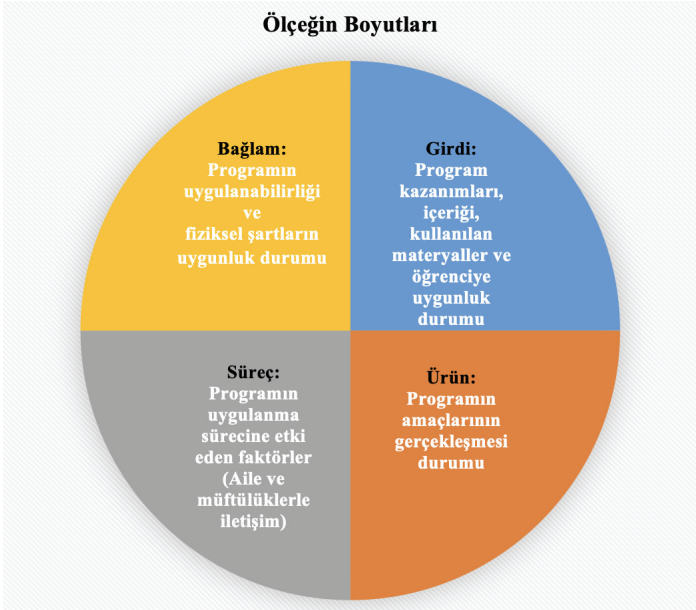
da ölçek ifadelerinin oluşturulmasına karar verilmiştir. CIPP modeli merkeze alınarak 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretim Programı'nın kazanımları bağlam, girdi, süreç ve ürün boyutu başlıklarına göre irdelenmiştir ve böylece ölçek maddeleri oluşturma çalışmaları yapılmıştır.

II. Aşama: Ölçek maddeleri, CIPP değerlendirme modelinin aşamaları (bağlam-girdi-süreç-ürün) çerçevesinde DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretim Programı'nın incelenmesi, CIPP modeliyle tasarlanmış araştırmaların taranması, okul öncesi eğitim programlarını değerlendirmeye yönelik yapılan akademik çalışmaların incelenmesi ve öğretmenlerle ön görüşmelerin gerçekleştirilmesi neticesinde hazırlanmıştır. Bu süreçte Ümraniye Müftülüğü'nden alınan izinle, bahar döneminde haftada bir gün olmak suretiyle 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında gözlemci olarak bulunulmuştur. Ölçek maddelerinin belirlenmesine bu gözlemlerden elde edilen veriler ve 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında öğretici olarak görev yapıyor olmamız katkı sağlamıştır.

III. Aşama: İlahiyat alanında konunun uzman ve akademisyenleri ile özellikle okul öncesi olmak üzere eğitim bilimleri alanındaki uzman ve akademisyenlerin görüşleri alınarak ölçeğin ön uygulama formu geliştirilmiştir.

IV. Aşama: Ön uygulamaya geçmeden önce ölçek, program uygulayıcı öğretmenler arasından tesadüfen seçilen 10 kişiye verilerek maddelerde anlaşılabilen kelime ya da ifade bozukluklarının olup olmadığı kontrol ettirilmiştir. Sorularda gerekli görülen yerlerde düzenlemeler yapılarak ölçeğe son hali verilmiştir. Ölçeğin uygulanabilmesi için 18.11.2019 tarihli gerekli resmî izinler alındıktan sonra ölçek katılımcılara ulaştırılmıştır.

Çalışmamızda veri toplamak üzere iki ayrı form kullanılmıştır. İlk olarak öğretmenlerin kişisel özelliklerine (yaş, meslekte istihdam türü, öğrenim düzeyi, 4-6 yaş Kur'an kursu öğreticiliği yeterlik durumu, meslekte hizmet süresi, program ve okul öncesi eğitim literatürü farkındalığı) ilişkin bilgiler elde edilmek amaçlanmıştır. Bu kısımda değişkenler yer almaktadır. İkinci aşamada, 4 boyuttan (bağlam, girdi, süreç, ürün) oluşan 30 soru yer almaktadır. Likert tipi soruların yer aldığı bu ölçek formunda ifadelere katılım düzeyi (1) Kesinlikle katılmıyorum, (2) Katılmıyorum, (3) Kısmen Katılıyorum, (4) Katılıyorum ve (5) Tamamen katılıyorum şeklinde yapılandırılmıştır.



Şekil 1: DİB 4-6 Yaş Öğretim Programı Değerlendirme Ölçeği Boyutları

1.4. Veri Toplama Süreci

Pilot uygulamayla birlikte son halini halan ölçek formu 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerine 19.11.2019-19.12.2019 tarihleri arasında uygulanmıştır. Daha çok katılımcıya ulaşım hızlı dönüş almak amacıyla formlar internet ortamında uygulanmıştır. "Google Docs" üzerinden araştırmacı tarafından hazırlanan formlar, öğretmenlerle WhatsApp üzerinden paylaşılmıştır. Öncelikli olarak form, İstanbul İl Müftülüğü 4-6 yaş grubu Kur'an kursları il koordinatörlüğü tarafından ilçe 4-6 yaş grubu Kur'an kursları öğretmenleri WhatsApp gruplarında paylaşılmıştır. 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev yapan tüm öğretmenler bu gruplarda olup yapılan paylaşımları görebilmektedir. Bu sebeple araştırma hakkında bir ön bilgilendirme mesajı yayınlanıp ardından form öncelikli olarak ilçe koordinatörlerin bulunduğu il grubunda paylaşarak ilçe koordinatörleri bilgilendirilmiş, akabinde ilçeler bünyesinde açılan gruplar vasıtasıyla katılımcılara ulaştırılmıştır. Veri kaybını önlemek için hatırlatma mesajları atılmıştır.

Araştırmada elde edilen verilerin sayıtları; araştırmaya katılan öğretmenler, kendilerine uygulanan DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı Değerlendirme Ölçeği'ni içten ve doğru bir şekilde yanıtlamışlardır, öğretmenler eğitim öğretim dönemi boyunca DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim

Programı içeriğini takip etmişlerdir, ölçek soruları İstanbul ilinde görev yapan tüm 4-6 yaş öğretmenlerine WhatsApp yoluyla ulaştırılmıştır şeklinde belirlenmiştir. Araştırmanın sınırlılıkları; araştırmanın kapsamı, DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı'nın İstanbul'daki öğretmenler tarafından değerlendirilmesi olduğundan araştırma, araştırmanın örneklem grubu ile sınırlıdır, Türkiye'de söz konusu programı konu edinen akademik çalışmalar ve ilgili literatür ile sınırlıdır, ölçekten elde edilen veriler, geliştirilen ölçeğin uygulandığı 2019-2020 eğitim öğretim yılı ile sınırlıdır ve araştırmada ulaşılan bulgular, geliştirilen ölçeğin ölçme kapasitesi ile sınırlıdır şeklinde belirlenmiştir.

1.5. Ölçeğin Geçerliliği

DİB 4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programı Değerlendirme Ölçeği'ne KMO testi uygulanmış ve sonuç 0,94 olarak bulunmuştur. Ayrıca dağılımın normalliğini test etmek için Barlett's testi yapılmış ve dağılımın normal olduğu tespit edilmiştir ($X^2=8695,95$; $sd=741$; $p=0,000$). Bu bilgiler ışığında ölçeğin faktör analizine tabi tutulmasının uygun olduğu görülmüştür. Faktör analizi, ölçeğin yapısını, aynı yapıyı ya da niteliği ölçen değişkenleri (test maddelerini) bir araya toplayarak ölçmeyi az sayıda faktör ile açıklamayı amaçlayan bir istatistiksel teknik olarak tanımlanmaktadır.¹³

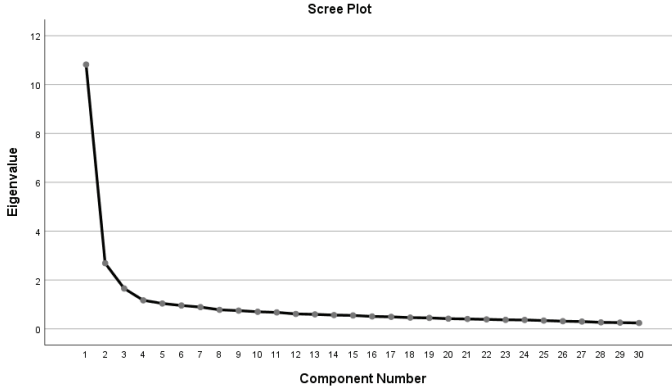
Öncelikle faktör analizi formda yer alan 39 maddeye uygulanmıştır. Ölçeğin ortak varyansının 0,42 ile 0,80 arasında değiştiği ve ölçeğin toplam varyansın %57,43'ünü açıklayan 7 faktörden oluştuğu görülmüştür. Uygulanan ölçek soruları CIPP modeli dikkate alınarak 4 faktörlü olarak tekrar analiz uygulanmıştır. Ölçeğin ortak varyansının 0,22 ile 0,68 arasında değiştiği ve 4 faktörün toplam varyansı %48,51 oranında açıkladığı görülmüştür. Faktör yük değerleri incelendiğinde, maddenin faktörle ilişkisin gösteren yük değerinin 0,30'dan büyük olmasına dikkat edilmiş olup yük değerleri 0,30'un altında olan S12, S13, S17, S21 ve S26 maddeleri ölçekten çıkarılarak analiz tekrar uygulanmıştır. Tekrar analiz sonucunda aynı maddenin farklı faktörlerdeki yük değerleri arasındaki farkın 0,10'dan yüksek olması¹⁴ dikkate alınmış olup bu varsayıma uymayan S14, S45 ve S46 maddeleri ölçekten çıkarılmıştır.

¹³ Şener Büyüköztürk, *Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademik Yayıncılık, 2002), 117.

¹⁴ Özdeğeri 1 ve daha yüksek olan maddeler önemli faktörler olarak değerlendirilir. Varyans oranının yüksek olması, ilgili yapıyı iyi ölçtüğünün işaretidir. Faktörün tanımladığı maddeyi ölçmesi için o faktörle olan ilişkisini gösteren faktör yük değerinin 0.45 ve daha yüksek

290 • DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI 4-6 YAŞ GRUBU KUR'AN KURSLARI ÖĞRETİM PROGRAMI DEĞERLENDİRME ÖLÇEĞİ

Ayrıca 3 nolu faktörü oluşturan 4 maddeden 33 nolu maddenin diğerleri ile kuramsal açıdan bağdaşmadığı dikkate alınarak ilgili madde ölçek dışı kabul edilmiştir.



Şekil 2: Scree Test Sonuçları

Sonuç olarak 39 maddeden yukarıda belirtilen 9 madde ölçekten çıkarılarak faktör analizi tekrar uygulandığında, ölçeğin 4 farklı faktörden oluşan bir yapıya sahip olduğu sonucuna varılmıştır. (Bk. Şekil 2) Ayrıca 0,41 ile 0,69 arasında değişen 30 maddeden oluşan 4 faktörlü bu yapının ortak varyansının toplam varyansı %54,43 oranında açıkladığı anlaşılmıştır. Bu kriterde kabul edilmiş kesin bir oran olmamakla birlikte açıklanan varyans değerinin %50'nin üzerinde olması önemli bir sınırlama olarak görülmektedir.¹⁵ Model uyarınca ilgili 4 faktör Bağlam, Girdi, Süreç ve Ürün olarak adlandırılmış olup faktörleri oluşturan maddeler ile ortak varyans ve yük değerleri tablo 4'te gösterilmiştir.

olması tercih edilir. Ancak az sayıdaki madde için yük değeri 0.30'a kadar indirilebilir. (Büyüköztürk, *Veri Analizi El Kitabı*, 117)

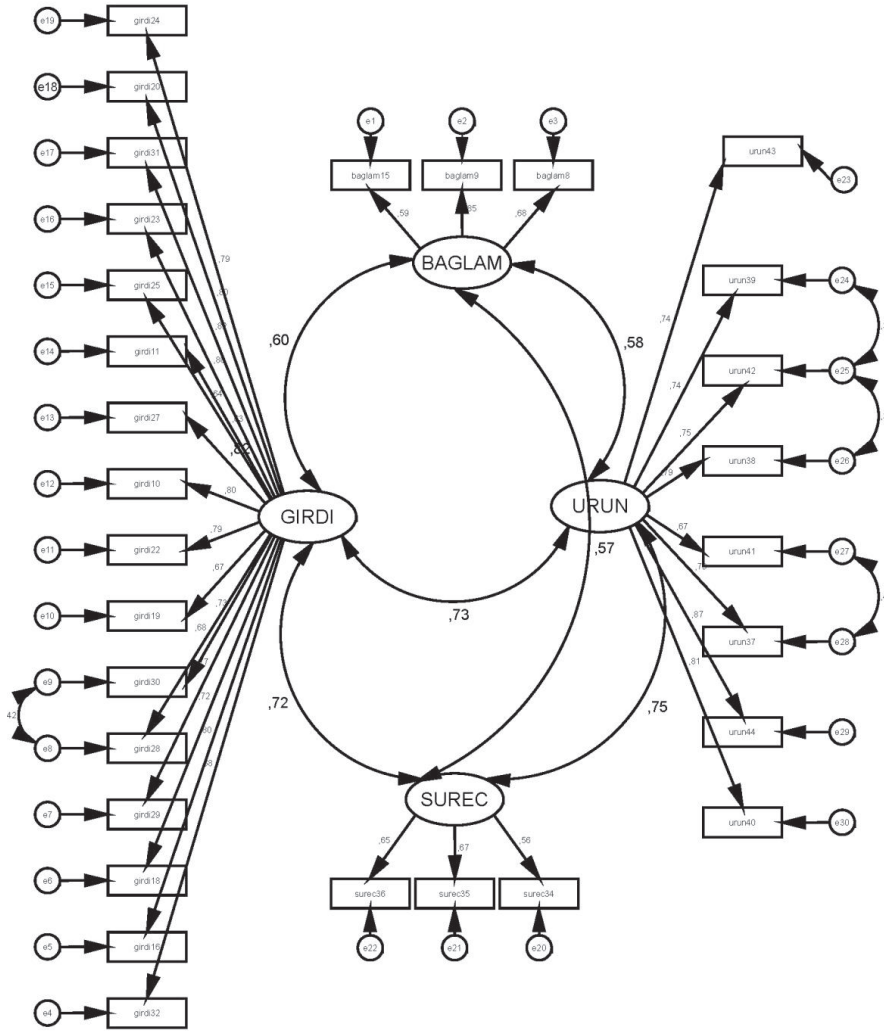
¹⁵ M. Murat Yaşlıoğlu, "Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulamalı Faktör Analizlerinin Kullanılması", *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 77.

Tablo 4: Ortak Varyans ve Yük Değerleri

Faktör	Madde No	Ortak Varyans	Yük Değeri
BAĞLAM	8	0,51	0,66
	9	0,60	0,72
	15	0,45	0,61
GİRDİ	24	0,64	0,74
	20	0,55	0,70
	31	0,51	0,69
	23	0,63	0,70
	25	0,47	0,63
	11	0,50	0,64
	27	0,57	0,67
	10	0,53	0,66
	22	0,55	0,67
	19	0,47	0,63
	30	0,50	0,65
	28	0,59	0,65
	29	0,59	0,65
	18	0,43	0,59
	16	0,57	0,61
	32	0,41	0,53
	SÜREÇ	35	0,66
36		0,49	0,66
34		0,54	0,56
40		0,69	0,80
ÜRÜN	44	0,60	0,74
	37	0,61	0,72
	41	0,52	0,69
	38	0,56	0,70
	42	0,59	0,71
	39	0,42	0,63
	43	0,59	0,64

Diyaret İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı'nı değerlendirmeye yönelik kullanacağımız aşağıdaki diyagramda yapısı belirtilen ölçeğin uyumunu test etmek için doğrulayıcı faktör analizi uygulanmıştır.

292 • DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI 4-6 YAŞ GRUBU KUR'AN KURLARI
ÖĞRETİM PROGRAMI DEĞERLENDİRME ÖLÇEĞİ



Şekil 3: Ölçeğin DFA Sonuçları

Tablo 5: Uyum İyiliği

Model	CMIN/DF	CFI	RMSEA
Ölçek	1,432	0,906	0,070
Geçerlilik Koşulu*	<5,0	>0,90	<0,08

* Hu and Bentler (1999)

Tablo 5'te uyumluluk testi sonuçları sonrası Görelî Ki-Kare Endeksi (CMIN/DF), Karşılaştırmalı Uyum Endeksi (CFI) ve Yaklaşık Hataların Or-

talama Karekökü (RMSEA) değerleri Hu ve Bentler (1999) tarafından belirtilen geçerlik koşullarına göre incelenmiştir. RMSEA serbestlik derecesinin bir fonksiyonu olup modeldeki ve veriden hesaplanan kovaryans matrisleri arasındaki benzerliğin hesaplanmasıdır.¹⁶ CMIN/DF ise teorik model ile veriye dayalı model arasındaki farkı ölçer. Bu değer 0'a yakın olması model ile veri arasındaki uyumun güçlü olduğunu işaret eder.¹⁷ CFI değeri 0 ile 1 değerini alır ve 1'e yaklaşması uyum iyiliğinin arttığını gösterir. Bu değer 0,90 ve üzeri ise kabul edilebilir bir uyumu, 0,95 ve üzeri ise iyi bir uyumu belirtmektedir.¹⁸ CMIN/DF, CFI ve RMSEA değerlerinin literatürde belirtilen geçerliği sağladığı görülmektedir. Netice itibariyle hipotez testleri sonucunda oluşturulan yeni modelin yüksek uyuma sahip olduğu söylenebilir.

Yukarıda uyumluluğu incelenen CIPP Model ölççeğini oluşturan maddeler ve etkileri Tablo 6'da belirtilmiştir.

¹⁶ H. Eray Çelik, Veysel Yılmaz, *LİSREL 9.1 ile Yapısal Eşitlik Modellemesi: Temel Kavramlar Uygulamalar Programlama*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2013), 33.

¹⁷ Yaşlıoğlu, "Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulamalı Faktör Analizlerinin Kullanılması", 80-81.

¹⁸ a.e, 81.

294 • DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI 4-6 YAŞ GRUBU KUR'AN KURSLARI
ÖĞRETİM PROGRAMI DEĞERLENDİRME ÖLÇEĞİ

Tablo 6: Faktör Yük Değerleri

Faktör	Madde No	Etki
Bağlam	8	0,684
	9	0,854
	15	0,592
Girdi	10	0,800
	11	0,627
	16	0,802
	18	0,715
	19	0,665
	20	0,799
	22	0,788
	23	0,803
	24	0,789
	25	0,642
	27	0,817
	28	0,678
	29	0,775
	30	0,733
	31	0,819
	32	0,681
Süreç	34	0,556
	35	0,666
	36	0,654
	37	0,793
Ürün	38	0,794
	39	0,736
	40	0,810
	41	0,670
	42	0,749
	43	0,739
	44	0,870

1.6. Ölçeğin Güvenilirliği

Katılımcıların CIPP modelini oluşturan boyutlara ilişkin görüşlerinin ölçeğe verilen cevaplara ne derece yansıtıldığının belirlenmesi için güvenilirlik analizi uygulanmıştır. Ölçek maddelerinden alınan puanlar arasındaki

tutarlılığı belirlemek amacıyla Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı hesaplanmıştır. Cronbach Alpha, “iç tutarlılık ölçütüdür ve ölçeğin belirli bir amacı gerçekleştirmek üzere birbirinden deneysel olarak bağımsız ünitelerden oluştuğu ve bunların bütün içinde bilinen ve birbirine eşit ağırlıklara sahip olduğu varsayımına dayanmaktadır”.¹⁹ Güvenilirlik analizinde, 0-1 arasında değişen Cronbach’s Alpha (α) katsayısı değeri; 0.00-0.40 arasında olan bir ölçeğin güvenilir olmadığını, <0.60 arasında güvenilirliğin düşük olduğunu, 0.60-0.80 arasında güvenilirliğin oldukça yüksek olduğunu ve 0.80-1.00 arasında ise güvenilirliğin en yüksek derecede olduğunu göstermektedir.²⁰ Bu değerlere göre ölçeğin güvenilirliği incelenmiştir.

DİB 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Öğretim Programı Değerlendirme Ölçeği’nin geliştirilmesinde CIPP modelinden hareketle dört boyut ya da farklı bir deyişle dört faktör düşünülmüştür. Dört faktörlü bu yapı bir bütün olarak değerlendirildiğinde ölçeğin güvenilirliğinin (0,93) mükemmel olduğu görülmektedir. Benzer şekilde girdi boyutunun güvenilirliği (0,93) mükemmel iken, ürün (0,88) boyutunun güvenilirliği çok iyidir. Bağlam (0,56) boyutunun güvenilirliği 0,60 olan orta güvenilirlik sınırına yakındır. Aynı şekilde süreç (0,62) boyutunun güvenilirliğinin iyi derecede olduğu söylenebilir.

1.7. Verilerin Çözümlemesi

“DİB 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Öğretim Programı Değerlendirme Ölçeği” öğretici formu beşli likert tipinde düzenlendiğinden çözümlemenin yapılabilmesi için her cevaba sayı değeri belirlenmiştir. 1,00-1,80 Kesinlikle katılmıyorum 1,81-2,60 Katılmıyorum 2,61-3,40 Kararsızım 3,41-4,20 Katılıyorum 4,21-5,00 Kesinlikle katılıyorum. Belirtilen puanlamaya göre hareket edilmiştir. İstatistik teknikler için SPSS v20 programı kullanılarak hesaplamalar yapılmıştır.

Öncelikle ilgili 4 boyut ve modeli oluşturan maddelerin ortalamaları alınıp ilgili boyut puanları hesaplanmıştır. Uygulanacak analiz metodunun belirlenmesi amacıyla boyutların normal dağılıma sahip olup olmadığı ve homojenliği incelenmiştir. Normallik dağılımı açısından verilerin çarpıklık ve basıklıkları irdelenmiş olup homojenlik için ise Levene’s testi istatistiği dik-kate alınmıştır.

¹⁹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 1999), 145.

²⁰ Kazım Özdamar, *Paket Programlar İle İstatistiksel Veri Analizi 2* (Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2004), 633.

Tablo 7: *Normallik Testi İçin Katsayı Aralıkları*

Çarpıklık	Basıklık	A.Ortalama	Medyan	Tepe
-0,669	0,060	3,33	3,33	3,13 – 3,43
-0,401	-0,157	3,10	3,18	3,03 – 3,33
-0,555	0,145	3,35	3,37	3,10 – 3,70
-0,107	2,340	3,99	4,00	3,98 – 4,28

Normallik varsayımı için ilk olarak aritmetik ortalama, medyan ve tepe değerleri incelendiğinde bu değerlerin farklı olmakla beraber birbirine yakın olduğu belirlenmiştir. Bu durum dağılımın yatay ekseninde çarpık olmadığı fikrini güçlendirmektedir. Buna ek olarak değerler arasındaki farkların normalliği ne kadar etkilediğini belirlemek için çarpıklık ve basıklık değerleri de dikkate alınmıştır. Çarpıklık ve basıklık değerlerinin -1 ile +1 arasında olması mükemmel olarak değerlendirilirken, bu değerlerin -2 ile +2 arasında olması da normallik açısından kabul edilebilirdir.²¹ Tablo 7'deki değerler incelendiğinde modeli oluşturan 4 boyuttan ürün boyutu hariç diğer boyutların çarpıklık ve basıklık değerlerinin -2 ile +2 arasında kaldığı belirlenmiş olup verilerin normal dağıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Ürün boyutunun dağılımının ise normal dağılıma göre daha basık olduğu (Basıklık=2,340) belirlendiğinden ürün boyutu ile ilgili analizlerde parametrik olmayan testler kullanılmıştır (Kruskal Wallis, Mann-Whitney U).

Tüm analizler öncesi grupların homojen olarak dağılıp dağılmadığı test edilmiş olup homojen dağılan grupların analizinde Anova F istatistiği kullanılmış olup, homojenlik varsayımının reddi durumunda Welch's F (1951) istatistiğinden yararlanılmıştır.²² Ayrıca hangi gruplar arasında fark olduğunu belirlemek açısından eşit örneklem sayısı ilkesini gerektirmeyen Bonferro-ni analizi kullanılmıştır. Testlerin yapılmasında ve tablolaştırılmasında SPSS v20 programı, doğrulayıcı faktör analizi için AMOS programı kullanılmıştır.

2. Bulgular ve Tartışma

Çalışmamız için 2019-2020 eğitim öğretim yılında İstanbul İl Müftülüğü bünyesinde çalışan tüm 4-6 yaş öğretmenlerine ölçek formu sosyal medya

²¹ Şener Büyükoztürk, Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı, Ankara Pegem Akademi 2010, 40.

²² Welch's F 1951 için Rand R. Wilcox, "The Practical Importance Of Heteroscedastic Methods, Using Trimmed Means Versus Means, and Designing Simulation Studies", *British Journal Of Mathematical And Statistical Psychology* 44/1 (1995), 99-11.

mesajlaşma ve haberleşme platformlarından biri olan WhatsApp aracılığıyla iletilmiştir. İstanbul ilçeleri 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerine yönelik kurulmuş olan WhatsApp gruplarında İl Müftülüğü'nün onay ve desteği alınarak ilgili birimlerin koordinatörlükleri aracılığıyla veri toplama formu paylaşılmıştır. Bu kapsamda 480 öğreticiden veri toplanmıştır. Katılımcılara ilişkin demografik bilgiler incelendiğinde öğretmenlerin hemen hemen yarısının meslekte ilk yıllarında oldukları görülmüştür. Bu durum çalışmada cevabı aranacak yeni soruları beraberinde getirmiştir.

Görevde ilk yılını dolduranların büyük çoğunluğunun forma dönüş yapmasının birkaç sebebi olduğu düşünülmektedir. Bunlardan ilki, bahsi geçen yılda yeni atamaların çok olmasıdır. Bu doğrultuda, bir önceki yıl kurslara talepte artışın yükseldiğini ve yeni öğretici istihdamı ihtiyacının ortaya çıktığı söylenebilir. İkincisi, yeni öğretmenlerin programla ilgili çalışmalara daha fazla ilgili olduğu, karşılaştıkları problemleri bu tür çalışmalar aracılığıyla ifade etme imkânı buldukları söylenebilir. Son olarak göreve yeni başlayan öğretmenlerin, DİB 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev yapmak üzere atamaları yapıldığı için program içeriğine daha fazla hazırlıklı olduğu düşünülmektedir.

DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı'nın değerlendirilmesine yönelik öğretici görüşlerine ulaşmak için hazırlanan ölçeğin bağlam boyutu, mevcut programın uygulanabilirliği ve fiziki şartların yeterliliği bağlamında tespitite bulunmak amacıyla düzenlenen maddelerden oluşmaktadır. Öğreticilerin bağlam boyutunda yer alan maddelere verdikleri cevaplarda, kararsızım ($\bar{X} = 3,33$) düzeyinde sonuca ulaşılmıştır. "Program bir eğitim-öğretim yılı süresi içinde uygulanabilir." ($\bar{X} = 3,68$) ve "Program Türkiye'nin her bölgesindeki kurslara uygulanabilir." ($\bar{X} = 3,54$) maddelerine öğretmenlerin verdikleri cevapların puan ortalaması katılıyorum şeklindedir. Benzer çalışmalarda da sonuçlar bu yöndedir.²³ Öte yandan ölçeği oluşturan "Kazanımların gerçekleşmesinde kursun sahip olduğu fiziki şartlar yeterli düzeydedir." maddesine verilen cevapların puan ortalaması, bağlam boyutu maddeleri arasında ortalamanın en düşük olduğu maddedir. ($\bar{X} = 2,77$) Kursların fiziki şartlarının yeterli olma durumunu ölçen bu soruya verilen cevaplarda bir kararlılık görünmemektedir. Öğreticilerin yarısı fiziki şartların yeterli olduğunu

²³ Hatice Bayka, *Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 39; Ayfer Betül Urdoğan, *Okul Öncesi Kur'an Kursu Öğretim Programının Program Geliştirme Açısından Değerlendirilmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 51.

düşünürken diğer yarısı şartları yetersiz görmektedir. Bu durumda alanda yapılan diğer çalışmalarla birlikte kurslardaki mevcut şartların henüz belirli bir standarda ulaşmadığı söylenilebilir.²⁴ Ayrıca gözlemde bulunduğumuz süreçte müftülüklerin kurslar için ayırdığı bütçenin farklılık gösterdiği, sınıfların çoğu zaman kursların bulunduğu cami dernek ya da vakıfların desteği ile donatıldığı görülmüştür. Durum böyle olunca dernek ya da vakıfların maddi gücüne göre kursların fiziki şartları arasında farklar oluşmaktadır.

Ölçeğin bağlam boyutuna verilen cevapların değişkenlere göre farklılaşma durumuna bakıldığında, öğreticilerin meslekteki istihdam türü (Welch, $p=0,00<0,05$), öğrenim düzeyi (Welch, $p=0,00<0,05$) ve 4-6 yaş grubunda mesleki kıdem (Welch, $p=0,00<0,05$) durumlarının ölçeğin bağlam boyutuna verdikleri cevaplar üzerinde belirleyici olduğu görülmektedir. Kadrolu ($\bar{X} = 3,24$) ve sözleşmeli kadrolu ($\bar{X} = 3,23$) öğreticilerin görüşleri benzerlik gösterirken geçici öğreticilerin görüşleri ($\bar{X} = 3,52$) bu iki gruptan farklılaşmıştır. Bu durumda geçici öğreticiler bağlam boyutu maddelerinin geçerli olduğuna katılarak ölçeğin bağlam boyuna karşı olumlu bir tutum içinde oldukları görülmektedir. Öğrenim düzeyi değişkeninde cevap ortalamaları İHL ($\bar{X} = 3,53$), ön lisans ($\bar{X} = 3,48$), lisans ($\bar{X} = 3,25$), yüksek lisans ($\bar{X} = 3,03$) şeklindedir. Genel olarak öğrenim düzeyi arttıkça bağlam boyutuyla ilgili görüşlerin olumsuzlaştığı söylenebilir. 4-6 yaş grubunda mesleki kıdem değişkeninin cevap ortalaması 0-2 yıl ($\bar{X} = 3,24$), 2-4 yıl ($\bar{X} = 3,38$) ve 4 ve üzeri ($\bar{X} = 3,62$) şeklindedir. 4 yıldan sonra kıdem süresi arttıkça olumlu görüşün arttığı söylenebilir. Bu sonuçlarda tecrübeli öğreticilerin programa hakimiyeti arttıkça program içeriğinin yıl içine yayarak yetiştirme ve bölgesel özellikleri dikkate alarak uyarlayabilme becerisi kazanmasının etkisinin olduğu düşünülmektedir. Öte yandan görev yapma yılı arttıkça sınıftaki eksikleri tespit ederek bu eksiklerin giderilmesinde takip edilecek yolu tecrübe etmeleri ve şartları iyileştirme gayretlerinin etkisi olduğunu söyleyebiliriz.

²⁴ Muzaffer Üzümcü - Nuran Çınar, “Öğreticilerine Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur’an Kursları (Çorlu Örneği)”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 41; Zehra Gelici, “DİB 4-6 Yaş Kur’an Kursları, Sorunlar ve Çözüm Önerileri (İstanbul, Üsküdar Örneği)”, *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları* 2, ed. Mehmet Bayyığı vd. (İstanbul: Palet Yayınları, 2020), 149; Ayşegül Gün, “Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016), 53-57; Muhammed Fatih Genç, “Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 518-519; Zülfi Doğan, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği) (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 66-68; Samet Yağcı, *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları (İzmir İli Örneği)* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 70-75.

Ölçeğin girdi boyutu soruları, program girdilerinin kazanımlar ve materyallerin durumu eksenli olarak değerlendirilmesi amacıyla hazırlanmıştır. Bu boyutu oluşturan maddelere ait ortalama puan incelendiğinde verilen cevapların kararsızım ($\bar{X} = 3,10$) düzeyinde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Girdi boyutu sorularına verilen cevapların kararsızım düzeyinde kalması, programın bu boyutuyla öğreticilerin beklentilerini istenen düzeyde karşılamadığını ortaya çıkarmaktadır. Bu da maddelerin kısmen gerçekleşebilir olduğu sonucuna götürmektedir.

Girdi boyutunda yer alan maddelerden “Programdaki her bir kazanım, kendinden önce gelen kazanıma dayalı ve kendinden sonra gelen kazanıma hazırlayıcı biçimde birbirini desteklemektedir.” ifadesi ise en yüksek ortalama puana ($\bar{X} = 3,53$), “Programda özel eğitime gereksinimi olan çocukların eğitimi dikkate alınmıştır.” ifadesi olumlu görüşlerin en düşük ortalama puana ($\bar{X} = 2,14$) sahip olduğu maddelerdir. Program içeriğinde özel eğitime gereksinim duyan öğrencilere yönelik bir uyarılma ya da bir açıklama bulunmamaktadır. Kurslara kayıt yaptırmak isteyen bu öğrencilere karşı nasıl bir tutumda olunacağı, şayet kayıt yapılırsa nasıl bir program uygulanacağı yönünde boşluk bulunmaktadır. Öğreticilerin özel gereksinimli çocukların eğitimine yönelik bir eğitim almamış olması ve programda buna yönelik uyarlamalar bulunmaması bu tür öğrencilerin kurslara kabul edilmesinin önünde büyük bir engel teşkil etmektedir.

Ölçeğin girdi boyutunda programın çocukların bilişsel, dil, sosyal-duygusal, motor ve öz bakım becerilerini destekleyici nitelikte olup olmama durumunu tespit amacıyla sorulan sorulara gelen yanıtlarda öğretmenlerin kararsız tutumda olduğu görülmektedir. (“Programda yer alan Dini Bilgiler öğrenme alanı kazanımları öğrencilerin tüm gelişim alanlarına (bilişsel, dil, sosyal-duygusal, motor ve öz bakım becerileri) uygundur.” ($\bar{X} = 3,35$) “Programda yer alan Kur’an’ı Kerim öğrenme alanı kazanımları çocukların tüm gelişim alanlarına (bilişsel, dil, sosyal-duygusal, motor ve öz bakım becerileri) uygundur.” ($\bar{X} = 3,31$) Program, “4-5 ve 6 yaş çocuklarının tümü için uygulanabilir niteliktedir” ($\bar{X} = 2,75$) ve “İçeriğin sunumunda çocukların gelişimsel farklılıkları için seçenekli yollar bulunmaktadır.” ($\bar{X} = 3,31$) sorularına verilen cevapların çoğunluğunun olumsuz olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Program her ne kadar esnek bir program olsa da benzer çalışma sonuçlarına göre de bazı etkinliklerin özellikle 4 yaş grubu için uygulanmasının zor hatta mümkün olmadığı görülmektedir.²⁵ Öte yandan 4-5 yaşında eğitime başlayan öğrenciler için bir

²⁵ Yağcı, “Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları (İzmir İli Örneği)”, 122; Gün, “Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur’an

sonraki yıl uygulanabilecek program bulunmadığından iki yıl üst üste aynı programın etkinlikleriyle devam etmek durumunda kalması diğer bir problemi ortaya çıkarmaktadır.

Girdi boyutunun maddelerinden biri olan “Program, çocukların ilkökula hazırlığını destekler niteliktedir.” maddesi sonuçlarına ($\bar{X} = 3,12$) göre öğretmenlerin programın bu yönünü yeterli bulmadıkları sonucuna ulaşılmaktadır. Benzer çalışmalarda da söz konusu soruna dikkat çekildiği görülmektedir.²⁶ Programdan mezun olan 6 yaş grubu öğrencilerin bir üst seviye olarak ilkökula başlayacakları dikkate alındığında DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı ve materyallerinin söz konusu duruma hazırlayıcı olması ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. Ancak program kapsamındaki hazırlayıcı uygulamaların kurumsal alt yapıyla yeterince desteklenmediği daha çok öğretmenlerin bilgi ve becerileri doğrultusunda nitelik kazandığı söylenebilir.

Gerek araştırma bulguları gerek bu yönde yapılmış benzer çalışmalar öğretmenlerin hem programda yer alan öğrenme alanları hem de okul öncesi çalışmaları için farklı kaynaklara ihtiyaç duydukları, program materyallerini yeterli bulmadıkları ve en kısa zamanda materyallerin zenginleştirilmesini beklediklerini göstermiştir.²⁷ Girdi boyutu maddeleri arasında öğretmenlerin verdikleri cevaplara göre düşük ortalama puana sahip olan maddelerinden biri de “Öğretici kılavuz kitabı, herhangi bir yardımcı kaynak kullanımına ihtiyaç hissettirmeyecek kadar geniş ve kullanışlıdır” maddesi ($\bar{X} = 2,70$) kararsı-

Kursları Eğitimi: Samsun İli Örneği”, 296; Kevser Tüfekçi, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kuran Kursları Eğitimiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 56; Genç, “Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi”, 513; Aybey, “4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)”, 230; Bayka, “Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi”, 36-37; Yağcı, “Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)”, 122.

26 Muhammed Ali Yazıbaşı, “Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)”, *Dini Araştırmalar* 23/57 (2020), 110; Genç, “Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi”, 514; Bayka, “Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi”, 41.

27 Bekir Sarı, *Kur'an Kursları Öğretici Kitabındaki Uygulamaların İncelenmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 121; Yağcı, “Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)”, 133; Tüfekçi, “Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kuran Kursları Eğitimiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi”, 59; Aybey, “4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)”, 230; Bayka, “Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi”, 45.

zım düzeyinde olup katılmıyorum seçeneğine yakın durumdadır. Öğreticilerin mevcut kılavuz kitabın kazanımların gerçekleştirilmesinde yeterli bulmadıklarını söyleyebiliriz. Benzer çalışmalarda da özellikle bazı hikâyelerin dil ve anlatım açısından çocukların seviyesinin üzerinde olduğu drama etkinliklerinde uygulama sorunlarıyla karşılaştığı, hem programda yer alan öğrenme alanları hem de okul öncesi çalışmaları için farklı kaynaklara ihtiyaç duyulduğu ifade edilmektedir.²⁸

Girdi boyutu sonuçları değişkenlere göre değerlendirildiğinde meslekte istihdam türüne (Welch, $p=0,00<0,05$), öğrenim düzeyine (Welch, $p=0,00<0,05$) ve okul öncesi eğitim literatüründen okuma durumuna (Bonferoni, $p=0,02<0,05$) göre anlamlı farklılaştığı sonucuna ulaşılmaktadır. Buna göre, geçici öğretmenlerin ($\bar{X} = 3,34$) kadrolu ($\bar{X} = 2,94$) ve sözleşmeli kadrolu ($\bar{X} = 3,01$) öğretmenlere göre girdi boyutu maddelerini daha olumlu tutumda cevapladıkları, geçici öğretmenlerin programın içeriğinden ve materyallerin durumundan memnun olma oranının daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu boyuta verilen cevaplarda katılmıyorum seçeneğini işaretleyen öğretmenlerin çoğunluğunu geçici öğretmenler oluşturmaktadır. Öğrenim düzeyi ve okul öncesi eğitim literatürü farkındalığı arttıkça girdi boyutuna ait öğretici görüşlerinin olumsuzlaştığı görülmektedir. Buna göre alana dair bilgi birikiminin artmasının, programa olan yaklaşım ve tutumu etkilediği söylenebilir. 4-6 yaş grubundaki mesleki kıdemin sonuçlar üzerinde anlamlı bir etkisi olacağı düşünüldüğünde, sonuçlar mesleki kıdemin anlamlı farklılık oluşturmadığını (Welch, $p=0,07>0,05$) göstermektedir.

Ölçeğin süreç boyutuna ilişkin maddeleri, söz konusu programın uygulanması sürecine etki eden etkenler arasından seçilen öğretmenler, aile ve müftülük faktörlerinin programın uygulanması sürecine etki etme durumunu tespit etme amacıyla düzenlenmiştir. Süreç boyutuna öğretmenlerin verdiği yanıtların genel düzeyi kararsızım ($\bar{X} = 3,35$) şeklindedir. En yüksek ortalama “Kazanımların gerçekleşmesi için kurs ve aile arasında gerekli iletişim, iş birliği ve koordinasyon vardır.” ($\bar{X} = 3,62$) maddesine aittir. Bir

²⁸ Mehmet Korkmaz, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi* (Bişkek: Kimlik Yayınları, 2019), 177; Betül Dinçer, *Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Mevcut Durum ve Beklentilerin Saptanması* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 87; Tüfekçi, “Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kuran Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi”, 58; Urdoğan, “Okul Öncesi Kur'an Kursu Öğretim Programının Program Geliştirme Açısından Değerlendirilmesi”, 57; Aybey, “4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)”, 230; Gün, “Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Eğitimi: Samsun İli Örneği”, 44-45.

diğer madde ortalaması “Aileler, aile katılım etkinliklerine yeterli düzeyde katılım göstermektedir.” ($\bar{X} = 3,31$) şeklindedir. Bu sonuçlara göre ailelerin, aile katılım etkinliklerine yeterli düzeyde katılım göstermedikleri ama kurs ve aile arasında gerekli iletişim, iş birliği ve koordinasyon olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Süreç boyutunun ortalama puanı en düşük olan “Kazanımların gerçekleşmesi için kurs ve müftülük arasında gerekli iletişim, iş birliği ve koordinasyon vardır.” ($\bar{X} = 3,12$) maddesinin sonuçlarına göre kazanımların gerçekleşmesi için kurs ve müftülük arasında gerekli olan iş birliğinin yeterli seviyede olmadığı söylenebilir. Farklı illerde yapılan benzer çalışmalarda da bu iş birliğinde zaman zaman problemler yaşandığı görülmektedir.²⁹ Netice itibarıyla, ailelerin aile katılım etkinliklerine istenilen düzeyde ilgi göstermediği ama nispeten ailelerle iletişimin daha iyi bir düzeyde olduğu söylenebilir.³⁰ Bunların yanı sıra müftülüklerle iletişim, henüz beklentileri karşılayacak seviyeye erişemediği görülmektedir.

Değişkenlerin süreç boyutu üzerindeki etkisine bakıldığında meslekte istihdam türü (Kruskal-Wallis H, $p=0,00<0,05$), öğrenim düzeyi (Kruskal-Wallis H, $p=0,00<0,05$), 4-6 yaş grubunda mesleki kıdem (Kruskal-Wallis H, $p=0,00<0,05$), mevcut öğretim programını okuma durumu (Kruskal-Wallis H, $p=0,03<0,05$) değişkenlerinin verilen cevaplar arasında anlamlı farklılık oluşturduğu görülmektedir. Geçici öğretmenlerin cevaplarının ($\bar{X} = 3,58$) kadrolu öğretmenler ($\bar{X} = 3,24$) ve sözleşmeli kadrolu öğretmenlere ($\bar{X} = 3,23$) göre daha olumlu olduğu, bu boyuttaki maddelerin uygulanabilir olduğuna dair daha pozitif yaklaşımda olduğu görülmektedir. Lisans ($\bar{X} = 3,23$) ve yüksek lisans mezunu ($\bar{X} = 3,16$) öğretmenlerin, İHL ($\bar{X} = 3,63$) ve ön lisans mezunu ($\bar{X} = 3,53$) öğretmenlere göre programın süreç boyutunda yer alan maddelerdeki özellikleri taşıdığına dair görüşleri daha olumsuz olduğu görülmektedir. Bu durumun öğretmenlerin öğrenim düzeyleri arttıkça programla ilgili farkındalıklarının artmasıyla ilişkili olduğu düşünülmektedir. 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev yapma süresine göre ortalama sonuçlar 0-2 yıl ($\bar{X} = 3,32$), 2-4 yıl ($\bar{X} = 3,29$), 4 ve üzeri ($\bar{X} = 3,72$) şeklindedir. Öğretmenlerin 4 yıldan sonra

²⁹ Korkmaz, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi*, 175; Urdoğan, “Okul Öncesi Kur'an Kursu Öğretim Programının Program Geliştirme Açısından Değerlendirilmesi”, 63; Aybey, “4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)”, 234; Yağcı, “Öğretmenlere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)”, 96-97; Genç, “Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi”, 516.

³⁰ Yağcı, “Öğretmenlere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)”, 156. Urdoğan, “Okul Öncesi Kur'an Kursu Öğretim Programının Program Geliştirme Açısından Değerlendirilmesi”, 63.

kıdem süresi arttıkça aile katılımına yönelik tutuma, müftülüklerle ve velilerle olan iletişime dair olumlu görüşlerin arttığı söylenebilir. Mesleki tecrübeyle elde edilen birikimle birlikte öğretmenlerin karşılaşılan problemlere çözüm üretebilme ve iletişim becerilerinin kuvvetlendiği düşünülmektedir.

Ölçeğin ürün boyutu maddeleri DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı'nda belirlenen amaçları kapsayacak şekilde hazırlanmıştır. Bu boyutta, amaçların gerçekleşme durumunun öğretmenler nazarındaki cevapları tespit edilmiş, ürün boyutunun en fazla olumlu görüş belirtilen boyut olup ($\bar{X} = 3,99$) cevapların puan ortalamasının katılıyorum şeklinde çıktığı görülmüştür. Elde edilen verilere göre öğretmenler, programın amaçlarına büyük oranda ulaşıldığını düşünmektedir. Özellikle "Bu programın eğitimini alan çocuklar, Allah'ı sevgi temelinde fark eder." maddesinin yanıtları ($\bar{X} = 4,14$) ile en yüksek ortalamayı almıştır. Programın çocuklara Allah'ı sevgi temelli tanıttığı yönünde öğretmenler hemen hemen görüş birliği halindedir. Benzer çalışmalarda ki sonuçlar da bu yöndedir.³¹ Bu sonuçlara ve benzer çalışmalarda karşılaşılan bulgulara göre, DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programının, belirlenmiş olan amaçlara ulaştığı, çocukların kendi seviyelerine göre başarı gösterdikleri ve çocuklarda gözle görülür davranış değişikliği olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.³² Ancak bu aşamada önemli bir husus dikkat çekmektedir. Program kazanımlarında başarılı sonuç elde edilebilmesinin, mevcut materyaller kullanılarak mevcut imkânlar dahilinde programın amaçlarına ulaşması anlamına gelmediğini nitekim girdi boyutundan ulaşılan sonuçların mevcut materyallerin programı verimli bir şekilde uygulamada yetersiz kaldığını gösterdiği hatırlatılmalıdır. Bu noktada olması gereken, girdi ($\bar{X} = 3,12$) ve ürün ($\bar{X} = 3,99$) boyutu puanlarının yaklaşık değerlerde olmasıdır. Ancak mevcut

³¹ Ömer Demir - Rabiye Camadan, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti: Bayburt İl Örneği", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2019), 22-23; Nuran Çelik, *4-6 Yaş Grubu Çocukların İnanç Esaslarını Algılayış Biçimleri* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 91-92; Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", 219.

³² Ali Gücen, vd., "4-6 Yaş Kuran Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi, *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Kongresi Bildiri Kitabı*, Ed. Mücahit Kıbrıs (İstanbul: İbb Kültür Aş. Yayınları, 2016), 757; Merve Akgül, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitiminin Veli Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi (Amasya Örneği)* (Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 40; Yazıbaşı, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)", 113-114; Demir - Camadan, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti: Bayburt İl Örneği", 22; Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", 224-225;

sonuçların bu doğrultuda olmadığı görülmektedir. Bu durum öğretmenlerin kazanımları gerçekleştirmek üzere mevcut materyallerin yanı sıra destekleyici ve zenginleştirici içerik ve materyaller kullandığı ve programın amaçlarına ulaşmasında bireysel çabalarının da belirleyici olduğu şeklinde yorumlanır. Programın amaçları arasında yer alan bir ifade olması açısından ölçeğin ürün boyutunda yer alan “Bu programın eğitimini alan çocuklar, İslam dininin temel değerlerini insan hayatına anlam kazandıran unsurlardan biri olduğunu fark eder” şeklindeki maddeyle diğer bazı maddelerin hedef kitlesinin hazırlanışına uygunluğu tartışılır durmaktadır. 4-6 yaş grubu çocuklarından hayatın anlamını fark etmelerini beklemek olası değildir. Burada maksat, çocuğun İslam dininin temel değerlerini fark etmesini sağlamak olsa da bu değerlerin hayata anlam kattığının anlaşılabilirliğini bu yaş grubundaki çocuklardan beklemek gerçekçi durmamaktadır. Bu sebeple yaş grubu dikkate alınarak bu amacın ve diğerlerinin ifade ediliş biçiminde değişikliğe gidilmesi gerekmektedir. Böylece amaç ve yönergeler öğretmenlere net bir şekilde ifade edilmiş olacaktır.

Ölçeğin ürün boyutunun değişkenlere göre sonuçları incelendiğinde, meslekte istihdam türü (Kruskal-Wallis H, $p=0,00<0,05$) ve öğrenim düzeyi (Kruskal-Wallis H, $p=0,00<0,05$) değişkeninin sonuçlar üzerinde anlamlı farklılık oluşturduğu görülmektedir. Geçici öğretmenlerin ($\bar{X} = 4,10$) kadrolu ($\bar{X} = 3,93$) ve sözleşmeli kadrolu öğretmenlere ($\bar{X} = 3,94$) göre programın amaçlarına ulaştığını destekleme puanı ortalaması daha yüksek olup kesinlikle katılıyorum cevap grubuna yakındır. Geçici öğretmenlerin, 4-6 yaş öğretim programını amaçlarına ulaşması konusunda daha başarılı bulunduğu görülmektedir. Öğrenim düzeyi değişkeninde cevaplar İHL ($\bar{X} = 4,23$), ön lisans ($\bar{X} = 4,06$), lisans ($\bar{X} = 3,94$) ve yüksek lisans ($\bar{X} 3,77$) şeklinde katılıyorum düzeyinde olsa da lisans ve yüksek lisans mezunu öğretmenlerin diğer öğretmenlere nazaran görüş puanlarının ortalamasının daha düşük olduğu görülmektedir. Öğretmenlerin eğitim düzeyi yükseldikçe programın amaçlarına başarıyla ulaşıldığına dair olumsuz görüşte bulunanların sayısının arttığını söylenilebilir.

Sonuç

DİB 4-6 yaş grubu Kur'an kursları; ülkemizde dini bilgiler, Kur'an-ı Kerim ve değerler eğitimi alanlarında eğitim öğretimin yapıldığı, 4-6 yaş grubu çocukların gelişim alanlarının desteklendiği ve DİB'in yaygın eğitim kurumları arasındaki önemli hizmet alanlarından biridir. Eğitime başlandığı yıl itibariyle zaman içerisinde katlanarak talep görmüştür. Yaygın bir şekilde

uygulanan bu programın okul öncesi din eğitimi ihtiyacını karşılama durumunun, hedeflerinin gerçekleşme düzeyinin, (varsa) aksayan yönlerinin tespit edilebilmesi için değerlendirilme ihtiyacı bulunmaktadır. Alanda yapılan çalışmalara bakıldığında DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı'nı değerlendirmeye yönelik bir ölçek çalışmasının bulunmadığı görülmektedir. Bu ölçek, söz konusu ihtiyacın giderilmesine yönelik bir gayretin sonucudur.

DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı Değerlendirme Ölçeği'nin geçerlik (KMO= 0,946, Barlett's $X^2=8695,95$; $sd=741$; $p=0,000$) ve güvenilirlik analizlerinin model bir bütün olarak değerlendirildiğinde (0,934) mükemmel olduğu görülmektedir. 4 faktörün güvenilirliği Girdi (0,930), Ürün (0,889) Bağlam (0,592) ve Süreç (0,698) şeklindedir. Bu durumda sonuçlar geçerlik ve güvenilirliği anlamlı olan bu ölçeğin, DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı'nın değerlendirilmesinde kullanılabileceğini göstermektedir.

Çalışma neticesinde, DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı amaçlarının büyük oranda gerçekleştiği ancak programın içeriğinde ve uygulanma sürecinde bazı eksiklik ve aksaklıkların bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır. Buradan hareketle sonuçlar, programın okul öncesi din eğitimi ihtiyacının karşılanmasında önemli bir rol aldığını işaret etmektedir. Ayrıca bu ölçeğin mevcut programın öğreticiler tarafından değerlendirilmesi ve böylece mevcut programın güçlü ve zayıf yönlerinin belirlenmesi ve iyileştirilmesinin yanı sıra okul öncesi din eğitimine yönelik düzenlenmesi düşünülen farklı programlar için kullanılabileceği öngörülmektedir. Bu ölçeğin 2022'den beri yürürlüğe giren yeni 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı'nın farklı örneklem grubu üzerinde uygulanması önerilmektedir. Ölçeğin eski programda görülen problemlerin yeni programla birlikte çözümlenip çözümlenmemesi ve yeni programın işlevsellik durumunun tespitine imkân oluşturabileceği düşünülmektedir.

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: Betül AŞKIN % 50 – Hamit ER % 50

Kaynaklar/References

- Akgül, Merve. *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitiminin Veli Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi (Amasya Örneği)*. Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Aslan, Mecit - Uygun, Nur. "Okul Öncesi Eğitim Programının Stufflebeam'in Bağlam, Girdi, Süreç ve Ürün (BGSÜ) Değerlendirme Modeline Göre Değerlendirilmesi". *Eğitim ve Bilim* 44/200 (2019), 229-251.
- Bayka, Hatice. *Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Büyüköztürk, Şener. *Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademik Yayıncılık, 2002.
- Büyüköztürk, Şener v.d. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Yayınevi, 2010.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni (Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları)*. çev. ed. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 2016.
- Çelik H. Eray - Yılmaz, Veysel. *LİSREL 9.1 ile Yapısal Eşitlik Modellemesi: Temel Kavramlar Uygulamalar Programlama*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2013.
- Çelik, Nuran. *4-6 Yaş Grubu Çocukların İnanç Esaslarını Algılayış Biçimleri*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demir, Ömer - Camadan, Rabiye. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti: Bayburt İl Örneği". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Haziran 2019), 7-38.
- Dinçer, Betül. *Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Mevcut Durum ve Beklentilerin Saptanması*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Strateji Geliştirme Başkanlığı" (Erişim 1 Şubat 2023).
- Doğan, Zülfi. *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ecer, Münir-Çakmak, Ahmet. "Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları" *Marife* 21/2 2021, 803-831.
- Gelici, Zehra. "DİB 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Sorunlar ve Çözüm Önerileri (İstanbul, Üsküdar Örneği)". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları* 2. ed. Mehmet Bayyigit vd. 143-160. İstanbul: Palet Yayınları, 2020.
- Genç, Muhammed Fatih. "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Temmuz 2019), 506-521.
- Gücen, Ali vd. "4-6 Yaş Kuran Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Kongresi Bildiri Kitabı*. ed. Mücahit Kıbrıs. 752-765. İstanbul: İbb Kültür Aş. Yayınları, 2016.
- Gün, Ayşegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Aralık 2016), 33-66.
- Karagöz, Yalçın. *İstatistiksel Analizler*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 1999.
- Korkmaz, Mehmet. *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi*. Bişkek: Kimlik Yayınları, 2019.

- Özdamar, Kazım. *Paket Programlar İle İstatistiksel Veri Analizi 2*. Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2004.
- Raghupathy, Shobana. "Using Online Surveys for Evaluating School-Based Drug Prevention Programs". *Journal of MultiDisciplinary Evaluation* 6/12 (Haziran 2009), 192-204.
- Sarı, Bekir. *Kur'an Kursları Öğretici Kitabındaki Uygulamaların İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şeker, Hasan. "Program Değerlendirme". *Eğitimde Program Geliştirme Kavramlar ve Yaklaşımlar*. ed. Hasan Şeker. Ankara: Anı yayıncılık, 2017.
- Şimşek, Ömer Faruk. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Temel İlkeler ve Lisrel Uygulamaları*. Ankara: Ekinoks Yayınları, 2007.
- Tüfekçi, Kevser. *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kuran Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Urdoğan, Ayfer Betül. *Okul Öncesi Kur'an Kursu Öğretim Programının Program Geliştirme Açısından Değerlendirilmesi*. İzmir: Dokuz Eylül üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uşun, Salih. *Eğitimde Program Değerlendirme Süreçler-Yaklaşımlar ve Modeller*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2016.
- Üzümcü, Muzaffer - Çınar, Nuran. "Öğreticilerine Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Çorlu Örneği)". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 7-51.
- Wilcox, Rand R. "The Practical Importance Of Heteroscedastic Methods, Using Trimmed Means Versus Means, And Designing Simulation Studies". *British Journal Of Mathematical And Statistical Psychology* 44/1 (1995), 99-114.
- Yağcı, Samet. *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yazıbaşı, Muhammed Ali. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)". *Dini Araştırmalar* 23/57 (Haziran 2020), 95-116.
- Yaşlıoğlu, M. Murat. "Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizlerinin Kullanılması", *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (Özel Sayı 2017), 74-85.
- Yorulmaz, Bilal. "Kuran Kursu Öğreticileri ile Cami Görevlilerinin Okul Öncesi Ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)". *Öneri Dergisi* 10/39 (Şubat 2013), 149-162.

308 • DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI 4-6 YAŞ GRUBU KUR'AN KURSLARI
ÖĞRETİM PROGRAMI DEĞERLENDİRME ÖLÇEĞİ

Ek :

DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı Değerlendirme Ölçeği

	Madde No	Madde
BAĞLAM	1	Program bir eğitim-öğretim yılı süresi içinde uygulanabilir
	2	Program Türkiye'nin her bölgesindeki kurslara uygulanabilir.
	3	Kazanımların gerçekleşmesinde kursun sahip olduğu fiziki şartlar yeterli düzeydedir.
	4	Program, eğitimdeki güncel gelişmeler dikkate alınarak yenilenmiştir
	5	Program, çocukların ilkokula hazırlığını destekler niteliktedir.
	6	Program, 4-5 ve 6 yaş çocuklarının tümü için uygulanabilir niteliktedir.
	7	Programın içeriği basitten karmaşığa doğru hazırlanmıştır.
GİRDİ	8	Programdaki her bir kazanım, kendinden önce gelen kazanıma dayalı ve kendinden sonra gelen kazanıma hazırlayıcı biçimde birbirini desteklemektedir.
	9	İçeriğin sunumunda çocukların gelişimsel farklılıkları için seçenekli yollar önerilmiştir.
	10	4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları öğretim programı Kur'an'ı Kerim öğrenme alanı kazanımları çocukların tüm gelişim alanlarına (bilişsel, dil, sosyal-duygusal, motor ve öz bakım becerileri) uygundur.
	11	4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları öğretim programı Dini Bilgiler öğrenme alanı kazanımları öğrencilerin tüm gelişim alanlarına (bilişsel, dil, sosyal-duygusal, motor ve öz bakım becerileri) uygundur.
	12	Programın kazanımlarının desteklediği gelişim alanları (bilişsel, dil, sosyal-duygusal, motor ve öz bakım becerileri) eşit dağılım göstermektedir.
	13	Programda özel eğitime gereksinimi olan çocukların eğitimi dikkate alınmıştır
	14	Öğrenme-öğretme sürecinde uygulanan etkinlikler çocuklar için ilgi çekicidir.
	15	Etkinlikler öğrenciye aktif katılım fırsatı verebilecek niteliktedir.
	16	Etkinlikler oyun temelli olacak biçimde düzenlenmiştir.

	17	Etkinlik kitabı 4-5 ve 6 yaş için anlaşılabilir/uygulanabilir niteliktedir.
	18	Öğrenci etkinlik kitapları içeriği, program kazanımlarını gerçekleştirmek için yeterlidir/uygundur.
	19	Öğretici kılavuz kitabı, herhangi bir yardımcı kaynak kullanımına ihtiyaç hissettirmeyecek kadar geniş ve kullanışlıdır.
SÜREÇ	20	Kazanımların gerçekleşmesi için kurs ve müftülük arasında gerekli iletişim, iş birliği ve koordinasyon vardır.
	21	Kazanımların gerçekleşmesi için kurs ve aile arasında gerekli iletişim, iş birliği ve koordinasyon vardır.
	22	Aileler, aile katılım etkinliklerine yeterli düzeyde katılım göstermektedir.
ÜRÜN	23	Bu programın eğitimini alan çocuklar, İslam dininin temel değerlerini insan hayatına anlam kazandıran unsurlardan biri olduğunu fark eder.
	24	Bu programın eğitimini alan çocuklar, kazandıkları değerleri gündelik hayatta kullanır.
	25	Bu programın eğitimini alan çocuklar, Kur'an-ı Kerim'i ses ve şekil olarak kendi seviyesinde tanıtır.
	26	Bu programın eğitimini alan çocuklar, Allah'ı sevgi teminde fark eder.
	27	Bu programın eğitimini alan çocuklar, yaratılıştaki düzeni fark eder.
	28	Bu programın eğitimini alan çocuklar, Peygamber efendimizin kişiliğini ve karakterini tanıyarak sever ve model alır.
	29	Program, çocukların dini sembollere/dini mekânlara karşı olumlu tutum/bakış açısı kazanması için elverişlidir.
	30	Program, çocukların sosyal çevresiyle olan uyumunu kolaylaştırmak için elverişlidir.

DİNDİŞİ ÖLÜM ÖTESİ ARAYIŞINDA İNSAN VE ARZULARI: SAN JUNİPERO ÖRNEĞİ

Nimet FERAH*

Öz

Bu çalışmanın konusu dindışı ölümsüzlük arzusunun doğası ve dijital cennet fikridir. Dijital cennet, Netflix film platformunda yayımlanan Black Mirror isimli dizinin San Junipero bölümünde işlenmiştir. Konu bu gönderim çerçevesinde mercek altına alınmıştır. San Junipero kurgulanmış bir gelecek projeksiyonu olarak değerlendirilebilir. Bu kurgu, kısa veya uzun vadede etkisini gösterecek yoğun mesajlar/gönderimler içermekle birlikte dindışı ölümsüzlük arzusunun rasyonelleştirilmesi, meşrulaştırılması ve somutlaştırılması açısından önemlidir. Çalışma dijital cennet San Junipero örneğinden hareketle dindışı ölümsüzlük arzusunun anlamını ve doğasını keşfetmeyi ve içerdiği mesajları analiz etmeyi hedeflemektedir. San Junipero dizi bölümü nitel araştırma yöntemine uygun bir şekilde vaka örneği olarak ele alınmış, fenomenolojik ve göstergebilimsel yaklaşım ile incelenip yorumlanmıştır. Sonuçta dinlerde yer alan ölüm ötesi hayatın ve cennetin seküler/dünyevi/teknolojik taklidi olarak kurgulanmış San Junipero ile yansıtılan dindışı ölüm ötesi arayışında ve ölümsüzlük arzusunun doğasında; inançsızlık (imansızlık), Tanrıyı, ölümü ve dünyevi sorunları aşma, nihilist güç istenci, yok olma korkusu ile baş etme ve acılardan kaçınma, zamana ve ölüme meydan okuma, her şeyden özgürleşme, hazcılık, akla, güce ve teknolojiye inanma, kozmik anlam arayışı gibi temel inanç ve motivasyonların olduğu değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, İnanç, Ölümsüzlük Arzusu, Dijital Cennet, San Junipero.

* Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
e-posta: nferah@bingol.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1092-7208

Atıf/Cite as: Ferah, Nimet. "Dindışı Ölüm Ötesi Arayışında İnsan ve Arzuları: San Junipero Örneği". *Dini Araştırmalar* 26/64 (Haziran 2023), 311-338.
<http://doi.org.10.15745/da.1283962>

The Man and His Desires in the Profane Afterlife Quest: The Case of San Junipero

Abstract

The subject of this study is the nature of the secular desire for immortality and the idea of digital paradise. Digital paradise is covered in the San Junipero episode of Black Mirror, which was released on the Netflix movie platform. The subject has been under the spotlight within the framework of this posting. San Junipero can be considered as a fictional projection of the future. This fiction is important in terms of rationalizing, legitimizing and embodying the non-religious desire for immortality, although it contains intense messages/ references that will have an impact in the short or long term. Based on the example of the digital paradise San Junipero, the study aims to explore the meaning and nature of the secular desire for immortality and analyze the messages it contains. With the qualitative research method, the San Junipero serial episode was handled as a case example, and it was analyzed and interpreted with a phenomenological and semiotic approach. As a result, in the non-religious pursuit of the afterlife and in the nature of the desire for immortality, which is reflected in San Junipero, which is fictionalized as a secular/earthly/technological imitation of the afterlife and heaven in religions; There are basic beliefs and motivations such as disbelief (unbelief), overcoming God, death and worldly problems, nihilistic will to power, coping with the fear of extinction and avoiding pain, challenging time and death, liberation from everything, hedonism, searching cosmic signifiante, belief in reason, power and technology, evaluated.

Keywords: Psychology of Religion, Faith, Desire for Immortality, Digital Paradise, San Junipero.

Summary

This article focused on the nature of the secular/non-religious/profane desire for immortality and the idea of a digital paradise. The subject is discussed with the example of San Junipero. San Junipero is an episode of the series Black Mirror, released on the Netflix movie platform. San Junipero is a future fiction depicting the idea of digital paradise. The narratives and messages in the content of San Junipero are important in terms of understanding the nature, meaning and characteristics of the human desire for immortality in the non-religious search for the afterlife. The subject is analyzed within the framework of this references.

With the qualitative research method, the San Junipero series episode was taken as a case study and analyzed and interpreted with a phenomenological and semiotic approach. Phenomenology is an abstracted (bracketed, epoche) intellectual activity on concepts that focuses on exploring the nature of things, experience, perceptions and meanings and describing them as they are. While obtained human experiences through semi-structured interviews can be examined within this framework, videos and documents can also be analyzed by this method. On the other hand, the fact that what is perceived and made meaningful is exhibited through a medium (media-text) and requires a language connects it to the human mind, desires and psychoanalytic processes, i.e. the subject, in the relationship of signified and signifier. Therefore, in this kind of phenomenological interpretation, semiotic techniques offer quite favorable possibilities for analyzing the cinematic narrative of desire. All the codes (symbols, images, messages in the narrative) presented in the series can thus be phenomenologically analyzed within the subject's religious or non-religious desire for immortality and its fiction. Within the framework of these methods and techniques, the phenomena and signs in the series were used to explore and understand the basic motivations, ideals and psychic processes related to the desire for immortality.

The main feature of the Black Mirror series is to portray a dystopic and sometimes tragic future within the phenomenon of how the technological world of the future will be and to where digitalization will lead. San Junipero has emerged with a more optimistic future fiction than the other parts of the series. In this fiction, it is handled that a person can create his own paradise, live the life he desires here forever, compensate for his deficiencies in life and achieve happiness here.

The desire for immortality is an existential problem of faith and this problem has religious, philosophical and scientific aspects. Thoughts and feelings about death and beyond are related to both existence and faith. At this point, the perspectives of religion, science and philosophy differ. San Junipero is a depiction of a paradise free from the pressures of religion and society, free from responsibility, and shaped according to the universal psychic needs of human beings. The non-religious search for immortality that emerges with San Junipero is nihilistic and posthumanist in nature. In the real world, man has to struggle with nothingness and non-existence, albeit in vain. Although the superhuman or posthuman cannot rule time and the universe under normal conditions, they can create their own digital universe. In San Junipero, time

and space are not a problem. The human/stored mind can be in the eighties one moment and in the nineties the next. It now has the capability to dominate time and space as it wishes. It is not clear whether this metaverse-like simulation, or rather this pre-metaverse fiction of an afterlife world, belongs to the people who live in it, or to those who built it, or to the state, or to the owner of the company. However, it is clear that there is an implicit fiction about the professional and commercial management of this desire beyond death. This is a reasonable situation that has nothing to do with religion in terms of managing the nature and desires of human beings as rational beings. In other words, there is a commodified desire for immortality. As a matter of fact, both Netflix, the producer of San Junipero, and TCKR Systems, which builds and manages San Junipero in the script, are companies that design and sell immortality, paradise and the worldly pleasures within it. In Baudrillardian terms, San Junipero, which stands as an artificial/virtual fulfillment of the desire for immortality in the non-religious search for the afterlife, resembles a fetish commodity presented as an alternative to God's paradise.

As a result, it has been evaluated that in the nature of the non-religious search for the afterlife and the desire for immortality reflected in San Junipero, which is constructed as a secular/worldly/technological imitation of the afterlife and heaven in religions; there are basic beliefs and motivations such as disbelief (unbelief), overcoming God, death and worldly problems, nihilistic will to power, coping with the fear of extinction and avoiding pain, challenging time and death, liberation from everything, hedonism, belief in reason, power and technology.

Giriş

Er ya da geç ölüm hayatımıza damga vurur. İnsan ölüme yazgılı bir varlıktır. O, kaçınılmaz bir şekilde her insanın yüzleştığı/yüzleşeceği bir gerçektir. Canetti “Babam öldüğünde yedi yaşındaydım, o ise otuz birinde bile değildi.” der. Ölüm karşısında insanın konumu psikolojiden sosyolojiye, felsefeden dine her alanda anlamlandırılmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır. “Ölüm nedir?” sorusu aynı zamanda “Hayatın anlamı ve insan nedir?” soruları ile özdeştir.

Bilim ve felsefe hayatın ve şeylerin doğasını anlamak ister. İnsanlık tarihinde Aristoteles’in ve Batlamyus’un evren modeli orta çağda çöktüğünde insanın evrene bakışı değişmiştir. Modern düşünce ve buna bağlı gelişmelerle yeni bir evren ve hayat anlayışı ortaya çıkmıştır. Dinin yerine bilimin ikame edilmeye çalışılması da tarihte modern düşüncenin bir ürünü olarak

ortaya çıkmıştır. Ne var ki bilim, hayata ve evrene dair yeni açıklama modelleri ile ilerleme fikrini perçinlemek istese de ölüm ötesi konusunda çok az şey söyleyebilmiştir. Bu konuda din her zaman, insanlara daha çok bilgi sağlayıcı olmuştur. Ahiret hayatı konusunda özellikle semavi dinlerin verdiği bilgiler insanın hayalinin ötesinde bir zaman ve mekân betimlemesi olarak düşünülebilir. Örneğin Tuba Ağacının özellikleri ve mahiyeti dinin anlattığı bir geleceğe aittir. Bilim ise somut verilerle ve gözlemlerle ilerler, bunlarla modeller oluşturur ve tahminde bulunmak ister. Dolayısıyla bilimsel açıdan Tuba Ağacı, hayali ve bilim dışı bir öge olarak kabul edilebilir. Yani bilimin gelecek projeksiyonu ve kurgusu daha farklı işler. Bilim için gelecek ve ölüm ötesinde insanı neyin beklediği/bekleyebileceği, daha somut çabalarla belki teknolojinin imkânları ile tasarlanabilir ve inşa edilebilir bir olgu olmak durumundadır. Bilim ve teknoloji nasıl Tanrıya ihtiyaç duymadan doğayı inşa ediyor ve bunda başarılı oluyorsa aynı şekilde gelecek ve ölüm ötesi de inşa edilemez değildir.¹

Postmodern çağda Tanrı misyonunu kendinde gören ya da diğer deyişle Tanrı rolüne soyunan yeni bir insan modeli söz konusudur. İnsan, ölümsüzlüğü ve yaratma yetisini (yetkisini) kendinde görmektedir.² Günümüzde en önemli teknolojik gelişmeler; elektronik, bilgi ve iletişim alanında ortaya çıkmış, robotik ve yapay zekâ çalışmaları ile zirveye taşınmıştır. Artık insan ötesi (*posthumanist*) bir çağın eşiğinde olduğumuz ilan edilmiştir. İletişimden eğlenceye, iş hayatından günlük yaşama, alışkanlık ve beklentiler bu olgulara göre şekillenmeye başlamış, dijitalleşme insanlara çok şey vaat eder hâle gelmiştir. Bu vaatlerden birisi de insanın geleceğine yönelik bir gönderim/hayal olarak dijital cennettir. Çalışma açısından dijital cennetin yakın/uzak gelecekte imkân dairesinde olabilirliğinden ziyade bu gönderimin belirlenimleri ve inananlar için anlamı ön plana çıkmaktadır. Bu çalışmada dindışı bir gönderim olarak dijital cennet kurgusunun insanlara mesajlar verdiği savunulmaktadır. “Bu tür bir olgunun/kurgunun/gönderimin anlamı nedir?” sorusundan hareket edildiğinde; cennet ve sonsuz hayat isteğinin temelinde -intihar ya da yaşamı reddetme gibi istisnalar sayılmazsa- tüm canlılarda olduğu gibi biyopsikolojik özsel bir özellik ya da eğilim olarak insanın hayatta kalma refleksi, var kalma isteği ve yok olma korkusunun yansımaları yani sonsuz hayat ve ölümsüzlük arzusu olduğu tahmin edilebilir.³

¹ Adem Sağır, *Ölüm Sosyolojisi* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014), 376-380.

² Memduh Özdemir, “Kutsalın Ölümü”, *Hece* 234-235-236 (2016), 85.

³ Mehmet Türkeri, *Hayatın Anlamı ve Ölüm-süzlük* (Antalya: Lotus Yayınevi, 2016), 11-12.

Sonsuz hayat ya da ölümsüzlük inansın ya da inanmasın herkesin arzu ettiği bir istek şeklinde düşünülebilir.⁴ Burada çalışmanın bağlamı gereği dijital cennet fikrini önemli kılan dindışı ölümsüzlük arzusunu yansıtıyor olmasıdır. Dijital cennet ya da dindışı ölüm ötesi arayışının psikolojik bağlamı nedir, bu arayış insanın hangi ihtiyaçlarına cevap verme iddiasındadır ve bunun dindeki ahiret inancından farkı nedir? Bu çalışmada teknolojik bir öngörü ya da bir arzu olarak ortaya çıkan dijital cennet kurgusunun psikik zemini ve implikasyonları ile insanın dindışı ölüm ötesi arayışını San Junipero örneğinden hareketle incelemek hedeflenmiştir. Netflix film platformunda yayımlanan Black Mirror isimli dizinin San Junipero bölümü, dijital cennet fikrinin somutlaştırıldığı bir örnek olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kurguda; insanın kendi cennetini oluşturabileceği, burada arzu ettiği hayatı sonsuza kadar yaşayabileceği, yaşamdaki eksikliklerini burada telafi edebileceği ve mutluluğu yakalayabileceği işlenmektedir. Böylelikle dinin ve toplumun baskısından uzak, sorumluluğun olmadığı, insanın evrensel psikik ihtiyaçlarına göre şekillendirilmiş bir cennet tasviri karşımıza çıkmaktadır.

Dijital cennet San Junipero örneği ele alınmadan önce ilk etapta ölüm ve ölüm ötesi, psikolojik bağlamı ile etüt edilmiş, daha sonra dindışı görünümle ortaya çıkan seküler/profan ölümsüzlük arzusunun yansımaları ve ölüm ötesi arayışı incelenmiştir. Sonrasında ise bu arzunun teknolojik evrimi ve San Junipero örneği ile hangi psikik öğelerin aktif bir şekilde kullanıldığı, dindışı ölümsüzlük ve cennet arzusunun karakteristiği ve bunların psikolojik fonksiyonu yorumlanmıştır.

1. Ölüm ve Ölüm Ötesine İlişkin Psikoloji

“Öldüğüme gam yemem mezarda taşım garip!”

Hafız Şerif

Ölüm, insan için her zaman en büyük düşünsel sorunlardan birisi olmuştur.⁵ Ölümün ne olduğuna ilişkin oldukça farklı tanım ve açıklamalar yapılmıştır. İstılahta dünya hayatının zeval bulması, bitmesi, sona ermesi; ruhun bedenden ayrılması anlamına gelen ölüm, tıbbi açıdan kalp ya da beynin fonksiyonlarını yitirmesi sonucu yaşamsal belirtilerin ortadan kalkması şeklinde tanımlanmaktadır. Kimileri için ölüm bir son değil bir başlangıç ve sevilen kişilere kavuşmak demektir.⁶ Kimileri içinse hayatı tamamlayan ve anlamlı

⁴ Mahmut Kaya (ed.), *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), v.

⁵ Fuat Kaya, *Ölüm Kitabı* (İstanbul: Ark Yayınları, 2002), 9.

⁶ Saliha Uysal, *Ölüme Uyanmak* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2019), 48-50.

kılan bir şeydir, hayatı doğru yorumlamak ölümün anlaşılması ile mümkündür.⁷

Ölüm ya da ölmek hem bir olay hem de bir süreçtir. Bu olay ve süreç içerisinde benlik sürekliliğini kaybetme de dâhil olmak üzere, ölüme ilişkin birçok kaygı ve korku ortaya çıkmaktadır. Bu karmaşık duygusal süreçte; belirsizlik, bedenini kaybetme endişesi, kontrolsüzlük ve denetim kaybı, acı duyma, yalnızlık, sevdiklerini kaybetme, agoni⁸ gibi durumlar ortaya çıkabilmektedir. Dahası insan sadece ölüm olayına karşı korku ve kaygı hissetmemektedir. İnsanlar, somut bir şekilde -gerek kendisinin gerek başkasının olsun- ölümden sonra meydana gelecek şeylere ilişkin de korku ve kaygı yaşayabilmektedirler.⁹

İvan İlyiç'in Ölümü hikâyesinde Tolstoy, apandisit nedeniyle ölüme doğru giden kahramanın dilinden ölüm sürecine ve ötesine ilişkin bir insanın ne tür korku ve kaygılar taşıyabileceğini ayrıntılı bir şekilde betimlemiştir:

O anda meseleyi bambaşka yönden gördü: "İş ne körbağırsakta, ne de böbrekte; hayat ve ölümdede... Öyle ya. Bir hayat vardı; şimdi de gidiyor... Gidiyor ve bunu tutmak elimde değil... Evet. Ne diye kendimi aldatayım? Ölmekte olduğum, benden başka herkesçe bilinmiyor mu? Hafta, gün meselesi... Hatta belki de şimdi... Demin ortalık aydınlıktı, şu anda karanlık... Buradayım. Birazdan oraya gideceğim! Nereye?..." Birdenbire buz kesildi, nefesi durdu. Yalnız kalbinin vuruşlarını duyuyordu. "Ben yok olacağım. O zaman ne olacak acaba?... Hiçbir şey olmayacak. Yok olunca nerede olacağım? Yoksa ölüm... Hayır istemem!"¹⁰

Ölüm, insanın kendi öz varlığını tehdit eden bir olgudur. Bilinçaltı kendi ölümünü kabul etmez. Bilinçaltı için bu dünya hayatının bir sonu olduğunu tasavvur etmek kabul edilebilir bir şey değildir. Bu nedenle ölüm hep belli sebeplere -hastalık, yaşlılık, doğal nedenler ya da başkası tarafından öldürülmek gibi- atfedilen bir şey olmuştur. Ölüme sebebiyet vermek ya da ölüm sebepleri hep kötü addedilmiş ve ölüm insan için her zaman tatsız bir hadise olmuştur.¹¹ Ölüme karşı gösterilen tutumlar kişiden kişiye farklılık gösterebilmektedir.

⁷ Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, v.

⁸ Kısa veya uzun süreli can çekişme.

⁹ Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), 40-42.

¹⁰ Tolstoy, *İvan İlyiç'in Ölümü*, çev. Nihal Y. Taluy (İstanbul: MEB, 1963), 37.

¹¹ Elisabeth Kübler-Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine* (Ankara: APRIL Yayıncılık, 2010), 12.

Ölüm karşısında kaygı hissetmek en temel insani duygulardan birisidir. Kişilik ve gelişime etki eden bu kaygı, doğumdan itibaren varlığını hissettiren ve hayat boyu devam eden bir olgudur. Ölüm kaygısı (*death anxiety*), insanın artık var olmayacağına, sahip olduğu her şeyi kaybedeceğine ve bir hiç olabileceğine yönelik bir duygudur.¹²

Yaşlandıkça ya da ölüme yaklaştıkça hayat boyu hissedilen var olma duygusu/sürekliliğin biteceği kaygısı artmakta ve hayata ilişkin en güçlü arzuların gücünü yitirdiği hissi oluşmaktadır.¹³ Bu, ölüm korkusuna karşı bir savunma mekanizması olabilir. İnsan, ölünceye dek arzuları ve süreklilik hissi bit(e)mez. Çünkü benlik ya da öz kimlik/kişilik kendini süreklilik ile var kılabilen/meşrulaştırabilen bir şeydir. Diğer deyişle benlik/kimlik/kişilik kendini süreklilik ile devam ettirebilir. Bu, onun öz niteliğidir. Aksi halde çok büyük/ağır biyo-patolojik bir sorundan şüphe edilmelidir. Bebekken, çocukken, gençlikte ve yaşlılıkta -ve dahi ölmek üzere olan- “ben” hep aynı kişidir. İnsan sürekliliğini yitirmek istemez ve buna direnir. Dolayısıyla ölümsüzlük arzusu, ölüm gibi evrensel ve psikolojik bir gerçekliktir. Bu gerçek, insanın sınırlı yaşama verdiği tepki, devamlılık ve yok olmama isteği ile ilgilidir.¹⁴

Ölüm ötesine inanç, mahiyeti farklı olsa da, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren hemen her din ve gelenekte var olagelmıştır.¹⁵ İnsanın psikolojik ihtiyaçları arasında ölümü anlamlandırma ve ölümsüzlük arzusu evrensel bir değer taşımaktadır. Ölümsüzlük arzusu sınırlı yaşamı aşmak, yok olma düşüncesini yenmek, ölümün üstesinden gelebilmek için ruhsal bir ihtiyaçtır.¹⁶ Yapılan araştırmalar ölüm ötesine inancın ölümü kabullenmede ve yas sürecini hafifletmede büyük bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.¹⁷ Bunlarla birlikte ölüm ötesine inanma(k) gerek akaid gerekse psikoloji açısından pek çok veçhesi bulunan bir ögedir. Özellikle İslam inancı dairesinde düşünüldüğünde ahiret inancı psikolojizmin ötesinde ontolojik bir belirlenim olması hasebiyle, varoluşsal bir anlamlandırma, adalet duygusunun tatmini, sonsuz

¹² Gonca Karakuş vd., “Ölüm ve Ölüm Kaygısı”, *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 21/1 (01 Şubat 2012), 42.

¹³ Kübler-Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, 13.

¹⁴ Mustafa Koç, “Ölümsüzlük Arzusu ve Birey Üzerindeki Etkileri”, *EKEV Akademi Dergisi* 2/3 (2000), 61.

¹⁵ Ümit Horozcu, “Ahiret İnancı ve İnsan Psikolojisi”, *Din ve Hayat* 16 (2012), 105.

¹⁶ Koç, “Ölümsüzlük Arzusu ve Birey Üzerindeki Etkileri”, 61.

¹⁷ Hökekleli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 63-67.

azap ile sonsuz nimetler karşısında ümit ve korku arasında bir motivasyon kaynağıdır.¹⁸

Ölüm ve ötesini anlamlandırmak hayatı anlamlandırmak ile eş değerdir. Ölüm ötesine inanma ya da inanmama bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹ İnsanların çoğunluğu her zaman hayatın devamlılığına inanmaya ihtiyaç duymuştur. Bu kolektif bilinçaltının temelinde yer alan bir olgu şeklinde yorumlanabilir.²⁰ Rank'a göre ölümsüzlük arzusu çocuğun yaşamı incelendiğinde keşfedilebilir. Çünkü çocuk için ölüm tasavvur edilemez bir şeydir. Çocuk ölümü yadsır. Yani çocuksu yaşam ölümü kabul etmez. Bu nedenle insan ölüm ötesini bilemez. Ancak ruh doğum öncesini bilebilir. İnsanın ölümsüzlük arzusu da buradan türetilir ve anlaşılabilir. Çünkü ölümsüzlük arzusu ve sonsuz yaşam fikri doğum öncesinde deneyimlenmiş hazzın ve mutluluğun devamını niteliğindedir.²¹ Ancak Adler için bu durum farklıdır çünkü ona göre insan gelecek odaklı (teleolojik, ereksel) bir varlıktır. İnsandaki ereksellik onun tüm yaşantısını şekillendirir, ölümsüzlük istek ve inancı da bu şekilde anlaşılmalıdır. Yetersiz/eksik duyguların tatmini ve üstünlük isteğinin bir sonucu olarak insan yapıp ettikleri ile kalıcı olmak, kalıcı eserler bırakarak ölümsüz olmak istemektedir.²² Her hâlükârda felsefi veya varoluşsal açıdan düşünüldüğünde insan, ölüm karşısında ölümsüzlüğü, sonluluk karşısında sonsuzluğu, acı karşısında hazzı, umutsuzluk karşısında umudu, kötülük karşısında iyiliği ve her zaman hakikati arayan ve yaşamı anlamlandırmaya çalışan bir varlıktır.²³

İnsanın ölümsüzlük isteğinin psiko-sosyal ve felsefi açıdan pek çok açıklaması yapılabilir ve bu açıklamaların evrensel özellikler olduğu savunulabilir. Ancak varoluşsal, duygusal, motivasyonel ve psikanalitik açıklamaların ötesinde ölüm ve ahirete ilişkin inanç ve düşünceler dinlerin odağında yer almaktadır.²⁴

¹⁸ Horozcu, "Ahiret İnancı ve İnsan Psikolojisi", 105-107.

¹⁹ Kaya, *Ölüm Kitabı*, 9-11.

²⁰ Koç, "Ölümsüzlük Arzusu ve Birey Üzerindeki Etkileri", 61.

²¹ Otto Rank, *Doğum Travması* (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 163.

²² Nimet Ferah, "Bireysel Psikoloji ve Din", *Toplumbilimleri Dergisi* 8/15 (2014), 195-208; Alfred Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Say Yayınları, 2011c), 246.

²³ Aysun Gür, "Yaşam ile Ölüm İlişkisinin Açıklığı Olarak Dünya: Fenomonolojik Bir Heidegger Okuması", *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*, ed. A. Kadir Çüçen (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2017), 24.

²⁴ Koç, "Ölümsüzlük Arzusu ve Birey Üzerindeki Etkileri", 61.

Ahret inancı dinlerin en önemli esaslarından birisidir. Özellikle İslam için olmazsa olmaz bir itikad meselesidir. Modern Batı düşüncesi dünyayı dindışı ve dinî olarak bölünce ve bölünmeye ölüm ötesi de eklenince üç farklı dünyadan bahsedilir hale gelmiştir.²⁵ Şimdi ise ölüm ötesinin de dindışı ve dinî olarak bölünmesi ortaya çıkmıştır. Sonuçta San Junipero'nun, transhümanizm gibi akımların tekno-aşkınlık ideolojisini ve ölüm ötesi kurgusunu yansıtan önemli bir örnek olduğu savunulabilir.²⁶ Bu örneğin incelenmesi ile dindışı ölüm ötesi arayışında insanın konumu ve ölümsüzlük arzusunun doğası anlaşılabilir.

Burada göz önünde tutulması gereken husus, evrensel ve bilimsel olduğu kabul edilen açıklamalar dindışı ya da din karşıtı bir görünümde sunulması ve ideoloji hâline getirilmesidir. Bu çalışmada “dindışı” olarak nitelenen ölümsüzlük arzusu, dinin vazettiği ahret hayatına inanmayanların lanse ettiği bir ölüm ötesi arayışının ifadesidir. Bu arayışın anlaşılabilmesi açısından aşağıda ölüm karşısında inançsız insanın konumu ve daha somut düzeyde ortaya çıkan çabaları kısaca incelenmeye çalışılmıştır.

2. Ölüm Karşısında Dindışı Arayışlar

Pascal otuz dokuzuna kadar yaşadı, ben yakında otuz yediyim. Onun kaderiyle hesaplarsak benim temiz iki yılım daha var! Ne acele! O, Hıristiyanlığın savunması için düzensiz fikirler bıraktı arkasında. Bense, insanın ölüme karşı savunulması üzerine düşüncelerimi toparlamak istiyorum.²⁷

Ölüm ve ötesine ilişkin düşünceler ve duygular hem varoluş hem de inanç ile ilgilidir. Ölümsüzlük isteği varoluşsal bir inanç sorunudur ve bu sorunun dinî, felsefi ve bilimsel veçheleri olduğu söylenebilir. Bu noktada dinin vazettileri ile bilim ve felsefenin bakış açısı farklılaşır.²⁸

Ölüm karşısında dört tür yaklaşımdan bahsedilebilir. Bunlardan ilki “Doğumdan önce nasıl bir bilinç yoksa ölümden sonra da bir bilinç yoktur.” de-

²⁵ Faruk Karaarslan, “Post Seküler Din Halleri ve Dinin Dijitalleşmesi”, *Dijitalleşen Din*, ed. Mete Çamdereli vd. (İstanbul: Köprü Kitapları, 2015), 19-20.

²⁶ Sertaç Timur Demir, “Doğum Öncesinden Ölüm Sonrasına Sonsuzluk Tasarısı olarak Teknolojikleştirilmiş Yaşam”, *Journal* 12/2 (Haziran 2022), 173-203.

²⁷ Elias Canetti, *Ölüm Üzerine* (İstanbul: Payel Yayınları, 2007), 10.

²⁸ Metin Yasa, “Ölümden Sonra Hayatın Psikolojik Değeri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 22/5 (2001), 75-82; Türkeri, *Hayatın Anlamı ve Ölüm-süzlük*, 12-13.

mektedir. Bununla ilişkilendirilebilecek bir diğer yaklaşım ise “Hayatın öncesine ve sonrasına ilişkin bir bilgimiz olmadığı için bu konuyla uğraşmak anlamlı değildir.” savını ortaya atmaktadır. Bunlara karşın ölümden sonra yaşam olduğu inancı hem dinlerde hem de bazı öğretilerde rastlanan en sık açıklama tarzı olarak kabul edilebilir. Sonucu görüş ise beden yok olmuş olsa bile ölümden sonra bilincin devam ettiğine yönelik yaklaşımları ifade etmektedir.²⁹

Ölümsüzlük arzusu da farklı şekillerde tezahür edebilir. Koç’a göre; madenin ezeli ve ebedi olduğunu savunan materyalist felsefenin bir yansıması olarak maddi ölümsüzlük (1), neslin devamını ve gen tevarüsünü ifade eden biyolojik ölümsüzlük (2), dünya hayatında kalıcı eserler bırakarak gelecek kuşaklarca yaptıkları ile anılmayı ifade eden sosyal ölümsüzlük (3), bedenden ayrı bir varlık olarak ruhun reenkarnasyon gibi olguları içine alan ve devamlılığını belirten ruhi ölümsüzlük (4), dinlerde betimlenen ve sonsuz yaşamı ifade eden ferdi ve şahsi ölümsüzlük (5).³⁰

Bir yaşam felsefesi olarak dindışı bir hayatı benimseme ve sürdürme insanın özgür iradesi dâhilindedir. Yok olma fikri bazı insanlar için kabul edilemez, insanı çıldırtacak bir düşünce iken bazı ateistler için bu, ölümü sağlıklı bir şekilde kabullenmenin yoludur. Bazı insanlar içinse ancak ölüm ile tanımlandığında insan ontolojik olarak açıklanacak ve anlaşılabilir bir varlıktır. Yaşamın manası da buna göre belirlenir. Ölümlülüğün farkında olan bir ölümlü olarak insan için ölüm bir son, bir yarıda kalma ve belirsizlik demektir. Bu nedenle ölüm; hayatın sonunda olan bir şey değildir, hayatı işgal eden bir şeydir. Böylelikle yaşam kırılğan hâle gelir ve değer kazanır. Öte dünya bu noktada önemsiz bir meseledir. Zira bu düşüncede öte dünyaya yer yoktur.³¹ Kimileri içinse alternatif bir öte dünya planı yapmak ve yaratmak bilimin dâhilinde mümkündür. Bunun için sadece biraz zamana ihtiyaç vardır.³²

Gılgamış’tan Deli Dumrul’a, eski Mısırlıların mumyalama yöntemlerinden günümüzün dijital teknolojilerine kadar ölümsüzlük arzusu, ölümü aşma düşüncesi gerek efsanevi ya da dinî gerekse somut ya da ütöpik bir biçimde kendini göstermektedir. Ölüme karşı ab-ı hayat veya mucizevi bir ilaç bulma isteği de bu çabalar içerisinde değerlendirilmelidir. Ölümsüzlük arayışı insan-

²⁹ Uysal, *Ölüme Uyanmak*, 48-52.

³⁰ Koç, “Ölümsüzlük Arzusu ve Birey Üzerindeki Etkileri”, 63-64.

³¹ Todd May, *Ölüm* (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 32, 102, 134.

³² Nihat Karademir, *İnsanın Ölümsüzlük Arayışı (Birinci Kitap)* (İstanbul: Lejand Kitap, 2021), 266-282.

lık tarihi kadar eskidir.³³ Adem ve Havva'nın cennetten sürülmesi ve insanın asıl yurdunun burası olmadığı fikri ile Platon'un ötelerde ideal âlem tasavvuru ve gerçeğın/ruhın oraya ait olduğunu söylemesi bir yerde örtüşür. Ancak Platon, öldükten sonra insanın ezeli döngüde ruh göçüyle yeniden dünyaya dönebileceğine, felsefe ile arınmış olanların ise özel bir yere sahip olacağına ve bedensiz yaşayabileceğine inanır.³⁴ Bu noktada semavi dinlerin resmettiğı öte dünya ile insan tasavvuru ölüm ötesi arayışı farklılaşmaktadır.

Ölümsüzlük arzusu doğal/fitri bir özellik olarak her insanın zihninde/ruhunda mevcuttur. Ölümsüzlük arzusu insanın en temel duygularından birisidir. Çünkü inansın ya da inanmasın her insanın ölümden sonra anılarda yaşamayı ya da bıraktığı eserlerle tarihe geçmeyi, adının torunlarında, mezar taşlarında, cadde ve meydanlarda devam ettirilmesini istemesi ruhun ölümsüzlük isteğinin bir tezahürüdür. İslam düşünürleri insanın mahiyetini, ölüm ve ahiret ilişkisini incelerken ruhun bekasını ispatlamaya çalışmışlardır. Buna göre cismani ya da fâni bir beka arayışı beyhudedir. Aslıolan ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret hayatının ruhaniliğidir.³⁵ Felsefenin, ölüm ve ötesini rasyonalist bir şekilde açıklaması olağan bir durumdur.³⁶ Buna karşın ateizm ile karakterize olmuş materyalizm, pozitivizm, pragmatizm, nihilizm gibi akımlar ölüm ve ötesini anlamak için doğası gereğı dine ve Tanrıya karşıttır.

Her hâlükârda insanın ölüm ötesine ilişkin bilgisi kısıtlıdır. Bu konuda dinlerin vazettiğinden başka insanın elinde çok fazla bilgi yoktur. Felsefe ve bilimin söyledikleri dine kıyasla oldukça sınırlı kalmaktadır, denilebilir. Asırlar boyunca insanların ölüme ilişkin ritüel ve inançlarını din şekillendirmiştir. Ölüm ve ölüm ötesi, din ve Tanrı ile anlamlandırılmıştır. Ancak geçmişte doğal olarak dinin işlevsel olduğu anlam sistemlerini günümüzde geçersiz kılacak ve dinin yerine ikame edilmeye çalışılan pek çok alternatif üretilmeye çalışılmaktadır. Özben tarafından tarif edilen yapay kutsallıklar bunun iyi bir örneğidir. Bu örnekte seküler olandan/alandan kutsallıklar üretilmektedir. Seküler yaşama teknolojinin eklemlenmesi ile eski kutsalların ilga edilmesi ve yerine yeni kutsal alternatiflerin sunulması durumu başka bir boyuta taşımaktadır. Tanrısız din ve maneviyat, insanın kurguladığı ve her şeyini kontrol ettiği bir evrenin imkânı dâhilinde kendini dayatmaktadır.³⁷

³³ Bu konuda ayrıntılı bilgi için Bk. Karademir, *İnsanın Ölümsüzlük Arayışı (Birinci Kitap)*.

³⁴ Platon, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir (İstanbul: MEB, 1989), 72, 112-128.

³⁵ Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, vii-viii.

³⁶ James Royce, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, çev. Mehmet Demirtaş (Antalya: Otorite Yayınları, 2021), 65-66.

³⁷ Mevlüt Özben, *Yapay Kutsallıklar* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015), 200-201.

Aslında bu tür bir inanç/inançsızlık Yunan mitolojisinde kendini göstermiş ve modern psikoloji tarafından daha kabul edilebilir bir zemine oturtulmuştur. Daha az dogmatik ve inanç gerektirmeyen, din benzeri bir görünümde ortaya çıkan mitolojik hikâyeler sizden inanç talep etmemekle birlikte bir anlatı ortaya koymaktadır. Burada cezbedici/çeldirici bir yön bulunmaktadır. Tanrılar ve insanlar ölümsüzlük dışında birbirine benzerdir. Yani Yunan mitolojisinde insanları Tanrılardan ayıran en önemli özellik ölümlülüktür.³⁸ Fakat modern insan bu farkı da aşma eğilimindedir. Tanrı'nın yerini ve fonksiyonlarını ele geçirme niyetliliğinde insan daha ötesine geçme arzusunda.

Modern düşüncede insanın hayatı anlamlandırması için dine ihtiyaç yoktur. Çünkü bireyin hayatı anlamlandırması için dindışı birçok kaynağı olduğu savunulabilir. Kozmik bir anlam yokluğunda kişisel bir anlam oluşturma, yaratıcılık ve ölüm gibi bir sona rağmen yaşamdan keyif alabilme bu noktada bireyin içsel kaynağı ve motivasyonu olabilir. Böylece birey yaşamı inşa eder ve anlamlandırır.³⁹ Hayatı ve ölümü anlamlandırmak insanın en büyük problemlerinden birisidir. İnsan bu dünyada evrenin büyüklüğünün yanında bir hiç hükmündedir. O hâlde yaşamın anlamı nedir? İnsanın önemsiz yaşamını anlamlı kılan şey nedir? Esasında San Junipero'nun böyle bir kozmik anlam ihtiyacını sonsuzluk fikri ile irdelediği savunulabilir.⁴⁰

Özetle bilim ve teknoloji ölüm ötesini de anlamlandırmak ve inşa etmek istemektedir. Doğaya bağımlı beden sınırlılığın kurtularak kusursuzlaşmak isteyen ve üstün bir yapay zekâ üretme ereğine yaklaşan insan(lık) bir bilinç yaratmak istemektedir. Bu akıl/ruh/nefs yaratma ile eşdeğer bir iddiadır. Bu insanı aşan (*transhuman, posthuman*) bir şeydir. Yakın zamanda Primo-Posthuman olarak isimlendirilen bir tasarımdan bahsedilmektedir. Bu tasarım *hızlandırılmış bir beyin kapasitesi, daha geniş frekans aralığında sesi algılayabilen kulaklar, veri saklama kapasitesi nano-teknolojik olarak geliştirilmiş bir bellek, daha esnek tendon ve eklemler, kardiyo-vasküler değerleri gösteren bir bilgi ekranı, güneşin zararlı etkilerinden korunmak için kendinden UV ışını kalkanı olan bir cilt, kendini yenileyebilen ve hep genç görünen bir yüz* vaat etmektedir.⁴¹ Böylelikle insanlığın ve medeniyetin ilerlemesi teknoloji aracılı-

³⁸ André Green, *Yazı ve Ölüm* (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 125.

³⁹ Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi* (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2001), 668-692.

⁴⁰ James Cook, "San Junipero and the Digital Afterlife", *Black Mirror and Philosophy*, ed. David Kyle Johnson (USA: John Wiley & Sons, 2020), 110-112.

⁴¹ Benzer bir şekilde fakat bu kez insanın sentetik bir madde ile tesadüfen Tanrısal güçlere kavuşabileceği fikri 2014 Netflix yapımı *Lucy* adlı filmde işlenmiştir. Tesadüfen beynin tümünün çalışmasını sağlayan bu ilaç sayesinde *Lucy* isimli kadın, zaman da dahil her şeyi kontrol edebilir hale gelmiştir.

đı ile olacaktır. Kimileri için oldukça heyecan verici bu düşünceler âdeta yeni bir dünya ve yeni bir inanç empoze etmektedir.⁴²

Teknoloji ve sağlık alanındaki gelişmeler Şu an için insana ölümsüzlük sunamasa da en azından yaşam kalitesini artırma, ölüm sorununu hafifletme, insan ömrünü uzatma, yaşlanmayı geciktirme (*antiaging*) için kolektif bir çaba içerisinde. Dahası ileride bulunacak bir teknolojinin hayali ile ceket dondurma sektörü ortaya çıkmıştır. Teknolojinin ortaya çıkardığı/çıkabileceği bu dönüşümler kurumsal ve ticari niteliktedir.⁴³ Ölüm ötesini dijital teknoloji ile dizayn etme ve sanal cennet fikri tüm bu olgulardan bağımsız düşünülmemelidir. Çalışmanın sınırlılıkları ve amacına uygun bir şekilde bu noktada ön plana çıkan, bu fikrin altında yatan ruhsal süreçlerin doğası ve bu arayışın dindışı özelliğidir. Bu bağlamda San Junipero örneğinde konu analiz edilmeden önce çalışmanın yöntemine kısaca değinilecektir.

3. Yöntem

San Junipero'nun içeriğinde yer alan anlatı ve mesajlar, dindışı ölüm ötesi arayışında insanın ölümsüzlük arzusunun doğası, anlamı ve karakteristiği bağlamında analiz edilip yorumlanmıştır. Burada dindışı ile kast edilen çoğunlukla ilk anlaşıldığı şekli ile ateist görünümde ortaya çıkan fikirlerdir ki: transhümanizmin dindışı karakteri, ateist ya da nihilist bazı filozofların fikirleri ile birlikte satır aralarında verilmiştir. Sınırlılıkların belirlenmesi açısından bir diğer husus dindışı kullanımında hangi dinlerin referans alındığıdır. Bu anlamda çalışmanın temel referansı İslam'dır.

Çalışma nitel araştırma yöntemine göre dizayn edilmiştir. Buna göre San Junipero dizisi örnek olay olarak ele alınmış, dizideki mekân, zaman, içerik ve anlatı analizlerinde fenomenolojik (görüngübilimsel), semiyotik (göstergebilimsel) ve yorumlayıcı bir anlayış benimsenmiştir.⁴⁴ Fenomenoloji şeylerin doğasını, deneyimi, algıları ve anlamları keşfetmeye ve oldukları gibi tanımlamaya odaklanan kavramlar üzerinde soyutlanmış (parantez içine alınmış, *epoche*) düşünsel bir faaliyettir. Yarı yapılandırılmış mülakatlar ile elde edilen

⁴² Ezgi Ece Çelik, "Antroposen ve Posthuman İnsan Çağı'nda İnsan Sonrası Olmak", *Cogito İnsan Sonrası* 95-96 (2019), 151.

⁴³ Sağır, *Ölüm Sosyolojisi*, 302.

⁴⁴ Yorumlayıcı yöntem için Bk. W. Lawrance Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2013), 130-141.

insan deneyimleri bu çerçevede incelenebilirken videolar ve dokümanlar da bu yöntem ile analiz edilebilmektedir.⁴⁵

Fakat algılanan ve anlamlandırılan şeyin bir araç (medya-metin) ile serimleniyor oluşu ve bir dili ihtiza etmesi onu, imlenen ve imleyen ilişkisi içerisinde insan zihnine, arzularına ve psikanalitik süreçlere yani özneye bağlamaktadır. Dolayısıyla bu tür bir fenomenolojik yorumlamada dindışı arzunun sinematik anlatımının çözümlenmesi için gösterebilimsel teknikler oldukça elverişli imkânlar sunmaktadır. Dizide sunulan bütün kodlar (simgeler, imgeler, anlatıdaki mesajlar) böylelikle fenomenolojik açıdan öznenin; dinî ya da dindışı ölümsüzlük arzusu ve kurgusu dâhilinde analiz edilebilir hâle gelmektedir.⁴⁶ Bu yöntem ve teknikler çerçevesinde dizideki fenomen ve göstergeler ölümsüzlük arzusuna dair temel motivasyon, ideal ve psişik süreçleri keşfetmek ve anlamak için kullanılmıştır.⁴⁷

4. San Junipero: Dindışı Ölüm Ötesi Arayışı ve Ölümsüzlük Arzusunun Doğası

O halde, dedi, yeniden yaşamak varsa, yeniden yaşamak, ölümlerden yaşayanlara giden bir doğuştur.⁴⁸

Greko-romen dünyada yeniden diriliş yoktur.⁴⁹

San Junipero Netflix platformunun Black Mirror dizi serisinin bir bölümüdür. Black Mirror serisinin temel özelliği geleceğin teknolojik dünyasının nasıl olacağı ve dijitalleşmenin nerelere varacağı olgusu içerisinde bazen distopik bazen de trajik bir gelecek resmetmesidir. Black Mirror isimindeki ayna ve karanlık vurgusu metaforik açıdan bizi yansıtan geleceğin karanlık yüzü

⁴⁵ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Temel Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), 102, 195.

⁴⁶ Mehmet Turan, “Kuyu Filmindeki Arzu Kavramının Lacancı Psikanalitik Yaklaşım Çerçevesinde Çözümlenmesi”, *Selçuk İletişim* 7/4 (Ocak 2013), 114; Umut Tümay Arslan, “Aynanın Sırları: Psikanalitik Film Kuramı”, *Kültür ve İletişim* 12 (1)/23 (Ağustos 2009), 9; Esra Sanıye Tuncer, “Gösterebilimin Çözümleme Modelleri Işığında Reklam Anlatıları”, *Atatürk İletişim Dergisi* 20 (Aralık 2020), 75.

⁴⁷ Özne ve psikanalitik süreçlerin keşfedilmesi ve anlaşılması açısından göstergeler analiz edilebilir ve yorumlanabilir. Analiz edilecek malzeme bazen rüya, bazen de film ya da edebi bir metinden gelebilir. Bu tekniğin örnek kullanımları için bakınız; Saffet Murat Tura, *Şeyh ve Arzu* (İstanbul: Metis Yayınları, 2002), 104.; Slavoj Žižek, *Yamuk Bakmak / Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş* (İstanbul: Metis Yayınları, 2005).

⁴⁸ Platon, *Phaidon*, 72.

⁴⁹ Türkeri, *Hayatın Anlamı ve Ölüm-süzlük*, 15.

ve belirsizliğini imlemektedir. Ancak San Junipero, dizinin diğer bölümlerine nazaran daha iyimser bir gelecek kurgusu ile ortaya çıkmıştır. Hatta San Junipero'nun bir Queer ütopyası olduğu ve bunu gerekçelendirdiği de düşünülebilir.⁵⁰ Konunun anlaşılması açısından dizinin hikayesine kısaca değinmekte yarar vardır.

Heaven is a Place on Earth (Cennet dünyada bir yerdir) isimli şarkı ile başlayan dizinin giriş sahnesinde Kelly ve Yorkie isimli iki genç kadın, şirin bir sahil kasabasında barda buluşmaktadır. Tarih 1987'dir ve bu kasabanın adı San Junipero'dur. Yorkie utangaç, çekingen ve içine kapanık birisidir. Kelly ise Yorkie'nin aksine özgüveni yüksek cüretkâr ve atılgandır. Tuckers⁵¹ isimli barda ilk defa tanışan ikili arasında eşcinsel bir ilişki/aşk diziyeye damga vuran ana temalardan birisidir. Bu ilişki içerisinde hırs, umutsuzluk, korku gibi duygular da vardır. Burada göze çarpan bir tutarsızlık vardır. Birkaç haftada bir gerçekleşen buluşmaların kopuk kopuk olmasıdır. Sanki belli bir süre sonra oradan ayrılmak zorundadırlar. Bu zamansal kopukluk ve tuhaflık, ikili kendini 1997 yılında San Junipero'nun sahilinde konuşurken bulunca iyice belli eder. Âdeta seksenlerden doksanlara bir ışınlanma gerçekleşmiştir ama zamansal özellikleri değişse de yer aynı yerdir. İkili ilişkisini bu kasabada geliştirirken sahne aniden değişir ve yeni bir betimleme ortaya çıkar. Yaşlı siyahi bir kadın mezarlıktan hastaneye doğru bakıcı eşliğinde gitmektedir. Bu kadın aslında gerçek hayattaki Kelly'dir, 73 yaşındadır ve kanser nedeniyle gün saymaktadır. Eşini ve çocuğunu kaybetmiştir. Mezarlık dönüşünde hastanede ölmek üzere olan Yorkie'yi ziyarete gitmektedir. Yorkie, kırk yıl önce bir trafik kazası sonucu felç geçirmiş, yatalak olmuştur ve şimdi ölümü beklemektedir. Yatağa mahkum olmadan önce eşcinselliği nedeniyle muhafazakar ailesi tarafından reddedilmiştir. Bu noktada düğüm biraz çözülür. Hastanede buluşan ikili aslında San Junipero isimli sanal simülasyon içerisinde genç halleri ile buluşabilmektedirler. Bu âdeta ölüm sonrası yaşamları için bir deney ve deneyimdir. Şakaklarına koydukları ufak taş benzeri bir aygıt ile bu dijital cennete bağlanmaktadır ve dünyanın gerçekliğinden kopmaktadırlar. Bu dünyada asla koşup eğlenemeyecek olan çift hastane odasında dijital cennete bağla-

⁵⁰ Orin Posner, "'Heaven is a Place on Earth'?: Configuring the Horizon of Queer Utopia in Black Mirror's 'San Junipero'", *American Science Fiction Television and Space: Productions and (Re)configurations (1987-2021)*, ed. Joel Hawkes vd. (Cham: Springer International Publishing, 2023), 55-70.

⁵¹ San Junipero'yu inşa eden ya da yöneten şirketin adı TCKR'dir. Tuckers adı ile şirketin ismi sessiz harflere kodlanmıştır. Yani bu ince ayrıntıda bile senarist bilinçdışı mesaj vermeyi ihmal etmemiştir.

nıp diledikleri hayatı yaşamayı keşfetmektedir. Belirtmek gerekir ki bir ara bu simülasyonda Yorkie, Kelly’yi kaybetme korkusu yaşamıştır. Onu, aramaya koyulur ancak Kelly oldukça dışadönük ve yerinde durmayan bir tiptir. Yorkie onu ararken bu sanal gerçeklik içerisinde Bataklık isimli bir yerin varlığını öğrenir. Burada uyuşturucu müptelaları, keşler ve belalı tipler vardır. Kelly, Yorkie’yi buradan kurtarır ve ilişkilerini pekiştirirler. Yorkie sonsuza kadar Kelly ile bu sanal cennette kalmak istemektedir. Fakat bu noktada Kelly’de bir belirsizlik ve kararsızlık vardır. Kelly, eşi ve çocuğu gibi gömülmek ya da bu dijital cennette Yorkie ile yaşamak arasında bir iklimde kalmıştır. Sonunda ölen ikilinin San Junipero’da buluşmaları ile dizi bitmektedir. Yani Kelly ötenazi ile ölüp dijital cennette yaşamayı tercih etmiştir. Cesedi ise gömülmüştür. Sanki beden ait olduğu yere, bilinç ise sonsuzluğa teslim edilmiş gibidir. Filmin sonunda bir robot, ikilinin bilinçlerini dijital bir ağıza yerleştirirken belirir. Böylelikle film biter.⁵²

İlk önce San Junipero isminin gönderimine bakıldığında, bir Hristiyan azizin isminin bu diziyeye uygun görülmesi bu araştırmanın bağlamı açısından ilgi çekicidir. Çünkü dindışı ölümsüzlük arzusunun doğasının San Junipero vesilesi ile inceleyen bu çalışma açısından dizide aslında dinî temalara yer verilmesi hem ironik hem de meşrulaştırıcı bir yönelime sahiptir. Kurgulayanlar ve izleyiciler için ulvi anlamlarının yanı sıra bu ismin verilmesinin eğlenceli olduğu da yadsınamaz. Junipero Serra, Kaliforniya’nın⁵³ kurucusu olarak kabul edilen Hristiyan misyoner bir din adamıdır. Amerika’da 21 kilise kurmuş, Hristiyanlığın Kızılderililer ve Amerikalılar arasında yayılmasında ciddi hizmetleri bulunan Junipero’nun kullandığı yolun bugün eyaletleri birbirine bağlayan bir anayola dönüştüğü belirtilmektedir. Vatikan, Junipero’yu yakın zamanda aziz ilan etmiştir. Ayrıca ismi silikon vadisinde bir caddeye verilmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki Junipero tartışmalı bir isimdir. Vatikan onu aziz kabul ederken bazıları için o bir şeytandır. Çünkü Kızılderililerin katliamı ile ilişkilendirilmektedir.⁵⁴

Junipero, Latince ardıç ağacı anlamına gelen *juniperus* kökünden türetilmiş bir isimdir. Özellikle Türk ve Çin kültüründe kutsal kabul edilen ardıç ağacı,

⁵² Filmin ayrıntılı anlatımı için Bk. Cenk Tan, “Sanal Cennetin Ütopik Distopyası: Black Mirror’dan San Junipero”, *Bilimkurgu Kulübü* (blog), 30 Mart 2019.

⁵³ Silikon vadisi olarak anılan ve Intel, Google, Yahoo gibi teknoloji şirketlerin merkezi burada bulunmaktadır.

⁵⁴ Michael Martinez, “Pope Francis makes missionary Junipero Serra a saint | CNN” (Erişim 29 Aralık 2022); Steven W. Hackel, *The Worlds of Junipero Serra: Historical Contexts and Cultural Representations* (California: University of California Press, 2018).

Tanrıyla özdeşleştirilmiş bir hayat ağacıdır.⁵⁵ Hayat ağacını temsil eden ve yaprakları daima yeşil kalan ardıç, aynı zamanda ölümsüzlüğün sembolüdür.⁵⁶ Yani bilinçli ya da bilinçsiz Junipero'nun dijital cennetin ismi olması birkaç gönderime sahiptir ve bunun anlamı açıktır; Aziz Junipero'ya meydan okumak ya da onun misyonunu devralarak eldeki imkan ve kabiliyetlerle (sağlık ve bilinç teknolojileriyle) dine ihtiyaç kalmayacak şekilde ölümsüzlüğü inşa etmek.

Diğer taraftan dizide betimlenen ve sunulan ölüm, mezarlık, hastane, yaşlılık ve dünya temalarının/fenomenlerinin kurgulanma biçimi ilgi çekicidir. Hayat; acı, hastalık ve yaşanmamışlıkların olduğu bir yerdir. Hayatın aciziyeti yaşlılıkta iyice kendisini göstermektedir. Ölümcül hastalıklar, yatağa bağımlılık, ızdıraplar ise cabasıdır. Dizide hastane gelecekte gelişmiş teknoloji ile insana konfor ve huzur sunan sessiz sakin bir mekândır. Aslında bilim ve teknolojinin en belirgin şekilde karşımıza çıktığı yerlerden birisi hastanelerdir, denilebilir. Ölüm, tedavinin sona erdirilmesiyle ortaya çıkan teknik bir olgu iken ölümsüzlük yönündeki arzu ve somut girişimler de bu bilimselliğe ve hastane teknolojilerine eklenme eğilimindedir.⁵⁷ Zaten popüler kültür, bilgi ve eğlence endüstrisinin hastalık, ölüm ve soyun tükenmesi gibi insan bedeni ile ilgili olguları odağına almıştır.⁵⁸

Hastane teknolojilerinin paltayif bakım, ölüm ve ölüm ötesi inşasında odağı alınması hem popüler kültür hem de futuristik yaklaşımlar açısından önemlidir. Ayrıca dizideki hastane görüntüsü, sakinliği ve güveni simgeler nitelikte olmakla birlikte gerçek ötesi ve hiperteknolojiktir.⁵⁹ Kablo kalabalığı yoktur, her şey sade basit ve teknolojiktir. Fakat ironik bir şekilde hastanede gelişmiş teknoloji ile sunuculara (*server*) ya da aygıtlara bilincin aktarımı ve yaşatılması mümkün iken kurgusal bir tezat olarak kanser hâlâ çaresiz bir hastalık şeklinde resmedilmektedir. Burada doğa dünyası ile dijital dünya ayrımı keskinleşmektedir. Yani doğa dünyasına ait olan sorunlar başka bir boyut ve varlık düzenine ait iken dijital dünyanın problemleri ise başka bir evrene aittir.

⁵⁵ Salih Işık, "Hayat Ağacı ve Kutsal Ağaçlar: Türk ve Çin Mitolojisi Üzerine Bir Karşılaştırma", *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi (IJHE)* 5/11 (2019), 551.

⁵⁶ James Bond, "Evolution, Innovation Symbolism in Medieval Monastic Gardens", *Ecclesiastical Landscapes in Medieval Europe: An Archaeological Perspective*, ed. José Carlos Sánchez-Pardo vd. (Oxford: Archaeopress Publishing, 2020), 176.

⁵⁷ Sağır, *Ölüm Sosyolojisi*, 302.

⁵⁸ Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası*, çev. Öznur Karakaş (İstanbul: Kolektif Kitap, 2018), 138.

⁵⁹ "Hiper" ve "gerçek ötesi" kavramlarının kullanımı için Bk. Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011), 28.

Bir diğer husus doğa ve dijital dünya ayrımı nettir fakat cennetin hangi kategoriye ait olduğu belirsizdir. Bu noktada San Junipero’da dinin betimlediği cennet temaları ile sanal cennetin temaları örtüşür niteliktedir. Çünkü burada edebî gençlik ve sonsuz yaşam vardır. Simüle edilmiş böyle bir yaşamda hastalıklar ve bedenın doğasına ait sorunlar yoktur. Ne var ki dijital cennette hisler, özlemler, hazlar, duygular olsa da tatlar ve yaralanmalar yoktur. Dizinin birkaç sahnesinde bu Kelly’nin keşfettiği bir şeydir. Sigaranın tadı yoktur, ayna kırılrsa bile el yaralanmaz, araba kazasının korkusu yaşansa bile kaza sonucu yaralanma ve ölüm yoktur. Bu filozofların ve düşünürlerin öldükten sonra bilincin devam ettiği savı ile uyumlu bir betimlemedir. Bu tez “Bilinç varsa ona ait özellikler ve idrakler olmalı bedene ait zaafılar ise olmamalıdır” şeklinde savunulabilir.⁶⁰ Nitekim Kalyoncu’ya göre;

Ölüm acıların son bulması, zamandan mekandan bağımsızlık, yer çekimi olmadan rüyadaki gibi bir yaşam şeklinde tasavvur edilebilir. Ölümden sonraki yaşamda sınırlamalar, bedensel eksiklik ve yıpranmaların olmayacağı varsayılabilir. Bu eksiklik olmayan mükemmel bir yaşamın/bilincin hayatıdır. Böyle bir hayat, gözleri görmeyen, kulağı işitmeyen, tekerlekli sandalyeye mahkum olanlar için görebilmenin, duyabilmenin, yürüyebilmenin imkanı demektir. Belki de bedensel yeteneklerini tüketmiş birinin kusursuz hislere ve daha üst algılama özelliklerine erişmesi demektir. Tüm negatif çağrışımlardan uzak, ölümün soğuk ve ürkütücü yüzü yerine yepyeni bir hayata doğuş müjdesi. Öyle bir hayat ki; nimetler lezzetler, heyecanlar en üst seviyede. Sonsuz bir hayat ölümsüzlüğe geçiş. Ölümden sonra hayat devam edecek demek birey ölümü tadacak demektir, kişi ölüm olayını tadacak yani ölüm bilinci ortadan kaldırmayacak, aksine idrak edecek anlamına gelmektedir. Beden ve maddi olan her şey ölümle zeval bulurken ruh, şuur ve hisler varlığını devam ettirecektir. Ruhun fonksiyonları (görme, işitme, koklama, tat alma, dokunma hissi, aşk, sevgi, şefkat, hasret, kin, nefret, kıskançlık, intikam vb.) bedene ihtiyaç duymaksızın varlıklarını ve işlevlerini sürdürüyor olmalıdır. Ceset çürürken ruh başka bir âleme/boyuta gider. Böylelikle çok boyutlu bir yaşam tanımlanmış olur.⁶¹

⁶⁰ Ancak bu özellikle cismani haşır savunucuları açısından dinin kabul etmeyeceği bir çarpıtmadır. Onlara göre insan, sadece ruhu ya da bilinci ile değil her şeyi ile kişi olarak öte dünyada ebedi yaşamın lezzetlerini tadacaktır.

⁶¹ Hamdi Kalyoncu, *Ölümsüzlük İhtiyacı* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2011), 40-41.

Böyle bir boyut fikri tartışmalıdır. Din dilinde berzah, melekût, ruhlar âlemi gibi tanımlamalar⁶² varken klasik düşüncede dünyanın ötesinde idealar âlemi, reenkarnasyon döngüleri⁶³ ve mükemmel daire sistemleri⁶⁴ öne çıkar. San Junipero'nun yer aldığı elektronik sistemler içerisindeki yaşamın ise hangi boyutu temsil ettiği belirsizdir. Şu kesindir ki; San Junipero hiçlik karşısına konumlandırılmış bir tekno-dijital sonsuzluk evrenidir. Bu evren her hâlükârda kadim düşüncede ortaya çıkan felekler, evrensel sistemler, göksel küreler⁶⁵ gibi doğal değildir. Teknik ve varoluşu anlamaya çalışan Heidegger'in ön görüşü ile yapay da değildir. Yersiz yurtsuz, kökünden sökülmiş insanın başka bir boyuttaki arayışıdır. Aslında bunun müsebbibi bizzat teknolojinin kendisidir. Hatta bu düşünceye göre yaşamın anlamı dünyada kaybolmuştur, ölümlü varlıklar olmanın ve ölümün de anlamı kaybolmuştur. Anlamın yitirildiği bu dünyada insan kendisine yuva aramalıdır. Bu anlayışa göre *kendimizi yuvada hissettiğimiz yer sevdiğimiz şeylerin yakınlığına sokulduğumuz yerdir/mekândır*.⁶⁶ Şirin sahil kasabası San Junipero, kumsalı ve denizi ile izleyiciye böyle bir yuva sıcaklığı vermektedir. San Junipero, Kelly ve Yorkie için yaşamda bulamadıklarını ve acılarını telafi ettikleri/edebilecekleri, sonsuza kadar gerçek aşkı ve yakınlığı yaşayabilecekleri bir yuvadır. Hayatın telafisi ve ödülü olarak sonsuz yaşam teması sanal cennetin odağında yer almaktadır. Burada dinlerin betimlediği cennetin taklit edildiği söylenebilir. Zaten ölüm ötesi kurgusu ve inşa etme iddiası başlı başına dinsel bir taklittir. Burada dindışı ölümsüzlük arzusunun hayata geçirilmesi/kurgulanmasında da içerik olarak bu taklitten kaçılmadığı görülmektedir. Nitekim San Junipero'nun Hristiyanlığın vazettiği cennetin transhumanist inşası ile ortaya çıkan sanal bir cennet olduğu dillendirilmiştir.⁶⁷

Şunu da belirtmek gerekir ki barda içmek ve eğlenmek, özgürce cinsel hayatını yaşamak dijital cennetin en önemli faaliyetleri olarak gözükmekte-

62 Cavit Sunar, “İnsan Alem İlişkisi”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 3 (1977), 49-99.

63 Platon, *Phaidon*.

64 Yavuz Unat, “Aristoteles’in Evren Anlayışı ve İslam Astronomisine Etkisi” (Aristoteles Sempozyumu, Ankara: Düşünbil Akademi, 2016), 1-22.

65 İslam kozmolojisinde felek ve göksel kürelerin kullanımı için Bk. İlhan Kutluer, “Felek”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Ocak 2023).

66 Gür, “Yaşam ile Ölüm İlişkisinin Açıklığı Olarak Dünya: Fenomenolojik Bir Heidegger Okuması”, 315-316.

67 Rachel Anderson, “‘Virtually Heaven: Transhumanist Constructions of Christian Heaven in ‘Ready Player One’ and ‘San Junipero’”, *Relics, Remnants, and Religion: An Undergraduate Journal in Religious Studies* 3/1 (Ocak 2018), 1-26.

dir. Benzeri temalarla birlikte posthümanist “masum” ve “marjinal” isteklerin ebedileştirmesinden, sorumsuz bir özgürlükten, dini aşma teşebbüsünden bahsedilebilir. Yani Tanrı'nın cenneti ebedilik ve haz vaat etse de San Junipero bundan daha fazlasıdır ve daha kabul edilebilirdir.⁶⁸ Her ne kadar bir simülasyon olsa da, insan orada özgür ve Tanrı'dan bağımsızdır. Nitekim bu özgürlük içerisinde cehenneme de yer vardır. Dizide “Bataklık” olarak isimlendirilen ve kurgulanan yer cehenneme gönderme yapmaktadır. Bu cehennem dünyada alışkın olduğumuz kötü ve karanlık mekânlara benzemektedir. İnsancıldır ve Tanrı'nın cehennemi gibi değildir.

Tüm bu faaliyetler ölüm ve ötesini aşmak, ölüme dair tüm korkuları yenmek için konforlu, kontrollü bir gelecek sunmaktadır. Ölüm günü yaklaşan Kelly, ölümüne kendisi karar vermiştir. Yine öldükten sonra kendisine ne olacağına da karar vermiştir. Dijital cennette bilinciyle var olmayı seçmiştir. Cesedi mezara gömülürken genç Kelly kendisini Yorkie ile mutlu bir şekilde araba ile seyahat ederken bulmuştur. Burada dizi, ölüm ötesindeki bilinmezliği ve belirsizliği aşma mesajı vermektedir ve bu aynı zamanda insan için yeni bir varoluş tarzıdır. San Junipero, sonsuz tekno-dijital varoluşun temsilidir. Böylelikle kurguya göre Tanrı gibi olmanın ötesine Tanrıyı aşmaya yönelik bir imkân elde edilmiştir. Aslında bu insan psikolojisinin temel bir eğilimi şeklinde yorumlanabilir. Adler'e göre aşağılık ve eksiklik duyguları içerisindeki insanoglunun ereği Tanrıya benzemek ve onu aşmaya yöneliktir. Adler her atistin böyle bir ereği olduğunu iddia etmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla San Junipero'da açığa çıkan ölüm ötesini inşa etme hayali/arzusu, temelinde Tanrıyla rekabete dayanmaktadır. Ne var ki bu temel saikten hareket eden akıl, bizzat dini/Tanrıyı taklit etmekten kaçamamaktadır. Dijital cennetin bizzat kendisi bir taklit olarak yorumlanabilmekle birlikte içeriğindeki her şeyin dinin vazettiği cennetin kötü bir duplikasyonu olduğu değerlendirilebilir. Tekno-medyatik yaşamı benimseyen bu çağın insanı, böylece aşağılık/yetersizlik duygularını tatmin ediyor gözükmektedir. Oysa inanç ile mutmain olmuş bir kişinin ölüm karşısındaki tavrı ve ölümsüzlük arzusu bambaşkadır.⁷⁰ Bu tür bir dünyevi sanal cennetin onları tatmin etmeyeceği tahmin edilebilir. Dolayısıyla inananlar için ölümsüzlük arzusunun bu şekilde yani Tanrıyı dışlayacak şekilde tatmin

⁶⁸ Anderson, “‘Virtually Heaven: Transhumanist Constructions of Christian Heaven in ‘Ready Player One’ and ‘San Junipero’”, 9.

⁶⁹ Ferah, “Bireysel Psikoloji ve Din”, 204; Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, 64-65.

⁷⁰ Bu noktada Mevlana Celaleddin Rumi'nin ölüme yönelik yaklaşımı hatırlanmalıdır. O ölümlü Allah'a vasil olacağı bir düğün günü (şeb-i aruz) kabul etmiştir.

edilme fikri, sanal ve aldatıcı gözükmetedir. San Junipero örneğinden bakıldığında fitri/doğal bir arzu karşısında sanal bir çözüm/arayış vardır.

Başlangıçtan itibaren vurgulanmaya çalışıldığı üzere insan, ontolojik olarak yaşama arzusu ve ölüm duygusunu bedeninde ve ruhunda hissedebilen bir varlıktır. Bazen yaşama arzusu, ölüm duygusunun önüne geçmekte, bu öne geçiş bazen bir tutkuya, tutku da tarihsel ve maddi şartların etkisiyle insanda var olan içkinlikle beraber ebedilik veya ölümsüzlük duygusuna dönüşebilmektedir. Ölüm karşısındaki tavır insanın hayatını belirleyen bir unsurdur, çünkü bu, tamamen evrene ve hayata karşı tutumun belirleyicisidir. Kübler-Ross'un ifade ettiği gibi ölüm karşısında inkar, öfke, depresyon, kabullenme gibi yas süreçleri normal ve olağandır. Ancak evren ve anlama ilişkin ölüm ile ortaya çıkan tavır ise varoluşsal ve felsefidir. Burada ideoloji ve dinlerin çatışması ya da farklılaşması kaçınılmazdır.⁷¹ Öte dünya olmadığına inananlar dünyevi şeyleri ve mücadeleyi kutsallaştırma eğilimindedir ya da hiçlik fikri ile insanı yüceleştirmek durumundadır.⁷² Burada önemli olan ideolojinin dine karşıtlığı ve çözüm önerileridir. Günümüzde ortaya çıkan transhumanizm gibi akımlar insanlara yeni bir ideoloji ve gelecek sunmaktadır. Bilinç aktarımı, nöral-implant çipler ile dünyaya bağlanabilen beyinler, metaverse gibi hayata geçirilmeye çalışılan olgular düşünülürse eski bilinen dünyadan farklı bir dünya ile karşı karşıya kalındığı kesindir. Buradaki ideoloji çoğunlukla dini dışlayıcıdır. Din ile teknolojinin vaad ettiği gelecek arasında bağ kurmaya çalışan dönüştürücü adaptif futuristik-transhumanistik düşünceler⁷³ bir kenara bırakılırsa abartılı bir yorum ile gelecekte dine yer yok gibi gözükmetedir, varsa da bu, geleceği inşa eden insanların ya da robotların inisiyatifinde olacağı benzenmektedir.

⁷¹ Bütün bunlar saf katıksız ayrılmış vaziyette olmayabilir. Kübler-Ross ölüm döşegindeki hastaları incelerken şöyle bir tespit yapmıştır; "Dindar hastalar, dindar olmayanlara göre biraz daha farklıydılar. Bu farkı tanımlamak kolay değildir çünkü dindar insanla kast ettiğimiz şeyi açıkça tanımlamak da güçtür. Yine de, içsel bir inancı olan gerçekten dindar pek az insanla karşılaştık. Bu nadir insanlara inançları yardım ediyordu ve onları en iyi gerçek birer ateist olan hastalarla karşılaştırmak mümkündür. Hastaların çoğu bu iki durumun arasında bir yerdeydi ve bir çeşit dini inanca sahipti ama bu onların korkularını ve kaygılarını gidermelerine yardımcı olmuyordu. Kübler-Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, 263.

⁷² İlki için Camus, ikincisi için Sartre örnek verilebilir.

⁷³ Bu konuda bakınız; Calvin Mercer - Tracy J. Trothen, *Religion and the Technological Future: An Introduction to Biohacking, Artificial Intelligence, and Transhumanism* (Switzerland: Springer, 2021); "The Digitalised Image of God: Artificial Intelligence, Liturgy and Ethics.", *Centre for Technomoral Futures* (17 Temmuz 2021).

Anlaşılabacağı üzere bu tür bir gelecek kurgusunda yer alan ideoloji, dinlerdeki hayat algısından ve ölüm ötesi anlayıştan farklıdır. Söz gelimi, Yahudi-Hıristiyan gelenek ölümü bir ceza ve trajedi, İslam ise bir imtihan olarak kabul etmekte ve bu şekilde yaşamı belirlemektedir. Transhümanist ve birtakım düşüncülere göre ise evrimine devam eden insanlık "tanrı-insan" ya da "postinsan" evresine geçmiştir.⁷⁴ Her ne kadar Batı medeniyetinin hayat okuması ve anlamlandırması ile ilişkilendirilebilirse de tekno-medyatik evrenin karakteri dindışı bir fantazma ve hayaldir. Yani dinden bağımsız psikik süreçlerle yön bulan bir motivasyon ve tatmin kaynağıdır. Bilinçdışı dinamiklerle işleyen ve kişiyi aşan arzu ve fanteziler; hakikatin, yaşamseverliğin ve varlıkla ilişkiyi belirleyen arayışın zembereği şeklinde düşünülebilir.⁷⁵ Dolayısıyla ölümsüzlük arzusunun dindışı okuması ve kavranması büyük kuramsal fikirlerin temeli, varlıkla ilişkinin belirleyicisi ve meşrulaştırma aracı sayılabilir. Tekno-ölümsüzlük de bu tür kuramsallaştırılmış transhümanist, ateist, materyalist ve nihilist düşüncelerin meşrulaştırma aracı şeklinde ortaya çıkmaktadır. San Junipero'da kurgulanan geleceğin, ölümsüzlük arzusu ile tekno-aşkının bir fantezisi olduğu söylenebilir. Hatta bir kaçış fantezisi. Bu fantastik mekanizma ile dijital teknoloji, ölümsüzlük, yaşam ve ölüm üzerine kontrol sahibi olma hayalleri körüklenmektedir.⁷⁶

Dindışı ölümsüzlük arayışını anlamlandırmak ve meşrulaştırmak için San Junipero ile kurgulanan gelecek, ışıltılı ve cezbedici olsa da varoluşsal anlam sunma açısından dinî perspektiften oldukça problemlidir. San Junipero hayatı simüle etmiş, açık kod ile yazılmış yapay zekânın sonsuz senaryo üretimi ile ebedî kendi kendine oynayacak bir filme benzemektedir. Bunun anlamı nedir? Ontolojik olarak Tanrıyı dışlayan her anlayış din ile kıyaslandığında anlam sunma ve insanı tatmin etme açısından, değil ölüm ve ötesini, bizzat hayatın anlaşılma ve yaşanması noktasında her zaman eksik kalacak, kendi içerisinde kısır bir döngüye dönüşecektir.

Tanrısızlığı kutsayan postmodern merkezizsiz dijitalizm ve transhümanizm, ölümsüzlük arayışında⁷⁷ insan çoğunlukla nihilist bir güç istencini arzu edecek ve bundan nemalanacaktır. Dahası bu istekle güç bulan üst insan,

⁷⁴ Karademir, *İnsanın Ölümsüzlük Arayışı (Birinci Kitap)*, 106-112; Nihat Bakaç, "Nihat Karademir: Yahudi-Hıristiyan geleneği ölümü bir ceza ve trajedi, İslam ise bir imtihan olarak kabul eder ve yaşamla eşitler", *Independent Türkçe* (20 Haziran 2022).

⁷⁵ Tura, *Şeyh ve Arzu*, 10-36.

⁷⁶ Braidotti, *İnsan Sonrası*, 138.

⁷⁷ Karademir, *İnsanın Ölümsüzlük Arayışı (Birinci Kitap)*, 266-282.

Tanrı'nın öldüğünü söyleyip iyinin ve kötünün ötesinde bir yaşam arzu edecektir. Ne var ki böyle yorumlandığında San Junipero ile kurgulanan dindışı ölüm ötesi arayışında ve ölümsüzlük arzusunun doğasında Nietzsche'nin psikolojisi ve insan anlayışı olduğu söylenebilir.⁷⁸ Bu tür bir anlayış ve psikolojinin altında hazcılık, alkolizm, cinsellik, travmatik olaylar etkindir. Nitekim Sevinç tarafından inançsızlık/imansızlık psikolojisi ile bu olgular arasındaki bağ ampirik olarak gösterilmiştir.⁷⁹

Kısaca San Junipero ile ortaya çıkan dindışı ölümsüzlük arayışının doğasında nihilist ve posthumanist bir anlayış vardır. Gerçek dünyada insan, beyhude de olsa, yokluk ve hiçlik ile mücadele etmek zorundadır. Üst insan ya da posthuman normal şartlarda zaman ve evrene hükmedemese de kendi evrenini oluşturabilir. San Junipero'da zaman ve mekân sorunu yoktur. Bunlar basit mühendislik işlemleri gibi durmaktadır. Kelly ve Yorkie bir anda seksenlerde bir anda doksanlarda olabilmektedir. Artık dilediğince zaman ve mekâna hükmedebilen bir imkân kabiliyeti vardır. Metaverse benzeri bu simülatif ölüm ötesi dünya kurgusu; içinde yaşayan insanların mı yoksa onu inşa edenlerin mi, devletin mi yoksa şirketin sahibinin midir, belli değildir. Ölüm ötesi bu arzunun profesyonel ve ticari bir şekilde yönetilmesi üzerine örtük bir kurgu ve metalaştırma olduğu açıktır. Bu da rasyonel varlıklar olarak insanın doğasını ve arzularını yönetmesi açısından din ile alakası ol(a)mayan makul bir durumdur. Yani burada metalaştırılmış bir ölümsüzlük arzusu vardır. Nitekim San Junipero'nun yapımcısı Netflix de, senaryoda San Junipero'yu inşa eden ve yöneten TCKR Sistemleri de ölümsüzlüğü, cenneti ve içerisindeki dünyevi zevkleri dizayn eden ve satan şirketlerdir. Son söz olarak Baudrillardca söylenecek olursa⁸⁰ dindışı ölüm ötesi arayışında ölümsüzlük arzusunun yapay/sanal tatmini olarak duran San Junipero, Tanrının cennetinin alternatifi gibi sunulmuş fetiş bir metaya benzemektedir.

⁷⁸ Pınar Basmacı, "Nietzscheci Nihilizmin Postmodern Süreçteki Dönüşümü", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2020), 149-159; Patrick Roney, "Aşkınlık ve Yaşam: Nietzsche ve 'Tanrının Ölümü' Üzerine", çev. Elis Şimşon, *Kaygı* 20 (2013), 305-322.

⁷⁹ Kenan Sevinç, *İnançsızlık Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017), 220-224.

⁸⁰ Jean Baudrillard, *İmkânsız Takas*, çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 47, 130.

Sonuç

(Elçi) Size, öldüğünüzde, toprak ve kemik yığını haline geldiğinizde, mutlak surette (kabirden) çıkarılacağınızı mı vâdediyor? Bu size vaâdedilen çok uzak! Hayat, şu dünya hayatımızdan ibarettir. (Kimimiz) ölürüz, (kimimiz) yaşarız; bir daha diriltilecek de değiliz! (Mü'minün, 35-37).

San Junipero'da kurgulanan hikâyenin ana fikri insanın var olma ve varlığını sürdürme arzu ve isteğidir. Ancak Tanrının sunduğu ve sınırlarını/kural-larını belirlediği dinde vaad edilen bir cennet yerine, San Junipero ile; kişinin tercih ve isteklerine cevap veren, bireylerin olmak istedikleri yaşta ve çağda, yine olmak istedikleri benlikler ile yaşayacakları, satın alınabilen, dünyevi sanal bir cennet fikri dizayn edilmektedir. Bu fikirde kişinin istediği ve onay-ladığı, kural ve sınırlamanın olmadığı, bireyin tercihlerine bırakılmış sonsuz bir sanal dünya vardır. Kişinin gerçek yaşamında, hayatının bir döneminde deneyimlemek istediği ancak gerçekleştirmediği, bastırıldığı/baskıladığı ya da engelle(n)diği geçmişteki arzu ve isteklerini gerçekleştirmesine olanak tanıyan, her türlü baskı ve bariyerden uzak sınırsız haz ve eğlencenin olduğu sanal cennet, insanın bilincini/ruhunu ebedileştirme iddiasında dindışı dünyevi yaşantının bir yansıması ve uzantısı olarak gözükmektedir.⁸¹

Neticede dindışı ölüm ötesi arayışında kurgulanan San Junipero, dinlerde yer alan ahiret ve cennet inancının seküler/profan bir taklidi olarak düşünülebilir. Din karşıtı yoğun temalar içeren dizide, bilim ve dünyaya olan inancın temel alındığı, böylelikle bilim ve dünyeviliğin kutsandığı, Tanrı ve dinin işlevsiz kılındığı, dünyayı inşa eden insanın kendi elleriyle ahireti de inşa edebileceği ve bunu da satın alabileceği ya da tercih edebileceği mesajları yer almaktadır. Bununla birlikte dindışı gerçek ölümsüzlüğe ulaşmada bu gönderim, ahiret inancı olmayanlar için somut bir gerçekliğe tekabül etmektedir. Dinlerdeki gibi gaib, görünmez ve belirsiz değildir.

Dizinin bir diğer önemli alt mesajı,⁸² “Ölümsüzlük arzusunun karşılanmasında ve ölümü alt etmede bilimsel çabalar ve teknolojik gelişmelere gü-

⁸¹ Burada aşkın olmayan pozitivist ve ampirist bir sınırlılık olduğu iddia edilebilir. Black Mirror serisi genellikle distopik bir tekno-geleceği betimlemektedir. Ancak San Junipero ironik bir sunuma sahiptir ve buradaki felsefi vurgu açıktır; bu gelecek insanlar için iyi midir kötü müdür? Çoğu kimse için ütopya olarak görülse de San Junipero ütopyik bir distopya şeklinde isimlendirilebilir. Bakınız; Tan, “Sanal Cennetin Ütopik Distopyası”.

⁸² Bu noktada şu akla gelebilir: “Senarist böyle bir mesaj murad etmiş midir?”. Burada mesaj ve alt mesaj olarak kast edilen, konu ve yöntem bağlamında anlatıdan/metinden ortaya çıkan mana ya da anlaşılabilir şeylerdir. Yani alıcının imlediği, tasavvur ettiği/edebileceği kodlar ve göstergelerdir.

venilmelidir.” Bu çaba ve imkânlar sayesinde insanlar dijital cennette sonsuza kadar yaşayabilirler. Burada eşcinsellik, zaman ve mekân tercih etme hakkı, dünyada yapılamayanları ve yasaklananları yapabilme imkânı vardır. Ölüm karşısında çaresizlik içerisindeki insanın hayal ve arzularını yansıtan bu fantastik fikirler, insanın en temel güdüleri ve kendi kişisel varoluğu ile ilişkilidir ve insancıldır.

Sonuçta dinlerde yer alan ölüm ötesi hayatın ve cennetin seküler/dünyevi/ teknolojik taklidi olarak kurgulanmış San Junipero ile yansıtılan dindışı ölüm ötesi arayışında ve ölümsüzlük arzusunun doğasında; hazcılık, alkoholizm, cinsellik, travmatik olaylar, kozmik anlam arayışı, evrende kendini değersiz ve önemsiz hissetme gibi olgular olduğu söylenebilir. Nitekim San Junipero’da bu öğeler oldukça yoğun, açık ve örtük mesajlarla izleyiciye sunulmuştur. Ancak San Junipero’da kurgulanan ve açığa çıkan ölümsüzlük arzusunun doğasında bütün bunları aşan bir şeyler vardır. Son tahlilde Tanrıyı, ölümü ve dünyevi sorunları aşma, nihilist güç istenci, yok olma korkusu ile baş etme ve acılardan kaçınma, zamana ve ölüme meydan okuma, her şeyden özgürleşme, akla, güce ve teknolojiye inanma gibi saiklerin ölümsüzlük arzusunun dindışı rasyonel ve meşrulaştırıcı unsurları olarak San Junipero’da yarı ütöpik, yarı distöpik bir karakterde idealize edildiği düşünülebilir.

Kaynaklar/References

- Adler, Alfred. *Yaşamın Anlam ve Amacı*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 9. Baskı., 2011c.
- Anderson, Rachel. “‘Virtually Heaven: Transhumanist Constructions of Christian Heaven in ‘Ready Player One’ and ‘San Junipero’”. *Relics, Remnants, and Religion: An Undergraduate Journal in Religious Studies* 3/1 (Ocak 2018), 1-26.
- Arslan, Umut Tümay. “Aynanın Sırları: Psikanalitik Film Kuramı”. *Kültür ve İletişim* 12 (1)/23 (Ağustos 2009), 9-38.
- Bakaç, Nihat. “Nihat Karademir: Yahudi-Hıristiyan geleneği ölümü bir ceza ve trajedi, İslam ise bir imtihan olarak kabul eder ve yaşamla eşitler”. *Independent Türkçe*. 20 Haziran 2022. Erişim 31 Aralık 2022. <https://www.indyturk.com/node/523646/t%C3%BCrki%CC%87yeden-sesler/nihat-karademir-yahudi-h%C4%B1ristiyan-gelene%C4%9Fi-%C3%B6l%C3%BCm%C3%BC-bir-ceza-ve-trajedi>
- Basmacı, Pınar. “Nietzscheci Nihilizmin Postmodern Süreçteki Dönüşümü”. *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2020), 149-159.
- Baudrillard, Jean. *İmkânsız Takas*. çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı., 2012.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 6. Baskı., 2011.
- Bond, James. “Evolution, Innovation Symbolism in Medieval Monastic Gardens”. *Ecclesiastical Landscapes in Medieval Europe: An Archaeological Perspective*. ed. José Carlos Sánchez-Pardo vd. 167-181. Oxford: Archaeopress Publishing, 2020.

- Braidotti, Rosi. *İnsan Sonrası*. çev. Öznur Karakaş. İstanbul: Kolektif Kitap, 2. Baskı., 2018.
- Canetti, Elias. *Ölüm Üzerine*. İstanbul: Payel Yayınları, 2007.
- Cook, James. “San Junipero and the Digital Afterlife”. *Black Mirror and Philosophy*. ed. David Kyle Johnson. 109-117. USA: John Wiley & Sons, 2020. <https://doi.org/10.1002/9781119578291.ch11>
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Temel Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.
- Çelik, Ezgi Ece. “Antroposen ve Posthuman İnsan Çağı’nda İnsan Sonrası Olmak”. *Cogito İnsan Sonrası* 95-96 (2019), 145-160.
- Demir, Sertaç Timur. “Doğum Öncesinden Ölüm Sonrasına Sonsuzluk Tasarısı olarak Teknolojikleştirilmiş Yaşam”. *Journal* 12/2 (Haziran 2022), 173-203.
- Ferah, Nimet. “Bireysel Psikoloji ve Din”. *Toplumbilimleri Dergisi* 8/15 (2014), 195-208.
- Green, André. *Yazı ve Ölüm*. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Gür, Aysun. “Yaşam ile Ölüm İlişkinin Açıklığı Olarak Dünya: Fenomonolojik Bir Heidegger Okuması”. *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*. ed. A. Kadir Çüçen. 11-26. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2017.
- Hackel, Steven W. *The Worlds of Junipero Serra: Historical Contexts and Cultural Representations*. California: University of California Press, 2018.
- Horozcu, Ümit. “Ahiret İnancı ve İnsan Psikolojisi”. *Din ve Hayat* 16 (2012), 104-107.
- Hökelekli, Hayati. *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Işık, Salih. “Hayat Ağacı ve Kutsal Ağaçlar: Türk ve Çin Mitolojisi Üzerine Bir Karşılaştırma”. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi (IJHE)* 5/11 (2019), 546-566.
- Kalyoncu, Hamdi. *Ölümsüzlük İhtiyacı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2011.
- Karaarslan, Faruk. “Post Seküler Din Halleri ve Dinin Dijitalleşmesi”. *Dijitalleşen Din*. ed. Mete Çamdereli vd. 19-44. İstanbul: Köprü Kitapları, 2015.
- Karademir, Nihat. *İnsanın Ölümsüzlük Arayışı (Birinci Kitap)*. İstanbul: Lejand Kitap, 2021.
- Karakuş, Gonca vd. “Ölüm ve Ölüm Kaygısı”. *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 21/1 (01 Şubat 2012), 42-79.
- Kaya, Fuat. *Ölüm Kitabı*. İstanbul: Ark Yayınları, 2002.
- Kaya, Mahmut (ed.). *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı., 2013.
- Koç, Mustafa. “Ölümsüzlük Arzusu ve Birey Üzerindeki Etkileri”. *EKEV Akademi Dergisi* 2/3 (2000), 61-69.
- Kutluer, İlhan. “Felek”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/felek>
- Kübler-Ross, Elisabeth. *Ölüm ve Ölmek Üzerine*. Ankara: APRIL Yayıncılık, 2010.
- Martinez, Michael. “Pope Francis makes missionary Junipero Serra a saint | CNN”. Erişim 29 Aralık 2022. <https://edition.cnn.com/2015/09/22/us/pope-francis-canonization-junipero-serra/index.html>
- May, Todd. *Ölüm*. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Mercer, Calvin - Trothen, Tracy J. *Religion and the Technological Future: An Introduction to Biohacking, Artificial Intelligence, and Transhumanism*. Switzerland: Springer, 2021.
- Neuman, W. Lawrance. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I*. çev. Se-def Özge. Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 6. Baskı., 2013.

338 • DİNİŞİ ÖLÜM ÖTESİ ARAYIŞINDA İNSAN VE ARZULARI:
SAN JUNİPERO ÖRNEĞİ

- Özben, Mevlüt. *Yapay Kutsallıklar*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015.
- Özdemir, Memduh. “Kutsalın Ölümü”. *Hece* 234-235-236 (2016), 85-87.
- Platon. *Phaidon*. çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir. İstanbul: MEB, 1989.
- Posner, Orin. “‘Heaven is a Place on Earth’?: Configuring the Horizon of Queer Utopia in Black Mirror’s ‘San Junipero’”. *American Science Fiction Television and Space: Productions and (Re)configurations (1987-2021)*. ed. Joel Hawkes vd. 55-70. Cham: Springer International Publishing, 2023. https://doi.org/10.1007/978-3-031-10528-9_4
- Rank, Otto. *Doğum Travması*. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Baskı., 2014.
- Roney, Patrick. “Aşknlık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrının Ölümü’ Üzerine”. çev. Elis Şimşon. *Kaygı* 20 (2013), 305-322.
- Royce, James. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. çev. Mehmet Demirtaş. Antalya: Otorite Yayınları, 2021.
- Sağır, Adem. *Ölüm Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014.
- Sevinç, Kenan. *İnançsızlık Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.
- Sunar, Cavit. “İnsan Alem İlişkisi”. *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 3 (1977), 49-99.
- Tan, Cenk. “Sanal Cennetin Ütopik Distopyası: Black Mirror’dan San Junipero”. *Bilimkurgu Kulübü* (blog), 30 Mart 2019. <https://www.bilimkurgukulubu.com/televizyon/dizi/sanal-cennetin-utopik-distopyasi-black-mirrordan-san-junipero/>
- Tolstoy. *İvan İlyiç’in Ölümü*. çev. Nihal Y. Taluy. İstanbul: MEB, 1963.
- Tuncer, Esra Saniye. “Göstergebilimin Çözümleme Modelleri Işığında Reklam Anlatıları”. *Atatürk İletişim Dergisi* 20 (Aralık 2020), 73-102.
- Tura, Saffet Murat. *Şeyh ve Arzu*. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Turan, Mehmet. “Kuyu Filmindeki Arzu Kavramının Lacancı Psikanalitik Yaklaşım Çerçevesinde Çözümlemesi”. *Selçuk İletişim* 7/4 (Ocak 2013), 169-185.
- Türkeri, Mehmet. *Hayatın Anlamı ve Ölüm-süzlük*. Antalya: Lotus Yayınevi, 2. Baskı., 2016.
- Unat, Yavuz. “Aristoteles’in Evren Anlayışı ve İslam Astronomisine Etkisi”. 1-22. Ankara: Düşünbil Akademi, 2016. <https://dusunbilakademi.com/aristoteles-sempozyumu-bildiri-ozetleri/>
- Uysal, Saliha. *Ölüme Uyanmak*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2019.
- Yalom, Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 3. Baskı., 2001.
- Yasa, Metin. “Ölümden Sonra Hayatın Psikolojik Değeri”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 22/5 (2001), 75-82.
- Zizek, Slavoj. *Yamuk Bakmak / Popüler Kültürden Jacques Lacan’a Giriş*. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Baskı., 2005.
- Centre for Technomoral Futures. “The Digitalised Image of God: Artificial Intelligence, Liturgy and Ethics.” 17 Temmuz 2021. Erişim 20 Mayıs 2023. <https://www.technomorfutures.uk/post-doctoral-research-database/the-digitalised-image-of-god-artificial-intelligence-liturgy-and-ethics>

İZNIKMİD (İZMİT) HURÛFÂT DEFTERLERİNE GÖRE İZMİT KAZASINDAKİ TEKKE VE ZAVİYELER

Saliha TANIK*

Öz

Hurûfat Defterleri, bir şehrin imar faaliyetlerini belgeleyen önemli arşiv vesikalarındandır. İzmit'te yer alan tekke ve zaviyeler için 1711-1806 tarih aralığında İznikmid Hurûfat Defterleri'ne kayıt tutulduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu olan defter kayıtlarında dört tekke, dört zaviye ve bir tane de tekke/zaviye yapısı mevcuttur. İncelediğimiz hurufat kayıtlarına göre İzmit kazasındaki tekke ve zaviyelerin daha çok merkezi bölgede konumlandığı, birkaçının ise kırsal alanlarda yer aldığı gözlenmektedir. Yapılan araştırma neticesinde sözü edilen eserlerde, “Bayramiyye”, “Mevleviyye” ve “Halvetiyye” tarikatlarının rol aldığı anlaşılmaktadır. Arşiv kayıtları ışığında yapı kurucusunun (bâni) adını ve görevini ortaya çıkarmak tarihsel yönden önemli belge niteliğindedir. Bu çalışmada günümüze ulaşamayan yapılar hakkında görevli atama, sahip oldukları vakıf ve bâni bilgisi ile o dönemdeki varlıkları ortaya konulacaktır. Günümüze ulaşan tekke ve zaviyelerin ise bu bilgilerin yanında mevcut olan ek birimlerinin (türbe-hamam) geçirdiği onarımlar, malzeme bilgisi, plan özellikleri ve günümüzdeki durumu yapılan arşiv ve alan araştırmasının sonucunda Sanat Tarihi yönünden görsellerle desteklenerek anlatılacaktır. Ayrıca bahse konu olan yapıların, arşiv vesikaları ve eski görseller ışığında tekke-zaviye mimarisindeki sınıflandırılması yapılarak analizler ortaya konulacaktır. Şehir imar planındaki bahse konu olan yapıların yer aldığı harita görselleri, tekke ve zaviyelerin yayılım sahasını ortaya koyması

* Arş. Gör. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi e-posta: saliha.tanik@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5406-2608

Atıf/Cite as: Tanık, Saliha. “İznikmid (İzmit) Hurûfat Defterlerine Göre İzmit Kazasındaki Tekke ve Zaviyeler”. Dini Araştırmalar 26/64 (Haziran 2023), 339-370. <http://doi.org.10.15745/da.1253538>

bakımından önemi haizdir. Bu bağlamda İzmit'in tekke ve zaviyeleri hakkında tarihsel bir zemin üzerinde oluşturulan topoğrafik ve mimari bilgi ile alana kaynaklık oluşturulacağı umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Mimarisi, İzmit, Osmanlı Dönemi, Hurufat Defterleri, Tekke ve Zaviyeler

Dervish Lodges and Zawiya's in the District of Izmit in the Iznikmid (İzmit) Hurufat Registers

Abstract

Hurufat registers are important archival documents that show the regional practices in a city. The dervish lodges and zawiya's in Izmit were recorded in those registers between 1711-1806. This study mainly focused on four dervish lodges, three zawiya's, and one tekke. The units in the dervish lodges and zawiya's that have survived today are shrines and public baths. According to the obtained registers, the dervish lodges and zawiya's in the Izmit district were mostly located in the central neighborhoods, and a few were in villages and hamlets. This study dealt with four dervish lodges, three zawiya's, and one tekke. As can be read in the registers, the study findings showed that the sects of "Mevleviyye," "Halvetiyye," and "Bayramiyye" had several lodged and zawiya's in the city that were categorized under three groups (i.e., dervish lodge, zawiya, and tekke) in our study. The name and duty of founders (bâni) in archival documents are acknowledged as historical documents. This study aimed to present information about the appointments, positions, founders, and assets in structures that have not survived to the present day, thus enlightening the period. It also gave information about the restorations, construction plan and material, and the current status of the surviving dervish lodges and zawiya's, supported with images, archive documents, and field research findings. The mentioned structures (i.e., the dervish lodges and zawiya's) were architecturally classified in the light of archive documents and old images. The regional plans were also considered in describing the locations of the lodges and zawiya's in the city. In this sense, the topographical and architectural information about the dervish lodges and zawiya's in İzmit was valuable information sources.

Keywords: Turkish-Islamic Architecture, İzmit, Ottoman Period, Hurufat Registers, Dervish Lodges and Zawiya's

Summary

Hurufat registers are important archives documenting the cultural heritage of a city. The Ottoman Hurufat registers were kept from the 17th to the 19th

century until 1839. Those registers involve important information about the officer names, positions, wages, and appointment conditions in dervish lodges and zawiyas. Those records also present information about city regional and settlement, such as mosques, public baths, and madrasas. The Izmit city is called "Iznikmid" in those registers. There are 24 records in those registers, but our study is limited to ten Hurufat registers kept between 1711 and 1806. According to the Hurufat registers, there were four dervish lodges, three zawiyas, and one zawiya/dervish lodge in the Izmit district. Of all, although we know the construction dates of the Baba Sultan Zawiya (the late 15th century-the early 16th century), Hamza Bey Dervish Lodge / Zawiya (16th century), Nebi Hoca Lodge (16th -17th century) and Bayrampaşa Lodge (the first half of the 17th century), there is little information about the construction date of Himmetzade Bayramiye Dervish Lodge, Mahmut Ağa Lodge, Habib Efendi Lodge, and Hasan Pasha Lodge. In light of the registers, it can be inferred that these structures were in service during the 18th and 19th centuries. Although most buildings were built in the Kocaeli city center, some were also located in the villages. While the names of the cults related to those dervish lodges and zawiyas were explicitly noted in the mentioned Izmit Hurufat registers, some were unknown.

According to the documents and published works, Himmetzâde Lodge and Mahmut Ağa Lodge were affiliated with the "Bayramiyye" cult; Bayrampaşa Lodge was affiliated with the "Mevleviyye" cult, and Baba Sultan Zawiya to the "Halvetiyye" cult. Considering the dervish lodges, zawiyas, and affiliated cults in Izmit, it can be suggested that the Ottoman Empire adopted a tolerant policy to them since 15th century, and some cults were funded by state revenue. Since such cults in dervish lodges and zawiyas did not pose a risk for the state, they were welcomed in Istanbul and Anatolia. As understood from the Iznikmid Hurufat registers, the mentioned structures were named after the founder of the lodge and zawiya. Those founders were called "father" or "hodja" with a spiritual sense (e.g., İbrahim Edhem Dervish Father, Nebi Hodja), as well as were called "pasha" who served as grand vizier (e.g., Bayram Pasha, Hasan Pasha). It is known that the Ottoman sultans and grand viziers were also founders of several dervish lodges and zawiya of the cults that had close relations with the empire. We found that some foundations and waqfs were established in the mentioned lodges and zawiyas, most of which had high revenue.

The Himmetzâde Lodge, Habib Efendi Zawiya, and Nebi Hoca Lodge were built as mosque-tawhidhâne. In other words, those structures served both

as a place to hold rituals and as a mosque to worship, which suggests that the section to worship offered little privacy. According to the city regional map, the Himmetzâde Lodge was built as a recreation facility, had a garden, and distributed food to needy people. The worship characteristic of a dervish lodge or zawiya shows a state's understanding of futuwwa as well as the influence of the Early Ottoman mosque architecture. The presence of a mihrab in the tomb of the Baba Sultan Zawiyah suggests being also used as a tawhidhâne. The place where the rituals were held in the zawiya was adjacent to the tomb. The biggest reason for the collapse of the dervish lodges and zawiya in Izmit, serving from the 15th to the 19th century, were the earthquakes in the region as well as the decreasing functionality of those facilities over time. The surviving units (e.g., tomb, bath, fountain) in those dervish lodges and zawiya in Izmit have been restored in recent years, while some units (mosque, tomb) could not preserve their original structure and were rebuilt in concrete without being faithful to the original. Although most of the dervish lodges and lodges in Izmit have not survived, the Hurufat registers revealed that the region had a privileged position as an architectural center of dervish lodges and zawiya during the Ottoman Empire. The registers on the dervish lodges and zawiya, most of which have not survived in Izmit, yield the duration of service of those facilities. The surviving units of the mentioned structures were addressed and introduced, considering the artistic characteristics of the zawiya and dervish lodge.

In the light of archival documents, this study presented information about the added minbar to the mosque in the lodge, the appointments of officials, the affiliated cults, the names of the founders (bâni), and the waqfs the mentioned lodges and zawiya had. The surviving lodges and zawiya's architectural features and present situations were discussed with images and illustrations. Besides, the location of the mentioned dervish lodge-zawiya structure in the city and the unknown units around them were determined thanks to the available maps. The place of the mentioned structures in the lodge-zawiya architecture was also explained with the support of archival records and various documents.

Giriş

Osmanlı Dönemi'nde tutulan Hurûfât Defterleri'nin 17.yy. ile başladığı ve 1839 yılına kadar devam ettiği bilinmektedir (Baykara, 1990, 4). Ruznâme adıyla bilinen Hurûfât Defterleri vakıflarda ataması yapılan kişinin defterlere

kaydedilmesi ve yapılan atama işlemlerinin alfabetik sıra ile kazaların altında yer almasıyla oluşturulmuştur (Demirtaş, 2012, 49). Defterlerin iç kapaklarında, kazaların sayfalarını gösteren bir liste düzeninin olduğu görülmektedir. Bahse konu olan defterler, harf kronolojisine göre tutulduğu için Arapça olarak harfler manasında “hurûfât” kelimesiyle adlandırılmıştır (Beyazıt, 2013,42). İlgili kazadaki görev atamaları bir nevi berat özeti şeklinde olup her türlü görev tevcihâtı defterlerde tutulmuştur (Eroğlu Memiş, 2016, 72). Defterlerde, ataması yapılan görevlinin adı, atanmasının yapıldığı tarih, aldığı ücret, eski görevlinin görevinden hangi sebeple ayrıldığı ve yerine kimin atandığı konusunda özet bilgiler sunulmaktadır (Muşmal- İnal, 2015, 120). Defterlerin, zikredilen görev ücretleri nedeniyle iktisadi tarih ve görev atamaları yönüyle sosyal tarih bilim alanına dahil oldukları ifade edilmiştir (Çal, 2000, 221). Görevli atamalarında vakıflara yapılan müteveli, yönetici vasfında atamalar olduğu gibi cami, mescid gibi vakıf olan kurumlara yapılan atamalar da kayıt altına alınmıştır (Çetin, 2019, 15). Kazadaki görevli atamalarının yanı sıra şehirdeki esnaf teşkilatı yöneticilerinin tayinleri de defterlere kaydedildiği gözlenmektedir (Baykara, 1990, 34-64). Seri halinde çıkarılan defterlerin hacimli oldukları bilgisi mevcuttur. Defterler fiziksel yönden deri, bez ya da ebru desenli kağıtlarla ciltlenmiş olup yazı türü olarak rika, rika kırması, divanî ya da ta'lik hat tercih edilmiştir (Eroğlu Memiş, 2013, 122). Kaza kadılarının, boşalan bir görev olduğunda yerine liyakat sahibi birini sicile kaydedip berat için kazaskerlik dairesine gönderdikleri bilinmektedir (Alkan, 2010, 825). Kazasker, beratı onaylayarak atamayı gerçekleştiren kişidir. Ancak müderris veya vaiz atamalarında Şeyhülislam'ın tercihi kabul görmüştür (Beyazıt, 2013, 44). Söz konusu defterlerin Anadolu ve Rumeli Defterleri şeklinde bir seri halinde tutulduğu bilinmektedir (Dündar, 2018, 75). Anadolu kayıtları 146, Rumeli kayıtları ise 63 defterden müteşekkildir (Demirtaş, 2012, 51). Her türlü görevli atamalarının kaydedildiği defterler Atik ve Cedit başlığı altında iki seri halinde çıkarılmıştır. Atik kayıtların 1086-1103 (M. 1675-16191), Cedit kayıtlarının ise 1102-1258 (M. 1690- 1840) tarih aralığında tutulduğu bilgisi mevcuttur (Muşmal-İnal, 2015, 120).

Zikredilen defterlerin sanat tarihi yönünden önemine bakıldığında cami, mescid, tekke, zaviye gibi şehrin iskeletini oluşturan vakıf kurumları hakkında direkt mimari ve süsleme özellikleri anlatan bir ifadeye rastlanılmadığı anlaşılmaktadır. Fakat Çal'ın belirttiği üzere, varlıkları bilinen yapıların defterler sayesinde kayıt tutulan tarihte varlığını sürdürdüğü, yapılarla alakalı mevcut durum genellemesi yapılabildiği, “*müceddeden inşa ettirdi*” gibi ifadelerden eserin inşa tarihinin öğrenildiği, bazı eserlerin harap iken tamir edildiği ve

“*minber vaz edildi*” cümlesinden bazı mescitlerin camiye çevrildiği bilgisine sahip olunabilmektedir (Çal, 2000, 221). Ayrıca bölgede çeşitli nedenlerle günümüze ulaşamayan mimari eserlerin varlığı, defterler sayesinde öğrenilmektedir. Defterlerdeki vakıf kurumlarının yer aldığı köy, mahalle adı bilgisinden hareketle bölgenin tarihi ve kültürel mirası hakkında bilgi sahibi olunabilmektedir. Bazı defter kayıtlarında ise vakıf eserinin kimin tarafından yaptırıldığına dair bilgiler mevcuttur. Bu bilgi sayesinde bâni-eser arasındaki bağlantı kurulabilmekte ve eseri tarihlendirmek mümkün olabilmektedir.

Sanat Tarihi yönünden Hurûfât Defterleri’ne bakıldığında son dönemde verimli yayınların yapıldığı görülmektedir. Kayıtlarda yer alan bilgiler sayesinde şehrin ana iskeletini oluşturan çeşitli vakıf eserleri ve çevresinde büyüyen yerleşim bölgeleri öğrenilmektedir. Böylelikle şehrin kültür ve fiziki tarihi açısından bir aydınlatılma oluşturulmuştur. Hurûfât kayıtlarının kaynaklık ettiği Yunanistan’daki Osmanlı şehirlerini konu alan yayında şehirde oluşan cami, mescit, han, hamam gibi vakıf kurumlarının dağılımı verilerek Türk mimarisinin ana yapısı ortaya çıkarılmıştır (Çal, 2010). Söz konusu yayında yapı türlerinin onarımı ve geçirdiği değişiklikler de kayıtlara bağlı olarak ifade edilmiştir. Bulgaristan (Çal, 2000) ve Kastamonu Küre Kazası’ndaki (Çal, 2001) vakıf eserleri de aynı mantıkla yayınlarda tanıtılmıştır. Erzincan’ın Kemah ilçesinde değişen köy adları tablo içinde verilerek cami yapılarının günümüzdeki durumları, mimari tanımları ve bağlı oldukları vakıflar hurûfât kayıtları ışığında anlatılmıştır (Naldan, 2018). Ankara il merkezindeki dini yapılar (Çetin, 2019) ve Bolu Mudurnu’daki cami, mescit, tarikat yapıları bağlı olduğu idare birime göre Sanat Tarihi yönünden incelenmiştir (Dündar, 2018). Ayrıca şehir tarihine kaynaklık oluşturacak çeşitli yayınlarda da Hurûfât Defterleri ışığında vakıf kurumlarına bağlı atamalardan bahsedilmektedir. Orta Anadolu’da Karaman ilinin kazası Belviran’daki tekke ve zaviyelerde (Şafakçı, 2016), Uşak’ın merkez kaza ve nahiyelerinde yer alan medrese, muallimhâne gibi eğitim yapılarında (Öntuğ, 1999), Antalya’nın Finike ilçesindeki cami yapılarında (Balkaya, 2023), Elazığ Harput’ta cami, zaviye gibi dini kurumlarında (Çakar- Uzun, 2017), Demirci kazası ve köylerindeki cami ve mescitlerde (Gökmen, 2005), Elazığ ilinin Palu ilçesindeki cami, mescit ve zaviyelerde (Çakar, 2018), Konya Ilgın’da dini ve ticari kurumlarında (Özdemir, 2005), Maraş kazasındaki mektep, zaviye, türbe gibi yapı kurumlarında (Yıldız, 2010), Kaza-i Kudüs’te dini, sosyal ve eğitim kurumlarında (Eroğlu Memiş, 2013), Manisa’nın Turgutlu ilçesindeki dini ve sosyal yapılarında (Gökmen, 2016), Bursa’daki dini ve eğitim kurumlarında (Aslangiri, 2019), Fethiye kazası ve köylerinde cami, mescit ve zaviyelerinde (Arıcı, 2014) va-

kıf atamaları, vakıflar, görevliler ve vakıf kurumlarının yer aldığı yerleşimler üzerinde durulmuştur. Bu tür yayınlarda yaklaşık yüzyıllık bir zamanı kapsayan defterler sayesinde şehrin ana unsuru sayılan vakıf eserlerinin tespitine gidilmiş ve kurumların bağlı oldukları vakıflar hakkında bilgiler edinilmiştir. Özetle dönemin inanç dinamikleriyle oluşturulan şehir dokusu, şehir monografisinde vakıf eserlerinin yeri ve şehrin dini hayatı, iktisadi ve sosyal yönü defterlerin kaynaklığında açıklığa kavuşmuştur.

İzmit şehri ise hurûfât kayıtlarında “İznikmid” olarak adlandırılmaktadır. İznikmid hurûfât kayıtları 24 adet defterden meydana gelmektedir. Çalışmamıza konu olan defter sayısı ise on adettir. İncelediğimiz defterlerin 1711-1806 tarih aralığında tutulduğu araştırmamız sonucunda tespit edilmiştir.

İzmit'in “İznikmid” olarak adlandırılması Çelebi Mehmet Dönemi'ne (1413-1421) kadar uzanmaktadır (Yüce, 2007, 17). İzmit, günümüzde kuzeyde Karadeniz, kuzeybatıda İstanbul ve doğuda Sakarya illerinin kuşattığı alanda yer almaktadır. Stratejik geçiş yollarının üzerinde olduğu için geçmişten günümüze önemini koruyan şehir, Orhan Gazi Dönemi'nde (1324-1362) 1337 senesinde yapılan kuşatma ile Türklerin eline geçmiş ve şehrin yöneticiliğine Süleyman Paşa getirilmiştir (Uzunçarşılı, 1972, 122). Kısa sürede bir Türk şehri haline gelen İzmit şehri, cami, mescit, medrese, tekke ve zaviye yapıları gibi dini müesseselerle donatılmıştır. Fetih sonrası kiliselerin de cami ve medreseye dönüştürüldüğü kaynaklarda belirtilmektedir (Aşıkpaşazade, 1332, 38; Texier, 2002, 110). İzmit'te dini bir müessese olarak maddi bir varlık gösteren tekke ve zaviyeler Osmanlı Devleti'nin din ve devlet anlayışının kök salmasında ve yaygınlaşmasında önemli bir faktör olmuştur (Erpolat, 2020, 6). Zaviye ve tekke isimlerinin farklı tarih ve coğrafyalarda aynı anlam taşıdığı görülmektedir (Kara, 2011, 368). Tekke genel olarak tarikat üyelerinin oturup kalktığı ve zikir yaptığı yer ve “zaviye”, “hankah”, “dergâh”, “asitane” olarak da adlandırılan kurumlardır (Köse, 2012, 48). Zaviye yapısının ise daha küçük ölçekte tekke yapıları için kullanıldığı bilinmektedir (Tanman-Parlak, 2011, 371). Zaviye, herhangi bir tarikata bağlı bir derviş ya da şeyhin önderliğinde topluca yaşanan yer ve yoldan geçen halkın barınma, yiyecek ve içecek gibi gereksinimlerinin karşılandığı, yerleşim yerlerinde veya yol merkezlerinde kurulan bina ya da bina topluluğudur (Ocak-Faruki, 1986, 468). Zaviyelerin tekkelerden farkının, bünyelerinde birkaç hücre buldukları için devamlı kalınan bir konaklama yeri olmadığıdır (Küçükdağ, 2003, 171). Osmanlı'nın kuruluşundan beri büyük rol oynayan dervişler, gazilerle birlikte Anadolu'ya gelip “fütuhât” görevinin yanı sıra kırsal alanlarda kurdukları zaviyeler aracılığıyla

lığıyla toprakları canlandırmış ve bölgeyi kültür, imar ve din merkezi haline getirmişlerdir (Barkan, 1942, 290). Ayrıca İmparatorluğun oluşum evresinde devlet adamları ve servet sahibi kişilerin şehrin fethi akabinde cami, medrese, tekke gibi müesseseler açtığı bilinmektedir (Yediyıldız, 1982, 5). Böylelikle fetihlerle İslamlaşan topraklarda vakıf sistemine ait dini müesseseler yoluyla inanç ve medeniyet aşılarmaktadır.

Kocaeli genelinde söz konusu yapıların daha çok şehir merkezinde kuruldukları fakat stratejik bölgelerde ve köy yerleşimlerinde de buldukları anlaşılmaktadır. İncelediğimiz İznikmid Hurûfât Defterleri'nde tekke ve zaviye terimlerinin ikisi de kullanılarak isimleri belirtilmiştir. Defter kapsamında dört tane tekke binası, dört tane ise zaviye yapısı yer almaktadır. Tek bir örnekte bir yapının hem zaviye hem de tekke olarak (Hacı Hamza Bey Tekyesi/Hacı Hamza Bey Zaviyesi) isimlendirildiği görülmektedir. Hurûfât kayıtlarında, tekke ve zaviyelerin bazılarında mensubu olduğu tarikat belirtilmişken, bazılarında tarikat ismi geçmemektedir. İznikmid hurûfât kayıtlarına bakıldığında çalışmamıza konu olan yapıların tekke ve zaviye kurucusunun adıyla anıldığı anlaşılmaktadır. Araştırmamız neticesinde sözü edilen tekke ve zaviyelere vakıflar kurulduğu ve birçoğunun zengin vakıflara sahip olduğu tespit edilmiştir. Tekke ve zaviyeler, dini eğitimin yanı sıra vakıf anlayışının getirdiği düşünce ile şehre gelen yabancıları misafir etmesi, gelenlere yemek dağıtması gibi sosyal hizmet de sunmakta idiler (Yediyıldız, 1982, 7). Osmanlı Devleti'nde vakıf müesseseleri yoluyla halka verilen hizmet noktasında tekkelerin de açıkça bir etkisi bulunmaktadır.

İzmit bölgesinde çoğu günümüze ulaşamamış tekke ve zaviyeler hakkında hurûfât kayıt örneklerine bakıldığında hangi yıllar arasında etkin bulunduğu anlaşılmaktadır. Çalışmamız kapsamında ele alınan yapıların günümüze ulaşmış ek birimleri zaviye ve tekke bütününde ele alınmış ve bu birimler Sanat Tarihi yönünden tanıtılmıştır. Çalışmamıza konu olan yapıların çoğunun günümüze kadar gelememesine, bölgede sürekli hasıl olan depremlerin ve zaman içinde kendi kaderine terk edilmişliğin neden olduğu söylenebilir. Bu araştırmada, söz konusu eserlerde arşiv belgeleri ışığında tekke mescidine minber eklenmesi, görevli atamalar, bağlı bulunduğu tarikat bilgisi, bâni adları ve sahip olduğu vakıflar anlatılıp günümüze ulaşan tekke ve zaviyelerin ek birimleri görsellerle desteklenerek mimari özellikleri ve günümüzdeki durumları anlatılacaktır. Ayrıca eldeki harita görselleri ışığında tekke-zaviye yapısının şehir içindeki konumu ve çevresindeki daha önce hiç bilinmeyen birimleri sunulacaktır. Bahse konu olan yapıların tekke-zaviye mimarisindeki sınıflandırması da arşiv kayıtları ve çeşitli bilgilerle desteklenerek anlatılacaktır.

1. İzmit Kazasındaki Tekke ve Zaviyeler

1.1. İzmit Kazasındaki Tekkeler

“Tekke” sözcüğü Farsça karşılığı “tekye” kelimesinden türetilerek sözlük anlamı dayanılacak yer anlamındadır (Köse, 2012, 48). İncelediğimiz İznikmid Hurûfât Defterleri’nde de tekke kelimesinin “tekye” şeklinde ifade edildiği görülmektedir. Yerleşim yeri olarak şehir merkezi tercih edilmiş, tek bir örnekte (Nebi Hoca Tekkesi) köy içinde tekke yapısına rastlanılmıştır. Tekkelerin yer aldığı merkeze bağlı mahalle ve köy adları defterlerde açıkça belirtildiği gibi (Veli Hoca Mahallesi, Hacı Hasan Mahallesi, Nebi Hoca Köyü), sadece “İznikmid” isminin geçtiği de görülmektedir. Bayramiye tarikatına bağlı olan tekkeler (Tekye-i Bayramiye, Mahmud Ağa Tekkesi) açık şekilde Hurûfât Defterleri’nde belirtilmiştir. Diğer tekke yapılarının mensup olduğu tarikatlara dair ise yayınlarda tahminlerde bulunulmaktadır. İncelediğimiz defterlerde 1737 ve 1806 yılları arasında tekkelere kayıt tutulduğu tespit edilmiştir. Osmanlı’nın Batılılaşma dönemiyle birlikte tekkelerin cephe düzenleri, mimari ayrıntı ve süsleme programlarında birtakım değişimler gözlenmiş, bunun yanında klasik şema sürdürülmeye devam ederken sivil mimariyi anımsatan farklı tekke yapıları da ortaya çıkmıştır (Tanman-Parlak, 2011, 374).

1.1.1.Himmetzâde Bayramiye Tekkesi

İsminden de anlaşılacağı üzere Himmetzâde Tekkesi “Bayramiye” tarikatına mensuptur. Bayramiye tarikatı, Hacı Bayram Veli’nin liderliğinde Ankara ve çevresinde köylü ve esnaf grubu arasında yaygınlık kazanan bir kurumdur. Hacı Bayram Veli’nin II. Murat’la görüşmesinden sonra on iki terkli başlığı, altı terkli çuhaya çevirdiği belirtilmektedir (Bayramoğlu-Azamat, 1992, 269-272). Halkın güvenini kazanmış sûfi tarikatlar manevi bir güç olarak addedilirken hükümdarlar açısından çekinceli bir durum arz etmekteydi. Fakat Osmanlı sultanları bu güçlükleri istediği yöne doğru yönetmeyi becerebilmişlerdir (Yediyıldız, 1982, 11-12). Bayramiye tarikatı da merkezi iktidarla iyi geçinme yolunu bulmuş ve devlet tarafından gelir desteği ile yayılmış bir tarikat idi. Tekkenin 1926 yılında hazırlanan şehir imar planına göre bir türbesi olduğu gözlenmektedir. Tekke türbesinin bir üst sokağında “Himmetzâde Bağçesi” olarak bilinen büyük bir tekke bahçesinin varlığını haritaya göre söylemek mümkündür (Harita 1). Söz konusu bahçeye sahip tekkenin bir mesire yeri olarak kurgulandığı söylenebilir. Nitekim İstanbul’da özellikle yaz ve kış aylarında mesire için gelenlere hizmet sunan tekkelerin bulunduğu ve bu tekke mutfağında ziyaretçilere yemek dağıtıldığı bilinmektedir (Tanman, 1990, 175).

İznikmid Hurûfât Defterleri'nde bulunan kayıtlara göre İzmit'teki Himmetzâde Tekkesi Veli Hoca Mahallesi'nde bulunmaktadır. Günümüzde bu mahalle adı "Veliahmet" şeklinde değişmiştir. Yapılan araştırmalar sonucunda Bayramiye Tekkesi'nin günümüzde mevcut olmadığı anlaşılmaktadır. Kayıtlara göre, 7 Kasım 1790'da Veli Hoca Mahallesi'ndeki mescide minber eklenip hitabete Himmetzâdelerden Tekye-i Bayramiye'den Şeyh vekili Seyyid Şeyh Ahmet Bayramiye, (VGMA, HRF.d., No. 530, Sayfa No. 15) 11 Aralık 1796'da Şeyh Ahmet'in vefatı ile de yerine Mustafa bin Hacı Hüseyin görevlendirilmiştir (VGMA, HRF.d., No. 531, Sayfa No. 14). Mescide minber eklenmesi ile bu yapının cami-tevhidhâne şeklinde kullanıldığını söylemek mümkündür. Söz konusu tekkenin, Div Zâde El-Hâc Mustafa tarafından 1812 yılında tamir edildiği bilinmektedir (Özdemir, 2018, 108). Tekkenin 1650 kuruluş masrafları dolayısıyla (Ayhan, 2013, 148) bir vakfının olduğu anlaşılmaktadır.

1.1.2. Mahmut Ağa Tekkesi

Mahmut Ağa Tekkesi, incelediğimiz hurûfât defter kayıtlarında "*Tarik-i Bayramiyyeden Mahmud Ağa Tekyesi*" olarak geçmektedir. Bu ifadeye göre söz konusu tekkenin de Bayramiye tarikatına bağlı bir kurum olduğu anlaşılmaktadır. Kayıtlara göre, 15 Aralık 1790'da Mahmut Ağa Tekkesi'nde gömülü olan Şeyh Mehmet Efendi ve Üsküdari Şeyh Mustafa Efendi kabirlerine ve civarındaki merhûm Şeyh Selim türbesine gönüllü olarak türbedarlık edecek Derviş Abdullah bin Hafız Mustafa'ya söz konusu tekkenin şeyhi Şeyh Mehmet Muhyiddin Himmetzâde tarafından tevcih buyurulmuştur (VGMA, HRF.d., No. 530, Sayfa No. 15). 10 Aralık 1796'da ise Derviş Abdullah bin Hafız Mustafa'nın vefatı ile yerine Derviş İsmail tevcih olunmuştur (VGMA, HRF.d., No. 531, Sayfa No. 14). Bu tekkenin kurucusu tekke isminden de anlaşılacağı üzere Mahmut Ağa'dır. Tekke şehrin yukarı kısmında tarihi cami ve mescitlerin kesiştiği noktadaki günümüzde de varlığını sürdüren Hacı Hasan Mahallesi'nde inşa edilmiştir. Günümüze intikal edememiş bir yapıdır.

İncelediğimiz kayıtlara bakıldığında, Mahmut Ağa Tekkesi'nin içinde Himmet Efendi Hazretlerinin halifelerinin gömülü olduğu anlaşılmaktadır. Genellikle de ibadet edilen mekânın kible tarafında, doğu ve batı yönlerde bu mekânı kuşatan hazirelerde tekkenin dervişleri, muhibleri ya da akrabalık yoluyla tekkeye bağlı olanların gömülü olduğu bilgisi mevcuttur (Tanman, 1990, 197). Tekke'deki postnişin, dervişan ve fukaranın geçimi ve tekkenin diğer ihtiyaçları için Postnişin Şeyh Mustafa Efendi isteği üzerine Filibe Mukataası malından günlük bir şinik (hububata dayalı ölçü birimi) pirinç tayan edilmiştir

(Dağlı, 2002, 96). Devlet yardımlarının tekkelerin işleyişi bakımından önemli olduğu muhakkaktır. Devletin yaptığı bu tahsisatlar ile tekke şeyh ve dervişlerinin devlete bağlılıkları artarak kurucusu oldukları vakıflar için tekkenin ihtiyaçları giderilmiştir (Köç, 2016, 809).

1.1.3. Bayram Paşa Tekkesi

İzmit'te yer alan Bayram Paşa Tekkesi, incelediğimiz hurûfât kayıtlarına göre Bayram Paşa tarafından yaptırılmıştır. Günümüzdeki yeri tam olarak bilinmemekle birlikte tekkeye ait herhangi kalıntıya ulaşılamamıştır. Aslen Ladikli olan Bayram Paşa, yeniçeri ocağında yetişmiş ve çeşitli başarıları neticesinde sadrazamlık makamına kadar yükseltilmiş idi. Paşa'nın, IV. Murat'ın Bağdat seferi sırasında 1638'de vefat ettiği belirtilmektedir. Söz konusu tekkenin, Bayram Paşa tarafından 1633 yılında yaptırıldığı ifade edilmekte ve mensup olunan tarikatın, Bayram Paşa'nın Amasya ve Kayseri'de bir Mevlevi tekkesi inşa ettirmesinden dolayı "Mevleviyye" olduğu tahmin edilmektedir (Dağlı, 2002, 93-94). Amasya Mevlevihânesi'nin ikinci bânisi olan Bayram Paşa'nın günümüze gelemeyen Amasya'daki tekkesinin semâhane ve safâhane bölümlerinden müteşekkil olduğu belirtilmektedir (Gürbüz, 1996, 288). Bu bağlamda İzmit'teki Mevlevi tekkesinin de aynı şema içinde kurulmuş olması mümkündür. Mevleviyye tarikatının 15.yy.'dan beri Osmanlı yönetimi ile yakın ilişkiler kurması bağlamında Osmanlı hükümdarları ve yöneticilerin birçok mevlevihânenin banisi olduğu bilinmektedir. (Tanman, 1990, 124). Sadrazam Bayram Paşa'nın bu bilgidен hareketle de İzmit'te Mevlevi bir tekkesi kurmuş olabileceği muhtemeldir. Mevleviyye, Mevlâna Celaleddin Rumi'nin (ö.1273) kurucusu olduğu bir tarikattır. Kuruluş Dönemi'nde yönetici tabakayla birlikte önem kazanan tarikat, mevlevihâneler yoluyla yayılarak Osmanlı fikir ve sanat hayatında bir nevi köprü görevi üstlenmiştir (Tanrıkorur, 2004, 468-470). Mevlevihanelerde barınma ve yiyecek-içecek ihtiyacını gidermek için "matbah-ı şerif", yenilecek yer için "somathâne", şerbet içmek için "şerbethâne" ve ayinlerin gerçekleştiği yer için "semahâne" gibi mevcut birimler yer almaktadır (Tanman-Parlak, 2011, 374-375). Bayram Paşa Tekkesi'nde ihtiyaçlarının giderilmesi için bir vakıf kurulduğu bilinmektedir (Dağlı, 2022, 94). İncelediğimiz hurufat defterindeki kayıtlara göre, 1737'de Bayrampaşa Tekkesi'nde Şeyh olan Şeyhu'l- Kurra Ahmet Efendi'nin vefat etmesiyle mahlûlünden yerine meşihat makamında ulema olan Osman halifeye (VGMA, HRF.d., No. 1068, Sayfa No. 43), 1746'da Osman halifenin vefatıyla İbrahim bin Mustafa'ya (VGMA, HRF.d., No. 106, Sayfa No. 200),

1758'de İbrahim bin Mustafa'nın vefatıyla Şeyh Mehmet bin Şeyh Ahmet'e görev tevcih olunmuştur. (VGMA, HRF.d., No. 1063, Sayfa No. 30). Eylül 1760'da, İbrahim bin Mustafa'nın yerine oğlu Halil halifenin tevcih olunması gerekirken Şeyh Mehmet'in kendi üzerine beraat ettirmesi ile görevinin kötüye kullanması sonucunda görevinden men edilerek şeyhlik görevi Halil halife verilmiştir (VGMA, HRF.d., No. 1063, Sayfa No. 36), 1512 Şubat 1806'da Halil bin İbrahim'in vefatıyla kendi soyundan büyük oğlu Ali bin Halil'e tevcih buyurulmuştur (VGMA, HRF.d. No. 532, Sayfa No. 15).

1.1.4. Nebi Hoca Tekkesi

Hurûfât defter kayıtlarına göre Nebi Hoca Tekkesi, günümüzde İzmit'in mahalle statüsünde olan Nebi Hoca köyünde yer almaktadır. Kayıtlara göre 1772'de tekkenin vakıf mallarını gözetip zaviyedarlığına mutasarrıf olan Mustafa'nın bila veled (çocuksuz) olması nedeniyle ölümünden sonra yerine Hafız Mehmet Hoca bin Hüseyin'e tevcih olunmasına ve 1777'de aynı kişinin mütevellî ve zaviyedarlık görevinin yenilenmesine karar verilmiştir (VGMA, HRF.d., No. 1065, Sayfa No. 102). Hurufat kayıtlarından da anlaşıldığı üzere söz konusu tekkeye ait bir vakıf kurulmuştur.

Sözü edilen tekkede, "Abdünnebi Hoca Camii" adıyla bir cami biriminin yer aldığı İznikmid hurûfât kayıtlarına göre söylemek mümkündür (VGMA, HRF.d., No. 1061, Sayfa No. 203; VGMA, HRF.d., No. 1067, Sayfa No. 42-43; VGMA, HRF.d., No. 1068, Sayfa No. 42-45; VGMA, HRF.d., No. 1071, Sayfa No. 27; VGMA, HRF.d., No. 1098, Sayfa No. 123; VGMA, HRF.d. No. 1137, Sayfa No. 42). Bu bağlamda tekkedeki cami-tevhidhâne biriminin yanı başındaki türbe ve çeşme yapı birimleriyle (ek yapı) bir külliye programı içerisinde tasarlandığı düşünülebilir. Cami- tevhidhâne olan tekke biriminin herkesin kullanımına açık olduğu için tekke mahremiyetinden soyutlanması söz konusudur. İstanbul'daki Şeyh Vefa, Piyale Paşa, Çorlulu Ali Paşa ve Mustafa Paşa tekkelerinde de bu şema uygulanmıştır (Tanman, 1990, 258). Nebi Hoca denilen tekkenin tevhidhâne bölümü olan camisi zaman içinde yıkılmış, yerine günümüzde kubbeli ve betonarme malzemeli bir cami yapılmıştır (Resim 1). Tekke türbesinin ise özgün halde ahşap malzemeli olduğu, 1995 yılına kadar varlığını koruduğu ve 1996 yılında ise günümüzdeki iki birimli betonarme yapının inşa edildiği bilinmektedir. Günümüzdeki türbe yapısı dikdörtgen planlı olup dıştan kiremitli çatı ile örtülmüştür. Türbe içinde tekke şeyhinin, ailesinin ve hizmetkârının ahşap sandukaları yer almaktadır (Resim 2). Caminin kuzey yönüne, dikdörtgen prizma şeklinde, bağımsız, hazneli, iki cepmeli ve yağma

taş teknikli çeşme yerleştirilmiştir. Söz konusu çeşme K.K.T.V.K.B.K.'nin 06.04.2010 tarih ve 1375 sayılı kararı ile tescil edilmiştir. Çeşmenin ön yüzü kuzey cephe tarafına bakmakta olup yüksekliği 2.56 m. ölçüsündedir. Çeşmenin ön yüzünde sivri tuğla kemerli 0.50 m. ölçüsünde derin bir niş yüzeyi yer almaktadır. Nişin aynalık kısmında yer alan muhdes ayna taşına çeşme lülesi yerleştirilmiştir. Her iki yan kenarda 0.30 m. derinliğinde kemerli taslıklar bulunmaktadır. Niş önünde uzanan taş yalak 2.05 m. uzunluğunda olup 62x50 m. ölçülerindedir. Doğu yüzünün yuvarlak kemerli 0.85 m. derinlikli niş yüzeyinin üzerinde hazne ile irtibatlı dikdörtgen bir açıklık bulunmaktadır. Bu açıklık kısmında yapılan müdahaleler sonucunda sözü edilen kitabe bölümünün yer almış olması ve sonrasında çıkartılmış olması muhtemeldir. Günümüzde hazne açıklığının üzerinin kapatıldığı görülmektedir. Niş içinde bulunan lüleden hâlâ su aktığı görülmektedir. Batı yüzdeki yalak 2.20 m. uzunluğunda olup, 0.70x0.80 m. ölçülere sahiptir. Sağ üst kısımda bir tahliye deliği açılmıştır. Çeşmenin üst örtüsü, öncesinde beton üzeri alaturka kiremit çatı ile örtülüyken, yapılan son restorasyonla üzeri beton harçla sıvanmıştır (Çizim 1-2, Resim 3-6). Söz konusu tekkenin, Hurûfât Defterleri'ndeki en erken tarihli kaydı 1691'dir. Buradaki kayda göre Nebi Hoca tekkesinin 1691 tarihinden önce mevcut olduğu söylenebilir.

1.2. İzmit Kazasındaki Zaviyeler

Zaviye sözlük anlamı olarak, Arapça'da "toplamak" anlamında "zoy" kökünden türetilerek "köşe, bucak, evin bir odası" anlamında kullanılmıştır (Ocak-Faruki, 1986, 468). İznikmid hurûfât kayıtlarına göre merkez kazada 3 tane zaviye bulunmaktadır. Bunlarda bir tanesi köy yerleşiminde (Baba Sultan Zaviyesi), bir tanesi mezrada (Hasan Paşa Zaviyesi) ve biri de merkezi yerde (Habib Efendi Zaviyesi) konumlanmıştır. Osmanlı zaviyeleri, 'mescid, tevhidhâne, türbe ve mezarlık, derviş ve misafir odaları, kütüphane, mutfak ve erzak ambarları, hamam ve ahır' (Ocak- Faruki, 1986, 473-474) gibi yapı birimlerinden oluşan bir külliye programından ibarettir. Yaptığımız araştırma sonucunda Baba Sultan Zaviyesi'nin "Halvetiyye", tarikatına mensup olduğu, diğer zaviyelerin ise bağlı olduğu tarikat isimlerinin belirlenemediği tespit edilmiştir.

1.2.1. Baba Sultan Zaviyesi

İznikmid hurûfât kayıtlarına göre Baba Sultan Zaviyesi, İzmit'in günümüzde ilçe statüsünde olan Gölcük'e bağlı Değirmendere beldesinin Örcün köyünde yer almaktadır. Söz konusu köy, günümüzde bir mahalle konumun-

dadır. Eski bir haritada tekkenin Örcün bölgesi sınırları içerisinde verildiği gözlenmektedir. Kuzeyde İzmit Körfezi ve güneyde Karamürsel kazasıyla sınırlandırılmış alanda konumlandırılmıştır (Harita 2).

Zaviyenin bânisi İbrahim Edhem Derviş Baba'nın, Fatih döneminde Sinop'tan Örcün Köyü'ne getirilmiş ve Gölcük bölgesinde zaviye ihtiyacını gidermek üzere II. Bayezid zamanında kurulan arazinin kendisine temlik edilmiş bir zat olduğu bilinmektedir. (Galitekin, 1998, 65; Galitekin, 2005, 278). Sözü edilen zaviyenin bir hamam ve menâzilden (mesken, ikâmetgah, ahır vd.) ibaret olduğu ifade edilmektedir (Galitekin, 1998, 89). Günümüzde bu yapı topluluğundan sadece türbe ve hamam birimi kalmıştır. Tekke ve türbeden oluşan yapı topluluğu İstanbul başta olmak üzere her bölgede uygulanmıştır. Şam'da bulunan Mevlânâ Hâlidî Tekkesi de (19.yy.) bu şema ile kurulmuş bir yapı topluluğudur (Boran, 2012, 62). 15. veya 16.yy.'a tarihlenmesi mümkün gözükür türbe yapısı, günümüzde mimari üslup bakımından geç dönem özellikleri göstermektedir. Türbenin 1894 depreminin sonrasında, 1899 yılında tamir edildiği bilinmektedir (Galitekin, 2021, 151). Zaviye türbesinin güney duvarında yer alan yarım daire kesitli niş ve çeyrek küre kavsaralı bir mihrabın bulunması burasının tevhidhâne olarak da kullanıldığını düşündürmektedir. İstanbul'da bu tür tekke örneklerinin yoğun olduğu özellikle İstanbul'da İsmail Hakkı Efendi, Abdülhay Efendi, Şeyh Edhem Efendi ve Şeyh Ahmed Kartal tekkelerinde doğrudan türbe mekânının olmadığı sandukaların tevhidhâne mekânının içinde ahşap parmaklıklarla sınırlandırılarak yerleştirildiği bilinmektedir (Tanman, 1990, 306). Kuzey-güney yönde eğimli bir arazide taş temeller üzerinde yükselen türbe, 43 metrekare bir alanda tek odadan ibaret olup, kuzey-güney uzantılı dikdörtgen planlıdır. Yapı, giriş kısmını üçgen alınlıklı sundurmali, içten düz ahşap çıtalı tavan ve dıştan kırma çatı ile örtülüdür. Türbe malzemesi yığma tuğla olup kireç üzerine boyanmış olduğu anlaşılmaktadır. Taş temel üzerine oturtulan bu yapının giriş açıklığı doğu cepheden merdivenlerle sağlanmıştır. Giriş kapısı çift kanatlı, pencereler ahşap söveli olup demir parmaklıklıdır. İç mekânda batı yönde yer alan pencere günümüzde dolap şeklinde değerlendirilmiştir. Türbenin cephe duvarlarında kuzeyde üç, güney ve doğu yönlerde ikişer adet pencere açılmıştır. İç mekânda ahşap profilli parmaklıklarla çevrilmiş İbrahim Edhem Derviş Baba Sultan'a ait ahşap bir sandukanın yer aldığı görülmektedir (Çizim 3-4., Resim 7-10). Söz konusu yapının sekilerle yükseltilmiş demir parmaklıklarla sınırlandırılan avlusunda doğu ve kuzeydoğu yönlerinde tarihi iki adet mezar yer almaktadır. Yapı, İstanbul II. No'lu K.T.V.K.K.'nun 11.06.1983 tarih ve 15072 sayılı kararı ile tescil edilmiştir. Türbe son olarak

2012 yılında Gölcük Belediyesi tarafından onarılmıştır (Galitekin, 2021, 155).

Zaviyedeki vakfın akarlarından olan hamam biriminin ise 90 yıl öncesine kadar ayakta olduğu ifade edilmektedir (Galitekin, 1998, 94). Günümüzdeki hamam binası, 1948 yılında İller Bankası aracılığıyla 30.000 lira masrafla (Galitekin, 2021, 160) aşağı bir konumda yeniden inşa edilmiştir (Galitekin, 2015, 382-383). Söz konusu hamam, K.T.V.K.Y.K.'nın 19.04.1996 tarih ve 439 sayılı kararı ile tescil edilmiştir (Aksoy, 2011, 276). Taş temel üzerine taş ve tuğla malzemeye yapılmış olan hamam, soyunmalık, ılıklik ve sıcaklık mekânlarından meydana gelmektedir. Hamamın giriş aksı doğu cephedeki yuvarlak kemerli kapıdan sağlanmaktadır. Söz konusu giriş boşluğundan ulaşılan soyunmalık bölümünden sonra yaklaşık 5. 10x4.65 m. ölçülerindeki tonoz örtülü ılıklik bölümüne geçilmektedir. Ilıklik mekânının doğu yönünde yer aldığı belirtilen helâ birimi kaldırılarak L şeklinde bir mekâna dönüşme söz konusudur. Ilıklik mekânında bariz kot farklılığı oluşmuştur. Bu bölümden ulaşılan 5.34 x 5.26 m. ölçülerindeki kubbeli sıcaklık mekânının ortasında kare formu mermer bir göbek taşı yer almaktadır. Sıcaklığın halvet ya da eyvan gibi ek birimleri bulunmamaktadır. Yapının arka cephesine ise külhan ve su deposu birimleri yerleştirilmiştir (Çizim 5., Resim 11-14). Son olarak 1999 depremi sonrası ağır hasarlı hale gelip, 2021 yılında Gölcük Belediyesi ve Valilik tarafından aslına uygun şekilde restorasyon yapılarak tamamlanmıştır (Galitekin, 2021, 160). Zaviyenin hamamı günümüzde, “Hattat Ali Vasfi İzmi-dî Hüsn-i Hat Müzesi” olarak işlev görmektedir.

Baba Sultan Zaviyesinin bir vakfı olduğu, vakıf arazisinin iki parça şeklinde düzenlendiği, birinci parçada zaviye birimlerinin bulunduğu bahçeler, üzümlük ve kestanelik, ikinci parçada ise sulak tarla denilen arazinin yer aldığı ifade edilmektedir (Galitekin, 1998, 70-71; Galitekin, 2005, 278). Sözü edilen zaviyenin ve civar köylerin mezarlık alanlarındaki mezar taşlarında çokça rastlanan halvetî tacı (Resim 15) ve II. Bayezid'in Halvetîliğe göstermiş olduğu yakınlık, Baba Sultan Zaviyesi'nin Halvetî tarikatına mensup olduğunu mümkün kılmaktadır. Halveti tarikatının Osmanlı Devri içinde II. Bayezid döneminde temellerinin atıldığı bilinmektedir. Bu dönemde İstanbul'da önemli şeyh olan Cemalettin Halvetî, II. Bayezid'in yakın çevresine girerek Cem Sultan'a karşı II. Bayezid'i desteklediği bilgisi mevcuttur (Köse, 2012, 32). Sonrasında II. Bayezid ile yakın ilişkiler kurmasından hareketle sözü edilen tarikatın başta İstanbul olmak üzere İzmit ve diğer taşra şehirlerinde tasavvufi hayatı derinden etkilediği söylenebilir. Halvet “*günahtan korunmak, hakkıyla*

ibadet etmek, zikirle meşgul olmak için ıssız yerlerde yaşamayı tercih etme” anlamında kullanılmış, halvete mensup olanlara ise halvetî denilmiştir (Uludağ, 1997, 386). Hazar denizinin güneybatısındaki Lahican bölgesinde doğan Ömer el- Halvetî’nin kurucusu olduğu tarikat, dört ana kola ayrılarak irşad vazifesini yerine getirmiştir (Uludağ, 1997, 393-394).

Baba Sultan Zaviyesi ile ilgili incelediğimiz hurûfât kayıtlarının 1711-1798 tarihleri arasında tutulduğu tespit edilmiştir. İncelediğimiz hurûfât defter kayıtlarına göre Haziran 1711’de söz konusu zaviyenin nazırı Şeyh Abdülbaki’nin vefatı ile yerine oğlu Mehmet’e (VGMA, HRF.d., No. 1067, Sayfa No. 40) görev geçmiştir. 1724’te Şeyh Mehmet Sivasizâde’nin beratı kaybolmuşken, tekrardan berat çıkarılmasına karar verilmiş, (VGMA, HRF. d., No. 1137, Sayfa No. 42), Ekim 1731’de Sivasizâde Şeyh Mehmet’in vefatı ile kendi soyundan olan oğlu Şeyh Abdülmecit görevlendirilmiş (VGMA, HRF.d., No. 1068, Sayfa No. 43), 1736’da Sivasizâde Abdülmecit’in vefatı ile kendi soyundan oğlu Şeyh Mehmet ve Şeyh Abdülbâki Sivasizâde’ye vakıf yöneticiliğinin müştereken yapılmasına (VGMA, HRF.d., No. 1067, Sayfa No. 40), 19 Kasım 1798’de evladiyet ve meşrutiyet üzere göreve getirilen Şeyh Mehmet ve Şeyh Abdülbâki Sivasizâde ölünce sahipsiz kalan zaviye şeyhliğine Sivasizâde Seyyid Şeyh Mehmet Haşim’in getirilmesine (VGMA, HRF.d., No. 531, Sayfa No. 15) karar verilmiştir.

1.2.2. Habib Efendi Zaviyesi (Çelebi Efendi Zaviyesi)

Yapıyla ilgili çok fazla bilgi bulunmamaktadır. İncelediğimiz Hurûfât Defterleri’ndeki kayıtlara göre Habib Efendi (Çelebi Efendi) Zaviyesi, İzmit’in kâdim mahallesi olan Kertil Mahallesi’nde yer almaktadır. Günümüzde bu mahalle “Çukurbağ Mahallesi” olarak şehrin merkezinde bulunmaktadır. Yayınlarda Kertil Tekkesi olarak geçen yapının (Galitekin, 2015, 284-286) çalışmamıza konu olan zaviye olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü İzmit’te Kertil Tekkesi olarak bilinen yapının Aziz Mahmut Hüdai hazretlerinin halifelerinden Şeyh Mehmet Efendi’nin tesis ettiği ve tekke isminin de kayıtlara böyle geçtiği bilinmektedir (Özdemir, 2018, 109). Buradaki tekkenin kurucusunun ise Habib Efendi olduğu anlaşılmaktadır. İznikmid hurûfât defter kaydında 1734 tarihli “*Kertil Mahallesinde Çelebi Efendi Camii*” adlı kayıt bulunmaktadır (VGMA, HRF.d., No. 1068, Sayfa No. 42). Günümüzde cami yerinde değildir. Buradan hareketle Kertil Mahallesi’ndeki Habib Efendi Zaviyesi’nin cami-tevhidhâne biçiminde düzenlendiği söylenebilir.

Kayıtlara göre 1726’da söz konusu zaviyede iki akçe ile evkat-ı selasede (üç vakitte) imam olan el-Hac Abdurrahman’ın vefatından sonra yerine Halil

halife bin İbrahim'e inayet buyurulmuştur (VGMA, HRF.d., No. 1143, Sayfa No. 35). 1734 tarihinde iki akçe ile evkat-ı selasede (üç vakitte) imam olan el-Hac Abdurrahman'ın vefatından sonra Halil halife bin İbrahim'in mutasarrıf olması ile beratı bulunan Abdulkerim'in görevinden el çektilmesi kararlaştırılmıştır (VGMA, HRF.d., No.1068, Sayfa No. 42).

1.2.3. Hasan Paşa Zaviyesi

Yapıyla ilgi çok fazla bilgi bulunmamaktadır. İncelediğimiz hurûfât kayıtlarına göre söz konusu zaviye, İzmit'te Şeyh Halil Efendi'nin vakıf mezarında bulunmaktadır. Günümüzde bu vakıf mezarasının nerede olduğu tespit edilememiştir. Kayıtlara göre zaviyede “evladiyet ve meşrutiyet” olmak üzere babadan oğula geçen bir vakıf düzeni yer almaktadır. Kurucusunun Hasan Paşa olduğu söylenebilir. Zaviye ile alakalı hurufat kayıtlarının 1724-1759 tarih aralığında düzenlenmiş olduğu tespit edilmiştir. Kasım 1724'te Hasan Paşa zaviyesinde evladiyet üzere mutasarrıf olan Seyyid Esirzâde Şeyh Mehmet beratsız olduğu için yeniden berat inayet buyurulmuştur (VGMA, HRF. d., No. 1137, Sayfa No. 43). Ekim 1731'de Şeyh Mehmet'in vefatı ile yerine kendi soyunda oğlu Şeyh Abdülmecit halifeye görev verilmiş (VGMA, HRF. d., No. 1068, Sayfa No. 39), 1736'da zaviyedâr Şeyh Abdülmecit vefat edince yerine oğulları olan Şeyh Mehmet ve Şeyh Abdülbaki Sivasizâde vakıf şartı gereğince müşterek olarak görevlendirilmiş (VGMA, HRF.d., No. 1068, Sayfa No. 43), 1759'da zaviyenin günlük yirmi dört akçe ile mütevellisi olan İsmail halife bin Mehmet mutasarrıf iken beratının kaybolmasıyla yeniden adı geçen berata gereğince tevcih buyurulması kararlaştırılmıştır (VGMA, HRF. d., No. 1063, Sayfa No. 34).

1.3. İzmit Kazasındaki Tekke-Zaviye Yapıları

1.3.1. Hamza Bey Tekkesi/Zaviyesi

İznikmid Hurûfât Defterleri'ndeki kayda göre söz konusu yapı, hem tekke hem de zaviye olarak anılmaktadır (VGMA, HRF.d., No. 532, Sayfa No. 16; VGMA, HRF.d., No. 1063, Sayfa No. 36; VGMA, HRF.d. No. 1065, Sayfa No. 102). Kayıtlara göre İzmit'te yer alan zaviye/tekke yapısının bir vakfı olduğu anlaşılmaktadır. Kayıtlarda zaviyenin bulunduğu mahalle belirtilmemiştir. Günümüzde ise zaviyenin herhangi bir kalıntısı bulunmamaktadır. Vakfın kurucusu olarak bilinen Hamza beyin sekiz tane ceviz ağacını evladına vakfederek zaviyesi için her sene dört akçe verilmesini şart koşmuştur

(Özdemir, 2018, 80). Söz konusu yapının ulaşılabilen en eski kaydının 1561 tarihi olduğu tespit edilmiştir (Özdemir, 2018, 79). Buradan hareketle yapının 16.yy.'a kadar uzandığını söylemek mümkündür.

İncelediğimiz defter kayıtlarına göre Eylül 1760'da Hamza Bey Vakfı yapısının zaviyadârı olmadığı için, kesin olarak belirlenmiş vazifeye Şeyh Selim Abdullah'a tevcih buyurulmasına (VGMA, HRF.d., No. 1063, Sayfa No. 36), 1777'de Şeyh Selim bin Abdullah'ın beratının tecdid (yenilenme) edilmesine (VGMA, HRF.d., No. 1065, Sayfa No. 102) ve 31 Ekim 1805'te Şeyh Selim bin Abdullah bila veled (çocuksuz) olduğu için vefatından sonra yerine Şeyh Numan Helvanizâde'nin görevlendirilmesine (VGMA, HRF.d., No. 532, Sayfa No. 16) karar verilmiştir.

Sonuç

1711-1806 tarih aralığında İzmit'teki tekke ve zaviyeler için kayıtlar içeren İznikmid (İzmit) Hurûfât Defterleri, söz konusu yapılar hakkında bilgi verdiği için önem arz eden arşiv vesikalarıdır. Çalışmamıza konu olan Hurûfât Defterleri'ne göre, İzmit kazasında dört tekke, üç zaviye ve bir adet de zaviye/tekke yapısının yer aldığı anlaşılmaktadır. Yaptığımız araştırma neticesinde sözü edilen tarikat yapılarından, Baba Sultan Zaviyesi (15.yy. sonu /16.yy. başı?), Hamza Bey Tekkesi/Zaviyesi (16.yy.), Nebi Hoca Tekkesi (16-17.yy.) ve Bayrampaşa Tekkesi'nin (17.yy. ilk yarısı) erken tarihli yapılar olduğu anlaşılmaktadır. Diğer tarikat yapılarının inşa tarihi hakkında net bir şey söylemek mümkün değildir. Fakat bu yapıların 18. ve 19. yy.'da aktif durumda olduğu, incelediğimiz hurufat kayıtlarından öğrenilmektedir. Söz konusu yapılardan Baba Sultan Zaviyesi'ndeki türbe ve hamam yapısının, Nebi Hoca Köyü Tekkesi'ndeki çeşme yapısının günümüze kadar ulaştığını söylemek mümkündür. Diğer tekke ve zaviyelerin yaptığımız alan araştırması sonucunda yerinde olmadığı tespit edilmiştir. Çalışmamız neticesinde Himmetzâde Tekkesi, Habib Efendi Zaviyesi ve Nebi Hoca Tekkesi'nin cami-tevhidhâne biçiminde düzenlendiğini söylemek mümkündür. Yani söz konusu yapılar da ayinlerin yapıldığı mekân ayrıca halkın ibadet ettiği cami olarak hizmet etmekteydi. Bu nedenle ibadet edilen kısım tekkenin mahremiyet anlayışını kaldırmaktadır. Himmetzâde Tekkesi'nin şehir imar haritasına göre bir bahçeye sahip olmasından hareketle bir mesire alanı olarak inşa edildiği söylenebilir. Bir ibadet yapısının tekke ya da zaviye olarak değerlendirilmesi, devletin fütüvvet geleneğini yansıttığı gibi Erken Osmanlı cami mimarisi anlayışının etkisini de göstermektedir. Baba Sultan Zaviyesi'nin ise türbe biriminde bir

mihrabın bulunması buranın tevhidhâne olarak da değerlendirildiğini akla getirmektedir. Sözü edilen zaviyenin ayin mekânının türbeye bitişik olduğu da düşünülebilir.

İzmit kazasında yer alan tekke ve zaviyelerin bağlı olduğu tarikatlar çeşitlilik arz etmektedir. İzmit'teki tekke ve zaviyelerin mensup olduğu tarikatlara bakıldığında Osmanlı Devleti'nin 15.yy.'dan beri devletin uyum içinde olduğu ve devlet geliriyle desteklenen tarikatlar olduğu açıkça hissedilmektedir. Bu tür tarikatların tekke ve zaviyeleri devletin gücüne tehdit oluşturmadığı için İstanbul ve Anadolu'da yaygın olarak görülmektedir.

Kayıtlara ve yayınlanan eserlere göre Himmetzâde ve Mahmut Ağa tekkelinin "Bayramiyye", Bayrampaşa Tekkesi'nin "Mevleviyye" ve Baba Sultan Zaviyesi'nin "Halvetiyye" tarikatına bağlı olduğu söylenebilir. Yaptığımız araştırma neticesinde "Bayramiyye" tarikatına bağlı tekkeler o dönemin anlayışına paralel olarak da İzmit merkez ve ilçelerinde daha yoğun olarak görülmektedir. Vakıf kurucularının adıyla tekke ve zaviye isimlerinin isimlendirildiği görülmektedir. Bâniler, tasavvufi manada baba ya da hoca unvanlı olabildiği gibi (İbrahim Edhem Derviş Baba, Nebi Hoca) sadrazamlığa kadar yükseltilmiş paşa unvanına sahip kişiler de olabilmektedir (Bayram Paşa, Hasan Paşa). Devletle yakın ilişki kuran tarikatların tekke ve zaviye yapılarında kurucu olarak bizzat hükümdar ve sadrazamların aktif rol oynadıkları bilinmektedir.

Sözü edilen yapıların vakıflarının işlenişinde "evlatlık ve meşrutiyet" kuralının geçerli olduğu gözlenmektedir (Bayrampaşa Tekkesi, Baba Sultan Zaviyesi, Hasan Paşa Zaviyesi). Kişinin vefatı ile yerine ilk başta evlada ve bu koşulun sağlanamadığı durumlarda aileden başka birisinin görevlendirildiği saptanmıştır. Hurûfât Defterlerine göre İzmit tekke ve zaviyelerinde "şeyhlik, zaviyedarlık, nazırlık, mutasarrıflık ve türbedarlık" gibi görevlendirmeler yer almaktadır. İncelediğimiz kayıtlara göre, vakfı bilinmeyen köy/mezra gibi yerleşimlerdeki görevlendirmelerde (Habib Efendi Zaviyesi, Hasan Paşa Zaviyesi, Çelebi Efendi Zaviyesi) günlük iki akçe ve dört akçe arasında ücretlendirme yapıldığı görülmektedir. Yapılan görevlendirmelerde, beratların kaybolması ya da hiç beratın olmaması durumunda (Hasan Paşa Zaviyesi) yeniden beratlar çıkarılmıştır. Bir örnekte (Bayrampaşa Tekkesi) kişinin görevini gadri külli etmesi (insafsızca davranmak) sonucunda görevinden uzaklaştırıldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu hurûfât kayıtlarında atamaların naip ya da kadı aracılığıyla sağlandığı tespit edilmiştir. Bir örnekte (Mahmut Ağa Tekkesi) türbedarlık görevinin Şeyh tarafından (Mehmed Muhyiddin Himmetzâde)

onaylandığı görülmektedir. İznikmid (İzmit) hurûfât kayıtlarına göre, dönemin naip ya da kadılarının, Hafız Ahmet, Derviş Abdülkadir ve Kadı Mustafa olduğu anlaşılmaktadır.

İzmit'te 15.yy.'dan 19.yy.'a kadar gelişim çizgisini tamamlayan tekke ve zaviyelerin zaman içinde yıkılmasının en büyük nedeninin, şehir merkezinin deprem bölgesinde yer alması ve zamanla işlevlerini yitirerek kendi kaderlerine terk edilmeleriyle ilişkilendirilebilir. İzmit'teki tekke ve zaviye yapılarının günümüze ulaşan birimlerinin (türbe, hamam, çeşme) son dönem restorasyon çalışmaları ile yenilediği görülmektedir. Bazı tekke birimlerinin ise (cami, türbe) özgün halini koruyamadığı ve betonarme biçimde aslına sadık kalınarak yeniden yapıldığı anlaşılmıştır. İzmit'teki tekke ve zaviye yapılarının çoğu, günümüze ulaşmasa da hurûfât kayıtlarından bölgenin, Osmanlı Dönemi sürecinde tekke ve zaviye mimari faaliyetleri bakımından ayrıcalıklı bir konumda olduğu anlaşılmaktadır. Şehrin dini yönden maddi varlık gösteren tekke ve zaviye müesseseleri yoğunlukla merkez ilçede kümelenmesine rağmen şehrin تنها alanındaki eğimli bir yükselti üzerinde (Baba Sultan Zaviyesi) veya kırsal yerleşimlerde (Nebi Hoca tekkesi, Hasan Paşa Zaviyesi) kurulanlar da vardır. Elde ettiğimiz veriler ışığında zaviye ve tekkelerin birçok yapı birimini kapsadığı, ana ibadet yapısının yanı sıra günlük ihtiyacı karşılamak üzere mesken, hamam, çeşme gibi ek birimlerinin de söz konusu yapılara dahil olduğu tespit edilmiştir. Himmetzâde Tekkesi'nin bir tekke bahçesine sahip olduğu ve yakınında türbe binasının bulunduğu şehir imar planından tespit edilmiştir. Zengin vakıfları ile işleyişi sağlanan tarikat yapılarının çeşitliliği, bölgenin dini mimari yapısı ve şehir topoğrafyasındaki yerini gözler önüne sermekle beraber Orhan Gazi ile birlikte fethedilen şehirde bir dini müessese olarak varlıklarının görülmesi devletin fütüvvet anlayışını örneklemektedir.

Kaynaklar /References

1. Araştırma ve İnceleme Eserler

- Aksoy, Taner. *Kocaeli Kültür Envanteri*. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2011.
- Alkan, Mustafa. "Türk Vakıf Tarihi Araştırmaları Açısından Hurufat Defterleri: Adana Örneği". *XV. Türk Tarih Kongresi* (11-15 Eylül 2006). 825-842. Ankara, 2010.
- Arıcı, Raziye. *Menteşe Sancağı'na Bağlı Meğri (Fethiye) Kazası ve Köylerinin Hurufat Defterleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Aslangiri, Mine. *Bursa Hurûfât Defterleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Aşıkpaşazâde. *Tevarih-i Âli Osman*. İstanbul: Matba-i Amire, 1332.
- Ayhan, Alper. *1452 İzmit Şer'iyye Sicilinin Değerlendirilmesi ve Transkripsiyonu*. Kars: Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2013.
- Balkaya, Ayşe. "Hurufat Defterlerine Göre Finike'deki Camiler (XVII.-XIX. Yüzyıllar Arası)". *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 18/36 (2023), 287-306.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeleri". *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 279-353.
- Baykara, Tuncer. *Osmanlı Taşra Teşkilatında XVIII. Yüzyılda Görev ve Görevliler (Anadolu)*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1990.
- Bayramoğlu, Fuat- Azamat, Nihat. "Bayramiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/ 269-273. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Beyazıt, Yasemin. "Hurufat Defterlerinin Şehir Tarihi Araştırmalarındaki Yeri". *History Studies* 5 /1 (2013), 39-69.
- Boran, Ali. "Şam Mevlânâ Hâlidî Bağdâdî Tekke ve Türbesi". *Uluslararası Mevlâna Hadid-i Bağdadi Sempozyumu Bildirileri* (11-13 Haziran 2010). ed. Erdal Baykan- Mehmet Keskin. 53-67. Ankara, 2012.
- Çakar, Enver. "Hurufat Defterlerine Göre 18. Yüzyılda Palu". *Vakıflar Dergisi* 49 (2018), 21-41.
- Çakar, Enver- Uzun, Celalettin. *Hurufat Defterlerinde Harput (1690-1812)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2017.
- Çal, Halit. "1192 Numaralı 1697-1716 Tarihli Hurufat Defterine Göre Bulgaristan'daki Türk Mimarisi". *Balkanlar'da Kültürel Etkileşim ve Türk Mimarisi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (17-19 Mayıs 2000). ed. İmran Baba. 1/221-286. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Çal, Halit. "Hurufat Defterlerine Göre 19. Yüzyılda Küre Kazası". *Prof. Dr. Zafer Bayburtluoğlu Armağanı Sanat Yazıları*. ed. Mustafa Denктаş vd. 125-166. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2001.
- Çal, Halit. "1192 Numaralı 1696-1716 Tarihli Hurufat Defterine Göre Yunanistan'daki Türk Mimarisi". *Erdem* 58 (2010), 93-242.
- Çetin, Adem. *Hurufat Defterlerindeki Kayıtlara Göre Ankara İl Merkezindeki Dini Mimari Yapılar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dağlı, Ahmet. *19. Y.Y. Adapazarı-Kocaeli Bölgesi Medrese ve Tekke-Zaviyeleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Demirtaş, Hasan. "Vakıf Araştırmalarında Kaynak Olarak Hurûfat Defterleri: Kangırı Örneği". *Vakıflar Dergisi* 37 (2012), 47-92.
- Dündar, Abdülkadir. "Beş Hurufât Defteri'ndeki Kayıtlara Göre Mudurnu". *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Uluslararası Mudurnu Araştırmaları Ahilik ve Halk Kültürü Sempozyumu* (21-22 Eylül 2018). ed. Azize Aktaş Yasa vd. 73-93. Ankara: BAİBÜ Bolu Halk Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2018.
- Eroğlu Memiş, Şerife. "Osmanlı Toplumsal Tarihi Kaynaklarından Hurûfât Ya da Askeri Rûznâmçe Defterleri ve Önemi Kazâ-i Kudüs-i Şerif Örneği". *Vakıflar Dergisi* 39 (2013), 119-146.
- Eroğlu Memiş, Şerife. "Hurûfât ya da 'Askeri Rûznâmçe Defterlerinde Yer Alan Vakıf Kurumları Dışındaki Atamaların Kazâ-yı Kudüs-i Şerif Örneğinde İncelenmesi". *OTAM* 39 (2016), 71-104.

**360 • İZNİKİMİD (İZMİT) HURÛFÂT DEFTERLERİNE GÖRE İZMİT KAZASINDAKİ
TEKKE VE ZAVİYELER**

- Erpolat, Mehmet Salih. "Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Kocaeli Sancağı'nda Dini Hayatın İzleri". *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2012), 1-37. <https://doi.org/10.30517/cihannuma.768712>.
- Galitekin, Ahmet Nezh. *Gölcük Örcün Köyü ve Baba Sultân Zâviyesi*. Kocaeli: Gölcük Belediyesi Kültür Yayınları, 1998.
- Galitekin, Ahmet Nezh. *Gölcük Tarihçe ve Kültür Mirası Eserler*. Kocaeli: Gölcük Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.
- Galitekin, Ahmet Nezh. *Kocaeli Su Medeniyeti Tarihinden Sayfalar*. Kocaeli: İsu Genel Müdürlüğü Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Galitekin, Ahmet Nezh. *Gölcük Örcün Köyü ve Baba Sultân Zâviyesi*. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Gökmen, Ertan. Hurûfat Defterlerine Göre Demirci Kazası ve Köylerinde Cami ve Mescitler (1690-1830). *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2005), 21-56.
- Gökmen, Ertan. Hurufat Kayıtlarına Göre Turgutlu Kasabasındaki Dini-Sosyal Yapılar İle Görevlileri (1690-1835). *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/3 (2016), 338-377. <https://doi.org/10.18026/cbusos.43045>.
- Gürbüz, Adnan. "Amasya Mevlîhânesi ve Vakıfları". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* II/2 (1996), 287-192.
- Kara, Mustafa. "Tekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Köç, Ahmet. "Osmanlı Devleti'nde Devlet-Tekke İlişkisinin Önemli Bir Tanığı: Halveti Şeyhi Sofyalı Bâlî Efendi Ve Vakıfları". *Belleten* 80/289 (1996), 797-821.
- Köse, Fatih. *İstanbul Halvetî Tekkeleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Küçükdağ, Yusuf. "Konya'da Osmanlı Döneminde İnşa Edilen Tekke ve Zaviyeler". *Osmanlı Döneminde Konya*. ed. Yusuf Küçükdağ. 171-182. Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2003.
- Muşmal, Hüseyin-İnal, Sıddıka. "Hurufat Defterleri ve Şehir Tarihi Araştırmalarındaki Yeri". *3. Milletlerarası Şehir Tarihi Yazarlar Kongresi* (6-8 Mart 2015). 119-129. Şanlıurfa, 2015.
- Naldan, Funda. "Hurufat Defterlerine Göre 19. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Kemah Kazasında Türk Mimarisi". *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi* 4/1 (2018), 85-95.
- Ocak, Ahmet Yaşar- Faruki, Süreyya. "Zâviye". *İslâm Ansiklopedisi*. 13/468-476. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Ölmez, Figen. *Kocaeli Çeşmeleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Öntüğ, Mustafa Murat. "Hurufat Defterlerine Göre Uşak'taki Eğitim Müesseseleri (1702-1824)". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (1999), 149-171.
- Özdemir, Gazi. *Hurufat Defterleri Işığında İlgin*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Özdemir, Kerim. *İzmit Kazası Vakıfları ve Vakıf Eserleri: Tespit ve Değerlendirme (1750-1850)*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Şafakçı, Hamit. "Belviran Kazası Tekke ve Zaviyeleri (1476-1876)". *Vakıflar Dergisi* 45 (2016), 59-89.

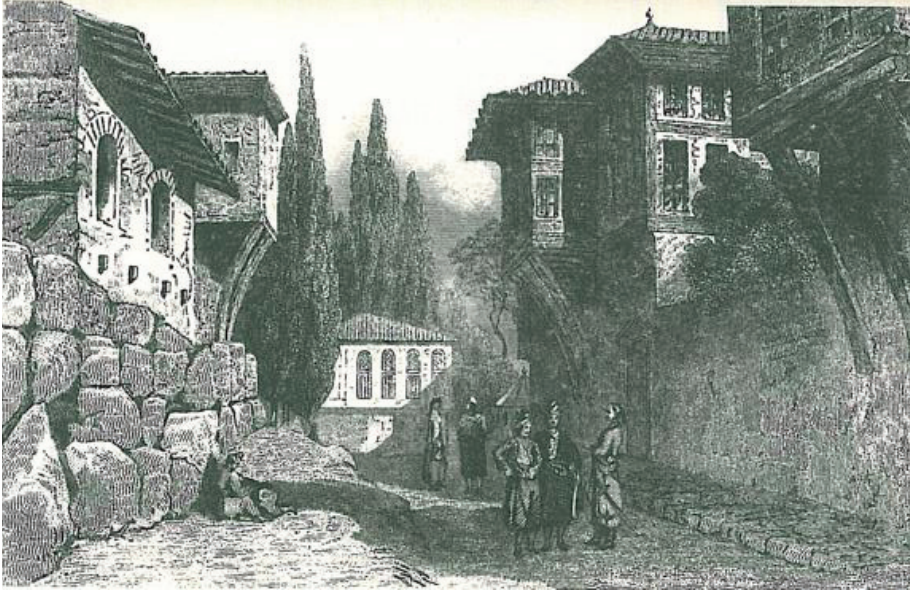
- Tanman, Baha. *İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri Tipoloji Denemeler I*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Tanman, Baha- Parlak, Sevgi. "Tekke (Mimari)." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/370-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Tanrıkorur, Barihüda. "Mevleviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/468-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Texier, Charles. *Küçük Asya*. çev. Ali Suat. 1 Cilt. Ankara: Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, 2002.
- Uludağ, Süleyman. "Halvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/386-387. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. "Halvetiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/393-395. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 1 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 3. Basım, 1972.
- Yediyıldız, Bahaeddin. "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü". *Vakıflar Dergisi* 14 (1982), 1-27.
- Yıldız, Pakize. *Hurufât Defterlerine Göre Maraş Kazası*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yüce, Rifat. *Kocaeli Tarih ve Rehberi*. İstanbul: Demkar Yayınevi, 2007.

2. Arşiv Kaynakları

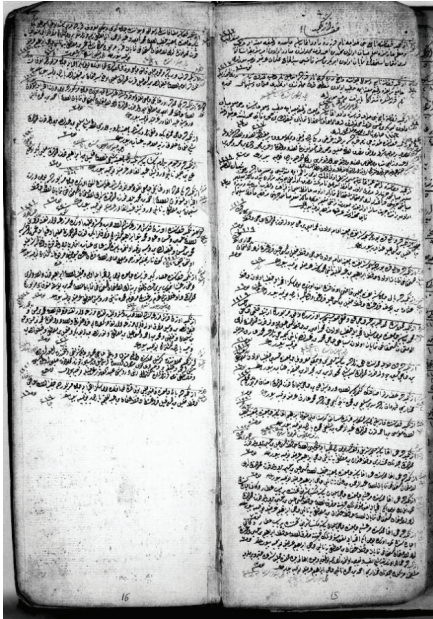
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Hurufat Defteri* (HRF.d). No. 530, Sayfa No. 15.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Hurufat Defteri* (HRF.d). No. 531, Sayfa No. 14/15.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Hurufat Defteri* (HRF.d). No. 532, Sayfa No. 15/16.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Hurufat Defteri* (HRF.d). No. 1061, Sayfa No. 203.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Hurufat Defteri* (HRF.d). No. 1063, Sayfa No. 30/34/36.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Hurufat Defteri* (HRF.d). No. 1065, Sayfa No. 102.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Hurufat Defteri* (HRF.d). No. 1067, Sayfa No. 40/42/43.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Hurufat Defteri* (HRF.d). No. 1068, Sayfa No. 39/42/43/45.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Hurufat Defteri* (HRF.d). No. 1071, Sayfa No. 27.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Hurufat Defteri* (HRF.d). No. 1098, Sayfa No. 123.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Hurufat Defteri* (HRF.d). No. 1137, Sayfa No. 42/43.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Hurufat Defteri* (HRF.d). No. 1143, Sayfa No. 35.

362 • İZNIKİMİD (İZMİT) HURUFÂT DEFTERLERİNE GÖRE İZMİT KAZASINDAKİ
TEKKE VE ZAVİYELER

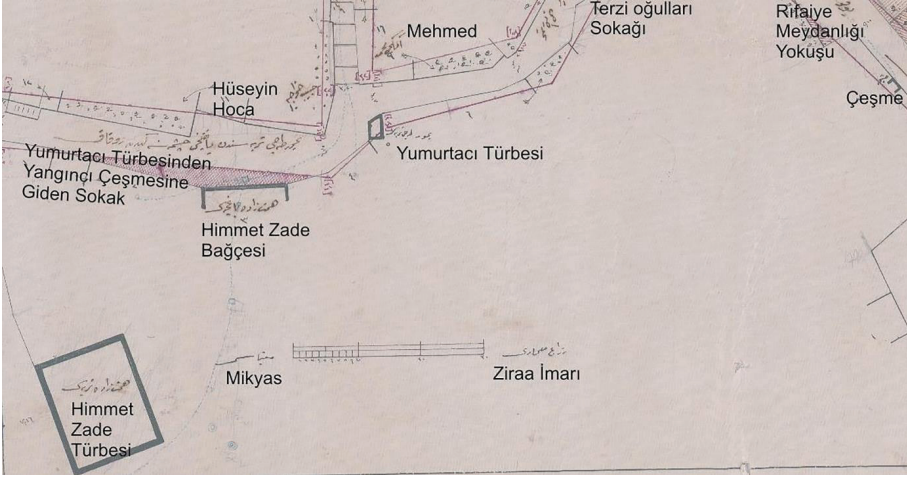
EKLER



Ek 1: Osmanlı Dönemi'nde İzmit Şehri (Texier, 2002: 113)



Ek 2: İznikmid Hurufat Kayıt Örnekleri (VGMA, HD., nr. 532 s.16/ nr.1068 s.42,43)



Harita 1. Himmetzâde Tekke Türbesinin Konumu (Şehir İmar Planı (1926) – Ahmet Nezih Galitekin Özel Arşivi)

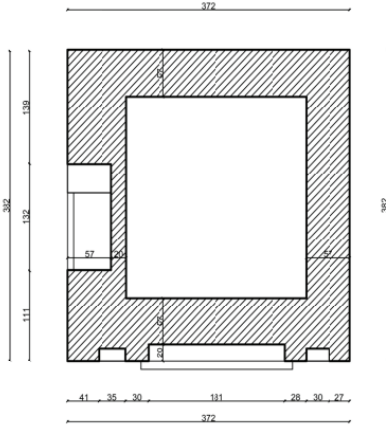


Resim 1. Nebi Hoca Tekke Camii

364 • İZNİKMİD (İZMİT) HURÛFÂT DEFTERLERİNE GÖRE İZMİT KAZASINDAKİ
TEKKE VE ZAVİYELER



Resim 2. Nebi Hoca Türbesi ve Sandukası



Çizim 1. Nebi Hoca Tekke Çeşmesi
Planı (Ölmez, 2012, 102).



Çizim 2. Çeşmenin Kuzey Cephe Görünümü (Ölmez, 2012, 101).



Resim 3. Nebi Hoca Tekke Çeşmesi
Eski Görünüm (Ölmez, 2012, 99)

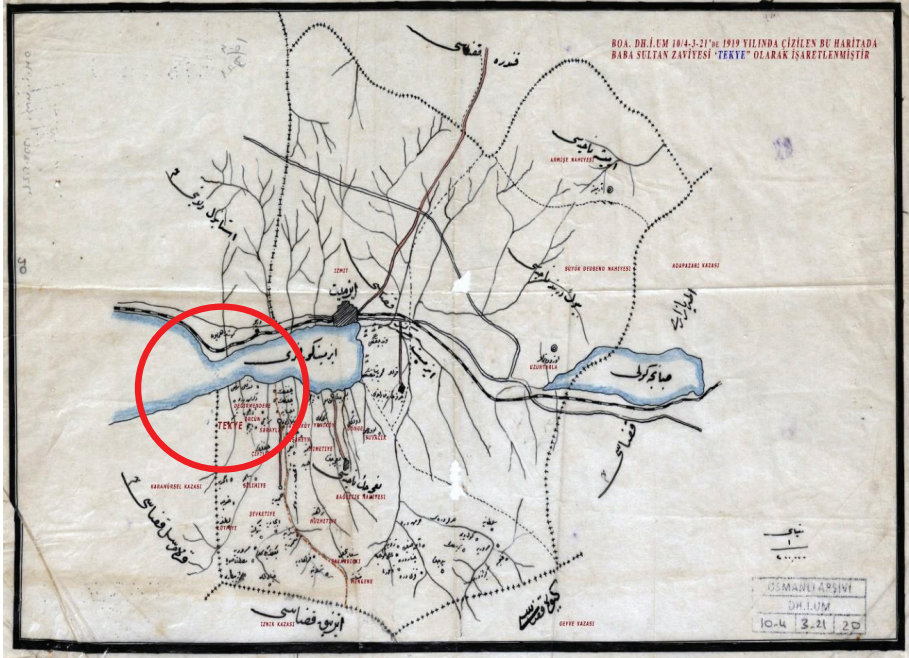


Resim 4. Nebi Hoca Tekke Çeşmesi
Yeni Görünüm

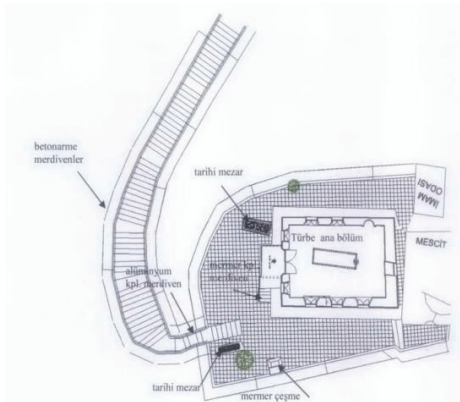


Resim 6. Çeşmenin Doğu Cephesi

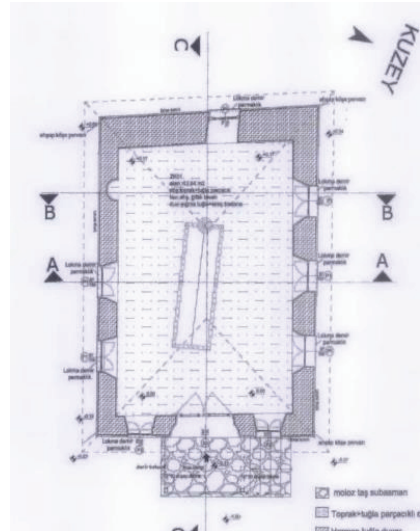
366 • İZNİKİMİD (İZMİT) HURÛFÂT DEFTERLERİNE GÖRE İZMİT KAZASINDAKİ
TEKKE VE ZAVİYELER



Harita 2: Örcün Köyü Baba Sultan Zaviyesi Konumu (Ahmet Nezih Galitekin Özel Arşivi)



Çizim 3. Baba Sultan Zaviye Türbesi
Vaziyet Planı (Şenol Mimarlık)



Çizim 4. Türbenin Planı (Şenol
Mimarlık)

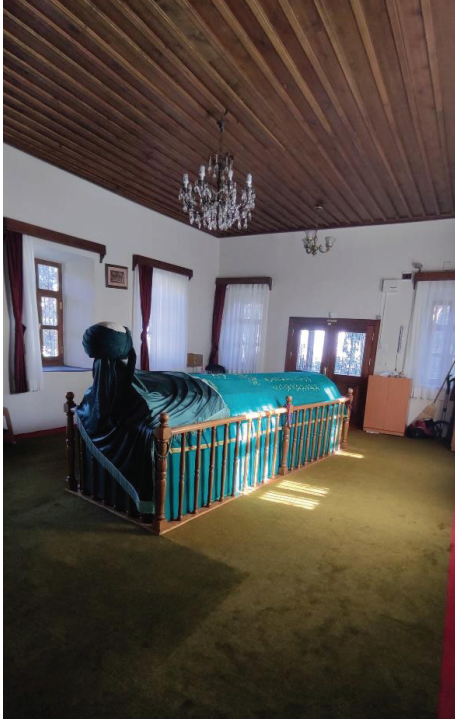


Resim 7. Baba Sultan Zaviye Türbesi/ Eski Görünüm-Tarihsiz (Kocaeli Kurulu Arşivi)

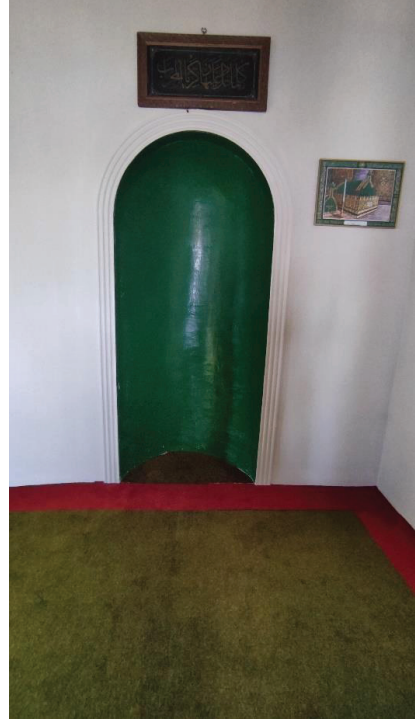


Resim 8. Baba Sultan Zaviye Türbesi/ Yeni Görünüm

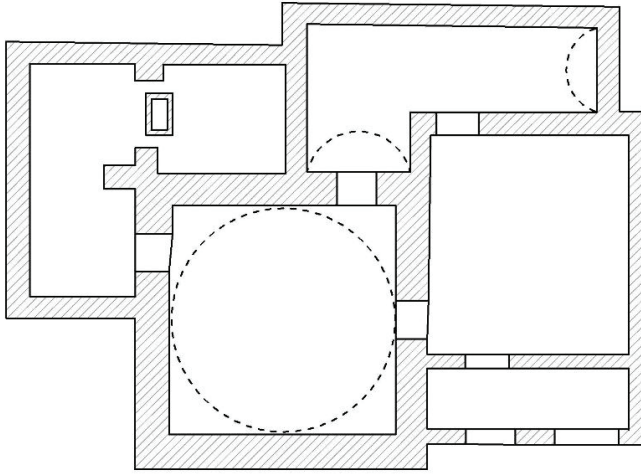
368 • İZNİKİMİD (İZMİT) HURÛFÂT DEFTERLERİNE GÖRE İZMİT KAZASINDAKİ
TEKKE VE ZAVİYELER



Resim 9. İç Mekân Görünümü



Resim 10. Türbe Mihrabı



ÖLÇEK: 1/50



Çizim 5. Baba Sultan Zaviye Hamamı Planı -Rekonstrüksiyon Projesi'nden işlenerek/Vivenka Mimarlık)



Resim 11. Baba Sultan Zaviyesi Hamamı/ Eski Görünüm-Tarihsiz (Kocaeli Kurulu Arşivi)



Resim 12. Baba Sultan Zaviyesi Hamamı/Yeni Görünüm

370 • İZNİKİMİD (İZMİT) HURÛFÂT DEFTERLERİNE GÖRE İZMİT KAZASINDAKİ
TEKKE VE ZAVİYELER



Resim 13. Hamamın Soyunmalık Mekanından Ilıklık Mekanına Geçişi



Resim 14. Hamamın Sıcaklık Mekanı



Resim 15. Gölcük, Baba Sultan Zaviyesi Mezarlığı'ndaki Halvetî Taclı Mezar Taşı

YABANCI UYRUKLU ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE YALNIZLIK VE DİNİ BAŞA ÇIKMA İLİŞKİSİNİN İNCELENMESİ (KİLİS ÖRNEĞİ)

Muharrem AKA* - Metin Gani TAPAN**

Aykut Can DEMİREL***

Öz

Son yıllarda Türkiye'deki üniversitelerde öğrenim görmekte olan yabancı uyruklu öğrencilerin sayısı artmaktadır. Yapılan son araştırmalar, yabancı uyruklu öğrencilerin şehir ve üniversite yaşamında sosyal dışlanma ve yalnızlık gibi sosyal sorunlar yaşadıklarını göstermektedir. Yalnızlık, psikososyal iyilik hâli üzerinde doğrudan etkili bir kavramdır. Bu nedenle yabancı uyruklu öğrencilerde yalnızlık ve dinî başa çıkma becerilerinin incelenmesinin önemli olduğu görülmektedir. Çalışmanın amacı, yabancı uyruklu üniversite öğrencilerinin yalnızlık ve dinî başa çıkma düzeylerinin sosyo-demografik değişkenler bakımından ortaya konulmasıdır. Araştırmada, nicel araştırma desenlerinden korelasyonel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemi ise 121 Suriye uyruklu 18 Afrika kökenli toplam 139 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırma sonucunda, 20 yaş altı üniversite öğrencilerinin pozitif dinî başa çıkma

* Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Psikoloji Bölümü
e posta: muharrem.aka@kilis.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3195-8946

** Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Psikoloji Bölümü. e postametinganii@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3595-140X

*** Dr. Öğr. Gör. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Muğla Meslek Yüksekokulu, Sosyal Hizmet ve Danışmanlık Bölümü
e posta: aykutcandemirel@mu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6388-7313

Atf/Cite as: Aka, Muharrem - Tapan, Metin Gani - Demirel, Aykut Can. "Yabancı Uyruklu Üniversite Öğrencilerinde Yalnızlık ve Dini Başa Çıkma İlişkisinin İncelenmesi (Kilis Örneği)". *Dini Araştırmalar* 26/64 (Haziran 2023), 371-397.
<http://doi.org.10.15745/da.1280331>

düzeylerinin 20 yaş üzerindeki öğrencilerden yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Türkiye’de ikamet süresinin uzamasının öğrencilerin pozitif yönde dinî başa çıkma düzeylerini artırdığı ayrıca öğrencilerin aile tiplerinin (anne-baba birlikte, parçalanmış, ebeveyn kaybı vb.) dinî başa çıkma ve yalnızlık düzeyleri üzerinde etkisinin olmadığı tespit edilmiştir. Öte yandan yabancı uyruklu öğrencilerde kardeş sayısı ile dinî başa çıkma ve yalnızlık arasında, gelir durumları ile dinî başa çıkma ve yalnızlık arasında anlamlı ilişki olmadığı, Suriye kökenli üniversite öğrencilerinin pozitif başa çıkma düzeylerinin, diğer uyruktan gelen öğrencilere göre daha düşük olduğu son olarak mühendislik fakültesi öğrencilerinin dinî başa çıkma düzeylerinin, diğer birimlerde öğrenim gören öğrencilerden yüksek düzeyde olduğu saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Psikoloji, Maneviyat, Sosyal Hizmet, Yabancı Öğrenci, Yalnızlık

Examination of the Relationship of Lonely and Religious Coping in Foreign University Students (Kilis Example)

Abstract

In recent years, the number of foreign students studying at universities in Turkey has been increasing. Recent studies show that foreign students experience problems such as social exclusion and loneliness in city and university life. Loneliness is a concept that has a direct impact on psychosocial well-being. For this reason, it seems important to examine loneliness and religious coping skills in foreign students. The aim of this study is to reveal the loneliness and religious coping levels of foreign university students in terms of socio-demographic variables. Correlational research method, one of the quantitative research designs, was used in the research. The sample of the study consists of 139 students, 121 of whom are Syrian nationals and 18 Africans. On the other hand, this research is important in that it is conducted in Kilis, one of the provinces where the Syrian population is the most dense, and mostly with Syrian university students. As a result of the research, it was determined that the positive religious coping levels of university students under the age of 20 were higher than those of students over the age of 20. It was found out that the prolongation of the residence period in Turkey positively increased the religious coping levels of the students, and the family types of the students (parents together, separate, loss of parents, etc.) did not have an effect on the levels of religious coping and loneliness. On the other hand, it was showed that there was no significant relationship between the number of siblings and religious coping and loneliness in foreign students, and lastly, the

religious coping levels of the engineering faculty students were higher than the students studying in other departments.

Keywords: Psychology, Spiritual, Social Work, Foreign Student, Loneliness.

Summary

In recent years, the number of foreign students studying in Turkey has been increasing rapidly. On the other hand, after 2011, there was a mass migration from Syria to Turkey, and after the migration, many young people started to have training at universities in Turkey. According to 2021-2022 data, at Kilis 7 Aralık University; A total of 848 students from associate, undergraduate, graduate and doctorate degrees, and a total of 53,097 Syrian students are studying in Turkey. At the same time, it is reported that the rate of Syrian immigrants living in the city is almost equal to half of the general population. In the studies conducted, foreign university students in academic environments; It is evaluated that they experience some social and cultural problems such as stress, low social support. At the same time, it is thought that university students experience loneliness, social exclusion and social integration problems.

Considering the studies in the local literature, there are a limited number of studies examining the loneliness and religious coping levels of foreign students. In addition, the majority of the sample group (91.4%) consists of Syrian students studying at Kilis 7 Aralık University and residing in Kilis. It is seen that conducting the research in Kilis, where a dense immigrant population lives, is important in terms of examining the religious coping and loneliness levels of foreign university students. The relationship between the variables of age, gender, nationality, family status, number of siblings, income, duration of residence in Turkey, faculty studied, and religious coping and loneliness levels of foreign students were examined. The universe of the research is foreign students at Kilis 7 Aralık University. The sample of the study was formed by using the random sampling method. In this context, 139 foreign students at Kilis 7 Aralık University were included. In the study, information collection and measurement tools consisting of Personal Information Form, UCLA Loneliness Scale and Religious Coping Scale were used. Ethics committee permission (Kilis 7 Aralık University ethics committee 27.09.2022/9037) was obtained before beginning the research. Data were collected on a voluntary basis. In order to collect the research data, all of the foreign students studying at Kilis 7 Aralık University between 2022-2023 were reached. 139 foreign students who volunteered and did not have language proficiency problems

participated in the research. The data were collected via an Internet-based application (Google Forms).

Socio-demographic characteristics of the participants: 59.7% of the students (n=83) were under the age of 20; 40.3% (n=56) are over 20 years old (Table 1). 69.1% (n=96) of the participants were female; 30.9% (n=43) are male. 91.4% (n=127) of the students participating in the survey are Syrian nationals; 8.6% of them are of African origin. On the other hand, it is understood that 77.7% of the participants (n=108) have lived in Turkey for more than 6 years. When Table 1 is examined, it is understood that the income of the majority of the participants (64.7%) is less than "5000 TL". 20.9% (n=29) of the participants had less than 3 siblings; 58.2% (n=81) had 3 or 6 siblings; It was determined that 20.9% (n=29) had 6 or more siblings (Table 1). 19.4% of the participants are faculty of education; 20.1% of them are students of the faculty of science and literature, 10.8% of them are students of the faculty of theology, 16.5% of them are students of engineering faculty and 33.1% of them are vocational school students.

According to the findings of the study, there is a statistical difference in the positive coping sub-dimension of the religious coping scale according to the age variable. Contrary to previous studies, the university students under the age of 20 have higher positive religious coping levels than the group over the age of 20. However, there was no relationship between the negative dimension of the religious coping scale and UCLA and the age variable.

It was determined that there was no significant difference in the religious coping and loneliness levels of foreign students according to the gender variable. It is in line with similar studies that the level of loneliness in international students does not change according to gender. A surprising result of the study is that students who have resided in Turkey for 6 years or more have higher positive religious coping levels than students who have resided for less. At the same time, no correlation was found between residence time and negative religious coping. It was determined that the negative coping scale scores of the married students were higher than those in the other group.

No significant relationship was found between the number of siblings of foreign students and their religious coping levels. It has been determined that the level of religious coping differs according to the type of faculty/college in which the students are educated. It is seen that the positive religious coping levels of the engineering faculty students are higher than the education faculty students. Meanwhile, it was determined that the negative religious coping levels of the engineering faculty students were higher than those of the science and literature faculty students, and lastly, the loneliness levels of the vocational school students were higher than those of the engineering faculty students.

As a result, this research was carried out with students, mostly Syrian students, at Kilis 7 Aralık University. A great numbers of foreign university students, especially Syrian nationals, study in Turkey. This makes researches on identifying the problems experienced by students and improving their adjustment and psychosocial well-being are important. Thus, in the prevention of loneliness and social problems experienced by foreign students: rights advocacy, social skills development and empowerment-oriented social work interventions can be carried out in the light of evidence-based information.

Giriş

Türkiye’de son yıllarda farklı ülkelerden gelen yabancı uyruklu üniversite öğrencilerinin sayısının arttığı bilinmektedir. Türkiye’nin birçok şehrindeki devlet ve vakıf üniversitelerinde yabancı uyruklu öğrenciler eğitim almaya devam etmektedir. Kilis coğrafi konumu itibari ile Suriyeli nüfusun yoğun olduğu bir ilimizdir. 2022 yılında yapılan resmî bir açıklamada şehirde yaşayan Suriye uyrukluların oranının %38,5 olduğu tespit edilmiştir.¹ Öte yandan 2021-2022 verilerine göre; Kilis 7 Aralık Üniversitesinde; ön lisans, lisans, yüksek lisans ve doktora olmak üzere toplam 848, Türkiye’de ise toplam 53.097 Suriye uyruklu öğrenci öğrenim görmektedir.²

Avrupa ülkelerinden gelen Türk asıllı öğrenciler üzerine yapılmış bir çalışmada üniversite öğrencilerinin akademik ortamlarda; stres, sosyal desteğin düşük olması gibi sosyal ve kültürel bazı sorunlar yaşadıkları tespit edilmiştir.³ Öğrencilerin bu sorunlarla baş etmede özellikle Suriye kökenli öğrencilerin diğer uyruktaki öğrencilere göre olumlu dinî başa çıkma düzeylerinin yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁴ Başka bir çalışmada ise olumlu dinî başa çıkma ve kültürel uyum arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu yönünde bulgulara ulaşılmıştır.⁵

Yabancı öğrencilerin yalnızlık düzeylerinin incelendiği bir diğer çalışmada; öğrencilerin yalnızlık yaşamalarının cinsiyet, Türkiye’de kendi ülkesinden

- 1 İçişleri Bakanlığı, (icisleri.gov.tr) "Kilis Valiliği'nden Suriyeli Sayısı İddialarına Cevap: Suriyeli Sayısı Kilis'te Yaşayan Toplam Kişi Sayısının Yüzde 38,47'sine Karşılık Geliyor" (Erişim 06 Nisan 2023).
- 2 Yüksek Öğretim Kurumu (YOK) "Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi" (Erişim 06 Nisan 2023).
- 3 Zeliha Traş - Hidayar Cihan Güngör, "Avrupa Ülkelerinden Gelen Türk Asıllı Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Destek ve Sosyal Bağlılıkları Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2011), 262.
- 4 Yahya Turan, "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 2/3 (2018), 402.
- 5 Zeynep Sağır, "Kültürleşme, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti: Türkiye’de Yaşayan Yabancı Öğrenciler Üzerine Nicel Bir Araştırma" 17 (2020), 8.

arkadaşının olması, ekonomik açıdan kendini algılayışı değişkenlerine göre anlamlı bir değişiklik göstermediği tespit edilmiştir.⁶ Yabancı öğrencilerin yalnızlık ve yalıtılmışlık hissettikleri⁷ yönünde araştırmalar da bulunmaktadır. Farklı bir araştırmada ise sosyal destek düzeylerinin artması ile yalnızlık düzeylerinin azaldığı belirlenmiştir.⁸

Ulusal literatürde yapılan çalışmalar göz önüne alındığında yabancı uyruklu öğrencilerin yalnızlık ve dinî başa çıkma düzeylerinin incelendiği sınırlı sayıda araştırma bulunmaktadır. Ayrıca bu çalışmanın örneklem grubunun çoğunluğunu oluşturan (%91,4) Kilis 7 Aralık Üniversitesi'nde eğitim gören Suriye uyruklu öğrenciler ve aileleri çoğunlukla Kilis'te ikamet etmektedir. Kilis'te Suriyeli nüfusunun yoğun olmasından dolayı Suriyeli üniversite öğrencilerinin sosyal dışlanmaya daha az maruz kaldıkları söylenebilir. Çünkü burada daha çok Suriyelilerle iletişim kurulmakta ve bu nedenle de sosyal destek kaynaklarının var olduğu değerlendirilmektedir. Araştırmanın yoğun bir göçmen nüfusunun yaşadığı Kilis ilinde yapılmasının yabancı uyruklu üniversite öğrencilerinin dinî başa çıkma ve yalnızlık düzeylerinin incelenmesi açısından önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Çalışmanın temel amacı, yabancı uyruklu üniversite öğrencilerinin yalnızlık ve dinî başa çıkma düzeylerinin sosyo-demografik değişkenleri bakımından ortaya konulmasıdır. Çalışmada öncelikle sosyal dışlanmanın sonucu olarak ortaya çıkan yalnızlık ve dinî başa çıkma kavramsal olarak açıklanmış sonrasında ise araştırmanın nicel verileri ışığında elde edilen sonuçlar ilgili literatür eşliğinde yorumlanmıştır.

1. Yalnızlık

2018 yılının başlarında, İngiliz hükümetinin Yalnızlık Bakanı atadığını açıklamasıyla Batılı ülkelerde yalnızlık konusuna kamuoyunun dikkati daha da artmaya başlamıştır.⁹ Yalnızlık; modernleşme ve günümüzde gittikçe artan coğrafi ve sosyal hareketlilikle birlikte artmaktadır. İngiltere ve Almanya vb. gelişmiş Avrupa ülkelerinde her üç kişiden birinin yalnızlık sorunu olduğu ve

6 Esat Şanlı - Yakup Poyraz, “Uluslararası Öğrencilerin Yalnızlık Düzeyleri”, *Disiplinlerarası Eğitim Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2018), 52.

7 Habibe Bilgili, *İnönü Üni'versi'tesi'nde Yabancı Uyruklu Öğrenci' Olmak: Etnografik Bir Araştırma* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 71.

8 Roghayyeh Malekisanimeleki - Birsan Altay, “Ondokuz Mayıs Üni'versi'tesi'nde Öğrenim Gören Yabancı Uyruklu Öğrenci'leri'n Sosyal Destek ve Yalnızlık Düzeyleri' İle Kaygı Durumlarının Belirlenmesi”, *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 1-2-3 (2017), 79.

9 Louise C. Hawkey vd., “Comparing Loneliness in England and the United States, 2014–2016: Differential Item Functioning and Risk Factor Prevalence and Impact”, *Social Science & Medicine* (1982) 265 (2020), 8.

haftalık olarak yaklaşık 60 kişinin yalnızlık içinde öldüğü bildirilmektedir.¹⁰ Her ne kadar yalnızlıkla sosyal dışlanma arasında sınırlı sayıda deneysel kanıt olsa da sosyal dışlanmanın önemli göstergelerinden biri yalnızlıktır. Yalnızlık, çok az sosyal ağ bağına ve sosyal temasa sahip olmak demek olup bunların hepsi de hem sosyal dışlanmanın hem de yalnızlığın göstergeleridir. Bunlar arasındaki ortak nokta, sosyal iletişim ve ağ boyutunun yoksunluğudur.¹¹ Yalnızlık ve sosyal dışlanmanın bu göstergelerinin örtüşmesi göz önüne alındığında sosyal ilişkilerden dışlanmanın, yalnızlık riskini arttırdığı iddiasıyla yalnızlık ve sosyal dışlanma arasında bir bağlantının öne sürülmesi şaşırtıcı olmayacaktır.¹² Bununla birlikte bu bağlantıyı incelemek için çok az deneysel araştırma yapılmıştır.¹³ Sosyal dışlanma ve yalnızlık arasındaki bağlantı şu şekilde açıklanabilir: Birey ne kadar çok dışlanırsa o kadar çok sosyal alandaki çeşitli kaynaklara, etkinliklere erişimi daha az deneyimleyecek ve bu tür etkinlikleri daha az deneyimlemesi nedeniyle de daha çok yalnızlaşacaktır.¹⁴ Yaygın, üzücü ve tatsız bir deneyim olan yalnızlığı çok az insan hayatlarında tercih eder. Yalnızlık bireyin sosyal ilişkiler ağının niceliksel veya niteliksel anlamda önemli bir şekilde eksik olması durumunu ifade eden can sıkıcı bir durum şeklinde tanımlandığı gibi kişinin hedeflediği ve yaşadığı sosyal ilişkiler arasındaki algılanan bir farklılık olarak da tanımlanmaktadır.¹⁵ Yalnızlık kaygıya, kişiler arası ilişkilerin bozulmasına, sosyal statünün zayıflamasına ve bireyin özgüveninin azalmasına neden olabilir. Yalnızlığın tüm bu olumsuz etkileri yalnızlığın artmasına da neden olabilir.¹⁶ Bu alandaki gittikçe artan bir

¹⁰ M. Ruhat Yaşar, “Yalnızlık”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/1 (2007), 240.

¹¹ Julianne Holt-Lunstad vd., “Loneliness and Social Isolation as Risk Factors for Mortality: A Meta-Analytic Review”, *Perspectives on Psychological Science: A Journal of the Association for Psychological Science* 10/2 (2015), 232; Dahlberg vd., “A Social Exclusion Perspective on Loneliness in Older Adults in the Nordic Countries”, 180.

¹² Vanessa Burholt vd., “A critical review and development of a conceptual model of exclusion from social relations for older people”, *European Journal of Ageing* 17 (2020), 12.

¹³ Lena Dahlberg vd., “A Social Exclusion Perspective on Loneliness in Older Adults in the Nordic Countries”, *European Journal of Ageing* 19/2 (2022), 178.

¹⁴ Dahlberg vd., “A Social Exclusion Perspective on Loneliness in Older Adults in the Nordic Countries”, 183.

¹⁵ Letitia Peplau - Daniel Perlman, “Perspectives on Loneliness”, *New Approaches to Social Problems: Applications of Attribution Theory*, ed. Letitia Peplau vd. (San Francisco: Jossey-Bass, 1979), 58.

¹⁶ Yasemin Yıldırım - Seher Kocabıyık, “The Relationship Between Social Support and Loneliness in Turkish Patients with Cancer”, *Journal of Clinical Nursing* 19/5-6 (2010), 834.

literatür insan sağlığı üzerindeki olumsuz etkileri de belgelemektedir. Sigara içme, fiziksel hareketsizlik, kötü uyku ve sağlık, uzun ömürlülüğün azalması, kalp damar sorunları, bilişsel düşüş, depresyon ve hatta ölüm¹⁷ gibi patolojik boyutlara ulaşabilen yalnızlıkta öne çıkan 3 önemli gösterge vardır. İlk olarak yalnızlık kişinin sosyal ilişkilerindeki yetersizliğinden kaynaklanır. İkinci olarak yalnızlık öznel bir deneyimdir herkesin yalnızlığı kendine göredir. Üçüncü olarak yalnızlık hoş olmayan ve üzücü bir olgudur.¹⁸

Yalnızlığın duygusal, motivasyonel, davranışsal ve sosyal ve medikal problemler olmak üzere dört çeşit belirtisi vardır. Yalnızlığın duygusal belirtileri şunlardır: Acı verici ve korkutucu olma¹⁹, depresif, tatminsiz ve kaygılı olma²⁰, can sıkıntısı içinde olma.²¹ Russell, Peplau, & Ferguson, yaptıkları araştırmada yalnız öğrencilerin kendilerini kızgın, kendi içine kapanık, boş ve garip hissetmeye eğilimli olduklarını ve öğrencilerin kendilerini gergin, huzursuz ve endişeli olarak tanımladıklarını tespit etmişlerdir.²² Yine bu öğrencilerin daha az mutlu, daha az memnun ve daha fazla karamsar oldukları görülmüştür. Yalnızlığın motivasyonel ve bilişsel belirtileri arasında ise Reichmann yalnızlığın motivasyonu azalttığını ve gerçek anlamda yalnızlığın “felç edici umutsuzluk ve değiştirilemez boşunalık” duygusu yarattığını ifade etmiştir.²³ Motivasyonel anlamda yalnızlık, bireyler arasında temas için motivasyon oluştururken görevleri yapma anlamında motivasyonu azaltabilir. Yalnız bireyler yüksek ve düşük motivasyonel uyarılma dönemleri arasında gidip gelebilirler.²⁴ Yalnızlığın davranışsal belirtilerine bakıldığında burada üç belirtinin dikkatimizi çekmeyi hak ettiği söylenebilir. Öncelikle yalnızlığın ortaya çıkardığı duygusal belirtiler olan kaygı ve depresyona bağlı olarak yalnız bireyler bu duygusal durumlara eşlik eden karakteristik davranışlar sergilemektedirler. İkinci olarak yalnızlığın özgüven ile ilişkili olduğu, boyun eğici tutumun bireyleri yalnızlığa yatkın hâle getirdiği ve iddialı davranışlar

¹⁷ Holt-Lunstad vd., “Loneliness and Social Isolation as Risk Factors for Mortality”, 232.

¹⁸ Daniel Perlman - Letitia Peplau, “Toward a Social Psychology of Loneliness”, *Personal Relationships in Disorder*, ed. Steve Duck - Robin Gilmour (London: Academic Press, 1981), 31-54.

¹⁹ Frieda Fromm Reichmann, “Loneliness”, *Psychiatry* 22/1 (1959), 11.

²⁰ Clark E. Moustakas, *Loneliness* (New York: Prentice-Hall, 1961), 120.

²¹ Robert S. Weiss, *Loneliness: The experience of emotional and social isolation* (Cambridge: The MIT Press, 1973), 221.

²² D. Russell vd., “Developing a Measure of Loneliness”, *Journal of Personality Assessment* 42/3 (1978), 293.

²³ Reichmann, “Loneliness”, 12.

²⁴ Perlman - Peplau, “Toward a Social Psychology of Loneliness”, 43.

sergilemekte zorlandıkları görülmüştür. Üçüncü olarak da yalnız bireylerin başkalarıyla yalnızlık hakkında konuşmakta zorlandıkları görülmüştür.²⁵ Yalnızlığın sosyal ve medikal problemleriyle ilgili olarak pek çok yazar yalnızlığı intihar, alkolizm ve hatta hastalık gibi çeşitli problemlerle ilişkilendirmiştir: Eşlerden birinin ölümünden sonra hayatta kalan diğer eşin, ölümü takip eden dönemde atipik olarak yüksek olduğu kaydedilmiştir. Bazı gözlemciler bunu yalnızlığın bir sonucu olarak görmüşlerdir. Lynch “The Broken Heart: The Medical Consequences of Loneliness” adlı kitabında, yalnızlığın insanları ciddi hastalıklara karşı yatkın hâle getirdiğini ve bireyleri tıbbi hizmetleri aşırı kullanmaya teşvik ettiğini ifade etmiştir.²⁶ Rubenstein ve Shaver ise yalnızlık ile baş ağrısı, iştahsızlık ve yorgun hissetme gibi psikosomatik semptomlar arasında güçlü bir ilişki olduğunu tespit etmişlerdir.²⁷ Brennan ve Nathan yalnızlık ve sosyal problemler arasındaki ilişkiyle ilgili olarak Amerikalı ergenlerle yaptıkları birkaç büyük ölçekli anketin sonuçlarına göre yalnızlığı düşük notlarla, okuldan atılmayla, evden kaçmayla ve hırsızlık, kumar ve vandalizm gibi eylemlerle ilişkili olduğunu belirlemişlerdir.²⁸

Yalnızlığın muhtemel öncülleri ve yalnızlığın başlamasını hızlandıran olaylar çok fazladır. Bir kişinin kazanmış olduğu sosyal ilişkilerindeki bir değişiklik ya da arzu edilen sosyal ilişkilerdeki değişiklikler yalnızlığa sebep olabilir. Yakın bir duygusal ilişkinin bitmesi yalnızlığın yaygın bir nedenidir. Örneğin dulluk, boşanma, flört ilişkilerinin sonlanması yalnızlıkla ilişkilendirilen, depresyon duygularının eşlik ettiği ve gittikçe yaygınlaşan olgulardır. Utangaçlık, düşük benlik saygısı, sosyal beceri eksikliği gibi özellikler bireyleri yalnızlığa yatkın hâle getirir.²⁹

Yalnızlıkla baş etmenin en açık yolu sosyal ilişkiler kurmak ve geliştirmektir. Bir kız ya da erkek arkadaş bulmak yalnızlıkla baş etmenin en iyi yoludur. Sosyal temas kurmada kişinin kendini fiziksel anlamda daha çekici hâle getirmesi, sosyal kulüplere katılma, farklı insanlarla sohbet etme, mevcut arkadaş ilişkilerini derinleştirme yalnızlıkla baş etmenin en önde gelen

²⁵ Reichmann, “Loneliness”, 13.

²⁶ James J. Lynch, *The Broken Heart: The Medical Consequences of Loneliness* (New York: Basic Books, 1977), 179.

²⁷ Cohen Rubenstein - Phillip R. Shaver, “Loneliness in Two Northeastern Cities”, *The Anatomy of Loneliness*, ed. Joseph Hartog vd. (New York: International University Press, ts.), 125.

²⁸ T. Brennan - Nathan Auslander, “Adolescent Loneliness: An Exploratory Study of Social and Psychological Pre-Dispositions and Theory.”, (Rockville: Behavioral Research and Evaluation Corp., 1979) , 241.

²⁹ Weiss, *Loneliness*, 158.

girişimleridir. Yine yukarıdaki yalnızlık tanımından hareketle yalnızlıkla baş etmenin bir başka yolunun da arzu edilen ve ulaşılan sosyal etkileşim seviyeleri arasındaki boşluğun büyüklüğünü değiştirmek olduğu söylenebilir. Bunu yapabilmek için ilk olarak yalnız insanlar arzu ettikleri ve ulaştıkları sosyal ilişki düzeyleri arasındaki tutarsızlığı basit bir şekilde düşünsel olarak inkâr edebilirler. Yalnız insanlar sosyal ilişki dışındaki hedeflerin daha önemli olduğunu ve yalnızlığın gelişme için bir deneyim olduğunu düşünerek sosyal teması o kadar da gözlerinde büyütmebilir ve durumlarını rasyonelleştirebilirler. Yalnızlıkla baş etmede insanlar ihtiyaçlarını alternatif yollarla tatmin ederek yalnızlıkla ilgili eksikliklerini azaltabilirler. Yine bireyler yalnızlığın olumsuz etkisini azaltmak için tasarlanmış davranışlar geliştirebilirler.³⁰

Yalnızlıkla mücadelede etkili olmak için yalnız bireylerin özel sorunlarına göre çözümler geliştirilmelidir. Örneğin eşini yeni kaybetmiş kadın geçici sosyal desteğe ihtiyaç duyabilirken üniversiteye yeni başlayan bir öğrenci sosyal becerileri konusunda yardıma ihtiyaç duyabilir. Yalnız kişiye yardım etmek için yapılacak müdahaleler, yalnız bireyin kendi sıkıntısının nedenlerine ilişkin açıklamaları dikkate alınarak yapılmalıdır. Peplau ve Perlman, insanların yalnızlığın nedenlerinin önemini genellikle hafife aldıklarını ve kişisel faktörlerin rolünü abarttıklarını öne sürmektedir. Bireyler kendi dünyalarına daha olumlu bakabilmeleri için teşvik edilmeli olumsuz önyargılardan kaçınılmalıdır. Örneğin deneysel bir araştırmada rastgele atanan bir yabancıyla etkileşime girdikten sonra, yalnız denekler, partnerlerini yalnız olmayan deneklere göre daha olumsuz olarak değerlendirdiler; bu durum bakış açısının etkisini gösteren önemli bir sonuçtur. Bu tür olumsuz algıları dizginlemek insanların yalnızlıklarını aşmalarına yardımcı olacaktır. Son olarak yalnızlığı azaltmaya yönelik yapılacak girişimler, yalnızlığı besleyen sosyal ve kültürel faktörleri de göz önünde bulundurulmalıdır.³¹

2. Dinî Başa Çıkma

Freud, dinin savunmacı ve inkârcı bir yapıda olduğunu, kaygıyı yatıştırmak ve insanı gerçeklikle yüzleştirmekten kaçınmak için tasarlandığını iddia ediyordu.³² Freud'un literatürü uzun süre domine eden bu bakışı psikolojide hâlâ devam etmektedir. Bu perspektifin, dinî hayatı aşırı basitleştirmesi,

³⁰ Parلمان - Peplau, "Toward a Social Psychology of Loneliness", 48.

³¹ Peplau - Perlman, "Perspectives on Loneliness", 9.

³² Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Hasan İlhan (Ankara: Alter Yayıncılık, 2012), 32.

din ve başa çıkma üzerinde ortaya çıkan deneysel araştırmaların klişe olarak değerlendirilmesine neden olabilmektedir.³³ Yine deneysel çalışmalar, dinin genel olarak durumun inkâr edilmesi şeklinde bir tutumunun olmadığını, birçok dinî geleneğin üyelerine gerçeklikleri inkâr yerine kayıp gibi zor yaşam geçişlerini, cenaze törenleri gibi pratiklerle kabul etmeye teşvik eden geçişler sağladıklarını göstermektedir. Din inkârı teşvik etmekten ziyade olumsuz olayların kutsal mercek aracılığıyla yeniden yorumlanmasını salık vermektedir. Böylece bu zor yaşam geçişleri bireye hem ruhsal gelişim için bir fırsat, değerli bir öğüt vermekte hem de daha büyük, gizemli bir olayın parçası olma duygusu vermektedir. Yaşam krizleriyle sık sık mücadele eden insanlarla yapılan deneysel çalışmalar göstermiştir ki dinî başa çıkma çok daha zengin ve çok boyutlu resimler ortaya koymuştur.³⁴

1997'de K. "Pargament'in The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice" kitabının yayınlanmasıyla din psikolojisine, din ve başa çıkma konusuna ilgi çarpıcı bir şekilde artmıştır. Psikoloji biliminde, dinî başa çıkma yöntemleri ve bunların insanın psikolojik ve fizyolojik sağlığı üzerindeki etkilerine ilişkin birçok deneysel veri bulunmaktadır. Dinî geleneklerin çoğu, yüzyıllardır insanı derinden etkileyen travmatik olaylar ile başa çıkma da çeşitli yöntemler önermiştir. Maalesef modern psikolojik araştırmanın ana akımındaki araştırmacılar yakın zamana kadar din ve başa çıkma arasındaki ilişkiye yeterince ilgi göstermemişlerdir. Çünkü psikologların çoğu dini pasif bir başa çıkma biçimi olarak tanımlamış, savunulamaz durumlar için insanın son çaresi olarak değerlendirmişlerdir. Bu çerçevede din, zor zamanlarda pasif, savunucu, inkâr eden ve koltuk değneği işlevini gören olarak kabul edilmiştir. Oysaki din acı ve ıstıraplı durumlarda aktif bir başa çıkma ve acılarla doğrudan yüzleşmeye istekli bir işleve sahiptir.³⁵ Dinî başa çıkma metaforu da örseleyici yaşam durumlarında, insanı belirli bağlamlarda inceleyerek araştırmacıyı koltuklarından, beyaz önlüklerinden, klinik ofislerinden, korunaklı akademi ofislerinden çıkmaya ve gerçek hayat sorunlarıyla karşı karşıya olan insanları tanımaya zorlar.³⁶

³³ Kenneth I. Pargament - Crystal L. Park, "Merely a defense? The variety of religious means and ends", *Journal of Social Issues* 51 (1995), 25.

³⁴ Kenneth Pargament vd., "The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory, Research, and Practice", *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park (New York: The Guildford Press, 2005), 483.

³⁵ Kenneth I. Pargament, "God Help Me: Advances in the Psychology of Religion and Coping", *Archive for the Psychology of Religion* 24/1 (2002), 53.

³⁶ Kenneth I. Pargament - Hisham Abu Raiya, "A Decade of Research on the Psychology of Religion and Coping: Things We Assumed and Lessons We Learned", *Psyche & Logos* 28/2 (2007), 748.

Psikolojide başa çıkma literatürü incelendiğinde din, genellikle sadece bir veya iki madde ile değerlendirilmiştir. Örneğin Lazarus ve Folkman'ın yaygın olarak kullandıkları “Başa Çıkma Biçimleri Ölçeği”nde dindarlıkla ilgili başa çıkma biçimleri sadece iki madde ile ölçülmüştür.³⁷ Bu iki madde “yeni bir inanç buldum” ve “dua ettim” ifadeleridir. Bu bakış açısı çok kapsamlı olan dinî hayata yalnızca ufak bir pencere sunabilir. Dindarlık ampirik araştırmaların ortaya koyduğu gibi basit ve tek tip olmayıp bilişsel davranışsal, duygusal, kişiler arası ve fizyolojik boyutlar gibi pek çok boyuttan oluşan karmaşık bir süreçtir.³⁸

Kriz zamanlarında dinî baş etmenin ortaya çıkması birdenbire ve aniden olmaz. Dinî baş etme kişisel, sosyal, durumsal ve kültürel birçok faktöre bağlıdır. Dinî başa etmenin insana ruhsal, psikolojik, sosyal ve fiziksel faydaları vardır. Dinî başa etmenin bu tür faydaları dinin insan üzerindeki etkileri ve işlevleri ile ilişkilidir. Çünkü dinin ruhsal anlamda işlevi Tanrı'yı bilmektir ve algılamaktır. Psikolojik işlevi kaygıyı azaltma, kendini geliştirmeye yardımcı olma ve kişisel kontroldür. Sosyal işlevi ise insanlar arasında sosyal yakınlık sağlama, dayanışma ve birlik sağlamasıdır. Dinin fizyolojik boyutu ise bireyi rahatlatabilecek aktivitelerin bulunmasıdır. Dinin bu faydalarından ve işlevlerinden dolayı psikologlar dinî başa çıkmanın çok boyutlu etkilerini ihmal etmemelidirler.³⁹

Pargament, Koenig ve Perez çok kapsamlı görüşmeler ve literatür taramasından sonra 21 tür dinî başa çıkma etkinliği ölçüsü geliştirmişlerdir. Bu çalışmada dinî başa çıkma etkinliklerinin beş temel dinî işlevi temsil ettiği belirtilmiştir. Bu işlevler şunlardır: Anlam arayışı, hâkimiyet ve kontrol arayışı, rahatlık ve maneviyat arayışı, yakınlık ve maneviyat arayışı ve son olarak yaşam dönüşümü arayışı. Başa çıkma yöntemleri aktif, pasif ve etkileşimli stratejileri kapsadığı gibi duygu odaklı ve problem odaklı yaklaşımları ve bilişsel, davranışsal, kişiler arası ve ruhsal alanları da kapsamaktadır.⁴⁰ Bu çalışma her ne kadar birçok farklı boyutta incelenip çok kapsamlı bir başa çıkma ölçeği olsa da gerek Batılı ve gerek Batılı olmayan kültürler arasında çeşitli dinî geleneklere özgü dinî başa çıkma yöntemlerinin çoğunu hâlâ kapsamamaktadır.

³⁷ Richard S. Lazarus - Susan Folkman, *Stress, Appraisal, and Coping* (Springer Publishing Company, 1984), 255.

³⁸ Pargament vd., “The Religious Dimension of Coping”, 485.

³⁹ Pargament, “God Help Me”, 58.

⁴⁰ Kenneth I. Pargament vd., “The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE”, *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (2000), 528.

Pargament, Smith, Koenig ve Perez'in yaptıkları çalışmada, belirli dinî başa çıkma türlerini ince ayrıntılarla incelemiş ve olumlu dinî başa ve olumsuz dinî başa çıkma gibi iki geniş kapsayıcı kategoride gruplandırmıştır. Olumlu dinî başa çıkmada karşılaşılan sorunlar bireyin manevi anlamda gelişimi için bir fırsat gibi değerlendirilir ve problemin çözümü için Tanrı ile birlikte hareket etme yaklaşımları sergilenir. Olumsuz dinî başa çıkmada ise sorunlar Tanrı'nın kişiye verdiği bir bela ya da şeytanın neden olduğu bir durum gibi görülmektedir. Olumlu dinî başa çıkma şekilleri Tanrı ile güvenli bir ilişkiyi, din adamı veya dinî kurum ve üyelerinden destek almayı, başkalarına dinî yardım ve affetmeyi içermektedir. Olumsuz dinî başa çıkmadaki örüntüde ise Tanrı ile zayıf bir ilişkiyi, Tanrı'nın gücünü sorgulamayı, kızgınlık ifadelerini ve dinî kurumlara yönelik hoşnutsuzluğu, yaşanan travmatik durumları ilahi ceza olarak değerlendirmeyi içermektedir.⁴¹ Dinî başa çıkmayla ilgili çalışmalarında bilinen Pargament, genel anlamda olumlu dinî başa çıkmanın insan sağlığı üzerinde pozitif etkisinin olduğunu, olumsuz dinî başa çıkma şekillerinin ise insan sağlığı üzerinde negatif etkisinin olduğunu tespit etmiştir.⁴² Dinî inancın başa çıkma örüntüsünde teselli etme, kontrol hissi yaşatma, yaşama anlam verme, sosyal olarak destek verme, yaşamı dönüştürme ve olgunlaştırma imkânı kazandırma gibi işlevleri vardır. Din, bireyin sorunlarının üstesinden gelebilmesi sürecinde olumlu bir şekilde dâhil edilebilir. Örneğin bireyin kendisini Allah'a yakın hissetmesine, Allah'ın yardımıyla sorunlarının üstesinden gelebileceğini düşünmesine, dua ve ibadetleriyle başa çıkma sürecine destek bulmasına katkı sağlar. Yine din, kişinin yaşadığı travmatik durumun Allah'ın gönderdiği bir musibet gibi algılanıp O'nun sevgisinden ve merhametinden ümit kesmesine, O'na öfke duymasına ve O'ndan uzaklaşmasına yol açan bir başa çıkma süreci de olabilir.⁴³

3. Yöntem

Araştırmada nicel araştırma desenlerinden korelasyonel yöntem kullanılmıştır. Korelasyonel yöntem, iki ya da daha çok değişken arasındaki ilişkinin herhangi bir şekilde değişkenlere müdahale edilmeden incelendiği araş-

⁴¹ Kenneth I. Pargament vd., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (1998), 718.

⁴² Ayşe Murat - Muhammed Kızılgöçer, "Dinî Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2017), 121.

⁴³ Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak / Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 40.

tırmalardır⁴⁴. Model çerçevesinde yabancı uyruklu öğrencilerin yaş, cinsiyet, uyruk, aile durumu, kardeş sayısı, gelir, Türkiye’de ikamet süresi, okuduğu fakülte değişkenleri ile dinî başa çıkma ve yalnızlık düzeyleri arasındaki ilişki incelenmiştir.

3.1. Örneklem

Araştırmanın ulaşılabilir evreni Kilis 7 Aralık Üniversitesindeki yabancı uyruklu öğrencilerdir. Araştırmanın örnekleme ise seçkisiz (random) örnekleme yöntemi kullanılarak oluşturulmuştur. Bu kapsamda Kilis 7 Aralık Üniversitesindeki yabancı uyruklu 139 öğrenci örnekleme alınmıştır.

3.2. Verilerin Toplanması ve Veri Toplama Araçları

Araştırmada, *Kişisel Bilgi Formu*, *UCLA Yalnızlık Ölçeği* ve *Dinî Başa Çıkma Ölçeğinden* oluşan bilgi toplama ve ölçme araçları kullanılmıştır. Araştırmaya başlanılmadan önce Kilis 7 Aralık Üniversitesi Etik Kurulundan 27/09/2022 tarih ve E.9037 sayılı kararı ile etik izin alınmıştır. Veriler gönüllülük esasına dayalı olarak toplanmıştır. Araştırma verilerinin toplanabilmesi için Kilis 7 Aralık Üniversitesinde 2022-2023 tarihlerinde eğitim gören yabancı uyruklu öğrencilerin tamamına ulaşılmıştır. Araştırmaya, gönüllü olan ve dil problemi olmayan 139 yabancı uyruklu öğrenci katılmıştır. Veriler internet tabanlı bir uygulama (Google Formlar) aracılığı ile toplanılmıştır. Araştırmada kullanılan veri toplama araçlarına ilişkin bilgiler şu şekildedir:

Kişisel Bilgi Formu: Katılımcıların yaş, cinsiyet, uyruk, gelir düzeyi, aile durumu, kardeş sayısı, Türkiye’de ikamet süresi, fakültesi bilgisine dair toplam 8 sorudan oluşan formdur.

UCLA Yalnızlık Ölçeği: University of California Los Angeles Loneliness Scale (UCLA), Russel vd. tarafından geliştirilmiştir. UCLA Yalnızlık Ölçeği ilk olarak Yaparel tarafından Türkçe’ye çevrilip, kullanılmıştır.⁴⁵ Sonradan Demir, tekrar gözden geçirip ölçeğin son şeklini oluşturmuştur. Ölçeğin güvenilirlik ve geçerliliğini de Demir yapmıştır. Demir, ölçeğin iç tutarlık katsayısını .96 olarak bulmuş, test-tekrar test yöntemi ile iki uygulama arasındaki

⁴⁴ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016), 225.

⁴⁵ Recep Yaparel, *Sosyal İlişkilerdeki Başarı ve Başarısızlık Nedenlerinin Algılanması ile Yalnızlık Arasındaki Bağlantı* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1984), 53.

korelasyon katsayısını da .94 olarak tespit etmiştir. Yazar, UCLA yalnızlık ölçeğinin Türk örnekleme üzerinde geçerlik ve güvenilirliğini de sağlamıştır. Ölçeğin Türkçe'ye uyarlanmış formu, 10 olumlu 10 olumsuz anlamlı maddeden oluşmaktadır. Ölçek maddeleri kişilerin sosyal ilişkilerle ilgili duygularını ve düşüncelerini belirten durumları ifade etmektedir. Kişilerin bu durumları, hangi aralıkta yaşadıkları dörtlü likert tipi ölçek ile cevaplanır. Olumlu anlamlı ölçek maddeleri için cevap şekilleri: hiç yaşamam: 4, nadiren yaşamam: 3, bazen yaşamam: 2, sık sık yaşamam: 1; olumsuz anlamlı maddeler için cevap şekilleri: hiç yaşamam: 1, nadiren yaşamam: 2, bazen yaşamam: 3, sık sık yaşamam: 4 şeklinde gruplanmıştır.⁴⁶

Dinî Başa Çıkma Ölçeği: Pargament ve arkadaşlarının geliştirdiği Dinî Başa Çıkma Tazları Ölçeği (Religious Coping Scale-RCOPE) üç farklı gruba farklı yaşam olayları ile başa çıkma, dinî başa çıkma ve bir dizi psikolojik verileri arasındaki ilişkiye bağlantılı olarak geliştirilmiştir. Ölçek, iki alt boyuta sahip olup bunlar, olumlu dinî başa çıkma tarzı ve olumsuz dinî başa çıkma tarzı şeklinde ifade edilmiştir. Boyutlar birbirinden iyi bir şekilde ayrılmıştır. Ölçeğin hem iç tutarlılığa sahip olduğu hem de geçerlik bir ölçek olduğu tespit edilmiştir. Ölçek kısa olduğu için sosyal bilimler ve sağlık bilimleri çalışmalarında kolaylıkla kullanılabilir. Pargament ve arkadaşlarının⁴⁷ ölçeği stres, başa çıkma ve sağlık modellerinde etkin, kurumsal temeli olan bir dinî boyut katmak isteyenler için hazırlanmıştır. Ölçek dörtlü Likert tipi olup, ölçekten alınan puanların düşük olması o dinî başa çıkma tarzının az kullanıldığına, ölçekten alınan puanların yüksek olması ise o dinî başa çıkma tarzının çok kullanıldığına işaret etmektedir. Ölçeğin Türkiye'de kullanılması için Ekşi, Pargament ile iletişime geçip gerekli izinleri aldıktan sonra Türkiye koşullarına uyarlanma çalışmalarını yaparak, ölçeği kullanıma sunmuştur.⁴⁸

4. Bulgular

Burada araştırma kapsamında elde edilen sonuçlara yer verilmiştir. Araştırmaya 139 üniversite öğrencisi katılmıştır.

⁴⁶ Ayhan Demir, "Ucla Yalnızlık Ölçeğinin Geçerlilik ve Güvenirliliği", *Psikoloji Dergisi* 7/23 (1989), 17.

⁴⁷ Pargament vd., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", 721.

⁴⁸ Halil Ekşi, *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2001), 67.

Tablo 1. Katılımcıların Sosyo-Demografik Özellikleri

		N	Yüzde
Yaş	20 yaş altı	83	59,7
	20 yaş üzeri	56	40,3
Cinsiyet	Kadın	96	69,1
	Erkek	43	30,9
Uyruk	Suriye	127	91,4
	Afrika kökenli	12	8,6
Türkiye’de ikamet süresi	0-3 yıl	13	9,4
	3-6 yıl	18	12,9
	6 yıl ve üzeri	108	77,7
Gelir Durumu	0-5 Bin TL	90	64,7
	5-10 Bin TL	41	29,5
	10 Bin TL ve üzeri	8	5,8
	Anne ve baba birlikte	116	83,5
Aile Durumu	Parçalanmış aile	7	5,0
	Anne ve babadan birinin veya her ikisinin kaybı	10	7,2
	Evli	6	4,3
Kardeş Sayısı	0-3	29	20,9
	3-6	81	58,2
	6 ve üzeri	29	20,9
Okulu	Eğitim Fakültesi	27	19,4
	Fen-Edebiyat Fakültesi	28	20,1
	İlahiyat Fakültesi	15	10,8
	Mühendislik Fakültesi	23	16,5
	Meslek Yüksekokulu	46	33,1

Öğrencilerin %59,7’si (n=83) 20 yaş altı; %40,3’ü (n=56) 20 yaş üzeridir (Tablo 1.). Katılımcıların %69,1’i (n=96) kadın; %30,9’u (n=43) erkektir. Ankete katılan öğrencilerin %91,4’ü (n=127) Suriye uyruklu; % 8,6’sı Afrika kökenlidir. Diğer taraftan katılımcıların %77,7’sinin (n=108) 6 yıldan fazla süredir Türkiye’de yaşadığı anlaşılmaktadır. Tablo 1.’e bakıldığında katılımcıların büyük çoğunluğunun (%64,7) gelirinin “5000 TL’den” az olduğu anlaşılmaktadır. Katılımcıların %20,9’unun (n=29) 3’ten daha az kardeşinin olduğu; %58,2’sinin (n=81) 3 ve 6 kardeşinin olduğu; %20,9’unun (n=29) ise 6 üzeri

kardeşinin olduğu tespit edilmiştir (Tablo 1.). Katılımcıların %19,4'ü eğitim fakültesi; %20,1'i fen-edebiyat fakültesi, %10,8'i ilahiyat fakültesi, %16,5'i mühendislik fakültesi ve %33,1'i meslek yüksekokulu öğrencisidir.

Tablo 2. Yaş Değişkenine Göre UCLA ve Dinî Başa Çıkma Düzeyleri

	Alt Boyut	Yaş	N	\bar{x}	Sx	Sd	t	p
DBÇÖ	Pozitif Başa Çıkma	20 yaş altı	83	25,78	0,70	2-137	1,33	,04*
		20 yaş üstü	56	24,76	0,76			
	Negatif Başa Çıkma	20 yaş altı	83	9,27	0,42	2-137	1,54	0,94
		20 yaş üstü	56	8,62	0,43			
UCLA		20 yaş altı	83	48,45	1,06	2-137	1,7	0,51
		20 yaş üstü	56	50,32	1,09			

*p<,05

Tablo 2. incelendiğinde dinî başa çıkma ölçeğinin pozitif başa çıkma alt boyutunda yaş değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma olduğu görülmektedir. 20 yaş altı üniversite öğrencilerinin pozitif başa çıkma düzeyleri, 20 yaş üzerindeki gruba göre daha yüksektir. Yaş değişkeni ile dinî başa çıkma ölçeğinin negatif boyutu ve UCLA arasında bir ilişki bulunmamasıyla birlikte 20 yaş altı üniversite öğrencilerinin negatif dinî başa çıkma düzeylerinin ortalamaları 20 yaş üniversite öğrencilerden daha yüksektir. Diğer taraftan 20 yaş üniversite öğrencilerinin UCLA puanlarının 20 yaş üstü üniversite öğrencilerinden daha düşük olduğu saptanmıştır.

Tablo 3. Cinsiyet Değişkenine Göre UCLA ve Dinî Başa Çıkma Düzeyleri

	Alt Boyut	Cinsiyet	N	\bar{x}	Sx	Sd	T	p
DBÇÖ	Pozitif Başa Çıkma	Kadın	96	25,22	3,27	2-137	1,67	0,19
		Erkek	43	25,69	5,03			
	Negatif Başa Çıkma	Kadın	96	8,88	2,46	2-137	1,09	0,29
		Erkek	43	9,30	2,43			
UCLA		Kadın	96	48,96	5,77	2-137	1,65	0,20
		Erkek	43	49,74	6,66			

*p<,05

Yapılan analizlerde katılımcıların cinsiyet değişkenine göre, UCLA ve Dinî Başa Çıkma Ölçeği arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı saptanmıştır (Tablo 3.)

Tablo 4. *Uyruk Değişkenine Göre UCLA ve Dinî Başa Çıkma Düzeyleri*

	Alt Boyut	Uyruk	N	\bar{x}	Sx	Sd	T	p
DBÇÖ	Pozitif Başa Çıkma	Suriye	127	25,18	4,22	2-137	4,2	0,04*
		Afrika kökenli	12	27,33	1,07			
	Negatif Başa Çıkma	Suriye	127	8,91	2,41	2-137	0,43	0,51
		Afrika kökenli	12	10,08	2,81			
UCLA		Suriye	127	49,35	6,06	2-137	2,35	0,12
		Afrika kökenli	12	47,66	7,51			

*p<,05

Katılımcıların dinî başa çıkma ölçeğinin pozitif başa çıkma alt boyutunda uyruk değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (Tablo 4.). Suriye kökenli üniversite öğrencilerinin pozitif başa çıkma düzeyleri, Afrika kökenli öğrencilere göre daha düşük bulunmuştur. Dinî başa çıkma ölçeğinin negatif boyutu ve UCLA ile yaş değişkeni arasında bir ilişki bulunmamaktadır.

Tablo 5. *Türkiye’de İkamet Süresine Göre UCLA ve Dinî Başa Çıkma Düzeyleri*

	Alt Bo- yut	Türkiye İka- met Süresi	N	\bar{x}	Sx	sd	F	P	Fark
DBÇÖ	Pozitif Başa Çıkma	1. 0-3 yıl	13	27,84	,37	2-136	3,13	0,046*	1-3
		2. 3-6 yıl	18	25,94	4,47				
		3. 6 yıl ve üzeri	108	24,98	4,17				
	Negatif Başa Çıkma	1. 0-3 yıl	13	9,76	3,51	2-136	0,43	0,29	
		2. 3-6 yıl	18	9,50	2,00				
		3. 6 yıl ve üzeri	108	8,84	2,38				
UCLA		1. 0-3 yıl	13	48,46	6,99	2-136	,20	0,81	
		2. 3-6 yıl	18	49,88	4,95				
		3. 6 yıl ve üzeri	108	49,18	6,31				

*p<,05

Yapılan analizlerde pozitif başa çıkma alt boyutu ile öğrencilerin Türkiye’de ikamet süresi arasında istatistiki olarak anlamlı bir ilişki bulunmuştur (Tablo 5.). Posthoc (Tukey hsd) testi sonucunda 0-3 yıl arasında Türkiye’de ikamet edenlerin pozitif başa çıkma puanları 6 yıl ve üzerinde Türkiye’de bulunanlardan daha yüksek bulunmuştur. Diğer bir ifadeyle Türkiye’de daha az süre ikamet edenlerin pozitif başa çıkma puanları düşüktür. Diğer taraftan dinî başa çıkma ölçeğinin negatif başa çıkma boyutu ile Türkiye’de ikamet süreleri arasında bir ilişki saptanamamıştır. Benzer şekilde öğrencilerin ikamet süresi ile UCLA arasında bir ilişki bulunamamıştır.

Tablo 6. *Ailenin Gelirine Göre UCLA ve Dinî Başa Çıkma Düzeyleri*

	Alt Boyut	Aile Geliri	N	\bar{x}	Sx	sd	F	p	Fark
DBÇÖ	Pozitif Başa Çıkma	1.0-5 Bin TL	90	25,76	3,63	2-136	,26	0,13	
		2.5-10 Bin TL	41	24,51	4,80				
		3.10 Bin TL ve üzeri	8	25,37	4,86				
	Negatif Başa Çıkma	1.0-5 Bin TL	90	8,95	2,55	2-136	1,33	0,90	
		2.5-10 Bin TL	41	9,02	2,33				
		3.10 Bin TL ve üzeri	8	9,62	2,26				
UCLA		1.0-5 Bin TL	90	48,77	6,38	2-136	,81	0,39	
		2.5-10 Bin TL	41	50,24	5,23				
		3.10 Bin TL ve üzeri	8	48,75	8,51				

*p<,05

Elde edilen verilerden öğrencilerin gelir düzeylerine göre dinî başa çıkma ölçeği ve UCLA puanları arasında anlamlı bir ilişki saptanamamıştır (Tablo 6.).

390 • YABANCI UYRUKLU ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE YALNIZLIK VE DİNİ BAŞA ÇIKMA İLİŞKİSİNİN İNCELENMESİ (KİLİS ÖRNEĞİ)

Tablo 7. Aile Durumuna Göre UCLA ve Dinî Başa Çıkma Düzeyleri

Alt Boyut	Aile Durumu	N	\bar{x}	Sx	sd	F	p	Fark
DBÇÖ	Pozitif Başa Çıkma	1. Anne ve baba birlikte	116	25,48	3,94	3-135	,985	0,40
		2. Parçalanmış aile	7	26,00	2,58			
		3. Anne ve babadan birinin veya her ikisinin kaybı	10	23,30	6,54			
		4. Evli	6	26,00	2,96			
	Negatif Başa Çıkma	1. Anne ve baba birlikte	116	9,06	2,46	3-135	2,04	0,11
		2. Parçalanmış aile	7	9,57	1,39			
		3. Anne ve babadan birinin veya her ikisinin kaybı	10	7,40	2,75			
		4. Evli	6	10,16	2,13			
UCLA	1. Anne ve baba birlikte	116	48,98	6,14	3-135	,593	0,62	
	2. Parçalanmış aile	7	52,14	5,08				
	3. Anne ve babadan birinin veya her ikisinin kaybı	10	49,40	8,07				
	4. Evli	6	49,83	5,26				

*p<,05

Yapılan analizlerde öğrencilerin aile durumları ile dinî başa çıkma ölçeği ve UCLA puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunamamıştır (Tablo 7). Diğer taraftan evli olan öğrencilerin negatif başa çıkma ölçeği puanları diğer grupta olanlara göre daha yüksek olduğu saptanmıştır. Dahası parçalanmış aileden gelen gençlerin UCLA puanları diğer gruplara göre daha yüksek bulunmuştur.

Tablo 8. *Kardeş Sayısına Göre UCLA ve Dinî Başa Çıkma Düzeyleri*

	Alt Boyut	Kardeş Sayısı	N	\bar{x}	Sx	sd	F	p	Fark
DBÇÖ	Pozitif	1.0-3 kardeş	29	25,68	4,00	2-136	,16	0,84	
		Başa	81	25,20	4,49				
		Çıkma	29	25,51	2,91				
	Negatif	1.0-3 kardeş	29	9,62	2,27	2-136	1,12	0,32	
		Başa	81	8,87	2,46				
		Çıkma	29	8,79	2,63				
UCLA	1.0-3 kardeş	29	48,17	7,47	2-136	,51	0,60		
	2.3-6 kardeş	81	49,45	6,17					
	3.6 ve üzeri kardeş	29	49,55	4,76					

*p<,05

Tablo 8. incelendiğinde öğrencilerin kardeş sayısı ile dinî başa çıkma ölçeği ve UCLA puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkinin olmadığı görülmektedir.

Tablo 9. *Fakülte/YO Türüne Göre UCLA ve Dinî Başa Çıkma Düzeyleri*

	Alt Boyut	Fakülte	N	\bar{x}	Sx	sd	F	p	Fark	
DBÇÖ	Pozitif	1.Eğitim Fakültesi	27	23,55	5,88	4-134	2,98	0,02*	5-1	
		Başa	28	24,64	5,22					
		Çıkma	3.İlahiyat Fakültesi	15	25,40					2,72
			4.Meslek Yüksekokulu	46	26,04					2,76
			5.Mühendislik Fakültesi	23	27,04					1,29
	Negatif	1.Eğitim Fakültesi	27	8,96	2,51	4-134	2,49	0,04*	5-2	
		Başa	28	7,89	2,40					
		Çıkma	3.İlahiyat Fakültesi	15	9,06					2,01
			4.Meslek Yüksekokulu	46	9,23					2,52
			5.Mühendislik Fakültesi	23	9,95					2,28
UCLA	1.Eğitim Fakültesi	27	49,66	7,45	4-134	2,60	0,03*	4-5		
	2.Fen-Edebiyat Fakültesi	28	49,53	7,09						
	3.İlahiyat Fakültesi	15	50,66	4,73						
	4.Meslek Yüksekokulu	46	50,08	5,11						
	5.Mühendislik Fakültesi	23	45,56	5,29						

*p<,05

392 • YABANCI UYRUKLU ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE YALNIZLIK VE DİNİ BAŞA ÇIKMA İLİŞKİSİNİN İNCELENMESİ (KİLİS ÖRNEĞİ)

Yapılan ANOVA testi sonucunda eğitim görülen fakültenin öğrencinin DBÇÖ ve UCLA puanlarına etki ettiği anlaşılmıştır. DBÇÖ'nün pozitif başa çıkma alt boyutunda mühendislik fakültesi öğrencilerinin eğitim fakültesi öğrencilerine göre daha yüksek puanlar aldığı tespit edilmiştir (Tablo 9.). DBÇÖ'nün negatif başa çıkma alt boyutunda ise mühendislik fakültesi öğrencilerinin fen edebiyat fakültesi öğrencilerine göre daha yüksek puanlar aldığı saptanmıştır. Son olarak mühendislik fakültesi öğrencilerinin UCLA puanlarının meslek yüksekokulu öğrencilerine göre düşük olduğu belirlenmiştir.

5. Tartışma ve Sonuç

Bu çalışmada yabancı uyruklu öğrencilerde dinî başa çıkma ve yalnızlık düzeylerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırmanın bulgularına göre dinî başa çıkma ölçeğinin pozitif başa çıkma alt boyutunda yaş değişkenine göre istatistiksel olarak bir farklılaşma vardır. Önceki çalışmaların⁴⁹ aksine 20 yaş altı üniversite öğrencilerinin pozitif dinî başa çıkma düzeyleri 20 yaş üzerindeki gruba göre daha yüksektir. Literatürle uyumlu olan bu sonuç, yaşlanma ile beraber psikososyal etkenler, zorlu yaşam olayları ve kriz durumlarının dini başa çıkma becerilerini olumsuz etkilediği biçiminde açıklanabilir.⁵⁰ Öte yandan dinî başa çıkma ölçeğinin negatif boyutu ve UCLA ile yaş değişkeni arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Benzer çalışmalar ile örtüşen bu sonuç, yaş değişkeninin yalnızlık ve negatif dinî başa çıkma üzerinde etkili olmadığı biçiminde yorumlanabilir.⁵¹

Cinsiyet değişkenine göre yabancı uyruklu öğrencilerin dinî başa çıkma ve yalnızlık düzeylerinde anlamlı bir farklılaşma olmadığı belirlenmiştir. Bu sonuçlar uluslararası öğrencilerde yalnızlık düzeyinin cinsiyete göre değişmediği yönündeki benzer araştırmalar ile örtüşmektedir.⁵² Özcan'ın yaptığı

⁴⁹ Zeynep Özcan, "Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 132.

⁵⁰ Veysel Uysal vd., "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 150; Zeynep Özcan, "Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 138.

⁵¹ Şanlı - Poyraz, "Uluslararası Öğrencilerin Yalnızlık Düzeyleri", 52.

⁵² İsmail Yelpaze, "Uluslararası Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeylerinin Yordayıcısı Olarak Bilişsel Esneklik ve Psikolojik Sağlamlık", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/1 (2021), 112; Şanlı - Poyraz, "Uluslararası Öğrencilerin Yalnızlık Düzeyleri", 52.

araştırmadan⁵³ farklı olarak Suriye kökenli üniversite öğrencilerinin pozitif dinî başa çıkma düzeyleri Afrika kökenli öğrencilere göre daha düşük bulunmuştur. Bu durum, Suriyeli öğrencilerin pozitif dinî başa çıkma düzeyleri ile ilgili daha geniş kapsamlı araştırmalara gereksinim olduğu biçiminde yorumlanabilir.

Araştırmanın şaşırtıcı bir sonucu ise Türkiye’de ikamet süresi 6 yıl ve üzeri sürelerde olan öğrencilerin pozitif dinî başa çıkma düzeylerinin daha az süre ikamet eden öğrencilere göre daha yüksek olduğudur. Aynı zamanda ikamet süresi ile negatif dinî başa çıkma arasında ilişki saptanmamıştır. Öte yandan ikamet süresinin uzaması ile yalnızlık hissinin azaldığı yönündeki bulguların aksine,⁵⁴ bu araştırmada Türkiye’de ikamet süreleri ile yalnızlık düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki olmadığı belirlenmiştir. Bu sonuç, Türkiye’de Suriye uyruklular başta olmak üzere bütün sığınmacı/göçmenlerin geri gönderilmesinin sürekli gündem maddesi olması ve sosyal medya kanallarından bu konunun sürekli dile getirilmesi sonucunda bu grubun güvensizlik hissetmeleri ile ilişkili olabilir. Bu durum sığınmacı/göçmenlerde, ikamet süresinin uzamasının yalnızlığın azalmasında doğrudan etkili olmadığı biçiminde yorumlanabilir.

Araştırmaya katılan uluslararası öğrencilerin aile gelir seviyeleri ile dinî başa çıkma ve yalnızlık durumları arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Bu sonuç öğrencilerin gelir seviyelerinin, dinî başa çıkma davranışlarını etkilemediği biçiminde yorumlanabilir. Aynı zamanda aile gelir seviyesinin öğrencinin sosyal yaşama katılımına etkisinin olmadığı dolayısı ile yalnızlık düzeyini etkilemediği biçiminde açıklanabilir.

Bir diğer sonuç ise yabancı öğrencilerin aile durumlarının (anne-baba birlikte, parçalanmış, ebeveyn kaybı vb.) dinî başa çıkma düzeylerini etkilemediğidir. Parçalanmış aileden gelen öğrencilerin yalnızlık düzeylerinin görece daha yüksek olduğu görülmektedir. Yerli üniversite öğrencileri ile yapılan çalışmada,⁵⁵ anne-babaları ayrı yaşayan öğrencilerin yalnızlık puan ortalamalarının görece yüksek olduğu belirlenmiştir. Bu sonuçlar aile yapısına (parça-

⁵³ Özcan, “Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, 139.

⁵⁴ Fikret Topal - Soner Tauscher, “Uluslararası Öğrencilerin Akademik Ve Sosyal Yaşamlarında Karşılaştıkları Sorunlar Üzerine İnceleme”, *Akademik İncelemeler Dergisi (AID)* 15/1 (2019), 330.

⁵⁵ Şenay Duygu Kılıç - Birol Alver, “Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri’ Ve Psikolojik Dayanıklılıkları Arasındaki İlişkilerin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *International Journal of Education Technology and Scientific Researches* 3 (2017), 142.

lanmış, ayrı yaşama vb.) bakış, kültürel olarak değişiklik gösterse de üniversite öğrencilerinin yalnızlık düzeyini artırdığı biçiminde yorumlanabilir. Diğer taraftan evli olan öğrencilerin negatif başa çıkma ölçeği puanları diğer grupta olanlara göre daha yüksek olduğu saptanmıştır. Bu durum, evlilikle beraber öğrencilerin karşılaştıkları sosyal ve ekonomik sorunların artış göstermesi sonucunda negatif dinî atıfları daha fazla kullanmaları ile ilişkili olabilir.

Yabancı uyruklu öğrencilerin kardeş sayısı ile dinî başa çıkma düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Bu sonucun literatürde yeni bir bilgi olduğu söylenebilir. Araştırmamıza konu yabancı öğrencilerde kardeş sayısı ile yalnızlık durumu arasında anlamlı bir ilişki olmadığı belirlenmiştir. Öte yandan yerli öğrencilerle yapılan çalışmalarda; lise öğrencilerinde kardeş sayısı arttıkça yalnızlık durumunun arttığı,⁵⁶ üniversite öğrencilerinde ise kardeş sayısı ile yalnızlık düzeyi arasında anlamlı ilişki olmadığı bazı çalışmalarda belirlenmiştir.⁵⁷ Bu sonuçlara göre yabancı ve yerli üniversite öğrencilerinde kardeş sayısının yalnızlık düzeyini etkilemediği söylenebilir.⁵⁸

Uluslararası öğrencilerde eğitim alınan fakülte/yüksekokul türüne göre dinî başa çıkma düzeyinin farklılaştığı belirlenmiştir. Mühendislik fakültesi öğrencilerinin, eğitim fakültesi öğrencilerine göre pozitif dinî başa çıkma düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmektedir. Aynı zamanda mühendislik fakültesi öğrencilerinin negatif dinî başa çıkma düzeylerinin fen-edebiyat fakültesi öğrencilerinden yüksek olduğu, son olarak meslek yüksekokulu öğrencilerinin yalnızlık düzeylerinin mühendislik fakültesi öğrencilerinden yüksek olduğu belirlenmiştir. Bu sonuç, öğrencilerin mesleki yönelimlerinin dinî başa çıkma ve yalnızlık düzeyleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu biçiminde açıklanabilir. Dolayısıyla, üniversite öğrencilerinde meslek seçiminin dinî başa çıkma ve yalnızlığa etkisi hakkında yeni araştırmalara gereksinim olduğu düşünülmektedir.

Sonuç olarak bu araştırma Kilis 7 Aralık Üniversitesinde çoğunluğu Suriyeli öğrencilerden oluşan katılımcılarla gerçekleştirilmiştir. Türkiye’de başta Suriyeli uyruklu olmak üzere önemli sayılarda yabancı uyruklu üniversite

⁵⁶ Veli Duyan vd., “Lisede Okuyan Öğrencilerin Yalnızlık Durumlarına Etki Eden Değişkenlerin İncelenmesi”, *Eğitim ve Bilim* 33/150 (2008), 35.

⁵⁷ Nurten Elkin, “Sağlık Bilimleri Yüksekokulu Öğrencilerinin Sosyal Destek ve Yalnızlık Durumlarının Değerlendirilmesi”, *Düzce Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 7/2 (2017), 74.

⁵⁸ Emel Yılmaz vd., “Üniversite öğrencilerinin sosyal destek ve yalnızlık düzeylerinin incelenmesi”, *Genel Tıp Dergisi* 18/2 (2008), 93.

öğrencisi öğrenim görmektedir. Bu durum, öğrencilerin yaşadıkları sorunların belirlenmesine, uyum ve psikososyal iyilik hâllerinin geliştirilmesine yönelik araştırmaları önemli kılmaktadır. Böylelikle yabancı uyruklu öğrencilerin yaşadığı yalnızlık ve ilişkili sosyal sorunların önlenmesinde; kanıt temelli bilgilerin ışığında hak savunuculuğu, sosyal beceri gelişimi ve güçlendirme odaklı sosyal hizmet müdahaleleri yürütülebilir.

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.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Muharrem AKA %40, Metin Gani TAPAN %30, Aykut Can DEMİREL %30.

Kaynaklar/References

- Ayten, A. (2012). *Tanrı'ya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayınları.
- Ayten, A., & Sağır, Z. (2014). Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47, s. 5-18.
- Baumeister, R., & Leary, M. (1995). The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation. *Psychological Bulletin*, 117(3), s. 497-529.
- Beest, İ., & William , K. (2006). When Inclusion Costs and Ostracism Pays, Ostracism Still Hurts. *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(5), s. 918-928.
- Brennan, T., & Nathan, A. (1979). *Adolescent Loneliness: An Exploratory Study of Social and Psychological Pre-Dispositions and Theory*. Behavioral Research Institute.
- Burholt, V., Winter, B., Aartsen, M., Constantinou, C., Dahlberg, L., Feliciano, V., . . . Waldegrave, C. (2020). A Critical Review and Development of a Conceptual Model of Exclusion from Social Relations for Older People. *European Journal of Ageing*, 19, s. 3-19.
- Dahlberg, L., McKee, K., Lennartsson, C., & Rehnberg, J. (2022). A Social Exclusion Perspective on Loneliness in Loneliness in Older Adults in the Nordic Countries. *European Journal of Ageing*, 19, s. 175-188.
- Folkman, S., & Moskowitz, T. (2004). Coping: Pitfalls and Promise. *Annual Review of Psychology*, 55, s. 745-774.
- Freud, S. (2011). *Bir Yanlısamanın Geleceği*. İstanbul: İdea Cep Kitapları.

396 • YABANCI UYRUKLU ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE YALNIZLIK VE DİNİ BAŞA ÇIKMA İLİŞKİSİNİN İNCELENMESİ (KİLİS ÖRNEĞİ)

- Hawkey, L., Steptoe, A., Schumm, L., & Wroblewski, K. (2020). Comparing Loneliness in England and the United States, 2014–2016: Differential item Functioning and Risk Factor Prevalence and Impact. *Social Science & Medicine*, 265, s. 1-10.
- Holt-Lunstad, J., Smith, T., Baker, M., Harris, T., & Stephenson, D. (2015). Loneliness and Social Isolation as Risk Factors for Mortality: A Meta-Analytic Review. *Perspectives on Psychological Science*, 10(2), s. 227-237.
- Lazarus, R., & Folkman, S. (1984). *Stress, Appraisal, and Coping*. New York: Springer.
- Lynch, J. (1977). *The Broken Heart: The Medical Consequences of Loneliness*. New York: Basic Books.
- Moustakas, C. (1961). *Loneliness*. New York: Prentice-Hall.
- Murat, A., & Kızılgöçer, M. (2017). Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği). *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(11), s. 111-151.
- Nezlek, J., Wesselmann, E., Wheeler, L., & Williams, K. (2012). Ostracism in Everyday Life. *Group Dynamics: Theory, Research, and Practice*, 16(2), s. 91-104.
- Pargament, K. (2002). God Help Me: Advances in the Psychology of Religion and Coping. *Archive for the Psychology of Religion*, 24, s. 48-63.
- Pargament, K., & Park, C. (1995). Merely a Defense? The Variety of Religious Means and Ends. *Journal of Social Issues*, 51(2), s. 13-32.
- Pargament, K., & Raiya, H. (2007). A Decade of Research on The Psychology of Religion and Coping: Things we assumed and lessons we learned. *Psyche & Logos*, 28, s. 742-766.
- Pargament, K., Ano, G., & Wachholtz, A. (2005). The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory, Research, and Practice. R. Paloutzian, & C. Park içinde, *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (s. 479-495). New York: The Guildford Press.
- Pargament, K., Koenig, H., & Perez, L. (2000). The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*, 59(4), s. 519-543.
- Pargament, K., Smith, B., Koenig, H., & Perez, L. (1998). Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 4, s. 710-724.
- Peplau, L., & Perlman, D. (1979). Perspectives on Loneliness. L. Peplau, D. Russel, & M. Heim içinde, *New Approaches to Social Problems: Applications of Attribution Theory* (s. 53-78). San Francisco: Jossey-Bass.
- Perlman, D., & Peplau, L. (1981). Toward a Social Psychology of Loneliness. S. Duck, & R. Gilmour içinde, *Personal Relationships in Disorder*. (s. 31-56). London: Academic Press.
- Reichmann, F. (1959). Loneliness. *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes*, 22(1).
- Rokach, A., & Chin, J. (2012). Religiosity and Coping with Loneliness. *Psychological Reports*, 110(3), s. 731-742.
- Russell, D., Peplau, L., & Ferguson, M. (1978). Developing a Measure of Loneliness. *Journal of Personality Assessment*, 42(3), s. 290-294.
- Seligman, M. (1975). *Helplessness: On Depression, Development, and Death*. San Francisco: CA: Freeman&Co.
- Solomon, S., Greenberg, J., & Pyszczynski, T. (1991). A Terror Management Theory of Self-Esteem and its Role in Social Behavior. M. Zanna içinde, *Advances in Experimental Social Psychology*. New York: Academic Press.

- Steele, C. (1988). The Psychology of Self-Affirmation: Sustaining the Integrity of the Self. C. Berkowitz içinde, *Advances in Experimental Social Psychology*. New York: Academic Press.
- Turan, Y. (2018). Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanım. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(1), s. 395-434.
- Twenge, J., Baumeister, R., Ciarocco, N., & Bartels, J. (2007). Social Exclusion Decreases Prosocial Behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 92(1), s. 55-66.
- Twenge, J., Baumeister, R., DeWall, C., Ciarocco, N., & Bartels, J. (2007). Social Exclusion Decreases Prosocial Behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 92(1), s. 56-66.
- Twenge, J., Baumeister, R., Tice, D., & Stucke, T. (2001). If You Can't Them, Beat Them: Effects of Social Exclusion on Aggressive Behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81(6), s. 1058-1069.
- Warburton, W., Williams, K., & Cairns, D. (2006). When Ostracism Leads to Aggression: The Moderating Effects of Control Deprivation. *Journal of Experimental Social Psychology*, 42, s. 2013-220.
- Weiss, R. (1973). *Loneliness: The experience of Emotional and Social Isolation*. Cambridge: The MIT Press.
- Williams, K. (1997). Social Ostracism. R. Kowalski içinde, *Aversive Interpersonal Behaviors* (s. 133-170). New York: Plenum.
- Williams, K. (2001). *Ostracism: The Power of Silence*. New York: Guilford.
- Williams, K. (2007). Ostracism. *Annual Review of Psychology*, 58, s. 425-452.
- Williams, K. (2007b). Ostracism: The Kiss of Social Death. *Social and Personality Psychology Compass*, 1(1), s. 236-247.
- Williams, K., & Zadro, L. (2001). Ostracism: On Being Ignored, Excluded and Rejected. M. Leary içinde, *Interpersonal Rejection* (s. 21-53). New York: Oxford University Press.
- Yaşar, M. (2007). Yalnızlık. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(1), s. 237-260.
- Yıldırım, Y., & Kocabıyık, S. (2010). The Relationship Between Social Support and Loneliness in Turkish Patients With Cancer. *Journal of Clinical Nursing*, 19, s. 832-839.
- Zadro, L., Williams, K., & Richardson, R. (2005). Riding the 'O' Train: Comparing the Effects of Ostracism and Verbal Dispute on Targets and Sources. *Group Processes & Intergroup Relations*, 8(2), s. 125-143.

Gönderim Tarihi: 11 Haziran 2023
Kabul Tarihi: 12 Haziran 2023
Yayımlanma Tarihi: 15 Haziran 2023

“Sharing Worldviews: Learning in Encounter for Common Values in Diversity (WEL)” Erasmus Projesi, Dijital Karşılaşma Etkinliği “STUDY DAY” (15-17 Mayıs 2023)

Habibe Erva UÇAK*

“Sharing Worldviews: Learning in Encounter for Common Values in Diversity (WEL)” 21. yüzyıl öğretmen ve öğrenen becerilerini merkeze alarak çoğulcu toplumlarda farklı dünya görüşlerine sahip bireyler arasında saygı ve hoşgörü temelli iş birliği, ilişki ve iletişim kurmayı amaçlayan bir Avrupa Birliği Projesidir. Uluslararası Erasmus Projesi olan WEL, öğrenme ortamlarında demokrasi kültürünün yaygınlaşmasıyla, bir arada barışçıl bir şekilde yaşama ortamını sağlamayı hedeflemekte ve farklılıkları zenginlik olarak kabul eden demokratik değerler etrafında yeni karşılaşmalara imkân tanımaktadır. Toplumun her kesimine ulaşma imkanına sahip ideal bir çoğulculuğun yansıması olan okul çatısı altında öğrencilerin, farklı dünya görüşüne sahip insanlar ile açık bir diyalog içerisine girebilmeleri için gerekli iletişim becerilerini geliştirmelerine fırsat tanıyacak aktif rol öğretmenlere aittir. Bu nedenle öğretmen adaylarının alan, pedagojik ve genel kültür yeterliklerini kazandığı hizmet öncesi dönem karşılaşma deneyimleri için oldukça önemlidir. Ortak insani değerlerin farklı dünya görüşlerine sahip insanlar arasında işlevsel olabilmesi için bireyin kendi inanç geleneğinde derinleşmesi ve ötekini saygı duyacak kadar tanıması gerekmektedir. Bu gerekliliğin bir yansıması olarak öğretmen yetiştiren programlar ve öğretmen

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Eğitimi
e-posta: ervaucak55@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4654-6741

Atıf/Cite as: Uçak, Habibe Erva. “Bilimsel Toplantı Değerlendirmesi: “‘Sharing Worldviews: Learning in Encounter for Common Values in Diversity (Wel)’ Erasmus Projesi, Dijital Karşılaşma Etkinliği: ‘STUDY DAY’ (15-17 Mayıs 2023)”. *Dini Araştırmalar* 26/64 (Haziran 2023), 399-404.

eğitimi de bir arada yaşama kültürünü geliştirmek için oldukça önemli bir zemindir.

Farklılıklar içerisinde ortak değerlerle karşılaşma kültürünü sürdürülebilir bir şekilde uygulayabilme ihtiyacından ortaya çıkan WEL projesi, öğretmen eğitimini ve okulları farklı dünya görüşlerine sahip insanlar arasında saygıya dayalı karşılaşmalara; çoğulcu toplumlarda barış içinde bir arada yaşamak için temel olan yeterliliklere yönlendirmektedir. Proje dinî veya seküler, bireysel veya kolektif farklı dünya görüşleri arasında saygı çerçevesinde karşılaşmaları ve bir araya gelmeleri teşvik etmektedir. Gelecek nesilleri barış içinde bir arada yaşamaya hazırlamak için okullar ve üniversiteler için öğretim materyalleri; öğrenciler için yenilikçi bir öğrenme ortamı ve uluslararası bir yeterlilik sertifikası sağlamaktadır. Geleceğin öğretmenlerini, geleceğin çoğulcu okulları için donanımlı bir şekilde yetiştirmeyi hedefleyen WEL projesi, karşılaşma yoluyla öğrenciler, öğretmenler ve öğretmen adayları için zenginleştirici bir eğitim deneyimi sunmaktadır. Projenin amaçlarına ulaşabilmek ve öğretmen adaylarının karşılaşarak öğrenmeyi deneyimleyebilmeleri için yenilikçi ve etkileşimli dijital öğrenme ortamı olan “Study Day” etkinliği organize edilmiştir. Proje kapsamında uluslararası ortak çalışma günleri etkinliği farklı dinler ve dünya görüşlerine sahip insanların katılımları ile 15.05.2023- 17.05.2023 tarihleri arasında dijital olarak gerçekleşmiştir.

Ankara Üniversitesi'nin dahil olduğu 15 Mayıs 2023 tarihinde düzenlenen uluslararası dijital çalışma gününe Ramat-Gan Bar Ilan Üniversitesi/İsrail, Kirchliche Pädagogische Hochschule Wien-Krems/Avusturya ve Freiburg Eğitim Üniversitesi/Almanya'dan farklı dünya görüşlerine sahip yaklaşık 100 öğrenci ve 8 öğretim görevlisi katılmıştır. Study Day etkinliğinde *Savaş ve Barış*, *Çevre*, *Kaçış ve Göç* temaları belirlenmiş ve Katolik, Protestan, Ortodoks, Yahudi, İslam ve Seküler/ Felsefi/ Etik dünya görüşleri gibi farklı bakış açılarıyla konuların ele alınmasına dikkat edilmiştir. Ankara Üniversitesi'nden katılımcılar, Savaş ve Barış temasına dahil olarak İslam dünya görüşünün konuya bakış açısını ortaya koymaya çalışmışlardır.

Ankara Üniversitesi öğrencileri ve geleceğin öğretmen adayları, Study Day etkinliğine Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Şahin Kızılabdullah tarafından yürütülen “Dini Metinlerde Barış” başlıklı seminer dizisi ile hazırlanmışlardır. Hazırlık dersleri, projenin yürütme kurulunda yer alan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mualla Selçuk'un projenin arka planı ve amaçlarını detaylı bir şekilde ele alması ile başlamıştır. Konunun teolojik, tarihsel ve kavramsal çerçevesi

Kızılabdullah tarafından dini metinler bağlamında ortaya koyularak dinlerin evrensel barışa katkısı vurgulanmıştır. Hazırlık seminerleri tematik okumalar çerçevesinde kavramsal ve kuramsal çerçevenin analizi, eleştirel analiz ve içerik analizi süreçleri ile devam etmiştir. Öğretmen adaylarını etkinliğe hazırlamak için planlanan sistematik seminer dizisi, adayların Savaş ve Barış üst temasında tercih ettikleri boyutlarının tartışılması ve hazırlıklarının değerlendirilmesi ile son bulmuştur.

Study Day etkinliği 15.05.2023 tarihinde çevrimiçi olarak Prof. Dr. Dorothee Schlenke'nin açılış konuşması ve proje tanıtımı ile başlamıştır. Açılış oturumunda farklı ülke ve üniversitelerden katılımcılara diyalog kuralları ve etkinlik akışı hakkında bilgi verilmiştir. Etkinliğin grup çalışmasının ilk oturumunda katılımcıların sunumlarını paylaşabilmeleri ve fikir alışverişinde bulunabilmeleri için çeşitli dünya görüşüne sahip öğrencilerin bulunmasına dikkat ederek karma öğrenci grupları oluşturulmuştur. Grup üyeleri kendilerini tanıttıktan sonra diyalog kuralları hatırlanarak grup rolleri dağıtılmış, öğrenciler konuyu kendi çalışma konularının ve dünya görüşlerinin perspektifinden sunarak farklı bakış açılarını dinlemişlerdir. Grup çalışmalarında öğrenciler aynı dünya görüşünden ikili gruplar halinde çalışmışlar ve diğer dünya görüşünden öğrencilerle buluştukları gruplara ayrılmışlardır.

Grup çalışmasının ikinci oturumunda, heterojen bir şekilde oluşturulan gruplar, yönlendirici sorular yardımı ile Savaş ve Barış temasına ilişkin derinleşerek kendi düşüncelerini yansıtmışlar ve konuyla ilgili farklı bakış açılarını tartışmışlardır. Öğrencilerin bilgilerini ve diyaloglarının kalitesini gruplarında yansıttıkları bu meta yansıtma süreci her bir grup çalışmasının çıktısı olarak değerlendirilerek genel oturumda sunulmaya hazırlanmıştır.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi katılımcıları İslam dünya görüşünü yansıtmışlar ve katılımcılar sunum sahipleri ve müzakereci olarak ikili bir şekilde eşleştirilerek diğer dünya görüşleri ile karşılaşma yaşayacakları karma gruplara ayrılmışlardır. Yasemin Ateşmen ve Oğuzhan İnce Savaş ve Barış temasını, bir kişinin başkalarını sıcaklıkla karşılayıp ağırlama becerisi ve davranışı olarak "Misafirperverlik" kavramını ele almışlar ve insan ilişkilerinin temel bir unsuru olarak misafirperverliğin, toplumun sosyal dokusunu güçlendiren ve insanlar arasında güvenin oluşmasına yardımcı olan insani bir değer olduğunu vurgulamışlardır. Fatma Dönmez ve Ahmet Kaya farklı dinlere mensup ve farklı dilleri konuşan insanların aynı şehirde, aynı mahallede yaşamasını kolaylaştıran bir motivasyon olarak "Komşuluk" kavramını ele almışlar ve İslam'ın çeşitliliğe ve farklılıklara saygı prensibini, insanoğlunun

aynı özden yaratıldığını ve karşılaşma ahlakını vurgulayarak Hatay İlindeki pratik örneklerinden bahsetmişlerdir.

Nakiye Toprak ve Oktay Toprak İslam’da Bireysel Barış konusunu ele alarak “müsâleme” (karşılıklı güven ve barış) kavramını vurgulamışlar ve Kur’an’ın temel amacının, Yaratan’ı ve tüm yaratılanı seven, ilişkilerinde barışçıl ve duyarlı, manevi ve insani bireyler yetiştirmek olduğunu belirtmişlerdir. “Cihat” ve cihat kavramının kavramsal çerçevesini ele alan Elif Çakır, cihat kavramının İslam kültüründe savaş ile özdeşleşmiş olmasına rağmen erdemli bir yaşam sürebilmek amacıyla toplumun standartlarını yükseltmek ve toplumu kalkındırmak için gösterilen gayretin; kendisini iyi duruma çıkarmak için bireyin gayret göstermesinin; Tanrı Buyruğu olarak Allah’ın emirlerinin yerine getirilmesinin; toplumu ve İslam’ı korumak anlamındaki savunmanın ve gerektiğinde savaşmanın; yapılan her işin büyük bir tutkuyla, istekle ve gayretle yapılmasının da cihat kavramı çerçevesinde yer aldığını vurgulamıştır. Habibe Erva Uçak, Barışı anlamada pedagojik bir temel ve dünyaya açılan bir alan olarak “Dinler Tarihi” dersinin hukuki yapısından, amaçlarından ve içeriğinden bahsederek Türk eğitim sisteminde yer alan bu dersin öğrencilere farklı din mensupları ile sağlıklı iletişim kurma ve bir arada yaşama becerisi kazandırmayı hedeflediğine işaret etmiş ve diğer dinleri ve dünya görüşlerini öğrenmenin İslam dünya görüşündeki teolojik temellerinden bahsetmiştir.

Katılımcılardan Recep Aydın ve Aybike Kızılabdullah Savaş ve Barışı doğru anlamada bilgi güvenliğinin ve okuryazarlığın önemine dikkat çekerek sosyal, kültürel ve siyasi söylemler ile birlikte medyanın manipüle tehdidine karşı uyarıda bulunarak kavramların öncelikle güvenilir bilgi kaynaklarından hareketle zihinlerde inşa edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Rukiye Yılmaz ve Rabia Arife Sözbir gruplarında, “Şiddet” kavramını ele almışlar ve dinde zorlamanın ve herhangi bir manipülasyonun yerinin olmadığını belirterek kişinin iyiyi seçmeye teşvik edilerek seçimde özgür olduğunu ifade etmişlerdir. Muhammed Enes Avcı ve Kerem Akıllı, tarihsel bir gerçeklik olarak Savaş olgusunu ele almışlar ve zarurat-ı hamse ilkesi bağlamında savaş ahlakı ve hukuku ilkelerinden bahsetmişlerdir. Ankara Üniversitesi bünyesinde Türk-İslam dünya görüşünü temsil etmek için katılımcılar arasında lisans ve lisansüstü düzeylerde öğrenciliği devam eden Zeynep Karatana, Berre Tanırgan, Nursena Çakırgöz ve Tuğba Pala yer almıştır. Dünya görüşlerinin etkileşimine zemin hazırlayan bu oturumlarda katılımcılar, çeşitlilik ve farklılıklara açık olma, uluslararası düzeyde iş birliği ve empati temelli ilişki kurmayı deneyimleyerek sosyal ve iletişim becerilerini geliştirme imkânı yakalamış, saygılı

ve barışçıl bir öğrenme ortamını paylaşmışlardır. Farklı dünya görüşleri ile karşılaşma etkinliğinin eğitsel boyutu ve güçlü içeriğinin yanı sıra farklı ülke ve üniversitelerden katılımı ve alt grupların oluşturulması süreçlerinde, WEL projesinin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ekibinde yer alan Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin Şimşek tarafından dijital ve teknik destek sağlanmıştır.

Değerlendirme oturumu, projenin yürütücüleri arasında yer alan Prof. Dr. Mualla Selçuk'un yönetiminde, grup temsilcileri tarafından grup çalışması sonuçlarının sunulması ile gerçekleşmiştir. Grup temsilcileri, kendi dünya görüşlerini başkalarıyla paylaşmanın ve farklı dünya görüşlerinden bakış açıları öğrenmenin katkılarından bahsederek bu etkinliğe tekrar katılmaya istekli olduklarını belirtmişlerdir. Öğrenciler insan durumları için savaş olgusunun koşullu ve geçici, barış olgusunun ise ilkesel açıdan öncelikli ve kalıcı olduğuna ulaşarak insanlık üst kavramını metaforik olarak gökkuşağına benzetmişlerdir. Selçuk, projenin amaçlarının gerçekleştiğini görmekten duyduğu mutluluğu ifade ederek karşılaşma ahlakına¹ ve karşılaşarak öğrenmenin önemine dikkat çekmiştir. Ayrıca Selçuk, Study Day etkinliklerinin farklılıklar ile karşılaşma deneyimi için önemli bir fırsat olduğunu vurgulamış ve dünya görüşleri farklılaşsa bile grup çalışması sonuçlarının ortak insani değerlere işaret ettiğini dile getirerek etkinliği sonlandırmıştır.

Dünya gündemi için son derece önemli ve güncel bir konu olan Savaş ve Barış temaları, farklı perspektiflerden hem kişinin kendi dini geleneği hem de genel "adil savaş" veya "adil barış" kavramları ve barış etiği açısından kişisel eylemler bağlamında tartışılmıştır. Sonuç oturumunda öğrenciler teistik dinlerin barışçıl yönelimi konusunda hemfikir olmakla beraber dinin kötüye kullanımının şiddeti tırmandırma tehlikesini de görerek radikal eğilimlerin ve ötekileştirmenin tehditlerine karşı bilinçli bir farkındalığa duyulan ihtiyaca dikkat çekmişlerdir. Bu bilinç düzeyine ulaşabilmek, din ve etiğin barışı sağlama potansiyelini teşvik etmek için eğitimin merkezi bir kaynak olduğu vurgulanmıştır.

Gerçekleştirilen Study Day etkinliği ile öğrencilerin dinler, kültürler ve disiplinler arası saygılı diyalog için gerekli olan becerileri kazanması desteklenmiştir. Çok dilli dijital öğretme, öğrenme, etkileşim ve iş birliği platformu olarak tasarlanan WEL projesinin somut çıktısı olan dijital Çalışma Günleri,

¹ Mualla Selçuk, "Learning In Encounter: Crossroads, Connections, Collaborations", *Religious Education* 113/ 3 (Mayıs 2018), 233-243.

404 • “Sharing Worldviews: Learning in Encounter for Common Values in Diversity (WEL)”
Erasmus Projesi, Dijital Karşılaşma Etkinliği “STUDY DAY” (15-17 Mayıs 2023)

katılımcılara birbirleriyle tanışma ve fikir alışverişinde bulunma fırsatı sunmuştur. Farklı dünya görüşüne sahip insanlar arasında saygıya ve hoşgörüye dayalı iş birliği teşvik eden, yapıcı ve empatik iletişimi destekleyen, öğrenme ortamını karşılıklı anlayış pratikleri ile zenginleştiren ve son olarak bireye kendi, öteki ve ötesi ile karşılaşma yoluyla öğrenme imkânı sağlayan etkileşimli etkinliklerin, karşılaşma kültürünün yaygınlaşması için önemi açıktır. Karşılaşma ahlakını kültür haline getirmeyi hedefleyen işlevsel etkinlikler, daha yaşanabilir, sürdürülebilir ve adil bir dünya tasarımı insan varoluşunun desteklenmesi için deneyimler sunan bir çağrı niteliğinde olduğu söylenebilir.

Kaynaklar/References

Seçuk, Mualla. “Learning in Encounter: Crossroads, Connections, Collaborations”. *Religious Education* 113/ 3 (Mayıs 2018), 233-243. <https://doi.org/10.1080/00344087.2018.1450609>

Gönderim Tarihi: 10 Haziran 2023
Kabul Tarihi: 15 Haziran 2023
Yayımlanma Tarihi: 15 Haziran 2023

A SOCIOLOGY OF RELIGIOUS EMOTION

Ole Riis, Linda Woodhead
İngilizce, Oxford University Press, 2010, 270 sayfa.

Halil YILDIZ*

Duyguların incelenmesi uzunca bir süre öznel ya da biyolojik gerçeklik çerçevesinde sürdürülmüş olsa da son zamanlarda farklı disiplinlerde, farklı çalışmalar yürütülmektedir. Özellikle din sosyolojisi çalışmalarında epeydir görmezden gelinen ya da psikolojik değerlendirmelere bırakılma eğiliminde bir olgu olarak dini duygu çalışmaları, son çeyrek yüzyılda gelişim kaydetmiştir. Bu açıdan Ole Riis ve Linda Woodhead'ın kitabı duygu sosyolojisi ile din sosyolojisinin kesişim alanına önemli bir katkı sağlamaktadır.

Kitabın giriş ve ilk iki bölümü duygu ve dini duygu kavramlarına dair sosyolojik bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır. Yazarlar duyguları özel, kişisel ve öznel bir şeye indirgeme şeklindeki yaygın bilimsel eğilimi reddederken duyguların hem kişisel hem ilişkisel hem özel hem sosyal hem biyolojik hem kültürel hem aktif hem de pasif olarak görülmesi gerektiği şeklinde bir kavramsal çerçeve önermektedirler. Bu çerçevede duyguları yalnızca toplumsal ilişkilerle anlama ve açıklamanın da bir tür indirgemecilik olduğunun farkında olan yazarlar yaklaşımlarının temeline duyguların hem toplumsal hem de kişisel olduğu gerçeğini yerleştirmektedir.

Duygunun hem toplumsal hem de kişisel oluşunu duygusal aktörler ve yapılar arasındaki ilişkilerin diyalektiğini vurgulayarak çözümleyen yazarlar, bu diyalektiği duygu dünyasını üçlü bir şemaya yerleştirerek açıklamaktadırlar. Bu şema *fail ile toplum, fail ile sembol ve toplum ile sembol* arasındaki ilişki-

* Dr., Öğretmen, MEB, e posta: halilyildiz66@yahoo.com
ORCID: 0000-0003-1321-2419

Atıf/Cite as: Yıldız, Halil. "Kitap Tanıtımı: A Sociology of Religious Emotion". *Dini Araştırmalar* 26/64 (Haziran 2023), 405-408.

lere dikkat etmeyi gerektirmektedir. Bu şematik analiz temelinde, yaklaşımlarını *duygusal rejim* kavramıyla pekiştirmektedirler. Bu ifade, her toplumun bir ya da daha fazla duygu yapısını uygulamak için kullandığı resmi ve gayri resmi araçların kendine özgü kaynağını ifade etmektedir. Bu rejimler duygusal sözcük dağarcığı sağlamlaştırmakla birlikte kabul edilebilir duygusal deneyimler yelpazesine sınırlar koymaktadır. Bu şema aynı zamanda duygu çalışmalarına dair yaygın olan sosyolojik, psikolojik ve kültürel/sembolik indirgemeci yaklaşımlara tepki niteliğindedir. Başka bir deyişle şema, her üç yaklaşımı da bütünleştirmekte ve birbirleriyle ilişkilendirerek genişletmeye çalışmaktadır.

Duygular: İlişkisel Bir Bakış başlıklı birinci bölümde duyguların ilişkisel bağlamlar içinde psiko-fiziksel yönelimler ve uyarlamalar olduğunu öne süren ilişkisel bir açıklama önerilmektedir. Bu amaçla daha önce bahsedilen üçlü şema temelinde, sadece toplumsal ilişkilerin değil, aynı zamanda maddi nesnelere, kültürel sembollerin ve çevresel ortamlarla olan ilişkilerin önemini vurgulayarak görüş alanı genişletilmektedir. Bir duygu sosyolojisi çalışması olmakla birlikte multidisipliner bir yaklaşım inşa etme çabası ile yazarlar duygulara dair farklı yaklaşımları, birey düzeyinde (mikro düzey) ele alan analizlerle başlayarak, sınırlı sosyal etkileşimlerdeki (mezo düzey) duygulara ve daha sonra toplumsal düzeydeki (makro düzey) çalışmalara dikkat çekerek ele almaktadırlar. Ardından duyguların kültürel semboller ve dille olan ilişkisini tartışan yazarlar duyguların sembolik-maddi nesnelere ve dil tarafından stabilize edilebildiği, nesnelendirilebildiği, iletilebildiği ve şekillendirilebildiği gerçeğine vurgu yapmaktadırlar.

Dini Duygular başlıklı ikinci bölümde yazarlar dini duyguları diğer duygulardan tamamen izole ederek ya da dini duyguları aşırı vurgulayarak hareket etmek yerine diğer duygularla benzerliğini vurgularken dini duyguların herhangi bir dinin duygular programı içerisindeki yeri ve bu programı inşa eden semboller, kişiler ve uygulamalarla olan ilişkisi içerisinde anlaşılması gereğini vurgulamaktadırlar. Tüm bunlar ele alınırken, dini duygu üzerine mevcut literatürle eleştirel bir ilişki kurulmakta ve bununla bağlantılı olarak *dini duygu rejimi* kavramı geliştirilmektedir. Bu çerçevede dini duyguları kendi içerisinde kapalı bir küme olarak değil gündelik yaşamla ilişkili ve ailevi, siyasi ya da sanatsal duygularla ilişkili olarak ele almayı önermektedirler. Ayrıca yazarlar, tüm dinlerin açık ya da örtük, kapsamlı ya da parçalı duygusal bir program sunduğu gerçeğinden hareketle dini duygu rejimlerinin yerel sınırlarını da teslim etmektedirler.

Duygu ve dini duygudan ne kastedildiği ele alındıktan sonra üçüncü bölümde benlik, toplum ve sembollerin bağlantıları çerçevesinde dini duyguların

dinamikleri toplumsal inşacı bir bakışla ele alınmaktadır. Böylece dini duygusal rejimlerin analizi için bir çerçeve geliştirilmektedir. Burada bireysel aktörler, toplumsal grup ve semboller gibi kurucu parçalar arasındaki etkileşimlerin olduğu dini duygusal rejimlere, farklı dini ortam ve geleneklerden somut örneklerle odaklanılmaktadır. Öncelikle dini duygularla dini nesneleştirme arasındaki ilişkiyi vurgulayan yazarlara göre kişi, nesneleştirme ve özneleştirme arasındaki diyalektik bağ aracılığıyla sembolle birleşmektedir. Bu tür bir sembolik ilişki ise ortak bir duygusal programa sahip topluluk içinde ortaya çıkmaktadır. Burada dini nesnelere sembolik olarak duygulara atıfta bulunan doğasına yapılan vurgu dikkat çekicidir. Görüşlerini Berger&Luckmann'ın toplumsal inşacı teorileri çerçevesinde ilerleten yazarlar *içselleştirme* ve *dışsallaştırma* aracılığıyla dini duygu rejiminin kendini yeniden üreterek genişlettiğini ileri sürerler. Böylesi bir diyalektikte failin duyguları, bir topluluk tarafından yürürlüğe konan duygusal normları içselleştirerek ve kutsal sembollerle ilgili duyguları öznelleştirerek şekillenmektedir.

Dördüncü bölümde dini duyguların dinamikleri benlik, toplum ve sembollerin kopuklukları bağlamında ele alınmaktadır. Bir önceki bölümün aksine bu bölümde duygusal rejimlerdeki dengesizlikleri analiz etmek için bir çerçeve sunmak amaçlanmıştır. Özellikle diyalektik ilişkilerin dengesiz olduğu ampirik vakalara odaklanarak bu çerçeve çizilmektedir. Açık bir zorlama olmaksızın üyeleri tarafından derinden hissedilen, onlar tarafından kutsal olarak deneyimlenen ve büyük bir toplumsal dayanışmayı sürdüren sembollerle ilgili duygusal rejimler dengeli; kişisel dini duyguların toplumla bağının çok güçlü olduğu (ultra-dışsallaştırma) ve çok zayıf olduğu (ultra-içselleştirme) şeklindeki rejimler ise dengesiz olarak kabul edilmektedir. Dengesiz duygusal rejimlerde diyalektik sürecin bir tarafı baskın hale geldikçe, bunun genellikle diğer süreçler üzerinde bir etkiye sahip olduğuna dikkat çeken yazarlar, biri duygusal coşku ve tutkuya (ultra-öznelleşme) diğeri ise can sıkıntısı ve bıkmışlığa yol açan iki geri bildirim biçimini kavramsallaştırmaktadırlar (ultra-nesnelleşme).

Dini Duyguların Gücü başlıklı beşinci bölümde yazarlar duygusal rejimlerin kişisel, sosyal ve sembolik güçle olan bağlantılarını da içerecek şekilde teorilerini genişletmektedirler. Burada duyguları sadece iktidara verilen tepkiler olarak değil aynı zamanda iktidarın kaynakları olarak görmek şeklindeki ilişkiselliği önemli görmektedirler. Bu anlamda duyguları aynı zamanda bireylerin sosyal ve sembolik yapılar içindeki (sınıfsal konum gibi) konumlarının da ürünü olarak değerlendirmek gerektiğini vurgularlar. Yazarlar Weber'den hareketle dinin anlam ve değer yönlendirme yeteneğinin, ona siyasi ve ekono-

mik alanlar da dahil olmak üzere diğer sosyal alanlarla ilgili bir güç verdiğini dillendirirken bu gücün dünyevi sınırları aşan daha yüksek bir güç olduğunu hatırlatmaktadırlar. Bölüm diyalektik olarak dengeli ya da dengesiz duygu rejimlerinde duyguların hem tamamlayıcılık hem de uyumsuzluk örneklerini tartışmakta ve dini duyguların iktidar biçimlerini nasıl meşrulaştırabildiğini ya da onlar tarafından nasıl zayıflatılabildiğini ele almaktadır.

Geç Modern Toplum ve Kültürde Dini Duygular başlıklı altıncı ve son bölümde yazarlar din, duygu ve geç modern toplum konularını bir araya getirerek yaklaşımlarının geç modern bağlamda dini duygulara nasıl ışık tutabileceğini göstermeyi amaçlamışlardır. Teknolojik, coğrafi, demografik, ekonomik ve kültürel boyutlarıyla oldukça farklılaşmış toplumsal etki alanlarıyla ele aldıkları geç modern toplumlarda dini duyguyu değerlendiren yazarlar yaygın sosyal değerlerin, geleneksel dini rejimlerde yaygın olan bazı temaları dışlayan duygusal bir programa işaret ettiğini vurgulamaktadırlar. Geç modern bağlamda çoğu insan, artık duygusal programının oluşturulmasında düşünümsel bir tavır takınırken duygusal ihtiyaçlarını geleneksel duygu rejimleri tarafından belirlenen bir alan olarak görmemektedir. Din (özellikle bu bölümde verilen örnekler temele alındığında Hristiyanlık), bireylerin duygusal taleplerine daha fazla odaklanmakta ve duygusal programının bünyesine katmak ya da elinde tutmak istediği kişilere uygun olmasını sağlamak için adımlar atmaktadır. Yazarlara göre bu düşünümsel meydan okuma ile dini grupların katı duygusal rejimler dayatması zorlaşırken duygusal aşkınlığın kademeli olarak azalacağı öngörülmektedir.

Dini duygulara dair ileri ve daha kapsamlı çalışmalar için faydalı bir metodolojik ek ile sonlandırılan kitap dini duyguyu sadece yaşamsal ve bilimsel önemi dolayısıyla değil, aynı zamanda toplumsal ve kişisel yaşamda bir güce ve toplumsal olduğu kadar kültürel, biyolojik ve ahlaki birçok farklı boyuta sahip olduğunu vurgulayarak ele almaktadır. Dini duyguların, kutsal sembollerin ayrılmaz bir parçası olduğunu savunan ve bu yönde örnekler sunan kitap duyguların boyutlarını benlik, toplum ve semboller arasındaki diyalektik ilişkiler bağlamında değerlendirme imkânı vermektedir. Ancak bunun dini ortamlardaki belirli duygular bağlamında yapılacak başkaca çalışmalarla test edilmesi ve tartışılması gerekmektedir. Kitabın, dini duygulara dair yapılan ilk kapsamlı sosyolojik çalışmalardan olması sebebiyle özellikle lisansüstü araştırmalar için hem metodolojik hem de pratik düzeyde önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

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.