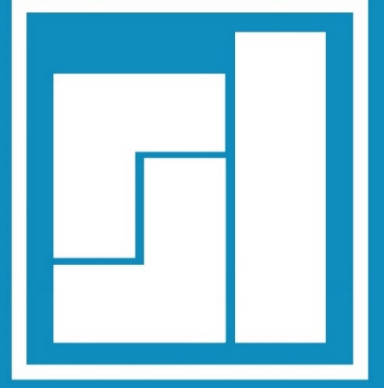


Din ve İnsan Dergisi



Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

Cilt: 3

Volume: 3

المجلد: ٣

Sayı: 6

Issue: 6

العدد: ٥

Aralık 2023

December 2023

كانون الأول: ٢٠٢٣



ANKARA

HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

ISSN: 2980-1117



Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Din ve İnsan Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
Journal of Religion and Human is an international scientific peer-reviewed journal.

مجلة الدين والإنسان مجلة علمية دولية محكمة

Kapsam: Dini, İslami ve Sosyal Araştırmalar.

Scope: Religious, Islamic and Social Studies.

المجال: الدراسات الدينية والإسلامية والاجتماعية

Yayın Dili: Türkçe, Arapça, İngilizce.

Language of Publication: Turkish, Arabic, English.

لغة الإصدار: التركية والعربية والإنجليزية

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran - Aralık)

Period: Biannually (June - December)

تاريخ الإصدار: مرتان في السنة (حزيران-كانون الأول)

Kuruluş: 2021

Founded in: 2021

التأسيس: ٢٠٢١

Yönetim Yeri ve İletişim Adresi

Management Location and Contact Address

مكان الإدارة و عنوان التواصل

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Kuzey Ankara Yerleşkesi Şenyuva Mah. Seyhan Cad.

06300 - Keçiören/ANKARA

dinveinsan@hbv.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinveinsan>



Din ve İnsan Dergisi Creative Commons Atıf-GayriTicari-AynıLisanslaPaylaş 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

SAHİBİ

OWNER / مسؤول المجلة

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Adına

Prof. Dr. Mehmet Naci BOSTANCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Rektörü

BAŞ EDİTÖR

CHIEF EDITOR / رئيس المحرر

Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

EDİTÖR YARDIMCISI

ASSISTANT EDITOR / المحرر مساعد

Arş. Gör. Okan UZUNÖZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

ALAN EDİTÖRLERİ

SECTION EDITORS / محررو القسم العلمي

Temel İslam Bilimleri

Basic Islamic Sciences / علوم الإسلام الأساسية

Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Miyase YAVUZ ALTINTAŞ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Ayşenur Elif ÜNAL

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Mevlüt Sami ERGÜL

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Fatma Zehra ÖZASLAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Muhammed Asım ÖZMEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Muhammed AŞANTOĞRUL

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Münire Gözde AYGİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Merve ÇINAR ALTIN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Ümit DÖNGEL

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Mahmut TAŞÇI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri

Philosophy and Religion Sciences /

الفلسفة وعلوم الدين

Doç. Dr. Tuncay AKGÜN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Abdülvahit ÖZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Mehmet Alperen SAZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları

Islamic History and Arts / تاريخ الإسلام والفنون

Doç. Dr. Talip AYAR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Kübra BALCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Musa AKBULUT

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

ARAPÇA EDİTÖRLERİ

ARABIC EDITORS / محررو العربية

Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Muhammed AŞANTOĞRUL

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

İNGİLİZCE EDİTÖRLERİ

ENGLISH EDITORS / محررو الإنجليزية

**Dr. Öğr. Üyesi Reyhan ERDOĞDU
BAŞARAN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Münire Gözde AYGİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

REDAKSİYON

REDACTION / التحرير

Arş. Gör. Mehmet Alperen SAZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Musa AKBULUT

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Muhammed Asım ÖZMEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Fatma Zehra ÖZASLAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Arş. Gör. Münire Gözde AYGİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

ÖN KONTROL

PRE-CONTROL / التدقيق الأولي

Arş. Gör. Okan UZUNÖZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

MİZANPAJ

LAYOUT / التنسيق

Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

YAYIN KURULU

BROADCASTING BOARD / هيئة النشر

Prof. Dr. Yakup CİVELEK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. Hüseyin AKYÜZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Nurdoğan TÜRK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Yasemin İPEK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

BİLİM ve DANIŞMA KURULU

SCIENCE and ADVISORY BOARD /

هيئة الاستشارة والمعرفة

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ahmet TANYILDIZ

Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL

Necmettin Erbakan Üniversitesi

Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ahmet YAMAN

Necmettin Erbakan Üniversitesi

Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Bekir TATLI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. Bilal Kemikli

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Cahid KARA

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Celal Türer

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Engin ERDEM

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hasan AKKANAT

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. Hikmet ATİK

Necmettin Erbakan Üniversitesi

Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. İbrahim KAPLAN

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. İlhami GÜLER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mehdi ÇİFTÇİ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. Mehmet Azimli

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Osman DEMİR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. Recep KILIÇ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. Zülfikar GÜNGÖR

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Davut ŞAHİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Eyüp ÖZTÜRK

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Fatih KOYUNCU

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. İbrahim AŞLAMACI

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Mahmut DEMİR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Musa BALCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Ramazan EKİNCİ

Manisa Celal Bayar Üniversitesi

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Doç. Dr. Safiye KESGİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Sagıp ATLI

Manisa Celal Bayar Üniversitesi

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Esmâ ÖZTÜRK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Fatih YÜCEL

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

**Dr. Öğr. Üyesi Reyhan ERDOĞDU
BAŞARAN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

ULUSLARARASI DANIŞMA KURULU

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD /

هيئة الاستشارة الدولية

Prof. Dr. Anwar M. F. Mahmood (Irak)

Prof. Dr. Choi Woo-Won (G. Kore)

Prof. Dr. Dace Balode (Litvanya)

Prof. Dr. Ernest Wolf-Gazo (Mısır)

Prof. Dr. Galip Velu (Mekadonya)

Prof. Dr. Könül Bünyadzade (Azerbaycan)

Prof. Dr. Majeda Omar (Ürdün)

Prof. Dr. Motasem Hamdan (Quds
University)

Prof. Dr. W. M. N. Wan Daud (Malaysian
University of Technology)

Prof. Dr. Najib al-Sudi (Yemen)

Doç. Dr. Aripov Niyazali (Oş Devlet
Üniversitesi)

Doç. Dr. Bakıt Murzaraimov (Kırgızistan
Türkiye Manas Üniversitesi)

Doç. Dr. Omer Awass (American Islamic
College)

Dr. Şumkar Masiraliyev (Oş Devlet
Üniversitesi)

HAKEM KURULU

REFeree BOARD / لجنة الحكم

En az iki hakemin görev aldığı, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır.

Uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

تعتمد المجلة في التحكيم نظام إخفاء هويات المؤلفين والحكام, وتوظيف حكمين على الأقل

Prof. Dr. İbrahim YENEN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Yasin YILMAZ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Abdulhan ÜNLÜSOY (İnönü Üniversitesi)

Doç. Dr. Bahattin KELEŞ (Şırnak Üniversitesi)

Doç. Dr. Bahset KARSLI (Akdeniz Üniversitesi)

Doç. Dr. Esmâ ÖZTÜRK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Halide ASLAN (Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Doç. Dr. Vesile ŞEMŞEK (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)

Doç. Dr. Sezai KORKMAZ (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)

Dr. Öğr. Hakan COŞAR (Kastamonu Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Halide Nur ÖZÜDOĞRU ERDOĞAN (Polis Akademisi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇINAR (Pamukkale Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILDIZ (Ankara Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ferruh ORUÇ (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)

Dr. Öğr. Nesim ASLANTATAR (İnönü Üniversitesi)

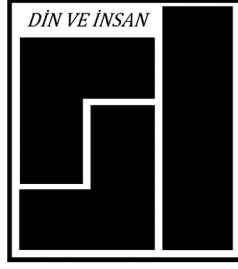
Dr. Öğr. Üyesi Zülal ASANATUCİ (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Dr. Hilmi TÜRKYILMAZ (Dokuz Eylül Üniversitesi)

DİZİN BİLGİSİ

INDEX INFORMATION / فهرس المعلومات





Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

İÇİNDEKİLER

المحتويات / CONTENTS

Prof. Dr. Nesimi YAZICI Matbuat Tarihimiz ve Kamu Yayıncılığı Üzerine Özlü Bir Değerlendirme	1-26
Doç. Dr. Zehra GENÇEL EFE Hız. Peygamber Döneminde Beslenme ve Sağlık İlişkisi	27-45
Dr. Metin ÇINAROĞLU Din, Maneviyat, Ruh Sağlığı ve İyi Oluş Hali; Derleme	46-64
Turgay KOÇ Sanal Alemin Geleceğinde İnsan ve Postmodern Görünümler: Metaverse'de Kimlik	65-76
Dr. Sevgi ÇAKIR Özgür İrade ve Ahlaki Sorumluluk Tartışmaları Bağlamında "Bağdaşmazcılık" Yaklaşımı	77-88
İbrahim KÖRPE Farabi ve Spinoza'da Bilginin Belirlenimleri Ve Mutluluk	89-110
İbrahim KURT Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Yüksek İhtisas Eğitimi	111-129
Handan Zülal ERSOY İbn Atâullah El-İskenderî'nin El-<i>Hikemü'l-'atâ'iyye</i> Eserindeki İnsan Tasavvuru	130-143



Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Cilt: 3
Volume / المجلد: 3

Sayı: 6
Issue / العدد: 6

Aralık 2023
December / كانون الأول 2023

Prof. Dr. Nesimi YAZICI
Ankara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
nesimiyazici10@gmail.com



ORCID: 0009-0007-6092-6920

MATBUAT TARİHİMİZ VE KAMU
YAYINCILIĞI ÜZERİNE ÖZLÜ BİR
DEĞERLENDİRME

A CONCRETE EVALUATION ON OUR
HISTORY OF PRINTING AND PUBLIC
BROADCASTING


Atıf: Yazıcı, N. (2023). Matbuat tarihimiz ve kamu yayıncılığı üzerine özlü bir değerlendirme. *Din ve İnsan Dergisi*, 3 (6), 1-26.

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 11.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted Date: 05.12.2023
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Aralık 2023
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 1-26

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program. 
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlamış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

MATBUAT TARİHİMİZ VE KAMU YAYINCILIĞI ÜZERİNE ÖZLÜ BİR DEĞERLENDİRME

A CONCRETE EVALUATION ON OUR HISTORY OF PRINTING AND PUBLIC BROADCASTING

Özet

Osmanlılarda matbaanın Müslümanlar tarafından kurulması ve kullanılması konusu farklı yönleriyle ve çok sayıda araştırmada değerlendirilmiş bulunmaktadır. Bizim buradaki hedefimiz ilk matbaamızdan itibaren kamu yayıncılığı konusunda özlü değerlendirmeler yapmaktan ibarettir. Bunu yaparken de doğal olarak matbuat tarihimizin ancak en önemli dönüm noktalarını hatırlatmak ve bunlara bağlı olarak kamu yayıncılığı konusunda bazı değerlendirmeler yapmakla yetinilmektir. Bu nedenle buradaki anlatımımıza, başka bir ekleme yapmadan, önemli gördüğümüz öncelikli bir iki noktanın altını çizerek başlamak istiyoruz.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi ve Sanatları, Osmanlı, Matbuat, Yayıncılık.

Abstract

The issue of the establishment and use of the printing press by Muslims in the Ottoman Empire has been evaluated from different angles in numerous studies. Our goal here is to make concise evaluations about public broadcasting since the founding of our first printing house. While doing this, naturally, it is enough to remind us of only the most important turning points of our press history and to make some evaluations about public broadcasting accordingly. For this reason, we would like to start our narrative here by underlining a few priority points that we deem important without adding anything else.

Keywords: Islamic History and Arts, Ottoman, Press, Publishing.

Giriş

Bilindiği gibi *sert bir basma kalıbının izini daha yumuşak bir maddenin üzerine baskıyla çıkarma esasına dayanan tabetme yani basım sanatının tarihi* oldukça eskilere dayanır. Bu alanda öncelik Çinliler'dedir ve nitekim kağıt üzerine ilk baskı örnekleri de onlar tarafından ortaya konmuştur. Milat sonrasında 600'lere kadar giden bu başlangıcı takip eden uzun dönemde, aralarında 9. yüzyıldan itibaren Uygurların da bulunduğu muhtelif milletler çok sayıda araştırmacıyla bu alana katkıda bulunmuş ve nihayet Almanya'nın Mainz şehrinde Johann Gutenberg'le 1440 yılında başarılı bir noktaya ulaşılmıştır. 1454-1455 yıllarına gelindiğinde ise Mainz'de madeni harflerle baskı yapan matbaada basılan ilk kitaplar ortaya çıkmıştır.

Osmanlı ülkesi özeline gelindiğinde, matbaanın ilk defa başkent İstanbul'da 1492'de, İspanya'dan gelen Yahudiler tarafından İbranice eserler basmak üzere kurulduğu bilinmektedir (Meral, 2016, s. 27). Bu başlangıcı yine Yahudiler tarafından 1510-1605 yılları arasında Selanik, Edirne, kuzey Filistin'de tarihi bir şehir olan Safed, Şam ve İzmir'de kurulanlar takip etmiştir. Ülkemizde Ermeniler adına Kumkapı'da Tokatlı Apkar 1567'de (Lapçinciyan, 2012; Tuğlacı,

1981, s. 48-56), Rumlardan da Nicodemus Metaxas adlı bir rahip (A. Arslan, 2005) yine İstanbul'da 1627'de ilk matbaayı kurmuşlardır.¹

Osmanlı Matbuat Tarihinde Kamu Yayıncılığı

Osmanlı ülkesinde II. Bayezid (1481-1512) ve Yavuz Sultan Selim (1512-1520) dönemlerinde Müslümanların Arap harfleriyle eser basmalarının, bazı kereler yasaklanmış olduğu ileri sürülmüş olmasına rağmen, bu durumu belgelemek mümkün olmamakla birlikte, erken tarihlerden itibaren Avrupa'da Mağribî hurufatıyla basılmış Arapça eserlerin satılmak üzere Osmanlı topraklarına getirilmiş olduğu bilinmektedir. Yine 1494'te Roma'da Arapça tabedilen Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 1274)'nin *Öklides* şerhinin serbestçe satışıyla ilgili olarak III. Murad (1574-159)'ın verdiği, bu eserin sonuna eklenmiş bulunan Zilkâde 996/ Ekim 1588 tarihli Türkçe fermanı ve bu vesile ile 1666'da burada Arap harfleriyle Türkçe olarak ilk *İncil* tercümesinin yayınlanmış olduğunun hatırlanması gerekir. Nitekim bu arada İtalya (Fano)'da (1514) tabedilen *Kitâbü Salâti's-Sevâi* Avrupa'da İslâm dini ile ilgili Arapça olarak yayımlanan ilk kitap olmuş, bunu genelde Şark'taki Hıristiyanlara hitap eden çeşitli dinî eserler takip etmiştir. Bütün bunlar ve diğer örnekler yalnızca Türkçe basımın ilk örneklerini teşkil etmeleriyle değil, basma kitaplara karşı genelde herhangi ciddi bir ön yargının bulunmadığına işaret etmeleri dolayısıyla da dikkat çekicidir.

K. Beydilli'nin F. Babinger'e atfen verdiği bilgilere göre, Müteferrika Matbaası'nın faaliyete geçmesi öncesinde Osmanlı ülkesinde, matbaanın kuruluşu ile ilgili yabancılar tarafından beş girişim söz konusu olmuş, bu meyanda IV. Mehmed (1648-1687) döneminde, *'ulemânın müstensihlerin geçim sıkıntısına düşecekleri uyarısı üzerine sonuçsuz kaldığı'* yolunda bir kayıt bulunmakta ise de diğerleriyle birlikte bu sonuncusu da yeterli açıklığa kavuşturulabilmiş değildir. Ona göre ilk Türk matbaasının, devletin izni ve yönlendirmesiyle İbrahim Müteferrika (ö. 1745) ve Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said Efendi'nin (1761) birlikteliğiyle Temmuz 1727'de İstanbul'da kurulmuş olmasının (Beydilli, 2019a, s. 341-343) genelde bir gecikme olarak değerlendirilmesi ve bu duruma *'hayatlarını eser çoğaltmakla kazanan müstensihlerin karşı çıkmasının sebep olduğu iddiası da tahmine dayalı bir yakıştırmadan öteye geçmez'*. Benzer kaygıların Avrupa'da da gündeme gelmiş olmasının unutulmaması gerekir. Matbaanın ülkeye gelişinde gecikme olduğu ve bu durumun ulemanın etkisiyle gündeme gelmiş olması fikri de isabetli olmamalıdır. Nitekim Müteferrika sonrasında matbaanın işletmesinin ilmiye mensuplarınca üstlenilmiş bulunması bu düşüncenin yerindeliğini desteklemektedir.

¹ Burada başlangıçlarına temasla yetinilen Osmanlı ülkesinde Yahudi, Ermeni ve Rumlar tarafından kurulmuş ve öncelikle kendi dillerinde kitaplar basmayı hedeflemiş olan matbaaların gerek başkent ve gerekse taşradaki gelişmeleri K. Beydilli tarafından Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA.) için hazırladığı *Matbaa* maddesi (Beydilli, 2003) ve (Yılmaz, 2015, s. 552-553); (Kabacalı, 2000, s. 9-14); (Tekin, 2017, s. 83-87)'de özlü ve aydınlatıcı biçimde gösterilmiş bulunmaktadır. K. Beydilli, yukarıda gösterilen makalesinin devamında (s. 553-577) ilk Türk matbaaları hakkında DİA'nın ilgili muhtelif maddelerinde verdiği bilgileri dipnotlar ilavesiyle tekrarlamakta, ayrıca s. 553-571 arasında *"İstanbul'daki İlk Türk Matbaalarında Basılan Kitaplar"* başlığı altında Müteferrika, Râşid Efendi, Mühendishâne, Üsküdar ve İstanbul matbaalarında yayınlanan kitapların tam bir listesini vermiş bulunmaktadır.

Bizim kanaatimiz de Kemal Beydilli (Beydilli, 2003, s. 107-108) ve İsmail E. Erünsal'ın bu konudaki değerlendirmelerinin isabetli olduğu yönündedir (Emecen, 2020, s. 25-27; Koloğlu, 1987).

1727 yılı temmuz ayının başlarında İbrâhim Müteferrika (Afyoncu, 2000, s. 324-327) ile sadâret mektûbî kalemi halifelerinden Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said Efendi'ye,² III. Ahmed'in (1703-1730) fermanı ve Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'nin³ fetvası ile ilk Türk matbaasını kurma izni verildi. İbrahim Müteferrika'nın Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said Efendi ile birlikte kurdukları bu ilk Türk matbaası *Dâruttıbâa*'da, birincisi 1729'da olmak üzere İbrahim Müteferrika'nın vefat ettiği 1745/1747'ye kadar yirmi üç cilt halinde on yedi eser, toplamda 12.500 nüsha basılmış, matbu kitaplardan örnekler Rus, İsveç, Avusturya ve Fransa hükümdarlarına da gönderilmiştir. Buradaki eser ve baskı sayılarının miktarı konusunu, hitap ettiği toplumun okuryazarlık durumu ve matbu esere bakışıyla özdeşleştirerek Yahudi, Ermeni ve Rum matbuatının performansı ile mukayeseye girişmek, hakikatin tam olarak anlaşılmasına yeterince imkân veremeyecektir. Söz konusu dönemde Osmanlı ülkesinde, Gayrimüslim matbaalarında daha çok sayıda eser yayınlanmış, bunların büyük miktarlarda baskısının yapılmış olması, ülke içi ve dışında söz konusu toplulukların dillerini konuşan dolayısıyla sunulacak hizmetin muhatabı kitlelerinin çokluğuyla ilgili olmalıdır. Buna karşılık Türkçe basımlı kitaplar, hiç değilse burada söz konusu edilen ilk dönemlerde, Osmanlı Devleti sınırları içinde bu dili anlayan daha sınırlı bir kesime hitap etmek durumunda olmuşlardır.

Burada özellikle de *kamu yayıncılığı* üzerinde durmayı hedeflemiş olmamız hasebiyle Müteferrika Matbaası/Dâruttıbâa'nın kuruluşunun doğal olarak devletin müsaadesi ve yönlendirmesi istikametinde gerçekleşmiş ve faaliyetini sürdürmüş olduğunun altını bir defa daha çizmemiz yerinde olacaktır. Nitekim bu durum eldeki belgelerle hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak netlikle açıklığa kavuşturulmuş bulunmaktadır. Buradan anlaşılan matbaa varlığını, önce Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said Efendi ve İbrahim Müteferrika'nın, kısa süre sonrasında ilkinin ayrılması dolayısıyla Müteferrika'nın, kendisi için belirlenen esaslar çerçevesinde, maddî manevî şahsî yönetim ve gayretiyle sürdürmüş olduğudur.⁴ Ayrıca da

² Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said Efendi/Paşa Paris'te bulunduğu sırada matbaacılıkla yakından ilgilenmiş, babasının devlet nezdindeki nüfuzundan da faydalanarak ilk Türk matbaasının kuruluşunda çok önemli katkılarda bulunmuştur. Ancak matbaacılık alanından erken ayrılmış olması, buna karşın İbrâhim Müteferrika'nın bu sahada daha uzun yıllar ve fedakarâne çalışabilmesi dolayısıyla ilk matbaanın kurulmasındaki rolü geri planda kalmıştır. Bkz. (Afyoncu, 2003, s. 524-526; Arıkan, 2013, s. 551-552).

³ Yenişehirli Abdullah Efendi, 7 Mayıs 1718'de getirildiği meşihat makamında, 30 Eylül 1730'da azledilmesine kadar on iki sene dört ay yirmi üç gün kalmış yani Lâle Devri'nin tamamını bu makamda geçirmiş, dinî eserler basılmaması kaydıyla matbaanın kurulması yolunda fetva vermesi yanında, verdiği fetvaları toplayan *Behcetü'l-fetâvâ maa'n-nukûl* isimli eseri Osmanlı fetva mecmualarının en değerlilerinden biri olarak tanınmış ve iki defa (İstanbul, 1266 ve 1289) basılmıştır. (İpşirli, 1988, s. 100-101; Özel, 1992, s. 346).

⁴ Osmanlı ülkesinde ilk matbaanın, dinî eserler basılmamak şartıyla kurulmasına imkân veren Evâsıt-ı Zilkâde 1139/1727 Temmuz başları tarihli imtiyaz beratına istinaden tesis edilen matbaanın durumuyla ilgili olarak Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi (ö. 1743)'nin verdiği bir fetva suretinde, Mehmed Said ve İbrâhim Müteferrika'nın kâr ve zararda eşit hak ve sorumluluk taşıyan iki ortak oldukları; "levâzım ve mühimmatına iktiza eden masârifi kendileri iştiraken görmek üzere" ifadesiyle net biçimde ortaya konmuş, Mehmed Said Efendi'nin ayrılması sonrasında ise İbrahim Müteferrika'nın matbaa işletmesine tek başına sahip olduğu Ahmet Refik (Altınay) tarafından yayınlanan bir beratla gösterilmiş, nitekim Orlin Sabev tarafından bulunup yayımlanan İbrâhim Müteferrika'nın 20 Rebülevvel 1160/1 Nisan 1747 tarihli tereke defterinden de, bütün matbaa mevcudatı, kâğıt topları ve basılan

özellikle hatırlanması gereken husus, matbaanın kurulduğu gibi bırakılmadığı, gerek ülke içi ve gerekse ülke dışından temin edilen teknik desteklerle, çok yönlü olarak geliştirilip güçlendirilmesine çaba sarf edildiğidir. Bu vesile ile '1730 ayaklanmasına İstanbul'daki 6000 müstensihin de katıldığı, Matbaa ve Kâğıthane'deki kâğıt imalathanesinin tahrip edilmiş olduğu yönündeki iddiaların' asılsızlığı da ifade edilmek durumundadır (Özcan, 2007, s. 189-192). Müteferrika Matbaası'yla ilgili son bir değerlendirme olarak K. Beydilli'nin şu iki cümlesini hatırlayabiliriz; *Basılan eserlerin satış miktarından hareketle matbaanın pek de başarısız sayılmayacağını öne sürmek mümkündür. Müteferrika Matbaası'nın bir okur kitleyi hazırlamakta ve bunları matbu eserlere ısındırmakta önemli bir hizmeti yerine getirdiği inkâr edilemez* (Beydilli, 2019a, s. 343).

Kurucusununun 1747'de vefatı sonrasında Müteferrika Matbaası, yanında kalfası olarak görev yapmakta olan Kadı İbrahim Efendi tarafından çalıştırılmak istendi ise de yeterli başarı elde edilemedi ve onun da vefatını takip eden dönemde hemen tamamen terk edilerek 1782 yılında Beylikçi Mehmed Râşid Efendi ile Vak'anüvis Ahmed Vâsif Efendi⁵ (ö. 1806) tarafından satın alınarak, *devlet hazinesine yük oluşturmadan masraflarını müştereken karşılayarak ve bazı şartlarla Evkâf-ı Hümayûn'a bağlı olarak* tekrar faaliyete geçirilme teşebbüslerine kadar tamamen unutulmuştu. Sadrâzam Halil Hamîd Paşa'nın da desteğiyle 1783'te bu ikisine gerekli izin/imtiyaz belgesi verildi. Yeni tesiste esas olarak Müteferrika Matbaası'ndan intikal eden malzeme tamir ve yenilenmeyle kullanılacaktı. İki ortağın yönetimindeki matbaa 12 R. Âhir 1198/11 Mart 1784'te faaliyete başlamıştı. Ahmed Vâsif Efendi'nin kısa süre sonra (1785-86 arası) ayrılması nedeniyle daha sonrasında 1797'ye kadar (Sarıkaya, 2013, s. CCLVIII-CCLX)⁶ on dört, on beş sene varlığını *Râşid Efendi Matbaası* (Beydilli, 2019b, s. 415-416) olarak koruyan tesis, 1783-1786 ve 1792-1794 yılları olmak üzere iki dönem halinde muntazam çalışabilmiş ve sırasıyla; *Târîh-i Sâmi, Şâkir ve Subhî*,⁷ *Târîh-i İzzî* (Emecen, 2001, s. 565-566), Zeynîzâde Hüseyin b. Ahmed (A. T. Arslan, 2013, s. 371-372) tarafından hazırlanan *İ'râbü'l-Kâfiye* ve bizzat III. Selim (1789-1807)'in isteği üzerine savaş sanatıyla ilgili Fransızcadan Konstantin İpsilanti tarafından Türkçe'ye çevrilmiş olan Bernard Forest de Belidor'a ait *Fenn-i Harb* ile Sébastien le Prestre de Vauban'ın yine Konstantin İpsilanti tarafından çevrilen *Fenn-i Lağım ve Usûl-i Harbiyye* isimli iki olmak üzere altı kitabın basımını sağlamıştır. Râşid Efendi'nin açıklamasına

kitapların Müteferrika'nın şahsî malı olduğu ve dolayısıyla vereseleri/mirasçıları olan karısı Hatice ve kızı Ayşe arasında İslâm miras hukukuna göre paylaşılmış bulunduğu, bu çerçevede matbaa deposundaki kitapların satılmasından elde edilecek gelirin kızına ait olduğu bir şüpheye mahal bırakmayacak kadar açık biçimde teyit edilmiştir. Kemal Beydilli, *Müteferrika Matbaası*, s. 341-343; Konuyla ilgili olarak başarılı bir yüksek lisans tezi hazırlamış bulunan Necdet Öz söz konusu çalışmasında; "Üzerinde durulması gereken asıl hususun matbaanın Osmanlı topraklarına devlet eliyle getirilmesinden sonra da beklenen gelişmeyi gösterememiş olması" ifadesine yer vermektedir. Burada sözü edilen 'devlet eliyle' ifadesinden anlaşılması gereken, 'devletin müsaadesi ve çizdiği sınırlar dahilinde'dir. Çünkü mali yönü tamamıyla matbaa işletmecilerine aittir. Bkz. (Öz, 2002, s. XVI)

⁵ Döneminin önemli bir devlet adamı olan Vak'anüvis Ahmed Vâsif Efendi ve eseri ile ilgili geniş bilgi için bkz. (İlgürel, 2012, s. 535-537).

⁶ Ahmed Vâsif Efendi için ayrıca bkz. (Menchinger, 2022).

⁷ Osmanlı vak'anüvisleri ile ilgili en başarılı çalışma olarak bkz. (Kütükoğlu, 2012, s. 271-287).

göre matbaa basım için çok masraf yapılmış olmasına karşılık ilk döneme ait iki tarih ve bir de dil ile ilgili ilk üç kitap 'pek fazla tâlibi çıkmadığı için elde kalmış, dolayısıyla yatırılan sermaye geri dönmemiş, bu nedenle de Râşid Efendi basmacılık işinin bu birinci dönemini zararlarla terk etmek zorunda kalmıştır'. 1792-1794 arasında geçen ikinci dönemdeki üç eserin basımı ise ücreti hazineden karşılanmış olması dolayısıyla bir zarara sebebiyet vermemiş olsa gerektir.

Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayun (1775) sonrasında III. Selim döneminde Osmanlı Devleti'nde açılan ikinci mühendishâne 1795'te faaliyete başlayan *Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun*'dur (Beydilli, 2020, s. 515-516). Hasköy'de açılan mektepte kullanılacak ders kitaplarının kaliteli biçimde basılması ve öğrencilere ucuz fiyatla ulaştırılması hedefi doğrultusunda bu mektebin zemin katında 1797 senesinde bir matbaa kurulmasına karar verilmiştir. Bu durumda Râşid Efendi'nin basmahâne takımları, basılan 316 cilt kitapla birlikte 25 Şubat 1797'de 7500 kuruşa satın alınarak Mühendishâne'ye nakledilmiş, gereken yeni malzeme temin edilmiş, işçiler görevlendirilmiş, matbaa nâzırlığına da Mühendishâne Hendese hocalarından Abdurrahman Efendi getirilmiştir (Kut, 1994, s. 10-11). Bu devrede bir başka örneği bulunmaması dolayısıyla *Mühendishane Matbaası*⁸ olarak isimlendirilecek olan bu tesisin Türk matbaacılık tarihinde özel bir yeri bulunmaktadır. *Böylece burada askerî mühendislik eğitimiyle ilgili ders kitapları, logaritma cetvelleri, ayrıca Türkçe, Arapça ve Fransızca telif ve tercüme eserlerle, Fransızlar'ın Mısır'a saldırması münasebetiyle yine Türkçe, Arapça ve Fransızca olarak hazırlanan beyannâmeler basıldığı gibi, 1806 ve 1808 tarihli Mühendishâne kanunnâmelerinde de Matbaa'nın Mühendishâne ile olan bünyevî bağına vurgu yapılarak askerî teknik eğitim için ihtiyaç duyulacak kitapların basılmasının zarureti tekrar dile getirilmiştir.* Bu haliyle Mühendishâne Matbaası, kamu imkânlarıyla kurulmuş, doğal olarak masrafları hazineden karşılanan bir kamu işletmesi olarak çalışmıştır.

Mühendishâne Matbaası 1802'de Sultan Ahmed'de Kapalıfırın adlı semte taşındıysa da daha işletmeye geçmeden Selimiye Kışlası civarında yapılan müstakil binasına taşındı (Aralık 1802) ve Haziran 1824'e kadar burada faaliyetini sürdürdü. III. Selim'in son dönemlerinde hem Mühendishâne ve hem de artık *Üsküdar Matbaası* (Beydilli, 2019c, s. 629-630) olarak isimlendirilmekte olan matbaa önemli derecede zaafa uğramış bulunuyordu. Şüphesiz Padişah'ın tahttan indirilmesiyle durum çok daha olumsuz bir hal almıştır.

Özlu olarak hatırlanmak gerekirse Üsküdar'da matbaanın, önceden olduğu gibi masrafları devlet tarafından karşılanan bir kurum olma haline son verilmiş, belirli şartlarla özel işletmeye devredilmesi yoluna gidilerek muayyen bir sermaye tahsis edilmiş, kâr ve zarar hesabıyla çalışacak *kamu işletmesi özelliğini kaybetmeden* yeni bir yapıya dönüştürülmüştür. Aralık 1802'den

⁸ Kemal Beydilli Hoca'nın Türk matbaacılık tarihi için gerçek bir şaheser olan kendi özel alanı yanında matbaacılık tarihimizin geneli için mükemmel bir müracaat kitabıdır (Beydilli, 1995). Burada ondan ziyade hocanın bazı ansiklopedi maddelerine atıf yapıldı ise bunun sebebi, bizim yazımızın mütevazı sınırlarıdır.

itibaren Üsküdar Matbaası'nın yönetimi, daha önce Mühendishâne Matbaası'nı da idare etmiş olan müderris Abdurrahman Efendi'ye havale edilmiş ve kendisine bununla ilgili bir berat verilmiştir. Dikkat çekici olan hususlardan biri de *yeni bir idarî yapıya ve sivil kimliğe kavuşturulan, ancak bir kamu işletmesi olma özelliğini de kaybetmeyen Üsküdar Matbaası'nda o zamana kadar basılması söz konusu olmayan Tefsir ve Hadis gibi dinî kitapların basılmasına ve dışarıdan her türlü basım işlerinin kabul edilmesine izin verilmiş, iş hacmini arttırmak amacıyla da başka basımevlerinin faaliyette bulunmasına yasak getirilmiş, bunun içinde gayrimüslimlerin bastırmak istedikleri dinî eserler de yer almış olmasıydı*. Kurulan bu yeni düzen içerisinde Üsküdar Matbaası faaliyetlerini dört beş sene gayet başarılı biçimde sürdürmüş, çok sayıda eser basılmışsa da 1807'ye gelindiğinde, malî sıkıntıya düşmesi yanında, III. Selim'in saltanatının son döneminde yaşanan iç ve dış olumsuz gelişmelerin de etkileriyle faaliyetlerine son vermek durumunda kalmıştır. Biz esas dikkatimizi *matbaanın kamu işletmesi yönünde yoğunlaştırdığımızdan* bu noktada altını çizmek istediğimiz husus, Abdurrahman Efendi'nin, içinde bulunulan problemin sebebi olarak; *İstanbul dışında pazarlanmasının gerçekleştirilememiş olması dolayısıyla basılan kitapların satılamayıp elde kalması, bu durumda da yatırılan paranın geri dönmesi için senelerin geçmesinin gerekmesini* göstermiş olmasıdır.

Eldeki bilgi ve belgeler dönemin yöneticilerinin, Üsküdar Matbaası'nın içine düştüğü sıkıntıların aşılarda faaliyetlerini sürdürebilmesi yolunda, iyi niyetle müteaddit girişimlerde bulduklarına şahitlik etmektedirler. Fakat III. Selim'in tahttan indirilmesi ve nihayet Alemdar Mustafa Paşa'ya karşı ortaya çıkan ihtilal (15 Kasım 1808) sonrasında Selimiye Kışlası'na yapılan saldırıyla çevresinin yanıp yıkılmasından Üsküdar Matbaası da olumsuz yönde ve ciddi biçimde etkilenmişti. Buna rağmen yöneticileri *'matbaaya tanınan tekel imtiyazının'* devamını sağlayabildilerse de sıkıntı çok yönlü idi ve olumlu bir yola girmek mümkün olamamıştı. Bu durumda dönemin padişahı II. Mahmud (1808-1839), Tabhâne-i Âmire'nin daha ehil ellerde ve uygun yöntemle idaresinin gereğine dikkat çekerek, 1819'da Paris'ten dönen, Osmanlı Devleti'nin Fransa'ya gönderdiği üçüncü ikâmet elçisi Abdurrahim Muhib Efendi'yi kurumun Nâzırlığına getirmişti (Gencer, 1988, s. 292-293). Fakat onun kısa süre sonra 18 Ağustos 1821'de vefatı yeterli gelişmeyi temin etmesine imkân vermemiş, bunun üzerine de Tabhâne riyasetine, *'maktûan idare etmek'* üzere Hâcegân-ı Divân-ı Hümâyun'dan Cebehâne-i Âmire Nâzırı İbrâhim Sâib Efendi tayin edilmiştir. İbrâhim Sâib Efendi'nin de teklifiyle çıkar yol olarak matbaanın İstanbul tarafına nakline karar verilmiş ve 7 Haziran 1824'te bugünkü İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nin yerinde, uzun süredir boş duran Kaptan İbrâhim Paşa Hamamı 20.000

kuruşa satın alınarak Üsküdar Matbaası buraya nakledilmiştir. Dârüttbâati'l-Âmire burada *İstanbul Matbaası* olarak da adlandırılarak hizmet verecektir.⁹

Tabhâne-i Âmire/Dârüttbâati'l-Âmire yâni İstanbul Matbaası'nın bu yeni mekânda bastığı ilk eser, Ahmed Cevdet Paşa'nın '*metn-i metîn*' şeklinde nitelediği ve *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin hazırlanmasında da en çok müracaat edilen eserlerin başında gelen Osmanlı âlimi ve fakih İbrahim Halebî'nin (ö. 1549), *Mülteka'l-Ebhur* ve şerhi *Mecmau'l-Enhur* isimli fıkıh kitabıdır (Has, 1997, s. 231-232). Burada basılan ikinci eser ise İslâm devletler hukukuna dair İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 805) Ayntâbî es-Seyyid Mehmed Münib Efendi tarafından tercüme edilen *Siyer-i Kebîr Tercümesi* olmuştur (Taş, 2010, s. 38-42; Yaman, 2009, s. 327-329). N. Öz'ün tespitlerine göre Haziran 1824'ten Mayıs 1832'de Takvimhâne-i Âmire ile birleşmesine kadarki yaklaşık sekiz senelik dönemde sayılan iki kitap da dâhil olmak üzere İstanbul Matbaası'nda İlmihal, Fıkıh, Kelâm, Mantık, Dil, Belâgat, Sözlük, Tıp, Coğrafya, Fen, Matematik ve Askerlik alanlarında 47 cilt halinde 49 eserin basımı gerçekleştirilmiştir (Öz, 2002, s. 42-66).

Takvimhâne-i Âmire Ve Kamu Matbaacılığı

II. Mahmud, iç ve dış kamuoyunun önemini iyi kavramış bir sultandı. Bu anlayışın göstergesi olarak 1 Kasım 1831'den itibaren, Türkiye'nin günümüz sınırları içerisinde ilk Türkçe gazetesi olarak Takvim-i Vekâyi'nin¹⁰ yayınlanması mümkün olmuştu. Onu vakit geçirmeden dış kamuoyuna yönelik olarak gazetenin Fransızca, anadilleri Türkçe olmayan yerli tebaa için de Ermenice, Rumca, Arapça¹¹ ve Farsça nüshaları takip edecekti. Öncelikle işte bu hizmeti yani Takvim-i Vekayi ve diğer dillerdeki nüshalarının basım ve yayını, bunun yanında devlet patronajı altında Evrâk-ı Sahîha¹² ile sair kırtasiye, nizamnâme vb. dâhil kitap basımını da üslenecek bir matbaanın kurularak görevini uygun biçimde yürütülebilmesinin temini gerekmekte idi. Dönemin Osmanlı yönetimi *Takvimhane-i Âmire/Takvim-i Vekayihâne-i Âmire Nezâreti* kısaca *Takvimhâne*'yi bu hedef doğrultusunda kurmuştu. Böylelikle Kahire'de 2 Aralık 1828'den itibaren Türkçe ve Arapça iki dilli *Vakayi-i Mısriyye* (İhsanoğlu, 2006, s. 251-262; Yazıcı, 1991b, s. 267-278) gazetesinin neşri yanında yoğun biçimde Türkçe kitaplar da basmakta olan, dolayısıyla bu alanda Osmanlı yönetimiyle ciddi biçimde rekabet eden *Bulak Matbaası*

⁹ Gösterilenler haricinde Müteferrika Matbaası'ndan başlayan Osmanlı Devleti'nin burada söz konusu edilen matbaalarının özülü anlatımı için ayr. bkz. (Kut, 1994, s. 10-11).

¹⁰ Ülkemizin bu ilk Türkçe gazetesi çok sayıda araştırmaya konu edilmiş bulunmaktadır. Örnek olarak bunlardan birkaçını hatırlayabiliriz; (Koloğlu, t.y.; Orhonlu, 1968, s. 35-39; Yazıcı, 1983b, 1990, s. 213-231, 2010, s. 490-492).

¹¹ Güldane Çolak, Selim Nüzhet Gerçek'ten sonra Arapça Takvim-i Vekayi'nin, Selh-i C. Âhir 1269/9 Nisan 1853 tarihli ikinci nüshasını (İBB Atatürk Kitaplığı'nda) ve Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi belgelerinden de Nisan 1857'de Arapça Takvim musahhahine maaş ödenmesi dolayısıyla bu tarihte söz konusu nüshanın çıkmakta olduğunu tespit etmiş bulunmaktadır ve bu başarılarıyla tebriki hak etmiş bulunmaktadır. Bkz. (Çolak, 2011, s. 62, 104); Söz konusu Takvim-i Vekayi'nin Arapça nüshasının ilk sayfasının fotokopisi tezinin sonunda Ek I olarak yer aldığı gibi, adı geçen belge de BOA., A. MKT. NZD, 221/83 olarak gösterilmiş bulunmaktadır.

¹² Özlü biçimiyle kişilerin birbiriyle ve devletle olan ilişkilerinde kullanılan, resmi niteliğe sahip değerli kâğıtlara verilen isim ve damga pulunun ilk şekli olan *Evrâk-ı Sahîha* veya *Varaka-i Sahîha* için bkz. (Çolak, 2011, s. 73; Demirkol, 2017, s. 873-896; Pakalın, 1977, s. 57-60, 1983, s. 391-392, 574-575).

(İhsanoğlu, 2006) (kuruluşu 14 Kasım 1821) karşısında gerekli mücadele sürdürülebilecekti (Koloğlu, 1989).

Takvimhâne için Kaptan İbrâhim Paşa Sebili'nin köşesinde bulunan Bursa mütesellimi Mûsâ Ağa'nın konağı 6 R. Evvel 1247/15 Ağustos 1831'de 100.000 kuruşa satın alınıp, hiçbir masraftan kaçınılmayarak gerekli tamir, tadilat ve yenilemeler yapıldıktan sonra *Gazetehâne* haline getirilmişti.¹³ Bu arada Takvîmhâne-i Âmire ve Müteferrika Matbaası'ndan o güne ulaşmış olan Tabhâne-i Âmire'nin idaresi Sahafalar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi'ye verilerek iki kuruluş müştereken tek bir birim halinde birleştirilmiş, bu durumda Mehmed Esad Efendi, gazete ile birlikte iki matbaanın yönetimini üstlenmiş böylece Takvîm-i Vekâyhâne-i Âmire ve Tabhâne-i Mâmûre Nâzırı unvanını kullanmayı hak etmişti (Yılmaz, 1995, s. 341-345). Yeni durumda öğrencilerin kitap ihtiyaçları da dâhil olmak üzere, ülkenin matbaa gereksinimi önemli ölçüde karşılanabilecekti (Öz, 2002, s. 6).

Sonuçta Tabhâne'de, Mayıs 1832'de¹⁴ Takvimhâne'ye dâhil olmasından Mart 1840 sonuna kadar kitap basımında, birleşmeyle hedeflenen gelişme istikametinde, oldukça başarılı bir performans ortaya konmuş bulunmaktadır. Yaklaşık sekiz yıllık bu dönem içerisinde başlıcaları İlmihal, Fıkıh, Hadis, Mantık, Tasavvuf, Dil, Sözlük, Öğretim, Tarih, Edebiyat, Nasihatnâme, Kaside, Fıkra, Hikâye, Kanunname, Tıp, Fen, Matematik ve Askerlik alanlarında olmak üzere 96 cilt halinde bazıları ikinci baskı 109 kitap neşredilmiştir (Öz, 2002, s. 67-119). Haziran 1824'ten Mayıs 1832'de birleşmeye kadarki yaklaşık sekiz senelik dönemde 47 cilt halinde 49 eserin basımının gerçekleştirilmiş olduğu hatırlanacak olursa yeni dönemde hem basılan cilt hem de eser sayısının ikiye katlanmış olduğu görülür. Bu durumun Tabhâne'in performansı yönüyle açık bir başarı göstergesi olarak değerlendirilmesi mümkündür. Nitekim konu ile ilgilenen araştırmacılar da bu kanaattedirler. N. Öz, tezinin *Sonuç* kısmında bu başarıyı özetle şu şekilde değerlendirmektedir. Tabhâne'nin Takvimhâne'ye bağlanması öncesinde basılan kitap sayısı azdır. Mayıs 1832 sorasındaki dönemde baskı sayısı, seneler itibarıyla aynı oranda olmamakla birlikte, kesin bir artış söz konusudur. Nitekim 1829 yılında yalnızca iki ciltte iki eser basılmışken 1837'de yirmi ciltte yirmi dokuz eserin basılmış olması bu durumun açık bir

¹³ Gerçek bir şans eseri olarak 1831 ve 32 yıllarında kolera araştırması yapmak üzere ülkemizde bulunan James Ellsworth De Kay, Takvîm-i Vekâyi'nin ilk sayısının basılışından beş gün sonra Takvimhâne'yi ziyaret etmiş ve tesisi etraflıca tarif etmiş bulunmaktadır. Bkz. (Kay, 2009, s. 300-301).

¹⁴ Tabhâne'nin Takvimhâne'ye bağlanması ile ilgili Takvim-i Vekâyi'nin Defa 26, 17 Z. Hicce 1247/18 Mayıs 1832 tarihli nüshasında yer alan kayıta, birleşme konusunda dönemin Padişahı II. Mahmud'un iradesi bulunduğu ifade ediliyor. Bu arada İbrahim Sâib Efendi'nin, Nâzırı olduğu Tabhâne'deki kendi şahsi malı olan bazı araç gereci ücretsiz olarak Tabhâne'ye bağlamış olduğu da söz konusu ediliyor. Tavim-i Vekâyi'nin 33 numaralı 24 Safer 1248/23 Temmuz 1832 tarihli nüshasında da bizi ilgilendiren bir haber yer almaktadır. Buna göre; "*Mahzâ 'ulemâ ve fuzelâ ve udebâ ve 'urafâ ve tullâb-ı zevi'l-bâb ve 'âmme-i ibâda ihsân-ı bi-hisâp kastıyla fi-mâ-bâ'd masârifi Mukâtaât Hazinesi'nden itâ ile Takvim-i Vekâyhâne-i Âmire'ye ilhakan tab' hususuna ihtimam olunmak babında irâde-i isâbet-ifâde-i şeref-pîrâ-yı şahâneleri şeref-pîrâ-yı sahîfe-i zuhur olmağla...*". Bu iki kayıttan çıkan sonuç Tabhâne'nin Takvimhâne-i Âmire Nezareti'ne ilhakının Mayıs 1832'de gerçekleşmiş olduğudur. Halbuki Güldane Çolak'ın tezinde "Takvimhâne Nazırı'na Tabhâne-i Âmire Nezareti'nin verilmiş tarihi 1248 Rebiülevvel başlarıdır (BOA. MAD, 8257, s. 16)" kaydı bulunmaktadır. Bu tarihin miladi karşılığı ise 29 Temmuz-7 Ağustos 1832 olmaktadır. Bu çalışmayı yaptığım sırada söz konusu belgeyi görme imkânını bulamadığından ben Takvim-i Vekâyi'ye uyararak N. Öz'ün tezinde de birden fazla defa tekrarladığı Mayıs 1832 tarihini kabul ettim (Çolak, 2011, s. 10).

göstergesini oluşturmuştur. Yıllar ve yöneticiler birlikte değerlendirildiklerinde buradaki başarının bazı yöneticilerin performanslarıyla ilişkilendirilmesi mümkün olabilir. Nitekim Takvimhâne'nin ilk nazırı Esad Efendi'nin dönemi bu açıdan dikkat çekmektedir. Kendisinin Takvimhâne-i Âmire Nazırlığı'na başladığı tarihten İran'a gittiği 6 Eylül 1835'e kadarki üç sene dört aylık sürede 37 ciltte 40 eser basılmıştır. Benzer bir başarı grafiği Eylül 1836'da İstanbul'a dönmesi sonrasında, görevden ayrıldığı bir sene dört aylık nazırlık döneminde de 22 ciltte 32 eserin basılmış olmasıyla da ortaya çıkmış bulunmaktadır (Öz, 2002, s. 171).

Bu vesile ile hatırlanması gereken husus, *Alois Senefelder* tarafından 1796'da Viyana'da keşfedilen Litografya tekniğinin, aradan 36 yıl geçtiğinde, 1831'de *Henri Cayol* tarafından ülkemize getirilmiş ve kısa süre içerisinde taş baskısı ismiyle yaygınlaşmış olmasıdır.¹⁵ Bu yolda ilk örneği, Henri Cayol ile kuzeni Jacques Caillool yönetiminde, asker ve yönetici olarak III. Selim, II. Mahmud ve Abdülmecid (1839-1861) dönemlerinde önemli görevler üstlenmiş olan Hüsrev Paşa (ö. 1855)'nin (İnalçık, 1999, s. 41-45) Bâbiseraskerî'de kurularak bünyesinde, görevleri arasında taş basma sanatını öğrenmek de bulunan elli kişinin çalıştığı, Asâkîr-i Mansûre-i Muhammediyye için kurulmuş olan büyük taşbasma tesisi oluşturur. Dönemin isimlendirmesiyle bu *litografya destgâhi*, 1831'de kurularak çalışmaya başlamış ve burada ilk olarak da *Nuhbetü't-Talim* isimli eser basılmıştır. Taş basmacılığının bu tesiste üretildiği tespit edilen diğer ilk ürünleri arasında, Hüsrev Paşa tarafından çeviri, uyarlama ve telifi, belki de yerine göre her üçü birlikte gerçekleştirilen *Asâkîr-i Mansûre-i Muhammediyye'nin İstîmâli İçin Tertip Olunan Nefer Talimi* (1832), *Kılavuz Talimi* (1832), *Top Alayı Talimi* (1835), *Talim-i Asâkîr-i Piyâdegân maa Topçiyân* (1835), *Müzekkire-i Zâbitân* (1835) ve *Top Bölüğü Talimi* (1836) gibi kitaplar bulunmaktadır (Çelik, 2005, s. 350-357; Kabacalı, 2000, s. 41-45). Hüsrev Paşa'nın Seraskerlik görevinden ayrıldığı 1836'de Henri Cayol ile kuzeni Jacques Caillool'un Bâbiseraskerî'deki görevlerine son verilmişse de kurulmuş olan Litografya/Taş basması tesisi çalışmaya devam etmiş, ilerleyen dönemlerde basım tekniğindeki gelişmelere uyarlanarak *Matbaa-i Bâb-ı Hazret-i Seraskeriye*, *Bâb-ı Seraskerî'de Kâin Matbaa-i Mâmûre* ve en sonunda da *Matbaa-i Askerî, Dâire-i Askeriye Matbaası* isimleriyle uzun yıllar hizmet vermeye devam etmiştir.

Litografya/taş basma tesisi alanındaki bu birinci örneği 1835'te Maçka'da Mekteb-i Harbiye'deki ikincisi takip etmiş, devlet önem verdiği bu yeni teknolojinin en iyi biçimde öğrenilmesini temin amacıyla 1838 sonlarında Harbiye'den iki öğrenciyi Paris'e göndermiştir (Çolak, 2011, s. 43). Bu arada 1842'de Mekteb-i Bahriye, 1846'da Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye ve 1847'de Tophâne İstihkâm Alayları ve diğer bazı askerî okullarda da matbaa tesisleri kurulmuşsa da nasıl gelişmeler gösterdikleri hakkında yeterli bilgimiz bulunmamaktadır. Bu

¹⁵ Bu konu değişik boyuttaki muhtelif çalışmada geniş bir biçimde işlenmiş bulunmaktadır. Bkz. (Ertuğ, 1970, s. 127-133; Kahraman, 2011, s. 144-145; Keskin, 2017, s. 9-20; Nüzhet, 1931).

vesile ile Serasker Hüsrev Paşa'nın girişiminin gösterdiği gelişmenin dikkat çekici olduğu, bu konunun daha geniş ve titiz araştırmaları hak ettiğini ifade etmemiz yerinde olacaktır (Çolak, 2011, s. 2, 43).

1832'den 1840'a giden zaman diliminde Takvimhâne Matbaası'na gelindiğinde, matbaanın burada da başından itibaren gelir gider yönü ile tamamıyla devlete bağlı olarak çalışmakta olduğu görülmektedir. Yani zarar edildiğinde veya daha karlı olabilmenin mümkün olduğu durumlarda, yönetim kendi üstleriyle koordineli olarak gerekli girişimlerde bulunmaktan geri durmamıştı. Bu çerçevede Takvimhane-i Âmire idaresi gazete abone ücretlerinin tahsilinden başlamak üzere, hizmetlerinin karlı biçimde sürdürülmesine özellikle önem vermekte idi (Öz, 2002, s. 19-26).

Litografya tekniği ülkemizde 1831'de ilk destgâhın kurulmasından itibaren Tabhâne'de yoğun biçimde ve farklı usullerle kullanılmıştır. Biz bu konuya yalnızca kamu matbaacılığı yönüyle değinmek durumunda olduğumuzdan en önemli noktalarına temasla yetinmek istiyoruz. Tanzimat döneminin başlarından itibaren Osmanlı bürokrasisinin merkezleşmesi çerçevesinde, şahıslarla devlet arasındaki ilişkilerde kullanılan evrakın standartlaşması gereği dolayısıyla gündeme gelen *Evrâk-ı Sahîha/Varaka-i Sahîha*¹⁶ basımı daha ziyade Takvimhâne Matbaası'nın çalışma alanında yer almışsa da hizmetin bu alanda Tabhâne'ye düşen kısmı için burada da litografya tezgahlarının kurulması söz konusu olmuştur. Nitekim Ticaret Nazırının mürur ve tüccar tezkirelerinin litografya yoluyla basılması talebi üzerine Takvim-i Vekayi Nazırı Mustafa Sami Efendi, eldeki tek tezgâhla böyle sürekli ve hacimli bir işin başaramayacağını, Galata'daki litografya esnafına müracaatın ise idarenin giderlerini artıracak olduğunu belirtmiş, bunun üzerine Avrupa'dan yeni tezgahlar alınması gündeme gelmiştir. Bu sırada adı daha önce geçmiş olan Henri Cayol'un iki tezgahını satmak istediği öğrenildiğinde, yapılan pazarlık sonrasında tezgahlar ekipmanlarıyla birlikte satın alındığı gibi, kendisinin bu yeni destgâh ve baskı yöntemini ülkemize getiren kişi olarak aylık 2000 kuruş maaşla Takvimhâne-i Âmire'de çalışması temin edilmiş, ayrıca onunla birlikte görev yapmak üzere ressam Kaspar ve taş üzerine yazı yazacak kâtip Abdürrahim Efendi de ekibe dâhil edilmiştir. Takvimhâne'de kullanılmak için 1853 senesinde de biri demir diğer ikisi tahtadan olmak üzere üç litografya tezgâhı satın alınmış, bu yolla ülke çapında gerekli Evrâk-ı Sahîha basımı temin edilmeye çalışılmıştı (Çolak, 2011, s. 73-83).

¹⁶-Evrâk-ı Sahîha/Varaka-i Sahîha ile ilgili düzenlemeler 1845'te Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye ve Meclis-i Âlî-i Umumî'de görüşülerek karara bağlanmıştır. Yeni durumda basımın Takvimhâne Matbaası'nda, damgalanmasının Darphâne-i Âmire'de yapılması, İstanbul'da İhtisab Nezâreti, taşrada ise kaymakamlıklar, defterdarlıklar ve mal müdürlüklerince görevlendirilecek memurlar aracılığıyla kullanıma intikal ettirilmesi, herkesin kolaylıkla ulaşabilmesi için de kâğıtçı esnafı ve attar gibi dükkânlarda bedeli alınarak satılması kararlaştırılmıştır. Takvimhâne'de basılarak Anadolu ve Rumeli'ye gönderilen Evrâk-ı Sahîha çeşitleri ve gönderildikleri yerlerle ilgili geniş bilgi için bkz. (Çolak, 2011, s. 74-83).

Bir alanda değişim ve gelişimin hızının yeni tedbirlerin alınmasını da süratlendireceği açıktır. Nitekim içinde bulunulan dönemin şartlarında en elverişli basım imkânı sağlayan litografya sistemi, esnafın bu alana hızla yönelmesi, netice olarak da devlet matbaasının gelir kaybına neden olması yanında, kitap basımında belirli oranda başıboşluğa da neden olmuştur. Bunun üzerine 20 C. Âhir 1273/16 Ocak 1857 tarihli *Matbaa Nizamnâmesi* yürürlüğe konu (*Düstur, Tertib-i Evvel*, 1289, s. 227-228). Bu arada kamu yayıncılığı açısından dikkat çekici olan bir uygulamaya geçilerek litografya esnafının tezgâhlarını Takvimhâne’de işletmelerine müsaade edilmişti. Böylelikle üç usta ile birlikte özel girişimcilere ait on üç litografya destgâh/tezgâhının Takvimhâne’de toplanması mümkün olmuştur. Yönetim bu uygulamayla litografya esnafını çok yönlü olarak denetim altına alacak, kazançlarını vergilendirebilecekti. Fakat durum beklendiği gibi olmamıştı. Litografyacılar uygun görülmeyen kitapları basmaya devam ettikleri gibi, kitap basımından elde ettikleri gelirin beşte birinden oluşan 40.000 kuruşu Takvimhâne’ye ödememişlerdi. Bunun üzerine borçlarına mahsuben, Takvimhâne adına çalıştırılmak üzere, tezgâhlarına el konulmuş, yeni durumda üç ustadan biri 1000, diğer ikisininse 750’şer kuruş maaşla Takvimhâne personeli olarak çalışmalarına karar verilmiştir (Çolak, 2011, s. 43-46). Görüldüğü üzere alınan tedbirlerle istenen olumlu sonuç bu defa da tam olarak elde edilememişti.

Tabhâne-i Âmire ile Takvimhâne-i Âmire, Takvimhâne-i Âmire Nezareti bünyesinde birleştirildiğinde öncelikle birincisinin kitap basımı, ikincisinin ise devletin resmî gazetesinin yayımını üstlenmiş olması düşünülebilir ki, bu hedef büyük ölçüde uygulamaya geçirilmiştir. Fakat zaman içerisinde bu sınırlama aşılmaz engel olmaktan çıkmış, şartlar değiştikçe hizmet ve uyumun gerekleri diye değerlendirilebilecek ayarlamalar ortaya çıkabilmiştir. Nitekim Takvim-i Vekayi Matbaası’nda Takvim-i Vekayi’nin başta Türkçe ve müteakiben Fransızca, Rumca, Ermenice, Arapça, Farsça nüshalarının yayınlanması olarak belirlenen öncelik sıralamasında Evrâk-ı Sahîha ile muhtelif diğer evrak ve benzeri küçük çaplı baskı çeşitlerinin başa geçmesi söz konusu olabildiği gibi, yoğun biçimde kitap basımının yapıldığı da bilinmektedir. Güldane Çolak’ın, Jale Baysal’ın *Müteferrika’dan Birinci Meşrutiyet’e Kadar Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitap 1729-1875* adlı çalışmasının 2010 baskısını esas alıp, eksikliklerini tamamlayabilmek için bir kısım kütüphane kataloglarının da taranmasıyla oluşturduğu listeye göre söz konusu tarihe kadar Takvimhâne Matbaası’nda ilki, 1249/1833’te *Lağımçı Manevrası*, sonuncusu 1285/1868 tarihli *Defter-i Kütüphâne-i Râgıb Paşa* olmak üzere 115 adet kitap basılmıştır (Çolak, 2011, s. 84-92).

Örnek olarak bu listede yer alan yani Takvimhâne Matbaası’nda basılan eserlerden birkaçının isimlerini verebiliriz; Mehmed Sadık Rifat Paşa, *Avrupa Ahvâlîne Dâir Risâle*, 1275; Mehmed Sadık Rifat Paşa, *1243 Senesinde Osmanlı Rus Muharebesi Hakkında Tarihçe*, 1275;

Mustafa Sami Efendi, *Avrupa Risâlesi*, 1256; Ahmed Cevdet Paşa, *Beyânü'l-Unvân*, 1273; Elmastraşzâde Mustafa Hilmi, *Dîvan-ı Belâgât-Unvân-ı Hilmî*, 1274; *Dua Mecmuası*, 1267; Derviş Mahmud, *Hikâye-i Derdi Yok ile Zülf-i Siyah Kıssası*, 1266; Feridun Bey, *Memua-i Münşeatü's-Selâtin*, 1265, Pasquale Galuppi, *Miftâhü'l-Fünûn*, 1277.

Takvimhâne Matbaası'nın basım faaliyetleri arasındaki sırasıyla gazete, evrâk-ı sahîha ve kitap basımıyla ilgili üstlenmiş olduğu görevleri değerlendirirken son olarak vurgulanması gereken husus bunların dışında da devlete ait akla gelebilecek her türlü baskı işinin burada yapılmış olduğudur. Bir iki örnek olmak üzere bunlar arasında kanun, nizamnâme, talimat, muâhedenâme, Türkçe ve Fransızca olarak basılan karantina tarifesi, ekmek fiyatlarını duyurmak için el ilanlarının¹⁷ ve diğer bir kısım basım faaliyetinin bulunduğu hatırlatabiliriz.¹⁸

Mütevazi çalışmamızın bu noktasında, konumuzun genişliğinin detaylara inmemize imkân veremediğini bir defa daha ifade etmek istiyoruz. Nitekim Mayıs 1832'de Tabhâne'nin Takvimhâne'ye dâhil olmasından Mart 1840 sonuna kadar kitap basımında, birleşmeyle hedeflenen gelişme istikametinde, oldukça başarılı bir dönem geçirildiğini, basılan kitap sayılarını ortaya koyarak daha önce ifade etmiştik. Fakat eser ve cilt sayılarının artmasının Tabhâne ile ilgili hakikati bütün açıklığıyla ortaya koyamamış olması her zaman mümkündür. Ayrıca belirli bir zaman dilimindeki başarının ilânihaye devam etmesi gibi bir durum da görülmüş şey değildir. Sözü uzatmadan 1862 başına geldiğimizde, Takvimhâne-i Âmire'nin en önemli iki hizmet alanında da ciddi bir kısım sıkıntı ve aksaklıkların ortaya çıkmış olduğu anlaşılmaktadır. Meclis-i Vâlâ Reisi Rifat Paşa'nın devletin resmî gazetesini "*Tarih ise pek yeni, gazete ise pek eski*" şeklinde nitelemesi, Takvim-i Vekayî'nin durumuyla ilgili başka söze hacet bırakmayacak kadar açıktır. Tabhâne ise çok yönlü yetersizliklerle maluldür. Bu eksiklik ve düzensizlikler, Takvimhâne ve Tabhâne-i Âmire'nin durumlarını inceleyerek durumu tespit ve yapılması gerekenleri maddeler halinde sıralayarak teklif eden Ahmed Cevdet, Maliye Nâzırı Ahmed Kemal ve Ahmed Vefik'ten oluşan üç kişilik komisyonca titiz bir incelemeyle oluşturdukları Receb 1278/Ocak 1862 tarihli raporla ortaya konmuş, 2 Şaban 1278/2 Şubat 1862 tarihinde de öngörülen tedbirlerin alınması yolunda iradesi çıkmıştır.

Yeni düzenleme ile esas olarak devletin resmî gazetesi Takvim-i Vekayî'nin yayını temin eden, bunun yanında sahip olduğu baskı imkânlarıyla evrak ve kitap da basan idari birim yani Takvimhâne Matbaası ile kökü Müteferrika Matbaası'na kadar giden Tabhâne'den oluşan Takvimhâne-i Âmire Nezareti'ne son verilmektedir. Yeni durumda yani 2 Şubat 1862 tarihi

¹⁷ Bu münasebetle *varaka-i mahsûsalar*ın da Takvimhâne Matbaası'nda basılmış olduklarını düşünebiliriz. Bkz. (Yazıcı, 1999, s. 725-734).

¹⁸ Örnek; Anadolu Âşârı Hakkında Tâlimatnâme, 1270; Asâkir-i Redîfe-i Hazret-i Şâhâne Zâbitânına İtâ Olunan Tâlimât, 1266; Belçika Devleti'yle Mün'akit Olan Muâhede, 1275; Kânunnâme-i Arazi, 1274 (Çolak, 2011, s. 84-92).

itibarıyla her iki birim yine birlikte ve fakat Matbuat Müdürlüğü çatısı altında, Maarif-i Umumiye Nezareti'ne bağlı olarak görev yapacaktır. Kadrolar yeniden düzenlenmiş, çalışanların sayısı azaltılırken ücretleri, hizmet kalitesinin artırılması hedefi doğrultusunda idarenin yararına şekillendirilmiş, görev yetki ve sorumluluklar daha net biçimde belirlenmiştir. Yenilenen kurum, hizmetlerinin gerektirdiği yeni bir binaya, eski Maliye Dairesi'nin arkasında Kavâim-i Nakdiye Fabrikası olarak inşa edilmiş olup bu sırada metruk bulunan binaya taşınmış, devredilen matbaa makine ve teçhizatının eksiklikleri giderilerek tam teşekküllü bir tek matbaa haline getirilmiş, müderrisinden Takvim-i Vekayi mukabelecisi Tahir Efendi'nin yönetimine verilmiştir. Bu durumda diğer hizmetlerle birlikte kitaplar daha kaliteli ve daha ucuza basılacaktır (Çolak, 2011, s. 26-30; Yazıcı, 1983b, s. 65-66, 100-109, 1983a, s. 113-134).

Matbuat Müdürlüğü görevine ilk getirilen, atanma tarihi tam olarak bilinemese de yeni teşkilâtın kuruluş iradesinden yani 2 Şubat 1862'den hemen sonra olması gereken Ohannes Paşa idi. O bu görevini yerine Abdullah Macit Bey'in 1868'deki tayinine kadar sürdürdü (İskit, 1943, s. 14, 27-29).¹⁹ İlerleyen dönemlerde Matbuat müdürleriyle bağlı oldukları nezaretlerin birçok kereler değişmelerine rağmen hem devlet matbaasını ve hem de devletin resmî gazetesini yayınlayan Matbuat Müdürlüğü'nün varlığıyla üstlendiği görevlerin aksamadan yürütülmesi çabaları sürekli devam etti. Bizim burada çok ilerilere kadar bir değerlendirme yapmamız mümkün değilse de Matbuat Müdürlüğü'nün kuruluşuyla Takvim-i Vekayi'nin önemli ölçüde düzene kavuştuğunu ifade edebiliriz. Nitekim 1274'te 8, 1275'te 8, 1276'da 16, 1277'de 24, 1278'de 35 sayı yayınlanan Takvim-i Vekayi, alınan tedbirler sayesinde yeni dönemi kapsayan 1279 (29 Haziran 1862-18 Haziran 1863) senesinde 51, 1280'de 51, 1281'de 43 sayı çıkarılabilmektedir. Fiilen gerçekleştirilen bu başarının ilerleyen yıllarda da artarak sürdürülebilmesi için ise Matbuat Müdürlüğü'nün kuruluşundan 23 ay sonrasında, tam olarak 2 Şaban 1281/31 Aralık 1864'te, şüphesiz elde edilen neticelerin de aydınlığında *Matbuat Nizamnamesi* olarak yeni bir hukuki düzenleme yürürlüğe konulmuştur.²⁰

Taşrada Kamu Matbaacılığının Yaygınlaşması- Vilayet Matbaa ve Gazeteleri

Makalemizin başından beri yoğunlukla başkent İstanbul'daki matbuat hareketleri üzerinde durmaya çalıştık. Şüphesiz Osmanlı başkentindeki gelişmeler çok önemlidir. Fakat Osmanlı ülkesi İstanbul'dan ibaret de değildir. O nedenle buradaki ilk Türk matbaasıyla başlayan gelişmelerin geride kalan çok geniş coğrafyalardaki yansımalarının araştırılmasının da gereği açıktır. Söz bu noktaya geldiğinde 7 C. Âhir 1281/7 Kasım 1864 tarihli *Vilâyet Nizamnâmesi* ve onu takip eden 29 Şevval 1287/22 Ocak 1871 tarihli *İdare-i Umumiye-i Vilâyet Nizamnâmesi*'yle

¹⁹ Macit Bey'den sonraki Matbuat Müdürleri'nin isim ve görev süreleri ile kurumun hangi tarihlerde hangi nezaretlere bağlı hakkında bkz. (Ardıç, 2009, s. 29-30).

²⁰ Tam ismi *Dersaadet ve Memâlik-i Şâhâne'de Tab' ve Neşr Olunan Her Nevi Gazete ve Evrâk-ı Havâdis-i Mülkiyye Tab' ve Neşri Hakkında Nizamnâme* için bkz. (*Düstur, Tertib-i Evvel*, 1289, s. 702-709). Ayr. bkz. *Takvim-i Vekayi*, Nr. 779, 21 Receb 1281.

(*Düstur, Tertib-i Evvel*, 1289, s. 609, 630) Anadolu, Arabistan, Rumeli ve Kuzey Afrika'daki Osmanlı topraklarında bu sahada neler yapılmış olduğunun da ihmal edilmemesinin gerekeceği açıktır. Konumuzla ilgili olarak ilk nizamnâmede '*her vilayette Metupçunun idaresi altında bir matbaa bulunması*', ikincisinde ise '*Vilayet matbaa ve gazetesinin yönetiminin Mektupçunun sorumluluğunda olduğu*' ifade edilmiş bulunmaktadır. Buradan çıkan sonuç ülkede vilayet sistemine geçilen her merkezde bir resmi matbaanın kurulması ve bu matbaada bir resmî gazetenin yayınlanmasının yasal zorunluluk haline getirildiğidir. Burada yapılan '*bir gazete yayınlanması*' hususunun çok yönlü ve titizlikle değerlendirilmesi gerekir. Ayrıca da kurulacak matbaanın o vilayetle birlikte, merkezden çevreye yayılacak tesirinin isabetle kavranmaya çalışılması, yapılan ve hedeflenenin daha iyi anlaşılmasını mümkün kılacaktır. Nitekim Takvim-i Vekayi'nin, ilk sayısının neşrinden yani daha halkın da hizmetlerinden faydalandığı Posta Nezareti'nin kurulması öncesinde (Yazıcı, 1981b, s. 17-53, 1981a, s. 137-179, 1985, s. 1636-1652), çok muntazam düzenlenmiş mecburi abone sistemiyle ve alınan tedbirlerle, geniş ülkenin en uzak köşesindeki devlet görevlilerine muntazaman ulaştırılması yolunda tedbirler alınmış ve uygulanmıştı (Çolak, 2011, s. 63-72; Yazıcı, 1990, s. 217-231). Bu düşüncenin gerçekleşmiş olduğunun en önemli kanıtı, ilk Türkçe gazete olmasına rağmen Takvim-i Vekayi koleksiyonlarının kendisinden çok sonra basılmış birçok gazeteninkinden daha iyi korunmuş ve kütüphanelerde yerini almış olmasıdır. Fakat başlangıçtaki bu düzenin ilerleyen dönemlerde yeterince korunamamış olması dolayısıyla, diğer olumsuzlukları yanında devlet halk ilişkilerinde istenmeyen bazı olumsuzluklar ortaya çıkabilmişti. Vilayet gazetelerinin çıkarılmasında, diğerleri yanında biraz da bu gelişmenin etkisi vardı. Devlet yönettiği halkıyla doğrudan ve sağlıklı bir ilişkisinin bulunmasını istiyordu. Şüphesiz bu isteğin arkasında özellikle Türk nüfusun yoğun bulunmadığı bölgelerde, ülke dışından kaçak olarak yurda sokulan bir kısım yabancı basının ortaya çıkardığı/çıkarması muhtemel olumsuzluklar²¹ da önemli yer tutmakta idi.²²

Özelde o dönemde ve aslında her zaman diliminde başkent İstanbul haricinde yayınlanacak tarafsız bir gazetenin sahip olduğu/olması gereken fonksiyonun ne anlama geldiğinin iyi değerlendirilmesinin gerekeceği açıktır. Biz bu duruma örnek oluşturması için 1844'te Girit (Kandiye)'te doğarak dönemin Osmanlı genel eğitim öğretim kurumu olan medresede okumuş ve ömrünün ilerleyen dönemlerinde hem Tefsir, Hadis, Akâid ve Mezhepler Tarihi gibi İslâmî ilimlerin en önemlilerinde çok sayıda eser vermesi yanında, bizi burada daha

²¹ Bu vesile ile yurt dışı mızır neşriyat, bununla ülke içi ve dışında yapılan mücadele, bu mücadelenin önemli bir ayağı bir olarak yabancı postalar konularının Tanzimat sonrasında gitgide artan faaliyetlerinin hatırlanması yerinde olacaktır. Farklı araştırmalar yanında bizim şu makalemizde bu meseleler farklı yönleriyle değerlendirilmiş bulunmaktadır. Bkz. (Yazıcı, 1991a, ss. 413-434).

²² Osmanlı taşrasındaki vilâyet basını için bkz. (İbrahimov, 2016, s. 82-94; Kocabaşoğlu, 1991, s. 141-149; Kocabaşoğlu & Birinci, 1995, s. 101-122; Seyhan, 2013, s. 141-160; Tütengil, 1968, s. 145-162; Varlık, t.y., s. 99-101; Yazıcı, 1994, s. 72-75); YÖK Tez Merkezi'nde de aralarında *Ankara, Kastamonu, Konya, Mamuretü'l-Aziz* ve *Tuna* vilayet gazetelerinin de bulunduğu on yüksek lisans tezi kayıtlı bulunmaktadır.

ziyade ilgilendiren yönüyle Yanya'dan başlayarak Aydın, Prizren, Tuna vilayetleri mektupçuluklarında, Abdülhamid (1876-1909) döneminin başından itibaren öncelikle Bihke, İzvornik, Vidin ve Karesi mutasarrıflıklarında, daha sonra da Trabzon, Kastamonu, tekrar Trabzon, Ankara, Sivas, iki defa Diyarbakır, Adana, en sonunda da Bağdat'ta valilikte bulunmuş Sırrı Paşa'nın hatırlanmasının isabetli bir örnek oluşturacağı kanaatindeyiz.²³ Çünkü o, dönemin Osmanlı yönetim çarkının ilk basamaklarından en üstüne kadar her kademesinde görev yapmış eli kalem tutan bir aydın kişiliğinin temsilcisidir. Aynı zamanda da Sırrı Paşa, İslâmî ilimler alanındaki çok sayıda önemli eserleri arasına mektupçu, mutasarrıf ve vali olarak görev yaptığı bölgelerde yönetim alanında edindiği tecrübe, tespit ve tenkitlerini de içeren *Mektûbât-ı Sırrı Paşa* isimli üç ciltlik eserinde ortaya koymuş bulunmaktadır.²⁴ Bunlar arasında yer alan onun iki yazısında vilâyet gazeteleri konu edinilmiş bulunmaktadır. Bizim daha önce küçük bir çalışmamızda değerlendirdiğimiz (Yazıcı, 1997, s. 223-231) bu iki yazısının birincisi *Bend-i Mahsus (Hak Söz Acıdır)* (Paşa, 1316, s. 78-82, 161-164), ikincisi ise *Teceddüd* başlığını taşımakta olup sırasıyla ikisi de vali olarak görev yaptığı Kastamonu ve Ankara'nın aynı isimleri taşıyan gazetelerinde yayınlanmıştır. Yazılarının ilkinde Sırrı Paşa, *gazete ve özellikle vilayet gazeteleri konusundaki görüşlerini ortaya koymakta, başında bulunduğu vilayetin resmi gazetesinin önce durumunu tespit, sonra da gelecek dönemde takip etmesi gereken yayın ilkelerini, neden ve niçinleriyle birlikte* ortaya koymaktadır. Onun ifadelerini şu cümlelerle özetleyebiliriz.

Sırrı Paşa'ya göre resmi vilayet gazetesi; ne vilayetin memurlarını övme ve methetme, ne de onları hicvetme, aşağılama ve kınama vasıtasıdır. Vali gazeteyi; Bütün insanlar için ibret aynası ve milletlerin doğru fikirler edinmelerinin yardımcısı, olarak tarif ediyor. Bu nedenle de o, hem genel gazetelerin ve hem de resmî vilayet gazetelerinin çok önemli görevler üstlendiklerini vurguluyor. Bununla birlikte bazı gazeteler bu görevlerini kötüye kullanmakta veya kamuya olan borçlarını ödemekte yeterince titiz davranmamaktadırlar. Yazısına yaptığı bu girişken sonra Sırrı Paşa, gazetelerin işlevleri ile vilayet gazetelerinin bölgelerindeki devlet memurlarıyla ilişkileri ve doğru habercilik yapmaları konusu üzerinde duruyor. Ona göre vilayet gazetelerinin okurlarına, kendi bölgelerinin gelişen olaylarından, idarenin girişim ve uygulamalarından doğru biçimde, haber vermeyip de memurlara övgü düzmeleri ve yalnızca başkent gazetelerinden yaptıkları bazı alıntılarını yayınlamakla yetinmeleri halinde, okuyucularına karşı mukaddes görevlerini yerine getirmemiş olacaklardır. Sırrı Paşa, hoşça gitsin gitmesin, vilayet gazetelerinin bölgesel olayları gizlemeleri veya olduklarından başka bir tarzda göstermeye çalışmalarını, her bakımdan faydasına çalışmaları gereken ülkeye karşı affedilmesi mümkün olmayan bir suç ve

²³ Osmanlı devlet adamı, edip, şair ve âlim Sırrı Paşa'nın hayatı, eserleri kitap, makale ve tebliğ boyutunda çok sayıda araştırmaya konu oluşturmuş, bunlara ek olarak Yök Tez Merkezi'nde on üçü Yüksek Lisans, ikisi Doktora olmak üzere toplam on beş adet hakkında hazırlanmış tez kayıtlı bulunmaktadır. Örnek olarak bkz. (Çonkor, 2018; Gülşen, t.y.; Köksal, 2018; Kurnaz, 2009, s. 127-129).

²⁴ *Mektûbât*'ın ilk cildi, *Trabzon Vâlisi Sırrı Paşa Hazretlerinin Bazı Âsâr-ı Hâmesini Hâvî Mecmuadır* başlığı ile Trabzon'da (1301), II ve III. ciltleri İstanbul'da (1315-1316) basılmıştır.

hatta büyük bir ihanet olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle *Kastamonu* gazetesi doğruya doğru, eğriye eğri diyecektir. Zaten gazetelerde öncelikle aranacak olan da doğru habercilik ve tarafsızlıktır. Namusuyla yaşayan devlet memurları için en büyük mükâfat, basın vasıtasıyla, doğru ve tarafsızlık ilkesi doğrultusunda desteklenmeleri; en şiddetli ceza ise haksız yere azarlanmaları, sitemde bulunulmalarıdır. Sırrı Paşa, vilayet gazetelerinin, kendi valilerini methetmelerini ise son derece gülünç bulmaktadır. (*Hele vilayet gazetelerinin bilhassa ve bi'l-iltizam valileri medih ve sitayiş edişleri kadar 'alemde gülünç şey olamaz. Vülâtin layık-ı sitayiş bir fiil ve hareketleri varsa demek ki mükellef oldukları vazifeyi ifa buyurmuşlar, bu da adeta bir borçtur.*) Onların yaptıklarının övgüye değer olanları varsa, bunları kendi yönetimlerindeki gazeteler değil, yönetimle/valilerle böyle organik bir bağları bulunmayan diğer basın organlarının yazmaları gerekir. Çünkü basın yoluyla teşvik ve takdir ile uyarı ve sitemin iki önemli faydası vardır. Birincisi teşvik ve takdire muhatap olan kişiyi, o yönde cesaretlendirme; ikincisi ise uyarı ve siteme muhatap olanı da sakındırma ve korkutmadır. Fakat bütün bunların etkili olması, üçüncü taraftan gelmesine bağlıdır. Yani bir valiyi, valiye bağlı bir gazetenin uyarması da teşvik etmesi de normal değildir. Bununla birlikte vilayet gazeteleri; vali haricindeki diğer memurlar ve hizmetliler için böyle bir görevi üstlenebilir, üstlenmelidirler de. Çünkü onları en yakından ve en doğru olarak vilayet bilebilir. Ayrıca iyi çalışanın takdir edilmesi, çalışmayanın ise uyarılması hizmetin düzenli yürümesi açısından bilhassa gereklidir.²⁵

Sırrı Paşa'nın, vilayet gazeteleriyle ilgili ikinci yazısı ise, *Teceddüd* başlığını taşımakta olup, Ankara Valiliği görevinde iken vilayetin resmî gazetesi *Ankara*'da yayınlanmıştır (Şahin, 2001; Tuğluca, 2003). Bu makalesinde de Sırrı Paşa, gazetelerin işlevleri üzerinde durmakta ve *Ankara* gazetesinin bundan sonra, takip edeceği çizgiyi belirlemektedir. Ona göre gazeteler; *Nâsir-i medeniyet* yani medeniyetin yayıcısı yüce unvanını almayı hak etmektedirler. Çünkü onlar hem bilgi dünyasının çok açık sözlü tercümanı, hem de eser ve fikirlerini naklettikleri milletlerin irfan ve ilim düzeylerini gösteren birer aynadırlar. Bu bakımdan okuyucularına, içinde bulunulan dönemin gereği olan fikrî gelişmelere uygun bir dil ve üslupla, doğruyu telkin etmelidirler. ... Sırrı Paşa yazısının sonunda, ilerleyen dönemlerde Balıkesir'de yayınlanan resmi *Karesi* gazetesinde Hasan Basri (Çantay)'ın da dikkat çekmesi benzeri, gazete ile doğrudan kırsal kesime ulaşmanın gereği üzerinde durmakta; bunun yolu olarak da köylülerin anlayabilecekleri sade ve kolay anlaşılır bir dille, ayrı bir gazete çıkarmak veyahut da *Ankara* gazetesinin sahife sayısını arttırmak niyetinde olduklarını ifade etmektedir.

Sırrı Paşa'nın vilayet gazetelerine bakışını, sistemin içinden birinin değerlendirmeleri olarak kabul edecek olursak, bu ağın kapsama alanının genişliğini isabetli biçimde anlayabilmek

²⁵ Bizim bu makalenin yayınlandığı *Kastamonu* gazetesinin tarih ve sayısını tespit etmek gibi bir çaba içerisine girmemiş olmamıza karşın söz konusu gazete bir yüksek tezine kaynak oluşturmuş bulunmaktadır. (Boyras, 2002).

için, Türkçe yanında, yayın bölgesiyle ilişkili olarak iki, üç ve hatta Selanik örneğinde olduğu gibi dört dille yayınlanabildiklerini de değerlendirmemiz yerinde olacaktır.²⁶ Vilayet gazeteleri ile ilgilenenler genellikle bunların bir listesini tablo halinde verirler. Bu şekil, tamamına bir bakışla ulaşılabilir olması yönüyle uygun bir düzenlemedir. Biz bu makalenin planlanan sayfa sayısını aşmamak için bu yola gitmeyip kısa bir bilgi vermek ve arayanların bulabilecekleri yeri göstermekle yetinmek istiyoruz. Bu kadarının da vilayet gazetelerinin ve bunların yayınlandığı matbaaların ne derece önemli bir girişim ve uygulama olduğunun anlaşılmasına yeterli olacağını düşünüyoruz. Bununla birlikte vilayet matbaalarının çeşitli resmi evrak ve kırtasiye yanında bilhassa da kitap basmış olmaları yönüyle de hatırlanmayı hak etmiş olacakları unutulmamalıdır. Araştırmacıların kitap yayıncılığına katkıları konusunu, bizim bildiğimiz kadarıyla, hâlâ bütüncül bir yaklaşımla değerlendirmemiş oldukları vilayet matbaalarının, bölgelerinin kültürel kalkınmalarına katkıları, bizzat Sırrı Paşa'nın burada kendisinden faydalandığımız *Mektûbât*'ının birinci cildinin Trabzon, Tefsir alanındaki bir kısım eserlerinin ise Diyarbakır Vilayet Matbaası'nda basılmış olmalarıyla örneklendirilebilir. Bunlara ek olarak çoğu, bölgelerinin ilk örneklerini oluşturan vilayet matbaalarının,²⁷ çevrelerinde birer kültür ortamının oluşması ve ilerideki hayatlarında önemli edip ve müellifler arasında yer alacak kişilerin yetişmelerine katkı sağlamış oldukları hususu da bizim samimi kanaatimizdir. Bu hususun yalnızca bir düşünce olmaktan çıkarak elle tutulur hakikat olduğunun ispatı ise, ülkemizin son yıllarda sayısal yönüyle gerçek bir atılım yapmış olan üniversitelerinin genç araştırmacılarının himmet ve gayretlerine vabeste olduğu açıktır.

Şimdi Osmanlı ülkesi genelindeki vilayet matbaa ve gazetelerinin kapsamının genişliği konusunda fikir edinmemize yardımcı olacak örnekleri verebiliriz: Afrika kıtasındaki Osmanlı topraklarında Trablusgarb'da 1866'da Türkçe-Arapça yayınlanan *Trablusgarb* gazetesi; Arabistan'da Şam'da 1865'te Türkçe-Arapça yayınlanan *Suriye* gazetesi, Halep'te 1867'de yine Türkçe-Arapça ve bazı dönemlerde Türkçe-Arapça-Ermenice yayınlanan *Furat/Gadîru'l-Furat* gazetesi, Bağdat'ta 1869'da Türkçe-Arapça yayınlanan *Zevra* gazetesi, Mekke'de 1908'de Türkçe-Arapça yayınlanan *Hicaz* gazetesi; Anadolu'da Erzurum'da 1867'de Türkçe-Ermenice yayınlanan *Envâr-ı Şarkîye* gazetesi, Bursa'da 1869'da Türkçe başlayıp Türkçe-Ermenice yayınlanmaya devam eden *Hüdavendigâr* gazetesi, Konya'da 1869'da Türkçe-Rumca yayınlanan *Konya* gazetesi, Trabzon'da 1869'da Türkçe-Rumca yayınlanan *Trabzon* gazetesi, Kastamonu'da

²⁶ 1874'te yayınlanmakta olan vilayet gazeteleri *Mecmua-i Maarif*'in 33. sayısından naklen S. Nüzhet Gerçek, *Türk Gazeteciliği*, İstanbul, 1931, s. 64'te gösterilmiş bulunmaktadır; (Kabacalı, 2000, s. 88, 125-132, 148-149; Koloğlu, 2006, s. 32-33).

²⁷ Bu ilk örnek konusunda dikkat çeken bir gelişme olarak Yemen'in Kızıldeniz kıyısındaki liman kenti Hudeyde'de Osmanlı yönetimince kurulan mütevazı matbaa tesisi ve burada yayınlanan *Yemen (İlân)* gazetesinin, hem bu ülkenin ve hem de bütün Arap Yarımadası'nın alanındaki ilk matbaa ve süreli yayını oluşturduğunu, günümüze ulaşan bir yapraklık tek örneğine ve daha sonra dönemin İstanbul gazetelerine akseden yansımalarına dayanarak geçmiş yıllardaki bir araştırmamızda ortaya koymuş olduğumuzu ifade etmemiz yerinde olacaktır. Araştırmamızın ilerleyen dönemlerinde *Yemen (İlân)*'in henüz değerlendirilmeyen dört yeni nüshasına da ulaşılmış bulunmaktayız. Bunlar 23 Muharrem 1289/21 Mart 1288; 24 Muharrem 1289/22 Mart 1288; Pazartesi 29 Muharrem 1289/27 Mart 1288; Cuma 10 Safer 1289/7 Nisan 1288 tarihli *Yemen (İlân)* nüshalarıdır. BOA., İ. DH., 651/45277.

1872'de Türkçe yayınlanan *Kastamonu* gazetesi, Ankara'da 1874'te Türkçe yayınlanan *Ankara* gazetesi; Trakya ve Rumeli'de yayınlananlara örnek Rusçuk'da 1865'te Türkçe-Bulgarca yayınlanan *Tuna* gazetesi, Saraybosna'da 28 Mayıs 1866 Pazartesi gününde ilk sayısı Türkçe-Sırpça yayınlanan *Bosna* gazetesi, Edirne'de 1868'de Türkçe-Rumca yayınlanan *Edirne* gazetesi, İşkodra'da 1868'de Türkçe yayınlanan *İşkodra* gazetesi, Yanya'da 1868'de Türkçe-Rumca yayınlanan *Yanya* gazetesi.

Bilindiği gibi Osmanlı Devleti'nde merkezî yönetimin, nezâretlerin, başta askerî kurumlar olmak üzere muhtelif kamu birimlerinin, bu arada vilâyetlerle bazı özel kurum ve kuruluşların yıllık olarak çıkardıkları bilgilendirme amaçlı neşriyata *salnâme*,²⁸ yer yer de *nevsâl* adı verilmiştir.²⁹ Esas olarak resmî ve özel olmak üzere ikiye ayrılan salnâmelerin resmî olanları devlet, nezâret ve vilâyetlere ait olanlar şeklinde üç ana başlıkta ele alınabilir. Resmî salnâmelerin Osmanlı kamu matbuâtı ve süreli yayınları içerisinde, yayımlandıkları bölgelerin geçmişlerine tutulan aynalar, düzenli tutulmuş arşiv belgeleri niteliğini taşımaları dolayısıyla önemli yerleri bulunmaktadır. İlki 1263/1847 senesinde Mustafa Reşid Paşa'nın öncülüğünde çıkarılmış olan *Devlet Salnâmesi*, Batı'da büyük ilgi uyandırmış ve aynı yıl içerisinde Fransızcaya tercüme edilerek *Journal Asiatique*'te bölümler halinde yayınlanmıştır. Toplamda 68 adet Osmanlı Devlet Salnâmesi yayınlanmış ve bu gelenek 1925 ile 1943 yılları arasındaki altı örneğiyle Türkiye Cumhuriyeti döneminde de sürdürülmüştür. İlk devrelerinde oldukça sade baskılarla ortaya çıkmış olan Osmanlı Devlet Salnâmeleri, ilerleyen zaman içerisinde hem muhteva ve hem de baskı kalitesi olarak geliştirilmiş, II. Abdülhamid (1876-1909) döneminde altın yaldızlı ve lüks baskılı olarak yayınlanan salnâmeler, Osmanlı matbaacılığının ve devlet yayıncılığının ulaşmış olduğu seviyeyi gösteren dikkate değer örnekler olmuşlardır. Merkezdeki nezaretler başta olmak üzere muhtelif kurumların oldukça başarılı örneklerini ortaya koydukları salnâmelerin isimlerinin sayılması bile bu makalenin sınırlarını aşacağından, muhtevası ve baskı kalitesi bakımından ayrı bir yere ve öneme sahip olan Meşihat Makamı'nca 1334/1916'te yalnızca bir defaya mahsus olmak üzere yayınlanan *İlmiyye Salnâmesi*'ni hatırlatmakla yetinebiliriz (İpşirli, 2000, s. 145-146).

Salnâmelerin Osmanlı taşrası için yayınlanmış olanları vilâyet salnâmeleri başlığı altında toplanırlar ki bunların ilk örneği Saraybosna'da Salnâme-i Vilâyet-i Bosna adıyla 1283/1866 yılında neşredilmiş, ertesi yıl bunu Halep (1284/1867) takip etmiş, 1285/1868'de ise Konya, Suriye'de vilâyet ismiyle, Rusçuk'ta Tuna vilâyet salnâmeleri yayınlanmıştır. Vilâyet

²⁸ Salnâmelerle ilgili olarak Bilgin Aydın tarafından nitelik ve niceliklerinin ortaya konduğu ve haklarında en önemli bilgilerin verildiği bir ansiklopedi maddesi hazırlanmış olduğu gibi, burada yeterli bibliyografik malumat da verilmiş bulunmaktadır. Bkz. (Aydın, 2009, s. 51-54).

²⁹ Nevsâlleri topluca görmek için bkz. (Duman, 2000). Örneklerin görülmesi Nevsâl teriminin kullanımıyla ilgili daha kapsamlı bilgi edinmemize yararlı olabilir. Örnek; *1327 Sene-i Mâliyesine Mahsus Musavver Nevsâl-i Osmânî, Musavver Nevsâl-i Servet-i Fünûn, Nevsâl-ı Âfiyet, Nevsâl-ı Millî, Nevsâl-i Kütübhâne-i İslâm, Nevsâl-i Ma'rifet-Takvîm-i Ebüzziyâ, Nevsâl-i Asr, Nevsâl-i Tıbbî, Nevsâl-i Ma'lûmât.*

salnamelerinin en son örneklerini 1333-1335 /1915-1917 yıllarına ait Beyrut Vilâyeti ve 1337-1338/1921-1922 senelerinde yayınlanmış olan Bolu livası salnâmeleri oluşturur ki bunların ülke çapında 504'e ulaşan toplamlarıyla çok değerli bir kamu yayın çalışması oluşturmakta buldukları şüphesizdir.³⁰ Vilâyet merkezlerinde mektupçuların sorumluluğunda hazırlanan salnâmelerin Türkçe yanında Arapça, Rumca ve Boşnakça da yayınlanabilmiş olmaları, sayılarının bazı vilayetlerde yalnızca bir iken diğer bazılarında 35'i bulmuş olması, bunlar içerisinde muhteva ve baskı kalitesi bakımından çok üstün nitelikte olanlarının mevcudiyeti, bir kısmının çeşitli resim, fotoğraf ve istatistikler içermeleri yapılan hizmetin büyüklüğünün diğer açık kanıtıdır.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde ilk Türk matbaası, devlet kontrolünde ve fakat özel teşebbüs olarak kurulmuştur. *İbrahim Müteferrika* ve *Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said Efendi*'nin birlikteliğiyle Temmuz 1727'de İstanbul'da kurulmuş olmasının genelde bir gecikme olarak değerlendirilmesi ve bu duruma hayatlarını eser çoğaltmakla kazanan müstensihlerin karşı çıkmalarının sebep olduğu iddiası, birçok konu gibi tartışılabilir ve fakat peşinen böyle bir kabul bilimsel bir gerçek olamaz. Nitekim benzer kaygıların Avrupa'da da gündeme gelmiş olması da unutulmamalıdır. Gecikmede ulemanın etkili olduğu fikri de isabetli olmamalıdır. Aynı şekilde *Müteferrika Matbaası* ve bu başlangıcın devamındaki halkalar olarak *Râşid Efendi Matbaası*, bir ölçüde *Mühendishane Matbaası*, *Üsküdar Matbaası*, *İstanbul Matbaası*'nin ulemanın katkısı olmaksızın düşünülmesi bile mümkün değildir. Zaten bu dönemin bütün basım/yayın faaliyetlerinin, yapılan mekanik bir işlemde çok ileriye giden bir fikrî/ilmî yönü bulunmaktadır ki, bizdeki araştırmalarda bu sahanın hak ettiği önemle mütenasip çalışmaların yapılıp yapılmadığı, en azından önemli bir soru ve sorun olarak önümüzde durduğu samimi kanaatimizdir. Yani buraya kadar adı geçen matbaalardaki üretimin sayısal değeri kadar yazmadan basmaya geçişteki aşama üzerinde de durulmak gerekmektedir. Bizim kanaatimiz bir başlangıç olmak üzere Temmuz 1727'den itibaren kitap basımında '*musahhah*' teriminin hangi anlamlarda kullanıldığının değerlendirilmesinin titiz biçimde yapılmasının yerinde olabileceği yönündedir.

Takvimhâne-i Âmire Nezareti'nin kurulmasının, matbaacılığımızın geneli yanında kamu matbaacılığı alanında da önemli bir atılım oluşturduğu muhakkaktır. *Müteferrika Matbaası*'ndan başlayan zincirin önemli bir halkası olan *Tabhâne-i Âmire*, Mayıs 1832'deki birleşme sonrasında önemli hizmetler görmüştür. *Takvimhâne-i Âmire*'nin yalnızca, ismiyle özdeşleşmiş görünen günümüz Türkiye'si topraklarındaki ilk Türkçe gazetemiz *Takvim-i Vekayi* ve çeşitli dillerdeki versiyonlarının yayınıyla anılması, bu kuruma haksızlık etmek olacaktır. Çünkü litografya/taş

³⁰ Cumhuriyet döneminde 1967 ve 1973'te iki kere yayınlanan '*il yıllıkları*' Osmanlı vilâyet salnâmelerinin yansımaları olarak ortaya çıkmış olmalıdırlar. Vilâyet salnameleriyle ilgili bilgi ve toplu katalog kayıtları için bkz. (Duman, 2000).

basıncıyla Evrâk-ı Sahîha/Varaka-i Sahîha'nın Tanzimat'tan Cumhuriyet'e giden süreçteki önemi ilk bakışta tahmin edileceğinden çok daha ileridedir. Takvimhâne Matbaası'nın kitap basımında da önemli işlevler üstlenmiş olduğu bilinmelidir. Bu kurumdaki kitap basımının yayıncılık aşaması da ayrıca ve dikkatli bir biçimde değerlendirilmeyi hak etmektedir. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki görevimiz sırasında, öğrencilerimizle mezuniyet ödevi olarak Takvim-i Vekayi'nin 650 sayısının bir bakıma 'içindekileri' çıkarmayı hedefleyen çalışmalar yapmıştık. Bu özlü makalemizi hazırlarken Takvim-i Vekayi koleksiyonlarının basım yanında tamamen bir yenilik olarak o devrede uygulamaya koyduğu yayıncılık faaliyetlerini tekrar hatırlatmak istiyoruz. Kanaatimizce müstakil çalışmaları hak edecek kadar önemli bulduğumuz bu konunun, az da olsa, araştırmacıların dikkatini çekmiş olduğunu görmek, bizi sevindiren bir gelişme olmuştur (Çolak, 2011, s. 93-97).³¹ Bu çerçevede Tuna Vilayetinde ilk örnek olarak ortaya çıkan resmî Vilayet Matbaaları konusunun³² daha geniş kapsamlarda değerlendirilmeyi hak ettiği kanaatimizi ifade etmek isteriz.

Osmanlı ülkesinde vilayet teşkilâtıyla birlikte ortaya çıkan ve kendisine çok yakıştığını düşündüğümüz, 'ülke ufkunu kaplayan yıldızlar misali' benzetmesince yaygınlaşan resmi Vilayet Matbaaları, yalnızca birer yenilikten ibaret değillerdir. Bir defa bizzat matbaa, çok yönlü gelişmelerin başlangıcını oluşturması dolayısıyla her zaman ve her yerde önemlidir. Sonra ortaya konan atılımın ülke gerçekleri dikkate alınarak ve ayırım yapılmaksızın, çok geniş bölgeleri kapsamış olmasıyla değerlidir. Vilayet Matbaalarının hemen tamamına yakın bir ekseriyeti, kuruldukları merkezlerde türünün ilk örneklerini oluştururlar. Hatta *Yemen* gazetesinin yayınlandığı Hudeyde çevresinde veya günümüzde bir büyük ülke olarak Yemen'de değil, *Arap Yarımada'sı bütününde*, şüphesiz mütevazi ve fakat ilk olarak ortaya çıkmış olmaları dolayısıyla kıymetlidirler. Elle tutulan, gözle görülen bunlar ve benzer veriler yayınında Vilayet Matbaalarının, bizzat bölge insanların tek tek veya topluca üzerindeki etkileri ise ancak ciddi araştırmalarla ortaya çıkabilecektir.

Sonuç olarak bizim ulaştığımız kanaat, Osmanlı kamu matbaa ve bunun kendinden ayrılması güç tamamlayıcısı olarak kamu yayıncılığı, başlangıcından bitişine çok uzun bir zaman dilimine yayılmıştır ve bu büyüklüğün idraki içinde çalışmaları hak etmektedir. Matbaacılıkla ortaya çıkan gelişmelerin tamamı, basılan materyallerin tür ve sayılarından, ayrıca yayıncılık alanındaki beceri ve başarısızlıklarından ibaret olamayacaklarından, sayıların kapsama alanlarından daha ileri incelemeleri hak etmiş olmalıdırlar. Biz bu çalışmamızda alanın genişliğine rağmen üstten bir bakışla bir kısım değerlendirmeler yapmaya çalıştık. Temennimiz bu fikir jimnastiğinin anlamlı bulunmuş olmasından ibarettir.

³¹ Takvim-i Vekayi'deki kitap ilanlarının müteaddit örneklerini de içeren bir çalışma olarak bkz. (Arpa, 2011, s. 26-66).

³² Bu geniş kapsamlı konu hakkında şu örnek araştırmaları vermekle yetiniyoruz; (Eren, 1965, s. 311-318; Erkan, 1992, s. 307-327; Kılıç, 2019, s. 371-391; Kocabaşoğlu & Birinci, 1995, s. 101-122).

Kaynakça

- Afyoncu, E. (2000). İbrâhim müteferrika. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 21). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Afyoncu, E. (2003). Mehmed Said Efendi, Yirmisekizçelebizâde. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 28). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Ardıç, M. (2009). *Matbuat-ı Ecnebiye Müdüriyeti* [Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi.
- Arıkan, Z. (2013). Yirmisekizçelebi Mehmed Efendi. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 43). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Arpa, R. (2011). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı gazete ve dergilerinde yer alan tefsir ilanları. *Usûl İslâm Araştırmaları*, 16.
- Arslan, A. (2005). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Rum basını*. Trova Yayınları.
- Arslan, A. T. (2013). *Zeynîzâde Hüseyin Efendi* (C. 44). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Aydın, B. (2009). Salnâme. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 36). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Beydilli, K. (1995). *Türk Bilim ve matbaacılık tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve kütüphânesi: (1776-1826)*.
- Beydilli, K. (2003). Matbaa. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 28). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Beydilli, K. (2019a). Müteferrika Matbaası. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi: C. Ek-2*. TDV İslam Ansiklopedisi.
- Beydilli, K. (2019b). Râşid Efendi Matbaası. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi: C. Ek-2*. TDV İslam Ansiklopedisi.
- Beydilli, K. (2019c). Üsküdar Matbaası. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi: C. Ek-2*. TDV İslam Ansiklopedisi.
- Beydilli, K. (2020). Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 31). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Boyraz, E. Z. (2002). *Kastamonu Vilayet Gazetesi (1882-1920)* [Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi.
- Çelik, Y. (2005). *Hüsrev Mehmet Paşa: siyasî hayatı ve askerî faaliyetleri (1756-1855)* [Doktora Tezi]. İstanbul Üniversitesi.

- Çolak, G. (2011). *Osmanlı Matbaacılığında Takvimhane-i Amire'nin yeri ve önemi* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Çonkor, B. (2018). Sırrı Paşa'nın tefsir yöntemi ve 'Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn' adlı risalesinin metni. *Route Journal Educational Science*, 5(1).
- Demirkol, K. (2017). Evrâk-ı Sahîha İdaresi: Osmanlı İmparatorluğu'nda resmi evrakın tekelleşmesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(2).
- Duman, H. (2000). *Osmanlı Salnameleri ve nevsalleri bibliyografyası ve toplu kataloğu. Düstur, Tertib-i Evvel* (C. 2). (1289). Matbaa-i Âmire.
- Emecen, F. M. (2001). İzzî Süleyman Efendi. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 23). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Emecen, F. M. (2020). İstanbul'da sahaflar ve kitap kültürü. İçinde F. M. Emecen, A. Akyıldız, & E. S. Gürkan (Ed.), *Osmanlı İstanbulu VI. Uluslararası Sempozyumu Bildiriler*. TDV Yayın Matbaacılık.
- Eren, İ. (1965). Tuna vilayeti matbaası ve neşriyatı (1864-1877). İçinde *Türk Kültürü*.
- Erkan, S. (1992). Aydın vilayeti matbaası. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1(2).
- Ertuğ, H. R. (1970). *Basın ve yayın hareketleri tarihi*.
- Gencer, A. İ. (1988). Abdurrahim Muhib Efendi. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 1). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Gülşen, E. (t.y.). *Giritli Sırrı Paşa ve tefsir ilmindeki yeri* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Has, Ş. S. (1997). Halebî, İbrâhim b. Muhammed. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 15). TDV İslam Ansiklopedisi.
- İbrahimov, O. (2016). Osmanlı Devleti'nde ilk basın yayın faaliyetleri ve Tuna Gazetesi. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5.
- İhsanoğlu, E. (2006). *Mısır'da Türkler ve kültürel mirasları*. IRCICA Yayınları.
- İlgürel, M. (2012). Vâsıf Ahmed Efendi. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 42). TDV İslam Ansiklopedisi.
- İnalcık, H. (1999). Hüsrev Paşa, Koca. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 19). TDV İslam Ansiklopedisi.

- İpşirli, M. (1988). Abdullah Efendi, Yenişehirli. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 1). TDV İslam Ansiklopedisi.
- İpşirli, M. (2000). İlmiyye Salnâmesi. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 22). TDV İslam Ansiklopedisi.
- İskit, R. S. (1943). *Türkiye’de matbuat idareleri ve politikaları*.
- Kabacalı, A. (2000). *Başlangıcından günümüze Türkiye’de matbaa, Basın ve Yayın*. Literatür Yayınları.
- Kahraman, A. (2011). Taş basması. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 40). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Kay, E. D. (2009). *1831 – 1832 Türkiye’sinden görünüm* (S. A. Hazar, Çev.). ODTÜ Yayıncılık.
- Keskin, İ. (2017). 1831-1920 yılları arasındaki Türkiye’deki litografi (Taşbaskı) Sanatı. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 38.
- Kılıç, N. (2019). Diyarbakır Vilâyet matbaasının yerel basının gelişmesine katkısı (1868-1923). İçinde *Tanzimat’tan Günümüze Diyarbakır* (C. 3). Manas Yayıncılık.
- Kocabaşoğlu, U. (1991). Tuna Vilayeti Gazetesi. *OTAM*, 2.
- Kocabaşoğlu, U., & Birinci, A. (1995). Osmanlı Vilâyet Gazeteleri ve matbaaları üzerine gözlemler. *Kebîkeç*, 2.
- Koloğlu, O. (t.y.). *Takvim-i Vekayi Türk basınında 150 Yıl 1831-1981*. Çağdaş Gazeteciler Derneği Yayınları.
- Koloğlu, O. (1987). *Basımevi ve Basımın gecikme sebepleri ve sonuçları*.
- Koloğlu, O. (1989). *İlk gazete ilk polemik: Vakayi-i Mısriye Takvim-i Vekayi çekişmesi*. Çağdaş Gazeteciler Derneği Yayını.
- Koloğlu, O. (2006). *Osmanlı’dan 21. yüzyıla basın tarihi*. Pozitif Yayınları.
- Köksal, A. (2018). *Giritli Sırrı Paşa (1845-1895)*. Serander.
- Kurnaz, C. (2009). Sırrı Paşa. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 37). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Kut, T. (1994). Dâruttbâa. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 9). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Kütükoğlu, B. (2012). Vekâyinüvis. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 42). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Lapçinciyan, T. (2012). *Baskı ve Harf: Ermeni matbaacılık tarihi* (S. Malhasyan & A. İncidüzen, Çev.). Birzamanlar Yayıncılık.

- Menchinger, E. L. (2022). *İlk modern Osmanlı Ahmed Vâsıf'ın fikri gelişimi* (N. Elhüseynî, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Meral, Y. (2016). *İbrahim Müteferrika öncesi İstanbul'da Yahudi matbuatı (1493-1729)*. Divan Kitap.
- Nüzhet, S. (1931). *Gerçek, Türk Gazeteciliği*.
- Orhonlu, C. (1968). Türkçe yayınlanan ilk gazete Takvim-i Vekayi. *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 1.
- Öz, N. (2002). *Tabhane ile Takvimhane'nin birleşmesi ve basılan eserler (1824-1840)* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Özcan, A. (2007). Patrona İsyanı. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 34). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Özel, A. (1992). Behcetü'l-Fetâvâ. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 5). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Pakalın, M. Z. (1977). *Maliye teşkilatı tarihi (1442-1930)*. Maliye Bakanlığı Tetkik Kurulu Yayını.
- Pakalın, M. Z. (1983). *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü* (C. 1). Milli Eğitim Basımevi.
- Paşa, S. (1316). *Mektûbât-ı Sırrı Paşa*.
- Sarıkaya, H. (2013). *Ahmed Vâsıf Efendi ve Mehâsinü'l-Âsâr ve Hadî'kü'l-Ahbâr'ı 1209-1219/1794-1805 (İnceleme ve Metin)* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Seyhan, S. (2013). Bosna Vilayet Gazetesi Bosna'nın kısa tanıtımı ve ilk dört sayısının sadeleştirilmiş özeti. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(2).
- Şahin, N. İ. (2001). *Ankara Vilayet Gazetesi (1876-1886)* [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Taş, A. (2010). Şeybânî, Muhammed b. Hasan. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 39). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Tekin, E. C. (2017). *Avrupalı seyyahların bakış açısından Osmanlı'da kitap ve kütüphane kültürü (1453-1699)* [Doktora Tezi]. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tuğlacı, P. (1981). Osmanlı Türkiye'sinde Ermeni matbaacılığı ve Türk matbaacılığına katkısı. *Tarih ve Toplum*, 15(86).
- Tuğluca, M. (2003). *Ankara: vilâyetin resmi gazetesi (1870-1921)* [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi.

- Tütengil, C. O. (1968). Türkiye’de bölge gazeteciliği. İçinde *Anadolu Basın Semineri*.
- Varlık, B. (t.y.). Yerel Basının öncüsü: vilayet basını. İçinde *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi* (C. 1).
- Yaman, A. (2009). Es-Siyerü’l-Kebîr. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 37). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Yazıcı, N. (1981a). Osmanlı İmparatorluğunda yabancı postalar ve Atatürk Türkiyesinde postacılık. İçinde *İletişim* (C. 3).
- Yazıcı, N. (1981b). Tanzimat Devri Osmanlı posta teşkilâtı. İçinde *İletişim* (C. 2).
- Yazıcı, N. (1983a). Matbuat Müdürlüğünün kuruluşu. *Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Dergisi*, 5.
- Yazıcı, N. (1983b). *Takvim-i Vekayi “Belgeler”*. Gazi Üniversitesi Yayınları.
- Yazıcı, N. (1985). Tanzimat Döneminde Osmanlı posta örgütü. İçinde *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* (C. 6).
- Yazıcı, N. (1990). İlk Türkçe gazetemiz Takvim-i Vekayi ile ilgili bazı düşünceler. İçinde *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi Tebliğler*. Türk Tarih Kurumu.
- Yazıcı, N. (1991a). Sadrazam Kamil Paşa’nın yabancı basınla ilgili bazı görüşleri. İçinde *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Aramağan*.
- Yazıcı, N. (1991b). Vakayi-i Mısriye üzerine birkaç söz. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Dergisi (OTAM)*, 2.
- Yazıcı, N. (1994). Tanzimat Dönemi basını konusunda bir değerlendirme. İçinde *Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*. TTK Basımı.
- Yazıcı, N. (1997). Sırrı Paşa ve Vilâyet gazeteleri. *AÜİFD*, 36.
- Yazıcı, N. (1999). *Türk basın tarihinde Varaka-i Mahsûsalar* (C. 3). XII. Türk Tarih Kongresi.
- Yazıcı, N. (2010). Takvim-i Vekayi. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 39). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Yılmaz, C. (Ed.). (2015). İstanbul’da ilk matbaalar (1453-1839). İçinde *Antik Çağ’dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul* (C. 7). İBB Kültür Aş.
- Yılmaz, Z. (1995). Esad Efendi, sahaflar şeyhizâde. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 11). TDV İslam Ansiklopedisi.



Din ve İnsan Dergisi


مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Cilt: 3
Volume / المجلد: 3

Sayı: 6
Issue / العدد: 6

Aralık 2023
December / كانون الأول 2023

Doç. Dr. Zehra GENÇEL EFE
Hitit Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
zehra.gencelefe@gmail.com
 ORCID: 0000-0002-7558-7382

HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE
BESLENME VE SAĞLIK İLİŞKİSİ

THE RELATIONSHIP OF NUTRITION
AND HEALTH IN THE PERIOD OF THE
PROPHET


Atıf: Gençel Efe, Z. (2023). Hz. Peygamber döneminde beslenme ve sağlık ilişkisi. *Din ve İnsan Dergisi*, 3 (6), 27-45.

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Resiarch Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 20.08.2023
Kabul Tarihi / Accepted Date: 29.09.2023
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Aralık 2023
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 27-45

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program. 
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE BESLENME VE SAĞLIK İLİŞKİSİ

THE RELATIONSHIP OF NUTRITION AND HEALTH IN THE PERIOD OF THE PROPHET

Özet

İslam dini insan bedeninin gelişimi ve korunmasına büyük önem vermektedir. Zira dinin korunabilmesi için gerekli olan canın, aklın ve neslin korunması doğrudan güçlü ve sağlıklı bir bedenle mümkündür. Bunun için yiyip içmede sağlıklı ve helal beslenmeye büyük önem verilmiş, buna dair başta Kur'an-ı Kerim ve hadislerde olmak üzere oldukça büyük bir literatür oluşmuştur.

Beslenme ve sağlık ilişkisinde beslenme ve temizlik ilişkisi, yeme içmede aşırıya kaçılması, sağlıklı ve yararlı olan besinlerin helal kabul edilmesi ve insan besini olarak tüketilen gıdaların sağlık alanında da kullanılması önemli konulardır. Beslenmede temel konuların başında temizlik gelmektedir ve hem Kur'an-ı Kerim'de hem de sünnette temizliğe vurgu yapıldığı açıkça görülmektedir.

İnsan gıdası olan yiyeceklerin önemli bölümünün, hastalıkların tedavisinde ilaç olarak kullanıldığı görülmektedir. Etler, sütler, meyve ve sebzeler, un ve tuzların her iki tarafta da yaygın olarak kullanımına dair örneklerin olması, bunlar arasında ilişkinin kurulması, tıp tarihi çalışmaları açısından önem taşımaktadır. Bununla birlikte İslam'ın beslenmede hayatın devamı ve vücudun gelişimi kadar sağlıklı bir bedene sahip olmayı da önemseydiği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, İslam Tıbbı, Sağlıklı Beslenme.

Abstract

Islam attaches great importance to the development and protection of the human body. Because the protection of life, mind and generation, which are necessary for the preservation of religion, is directly possible with a strong and healthy body. For this reason, great importance has been given to healthy and halal nutrition in eating and drinking, and a large literature has emerged, especially in the Qur'an and hadiths.

In the relationship between nutrition and health, the relationship between nutrition and cleanliness, going to extremes in eating and drinking, accepting healthy and beneficial foods as halal and using foods consumed as human food in the field of health are important issues. Cleanliness is one of the main issues in nutrition, and it is clearly seen that cleanliness is emphasized both in the Qur'an and Sunnah.

It is seen that a significant part of the foods that are human food is used as medicine in the treatment of diseases. Existence of examples of the widespread use of meats, milk, fruits and vegetables, flour and salt on both sides and establishing a relationship between them is important in terms of medical history studies. However, it is understood that Islam cares about having a healthy body as much as the continuation of life and the development of the body in nutrition.

Keywords: Islamic History, Islamic Medicine, Healthy Eating.

Giriş

İnsanın hem bedenî hem de ruhî yönü bulunmaktadır. Yaşamını devam ettirmek ve varlığını sürdürebilmek için bedeni ve ruhunu beslemeye ihtiyacı bulunmaktadır. Bu sebeple beslenme insanın temel ihtiyaçlarının başında gelmektedir. Açlık duygusunu bastırmak, karnı ve nefsi doyurmaktan öte; vücudun gelişimi, sağlığın korunması ve hayatın devam ettirilmesinin temelinde sağlıklı ve yeterli beslenme gelmektedir. Dolayısıyla birçok alanla ilgisi bulunmaktadır.

Çağımızın en sık görülen hastalıkları arasında sayılan aşırı kilo, tansiyon, şeker hastalığı, kalp ve damar hastalıkları ve kanserin sebepleri arasında sağlıksız beslenme ön sıralarda sayılmaktadır. Bugün özellikle şekerli, işlenmiş, paketlenmiş gıdaların tüketimi ve çok aşırı yemeye bağlı ortaya çıkan bu hastalıklar bize, beslenme ile sağlık arasındaki ilişkiyi açıkça göstermektedir.

İslam dini sağlığın korunmasına büyük önem vermektedir. Zira dinin korunabilmesi için gerekli olan canın, aklın ve neslin korunması doğrudan sağlıklı bir bedenle mümkündür. Bunun için yiyip içmede sağlıklı ve helal beslenmeye büyük önem verilmiş, buna dair başta Kur'an-ı Kerim ve hadislerde olmak üzere oldukça büyük bir literatür oluşmuştur.

Sağlığa zarar verecek davranış ve tutumlar yasaklanırken, hastalık durumunda ise tedavi emredilmiştir. Bu yol hem Kur'an'da hem de hadislerde görülmektedir. Birçok ayette sağlığın korunması ve şifanın aranması emredilmektedir. Temizliğe önem verilmesi sağlığın korunması için en çok bahsi geçen konulardandır.

Hz. Peygamber'in hadislerinde de sağlığın korunması, temizliğin yanında, hastalık durumunda tedavi yollarının aranması, bu iş için de ehline başvurulması ile ilgili emir ve tavsiyeler vardır. Hadis kitaplarında bunun sayısız örneği görülmektedir.

Sağlığın ilk şartlarından biri olan temizlik birçok âyette yer almaktadır. Temiz kişiler övülür. Allah maddî ve mânevî kirlilerden temizlenenleri sever. Hadislerde de temizlikle ve sağlıkla ilgili çok ayrıntı vardır. Hadis kitapları konularına göre tasnif edilirken, tahâret/temizlenme konusuna geniş yer verilmiştir. Namaz için abdest ve cünüplük için boy abdesti ile ağız sağlığı için misvak kullanımı kişisel temizlik için en çok tavsiye edilenler arasındadır. Bunun yanında çevre temizliği için kan, balgam ve leşlerin gömülmesi de emredilmektedir.

Sağlıklı bir bedene sahip olmanın temeli sağlıklı beslenmektir. Bu nedenle bu çalışma, genel olarak Hz. Peygamber'in sağlıklı beslenmeye verdiği önemi ortaya koymayı, sağlıksız beslenme neticesinde ortaya çıkabilecek obezite hastalığına karşı Kur'an ve sünnet çerçevesinde alınması gereken tedbirleri tespit etmeyi hedeflemektedir.

1. İslam Öncesi Araplarda Beslenme ve Sağlıkla İlişkisi

İslamiyet'in sağlıklı beslenmeye verdiği değerin ve beslenmeyi bir disipline bağlamasının önemi, Arapların İslam'dan önceki yeme ve içme alışkanlıklarını ortaya koyulmasıyla daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü Müslümanlar öncelikle atalarının örfü üzerine birçok yaşayış şekillerini devam ettirmişlerdir. Hz. Peygamber'in içinde yetiştiği Mekke'de gerek ticaretin etkin olması gerekse hac bölgesi olmasından dolayı, yeme içmenin çeşitlilik gösterdiği, canlı ve dinamik olduğu görülmektedir. Gerek bölgede yetişen ürünler gerekse ticaret yoluyla bölgeye gelen ürünlerin yeme içmede rol oynadığı kaynaklarda görülmektedir.

Beslenme dendiğinde hemen her toplumda akla ilk gelen kuşkusuz ekmektir. İslam öncesi dönemde Araplar ekme yaparlardı ve bunun için tandıra benzer bir ocak kullanıyorlardı.¹ Ekme yapmada buğday ve arpa ununun kullanıldığı anlaşılmaktadır. Et, önemli bir besin kaynağıydı. Koyun² deve³ gibi besi hayvanları ve av hayvanlarının etleri çokça tüketiliyordu. Tavşan, geyik, keler⁴ gibi av hayvanları etleri için avlanırdı.⁵ Bunun yanında bedevilerin çekirge ve benzeri böceklerden yedikleri de malumdur.⁶ Sahil şehirlerinde balık yeniyordu.⁷ Fakat Cahiliye döneminde bu etlerin tüketilmesinde sağlıklı olmasının dikkate alınmadığı, hayvanların kesiminde sağlıklı ve helal yönüne uyulmadığı görünmektedir.

Hayvanların insan gıdası olarak kesilmeye hazırlanarak, uygun koşullarda tüketilmesinin aksine, boğulmuş, süsülmüş, sopayla vurulup öldürülmüş, yüksekte düşerek ölmüş ve yırtıcı hayvanların parçaladıkları meyte adı verilen hayvanlar yeniyordu. Bazen de canlı hayvandan parça et koparıp yedikleri ve akan kanı içtikleri bile oluyordu.⁸ Kesilen kurbanlar, İsâf ve Nâile isimli putlar adına kesilir, kurban sahipleri bu etten yemezlerdi. Bazı kabileler kendi putlarının adını anarak kurbanlarını keserlerdi.⁹ Bir başka gelenekleri de hayvanların etlerini kumar ve iddia oyunlarında kullanmalarıydı.¹⁰

Ayrıca Arap toplumunda alkollü içkiler son derece yaygındı. Bu içkiler yapıldıkları ürünlere, içildikleri zamana göre çeşitli isimler alıyordu. Bu şekilde yüzden fazla içki adının varlığı bilinmektedir.¹¹ Hurma ve üzümünden yapılan çok sayıda içki adına kaynaklarda rastlanmaktadır. Hatta hurmanın taze ve kuru olmasına göre de içki adları değişiyordu.

¹ Sevim Demir Akgün, *Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü* (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 7-8.

² Demir Akgün, *Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü*, 11.

³ Cevad Ali, *el-Mufassal -1*, çev. Dursun Hazer - Fethullah Zengin (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 188.

⁴ Cevad Ali, *Mufassal*, 185.

⁵ Demir Akgün, *Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü*, 10.

⁶ Cevad Ali, *Mufassal*, 186.

⁷ Cevad Ali, *el-Mufassal*, 187.

⁸ Ateş, *Örf ve Âdetler*, 412.

⁹ Ateş, *Örf ve Âdetler*, 414.

¹⁰ Cevad Ali, *Mufassal*, 188.

¹¹ Ateş, *Örf ve Âdetler*, 421-422.

2. İslam'da Beslenme ve Sağlık

İslam, insanı önce plana çıkarmış ve yapılan her işte insan için yararlı olmasını amaçlamıştır. Yeme-içme, giyinme, ibadetler, ticaret, beden terbiyesi, spor ve diğer birçok aktivitede insan sağlığına ve yararına uygunluğu gözetilmiştir. Aynı şekilde de beslenme konusuna dair tavsiyeler, emirler ve yasaklarda beslenmenin insan sağlığına uygunluğu ön planda tutulmuştur. İslam'da beslenme ve sağlık arasında kurulan bağda en önemli maddeler arasında beslenme temizlik ilişkisi ile yeterli ve ölçülü beslenme başta gelmektedir. Temizlik, sarf ve infak konularının diğer bazı konularla ilişkisi bulunduğu aşikardır. Ama sağlık ile ilişkileri daha çok öne çıkmaktadır.

2.1. Beslenme ve Temizlik İlişkisi

Sağlıklı ve temiz beslenmenin en önemli yolu temizliktir. Yiyeceklerin temiz olması ve zarara mahal vermemesi sık sık vurgulanmıştır. *"Ey peygamberler! Tertemiz nimetlerden yiyip için, güzel işler yapın. Kuşkusuz ben yaptıklarınızı eksiksiz bilmekteyim."*¹² ayeti, bu konuya verilebilecek en önemli örnektir.

Sağlıklı ve temiz beslenmenin bir yolu da kişisel temizliktir. Bu konuda özellikle el ve ağız temizliğinin önemi büyüktür. Kur'an-Kerimde temizliğe dair çok sayıda ayet bulunmaktadır. Temiz gıdaların yanı sıra kişisel temizliğe de önem verilmiş hem ayetler hem de hadislerle bu konunun önemine vurgu yapılmıştır. Bugün de uzmanlar tarafından, yemeklerden önce ve sonra ellerin ve ağızın yıkanmasının önemine sık sık değinilmektedir.

Bu dönemde yemek sonrasında el bezi ve havludan da yararlanılmaktadır. Hz. Peygamber yemek yenilip el yıkamak mümkün olmadığı zaman elleri bezle silerek temizlemeyi tavsiye etmiştir. Câbir b. Abdullah da ateşte pişmiş yemekten sonra abdest almanın gerekmediğini söylemiş ve ateşte pişmiş yemekleri pek az bulduklarını, buldukları zaman da silinecek mendillerinin olmadığını rivayet etmiştir.¹³ Hz. Peygamber'in yemek yedikten sonra ellerini yıkamasını müteakip kurulanmak üzere bir havludan ve bezden istifade ettiği kaynaklarda yer almaktadır.

Hz. Peygamber kendisi de yemekten önce ve sonra ellerini yıkamaya özen göstermiş, yemeğin bereketinin el yıkamada olduğunu vurgulamıştır. Selmân-ı Fârisî'den gelen bir haberde şöyle anlatılmaktadır: *"Tevrat'ta okudum. Yemeğin bereketi, yemekten sonra ellerin ve ağızın yıkanmasındadır"* diyordu. *Bunu Resûlullah'a söyledim. O da Yemeğin bereketi yemekten önceki ve sonraki yıkamalardadır."* buyurdu." Bir başka rivayete göre de Resûlullah şöyle buyurmuştur: *"Sizden kim elinde et kokusu olduğu halde geceler ve başına bir musibet gelirse, sadece kendini*

¹² el-Mü'minûn 23/51.

¹³ Buhârî, Et'ime, 52-53.

kınasın". Hz. Peygamber (s.a.v.), özellikle et yedikten sonra ellerin yıkanmasını, su bulunmazsa ellerin bezle silinerek temizlenmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁴ Burada yağlı ve etli yiyeceklerden sonra el ve ağız yıkamaya dair sayıca daha çok rivayetin bulunduğu, dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu konuda daha sık uyarıda bulunduğu anlaşılmaktadır. Esasen bugün de etli ve yağlı gıdaların yenmesinden sonra ellerin yıkanması ve ağız-diş temizliğinin büyük önem arz ettiği bilinmektedir. Bunlar hem sağlık hem de görsel olarak daha çok risk teşkil etmektedirler. Ayrıca diğerlerine nazaran temizlenmesi daha zor olduğu için, daha çok uyarı yapılması gerekmektedir. Resûlullah'ın da buna özen gösterdiği görülmektedir.

İslamiyet'le birlikte Müslümanlar temiz ve helal gıdanın temiz bir ortamda tüketilmesinin alışkanlık haline getirilmesi hususunda büyük katkıda bulunmuşlardır. Yemeklerden sonra dişlerin ve ağzın temizlenmesi,¹⁵ yemeğin sağ elle yenmesi¹⁶ temiz gıdanın temiz olarak tüketilmesinin en önemli yollarından biridir. Dışarıdan görünmeyip zarar verici bir şey olması ihtimaliyle yiyecek içecek konan kapların ağızlarının açık bırakılmaması, açık kalanların kullanılmadan önce kontrol edilmesi şüphesiz temiz ve sağlıklı beslenmenin en önemli gereklerinden biridir. Açık havalarda içine toz, kıl, böcek ve diğer zararlıların kaçması bugün hepimizin bildiği sakıncalı bir durumdur. Ayrıca ağız açık kalan yiyeceklerin hava ile temasının da bozulmayı hızlandırdığını düşündüğümüzde, bunun ne kadar önemli olduğu bir kez daha anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber bu tür durumlardan Müslümanların dikkatini çekmiş ve onların sağlıklı beslenme konusunda bilinçlenmesine katkıda bulunmuştur.¹⁷ Kendisi de ağız açık kaplardan su içmekten sakınmıştır. Ayrıca yiyecekler için kullanılan kap boş bir kap ise içine herhangi bir şey girmemesi için ters çevrilmesini tavsiye etmiştir.¹⁸

2.2. Yemede Aşırılığa Kaçılması

İslam insanların her konuda itidalli olmasını, ifrat ve tefritten kaçınmasını önermektedir. Bunların başında da beslenme gelmektedir. Bu konuya dair çok sayıda hadis bulunmaktadır. Yeterli beslenme için gereken tavsiyeler kadar, yemekte aşırıya gidilmemesi, midenin aşırı doldurulmaması ve sağlıklı gıdaların tüketilmesi istenmektedir. Hz. Peygamber *"Hiç kimse, midesinden daha şerli bir kap doldurmamıştır. Oysa kişiye kendini ayakta tutacak birkaç lokma yeter. Eğer çok yiyecekse, midesinin üçte birini yemeğe, üçte birini içeceğe, üçte birini de nefesine ayırmalıdır."*¹⁹ buyurarak çok yemenin insan için zararlı olacağına dikkat çekmiştir. Bu ayırım kontrollü yeme için bir ölçü olarak kabul edilmiştir.

¹⁴ N. Menekşe Çakmak, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Beslenme* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 62.

¹⁵ Buhârî, "Cuma", 8-9; İbn Sa'd, et-Tabakât, 1/337.

¹⁶ İbn Mâce, "Et'ime", 8.

¹⁷ İbn Mâce, "Eşribe", 20, 25.

¹⁸ İbn Mâce, "Eşribe", 16.

¹⁹ Tirmizî, Zühd 47; İbni Mâce, Et'ime 50.

Bugün bu prensiplere ölçülü beslenme de denebilmektedir. Yani ne bedeninin ihtiyacını karşılayamayacak kadar az yemek ne de bedene zarar verecek kadar çok yemekten menedilmektedir. Ölçülü beslenme hususunda Resûlullah, Müslümanın özelliğine dikkat çekerek şöyle buyurmuştur: “Mü’min bir midesi için yer, kafir ise yedi midesi için yer içer.”²⁰ Yani kafir midesini düşünür ve dünyayı amaç edindiği gibi, yemek yemeyi de amaç edinir. Ancak mü’min dünyayı, âhireti kazanmak için araç olarak gördüğü gibi, beslenmeyi de dinini yaşayabilmek için kendisine güç verecek, belini doğrultacak bir araç olarak görür.²¹ Bu prensipler göz önüne alındığında, yemek yemede ölçünün sağlık lehine düzenlendiği görülmektedir.

2.2. Sağlıklı ve Temiz Gıdanın Helal Sayılması

İslam’ın müminlere sunduğu en önemli imkanlardan biri zararlı olmadıkça helalin sınırını geniş tutmuş olmasıdır. Ehl-i kitap mensuplarınca kesilen hayvanın etlerinin helal kılınması ve denizden avlanan su ürünlerinin helal olması bu türdendir.²² Bunun yanında Müslümanlara kolaylık olması, karışıklıkların önüne geçilmesi için Allah’ın rızık olarak verdiği güzel ve temiz nimetlerden yenmesi, helal kılınanların haram edilmemesi emredilerek helal kılınan nimetleri haram etmenin veya haram saymanın haddi aşmak olarak beyan edilmiştir. *“Ey iman edenler! Allah’ın size helâl kıldığı iyi ve güzel şeyleri haram saymayın, sınırı da aşmayın. Allah sınırı aşanları sevmez. Allah’ın size verdiği helâl ve temiz rızıklardan yiye ve iman etmiş olduğunuz Allah’ın yasaklarından sakının.”* ayeti ile bu husus teminat altına alınmaktadır.²³ Bu suretle helali haram saymak da yasaklanmıştır.²⁴ Güzel ve temiz olanlar helal, kötü ve pis olanlar haram kılınarak izin verilenlerin ve yasaklananların amacı daha belirgin olarak ortaya konmuştur.²⁵ Ayrıca *“Allah’ın indirdiği kitaptan bir kısmını gizleyip onu az bir bedel ile değişenler (var ya); işte onlar karınlarına ateşten başka bir şey doldurmuyorlar. Kıyamet günü Allah, onlarla ne konuşacak ne de onları arıtacaktır. Onlar için elem dolu bir azap vardır.”* ayeti ile haram ve helalliği, Allah’ın ayetlerini gizleyenler ve onları menfaatlerince değiştirenler hakkında karınlarını ateşle doldurduklarını beyan etmek suretiyle teminat altına almıştır.²⁶

Temiz yani tayyib olanın tersi murdar olarak tanımlanmış, murdar sayılan gıdalar Kur’an-ı Kerim’de açıkça belirlenmiştir. Buna göre, ölen hayvanın eti, diğer kısımları, hayvanın kesildiğinde kendiliğinden dışarı akan kanı, Allah’tan başkasını ta’zîm için ve adı anılarak kesilen hayvanların eti haram kabul edilmiştir.²⁷ Sağlığı doğrudan olumsuz etkilediği açıkça bilinen pis ve

²⁰ Buhârî, “Et’ime”, 12; Müslim, “Eşribe”, 186.

²¹ Mahir Doğan Çiftçi - Yusuf Açıknel, “Kur’an’da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Haziran 2021), 116.

²² Mâide 5/5, 96.

²³ Mâide 5/87-88.

²⁴ Tahrîm 66/1-2.

²⁵ A’râf 7/157.

²⁶ Bakara 2/174.

²⁷ Bakara 2/173.

murdar olanlar haram sayılmıştır.²⁸ Yiyeceklerden haramlığı açıkça bildirilenler dışındakilerin yenmesi helaldir. Bu durum açıkça beyan edilmiştir.²⁹

Bazı helallerin belli durumlarda hükmünün değiştiği de görülmektedir. Açıkça helal kabul edilen bir yiyecek bazen haram hükmünde olabilmektedir. Mesela deniz ve kara hayvanlarının avlanması helal hükmündedir. Fakat ihramlı iken kara hayvanlarının avlanması haram kılınmış, deniz ürünlerinin avlanmasının haramlığına değinilmemiştir. Buna göre ihramlı iken deniz hayvanı avlamak helal sayılmıştır.³⁰ Hz. Peygamber'in bir başka hadisinde yırtıcı hayvanlar içinde, azı dışı olanların haram olduğu ifade edilerek, yırtıcı hayvanlardan hangisinin haram olduğu hükmüne açıklık getirilmiştir.³¹

Kur'an-Kerim'in temiz ve helal olan yiyecekler konusundaki vurgusu Hz. Peygamber'in hadislerinde de görülmektedir.³² Hz. Peygamber sağlıklı, müreffeh bir toplumun oluşumu için Müslümanların dini gereksinimleri yanında günlük ihtiyaçlarıyla da ilgilenmiş, onlara önderlik yapmıştır. Müslümanların yeme içme ile ilgili kendisine yönelttiği sorulara cevaben, onları sağlıklı, temiz ve helal beslenmeyle ilgili aydınlatmıştır. İnsanın midesinden daha şerli bir kap doldurmadığını ifade etmiş, bununla kişinin yiyip içtiklerinin doğrudan sağlık ve hastalığa sebep olduğunu, dolayısıyla sağlıklı beslenmenin ne derece önemli olduğunu vurgulamıştır. Yine bu hadisle midenin tamamen doldurulmaması, üçte birinin boş bırakılması da tavsiye edilmiştir.³³ Bugün de çok yemenin ve vücuda ihtiyacından fazla yiyecek yüklemenin yol açtığı sağlık sorunları konunun uzmanları tarafından sık sık dile getirilmektedir. Hz. Peygamber daha o dönemde beslenmenin sağlıkla doğrudan ilişkili olduğu gerçeğini ortaya koyarak Müslümanlara bu konuda yol göstermiş ve kendisi de hayatında bunu tatbik etmiştir.³⁴ Kişi ihtiyacı ölçüsünde helal ve temiz gıdalarla, nefsinin isteğince beslenmeli ancak aşırı yemekten sakınmalıdır.³⁵ Bunun yanında israftan da kaçınılmalıdır.³⁶ İsrraftan kaçınma Müslümanın hayatının tamamını kapsayan bir kuraldır. Zamanın, emeğin, nefesin, hayatın kendisine verilen nimetler olduğu bilinciyle hareket etmeli, kaybetmemek için titiz davranmalıdır. Yiyeceğin, artan dünya nüfusu içinde her geçen gün önemi daha da artmaktadır. Bundan dolayı israftan kaçınılmalı ve diğer ihtiyaç sahipleriyle paylaşılmalıdır. İhtiyaç fazlası olup çöpe atılan her yiyecek, muhtaç olan bir başka insanın kaybıdır. Bundan dolayı ayet ve hadislerle israf kat'i olarak yasaklanmıştır.

²⁸ En'âm 6/145.

²⁹ Mâide 5/1

³⁰ Mâide 5/96.

³¹ Buhari, "Sayd", 29/ Müslim, "Sayd", 15.

³² Müslim, "Zekât", 65.

³³ İbn Mâce, "Et'ime" 50

³⁴ İbn Sa'd, et-Tabakât, 1/327.

³⁵ Tâhâ 20/81.

³⁶ A'râf 7/31-32.

Helal beslenmeye verilen önemin bir diğer önemli göstergesi ise yemeğe Allah'ın adını anarak başlama ve O'nun adını anarak bitirmeye gösterilen özendir. Hz. Peygamber yeme adabının öğretilmesi için çocuklara da tavsiyelerde bulunmuş, bir defasında yanında yemek yiyen bir çocuğa yemeğe Allah'ın adıyla başlamasını, sağ elle önünden yemek yemesini öğretmiştir.³⁷ Bugün her Müslümanın yemeğe başlarken besmele çekerek kendisine bahşedilen nimetin sahibini hatırlaması ve yemek bitince şükrederek ikram edene teşekkürünü açıkça ifade etmesi hem bir ibadet niteliğindedir hem de nimeti vereni bildiğini gösteren bir fazilettir. Nimetin yaratıcısına saygı yanında, aynı sofrada yemek yiyen diğer insanlara saygıya da önem verilmiştir. Hz. Peygamber'in çocuğu önünden yemesi konusunda uyarması da bunun tezahürüdür. Allah'ın adıyla başlayarak ikram edenin bilinmesi, şükrederek teşekkürün ifade edilmesi, kendi önünden yemek yiyerek kendi sınırların bilinerek insanlara saygının gösterilmesi önemlidir. Ayrıca yemeği hazırlayıp sofrayı kuran, eğer başkası tarafından yemeğe davet edilmişse davet edene teşekkür de önemli bir görgü kuralıdır ve medeniyetin önemli göstergelerinden biridir. Bu durum yemeğin helallğine gösterilen özenin de bir göstergesidir.

2.3. Bazı Gıdaların Sağlıkla İlişkilendirilmesi

Yiyeceklerin ve bitkilerin ilaç olarak kullanımı insanlık tarihinin başından beri bilinmekte ve uygulanmaktadır. Arkeolojik kazılar da bu deneyimlerin insanlık tarihi kadar eski olduğu sonucuna götürmektedir. Irak bölgesindeki Şanidar Mağarasında ortaya çıkarılan ve Taş Devri'ne dair Neandertal insan kalıntılarının da bulunduğu kalıntılar arasında tıbbi bitkiler ve resimlerin ortaya çıkması bu konuda bizi eski çağlara kadar götürmektedir.³⁸ Eczacılık ilmine dahil olan bu birikim, akrabazin, edviye, müfredât, saydale gibi adlarla anılan eserlerde yer almıştır. Bu eserler hangi bitki veya gıdanın hangi hastalığı tedavi ettiği, basit formda kullanımı ve terkipleri gibi birçok bilgiye yer vermektedirler.

İslam dünyasında akrabazînler en çok IX-XIII. yüzyıllarda gelişme göstermiştir. İslam medeniyeti içinde bilimin geliştiği ve altın çağını yaşadığı zamana tekabül eden bu ilerleme, Moğol istilalarıyla birlikte gerileme sürecine girmiştir. Osmanlı Dönemine gelindiğinde ise özellikle tercüme eserler ile birlikte yeniden bir canlanma sürecine girmiştir. Arapça veya Farsça eserlerden tercüme edilen bu çalışmalara, hekimler kendi gözlem ve tecrübelerini de ilave ederek başarılı eserler ortaya koymuşlardır. Geredeli İshak b. Murad, Amasyalı Sabuncuoğlu Şerefeddin, Halepli Sâlih b. Nasrullah, Ömer Şifâî ve Bursalı Ali'nin akrâbâzînleri bunların en ünlülerindendir. Yine İran saray hekimi olan Muhammed Mü'min Hüseyinî Tünekâbünî'nin "*Tuhfetü'l-Mü'minîn*" adlı Farsça eseri, Osmanlı sarayı hekimbaşısı Hasan Efendi (ö. 1733) tarafından "*Gunyetü'l-*

³⁷ Müslim, "Eşribe", 13.

³⁸ Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2016), 34-35.

Muhassilîn fî Tercemeti't-Tuhfeti'l-Mü'minîn" ismiyle Türkçe'ye çevrilmiş ve bu tercüme Osmanlılar döneminde çok meşhur olmuştur.³⁹

Bu eserlerde geçen ilaçları; bitkiler, etler ve kimyasallar olarak üçe ayırmak mümkündür. Hz. Peygamber döneminde bunların çoğuna örnek bulmak mümkündür. Fakat etler, sütler, meyve ve sebzelerin adları daha çok anılmaktadır.

2.3.3. Etler

Etler insan beslenmesinde temel besinlerden birisidir. Hem doyurucu ve besleyici olması hem de bol bulunmasından dolayı hep tercih edilmiş olduğu görülmektedir.

Hayber'in fethinden sonra, Peygamberimiz ashabıyla birlikte istirahate çekilmişti. Savaşta mağlup olan Yahudiler, haince bir plan yaptılar. Onu zehirlemeye karar verdiler. Bu vazifeyi, meşhur Yahudi Sellam b. Mişkem'in karısı Zeynep üzerine aldı. Plân gereği Zeynep, bir dişi keçi kızarttı ve her tarafını tesirli bir zehirle zehirledi. Ayrıca Peygamber Efendimizin, davarın kol ve kürek etini daha çok sevdiğini de sorup öğrendiği için, keçinin oralarına daha da çok zehir serpti ve ona yemek ikram ederek zehirledi. Bu anlaşılınca, bir adam gelerek zehri gidermek için boynuzla iki omzunun arasından kan aldı ve böylece Resûlullah tedavi oldu.⁴⁰

Bir diğer rivâyete göre Resûlullah'ın yakalandığı ölüm hastalığı humma idi. Bu sırada Bişr b. el-Berâ'nın annesi yanına girip onu mesh etti. "*Senin ateşin gibisini başka birinde görmedim.*" dedi. Resûlullah şöyle cevap verdi: "*Mükâfat bize kat kat verildiği gibi, bela da kat kat veriliyor. İnsanlar ne konuşuyor?*" Kadın "*İnsanlar Resûlullah'ın zatülcenp olduğunu düşünüyorlar.*" dedi. Resûlullah ise humma olduğunu reddedip: "*O hastalık bana musallat olmaz. O şeytanın bir vesvesesidir. Ancak hastalığım, benim ve oğlunun Hayber Savaşında yediğimiz zehirli yemekten dolaydır. Onun etkisi zaman zaman kendisini gösterir ve beni bu hale sokar, nefesimi kesecek hale getirir.*" dedi. Sonunda Resûlullah şehit olarak vefat etti.⁴¹ Bu olayla ilgili bir başka rivayet de aynı zehirli etin yenmesinden Resulullah'ın kan aldırması olmasına dairdir. "*Baştan kan aldırarak kurtarıcıdır. Yahudi kadının yemeğinden yediğim zaman, bana Cibril bunu emretmişti*" buyurmaktadır.⁴² Bu yemeği yiyince Ebû Hind boynuz veya tıraş bıçağı ile ondan kan aldı.⁴³ Ebû Hind kavmine hacamat yapmasıyla tanınıyordu.⁴⁴

2.3.1. Sütler

Tıp tarihinde sütlerin hemen hemen bir çok hastalığın tedavisinde ilaç olarak kullanıldığı görülmektedir. Osmanlı dönemi eczacılık kitaplarından olan İshâk b. Murad'ın *Edviye-i Müfrefe*

³⁹ Turhan Baytop, "Akrâbâzîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/288.

⁴⁰ İbn Sa'd, II, s.207.

⁴¹ İbn Sa'd, X, s.335-6.

⁴² İbn Sa'd, I, s.433.

⁴³ İbn Sa'd, II, s.207.

⁴⁴ İbn Sa'd, IV, s.455.

adlı eserinde sütün iyi geldiği hastalıklar bahsinde birçok hastalığın adı geçmektedir. Deve, sığır, at, koyun ve keçi gibi hemen hemen her tür süt, tedavi amacıyla tüketilmektedir.⁴⁵

Hz. Peygamber döneminde sütün çok kullanıldığı, özellikle deve ve koyun sütünün yaygın olduğu görülmektedir. günlük besin olan sütün bazı durumlarda hastalıkların tedavisiyle de ilişkilendirildiği kaydedilmektedir. Hicretin 6. yılında Ureyne kabilesinden sekiz kişilik bir topluluk Peygamber'in yanına gelmeleri ve Müslüman olmaları rivayetlerinde, bu kabilenin burada vebaya yakalandıklarından söz edilmektedir. Hz. Peygamber onları hemen şehirden altı mil uzaklıkta bulunan ve kendisine ait olan Ayr yakınında Kuba taraflarında Zülcedr denen yere gönderdi. Buraya hemen gönderilmeleri bu kabilenin hemen şehirden uzaklaştırılarak vebanın yayılmasının önlenmesi olduğu kanaatindeyiz. Burada sağlıklarına tamamen kavuşuncaya kadar kaldılar. Fakat iyileşince orada bulunan develerini de alarak kaçmaya çalıştılar. Bunların arkasından Kürz b. Câbir el-Fihri (ö.6/628) komutasında yirmi kişilik bir seriyeye gönderilmiştir. Bu konu bir başka kaynakta farklı anlatılmaktadır. Ureyne ve Ukl kabilesine mensup sekiz kişi, Medine'ye geldiklerinde zaten hasta ve bitkin halde idiler. Burada hastalıkları ilerleyince, Medine'nin havasının kendilerine iyi gelmediğini ve havasına alışık oldukları badiyeye gitmek istediklerini söylediler. Resûlullah da onları deve sütüyle beslenmeleri ve sağlıklarına kavuşmaları için buraya göndermiştir.⁴⁶ Bu rivayete göre veba gibi direnci düşüren ve iyi beslenmenin önem taşıdığı hastalıklarda süt tavsiye edilmektedir.

Bir başka rivayet de Hz. Ömer dönemine dairdir ve sütün farklı bir kullanımı hakkındadır. Hz. Ömer yaralandığında "*Bana bu yarama bakacak bir hekim gönderin*" dedi. Onlar da Araplardan olan bir hekim çağırdılar. Gelip ona nebiz içirince, göbeğinin altında olan yarasından çıkan nebiz kana benziyordu. Gelen hekim ona süt içirince beyaza çalan bir pıhtı halinde geldi. Hekim bunu görünce "*Ya Emîru'l-Müminîn! Görevlendirme yap!*" dedi.⁴⁷ Artık Ömer için herhangi bir tedavi yapılamayacağını anlayan doktor, ona ölümü işaret etmiştir. Çok sayıda kılıç darbesini çatal uçlu kılıçla alan Ömer'in karnında bulunan yaralardan dışarı nebiz ve süt gelmesi, o dönemin cerrahî imkânlarıyla tedavi edilemeyeceğinden doktor, yerine geçecek kişi için görevlendirme yapmasını tavsiye ederek durumun ciddiyetini kendisine bildirmiştir. Bu rivayet sütün hastanın durumunu teşhis etmek için bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir.

Sütü, Hz. Peygamber'in bazı dönemlerde tavsiye ettiği ve onda şifa olduğunu söylediğine dair kayıtlar bulunmaktadır.⁴⁸ Aynı şekilde Hz. Peygamber kendilerine başvuran ve hasta olan

⁴⁵ İshâk Bin Murâd, *Edviye-i Müfredde* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2016), 33-34.

⁴⁶ Elşad Mahmudov, "Zülcedr Seriyesi", *DİA*, Ankara, 2014, XXXIV, 551-552.

⁴⁷ İbn Sa'd, III, s.407.

⁴⁸ Demir Akgün, *Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü*, 51.

insanları sağlıklarını kazanmaları için develerin bulunduğu bir bölgeye yerleştirmiş ve deve sütü içmelerini tavsiye etmiştir.⁴⁹

2.3.4. Meyve ve Sebzeler

Hiz. Peygamber dönemi beslenmesinde en çok adı geçen kalemelerin başında meyveler ve özellikle hurma gelmektedir. Çiğ, pişmiş, taze ve kurutulmuş olarak bir çok şekilde tüketildiği görülmektedir. Bunun yanında hurmanın un ve yağla karıştırılmak suretiyle yemeğinin yapıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca besin olarak tüketilen hurmanın sağlıkla ilişkisinin bulunduğuna dair çok sayıda rivayet vardır. Bunlardan en meşhuru, Hiz. Peygamber döneminde yeni doğan çocukların Hiz. Peygamber'e getirilmesi ve Hiz. Peygamber'in de hurma ile çiğnem yapıp çocuğun damağını ovalamasıdır.⁵⁰ Esmâ b. Ebû Bekir (ö.73/693) Abdullah b. Zübeyr'i doğurmuş ve bebeği Resûlullah'a götürmüş, Resûlullah da hurmayı çiğneyip bebeğin ağzına koymuştur.⁵¹ Buna benzer rivayetlerin çokluğu bu uygulamanın yaygın olduğunu göstermektedir. Glukozun yeni doğan bebeklerde beyin gelişimi için başlıca enerji kaynağı olduğu bilinmektedir. Bebek doğduğunda yeterince beslenememesi durumunda hipoglisemi yani kandaki şeker oranının düşük olması durumuyla karşı karşıya gelinebilmektedir.⁵² Günümüzde de halen halk arasında yeni doğan bebek hemen yeterince anne sütü almamışsa, şekerli su verilmesi yoluna başvurulduğu görülmektedir. Bu uygulamanın benzerinin, Hiz. Peygamber ve sahabe tarafından da uygulandığını görmekteyiz.

Bu konudaki benzer bir rivâyete göre ise, Ümmü Süleym bir erkek çocuk dünyaya getirmiş ve Abdullah b. Ebû Talha onu alıp Resûlullah'a götürmüştü. Hiz. Peygamber "*Yiyecek bir şey var mı?*" diye sordu. Abdullah: "*Evet hurma var.*" dedi. Resûlullah hurmaları alarak onları ağzında çiğnedi ve çocuğun ağzına koydu. Damağını onunla ovdu ve pakladı. Sonra adını Abdullah koydu.⁵³ Bu işleme tahnik adı verilmekte ve hurma dışında başka tatlı yiyeceklerle de yapılmaktadır.⁵⁴ Bal tahnik yapılan bir başka tatlı gıda olarak bilinmektedir.

Hiz. Peygamber Medine'de meşhur bir hurma türü olan acve hurmasını cennet meyvesi olarak nitelendirmiş ve her gün acve hurmasından yiyen kimseye zehir ve sihrin etki etmeyeceğini söylemiştir.⁵⁵ Medine'nin acve hurması ile ilgili bir diğer rivayet Ebû Vakkas ile ilgilidir. Ebû Vakkas olayı şöyle nakletmektedir: "*Bir gün hastalandım. Resûlullah ziyaretime geldi. Elini göğsümde iki mememin arasına koydu. Elinin soğukluğunu yüreğimde hissettim. Sonra buyurdu ki:*

⁴⁹ Buhârî, Tıb, 5.

⁵⁰ Buhârî, Akıka, 1.

⁵¹ İbn Sa'd, VIII, s.490.

⁵² Mustafa Aydın ve Ark., "*Yenidoğanda Hiperglisemi: Hastalarımızın Demografik ve Klinik Özelliklerinin Değerlendirilmesi*", Türkiye Çocuk Hast. Derg. / Turkish J. Pediatr. Dis., C. 4, S.3, Yıl: 2010, s.159.

⁵³ İbn Sa'd, VII, s.77.

⁵⁴ Zekeriya Güler, "Tahnik", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/416.

⁵⁵ Buhârî, Tıb, 52; Buhârî, Et'ime, 43; Müslim, Eşribe, 27; Tirmizî, Tıb, 22.

Sen kalp hastası bir adamsın. Sakîf'in kardeşi Hâris b. Kelede'ye git. O tabiplik yapan bir kişidir. Onu ziyaret et. Medîne'nin güzel hurma ağaçlarından yedi tane meyve alsın. Onları çekirdekleriyle beraber ezsin, sonra sana içirsin."⁵⁶ Resûlullah Ebû Vakkas'ı doktora yönlendirmesinin yanında, bazı tavsiyelerde de bulunmaktadır.

İlaç yapımı ve içeriğinin bize ışık tutması bakımından önem taşıyan bir başka olay da şöyledir: Târik b. Ziyâd el-Cûfi "*Ya Resûlullah! Bizim hurmalığımız vardır. Onların suyunu sıkıyoruz.*" dedi. Resûlullah "*Yapmayın!*" dedi. el-Cûfi "*Hastalarımız için yapıyoruz.*" dediğinde ise "*O zaman o bir ilaçtır.*" dedi.⁵⁷ Burada içki olarak kullanılmasına cevaz vermediği işlemi, tedavi maksadıyla yaptıklarını öğrendiğinde izin verdiği görülmektedir.

Ana yiyeceklerden biri olan hurma kavrulmuş şekilde tatlı olarak yeniliyordu. Bu hurma tatlısının zekâyı arttırdığını Malik b. Enes, Ebû Abdurrahman b. Rabîa'dan haber vermiştir.⁵⁸ Ayrıca hurmanın meyvesi yaş ve kuru olarak yenilebildiği gibi ham ve olgun olarak da yenilebilmekteydi. Hurma hem besin hem de ilaçtı. Dallarından bina, alet ve kaplar yapılır, yaprağından ise zembiller, kaplar, yelpazeler vb. şeyler yapılırdı. Lifinden de halatlar, yatak ve yastık içleri vb. şeyler yapılıyordu. Öte yandan çekirdeği deve için yem olarak kullanıldığı gibi ilaç ve parfümeri alanında da değerlendirilirdi.⁵⁹

Bu dönemde ilaç olarak adı anılan bir başka bitki paluzadır. Muhammed b. Sîrîn'in idrarla ilgili sorun yaşadığı ama bunun ne olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Kendisi tatlı veya paluza yiyerek idrarla ilgili sorununu tedavi etmeye çalışıyordu.⁶⁰ Paluza bir çeşit meyveli tatlıdır. Hurma ve unla yapılmaktadır.

Bir defasında Hz. Ali'nin hastalanması üzerine Hz. Peygamber onun hurma yemesine izin vermemiş, onun için yemek yaptırmıştır. Ümmü'l-Münzir şalgam yaprağı ile arpadan bir yemek pişirmiş ve Hz. Ali bu yemeği yemiştir. Burada pişirilen ve hasta yemeği olarak da geçen şalgamdan yapılan yemek, arpadan olabileceği gibi arpanın unu veya suyundan da yapılmış olabilir. Hz. Ali'nin hastalanması üzerine pazı ile arpa çorbası pişirildiği de rivayet edilmiştir. Bunun sebze yemeği olduğu sonucuna varılabilir.⁶¹ Bir çeşit çorba olarak da kabul edilebilir.

Hastalıkların tedavisinde adı geçen bir başka meyve nardır. Narın da ilaç olarak adının birçok eczacılık kitabında geçtiği görülmektedir. Hz. Ali'ye nispet edilen bir söze göre o "*Narı zarıyla birlikte yiyiniz. Çünkü o midenin temizleyicisidir.*" demiştir.⁶²

⁵⁶ İbn Sa'd, III, s.163.

⁵⁷ İbn Sa'd, VIII, s.166.

⁵⁸ Demir Akgün, *Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü*, 43.

⁵⁹ Çakmak, *Beslenme*, 44.

⁶⁰ İbn Sa'd, IX, s.212.

⁶¹ Demir Akgün, *Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü*, 32.

⁶² Çakmak, *Beslenme*, 45.

Her derde deva olduğu kabul edilen ve çok sayıda hakkında hadis bulunan çörek otu, her dönem olduğu gibi bu dönemde de önemli bir deva olmuştur. Ebû Hureyre'den nakledilen bir habere göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: *"Size bu çörekotunu tavsiye ederim. Onda ölüm dışında her türlü hastalığın şifası vardır."* Günümüzde de birçok ülkede insan sağlığını desteklemek için kullanılmaktadır.⁶³

2.3.4. Tuz ve Su

İnsan beslenmesinin temelinde olan su gerek mineral zengini olması gerekse tatlandırıcı olması yönüyle oldukça önemlidir. Hayatımızda çok kullanılan tuz ile ilgili de sağlıklı ilişkilendirilmiş çok sayıda rivayetin varlığı görülmektedir. Râfi' b. Hadîc'den (r.a.) gelen bir rivayette Allah Resûlü'nün (s.a.v.) şöyle söylediği nakledilir: *"Hararet, cehennemden bir kabarıştır. Hararetinizi/ateşinizi su ile soğutunuz."* İnsan vücudu ortamın sıcaklığından etkilenir. İnsanları güneş çarpabilir. Vücut ısısı yükseldiğinde bunun su ile düşürülmesi önerilmiştir. Bugün de ateşi yükselen insanların çokça su tüketmeleri tavsiye edilmektedir. Hz. Peygamber suyu öfkeye karşı bir tedavi aracı olarak zikretmiş ve öfkelenildiği zaman abdest alınmasını tavsiye etmiştir. *"Şüphesiz ki öfke, şeytandan yaratıldı. Muhakkak ateş, su ile söndürülür. Sizden biriniz öfkelenildiği zaman abdest alsın."* buyurmuştur. Yine Hz. Peygamber'e deniz suyu ile abdest alınması hakkında bir soru yöneltilmiş, o da şöyle karşılık vermiştir: *"Onun suyu temizdir; içinde ölen de helaldir."*⁶⁴ Bu yönüyle hem deniz suyunun sağlık üzerindeki etkisi hem de deniz ürünlerinin besin olarak kullanılmasına cevaz bulunmaktadır. Tuz ve suyun bir tedavi aracı olarak kullanılmasına örnek olarak, bir gün Resûlullah'ı akrep ısırması. Tuz ve su istedi. Sonra elini suya sokarak İhlâs, Felak ve Nâs surelerini sonuna kadar okudu.⁶⁵ Bu işlem tuz ve suyun, akrep zehrinin etkisini azalttığı anlamını taşımaktadır.

Resûlullah (sas) cüzzama yakalanmış bir sahabi olan Mu'aykib b. Ebû Fâtıma ed-Dersî için: *"Bu hastalık sahibinin cüzzamı vardır. Yırtıcı hayvandan sakınıldığı gibi sakının. O bir vadiye indiğinde siz ondan başkasına inin."* buyurmuştur. Mu'aykib'in Hz Ömer'e bir kap içinde su verdiği ve Ömer'in bunu içerken rahatsız olduğu rivayet edilmektedir. O tedavisi için sürekli çare arıyordu. Ömer, Yemen'den gelen iki kişiye *"Bu sâlih adam için bir tedaviniz var mı? Zîra bu hastalık onda hızlı yayıldı."* dedi. Onlar da *"Onu gideren bir şeye gücümüz yetmez. Ancak onun ilerlemesini durdurabiliriz!"* dediler. Ömer *"Onun durup artmaması büyük bir afiyet."* dedi. Onların tavsiyesiyle Ebû Cehil karpuzunu alıp ikiye böldüler. Onun ayaklarının altına karpuzla ovdular. İyice ovulunca Mu'aykib acı yeşil tükürmeye başladı. Sonra bu Yemenli iki adam Ömer'e *"Onun hastalığı bundan sonra artmaz."* dediler. Hastalığı bundan sonra artmadan devam etmişti. Yine Hz.

⁶³ Çakmak, *Beslenme*, 48.

⁶⁴ Çakmak, *Beslenme*, 50.

⁶⁵ İbn Sa'd, II, s.216.

Ömer'in cüzzamlı ile arasına bir mızrak boyu mesafe koyduğu, ama bunu Mu'aykib'da uygulamadığı da rivayet edilmektedir.⁶⁶ Hz. Ömer'in aslında normal olarak yapması gereken ve başka hastalarda yaptığı cüzzamlı ile araya mesafe koyma tedbirini burada Mu'aykib'da almadığını görmekteyiz. Bu onunla arasındaki muhabbetin sonucu olabileceği kanaatindeyiz.

Yine bir gün bir kadın gelip "*Ya Resûlullah! Biricik oğlum hastadır.*" dedi. Resûlullah "*Şu çadırlardan bana bir miktar su getir.*" dedi. Kadın taş bir kap içerisinde su getirdi. Peygamber suyun içine tükürdü. "*Oğluna içir ve Allah'tan şifâ dile.*" dedi. Kadın oğluna içirdi ve iyileşti.⁶⁷ Bunu da yukarıdaki gibi değerlendirmemiz mümkündür. Su ve tuz ile ilgili bu türden rivayetlerin çokluğu, insan beslenmesinin en önemli unsurlarından olan tuz ve suyun, tedavi amaçlı olarak da yaygın yaygın bir şekilde kullanıldığını göstermektedir.

2.3.5. Yağlar

Yağlar bugün olduğu gibi Hz. Peygamber döneminde de yemeklerde kullanılmakta, tedavi amacıyla uygulanmakta idi. Hatta kozmetik yönünün bulunduğu da bilinmektedir. Mesala Resûlullah burnuna susam yağı damlatır ve sidr ağacı ile başını yıkardı.⁶⁸ Bu ağacın bizdeki karşılığının kiraz ağacı, Arabistan kirazı veya çitlenbik olması muhtemeldir.⁶⁹ Bu yağlar saç bakım yapmak için kullanılmakta idi.

Resûlullah'ın vefatına sebep olan hastalığı ilerleyince, etrafında bulunanlar tarafından ona ilaç damlatıldı. İlacın tadından rahatsız olarak uyandı ve "*Bana ne yaptınız?*" dedi. "*İlaç damlattık*" dediler. İlacın ne olduğunu ve kimin verdiğini sordu. "*Hind udu, biraz vers (Yemen safranı) ve birkaç damla zeytinyağı*" dediler. Esmâ b. Umeys'in emrettiğini söylediler. "*Bu Habeşistan'da öğrendiği bir tedavi şeklidir. Evde Abbas hariç ilaç damlatmayan kalsın.*" dedi.⁷⁰ yağların bu dönemde ilaç yapımında kullanıldığı ve yaygın olduğunu gösteren bu rivayet, aynı zamanda bu dönemin tıbbının ne seviyede olduğunu ortaya koyması açısından da önem taşımaktadır.

2.3.6. Bal

Bal birçok alanda kullanılan bir gıdadır. Tıp alanında hem bağışıklık sistemini desteklemesi hem de koruyucu ve besleyici özelliği ile tarih boyu kullanılmış olması önemlidir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu adla anılan surede, balın şifa yönüne dikkat çekilmiştir. "*Ve rabbın bal arısına şöyle ilham etti: "Dağlardan, ağaçlardan ve insanların kurdukları çardaklardan kendine yuvalar edin. Sonra her türlü besleyici ürünlerden ye; rabbının koyduğu kanunlara boyun eğerek çizdiği*

⁶⁶ İbn Sa'd, III, ss. 133-4.

⁶⁷ İbn Sa'd, X, s.329.

⁶⁸ İbn Sa'd, I, s.434.

⁶⁹ Nihat Uzun, "*Kur'ân'da Üç Ağaç Türü yahut Bazı Âyetlerin Anlamlarını Yeniden Düşünmek*", Din Bilimleri Akademik Araştırmaları Dergisi, C. 11, S. 3, Yıl: 2011, s.136.

⁷⁰ İbn Sa'd, II, s.240.

*yollardan git!" Onların karınlarından, farklı renk ve çeşitlerde şerbet (kıvamında bir sıvı) çıkar ki onda insanlara şifa vardır. İşte bunda da düşünen bir topluluk için açık delil bulunmaktadır."*⁷¹

Bir gün Ömer b. Hattâb üzerinde bir rahatsızlık varken evinden çıkıp minbere kadar geldi. Ona bal önerildi. Hazineye küçük bir tulum bal vardı. "O bal konusunda bana izin verirsiniz onu alırım, aksi takdirde o bana haramdır." dedi. Ona izin verdiler.⁷² Bu rivayet bu dönemde balın şifa amacıyla kullanımının bilindiğini göstermektedir. Bal tek başına tüketildiği gibi, başka besinlerle karıştırılmak suretiyle de yeniyordu. "Hasâ" denilen un, yağ ve su karışımından yapılan bulamaca da bazen bal katılırdı. Telbine de denilen bu karışım bazen hasta için bazen de ölen kimsenin yakınları için pişirilirdi.⁷³

2.3.4. Un

Arpa, buğday gibi hububattan yaygın olarak yapılan un gerek ekmek yapımında gerekse yemeklere ilave edilmek suretiyle yaygın olarak kullanılmıştır. Hz. Peygamber döneminden sonra yaşayan ve birkaç sahabeyi görmüş olan bir kadın, unun bir formu olan seviği beğenmeyen birine; seviğin, misafirlerin, acele edenlerin ve erken kalkanların yemeği olduğunu, hastaları kuvvetlendirdiğini, yağlı yapılan seviğin kanı temizlediğini anlatmış ve sevikten istenilirse helva, istenilirse ekmek yapılabileceğini söylemiştir.⁷⁴

Bu dönemde yenilen yemek çeşitlerinden biri de bulamaçtır. Bulamaç farklı isimlerle bazen de farklı malzemelerle yapılmıştır. Bunlardan biri olan ve hasâ denilen muhallebiye benzeyen bulamaç, özellikle hasta olanlara yapılan bir yemek türü olarak bilinmekte idi.⁷⁵

Sonuç

İslamiyet'in kabulüyle birlikte Müslümanların günlük hayatlarında yiyecek olarak kullanılan etler, et ürünleri ve bitkiler büyük oranda devam etmekle birlikte bazı önemli değişiklikler yapılmıştır. Bunların başında sağlıklı ve temiz olması, helal olması, Allah adına kesilmiş olması, O'nun adı anılarak O'nun adına kesilmiş olması ve hayvanların eziyet edilmeden kesilmiş olması gelmektedir.

Kur'an-ı Kerîm, sayısız nimetlerin Allah tarafından yaratılarak insanların hizmetine sunulduğunu beyan etmektedir. İnsana sunulan bu nimetler için de belli ilahi ölçütler belirlenmiş, sınırlar çizilmiştir. Bu sınırlar içindeki yiyecekler temiz ve helal olarak tanımlanmıştır. Mü'minlere temiz, yararlı olan ve tayyib gıda denen gıdalardan yenmesi tavsiye edilmiştir. Temiz ve helal olması yönüyle mü'minlerin yiyebileceği gıdalar açıkça ifade edilerek, bu tavsiyelere

⁷¹ Nahl, 16/69.

⁷² İbn Sa'd, III, s.318.

⁷³ İbn Mâce, Tıb, 5.

⁷⁴ Demir Akgün, Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü, 35.

⁷⁵ Demir Akgün, Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü, 36.

uyulmadığında zarara uğrayacağı konusunda uyarılmışlardır. Temiz ve helal gıda aynı zamanda insana sevimli, sağlığa da yararlı gıda sayılmıştır. Tayyib olarak sunulmuş gıdalar sadece fiziki kirden arınmış olması ile yetinilmediği, nasıl kazanıldığı, ne kadar tüketildiğini de kapsadığı anlaşılmaktadır. Temiz ve helal olan gıdalar dinin yapılmasına veya yenmesine izin verdiği eylemler ve yiyeceklerdir. Buna göre helal ve temiz gıda meşru kazançla elde edilmiş gıdalardır. Temiz gıda aynı zamanda vücuda zarar vermeyen, yerken insanın hoşnut olduğu besinlerdir.

Kur'an ve sünnetin ışığında oluşan yeme içme adabı, modern kültürün oluşumunda önemli bir temel oluşturmuştur. Temiz, helal, ölçülü ve edep ile yemenin bugünkü dünya düzeni içindeki önemi her geçen gün daha iyi anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in beslenme konusundaki sünnetini anlamak ve uygulamak, sadece insanların kişisel yaşantısını ve dindarlığını ilgilendiren bir konu olmaktan öte, bugün genel olarak insanlığın karşı karşıya bulunduğu kuraklık, kıtlık, açlık, israf ve obezite gibi olumsuz tablolar karşısında bir çözüm olması itibariyle daha evrensel bir önem kazanmış durumdadır.

Besinlerin ve beslenmenin insanı doyurması ve hayatını devam ettirmesi amaçlanırken, bunlar sık sık hastalıkları tedavi edici yönleriyle de ortaya çıkmışlardır. Etlar, sütler, meyve sebzeler, bal ve tuz gibi insan besini olarak kullanılan maddelerin, çoğu rivayette ilaç ve deva yönünün bilindiği ve uygulandığı görülmektedir. Dolayısıyla beslenmeye dair rivayetlerin büyük çoğunluğunda muhakkak beslenmenin sağlıkla ilişkisi kurulmuş ve bu yönü öne çıkarılmıştır. Bu durum İslam'ın insan bedeninin gelişimi ve sağlıklı kalmasına verdiği önemi göz önüne sermektedir.

Kaynakça

- Ateş, A. O. (1989). Sünnetin Kabul veya Reddettiği Cahiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Aydın, M (2010). "Yenidoğanda Hiperglisemi: Hastalarımızın Demografik Ve Klinik Özelliklerinin Değerlendirilmesi", Türkiye Çocuk Hastanesi Dergisi / Turkish J. Pediatr. Dis., 4/3, 158-164.
- Bayat, A.H. (2016). Tıp Tarihi İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Baytop, T. (1989). "Akrâbâzîn", TDV İslâm Ansiklopedisi. 2:287-8, İstanbul: TDV Yayınları 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. Şahîhu'l-Buhârî. Beyrut-Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1423/2002.
- Cevad Ali, el-Mufassal -1, çev. Dursun Hazer - Fethullah Zengin (Ankara: Ankara Okulu, 2018).
- Çakmak, N. M. (2021). Hz. Peygamber'in Sünnetinde Beslenme (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 62.
- Çiftçi, M. D. - Açikel, Y. (2021) "Kur'ân'da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite", İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 6/1 (Haziran 2021), 98-128.
- Demir Akgün, S. (2007). Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007).
- Güler, Z. (2010). "Tahnîk", TDV İslam Ansiklopedisi 39/416, İstanbul: TDV Yayınları.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. es-Sünen. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1336/1918.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd. Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İshâk Bin Murâd, Edviye-i Müfrede, Haz. Mustafa Canpolat- Zafer Önler, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2016.
- Koca, F. (1998). "Helal", TDV İslam Ansiklopedisi 17/175-176, Ankara: TDV Yayınları.
- Mahmudov, E. (2014). "Zülcedr Seriyyesi", TDV İslam Ansiklopedisi 34, 551-552, Ankara: TDV Yayınları.
- Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. Sahîhu Müslim. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Dâru Taybe, 1427/2006.
- Tirmizi.

Uzun, N. (2011). "Kur'ân'da Üç Ağaç Türü Yahut Bazı Âyetlerin Anlamalarını Yeniden Düşünmek",
Din Bilimleri Akademik Araştırmaları Dergisi, 11/3, 2011, 133-164.

Yerinde, Â. (2011). "Tayyib", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 40/196, İstanbul: TDV
Yayınları.



Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Cilt: 3
Volume / المجلد: 3

Sayı: 6
Issue / العدد: 6

Aralık 2023
December / كانون الأول 2023

Dr. Metin ÇINAROĞLU
İstanbul Nişantaşı Üniversitesi
İktisadi İdari ve Sosyal
Bilimler Fakültesi
Psikoloji (İngilizce) Bölümü
metincinaroglu@gmail.com



ORCID: 0000-0001-6342-3949

DİN, MANEVİYAT, RUH SAĞLIĞI VE İYİ
OLUŞ HALİ; DERLEME

RELIGION, SPIRITUALITY, MENTAL
HEALTH AND WELLBEING; A REVIEW

Atıf: Çınaroğlu, M. (2023). Din, maneviyat, ruh sağlığı ve iyi oluş hali; derleme. *Din ve İnsan Dergisi*, 3 (6), 46-64.

Makale Türü / Article Information: Derleme Makalesi / Review Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 12.07.2023
Kabul Tarihi / Accepted Date: 22.09.2023
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Aralık 2023
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 46-64

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program.
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlamış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

DİN, MANEVİYAT, RUH SAĞLIĞI VE İYİ OLUŞ HALİ; DERLEME

RELIGION, SPIRITUALITY, MENTAL HEALTH AND WELL-BEING: A REVIEW

Özet

Din, maneviyat, ruh sağlığı ve refah arasındaki ilişki giderek artan bir ilgi ve araştırma konusu haline gelmiştir. Bu makale, bu yapılar arasındaki karmaşık etkileşimi ve bunların psikopatoloji ve iyi oluş üzerindeki etkilerini incelemek için literatürün bir incelemesini sunmaktadır. Bulgular din, maneviyat ve zihinsel sağlık sonuçları arasında karmaşık bir ilişkiyi ortaya koyuyor. Bir yandan çok sayıda çalışma, dini ve manevi inanç ve uygulamaların ruh sağlığı ve refahı üzerindeki potansiyel olumlu etkisini vurgulamaktadır. Öte yandan bazı çalışmalar, dini temelli suçluluk, korku veya katı dogma gibi dini ve manevi inançlarla ilişkili, psikolojik sıkıntıya veya uyumsuz başa çıkma stratejilerine katkıda bulunabilecek potansiyel olumsuz etkileri öne sürmektedir. Dinin ve maneviyatın ruh sağlığı sonuçları üzerindeki etkisi bireylere ve kültürel bağlamlara göre değişiklik gösterebilir; bu da çeşitliliğin ve bireysel farklılıkların dikkate alınması ihtiyacını vurgulamaktadır. Dini bağlılık, dini katılım düzeyi ve dindarlık/maneviyatın kişisel yorumu gibi faktörler bu yapılar arasındaki ilişkiyi yumuşatabilir. Psikopatolojiye ilişkin bulgular karışıktır; bazı çalışmalar dindarlığın veya maneviyatın koruyucu bir etkisini rapor ederken, diğerleri anlamlı bir ilişki bulamamakta ve hatta potansiyel risk faktörleri bulmaktadır. Bu dinamikleri anlamak, kültürel açıdan duyarlı ve kapsayıcı bakım sağlamada ruh sağlığı profesyonelleri için çok önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Din ve Psikopatoloji, Din ve İyi Oluş Hali, Din ve Ruh Sağlığı

Abstract

The association between religion, spirituality, mental health, and well-being has garnered increasing attention within the realm of research. This article conducts a comprehensive literature review to scrutinize the intricate interplay between these constructs and their implications for psychopathology and well-being. The findings elucidate a multifaceted relationship between religion, spirituality, and mental health outcomes. On one hand, a multitude of studies underscore the potential positive impact of religious and spiritual beliefs and practices on mental health and well-being. On the other hand, some investigations posit potential adverse effects associated with religious and spiritual beliefs, such as religiously derived guilt, fear or doctrinal rigidity, which may contribute to psychological distress or maladaptive coping strategies. The influence of religion and spirituality on mental health outcomes is subject to variability among individuals and cultural contexts, underscoring the importance of accounting for diversity and individual disparities. Factors such as religious affiliation, degree of religious involvement, and personal interpretations of religiosity/spirituality may serve as moderating factors in the relationship between these constructs. In the realm of psychopathology, findings exhibit heterogeneity with certain studies documenting a protective effect of religiosity or spirituality, while others report no significant association or even potential risk factors. A comprehensive grasp of these dynamics is imperative for mental health professionals to deliver culturally sensitive and inclusive care.

Keywords: Psychology of Religion, Religion and Psychopathology, Religion and Well-being, Religion and Mental Health.

Background

Examining the literature, it becomes evident that a close relationship with God and engagement in religious practices guided by faith contribute to heightened happiness, increased tolerance and enhanced conflict resolution abilities (Kirkpatrick, 2005; Marcum, Ellison & Bradshaw, 2010). Notably, mental health emerges as a prominent theme in this context, demonstrating a positive correlation with religiosity-oriented thinking. It appears that individuals have derived considerable benefit from religious perspectives in resolving everyday challenges, addressing post-traumatic events, and managing stress (Perez, Koenig, Smith & Pargament, 1998).

However, it is worth noting that some individuals report a fluctuating relationship with God encountering difficulties in maintaining proximity to the divine (Edwards & Hall, 2002; Beck, 2006; Pargament et al., 2000; Tarakeswar & Hahn, 2001, 2004). They may struggle to connect with their spiritual selves and may not receive the answers they seek through prayer. Consequently, some may experience disillusionment and feel unfulfilled in their spiritual pursuits, which can lead to weakening of their religious connections (Lobel et al., 1999). Such expectations can be attributed to distinct personality traits as individuals may perceive divine actions in response to past transgressions leading to a sense of divine retribution (Exline et al., 2011). Some individuals might contend that their life difficulties are a result of their previous sins, thereby influencing their perception of their relationship with God (Wegner & Gray, 2010).

Insufficient or troubled relationships with God can carry significant consequences that notably impact mental health (Ano & Vasconcelles, 2005; Smith et al., 2003). Several studies have concluded that a strained relationship with God can be a contributing factor to depression, reduced self-esteem, anxiety, guilt, diminished hope, negative feelings towards others, post-traumatic stress disorder, and even suicidal tendencies (Yali, Sanderson & Exline, 1999; Hipp, Brant & Pargament, 1998). Another facet of this dynamic is intrapsychic wherein feelings of guilt for perceived sins and an expectation of punishment contribute to stress, anxiety, and post-traumatic stress disorder. The manner in which religious teachings are presented emphasizing divine surveillance and punitive consequences may be linked to some of these problematic relationships (Hecthc, 2003). Additionally, advancements in technology may prompt individuals to question traditional religious teaching styles and practices, resulting in varied coping responses (Hecthc, 2003).

Furthermore, uncertainty plays a significant role in these struggles when religious uncertainty associated with negative outcomes such as depression, anxiety, and mental health issues (Wulff, Krause, Ellison & Ingersoll-Dayton, 1999; Flannely, Galek, Krause, Kudler & Ellison,

2007). Paradoxically, religious uncertainty would also lead to increased well-being, greater satisfaction, and improved mental health (Ellison, 1991).

In conclusion, this review highlights the multifaceted nature of the relationship between individuals, their faith and their mental health emphasizing the need for a nuanced understanding of these dynamics in both research and clinical practice.

Introduction

Well-being, psychopathology and religion have converged as subjects of substantial research over the past two decades with increasing attention paid to the interplay between well-being and religious-oriented thinking (A. Bush Moller et al., 2020). This intersection has witnessed the conduct of numerous randomized controlled trials (RCTs), examining various facets of the relationship between religious beliefs and mental states. Some RCTs have explored the association between happiness and religion (Lewis & Cruise, 2006), life satisfaction, positive affect and improved moral values (Koenig & Larson, 2001) while others have delved into the connection between religion and depression (Smith et al., 2003). Additionally, there has been a growing body of research centered on the influence of religious-oriented thinking, and psychotherapy on psychopathological conditions such as schizophrenia, bipolar disorder and personality disorders.

Cross-sectional studies employing surveys and scales have also been conducted to investigate these topics due to their ease of data collection and the quantitative data's enhanced reliability in individual assessment procedures. Evaluating the impact of religion or religious-oriented thinking on well-being and psychological states typically necessitates repeated measurements of relevant variables (Bantia et al., 2007; Maltby et al., 1999; Ellison et al., 2001). In the field of religion and psychology, it is common practice to employ indirect procedural studies to gather evidence in experimental research (A. Buch Moller et al., 2020). However, this model introduces inconsistencies between questions and answers, potentially leading to correlations between individual queries and responses. This model was first highlighted by Robinson (Robinson, 1950) and later termed the "ecological fallacy" by Selvin (Selvin, 1958). Robinson and Selvin demonstrated that this conflict, known as the "ecological fallacy" can manifest either in the same direction or in opposition, making the association between prayer and well-being (P/WB) potentially positive or negative. When the association is positive, the mathematical explanation may indicate the opposite due to the independence of the two variables, making it challenging to assume their direction. Thus, a plausible interpretation of this correlation suggests that they are not equivalent. This can be empirically investigated through longitudinal studies, observing the relationship between prayer frequency and the quality of well-being, such as changes in associated variables due to increased prayer. Several longitudinal studies have been conducted

without clinical pre-post tests (Altizer et al., 2010; Anderson, 2008; Sun et al., 2012; Ranneberger et al., 2016; Nguyen et al., 2010; Howard & Krause, 2013; Kivela et al., 1996).

An emerging research field is delving into the intricate relationships between religiosity and health, though the results remain inconclusive. Nevertheless, the evidence suggests that various aspects of religious engagement, belief in God and regular prayer participation are associated with positive life outcomes, including well-being, resilience in the face of stress, perseverance in adversity, forgiveness and happiness, often driven by the hope for an afterlife and feelings of gratitude (Smith, McCullough, & Poll, 2003; Koenig, 2009, 2011).

Conversely, recognizing the potential for both positive and negative impacts of religiosity on mental health and well-being, researchers have begun to engage in a more balanced examination of these relationships. Some perspectives of religious association with mental health and well-being have raised concerns about emotional destabilization (Pargament, et al., 2005; Pargament, 2002; Exline, 2002). This field, referred to as "Spiritual Conation," encompasses three phases: 1. A harmonious or problematic relationship with God; 2. Negative interactions with other believers and interpersonal conflicts within religious communities; 3. Doubts and struggles related to belief (McConnel, et al., 2006). Nonetheless, a few studies have suggested that these so-called negative associations may be more related to psychological distress than interpersonal conflicts (Lee & Ellison, 2010).

Why do we need this review?

Religion and psychology are two important aspects of life. Religion, spirituality and well-being associations have been a subject for researchers as believing has an important effect on persons both emotional and cognitively. In this review it has been aimed to shed light to this ongoing dilemma whether it is good or bad for the overall psychology of the persons.

Method

A comprehensive literature search was conducted using multiple databases, including Wiley Online, Dergipark, PubMed, Cochrane Library, Google scholar and Ebsco. The search aimed to identify relevant studies published between January 1995 and March 2023. Keywords such as "religion," "spirituality," "mental health," "well-being," "psychopathology," were used. Studies that investigated the association between religion, spirituality, mental health, and well-being in diverse populations were included based on predefined criteria. The identified articles were screened based on titles and abstracts, and subsequent inclusion and exclusion criteria were applied to refine the selection process.

Religion, Spirituality and Well-being Associations in The Context of Psychiatry

Theoretical perspectives have underscored the significance of life's meaning-making process as a fundamental element of mental health and well-being (Heidegger, 2007; Yalom, 2002; Beck et al., 2011). Notably, a remarkable disparity exists between the beliefs in God and religious-oriented thinking among therapists and patients within clinical care (Shafranske, 2011). For instance, while approximately 90% of US citizens believe in God, only 24% of clinical practitioners share this belief. It is worth noting that during Freud's era, both psychiatrists and clinical psychologists did not favor the perspective of religion (Brandt, Borrás, Mohr & Gillierian, 2006). Furthermore, therapists were often unaware of their patients' religious orientations, despite professing comfort with belief in God (Huguelet et al., 2006).

Schizophrenia

Schizophrenia, classified under ICD-10 and DSM-5, is a mental disorder characterized by delusions and hallucinations, accompanied by a decline in personal and social functioning. Schizophrenia affects approximately 1% of the population, and full recovery from the disease is a rare occurrence, with only about 12% of individuals achieving it (American Psychiatric Association, 1994; Beck et al., 2011; World Health Organization [WHO], 1992).

In the context of schizophrenia, it is crucial to delineate aspects related to delusions, religious delusions and hallucinations. Hallucinations, the perceptual experiences devoid of external stimuli, are perceptual creations that occur without external stimuli (Cullberg, 2005). Delusions, however, are more intricate to explain as they involve elements of time, space and cultural nuances (Oyebode, 2008). In clinical psychiatric practice, delusions are often referred to as false beliefs, wherein patients may consider them true, while therapists recognize their falseness. Notably, the distinction between religious delusions and normal beliefs exists on a continuum (Oyebode, 2008; Meissner, 1996; Oltmanns & Maher, 1988). What may seem normal to some individuals might be labeled as hallucinations from a psychiatric perspective (van Os & Vollebergh, Bijl, Bak, Hansen, 2005). The challenge in psychiatric research lies in discerning the difference between pathological beliefs and non-pathological ones and understanding how these beliefs influence a person's condition (Cullberg, 2005; Beck et al., 2011).

Studies conducted in Turkey (Kaya, 2023; Aydın, 2023; Koç, 2023; Kocaoğlu, 2023) have indicated that religious-oriented thinking and religious counseling might be effective in managing major mental disorders and schizophrenia.

Bipolar

The impact of religion and religious-oriented thinking on psychiatry and well-being extends beyond the works of William James (d. 1902) (Dein, 2010). Studies exploring psychosis and religious-oriented thinking aim to distinguish between healthy religious practices and

pathological ones (Hunt, 2000; Jackson & Fulford, 1997; Littlewood & Dein, 2011; Sims, 2016; Mohr et al., 2010; Boisen, 1960; Menezes & Moreira-Almeida, 2010). For individuals with bipolar disorder, interpretation is a crucial aspect, particularly during manic phases (Yatham, Kolesar, Lam & Michalak; Wellness Centre of Bipolar, n.d.; Van Jost, 2014; Loberg, 2012; Hendriks, 2015; Cole, 2015). Research findings have revealed a positive correlation between religious-oriented thinking, spirituality and well-being/quality of life during these phases (Gençeli, 2023; Rhoads, Wilson & Gallemore, 1969; De Fazio et al., Richards, 2011).

Individuals who experience religious-oriented episodes are considered to be in a pathological state, and their increasing preoccupation with religion may signify the progression of these episodes (Suggart & Jerrell, 2004; Brewerton, 1994; Braam, 2009). Mania, a fundamental component of Bipolar 1 disorder, is the focus of treatment. During manic phases, individuals experience heightened mood, increased self-esteem, boundless energy, reduced sleep and a compulsion for action. Conversely, depressive episodes are characterized by prolonged sadness, loss of interest in activities, excessive sleep, feelings of worthlessness and suicidal thoughts (Nolen & Kupka, 2009; Kupka et al., 2015). Given the potential for mixing episodes that may be considered pathological, it is essential to investigate the relationship between religion and bipolar disorder. Comparative studies have explored the association between mania, delusion and religion, compared with other diagnostic control groups (Yilmaz, 2023; Sheehan & Kroll, 1989; Harvey & Cothran, 1986; Brewerton, 1994), as well as the background differences within groups and the intensity of episodes based on religious delusions (Stratowski, Fleck & Getz, 2018).

Muslim Mental Health and Religion

Approximately 1.7 billion Muslims reside worldwide, with 35% of these individuals living in non-Muslim countries (Anwar, 2008). For instance, it is estimated that eight to ten million Muslims live in the United States (Khalidi, 2001; Efdal, 2023; Froehle, Perl & Bagby, 2001). Islam is the fastest-growing religion globally and in the United States (Humedian, S. R. Ali & Liu, 2004), owing to factors such as immigration from Muslim nations, high fertility rates and the popularity of Islam which influences conversion rates (Keshavarizi et al., 2013). Consequently, nearly two billion Muslims navigate their religion's intricacies and their mental processes' perceptual and interpretative dimensions. Clinical professionals, particularly psychiatrists, should receive training to gain insightful insights into how Muslims perceive mental health and well-being. This enables professionals to contextualize medication, psychotherapy and treatment within the framework of Islamic religion to facilitate effective communication, understanding and coping with the disease and its treatment, if possible (Pargament, 1997).

Interest in religious-oriented psychotherapeutic applications has grown, establishing itself as a developing field of research in religion and well-being (Koenig, George, Larson &

McCullough, 2000). Clinicians have reported an increasing demand from patients to discuss religious-oriented issues within the therapy environment (Wade & Post, 2009). Pew Research Center conducted a global survey in 2002, revealing that US citizens are more inclined to integrate God into their daily lives, while Europeans tend to lead more secular lifestyles (Wiegandt & Joas, 2007; Hodge, 1996; Çınar, 2023). However, even in Europe, individuals identify with religion and cultural norms.

In Muslim populations, randomized controlled trials on this subject are limited, especially within more conservative subcultures in Muslim nations. The level of traditionalism within Muslim cultures often corresponds to the availability of empirical research on this subject. Nonetheless, research within the United States has examined differences in well-being between Muslim immigrants and native-born Muslims, with findings indicating that native-born Muslims tend to be happier. Schizophrenia rates are somewhat similar among Muslims and non-Muslims in the US, but differences emerge in terms of delusional symptoms, with Christians exhibiting more religious negative delusions, which are less frequent among Muslims. Rates of mental disorders such as depression are similar between Muslim and non-Muslim populations in the US, with depression levels being similar between men but higher among women. When considering Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD), Muslim individuals showed more pronounced reactions and problematic stress responses following events like the 9/11 attacks, which may be attributed to historical conflicts in their home countries. Notably, alcohol and substance abuse are less prevalent among Muslims than non-Muslims in Western countries. In Muslim cultures, disease associations often stem from spiritual or past sin-related causes rather than biological factors (Rhoades & Kianpoor, 2005).

Religion, Spirituality and Attachment Theory

Attachment theory, developed by John Bowlby (1969/1982), explains how newborns form attachments to caregivers and establish secure connections with them, perceiving caregivers as safe havens. This attachment style influences how individuals explore their environments and cope with stress. A healthy attachment fosters secure exploration, while an unhealthy one may lead to shyness or insecurity (Bowlby, 1969/1982, p.378).

Approximately thirty years ago, Lee Kirkpatrick proposed that many religious individuals use God as an attachment figure, providing security and serving as a secure base (Kirkpatrick, 2005; Shaver & Kirkpatrick, 1990). This insight has led to the development of a growing body of research that explores the relationship between attachment theory and religious-oriented models and spirituality. Experimental studies have validated the attachment connection with religion and its applications, including spirituality (Demirkan, 2023; Dickie, Granqvist, & Ljungdahl, 2007;

Granqvist & Birgegard, 2004). This research has demonstrated that selecting God as an attachment figure helps individuals cope with stress and anxiety (Kirkpatrick & Granqvist, 2008).

High and Low Religious Faith and Psychological Well-being

Religious faith is a prominent topic in psychological research on human experience. Researchers in mental health have shown a growing interest in understanding the depth of religious faith's impact on overall psychological well-being. This heightened interest has led researchers to question the long-standing negative perception of religious experiences that has prevailed in the field for many years (Bergin, 1983). Some past research suggested a positive relationship between high religious faith and maladaptive personality traits. For instance, high levels of faith were associated with emotional ambivalence (Khalique & Hassan, 1981), dogmatism (Thorsen & McNeel, 1985), and authoritarianism (Sauna, 1969; Dubey, 1986). However, some researchers argue that these results may stem from a liberal bias, where religious conservatism, not religious faith, is narrowly associated with a lack of tolerance (Şanlı et al., 2023; Hogen & Elmer, 1978; Allen, Larson & Gartner, 1991). Research conducted between 1951 and 1979 that examined the relationship between religious faith and mental health problems found that 47% of these studies suggested that highly faithful religious individuals were less likely to suffer from psychopathological disorders (Laurencelle et al., 2002). Other studies indicated that highly religious individuals tend to live longer (Levin & Vanderpool, 1987), have a lower likelihood of committing suicide (Partridge & Comstock, 1972), and are less likely to experience depression (Loden & McClure, 1982; Light & Hertsgaard, 1984; Lowe & Brown, 1951).

Desirability and Expectancy in the Context of Religion and God Some scholars in the field of religious psychology propose that individuals are predisposed to engage in religious practices and experiences (Malony, 1973). This predisposition can be influenced by personality traits or situational factors and is often present during religious practices (Hardy, 1979; Greeley, 1974). Stress and a sense of losing meaning or control can serve as precursors to religious experiences (Nişancı, 2023; Cassidy, Spilka & Brown, 1993; Skonovd & Lofland, 1981; Clark, 1929). Additionally, life challenges and circumstances can stimulate and trigger religious experiences, sometimes unrelated to an individual's personality or characteristics (Spilka et al., 1996). Preparatory factors include familiarity with religious language, understanding background factors, personal influences and manifestations (Gorsuch, Spilka & Hood, 1985; Hood, 1970, 1974, 1975, 1985; Morris & Hood, 1981).

Cultural differences are a crucial aspect of research in religion, psychopathology, expectation and desirability, as they influence religious experiences and practices (Sturbuck, 1897). Being prepared for a particular religious practice can create a positive attitude toward it (Malony, 1973).

Parents and Childs' Religious Relationship and Developmental Psychopathology

Early adulthood, typically spanning the ages of 18 to 25, is a period when individuals have the freedom to choose their religious beliefs and practices. Studies on religion have shown that the religious choices made by parents can be a significant predictor of their children's future religiosity and religious practices (Conger, Neppel, Spilman, & Schofield, 2012). Thornton and Pearce suggested that a mother's religious choices and practices can influence a child's ideology and religious decisions, while the support of faith from the father plays a crucial role due to the attachment to the father and the sustainability of the child's religious choices (Flanagan, Kimball, Boyatzis, Cook & Leonard, 2012).

Recent research indicates that anxiety and depression can play important roles in moderating a child's religious choices and the maintenance of those choices based on their parents' beliefs (Jacobs et al., 2012). Depression can also influence an individual's engagement in daily prayer or attending church and practicing religion (Aslan et al., 2023; Gur et al., 2005). Parents who experience antisocial problems may struggle to engage in religious practices themselves, and their relationship with their child may be weak, making it difficult for them to guide their child in religious matters or serve as role models (Stearns et al., 2018).

Various factors contribute to the transmission of psychopathological traits from parents to their children, including exposure to maternal practices and the effects of a stressful environment, genetic heritability, neurological and biological dysfunction. These factors can lead children to develop maladaptive behaviors and potentially weaken their relationship with their parents. A strong parent-child relationship tends to facilitate the development of the child's religiosity, while a weak relationship may hinder the attachment and result in a loss of religiosity (Lovejoy et al., 2000).

Emotion Plays a Significant Role in the Intersection of Psychology and Religion, as Highlighted by Various Theologians and Psychologists.

Friedrich Schleiermacher proposed that emotion and feeling are central to religiosity. He emphasized that religion involves both knowing and doing, and that emotions and practices are integral to the experience of religious living. Schleiermacher introduced the concept of "absolute dependence," which is rich in emotion and characterizes the flow of religion. According to his theological model, individuals should fully depend on God without questioning the existence of God, simply feeling, and accept what has been given (Watts, 1996).

William James, a pioneering figure in this field, also emphasized the importance of emotion in religion. He argued that concentrating on emotions and their flow allows individuals to abstract from the constant changes in culture and other aspects of life. Emotion, according to James, serves as a central foundation for religious experiences, helping individuals find stability in an ever-changing world (James, 1980).

In contrast, the model of Alistair McFadyen takes a different perspective on the relationship between emotion and religion. McFadyen views religion as a social set of interactions, emphasizing its public nature over its private aspects. In this view, religious choices and emotions can be shaped by the social world rather than solely originating from within an individual. Religion is seen as a social and environmental phenomenon, while feelings and emotions are personal. In this context, the environment serves as the playing field, and individuals engage with it as they navigate their religious experiences (Şahin & Martin, 2023; Watts, 1996b).

Stressors, Daily Religion and Spiritual Practices

Stress is a fundamental aspect of human psychological experiences (Harkness & Monroe, 2005; Hammen, 2005). However, religious practices in daily life and spiritual engagement have been shown to provide a protective shield against stress (Gören, 2023; Pearlin, 1999; Ellison et al., 2012; Dein et al., 2012; Davis et al., 2008). For example, individuals facing financial crises, relationship difficulties, segregation or unhealthy diets can find solace through prayer, whether in a social or private context, and by connecting with a higher power (Lee, 2007; Carpenter et al., 2012). Belief in an afterlife also plays a crucial role in reducing stress and promoting mental health (Ellison et al., 2009; Ellison & Bradshaw, 2010).

Both organized religious practices and private spiritual rituals offer protection against stress, with some individuals deriving more significant benefits from these daily practices than from their social lives (Acevedo et al., 2014). Engaging in daily religious and spiritual prayer helps individuals experience inner peace, feel the love of God, sense the presence of a higher power, and reduce the impact of daily stressors (Schieman et al., 2013; Koenig & Brewer-Smyth, 2014). Maintaining a connection with a higher power can also boost self-esteem and self-worth (Pargament, 1997).

The relationship between religion, spirituality, mental health and well-being is a subject of significant interest and importance. In this selective review, we have examined the existing literature to provide insights into the intricate interplay between these constructs and their implications for psychopathology and well-being. By delving into the findings and considering their implications, we can gain a deeper understanding of the complex dynamics involved in these relationships.

Discussion

The discussion surrounding the intricate relationship between religion, spirituality, mental health and well-being is a multifaceted and evolving one. This review of existing literature sheds light on the complex interplay between these constructs and their implications for psychopathology and well-being.

One key finding from this body of research is the dual nature of religion and spirituality's impact on mental health. On the positive side, numerous studies highlight the potential benefits of religious and spiritual beliefs and practices. These include enhanced coping mechanisms, increased social support, a sense of meaning and purpose in life and greater overall life satisfaction. Such positive effects are particularly pronounced during times of adversity or when individuals face significant life stressors. Additionally, religious and spiritual practices often provide individuals with a sense of community and belonging which can contribute to feelings of connectedness and emotional support.

However, it is crucial to acknowledge that the relationship between religion, spirituality and mental health is not without its complexities. Some studies suggest potential negative effects, such as religiously based guilt, fear or rigid dogma that may contribute to psychological distress or maladaptive coping strategies. Moreover, certain religious or spiritual beliefs may conflict with evidence-based psychological interventions or contribute to stigma surrounding mental health issues, potentially acting as barriers to seeking professional help.

Another major focus of research in this area has been psychopathology, including conditions like depression, anxiety and substance abuse. Findings in this realm have been mixed, with some studies reporting a protective effect of religiosity or spirituality against psychopathology, while others find no significant relationship or even suggest a potential risk factor. The underlying mechanisms are complex and likely involve a combination of psychological, social and cultural factors. Future research should delve deeper into these associations, employing rigorous methodologies and considering various dimensions of religiosity and spirituality.

Well-being, which encompasses both subjective and objective measures of life satisfaction and fulfillment, has also been explored in relation to religion and spirituality. The literature suggests that religiosity and spirituality can positively contribute to well-being, although the specific mechanisms remain somewhat unexplored. Factors such as religious coping strategies, spiritual experiences and engagement in religious or spiritual communities are likely play a role in promoting well-being. Understanding the mediating and moderating factors influencing these relationships are crucial, as they are recognizing the potential bidirectional nature of the associations.

While this review provides valuable insights into the complex relationships between religion, spirituality, mental health and well-being, it is important to acknowledge its limitations. The selective nature of the review may introduce bias and the reliance on self-report measures in many studies can be subject to recall and social desirability biases. Furthermore, the cultural and religious diversity across different populations necessitates caution in generalizing findings.

In practical terms, these findings have significant implications for mental health professionals, policymakers and individuals seeking support. Mental health practitioners should be open to discussing religion and spirituality in therapy when appropriate, recognizing their potential benefits. Additionally, sensitivity to clients' cultural and religious backgrounds is crucial for providing inclusive and client-centered care. Overall, the evolving field of research on religion, spirituality and mental health continues to offer valuable insights into how these aspects of human experience interact and influence well-being and psychopathology.

Conclusion

The relationship between religion, spirituality, mental health and well-being is complex. Existing research reveals that religious and spiritual beliefs and practices can have both positive and negative effects on mental health. On the positive side, they provide coping mechanisms, social support, a sense of purpose and increased life satisfaction. However, negative aspects like guilt and rigid dogma can lead to psychological distress. Psychopathology outcomes vary, with some studies suggesting protective effects and others showing no significant relationship. Overall, religiosity and spirituality can enhance well-being, but the underlying mechanisms require further exploration. Mental health practitioners should consider these factors and cultural backgrounds when providing care.

References

- Abbott, A. (1980). Religion, psychiatry, and problems of everyday life. *Sociological Analysis*, 41(2), 164-171.
- Ali, S. R., Liu, W. M., & Humedian, M. (2004). Islam 101: Understanding the religion and therapy implications. *Professional psychology: Research and practice*, 35(6), 635.
- Amrai, K., Zalani, H. A., Arfai, F. S., & Sharifian, M. S. (2011). The relationship between the religious orientation and anxiety and depression of students. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 15, 613-616.
- Ano, G. G., & Vasconcelles, E. B. (2005). Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis. *Journal of clinical psychology*, 61(4), 461-480.
- Arcury, T. A., Grzywacz, J. G., Neiberg, R. H., Lang, W., Nguyen, H., Altizer, K., ... & Quandt, S. A. (2012). Older adults' self-management of daily symptoms: complementary therapies, self-care, and medical care. *Journal of aging and health*, 24(4), 569-597.

- Arıcı-Şahin, F., & Knudson-Martin, C. (2023). Socio-Emotional Relationship Therapy in Turkey: Navigating Equity and Sociocultural Change. *International Journal of Systemic Therapy*, 1-28.
- Aslan, G., Kant, E., & Gül Can, F. (2023). Investigation of the Relationship Between Spiritual Coping Styles and Hope Levels in Mothers with Disabled Children in Turkey. *Journal of Religion and Health*, 1-17.
- Aydın, Y. (2023). Ortaöğretim Öğrencilerinin Yaşadıkları Problemlerle Başa Çıkma Yollarında Manevi ve Dini Destek Referanslarının Tespiti Üzerine Nitel Bir Çalışma: Muş Örneği. *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 18(2).
- Bagby, I., Perl, P. M., Froehle, B. T., Bhabha, H., Cainkar, L., & Esposito, J. L. (1976). Abbas, Tahir, Islamic Radicalism and Multicultural Politics: The British Experience (London: Routledge, 2011). Ahmad, Fauzia, 'The Scandal of "Arranged Marriages" and the Pathologisation of BrAsian Families', in N. Ali, VS Karla and S. Sayyid (eds), A Postcolonial People: South Asians in Britain (New York: Columbia University Press, 2008), pp. *Middle East Journal*, 30(3), 390-405.
- Bak, M., Myin-Germeys, I., Delespaul, P., Vollebergh, W., de Graaf, R., & van Os, J. (2005). Do different psychotic experiences differentially predict need for care in the general population?. *Comprehensive psychiatry*, 46(3), 192-199.
- Banthia, R., Moskowitz, J. T., Acree, M., & Folkman, S. (2007). Socioeconomic differences in the effects of prayer on physical symptoms and quality of life. *Journal of Health Psychology*, 12(2), 249-260.
- Baumeister, R. F. (2002). Religion and psychology: Introduction to the special issue. *Psychological Inquiry*, 13(3), 165-167.
- Baumeister, R. F., & Exline, J. J. (2002). Mystical self loss: A challenge for psychological theory. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 12(1), 15-20.
- Beck, R. (2006). Defensive versus existential religion: Is religious defensiveness predictive of worldview defense?. *Journal of Psychology and Theology*, 34(2), 142-152.
- Benson, G. O., Sun, F., Hodge, D. R., & Androff, D. K. (2012). Religious coping and acculturation stress among Hindu Bhutanese: A study of newly-resettled refugees in the United States. *International Social Work*, 55(4), 538-553.
- Bockrath, M. F., Pargament, K. I., Wong, S., Harriott, V. A., Pomerleau, J. M., Homolka, S. J., ... & Exline, J. J. (2021). Religious and spiritual struggles and their links to psychological adjustment: A meta-analysis of longitudinal studies. *Psychology of Religion and Spirituality*.

- Bradshaw, M., Ellison, C. G., & Marcum, J. P. (2010). Attachment to God, images of God, and psychological distress in a nationwide sample of Presbyterians. *The International journal for the psychology of religion*, 20(2), 130-147.
- Brewer-Smyth, K., & Koenig, H. G. (2014). Could spirituality and religion promote stress resilience in survivors of childhood trauma?. *Issues in mental health nursing*, 35(4), 251-256.
- Brewerton, T. D. (1994). Hyperreligiosity in psychotic disorders. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 182(5), 302-304.
- Bryant-Davis, T., Ellis, M. U., Burke-Maynard, E., Moon, N., Counts, P. A., & Anderson, G. (2012). Religiosity, spirituality, and trauma recovery in the lives of children and adolescents. *Professional Psychology: Research and Practice*, 43(4), 306.
- Buch Møller, A., Pedersen, H. F., Ørnbøl, E., Søndergaard Jensen, J., Purzycki, B. G., & Schjoedt, U. (2020). Beyond the socially desirable: longitudinal evidence on individual prayer-wellbeing associations. *The international journal for the psychology of religion*, 30(4), 275-287.
- Cole, A. H. (2015). *Converging Horizons: Essays in Religion, Psychology, and Caregiving*. Wipf and Stock Publishers.
- ÇINAR, M. (2023). Dindarlık, Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları ve Yaşam Kalitesi Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(1), 94-112.
- Dein, S., Cook, C. C., Powell, A., & Eagger, S. (2010). Religion, spirituality and mental health. *The psychiatrist*, 34(2), 63-64.
- EFDAL, A. Namazın İnsan Sağlığına Olan Faydaları. *Kafkas Üniversitesi Spor Bilimleri Dergisi*, 3(2), 1-10.
- Ellison, C. G. (1991). Religious involvement and subjective well-being. *Journal of health and social behavior*, 80-99.
- Ellison, C. G., & Lee, J. (2010). Spiritual struggles and psychological distress: Is there a dark side of religion?. *Social Indicators Research*, 98, 501-517.
- Ellison, C. G., Boardman, J. D., Williams, D. R., & Jackson, J. S. (2001). Religious involvement, stress, and mental health: Findings from the 1995 Detroit Area Study. *Social forces*, 80(1), 215-249.
- Exline, J. J., Yali, A. M., & Lobel, M. (1999). When God disappoints: Difficulty forgiving God and its role in negative emotion. *Journal of health psychology*, 4(3), 365-379.

- Fulford, K. W. M., & Jackson, M. (1997). Spiritual experience and psychopathology. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 4(1), 41-65.
- G. Koenig, H., & Larson, D. B. (2001). Religion and mental health: Evidence for an association. *International review of psychiatry*, 13(2), 67-78.
- Galek, K., Krause, N., Ellison, C. G., Kudler, T., & Flannelly, K. J. (2007). Religious doubt and mental health across the lifespan. *Journal of adult development*, 14, 16-25.
- Gençeli, S. T. (2023). Depresyon ve anksiyete bozukluğu olan çocuklarda mesnevi okumalarının etkileri.
- GÖREN, A. B. (2023). Afet Sonrası İkincil Travmatik Stres ve Dini Başa Çıkma: Kahramanmaraş Depremi Örneği. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 23(1), 80-100.
- Granqvist, P., & Kirkpatrick, L. A. (2013). Religion, spirituality, and attachment.
- Gray, K., & Wegner, D. M. (2010). Blaming God for our pain: Human suffering and the divine mind. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 7-16.
- Harris, J. I., Erbes, C. R., Winskowski, A. M., Engdahl, B. E., & Nguyen, X. V. (2014). Social support as a mediator in the relationship between religious comforts and strains and trauma symptoms. *Psychology of Religion and Spirituality*, 6(3), 223.
- Heidegger, M. (2007). *Becoming Heidegger: On the trail of his early occasional writings, 1910-1927*. Northwestern University Press.
- Huguelet, P., Mohr, S., Borrás, L., Gillieron, C., & Brandt, P. Y. (2006). Spirituality and religious practices among outpatients with schizophrenia and their clinicians. *Psychiatric Services*, 57(3), 366-372.
- Hunt, M. O. (2000). Status, religion, and the "belief in a just world": Comparing African Americans, Latinos, and Whites. *Social Science Quarterly*, 325-343.
- Hustoft, H., Hestad, K. A., Lien, L., Møller, P., & Danbolt, L. J. (2013). "If I didn't have my faith I would have killed myself!": spiritual coping in patients suffering from schizophrenia. *International Journal for the Psychology of Religion*, 23(2), 126-144.
- Ismail, Z., & Desmukh, S. (2012). Religiosity and psychological well-being. *International Journal of Business and Social Science*, 3(11), 20-28.
- Jackson, D. C., McLawhorn, D. E., Slutzky, A. R., Glatt, S. J., & Daly, R. W. (2022). Bipolar disorder, religion, and spirituality: A scoping review. *Journal of Religion and Health*, 61(5), 3589-3614.

- James, W. (1988). *William James: Writings 1902-1910 (LOA# 38): The Varieties of Religious Experience/Pragmatism/A Pluralistic Universe/The Meaning of Truth/Some Problems of Philosophy/Essays* (Vol. 2). Library of America.
- KAYA, A. E. Şizoaffektif Bozukluk Tanısı Olan Bireylerde İçselleştirilmiş Damgalanma İle İlişkili Bir Faktör Olarak Dini Başa Çıkma. *Black Sea Journal of Health Science*, 17-18.
- Kirkpatrick, L. A. (2005). *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. Guilford Press.
- Kivela, J., Inbakaran, R., & Reece, J. (1999). Consumer research in the restaurant environment, Part 1: A conceptual model of dining satisfaction and return patronage. *International Journal of Contemporary Hospitality Management*.
- Kocaoğlu, M. (2023). *Türkiye’de Manevi Danışmanlığın Uygulama Alanları ve Psikolojik Danışma Becerileri Perspektifinden Yerinin Değerlendirilmesi* (Doctoral dissertation, Marmara Üniversitesi (Turkey)).
- Krause, N. (2006). Religious doubt and psychological well-being: A longitudinal investigation. *Review of religious research*, 287-302.
- Krause, N., Ingersoll-Dayton, B., Ellison, C. G., & Wulff, K. M. (1999). Aging, religious doubt, and psychological well-being. *The Gerontologist*, 39(5), 525-533.
- Lewis, C. A., & Cruise, S. M. (2006). Religion and happiness: Consensus, contradictions, comments and concerns. *Mental health, religion and culture*, 9(03), 213-225.
- Lucchetti, G., Granero Lucchetti, A. L., Peres, M. F., Leão, F. C., Moreira-Almeida, A., & Koenig, H. G. (2012). Validation of the duke religion index: DUREL (Portuguese version). *Journal of religion and health*, 51, 579-586.
- Lukoff, D., Lu, F. G., & Yang, C. P. (2011). DSM-IV religious and spiritual problems. *Religious and spiritual issues in psychiatric diagnosis: A research agenda for DSM-V*, 171-198.
- Maher, M. F., & Hunt, T. K. (1993). Spirituality reconsidered. *Counseling and Values*, 38(1), 21-28.
- Maltby, J., Lewis, C. A., & Day, L. (1999). Religious orientation and psychological well-being: The role of the frequency of personal prayer. *British Journal of health psychology*, 4(4), 363-378.
- McConnell, K. M., Pargament, K. I., Ellison, C. G., & Flannelly, K. J. (2006). Examining the links between spiritual struggles and symptoms of psychopathology in a national sample. *Journal of clinical psychology*, 62(12), 1469-1484.
- Meissner, W. W. (1996). The pathology of beliefs and the beliefs of pathology.

- Mickley, J. R., Pargament, K. I., Brant, C. R., & Hipp, K. M. (1998). God and the search for meaning among hospice caregivers. *The Hospice Journal*, 13(4), 1-17.
- Miller-McLemore, B. J. (2020). Trees and the "Unthought Known": The Wisdom of the Nonhuman (or Do Humans "Have Shit for Brains"?). *Pastoral Psychology*, 69(4), 423-443.
- Mohr, S., Brandt, P. Y., Borrás, L., Gilliéron, C., & Huguelet, P. (2006). Toward an integration of spirituality and religiousness into the psychosocial dimension of schizophrenia. *American Journal of psychiatry*, 163(11), 1952-1959.
- Monroe, S. M., & Harkness, K. L. (2011). Recurrence in major depression: a conceptual analysis. *Psychological review*, 118(4), 655.
- Moon, G. W., & Benner, D. G. (Eds.). (2004). *Spiritual direction and the care of souls: A guide to Christian approaches and practices*. InterVarsity Press.
- Nişancı, Z. (2023). *Report: Faith and Religiosity in Türkiye*. International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Oman, D., & Thoresen, C. E. (2003). Invited essay: "Spiritual modeling: A key to spiritual and religious growth?". *The international Journal for the Psychology of Religion*, 13(3), 149-165.
- Ouwehand, E., Muthert, H., Zock, H., Boeije, H., & Braam, A. (2018). Sweet delight and endless night: A qualitative exploration of ordinary and extraordinary religious and spiritual experiences in bipolar disorder. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 28(1), 31-54.
- Oyebode, J. R., & Owens, R. G. (2013). Bereavement and the role of religious and cultural factors. *Bereavement Care*, 32(2), 60-64.
- Pargament, K. I., Koenig, H. G., Tarakeshwar, N., & Hahn, J. (2004). Religious coping methods as predictors of psychological, physical and spiritual outcomes among medically ill elderly patients: A two-year longitudinal study. *Journal of health psychology*, 9(6), 713-730.
- Pargament, K. I., Murray-Swank, N. A., Magyar, G. M., & Ano, G. G. (2005). Spiritual struggle: A phenomenon of interest to psychology and religion.
- Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., & Perez, L. (1998). Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the scientific study of religion*, 710-724.
- Paris, J. (2013). How the history of psychotherapy interferes with integration. *Journal of Psychotherapy Integration*, 23(2), 99.
- Robinson, D. N. (1995). *An intellectual history of psychology*. Univ of Wisconsin Press.

- SAĞLAM DEMİRKAN, F. (2023). The Relationship between Attachment to God, Perception of God and Emotional States, and Psychological Well-being: The Sample of Chronic Diseases. *Sirnak University Journal of Divinity Faculty/Sirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (31).
- Selvin, H. C. (1958). Durkheim's suicide and problems of empirical research. *American journal of sociology*, 63(6), 607-619.
- Shafranske, E. P., & Cummings, J. P. (2013). Religious and spiritual beliefs, affiliations, and practices of psychologists.
- Smith, T. B., McCullough, M. E., & Poll, J. (2003). Religiousness and depression: evidence for a main effect and the moderating influence of stressful life events. *Psychological bulletin*, 129(4), 614.
- Şanlı, M. E., Dinç, M., Öner, U., Buluş, M., Çiçek, İ., & Doğan, İ. (2023). The Role of Spirituality in Anxiety and Psychological Resilience of Hemodialysis Patients in Turkey. *Journal of Religion and Health*, 1-19.
- Ursaru, M., Crumpei, I., & Crumpei, G. (2014). Quality of life and religious coping in women with breast cancer. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 114, 322-326.
- Weber, S. R., Pargament, K. I., Kunik, M. E., Lomax, J. W., & Stanley, M. A. (2012). Psychological distress among religious nonbelievers: A systematic review. *Journal of religion and health*, 51, 72-86.
- YILMAZ, B. (2023). Obsesif Kompulsif Bozukluğu Olan Bireylerde Din ve Maneviyatın Hastalık Sürecindeki Etkisi Üzerine Nitel Bir Çalışma. *Journal of Analytic Divinity*, 7(1), 92-115.



Din ve İnsan Dergisi


مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Cilt: 3
Volume / المجلد: 3

Sayı: 6
Issue / العدد: 6

Aralık 2023
December / كانون الأول 2023

Turgay KOÇ
Erciyes Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri ABD
Din Sosyolojisi Doktora Öğrencisi
kocturgay@gmail.com
 ORCID: 0000-0002-3435-3694

SANAL ALEMİN GELECEĞİNDE İNSAN
VE POSTMODERN GÖRÜNÜMLER:
METAVERSE'DE KİMLİK
HUMAN AND POSTMODERN
APPEARANCES IN THE FUTURE OF
CYBERSPACE: IDENTITY IN THE
METAVERSE


Atıf: Koç, T. (2023). Sanal alemin geleceğinde insan ve postmodern görünüm: Metaverse'de kimlik. *Din ve İnsan Dergisi*, 3 (6), 65-76.

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 17.09.2023
Kabul Tarihi / Accepted Date: 09.10.2023
Yayımlanma Tarihi / Published Date:
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 65-76

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program. 
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

SANAL ALEMİN GELECEĞİNDE İNSAN VE POSTMODERN GÖRÜNÜMLER: METAVERSE'DE KİMLİK

HUMAN AND POSTMODERN APPEARANCES IN THE FUTURE OF CYBERSPACE: IDENTITY IN THE METAVERSE

Özet

Postmodern dünyanın “temelsiz”, “merkezsiz” ve “ne olsa gider” karakterlerine uygun görünüm arz eden metaverse evreninin insan yaşamını ne yönde etkileyeceği belirsizliğini korumaktadır. İletişim teknolojilerindeki gelişmeyle beraber internetin web 3.0 düzeyinde hayat bulacağı düşünülen metaverse uygulamaları bugün için başlangıç düzeyinde olup dijital para, sanal arsa satışları ve artırılmış gerçeklik uygulamaları ile kendini göstermektedir. Zamandan, mekandan ve bedensel sınırlılıklardan bağımsız sanal dünyanın özgürleştirici doğasının kullanıcıları cezbetmekle beraber birtakım sorunları da beraberinde getirmesi muhtemeldir. Sanal dünya ile gerçeğin etkileşimsel olarak şekillendirdiği yeni insan tipinin bundan sonraki süreçte nereye evrileceği merak konusudur. İletişim teknolojilerinin hızlı gelişimi ve yaygınlaşması yerel yaşam formlarını da dönüştürmektedir. Küreselleşen dünyada kültürel etkileşimin ana kaynağını oluşturan sanal ortam olanakları, yeni düşünme ve davranış kalıplarının oluşmasına neden olmaktadır. Bu çalışmada metaverse evrenin yarattığı belirsizliğin kimlik oluşumu üzerindeki etkileri üzerinde durulmuştur. Özellikle gençlik kimliğinin oluşum sürecinde postmodern kültür ile temasını sağlayan internet kullanımının rolünü analiz edebilmek amacıyla “metaverse”, “postmodernite” ve “kimlik” kavramlarını konu alan literatür taraması yapılmıştır. Çalışmada nitel araştırma türlerinden biri olan doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu çalışmadan hareketle metaverse teknolojisinin bireye, fiziksel dünyanın sınırlayıcı ve belirleyici niteliklerinden bağımsız olarak kimliğini belirleme veya tercih etme imkanı sağladığı görülmektedir. Birey ve toplum kimliğinin, bilineninden farklı bir mecrada ve eskisinden farklı değerler etrafında şekilleneceği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Metaverse, Kimlik, Postmodernite, Dijital Teknoloji.

Abstract

It is still unclear how the metaverse universe, which is suitable for the “baseless”, “decentralised” and “anything goes” characters of the postmodern world will affect human life. Metaverse applications, which are thought to come to life at the web 3.0 level of the internet with the development in communication technologies, are at the initial level today, and manifest themselves with digital money, virtual land sales and augmented reality applications. The liberating nature of the virtual world, which is independent of time, space and physical limitations, attracts users, but it is likely to bring along some problems. It is a matter of curiosity where the new human type shaped interactively by the virtual world and reality will evolve in the future. The rapid development and spread of communication technologies also transforms local life forms. Virtual environment opportunities that constitute the main source of cultural interaction in the globalising world lead to the formation of new patterns of thinking and behaviour. In this study, the effects of the uncertainty created by the metaverse universe on identity formation are discoursed. A literature review based on the concepts of “metaverse”, “postmodernity” and “identity” is conducted in order to analyse the role of internet use which provides contact with postmodern culture, especially in the formation process of youth identity. Document analysis method, one of the qualitative research types, is used in the study. Based on this study, it is seen that the metaverse technology provides the individual with the opportunity to determine or prefer his/her identity

independently from the limiting and determining qualities of the physical world. It is concluded that the identity of the individual and society will be shaped in a different course and around different values than before.

Keywords: Sociology of Religion, Metaverse, Identity, Postmodernity, Digital Technology.

Giriş

Metaverse kavramı gerçekte sanalın birleştığı bir geleceğe atıf yapar. Sanal gerçeklik ya da artırılmış gerçeklik olarak tanımlanan kavram, dünyada ilk kez 1990'lı yılların başlarında kullanılmaya başlanır. Eğitim, eğlence, tıp, spor, ekonomi gibi birçok alanda kendini göstermektedir. Metaverse, iletişim teknolojisinin geldiği nokta itibarıyla kişisel bilgisayarların yanı sıra sanal ve artırılmış gerçeklik cihazlarının birlikte kullanımıyla hayat bulan, sanal ile gerçeğin bir arada olduğu dünyayı ifade eder.

Metaverse, dijital alandaki hızlı gelişmeyle beraber Türkiye'de de giderek artan bir biçimde gündemdeki yerini almaktadır. 17 Ocak 2022'de AK Parti Meclis Grubu'nda ilk defa bir siyasi parti "metaverse" toplantısını gerçekleştirdi. Ulusal basın ve sosyal medyada sıkça gündeme gelen sanal arsa satışlarıyla ilgili haberler şaşkınlıkla takip edilirken çeşitli isimlerle alım-satımı yapılan dijital paralar tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Google Analytics'e göre 2021'de metaverse kelimesi için yapılan aramaların sayısının, geçmiş yıllara göre on kattan fazla artışı gözlenmiştir (Narin, 2021, s. 17). Dijital teknoloji alanında faaliyette bulunan küresel ölçekli şirketlerin bu alana yönelik yatırım ve çalışmalar yapması önümüzdeki dönem hakkında fikir vermektedir. Apple, Google, Microsoft, Roblox, Tiktok, Nvidia, Epic Games gibi şirketler milyarlarca dolarlık yatırımlarla "metaverse" için hazırlanmaktadır (Damar, 2021, s. 176). 28 Ekim 2021 tarihinde Facebook'un kurucusu Mark Zuckerberg'in, şirketlerini "Meta" isimli bir çatı firmada birleştireceğine ve metaverse alanına 10 milyar dolarlık bir yatırım yapacağına yönelik açıklaması dünya gündeminde günler boyu üst sıralarda yer almıştır (Kalkan, 2021, s. 164). Dünya iletişim şirketlerinin bu alana yönelmesi yoğun bir ilgiyi de üzerine çekmesine sebep olmuştur. Kimi araştırmacılar metaverse'ün gündemde giderek daha fazla yer kaplamasını COVID-19'un dijitalleşmeye olan etkisiyle açıklamaktadır (Kuş, 2021, s. 248).

İletişim teknolojilerinin gelişmesiyle beraber kültürler arası etkileşim yoğunlaşırken buna bağlı olarak sosyal yapıda köklü değişimler ortaya çıkmıştır. Bilgisayar, cep telefonu ve tablet gibi teknolojiyi ileri düzeyde kullanan ve dijital yaşamı simgeleyen araçlar, internet altyapısını kullanmak suretiyle kültürler arasında geçişkenliği sağlayan "kültürel ağ toplumu"nu inşa etmektedir (Ölçekçi, 2020). Bu etkileşim sürecinden en fazla etkilenen kavramlardan biri de "kimlik"tir. Özellikle genç kimliğinin oluştuğu asli sosyalizasyon sürecinde yerel dinamikler yanında küresel etkilerin de kimlik oluşumunda önemli bir belirleyici olduğu görülmektedir. Birçok değişken gençlik kimliğinin oluşumunu şekillendirmekte, genç birey bu değişkenlerin

oluşturduğu kolaj bir desen içerisinde kimlik edinme sürecini tecrübe etmektedir. Bu desenlerin en belirginlerini ise “kültürel/yerel”, “küresel” ve “küyerel” desenler olarak ifade edebiliriz (Doğan, 2023, s. 17). İnternet teknolojisinin henüz kullanılmadığı bir toplumda insan, belli bir zaman diliminde, belli bir bedende ve belli bir mekanda yaşamını sürdürür. Gündelik hayatın merkezinde olan zaman ve mekan, insanın dünyaya bakışını doğrudan belirleyen unsurlar olarak göze çarpar (Dereli, 2020, s. 25). İçine doğulan kültürün, zamanın, mekanın kimlik üzerinde belirleyici olduğu bir yaşam biçiminden, zaman-mekan ve bedensel sınırlılıkların olmadığı metaverse dünyaya geçişte, kimliğin istenildiği gibi şekillendirildiği bir sanal dünya söz konusudur. Yaşanan çağ insanların algı, idrak ve davranışlarını az ya da çok dönüştürmektedir. Her teknoloji beraberinde kendi ahlâkını getirmektedir (Yapıcı, 2020, s. 15). Yapıcı'nın teknoloji ithali ile ilgili bu tespiti, Berger'in “Paketlerin nakledilmesi” (2000, s. 133-154) anlatısıyla örtüşmektedir. Bütün bunlar sanal ya da dijital dünyanın insan yaşamında bir gerçekliğe dönüşen boyutuna işaret eder.

Son otuz yılda insanlığın gündemine yeni bir kavram olarak giren “metaverse” ile ilgili çalışmalar oldukça azdır. Literatürde bulunan çalışmaların çoğu metaverse kavramını açıklamıştır. Bazıları metaverse'de eğitim, sanat, din ve sosyo-kültürel etkileşimleri kurgusal olarak incelemiş, bazıları ise belirli alanlarda metaverse uygulamalarını gerçekleştirmiştir (Gökçe, 2021, s. 23). Bu makalede “metaverse” kavramının kimlik ile olan ilişkisi değerlendirilerek toplumları nasıl bir geleceğin beklediği hususu üzerinde durulmuştur.

1. Yöntem

Nitel araştırma yaklaşımının kullanıldığı bu çalışmada doküman analizi yapılmıştır. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu ya da olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2011, s. 187). Meta-analiz araştırmaları, belirli bir konuda yapılan çalışmaların nitel bulgularının yorumlanması ve değerlendirilmesi sonucunda yeni çıkarımların yapılmasını amaçlar. Bu doğrultuda “metaverse” ve “kimlik” kavramını konu alan birçok güncel makale, blog yazısı ve açık erişimli web kaynaklarından elde edilen çalışmalar incelenmiştir. Bu çalışmada yapılan meta-analiz ile şunlar amaçlanmıştır:

- a) Metaverse kavramı ve kullandığı teknoloji ile ilgili güncel kaynakları incelemek.
- b) Kimlik oluşumunun sanal alemdeki görünümünü araştırmak.
- c) Postmodernite ile metaverse dünya arasındaki kavramsal benzerlikleri belirlemek.

2. Metaverse Kavramı

İnternet ilk kullanılmaya başlandığı zamanlardan bugüne kadar hızlı bir gelişim süreci yaşamıştır. Web 1.0 başlangıç döneminde sınırlı sayıda web sitesi bulunurken, kullanıcılar sadece bu bilgiyi alan kişi durumundaydılar. Bugünle kıyaslandığında, düşük bir erişim hızı ve bilgisayar teknolojisi ile statik durumdaki web sitelerinden tek yönlü bir bilgi akışı söz konusuydu. Web 2.0 ile birlikte kullanıcılar artık içerik üretebiliyordu. Youtube, Twitter (X), Instagram, Facebook (Meta), Whatsapp ve bunun gibi birçok uygulama etkileşimsel olarak kullanılmaya başladı. Metaverse dünyasının sahnesi olması beklenen internet alanını ise web 3.0 oluşturmaktadır. (Dereli, 2020). Web 3.0'ın en temel özelliği merkezsiz olmasıdır. Metaverse uygulamalarının web 3.0 ile hayata geçmesinin en temel gereksinimi, sanal gerçekliğin oluşturulmasında kullanılacak cihazların kullanıcılar tarafından edinilmesidir.

İlk olarak yazar Neal Stephenson'un 1992'de yayımlanan "Snow Crash" adlı romanında tanımlanan metaverse, insanların fiziksel olmadan birbirleriyle ve çevreleriyle etkileşime girdiği üç boyutlu sanal dünyaları tanımlamak için kullanıldı (Gökçe Narin, 2021, s.17). Daha sonra uzun yıllar bilgisayar oyunlarında kullanıldığı görülmektedir. Artırılmış gerçeklik olarak sunulan oyunlar bu alana ilgiyi artırmıştır. Askeri eğitim simülatörleri, inşaat ve mimarlık tasarımları, grafik ve çizimlerde de kullanılmaya devam etmektedir. Romanlarda başlayan metaverse kullanımı, sinemada popülerlik ve yaygınlık kazanmıştır.

Artırılmış gerçeklik, yeni nesil gerçekliğe dayalı bir arayüz yaratmak için geliştirilen teknoloji olmakla birlikte; bugün dünyanın farklı yerlerindeki laboratuvarlardan çeşitli endüstriler ve tüketici pazarlarına doğru ilerlemektedir. Artırılmış gerçeklik, gerçek dünyayı, gerçek dünya ile aynı yerde var olan sanal (bilgisayar tarafından üretilen) nesnelere destekler (Bingöl, 2018, s. 46). Bilgisayar ortamında üretilen ses, görüntü, animasyon gibi dijital ürünlerin sanal gerçeklik gözlükleri ya da üretilmesi düşünülen sensörler ile donatılmış lens, eldiven, başlık, elbise, pelerin vs. sayesinde gerçek zamanlı, yeni bir algı ortamı oluşturulur. Elektronik cihazlarla zenginleştirilmiş bu ortamda "gerçek" algısı tecrübe edilir.

Metaverse yeni kültürel üretim, ifade ve öğrenme biçimleri için potansiyel bir zemin sunmaktadır. NFT'den kripto paralara uzanan çeşitlilikteki blokzincir teknolojileri, eş zamanlı kullanılabilen artırılmış gerçeklik uygulamaları, yeni eğitim süreçlerinin tasarımının mümkünlüğü ve mekândan bağımsızlığın etkin iş birliği potansiyeli barındırması gibi değişkenler metaverse'ün siber uzaydaki düşünsel ve kültürel bir üretim zemini şeklinde tanımlanmasını olanaklı kılmaktadır (Kuş, 2021, s. 249). Dünyada birçok üniversite, daha etkin bir eğitim ortamı yaratmak amacıyla tıp, mühendislik, mimari gibi bölümlerinde artırılmış gerçeklik gözlükleri sayesinde öğrencilerine, gerçek hayatta görme veya deneyimleme imkânları olmayan ortam ve uygulamaları tecrübe etme şansı vermiştir (Bingöl, 2018, s. 53).

Kripto paralar blokzincir teknolojisini kullanarak dağınık bir ağ sisteminde kullanıcıların birbirlerine aracıya gerek duymadan gönderebildikleri fiziksel bir karşılığı olmayan veriler olarak tanımlanabilir. Kripto paralar belirli bir merkeze bağlı olmadıkları için küresel bir para birimidir (Toraman, 2021, s. 126). Kripto paralar, mevcut paralara karşı yeni bir seçenek olarak ortaya çıkmış ve günümüz itibarıyla kullanım sınırları giderek genişlemiştir. Ayrıca para basımı devlet tekelinden çıkararak merkezi bir sistemden uzaklaşmıştır (Özay ve Mirgen, 2021, s. 40).

Her yaştan kitleye hitap etmesi ise bu alanın ilgi çekici tarafıdır. Nitekim sanal oyunlarla çocukları; alışveriş, eğlence, aktivite vb. içerikleriyle genç nesli ve dijital para kazandırabilen tarafla tüm insanlığı etki altına alan bir metaverse alanı söz konusudur (Yüksel, 2022, s. 238). Bütün bunların doğal sonucu olarak metaverse alem, insanlığın gelecek yaşamında köklü değişimlere neden olabilecek nitelikler barındırmaktadır. Metaverse dünyası fayda veya zarar getirebilir. Bununla birlikte siyasal,, ekonomik, kültürel ve sosyo-psikolojik açıdan nasıl bir etki yaratacağı belirsizliğini korumaktadır.

3. Postmodernite, Metaverse ve Kimlik

II. Dünya Savaşı sonrası toplum yaşamında birtakım köklü değişimler yaşanmıştır. Değişimi tanımlamak için çeşitli terimler kullanılır: “medya toplumu”, “gösteri toplumu”, “tüketim toplumu”, “bürokrasi toplumu”, “sanayi sonrası toplum” (Sarup, 2019, s. 189). Modernliğin insanlığa -daha doğrusu bütün insanlığa- vaadini gerçekleştirememesi; refahı, eşitliği, insan haklarını, barışı sağlayamaması; açlık, sefalet, savaş ve katliamların yaşanmasını önleyememesi gibi birçok alanda memnuniyetsizliğe bir tepki olarak postmodernliğin gelişinden bahsedilir. Postmodernlik tüm bu sorunlara çare olarak değil, modernliğin eleştirisi olarak kendini tanımlar. Aydın (2017) postmodernitenin özelliklerini şöyle özetler: “Merkezin kaybolduğu, görüntünün belirsizleştiği, kuralın yitirildiği, mega anlatıların terk edildiği, mantıksal ve etiksel doğruluğa bile ihtiyaç duymayan eleştirel bir görüş biçimidir” (s. 181).

Postmodernite küresel bir olgudur ve Batı merkezli olan modernitenin aksine merkezsizdir. Postmodernitenin bu niteliği, ona “karşı olma” ya da “kapalı olma” seçeneğini bize sunmaz. İletişim teknolojilerindeki gelişme küreselleşmenin dünya üzerindeki etkilerini kaçınılmaz hale getirmiştir. Bunun yanında metaverse’ün geleceği nasıl şekillendireceği hakkında birtakım “ön kestirim”lerde bulunulsa da kuralsızlığın ve temelsizliğin egemen olduğu postmodern anlayışta, yarının nasıl şekilleneceğinden emin olamayız. Kesin olarak değerlendirebileceğimiz tek şey; bugüne kadar olandan farklı bir dünyada yaşayacağımızdır. Metaverse dünyası hızlı adımlarla insanların fiziki ve dijital dünyasına doğru yaklaşırken, yansımaları tam da beklendiği gibi fayda ve zarar taşıyabilir. Nasıl ki sosyal ağların olumlu ve olumsuz yönleri varsa, metaverse’ün de bu yönleri var olabilir (Damar, 2021, s. 7).

Hazırlığı yapılan dünya, insanoğlunun daha önce hiç tecrübe etmediği bir yaşam formunu ihtiva etmektedir. Üç boyutlu bir gözlük veya özel donanımlı bir kask yardımıyla insanlar “metaverse” evreninde gerçek hayatta yapıyormuş gibi alışveriş yapacak, buluşma ve toplantılara katılacak, yolculuğa çıkacak, kutsal mekânlara ya da müzelere gidecek, türlü aktivitelere katılabilecektir. Chul Han’a (2020) göre yakında her şeyin ağ bağlantısıyla birbirine bağlı olduğu akıllı şehirlerde yaşamaya başlayacağız (s. 37). Bize ulaşan enformasyonla market alışverişinden sağlık kontrollerine kadar yönlendirilmiş bir dünyada yaşamaya devam edeceğiz. Ayrıca birey, bedensel ve zihinsel sınırların kaybolduğu bu sanal alemde dilediği kimliğe ve bedensel özelliğe sahip olma imkanı bulabilecektir. Bunun yanında bireyin kendi hakikat zeminini, kask başındayken mi yoksa çıkardığında mı oluşturacağı en önemli sorulardan biridir.

Zaman ve mekan, bilhassa internetle birlikte çok daha keskin bir şekilde ayrışmayla karşı karşıya kalmış ve bunun sonucu olarak bedenler de görece önemsiz hale gelmiştir (Dereli, 2021 s. 32). Sanal dünyada, alıştığımız sınırlar artık yoktur. Çünkü zaman ve mekân, bildiğimiz anlamını kaybetmektedir. Şeyler ve insanlar, üretilmiş nesnelere gibi, yeni bir kimlik kazanmaktadır. İlişkiler, yeni kimlikle yeni biçimde ve farklı bir varlık boyutunda gerçekleşmektedir (Işıklı ve Küçükvardar, 2016, s. 91).

“Siborg”u teknolojik olarak desteklenmiş insan manasında kullanırsak, hepimiz teknolojik olarak desteklenmiş, iyileştirilmiş insanlarız. Diz kapaklarında plakalar, dişlerde implantlar, kulaklarda işitme cihazı, kalbe pil ya da stent en sık rastlanan teknolojik desteklerden bazılarıdır (Şişman, 2021, s. 8). Dijital teknolojinin giderek daha hızlı gelişmesiyle, insan ve makinenin ayrılmaz bir şekilde yeni bir birleştirilmiş gerçekliğin parçası olduğu hipergerçekliğin ötesinde yeni bir çağa girdiğimizi söyleyebiliriz (Çiğdem, 2022, s. 11). Böylesi bir dünyada din ve ahlakın nasıl şekilleneceği, ölümün ya da ölümsüzlüğün nasıl bir anlama bürüneceği üzerinde tartışılan konulardandır. Avatarlar üzerine kurulan dijital yaşamın ölümsüzlük vaadi tüm insanların ilgisini çekmektedir. Sanal ağlarda toplanan veriler aracılığıyla kişinin sanal bir kopyası yaratılarak, onun gibi konuşan, onun gibi tepki veren ve yapay zeka sayesinde onun kimliğine bürünen, avatarlar sayesinde dijital dünyada yaşamaya devam eden, ölümsüz karakterlerin yaratılmasının teknik olarak mümkün olacağı bildirilmektedir (Akkaya, 2022).

Geleneğin, huzur ve güven veren kuşatıcılığının kaybolmaya yüz tuttuğu günümüzde insanlar, belirsizliklerle gelen sorunlarla karşı karşıya kalmaktadır. Yaşamdaki belirsizlik ve düzensizliklere vurgu yapan Bauman’a (2003) göre müphemlik, modern insanın yaşamak durumunda kaldığı krizlerden biridir. Modernliğin akıl ve düzen üzerine inşa ettiği varlığı, bilinemez olana, yani müphem olana bir tahammülsüzlük içermektedir (Bauman, 2003, s. 204). Metaverse dünya ise postmodern karakterler taşıyan; belirsizliğin ve çoklu kimliklerin, çoklu inançların, çoklu yaşayış biçimlerinin hakim olduğu bir dünyadır. Küresel bir olgu olarak böyle bir

dünyanın bireyin günlük yaşamını, din anlayışını veya hayata bakışını nasıl etkileyeceği soruları muallakta kalmaktadır.

Geleneksel dünyada bir kültür içinde de verili kimliklerle doğar ve yaşarız. Postmodern dünyada ise kimliğin oluşumu kişinin kendi iradesindedir. Dijital dünya, bireye kendisini istediği gibi şekillendirme ve sunma olanağı sağlar. “Herkes istediği şekilde adeta oyun oynar gibi bir ilişki kurabilir ve dilediği zaman da bu ilişkiyi bitirebilir. Tam da Postmodernitenin ‘her şey uyar / her şey gider’ sloganıyla uyumlu şekilde, olmayacak bir şey yoktur; yani her şey uyar” (Dereli, 2020, s. 24). Postmodern anlayışın, metaverse’ün doğasıyla uyumlu bir nitelik arz etmesi dikkat çekicidir. Bauman (2017), ömür boyu sürecek olan kimlik oluşumunu “yap-boz” metaforu ile izah eder. Yap-bozdan hangi resmin çıkacağını bilebiliriz ancak yaşam süreci içinde oluşturulan kimliğin neye dönüşeceğini bilemeyiz. Ona göre “Akışkan Modernite” kimliği de akışkan hale getirmiştir. Sanal kimlikler parçalı, oynak, değişken ve merkezlessiz olması itibariyle postmodern karaktere uygundur. Her iki kavramda da bireyin inşa ettiği bir kimlik ve gerçeklik anlayışı hakimdir. Bununla birlikte gerçek kimlikle sanal kimlik arasındaki fark zamanla belirsizleşir. Sanal ile gerçek birbirine geçmiş; hipergerçekliğin dünyası gerçekten daha gerçek hale gelmiştir (Baudrillard, 2018, s. 188). Arzu edilen her şey insana bir gerçeklik gibi sunulabilir hale gelmiştir. Söz konusu bu suni gerçeklik, gerçekliği de aşarak hipergerçek bir hal ile hipergerçeğin hakikat mertebesine ulaştığını göstermektedir (Karapınar, 2017, s.518).

Modern öncesi dönemin zaman-mekân birlikteliği dijital dünyada parçalanmıştır. “Belli bir zaman diliminde, bir bedenle ancak bir yerde var olunabileceği temel sayılıştının ötesine geçildiği bu yeni döneme ise adım adım ilerlenişine şahit olunan teknoloji damga vurmuştur” (Dereli, 2020, s. 27). İnsanın zamandan, mekândan ve bedenden bağımsız olarak metaverse alemde var olması, kimliğin farklı bir formda hayat bulması anlamına gelir. Halbuki insan, mekan üzerinden varlık anlayışını yansıtır; duygu, düşünce ve ideallerini onunla açığa vurur ve hayatını tahkim eder (Çelik, 2021, s. 167). Modernleşmeyle beraber yaşanan mekânın kaybı, metaverse ile birlikte farklı bir boyuta taşınmıştır. Simülasyon ürünü hipergerçeklik, gerçeğin her yerde şaşırtıcı biçimde ona benzemesine neden olurken gerçeğin sanal alana taşınması söz konusu olur (Baudrillard, 2018, s. 44). Ortaya çıkan simülasyon ya da hipergerçeklik çağında, bundan böyle gerçeğin yerini alan ve gerçekten daha gerçek hale gelen simülakrlar var olacaktır (Baudrillard, 2018, s. 14).

Sanal dünyanın insan üzerine etkileri konusunda Baudrillard ile aynı düşünceye sahip olan Zizek, bilgisayar ve internetin, gerçek hayat ile simülasyon arasındaki ayrımı ortadan kaldırma tehdidiyle bizi karşı karşıya bırakacağını farkında olmamız gerektiğine vurgu yapar (Zizek, 2011, s. 166). Metaverse evreni içerisinde, kişinin fiziksel ve dijital kişilikleri ise tamamen birleşmektedir. Fakat sanal dünyada olanlar gerçek dünyayı etkilediği gibi bunun tersi de geçerli

olabilir. Artık bireyin dijital kimliği, o kişinin fiziksel kimliği kadar önemlidir, çünkü çok fazla günlük aktivite çevrimiçi olarak gerçekleşmektedir (Yüksel, 2022, s. 253). Yeni postmodern evren taklitçiliğe odaklıdır. "...yeni evrenle Baudrillard'ın anlatmak istediği, hepimizin de belli taklitçileri kullandığımız, bunların dışında ayrıca taklidi yapılacak hiçbir orijinalin bulunmadığı bir dünyadır. Gerçek dünya denecek bir dünya yoktur artık" (Sarup, 2019, s. 231). Tüm sanal gerçeklik biçimleri gerçekliğin ortadan kaybolup gitmesine neden olmuştur (Baudrillard, 2019, s. 14).

İnsanların dijital evrende beğenilme isteği, değer arayışı, gösterişçi tüketim, görünerek var olma (Derviş, 2020) gibi eğilimlerle sanal âleme dahil olmaları ve kendilerini olmak istedikleri kimlikle sunabilmeleri, onları cezbeden noktalardan biridir. İletişim teknolojilerinde görülen hızlı gelişme ile birlikte her geçen gün biraz daha küreselleşmiş bir dünyada yaşamaya devam ediyoruz. Egemen kültürün bize dayattığı yaşam biçimi bizi doğal sınırlarımızın ötesine geçmeye zorlamaktadır. İdeal vücut ölçüleri, giyim ve yeme tarzı, mesleki konum ve sosyal statü, boş zaman etkinlikleri gibi birçok alanda günlük yaşamımızı belli kalıplar içinde şekillendirmeye yönelmektedir. Popüler kültürün idealize ettiği insan tipine karşın, ekonomik ve kültürel sınırlar içinde kalan günümüz insanı, bilişsel çelişki ile bu ikilemin huzursuzluğu içinde kalmaktadır. İşte bu noktada sanal dünyanın cezbeden teklifi kendini göstermektedir. Metaverse alemde birey kendini istediği formda gerçekleştirebilmektedir. İstenilen beden imajı, filtrelenmiş görseller, manipüle edilmiş sosyal statü ve günlük yaşam biçimi oluşturulabilmektedir. Bireyin kendini değerli ve önemli olarak sunabilmesinin yanında idealize edilmiş beğenilen bir tip olma imkanına da sahip olabilmektedir. Özellikle yaşamında ideallerine ulaşamamış, istediği eğitimi ve sosyal statüyü elde edememiş veya hayatında bir değer üretememiş, öz saygısı düşük insanların bu yolla kendilerini gerçekleştirme imkanına sahip olmaları, bu alana ilginin önemli nedenleri arasında sayılabilir. Sanal ve gerçeğin birbirine geçtiği bu dünyada hangi kimliğin belirleyici olduğu belirsiz olarak kalmaktadır. Ancak kesin olan bir şey var ki o da sanal ve gerçek dünyanın birbirini etkiliyor olmasıdır. Sanal uzam ile beraber din, mahremiyet ve varlık alanlarında da değişimler olmuştur. "Metalaşmanın ve nesneleşmenin yeni zamanlarında 'görünmek'le var olmaya çalışan yeni bir insan vardır artık karşımızda. Bugün 'görünmek', tarihin hiç bir zamanında olmadığı kadar değerli ve arzulanan bir şey olmuştur. Varoluş görünmeye indirgenmiş, lakin görmenin varlıkla irtibatı ve anlamı sendelenmiştir" (Çelik, 2020).

Tartışılan konulardan biri de kişisel bilgilerin güvenliği hususudur. Kendimiz hakkındaki her türlü veriyi ve bilgiyi gönüllü olarak ağa koyuyor ve hakkımızda kimin, ne zaman, hangi vesileyle, hangi bilgiyi edineceğini bilmiyoruz (Chul Han, 2020, s. 34). Gelişmiş dijital teknoloji tarafından, sanal dünyadaki etkinliklerimizin izlenmesi ve depolanması bugünden yaşadığımız bir durumdur. Google arama motorundan yaptığımız herhangi bir arama üzerinden ilgi alanlarımızın,

ihtiyaçlarımızın, tüketim alışkanlıklarımızın hatta siyasi ve dini tercihlerimizin farklı algoritmalar vasıtasıyla analize tabi tutularak, tutum ve davranışlarımız üzerinde değerlendirmelerin yapıldığı bilinmektedir. Sanal dünya ile gerçeklik arasındaki farkların ve sınırların şeffaflaştığı bu alemde esasen işlevsel sanal bir hafızanın oluşumuna teslim olunmaktadır (Çelik, 2020). Toplumsal düzeyde bu bilgilerin farklı amaçlarla kullanılabilmesi, en azından günümüzde ticari amaçlarla belli şirketlere servis edildiği bilinen bir gerçektir.

Sonuç

Geleneksel norm ve değerlerin insanlığa anlam ve istikamet veren dinginliğinin yerini, modern insanın yüzleşmek durumunda kaldığı sekülerleşme, bireyselleşme ve çoğulcu yapıların ortaya çıkardığı anlam krizleri almıştır. Anlam arayışı içinde olan modern insanın tüketim odaklı, bencil ve hırsçı yönelimlerinin metaverse alemde din, hukuk, ahlak, aile, cinsellik, yaşam ve ölüm gibi kavramları nasıl şekillendireceği belirsizliğini korumaktadır. Metaverse dünyada var olabilmek için gerekli olan kask, gözlük ve sensörlerle donatılmış çeşitli giysiler üretilmiş olmasına karşın henüz kullanıcıya ulaşmamıştır. Artırılmış gerçekliği sağlayacak bu cihazların teknolojik gelişiminin ne yönde olacağı kadar, onun insanlar tarafından kullanılıp kullanılmayacağı da ayrıca düşünülmesi gereken bir konudur. Önümüzdeki süreçte metaverse aleme yönelik beklentiler, öngörüldüğü şekliyle gerçekleşirse bile, internet web 3.0 ile beraber insanlığın şimdiye kadar olandan farklı bir yaşam formu ile yüzleşmesi kaçınılmazdır.

Kültürel bir zeminde mekana bağlı olarak gerçekleşen “sosyal kimlik inşası” sanal dünyada “bireysel” inşaya yönelmiştir. Sanal ve gerçek kimlikler birbirini etkilemektedir. Metaverse alemde kullanılan avatarlar ya da dijital teknolojinin geliştirdiği filtre vb. uygulamalar insanlara idealize edilmiş vücut ölçülerine sahip olma imkanı sunmaktadır. Gerçek yaşamda, estetik cerrahinin gelişmesi ve kolay erişilebilir olmasının yanında sanal dünyadan etkilenerek sıkça yaptırılmaya başlanan saç ekimi, burun estetiği, dolgu, kaş kaldırma gibi işlemler ayrıca üzerinde durulması gereken konulardır. İnsanlar cep telefonlarında oluşturdukları gibi bir vücut imajına sahip olmak istemektedirler.

Dijital iletişim teknolojisinin bir ürünü olan metaverse, katılımcılarına yeni kimlikler edinebilme imkanı sunmaktadır. Yeni medya araçlarında kişi kimliğini gerçek yaşamından bağımsız olarak şekillendirebilmektedir. Farklı platformlarda farklı kimlikler edinebilme imkanı çoklu ve değiştirilebilir kimlikleri beraberinde getirir. İnsanın gerçek kimliğinden bağımsız olarak gerçekleştirdiği bu kimlik inşası aslında bir kimlik krizini de gündeme getirmektedir. Tüm bunların yanında ahlaki ve hukuki sınırların buharlaştığı metaverse alemde insanların bu alana dair bilgi sahibi olmaları elzemdir.

Kaynakça

- Akkaya, Ü. H. (2022). Ölümsüzlük arzusu ve dijital çağda yeni açılımlar: "Upload" televizyon dizisi örneği. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (Mediad)*, 5(1), s. 201-226.
- Aydın, M. (2017). *Moderniteye dışardan bakmak*. Pınar Yayınları.
- Baudrillard, J. (2018). *Simülakrlar ve simülasyon*. Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2019). *Neden her şey hala yok olup gitmedi?* (O. Adanır, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve müphemlik*. Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2017). *Kimlik*. Heretik Yayınları.
- Berger, P.L. (2000). *Modernleşme ve bilinç*. Pınar Yayınları.
- Bingöl, B. (2018). Yeni bir yaşam biçimi: artırılmış gerçeklik (AG). *Etkileşim*, (1), 44-55.
- Chul Han, B. (2020). *Kapitalizm ve ölüm dürtüsü*. İnkı Kitap.
- Çelik, C. (2023, 30 Ocak). "Siber Uzamda Görünerek Var-Olmak: Sosyal Ağlarda Mahremiyetin ve Benliğin Dönüşümü". <https://fikircografyasi.com/makale/siber-uzamda-gorunerek-var-olmak-sosyal-aglarda-mahremiyetin-ve-benligin-donusumu>.
- Çelik, C. (2021). *Şehrin halleri*. Ketebe Yayınları.
- Çiğdem, S. (2022). Dijital Dönüşüm Sürecinde Metaverse Olgusunu Jean Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı Çerçevesinde Değerlendirmek. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24 (3), 1156-1175.
- Damar, M. (2021). Metaverse shape of your life for future: A bibliometric snapshot. *Journal of Metaverse*, 1 (1), 1-8.
- Dereli, M.D. (2020). *Sanala veda: sosyal medya ve dönüşen dindarlık*. Nobel Yayıncılık.
- Dereli, M.D. (2021). *Bir Müslüman sosyal medya'ya nasıl bakmalı*. Beyan Yayınları.
- Doğan, M. (2023). Ülkemiz dindar gençliğinin kimlik kolajında kültürel, küresel ve küyerel etkiler; dini sosyolojik tartışma alanları ve bazı öneriler. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (1), 238-267.
- Gökçe Narin, N. (2021). A content analysis of the metaverse articles. *Journal of Metaverse*, 1 (1), 17-24.
- Işıklı, Ş. ve Küçükvardar, M. (2016). *Bilişim devrimi: teknolojinin felsefi ve sosyolojik analizi*. Birleşik Yayınevi.

- Kalkan, N. (2021). Metaverse evreninde sporun bugünü ve geleceğine yönelik bir derleme. *Ulusal Spor Bilimleri Dergisi*, 5 (2), 163-174.
- Karapınar, A. (2017). Gerçeklik ve hiper gerçeklik; Baudrillard ve G. Debord anlatılarından hareketle” hakikatin yeniden inşası. *Journal of International Social Research*, 10 (53).
- Kocabay Şener, N. (2021). Facebook nasıl “meta”laştı? *Yeni Medya*, 2021 (11), 174-179.
- Kuş, O. (2021). Metaverse: Dijital büyük patlamada’ fırsatlar ve endişelere yönelik algılar. *Intermedia International E-journal*, 8 (15), 245-266.
- Manço, U. A. (2014). Küreselleşme bağlamında gençlik ve kimlik. Şişman, B. Düzenli, M (Ed), *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II*, 295-313.
- Narin, N. G. (2021). A content analysis of the metaverse articles. *Journal of Metaverse*, 1 (1), 17-24.
- Ölçekçi, H. (2020). Dijital iletişim ve küresel kültürel etkileşimin homojenleşme, kutuplaşma ve melezleşme süreçleri. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*. 50, 146.
- Özay, M. A. & Mirgen, Ç. (2021). Kripto para yatırımcılarının bilgi düzeylerine etki eden faktörler ve algı düzeyleri üzerine bir inceleme. *Uluslararası Ekonomi ve Siyaset Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, 5 (13), 39-55.
- Sarup, M. (2019). *Post-yapısalcılık ve postmodernizm*. Pharmakon Yayınevi.
- Şişman, N. (2021). *Kaderle tasarım arasında yeni insan*. İnsan Yayınları.
- Toraman, Y. (2021). E-para ve tokenler (dijital türk akçesi) ile borçlanma: dijital türk lirası (dtl) üzerine bir çalışma. *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5 (2), 124-134.
- Yapıcı, A. (2020). Şüphe ve inanç kıskacında gençlerin din ve dindarlık algıları. *İlahiyat Akademi*, 12, 1-44
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık.
- Yüksel, H. (2022). Yeni medya ve dijital dönüşümün ötesi “metaverse. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 29, 237-258 .
- Zizek, S. (2011). *Kırılğan Temas*. Metris Yayınları.



Din ve İnsan Dergisi


مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Cilt: 3
Volume / المجلد: 3

Sayı: 6
Issue / العدد: 6

Aralık 2023
December / كانون الأول 2023

Dr. Sevgi ÇAKIR
sevgicakir0632@gmail.com
 ORCID: 0009-0001-8004-0787

ÖZGÜR İRADE VE AHLAKİ
SORUMLULUK TARTIŞMALARI
BAĞLAMINDA "BAĞDAŞMAZCILIK"
YAKLAŞIMI

THE "INCOMPATIBILIST" APPROACH
IN THE CONTEXT OF FREE WILL AND
MORAL RESPONSIBILITY DEBATES


Atıf: Çakır, S. (2023). Özgür irade ve ahlaki sorumluluk tartışmaları bağlamında "bağdaşmazcılık" yaklaşımı. *Din ve İnsan Dergisi*, 3 (6), 77-88.

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 22.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted Date: 05.12.2023
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Aralık 2023
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 77-88

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program. 
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

ÖZGÜR İRADE VE AHLAKİ SORUMLULUK TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA "BAĞDAŞMAZCILIK" YAKLAŞIMI¹

THE "INCOMPATIBILIST" APPROACH IN THE CONTEXT OF FREE WILL AND MORAL RESPONSIBILITY DEBATES

Özet

Bu makalede özgür irade ve ahlaki sorumluluk ilişkisi bağdaşmazcı anlayış çerçevesinde tartışılacaktır. Özellikle bu tartışmanın çağdaş ahlak felsefesi içinde hatırı sayılır bir yeri vardır. Genel olarak çağdaş ahlak felsefesinde özgür irade ve ahlaki sorumluluk tartışması determinizm ile birlikte açıklanmaktadır. Determinist bir dünyada özgür iradenin varlığından nasıl söz edebileceğimiz, bağdaşırılık ve bağdaşmazlık çerçevesinde ele alınmaktadır. Bağdaşmazlık özgür irade ve ahlaki sorumluluğun, determinizm ile bağdaşmaz olduğu iddiasındadır. Bağdaşmazlığa göre özgür irademiz olduğuna inanırız. Bağdaşmazcılar çoğu bu inancın bile tek başına hem özgür iradenin hem de ahlaki sorumluluğun varlığına inanmamız için yeterli olduğunu düşünür. Bu makalenin amacı söz konusu tartışmayı, bağdaşmazlık bağlamında incelemektir. Bu makaledeki temel iddia, bağdaşmazlığın determinizm konusundaki iddialarının akla yatkınken özgür irade ve ahlaki sorumluluk konusundaki iddialarının ise eksik ve yetersiz kaldığıdır.

Anahtar Kelimeler: Bağdaşmazlık, Özgür İrade, Ahlaki Sorumluluk, Determinizm.

Abstract

In this article, the relationship between free will and moral responsibility will be discussed within the framework of incompatibilism. In particular, this debate has a considerable place in contemporary moral philosophy. In general, the discussion of free will and moral responsibility in contemporary moral philosophy is explained together with determinism. In the context of compatibilism and incompatibilism, how we can discuss the existence of free will in a deterministic world is examined. Incompatibilism claims that free will and moral responsibility are incompatible with determinism. According to incompatibilism, we believe that we have free will. Most incompatibilists think that this belief alone is sufficient for us to believe in the existence of both free will and moral responsibility. The aim of this article is to examine this debate in the context of incompatibilism. The main claim of this article is that while incompatibilism's claims about determinism are plausible, its claims about free will and moral responsibility are incomplete and inadequate.

Keywords: Incompatibilism, Free Will, Moral Responsibility, Determinism.

Giriş

Özgür irade ve ahlaki sorumluluk kavramları felsefe tarihinde özellikle 20. yy'da çağdaş ahlak felsefesi içinde daha kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Özgür irade ve ahlaki sorumluluk hakkında konuşabilmemiz için öncelikle özgür iradenin ne olduğunu anlamalıyız. Genel olarak özgür irade, bizim istediğimiz eylemi seçmemizi ve yapmamızı ifade eder. Özgür iradenin bu tanımında iki kavram dikkat çeker. Bu kavramlar seçim yapabilmemiz ve onu yapabilirliğimizdir (Fischer vd., 2007, s.1; Kane, 2005, s. 2-6; Pink, 2004, s. 2; Vihvelin, 2013, s. 1-2; Watson, 2003, s. 172-173). Bunlar bizim kontrolümüzdedir. Peki, eylemlerimiz hangi anlamda bizim kontrolümüzdedir? Eylemlerimizin hangi anlamda bizim kontrolümüzde olduğu genel olarak iki şekilde açıklanmaktadır. Bunlardan birincisine göre eylemlerimiz onları başka türlü

¹ Bu makale, 21.10.2023 tarihinde İstanbul Aydın Üniversitesi 2. Uluslararası Lisansüstü Öğrenci Konferansı'nda sunulan "Özgür İrade ve Ahlaki Sorumluluk Tartışmasına Bağdaşmaz Bir Yaklaşım: Peter van Inwagen" başlıklı bildirinin genişletilmiş halidir.

seçebilmemiz anlamında bizim kontrolümüzdedir. İkincisine göre eylemlerimiz, eylemlerimizin kaynağı olmamız (kendi kendini belirleme, Gündoğdu, 2007, s. 132) bakımından kontrolümüzdedir. Aynı zamanda bunlar, özgür iradenin en önemli ve üzerinde en çok durulan özellikleri arasındadır. Özellikle eylemlerimizi başka türlü yapabilme imkanımız özgür irade tanımlarında ve tartışmalarında üzerinde en çok durulan fikirdir. Eylemlerimizin başka türlü yapılabilme imkanı, bir eylemi veya bir seçimi başka türlü yapabilmeye ve seçebilmeye sahip olduğumuzu ima eder (Onur, 2020, s. 14; Robb, 2020).

Bunun yanı sıra özgür irade, ahlaki sorumluluk ile birlikte de açıklanmaktadır. Özgür iradeyi ahlaki sorumluluk ile birlikte açıklayanlara göre özgür irade, ahlaken sorumlu olabilmek için zorunlu olan kontrolü, eylemlerimize uygulayabilme becerisidir. Dahası özgür irade, kişiye ahlaki sorumluluk yükleyen türden bir özgür durumdur (Fischer&Ravizza, 1993; Onur, 2020, s. 15; Pereboom, 2001, s. 92-93; Robb, 2020; s. 45-66; Watson, 2005, s. 106-112). Dolayısıyla özgür iradeyi ahlaki sorumluluktan ayrı olarak düşünmek pek de mümkün değildir. Buna karşın eylemlerimizin ve seçimlerimizin bizim kontrolümüz altında olduğunu ve onlardan ahlaken sorumlu olduğumuzu düşünmek, her zaman özgür iradenin varlığına inanmak için yeterli görülmemiştir. Bunun en büyük nedenlerinden biri eylemlerimizin ve seçimlerimizin nedeninin zaman zaman Tanrı, doğa yasaları ve çevre gibi faktörlere dayandırılmasıdır. Bu gibi sebeplerle özgür iradenin ve ahlaki sorumluluğun varlığı için çeşitli tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalar 17. yüzyıldaki bilimsel gelişmeler ile birlikte daha da artmıştır. 17. yüzyıldaki bilimsel gelişmeler daha çok, olan her şeyin birtakım yasalara bağlı olarak var olduğunu ileri sürmüştür. Bu da evrende determinizmin geçerli olduğu fikrini yeniden canlandırmıştır. Genel olarak determinizm geçmişte meydana gelmiş olan, şu an olan ve ileride meydana gelecek olan her olayın, zorunlu olarak kendinden önce meydana gelmiş olayların bir sonucu olarak alınması şeklinde tanımlanmaktadır. Determinizme göre her olay doğa yasalarına bağlıdır ve zorunlu olarak meydana gelir (Borchert, 2006, s. 2-3; Kane, 2005, s. 6-8).

Determinizmin 17. yüzyılda daha sistematik ve kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. 20. yüzyıla gelindiğinde fizikteki gelişmeler, determinizmin geçerli olduğu fikrinin sorgulanmasına yol açmıştır. Bu sorgulamalar, özgür irade ile ilgili tartışmaların yeniden ortaya çıkmasına neden olmuştur (Doğan, 2021, s. 798). Tüm bunlar sonucunda özgür iradeye sahip olup olmadığımız, determinizmin özgür iradenin varlığı için tehdit oluşturup oluşturmadığı bazı yaklaşımlar çerçevesinde tartışılmıştır. Bu tartışmalar genel olarak üç yaklaşım ile yapılmaktadır. Bu yaklaşımlar bağdaşırcılık, bağdaşmazcılık ve özgürlükçülüktür.

Bağdaşırcılık, özgür irade ve determinizmin bağdaşır olduğunu ileri sürer. Bağdaşırcılığa göre determinizm özgür iradenin varlığı için tehdit değildir. Determinist bir dünyada hem özgür iradeden hem de ahlaki sorumluluktan söz edebiliriz. Bu düşünceler etrafında şekillenen

bağdaşıcılık 20. yüzyılın yaygın görüşlerindedir (Doyle, 2016, s. 60; James, 1907, s. 149; Kane, 2005, s. 12; Pink, 2004, s. 44-45). Bağdaşıcılığa göre determinizm yanlış anlaşıldığı için özgür iradenin varlığı için tehdit olarak görülmektedir (Kane, 2011, s. 17-18). Bağdaşıcılığı savunan bazı isimler David Hume, Thomas Hobbes, John Locke, J. S. Mill, çağdaş isimlerden J. M. Fischer, M. Ravizza, Harry G. Frankfurt'tur.

Bağdaşmazcılık ise özgür irade ve determinizmin bağdaşmaz olduğunu ileri sürer. Bağdaşmazcılığa göre bağdaşıcılığın iddiası yanlıştır. Çünkü determinizmin hâkim olduğu bir dünyada kararlarımızı, seçimlerimizi ve eylemlerimizi nasıl belirleyebiliriz? Bunun yanı sıra önceden yaptığımız eylemlerimiz hakkında ahlaken sorumlu olmaktan nasıl söz edebiliriz? Bunlardan dolayı bağdaşmazcılık, bağdaşıcılığın iddiasına karşı çıkar. Bağdaşmazcılar bu konuyla ilgili kendi iddialarını ve düşüncelerini bazı argümanlar ile açıklamaya çalışmışlardır. (Mele, 1995, s. 66-148; Vihvelin, 2013, s. 149-151). Bu argümanlardan en ünlü olanı ve iyi bilineni Sonuç Argümanı'dır. Sonuç Argümanı genel olarak determinizm doğruysa o zaman hiçbir şeyin bizim kontrolümüzde olmadığını iddia eder. Bu da hem özgür iradenin hem de ahlaki sorumluluğun varlığına tehdit oluşturur (Kane, 2011, s. 115-116; van Inwagen, 2008, s. 337; 2013, s. 212, 214-215).

Bağdaşmazcılık gibi özgür iradenin ve determinizmin bağdaşmaz olduğunu iddia eden özgürlükçülükte ise özgür irade anlaşıldığında, özgür irade ve determinizm arasındaki bağdaşmazlığın anlaşılabilmesi için özgür iradenin doğru bir şekilde anlaşılması gerekir. Özgürlükçülüğe göre özgür, irade kişinin önceden yaptığı bir eylem için başka türlü yapabilmesi ve bu eylem için seçim özgürlüğüne sahip olmasını ima eder (Capes&Swenson, 2021; Demir, 2022, s. 19; Gündoğdu, 2007, s. 132, Pink, 2004, s. 80).

1. Bağdaşmazlık

Bağdaşmazcılık genel olarak determinizmin özgür iradenin varlığı için tehdit olmadığını, özgür iradenin determinizmi de içerdiği iddialarını kabul etmez. Bağdaşmazcılık bu iddiaların doğru olmadığını bazı argümanlar kullanarak göstermektedir (Kane, 1996, s. 9; Strawson, 1986, s. 23, 72; Vihvelin, 2022). Bu argümanlardan biri *Manipülasyon Argümanları* olarak adlandırılmaktadır. Argüman *mağdur* ile *eylemi üreten veya eyleme müdahale eden* iki kişiyi içeren önermelerden oluşmaktadır. Mağdur bir eylemi yapmak için o eylemi üreten tarafından yönlendirilir. Bundan dolayı mağdur eyleminden ahlaken sorumlu değildir. Çünkü Manipülasyon argümanlarında mağdur, özgürce eylemde bulunmadığı bir olay içindedir. Bu argüman

genellikle akla yatkın olarak kabul edilir (Mele, 1995, s. 66, 148-149; Pereboom, 1995, s. 24, 26; Sartorio, 2016, s. 157; Vihvelin, 2013, s. 149-151; 2022).

Bağdaşmazlıkla ilgili bir diğer argüman *Kaynak Argümanları* olarak adlandırılmaktadır. Kaynak Argümanları, seçimlerimizin bazılarında sorumlu olduğumuzu savunur ve şu şekilde özetlenebilir: (1) Eğer seçimlerimizin bazılarının nihai kaynaklarıysa o halde eylemlerimizi özgürce yaparız, (2) eğer determinizm doğruysa o halde yaptığımız her şey nihai olarak kontrolümüz dışındaki olaylar ve koşullardan kaynaklanır, (3) eğer yaptığımız her şeye nihai olarak kontrolümüz dışındaki olaylar ve koşullar neden oluyorsa o halde seçimlerimizden herhangi birinin nihai kaynakları biz olamayız, (4) bu nedenle eğer determinizm doğruysa seçimlerimizin hiçbirinin nihai kaynağı biz değiliz ve (5) [sonuç] eğer determinizm doğruysa eylemlerimizi hem özgürce yapmayız hem de yaptıklarımızdan ahlaken sorumlu olmayız (Bok, 1998, s. 44, 96-97; Franklin, 2016, s. 1-19; Kane, 1996, s. 33-36; 2000, s. 158-162; Markosian, 1999, s. 258-262). Kaynak Argümanları'na göre determinizm kabul edilemez.

Bağdaşmazlıkla ilgili bir diğer argüman *Sonuç Argümanı* olarak adlandırılmaktadır. Sonuç Argümanı, ilk olarak modern zamanlarda Carl Ginet, David Wiggins, Peter van Inwagen, James Lamb ve Nelson Pike tarafından çeşitli şekillerde ifade edilmiştir (van Inwagen, 2008, s. 337; 2013, s. 212, 214; Kane, 2011, 115-116). Sonuç Argümanı genel olarak determinizmin doğru kabul edildiğinde hiçbir şeyin kontrolümüzde olmadığını iddia eder. Aynı zamanda Sonuç Argümanı'na göre determinizmin doğru olduğu kabul edildiğinde olan her şey, geçmişteki olayların ve doğa yasalarının bir sonucudur. Bu da özgür iradenin varlığından söz edilemeyeceğini ima eder. Sonuç Argümanı'nı savunanların karşı çıktığı temel fikir budur. Onlar determinist bir dünyada failerin alternatif eylemlerini nasıl anlamamız gerektiğini, doğa yasaları ve geçmişin bizi sınırladığı konusundaki bağdaşırıcı düşüncelerin neden savunulamayacağını tartışırlar (Doğan, 2021, s. 800; Onur, 2020, s. 21; Sartorio, 2016, s. 153; Vihvelin, 2022).

Özellikle bağdaşmazlık içinde önemli bir yeri olan Inwagen, özgür irade ve determinizmin bağdaşmaz olduğu iddiasının savunulması için argümanlara ihtiyacımız olduğunu belirtir. Inwagen'e göre bağdaşmazlığı savunmak ve diğer anlayışların -özellikle bağdaşırıcılığın- iddialarının yanlış olduğunu göstermek istiyorsak argümanlar oluşturmalıyız. Aynı zamanda oluşturulan argümanlar ile hem özgür irade ve determinizmin bağdaşmaz olduğunu hem de determinizmin geçersiz bir iddia olduğunu gösterebiliriz. Inwagen bununla ilgili düşüncelerini daha çok Sonuç Argümanı ile açıklamıştır (van Inwagen, 2013, s. 212, 214). Sonuç Argümanı, determinizm geçerli kabul edildiğinde, özgür iradeden söz edemeyeceğimizi göstermek için önermeler ve örnekler ile kurulan bir argümandır. Çağdaş eylem felsefesi içinde özgür irade ve determinizm ile ilgili tartışmalar daha çok Inwagen'in Sonuç Argümanı üzerinden

yapılmaktadır. Dahası Inwagen, söz konusu tartışmanın ve ilişkinin günümüzdeki haliyle konuşulmasında ve tartışılmasında önemli bir yere sahiptir. Bu bakımdan Inwagen'in bu tartışmayı şekillendirdiğini söylemek yanlış olmaz.

Inwagen, özgür iradeyi ve determinizmi bu kadar önemsememizin nedeninin ahlaki sorumluluğa verdiğimiz öneme dayandırır. Inwagen'e göre ahlaki sorumluluğu önemseydiğimiz için özgür iradenin varlığı ve determinizmin geçerli olup olmadığını önemseriz. Çünkü Inwagen'e göre özgür irade ahlaki sorumluluğun varlığı için zorunlu bir koşuldur. Özgür iradeye sahip olmadan ahlaki sorumluluktan da söz edemeyiz. Inwagen'e göre özgür iradenin ve ahlaki sorumluluğun varlığına inanmak için bu tek başına yeterli bir nedendir. Buna karşın determinizm için bu geçerli değildir (van Inwagen, 1983, s. 161-162, 214). Inwagen bununla ilgili düşüncelerini örnekler ve önermeler üzerinden açık bir şekilde açıklamayı amaçlar. Bunun için Inwagen öncelikle özgür irade, ahlaki sorumluluk ve determinizm ilişkisinde yer alan ifadelerin anlamlarını açıklar. Devamında Inwagen bir sonuca ulaşmaya çalışır.

Inwagen'e göre özgür irade, ahlaki sorumluluk ve determinizm arasındaki ilişkinin anlaşılabilmesi için öncelikle determinizmin ne anlama geldiği anlaşılmalıdır. Determinizm geçmişte olan olayların şu an olan olayları belirlediği iddiasıdır. Eş deyişle determinizm, geçmişin ve doğa yasalarının benzersiz bir geleceği belirlediği iddiasıdır. Özgür irade ise bir şeyi yapabilme veya seçebilme şeklinde ifade edilir. Inwagen'e göre bir eylemi veya seçimi yapmanın kişinin iradi eylemi altında olması, kişinin onu yapabilecek olduğunu ima eder. (van Inwagen, 1983, s. 8, 56, 106; 1999, s. 342; 2008, s. 329, 333). Inwagen'e göre özgür irade, bir şey yapabilmek anlamına gelir. Burada bir şey yapabilmenin anlamı hem güç hem de yapabilirlik gibi kelimelere karşılık gelmektedir.

Inwagen tüm bunları Sonuç Argümanı içinde açıklar. Sonuç Argümanı'na göre determinizm yalnızca tek bir olanaklı gelecek olduğu iddiasıdır. Aynı zamanda determinizm geleceğin benzersiz bir geçmişi belirlediği sonucuna sahiptir. Eğer determinizm doğruysa eylemlerimiz doğa yasalarının ve geçmişteki olayların sonucudur. Ancak geçmiş (burada geçmiş ile kastedilen kişinin doğmadan önceki dünyanın durumu) biz doğmadan önce olan şeyler ve doğa yasaları bizim kontrolümüzde olmadığı gibi bize bağlı da değildir. Dahası eğer determinizm doğruysa şuan ki eylemlerimizin ve geçmişteki eylemlerimizin sonuçları bizim kontrolümüzde ve bize bağlı değildir (van Inwagen, 1983, s. 60, 65-66). Dolayısıyla determinizm doğruysa özgür iradenin varlığından söz edemeyiz. Inwagen bu sonucun yanlış olduğunu göstermeyi amaçlar.

Inwagen örneklerinin birinde bu yanlış sonucu açıklar. Inwagen'in örneğine göre bir suçlunun ölüm cezasını engellemek için belli bir zamanda (Z) elini kaldırması gereken bir yargıç (Y) vardır. Elini kaldırma eylemi, mahkûmlara özel bir af tanınmasının işaretidir. (Y), (Z)'de özgür iradesiyle elini kaldırmadığı için suçlu ölüm cezası alır (van Inwagen, 1983, s. 69).

Inwagen bu örnek ile özgür irade ve determinizmin bağdaşmadığını iddia eder. Çünkü ona göre eğer determinizm doğruysa (Y) zaten (Z)'de elini kaldıramazdı. Başka bir deyişle eğer determinizm doğruysa (Y) elini kaldırma eyleminde zaten bulunamaz. Inwagen bu görüşünü sembolik bir akıl yürütme formunda ifade eder. Bu forma göre Y: örnekteki yargıca, Zo: yargıcın doğumundan önce keyfi olarak seçilmiş bir zamana, Öo: yargıcın doğumundan önce keyfi olarak seçilmiş bir anın dünyadaki durumunu ifade eden bir önermeye, Ö: Z'de dünyanın durumunu ifade etmek için kullanılan bir önermeye ve D doğa yasalarının tek bir önerme içindeki birleşimine karşılık gelir. Bunlar sonucunda Inwagen argümanını şu şekilde ifade eder:

(1) "Eğer determinizm doğruysa Öo ve D'nin birleşimi Ö'yü gerektirir.

(2) Y'nin Z'de elini iradi bir şekilde kaldırması ve Ö'nün doğru olması olanaklı değildir.

(3) Eğer 2. önerme doğruysa o halde Y, Z'de elini iradi bir şekilde kaldırabilseydi Y, Ö'yü yanlış hale getirebilirdi.

(4) Eğer Y, Ö'yü yanlışlayabilseydi ve Öo ve D'nin birleşimi Ö'yü gerektirseydi o zaman Y, Öo ve D'nin birleşimini yanlış hale getirebilirdi.

(5) Eğer Y, Öo ve D'nin birleşimini yanlışlayabilseydi Y, D'yi yanlış hale getirebilirdi.

(6) [Fakat] Y, D'yi yanlışlayamazdı.

(7) [O halde] Eğer determinizm doğruysa Y, Z'de elini iradi bir şekilde kaldıramazdı." (van Inwagen, 1983, s. 70).

Inwagen'in Sonuç Argümanı temelde bir kişinin önceden yapmış olabileceği bir eylemin doğa yasaları ile birlikte kişinin doğmadan önceki dünyanın durumuna uymadığı ortaya çıkarsa o zaman kişinin bu eylemi yapmış olmayacağını göstermeyi amaçlar (van Inwagen, 1983, s. 75). Aynı zamanda determinizm iddiasının geçerli olduğunu kabul ettiğimiz zaman, olayların seyirinden herhangi bir sapmanın doğa yasaları ile birlikte dünyanın geçmişteki herhangi bir durumuyla bağdaşmaz olduğunu ileri sürer. Sonuç Argümanı determinizmin geçerli bir iddia olmadığını göstermek için iyi bir dayanaktır. Buna karşın bu argümanın akla yatkın olup olmadığı tartışmalıdır. Örneğin kişinin bir eylem veya seçim için yapabileceklerinden ve yapamayacaklarından konuşmak, aynı zamanda kişinin gücü hakkında konuşmak anlamına gelir. Bu aynı zamanda bağdaşırcılar tarafından oldukça eleştirilen bir anlama sahiptir. Çünkü bağdaşırcılara göre kişinin gücü hakkında konuşuyorsak onun bir eylem veya seçim ile ilgili olarak yapabilirlik koşulu hakkında konuşmuş oluruz. Bu da kişinin bir şeyi yapmayı veya seçmeyi isteseydi o eylemi yapmayı veya seçmeyi yapacağı anlamına gelir (Kane, 2007, s. 11-13). Ancak durum böyle değildir. Çünkü determinizmi geçerli kabul ettiğimiz zaman olayların

seyrinden herhangi bir sapmanın doğa yasalarıyla birlikte dünyanın herhangi bir geçmiş durumuyla bağdaşması imkânsızdır (Capes&Swenson, 2021; Vihvelin, 2022).

Aslında Inwagen'in Sonuç Argümanı'nın en tartışılan kısmı determinizm tarafından geçmişe veya doğa yasalarına herhangi bir etkide bulunamamamıza, olaylar üzerinde herhangi bir etkide bulunma konusunda herhangi bir şey yapamamamıza dayanır. Bunu geçerli kabul ettiğimiz zaman hem doğmadan önceki olaylar hem de doğa yasaları üzerinde bir kontrolümüz yoksa aynı bunun gibi kendi eylemlerimiz üzerinde de bir kontrolümüz yoktur (Kane, 2011, s. 116-117). Inwagen temelde determinizmin savunduğu bu görüş için argümanlarını oluşturmuştur. Ama argümanları bazı itirazlara uğramıştır. Bu itirazlardan en iyi bilineni kişinin doğmadan önce geçmişi veya doğa yasalarını değiştirmek için bir şey yapamayacağı sonucuyla ilgilidir. Ancak bu sonuç tartışmalıdır. Örneğin Robert Kane, Inwagen'in Sonuç Argümanı'nın bir versiyonunu oluşturup bu tartışmayı şu şekilde yapar: (1) Artık geçmişi değiştirmek için yapabileceğimiz bir şey yoktur, (2) artık doğa yasalarını değiştirmek için yapabileceğimiz bir şey yoktur, (3) geçmişi ve doğa yasalarını değiştirmek için yapabileceğimiz bir şey yoktur, (4) eğer determinizm doğruysa şimdiki eylemlerimiz geçmişin ve doğa yasalarının zorunlu sonuçlarıdır. (5) [Sonuç] Bu nedenle şimdiki eylemlerimizin gerçekleştiği sonucunu değiştirmek için yapabileceğimiz bir şey yoktur (Kane, 2007, s. 10). Kane'a göre geçmişte olup bitenlerin ya da doğa yasalarının ne olduğunun bize bağlı olmadığını söylemek, geçmişi ve doğa yasalarını değiştirmek için artık yapabileceğimiz bir şey olmadığını söylemeyi ima eder. Buna karşın Sonuç Argümanı determinist bir dünyada faillerin alternatif eylemleri ve seçimleri hakkındaki olguları nasıl anlamamız gerektiğini, doğa yasalarının ve geçmişin bizi sınırlaması hakkındaki bağdaşırıcı önerilerin savunulup savunulamayacağını anlamamızda önemli bir adımı temsil eder (Capes&Swenson, 2021; Vihvelin, 2022).

Buna karşın Sonuç Argümanı'nın göstermeyi amaçladığı sonucu başaramadığını iddia edenler de vardır. Sonuç Argümanı'nın sonucuna göre determinizmi geçerli kabul ettiğimizde özgür iradenin varlığı imkânsız olur. Ted Warfield ve Joseph Campbell Sonuç Argümanı'nın yalnızca olumsal bir sonuca vardığını iddia eder (Speak, 2011, s. 124). Bağdaşmazcı Warfield, Sonuç Argümanı'nın tüm öncüllerinin yalnızca doğru değil, zorunlu olarak doğru olması gerektiğini düşünür. Sonuç Argümanı'nın tüm öncüllerinin zorunlu olarak doğru olduğunu düşünmemiz için akla yatkın nedenler verilmelidir. Warfield'e göre Inwagen ve Kane, Sonuç Argümanı'nın öncüllerinin zorunlu olarak doğru olduklarını değil sadece doğru olduklarını ileri sürer. Dolayısıyla Warfield, Inwagen'in ve Kane'in Sonuç Argümanlarının eksik olduğunu ifade eder (Speak, 2011, s. 124-125; Warfield, 2000, s. 168-170). Warfield iddiasında haklıdır. Çünkü Sonuç Argümanı'nın daha sağlam ve tutarlı olduğunun gösterilmesi için onun tüm öncüllerinin doğru olması gerekir.

Campbell ise Sonuç Argümanı'nın uygulayıcı argümanının (4). öncülü üzerinde durur. Bu öncüle göre hiç kimsenin geçmişle (kişinin doğumundan önceki dünya) ilgili bir önermenin doğru olup olmadığı konusunda bir seçeneği yoktur. Dahası Campbell'e göre Sonuç Argümanı'nı savunan biri için kişinin doğumundan önceki dünyanın durumuyla ilgili sağlam bir önerme oluşturması gerekir. Çünkü ancak o zaman bu öncülün doğru olduğunu konuşabiliriz. Buna karşın Sonuç Argümanı bunu kurmakta başarılı değildir (Campbell, 2007, s. 105-107, 109; Speak, 2011, s. 124-125). Bu nedenle Campbell, Sonuç Argümanı'nın bağdaşmazlık için başarılı ve yeterli bir argüman olmadığını ifade eder.

Sonuç

Inwagen'in özgür irade ve determinizm ile ilgili düşünceleri, özgür irade ve determinizmin bağdaşmaz olduğu iddiası için genel olarak bakıldığında akla yatkın bir savunmadır. Bu savunmada Inwagen'in amacı determinizmin kesin bir şekilde kabul edilemez yani geçersiz olduğunu göstermektir. Inwagen bu amacını verdiği örnekler ile desteklemeye çalışmış ve zaman zaman bu amacını göstermekte başarılı olmuştur. Inwagen'e göre determinizmi doğru kabul ettiğimizde verdiği önermelerden en az birinin yanlış olması gerekir. Eğer tüm önermelerin doğru olduğunu kabul edersek o halde sonuç yanlış olur. Peki, hangi önermenin doğru olduğunu nasıl anlayacağız? Inwagen'in düşünceleri, bunu anlamamız için yeterli midir? Inwagen'in düşünceleri, sezgisel olarak akla yatkındır. Inwagen bunun farkındadır. Dolayısıyla o, argümanlarını ve düşüncelerini çoğunlukla sezgiye dayandırıp açıklar. Bu da onların kabul edilebilirliğini ve doğruluğunu oldukça tartışmalı bir hale getirmektedir. Çünkü argümanların akla yatkınlığının ve geçerliliğinin sezgiye dayanması onları kabul etmek yeterince ikna edici değildir. Bu nedenle Inwagen iddiasında haklı olsa da olmasa da iddiasını savunmak için başvurduğu yöntemler de yeterince ikna edici değildir.

Buna karşın Inwagen Sonuç Argümanı ile ilgili itirazlara ve yorumlara rağmen argümanının arkasındadır. Inwagen'e göre bağdaşmazcılık doğruysa, ya determinizm ya da özgür irade iddiası yanlıştır. Inwagen, özgür iradenin varlığına inanmamız için yeterli nedenler olduğunu ve özgür iradeye sahip olduğumuzu verdiği argüman ile açıkladığını belirtir. Dahası Inwagen determinizmi kabul etmek için herhangi bir nedenimiz olmadığını da ısrarla vurgular. Inwagen'e göre bu fikri çürütmek isteyen bir bağdaşırıcı, geçerli ve sağlam iddialar oluşturmalıdır. Inwagen aslında kendi argümanları ile bağdaşırıcıların argümanları ön yargısız ve tarafsız bir şekilde okunduğunda, kendi argümanlarının daha makul olduğunun kabul edileceğini iddia eder. Ancak Inwagen bu iddiasını göstermekte pek de yeterli olamamıştır. Bu en iyi onun özgür irade ve ahlaki sorumlulukla ilgili açıklamalarında görünür. Inwagen'e göre özgür kişinin önceden yapmış olduğu bir eylem için ahlaki sorumluluktan söz edebilmek için kişinin o eylem sırasında yaptığından başka türlü yapabilmesini sağlayacak alternatiflere sahip

olması gerekir. Eğer kişi yaptığı eylemi başka türlü yapamadığı için yapmışsa o halde ahlaki sorumluluktan da söz edemeyiz. Inwagen genel olarak özgür irade ve determinizmin bağdaşmaz olduğu üzerinde durduğu için ahlaki sorumluluk fikrini onun düşüncelerinde sadece belli bir eylem için alternatiflerden söz edilebildiğinde görürüz. Dolayısıyla Inwagen'in düşüncelerinde ahlaki sorumluluk göz ardı edilmiştir. Çünkü kişinin yaptığından başka türlü yapamadığı için belli bir eylemi yapması onun ahlaki sorumluluktan muaf olduğunu göstermez. Çünkü kişinin yapmış olduğu bir eylemi hangi niyetle ve neden yaptığını bilemeyiz. Bunun yanında kişinin yapmış olduğu bir eylem üzerinde bir seçim özgürlüğü olduğu da göz ardı edilmemelidir. Sonuç olarak olabilir ve bir seçime sahip olmak ahlaken sorumlu olmak için yeterlidir ve buradaki fark sorumluluk derecelerinde olabilir.

Kaynakça

- Bok, H. (1998). *Freedom and responsibility*. Princeton: Princeton University Press.
- Borchert, D. M. (2006). *Encyclopedia of philosophy*. USA: 2nd edition, c. 3.
- Campbell, J. K. (2007). Free will and the necessity of the past. *Analysis*, vol. 67, no. 2, 105-111.
- Capes, J.& Swenson, P. (2021, 18 Ağustos). Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/>
- Demir, M. (2022). *Daniel Dennett ve özgür irade*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğan, M. (2021). Yapay zekâ ve özgür irade: yapay özgür iradenin imkânı. *Trt Akademi*. c:6, s:13, 788-811.
- Doyle, B. (2016). *Free will: the scandal in philosophy*. USA: Cataloging in Publication Data.
- Fischer, J. M.& Ravizza, M. (1993). *Perspectives on moral responsibility*. Ithaca: Cornell University Press.
- Fischer, J. M.& Ravizza, M. (1998). *Responsibility and control: a theory of moral responsibility*. Cambridge University Press.
- Fischer, J. M. (2007). Compatibilism. *Four views on free will* içinde ed. J. M. Fischer, Robert Kane, Derk Pereboom vd. USA: Blackwell Publishing, 2007.
- Franklin, C. E. (2016). If anyone should be an agent-causalist, then everyone should be an agent-causalist. *Mind*, vol. 125, no. 500.
- Gündoğdu, H. (2007). Corliss Lamont'ta 'seçme özgürlüğü ve belirlenimcilik' problemi. *Kaygı Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 128-152.

- James, W. (1907). *The will to believe and other essays in popular philosophy*. London: Longmans Green and Co. Press.
- Kane, R. (1996). *The significance of free will*. Oxford: Oxford University Press.
- Kane, R. (2000). Responses to Bernard Berofsky, John Martin Fischer and Galen Strawson." *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 60, no. 1, 157-167.
- Kane, R. (2005). *A contemporary introduction to free will*. NY: Oxford University Press.
- Kane, R. (2007). Libertarianism. *Four views on free will* içinde, ed. John Martin Fischer, Robert Kane, Derk Pereboom, Michael Vargas, USA: Blackwell Publishing, 2007.
- Kane, R. (2011). *The Oxford handbook of free will*. Oxford: The Oxford University Press.
- Markosian, N. (1999). A compatibilist version of the theory of agent causation. *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 80, no. 3, 257-277.
- Mele, A. R. (1995). *Autonomous agents: from self-control to autonomy*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, T. (1979). *Moral questions*. England: Cambridge University Press.
- Onur, F. (2020). İrademiz özgür değil: metafizik bir problem olarak özgür irade. *Metazihin Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, c:3, s:1.
- Pereboom, D. (1995). Determinism al dente. Blackwell Publishing, *Noûs*, vol. 29, no. 1, 21-45.
- Pereboom, D. (2001). *Living without free will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pink, T. (2004). *Free will: a very short introduction*, NY: Oxford University Press.
- Robb, D. (2020, 9 Temmuz). Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/alternative-possibilities/>
- Sartorio, C. (2016). *Causation and free will*. UK: Oxford University Press.
- Speak, D. (2011). The consequence argument revisited. *The Oxford handbook of free will* içinde, ed. Robert Kane. Oxford: The Oxford University Press.
- Strawson, G. (1986). *Freedom and belief*. NY: Oxford University Press, second edition.
- Vihvelin, K. (2013). *Causes, laws, and free will*. NY: Oxford University Press.
- Vihvelin, K. (2022, 22 Ağustos). Arguments for Incompatibilism. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-arguments/>
- van Inwagen, P. (1983). *An essay on free will*. Oxford: Clarendon Press.

- van Inwagen, P. (1999). Moral responsibility, determinism, and the ability to do otherwise. *The Journal of Ethics*: 3, USA, 341-350.
- van Inwagen, P. (2008). How to think about the problem of free will. *Journal of Ethics*, USA, 327-341.
- van Inwagen, P. (2013). A dialogue on free will. *Method Journal*, 3, 212-221.
- Watson, G. (1987). Responsibility and the limits of evil: variations on a Strawsonian theme. *Free will: concepts and challenges* içinde, ed. John Martin Fischer, NY.
- Watson, G. (2003). The work of the will. *Weakness of will and practical irrationality* içinde, ed. Sarah Stroud and Christine Tappolet, Oxford: Oxford University Press.
- Warfield, T. (2000). Causal determinism and human freedom are incompatible: a new argument for incompatibilism. *Philosophical Perspectives*, 14, 167-180.



Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان


ISSN: 2980-1117

Cilt: 3
Volume / المجلد: 3

Sayı: 6
Issue / العدد: 6

Aralık 2023
December / كانون الأول 2023

İbrahim KÖRPE
Milli Eğitim Bakanlığı
korpeibrahim@gmail.com

 ORCID: 0000-0003-0359-2200

FARABİ VE SPİNOZA'DA BİLGİNİN
BELİRLENİMLERİ VE MUTLULUK

DETERMINATIONS OF KNOWLEDGE
AND HAPPINESS IN FARABI AND
SPINOZA


Atıf: Körpe, İ. (2023). Farabi ve Spinoza'da bilginin belirlenimleri ve mutluluk. *Din ve İnsan Dergisi*, 3 (6), 89-110.

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 15.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted Date: 04.12.2023
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Aralık 2023
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 89-110

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program. 
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

FARABİ VE SPİNOZA'DA BİLGİNİN BELİRLENİMLERİ VE MUTLULUK

DETERMINATIONS OF KNOWLEDGE AND HAPPINESS IN FARABI AND SPINOZA

Özet

Bu çalışmada Farabi'de aklın ve Spinoza'da ise bilginin belirlenimleri ve mutluluğun kazanılması ile ilgili fikirleri incelenmiştir. Filozofların akıl ve bilginin düzeyleri ile ilgili görüşlerinin birbirine benzer olduğu iddia edilmiş ve çalışmada bu benzerliğin gösterilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda; Farabi'nin Akıl Risalesi ve İdeal Devlet adlı çalışmalarıyla Spinoza'nın Ethica eserleri incelenmiştir. Bu inceleme, ayrı başlıklar halinde yapılarak çalışmanın sonuç bölümünde benzerlikler üzerinde durulmuştur. Buna göre; (1) Farabi'de bilkuvve akıl ile Spinoza'da birinci tür bilgi düzeyindeki bilginin edilgin ve pasif bir formda olmak anlamında benzer oldukları, (2) bilfiil akıl ile ikinci tür bilgi düzeyindeki bilginin, etkin ve aktif bir formda olmak anlamında benzer oldukları, (3) yine bilfiil akıl ile ikinci tür bilgi düzeyindeki bilginin mantıksal/çıkarımsal akıl olmak anlamında benzer oldukları, (4) müstefad akıl ile üçüncü tür bilgi düzeyindeki bilginin, sezgisel/temaşacı bir halde olmak anlamında benzer oldukları, (5) müstefad akıl ile üçüncü tür bilgi düzeyindeki bilginin, tanrısal akılla kurdukları bağlantı ve mutluluk, sonsuzluk tecrübelerinin benzer oldukları, iddia edilmiş ve incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Akıl, Mutluluk, Üçüncü Tür Bilgi, Faal Akıl, Töz.

Abstract

The study analyzes the determinations of reason in Farabi and knowledge in Spinoza and their ideas about the attainment of happiness. It is claimed that the philosophers' views on the levels of reason and knowledge are similar to each other, and the study aims to show this similarity. In this context, Farabi's Treatise on Reason and the Ideal State and Spinoza's Ethica were analyzed. This examination was made under separate headings, and the similarities were emphasized in the conclusion section of the study. According to this; (1) the potential intellect in Farabi and the first kind of knowledge in Spinoza are similar in the sense of being in a passive and passive form, (2) the actual intellect and the second kind of knowledge are similar in the sense of being in an active and active form, (3) the actual intellect and the second kind of knowledge are similar in the sense of being logical/inferential intellect, (4) it has been claimed and analyzed that the intellect and the third kind of knowledge are similar in the sense of being in an intuitive/transcendent state, (5) the connection that the intellect and the third kind of knowledge have with the divine intellect and their experiences of happiness and eternity are similar.

Keywords: Philosophy, Mind, Happiness, Third Kind of Knowledge, Active Intellect, Essence.

Giriş

Hem Farabi hem de Spinoza, felsefenin çeşitli sahalarında ortaya koydukları görüş ve düşünceleri ile gerek kendi dönemlerinde gerekse de günümüzde önemini sürdüren isimlerden olmuşlardır. Farabi'nin eserlerinde, varlık ve siyaset hakkındaki fikirlerinden, mantık hakkındaki yorum ve üretimlerine kadar bugün çağdaş dünyanın pek çok alanındaki problemlere ışık tutmaya gebe düşünceler ve bu düşüncelerden etkilenen insanlar bulabiliriz. Spinoza'nın eserlerinde de benzer şekilde, insan davranışlarının doğasından, ahlaka, ifade özgürlüğü ile duygular öğretisinden, zihin beden problemine kadar pek çok alana yayılmış problemlere dair uzun açıklamalar ve çözümler ile bunlardan etkilenen insanlar bulabiliriz. Hal böyle iken Spinoza'nın görüşlerinden bazılarının Farabi'nin görüşlerine benzediğini iddia etmekte herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Çünkü insan akli doğası gereği türdeşlerine benzer yapıdadır ve tarihin farklı zamanlarında farklı mekanlardan insanların birbirine benzer düşünceler dile getirmesi bunun en büyük kanıtıdır. Spinoza ve Farabi'nin bilginin belirlenimleri ve mutluluk hakkındaki görüşlerini incelediğimiz bu çalışmada, Spinoza'nın görüşlerinden bazılarının Farabi'nin düşüncelerine benzediğinden bahsedilmiştir. Çalışmada göstermeyi amaçladığımız temel husus, her iki filozofun da, insanın epistemolojik donanımı ve bilgi türleri ile mutluluğun kazanılması konusunda birbirine benzer düşünceler ortaya koyduğu iddiasıdır. Burada bahsettiğimiz mutluluğun kazanılması meselesinin, bilgi türleri ile çok yakından ilişkili olduğu ve bilgi türlerinden ayrı ve bağımsız bir mesele olarak düşünülmemesi gerektiğinin altını çizmemiz önem taşımaktadır. Şöyle ki çalışmada da değineceğimiz üzere hem Farabi'nin hem de Spinoza'nın mutluluk anlayışlarında mutluluk, insanın epistemolojik donanımı ve bu donanım yoluyla edindiği bilgiler ile çok sıkı bir ilişki halindedir. Başka bir deyişle her iki filozof açısından da mutluluk, insanın zihnini, aralarında derin farklar bulunan çeşitli aşamalardan geçirmesi suretiyle kazanabileceği bir ruh halidir. Bir ruh hali olarak tasvir edebileceğimiz mutluluk, ancak ve sadece insanın çeşitli epistemik aşamalardan geçmesi sonucunda ortaya çıkabilen bir mefhum olmakla birlikte insanın epistemik donanımından ayrık ve bağımsız değildir. Dolayısıyla Farabi ve Spinoza'nın bilgi türleri ile ilgili görüşlerinin birbirine benzer olduğunu iddia ettiğimizde bu filozofların mutluluk hakkındaki görüşlerinin de birbirine benzer olduğunu iddia etmiş oluruz. Hem Farabi hem de Spinoza'nın yalnızca bilgi türleri ile ilgili görüşleri değil aynı zamanda bilgi türlerinin sonucunda ulaştıkları mutluluğa dair düşünceler de birbirine benzerdir. Böylelikle çalışmada, hem Farabi hem de Spinoza'nın bilgi türleri ve mutluluğun kazanılması noktasında birbirlerine oldukça benzer görüşler ortaya konulduğu iddia edilmiş ve gerekçelendirilmeye çalışılmıştır. Farabi'nin bilgi türleri ile ilgili görüşlerinden bahsederken 'akıl' kavramı kullanılırken Spinoza'nın bilgi türleri ile ilgili görüşlerinden bahsederken 'zihin' kavramının kullanılmasının sebebi ise, filozofların bu kavramları kullanmalarındadır.

1. Farabi'de Aklın Düzeyleri

Farabi'ye göre bilgi ve bilmek, varlıkların gerçekliklerini doğru ifade edebilmek anlamında, mümkün bir süreçtir (Filiz, 2014, s. 203). O, bilginin ve bilme eyleminin merkezi olarak tanımladığı insan aklını, insan varlığının en üstün ve en değerli parçası olarak görür. Bu bakımdan ona göre akıl kuvveti, daha önceki bütün suretlerin nihai sureti olması anlamında insanı diğer varlıklardan ayıran temel ve tözsel bir özelliştir (Farabi, 2019, s. 69). İnsan bu en temel özelliği sayesinde, çeşitli türde bilgiler edinerek yetkinliğe ve çalışmamızın bu bölümünde bahsedeceğimiz üzere mutluluğa ulaşır. Zaten Farabi'nin akıl ile ilgili görüşlerinden anladığımız ve ifade edeceğimiz üzere insanın nihai amacı; (1) en temel ayırt edici özelliği olan aklını yetkinleştirmek ve (2) bu yetkinleştirmenin neticesinde mutluluğa ulaşmaktır.

Farabi, bilgi ve genelinde akıl ile ilgili görüşlerinden çoğunlukla, *Risale fi'l.'Akl ile El Medinetü'l Fazıla* isimli eserlerinde bahseder. Dolayısıyla çalışmanın bu bölümünde çoğunlukla bu eserlerden yararlanılmıştır. Ona göre, insanın en temel özelliği olan akıl gücünün aralarında bir tür epistemolojik hiyerarşi bulunan üç temel yetkinlik derecesi vardır. Aklın ilk derecesi, varlıkların bütün mahiyet ve suretlerini¹ soyutlamaya hazır ve müsait olup bu suret ve mahiyetleri akledilmeye ve bilgi haline getirilmeye uygun hale getiren *bilkuvve* akıldır (Farabi, 2014, s. 130).

1. 1. Bilkuvve Akıl

Aklın ilk düzeyini teşkil eden *bilkuvve* akıl, duylardan gelen verileri işlemeye ve algılamaya hazır bulunan rasyonel bir taban olarak adlandırılabilir. Başka bir deyişle, dış dünyanın beden üzerinde etkilenmeler yapması sonucunda, duylar vasıtasıyla bu etkilenmelerden doğan verilerin algılandığı yer Farabi'ye göre *bilkuvve* akıldır. Aklın bu formu, insanda baştan itibaren onun doğası gereği vardır ve bu akıl, duylardan gelen tasavvurları kabul etmek üzere hazırlanmış maddi bir yetenek, rasyonel bir tabandır (Farabi, 2019, s. 69). Farabi tarafından maddi akıl olarak adlandırılan aklın bu ilk derecesine ayrıca edilgin (münfail) akıl da denir (Farabi, 2019, s. 81). Farabi, aklın bu formunun nasıl bir şey olduğunu, mum örneği vererek anlatır: Filozofa göre aklın bu formu, kendisinin üzerinde suretlerin ortaya çıktığı maddeye benzer (Farabi, 2014, s. 131): Bedenin duylar yoluyla dış dünyadan aldığı etkilenmeleri bir mühür, *bilkuvve* akli da zarfın üzerinde ısıtılmış mum olarak düşünürsek, mührü muma bastığımızda sureti olduğu gibi mumum üzerine işlenir (Farabi, 2014, s. 130). Tıpkı bu örnekte olduğu gibi, bedenin duylar yoluyla dış dünyadan aldığı etkilenmeler de *bilkuvve* akıl üzerinde kendi suretlerini bırakır.

¹ Farabi terminolojisinde mahiyet varlıkların türlerine özgü niteliklerini, varlıkların özsel özelliklerini ifade etmek anlamında kullanılırken, suret, varlıkların duylar yoluyla algılanması neticesinde, bu algılamalardan doğan fikirleri, kavramsallaştırmaları ifade etmek için kullanılmaktadır.

Bilkuvve akıl, sureti taşıyan madde ya da desteğe benzemesine karşın, diğer cismani maddelerden doğası gereği ayrılır. Çünkü Farabi'ye göre cismani maddeler, yukarıda verdiğimiz mum-mühür örneğinde olduğu gibi, kendilerine etki eden suretleri derinliklerinde değil sadece yüzeylerinde kabul eder (Farabi, 2014, s. 130). Bu ne demektir? Örnekle ifade edecek olursak, bir duvarı duvar kağıdıyla kapladığımız zaman bu işlemin sonunda duvar ve duvar kağıdı arasında hala bir ayırım kalmaya devam eder. Yani duvar kağıdı, duvar ile bir ve aynı varlık olmaz. Burada ontolojik bir birliktelik söz konusu değildir. Her ne kadar birlikteymiş gibi görünse de duvar ayrı duvar kağıdı ayrı varlıklardır. Ancak, silindir yahut küp biçimindeki bir kalıbı, sıcak ve erimiş haldeki mumun içine batırdığımız zaman nasıl ki mum, içine batırdığımız kabın şeklini alıyorsa, *bilkuvve* akıl da, duyulardan kendisine gelen deneyimleri hazır bir şekilde alarak onlardan aldığı etkilenmelere göre şekillenir (Farabi, 2014, s. 131). Dolayısıyla *bilkuvve* akıl, sureti taşıyan madde ya da destekten farklı olarak kendisine etki eden suretleri, duvar-duvar kağıdı örneğinde olduğu gibi sadece yüzeysel bir kabul edişle değil, mum-kap örneğinde olduğu gibi derinlemesine bir kabul ediş ve ontolojik özdeşleşmeyle kabul eder. Farabi'ye göre, *bilkuvve* akıl ile duyulardan kendisine gelen verilerden doğan suretlerin yani algılamalardan doğan kavramların ikisi de bir ve aynı şeydir (Farabi, 2014, s. 130). Tekrar özetleyecek olursak, mum-kap örneğinde, kabın şeklini alan mum ile şeklini aldığı kap nasıl bir ve aynı şey ise, *bilkuvve* akılla da algılardan doğan suretler ve kavramlar bir ve aynı şeydir.

Duyulardan gelen etkilenmelerin oluşturduğu algılamalar ve bu algılamalardan doğan suretler, kavramlara değişip dönüşür ve başlangıçta tözsel ve edilgin bir arka plan olan *bilkuvve* yahut potansiyel akıl, suretlerin dönüştüğü kavramlarla bir ve aynı şey haline gelir. Yani, akıl *bilkuvve* formda iken duyulardan gelen veriler karşısında edilgin bir pozisyonadadır. Duyuların varlıklardan edindiği deneyimler bu noktada suret formunda henüz kavramsallaşmamış, içeriği doldurulmamış ancak bir kavram olmaya hazır birimlerdir. Ne zaman ki *bilkuvve* akıl bu duyusal suretler karşısında onlarla mum-kap örneğinde olduğu üzere ontolojik bir kaynaşma sürecine girer, o zaman bu içeriklendirilmemiş suretler de kavramsallaşmaya başlar. Farabi bunu *bilkuvve aklın bilfiil* akıl haline gelmesi olarak tanımlar.

1. 2. Bilfiil Akıl

Mum-kap örneğinde değindiğimiz üzere, başlangıçta potansiyel ve edilgin halde bulunan *bilkuvve* akıl, varlıklara ait suretler duyusal deneyim yoluyla kendisine temas ettiğinde bilfiil akla dönüşür (Farabi, 2014, s. 131). Farabi, aklın potansiyel ve edilgin bir formda olan *bilkuvve* halinden, aktüel ve etkin bir form olarak tanımlayabileceğimiz bilfiil hale ulaşmasını iki şekilde açıklar. Farabi ilkin, *bilkuvve* akıldan bilfiil akla geçişin kendi kendine olmadığından yani bu geçişi sağlayan başka bir akıl olduğundan bahseder. Farabi bu aklın faal akıl olduğunu söyler. Ona göre, Tanrı'dan südür eden akıllar arasında yeryüzüne en yakın olan akıl faal akıldır. Faal akıl, insan

aklına etkiyerek onun bilkuvve formdan bilfiil forma yükselmesini sağlar. Farabi bu etkimeyi güneş-göz örneği ile açıklar. Ona göre akılsalları bilkuvve formdan bilfiil forma geçiren faal akıl, tözü tamamen bilfiil olan ve maddeden ayrı bir varlıktır (Farabi, 2019, s. 80). Yapısı gereği maddeden tamamen ari olan bu akıl, insan aklına etki ederek onu kuvveden fiile yükseltir. Bu etkime tıpkı güneşin gözün görmesine olan nispetine benzer; yani faal akıl bilkuvve akla, güneşin gözün görmesi için ışık vermesi misali etkir (Farabi, 2019, s. 80). Bu örnek faal aklın niçin gerekli olduğunu anlamak adına önemlidir. Şöyle ki görme, gözde olan bir kuvvet, bir yetenek olması anlamında öncesinde bilkuvve olarak mevcut bir edimken ışık ile bilfiil hale gelen bir melekedir (Farabi, 2019, s. 80). Başka bir deyişle göz ve görülen varlıklar görme eyleminin ortaya çıkması için gerek koşulları oluştursa da bu gerek koşullar kendisi bir yeter koşul olan güneş gibi değildir. Yani göz, varlıklar gibi görme eyleminin içinde yer alan unsurlar, görme eyleminin ortaya çıkmasında yeterli değildir. Bu eylem ancak ve sadece yeter koşul olan ışığın ortaya çıkmasıyla mümkündür. Görme olayında bu anlamda ilk olarak, göz ve görülen varlıklarda görme eylemi, güneş yok iken bilkuvve bir yetenek olarak ortaya çıkmış, görme eyleminin gerçekleşmesi için gerekli koşullar tamamlanmıştır. Görme olayında ikinci olarak ise görme eylemine kuvve olarak hazır olan göz ve görülen varlıklar, güneş kendilerine etkideğinde görme eyleminin gerçekleşmesi için yeter koşul tamamlanmış olur. Dolayısıyla nasıl ki ışık göz ve görülen varlıklar için görme eyleminin ortaya çıkması için zorunluysa aklın bilkuvve halden bilfiil hale geçmesi için de faal aklın etkimesi benzer şekilde zorunludur. Farabi'ye göre faal akıldan gelen bu etki ortaya çıkınca (görmenin gerçekleşmesi için gözün ve varlıkların güneşe ihtiyacı gibi, insandaki akıl kuvveti yahut düşünce gücünün fiili hale geçmesi için faal akıldan kendisine gelmesi gerekli olan yeti ona gelince) akılda daha öncesinde verili olarak mevcut olup zihinde muhafaza edilen duyusalların algılamaları, Farabi'nin ilk akılsallar dediği ve birazdan bahsedeceğimiz fikirleri oluşturur (Farabi, 2019, s. 81).

Farabi, aklın bilkuvveden bilfiil hale geçişini ikinci olarak şu şekilde açıklar: Önceki başlıkta da değindiğimiz, duyuşal suretlerin akıldaki kavramsallaşma sürecidir. Bu süreçte duyuşal veriler maddelerinden soyutlanmadan önce bilkuvve kavram şeklinde ifade edebileceğimiz içeriksiz suretler iken bilkuvve akılda onlar maddelerinden soyutlanarak bilfiil kavram diyebileceğimiz içeriklendirilmiş kavramlara dönüşür (Farabi, 2014, s. 131). Başka bir deyişle bilfiil akıl, doğası gereği kavramsallaştırma yeteneğine sahip olan bilkuvve aklın, kendine özgü fiilini yapmaya başlaması yani ilk yetkinliğinin meydana gelmesidir (Bircan, 2017, s. 738). Bu yetkinleşmenin meydana gelmesiyle akıl, önceki formu olan pasif ve alıcı halinden aktif ve üretici hale yükselir. Bu yükselişle birlikte içeriksiz suretler kavramsallaşır ve bu kavramsallaşmalar neticesinde zihinde fikirler doğar. Akıl bilfiil yani etkin ve aktüel bir forma yükseldiği için de bu fikirler üzerinde düşünmeye başlar. Farabi'ye göre bu fikirler akılsallar olan; bütünü parçadan büyük olması, aynı şeyde eşit miktarda bulunan iki şeyin birbirine eşit olması

türünden, bütün insanlarda ortak bulunan kavramlardır (Farabi, 2019, s. 81). Farabi'ye göre bu kavramlar, bilfiil kavram haline gelerek aktüel anlamda var olmadan önce dış dünyadaki nesnelere suretleri olarak bilkuvve kavram halindedirler (Farabi, 2014, s. 131). Yani bu kavramlar, duyulardan herhangi bir şekilde etki almaksızın apriori bir halde zihnin temel kategorileriydiler. Dolayısıyla kavramların kendinde bilkuvve var olmaları, bilfiil kavram olma durumlarından farklı bir şeydir (Farabi, 2014, s. 131). Örneğin mekan kavramını belirli bir olgusal koordinatla imleyebileceğimiz uzaydaki bütün konumlardan ayrı olarak kavram bağlamında düşünecek olursak ya mekanın anlamını zihnimize asla bulamayız ya da mekana başka bir anlam yükleriz (Farabi, 2014, s. 131). Dolayısıyla bilkuvve formdaki kavramların durumu onların bilfiil formdaki durumlarından farklıdır. Farabi'ye göre kavramlar, bilfiil yani aktüel anlamda var olunca artık evrendeki var olanlardan biri haline gelir ve kavram olmaları bakımından var olanlardan sayılır (Farabi, 2014, s. 131). Burada mum-kap örneğini hatırlamakta fayda vardır. Nasıl ki erimiş ve sıcak haldeki formsuz muma küp ya da silindir bir kabı batırdığımızda mum kabın şeklini alıyor ve önceki halinden farklı bir hale dönüşüyorsa, bilkuvve kavramlarda bilfiil kavramlardan benzer şekilde farklıdır. O halde diyebiliriz ki bilkuvve kavramlar, dış dünyada gösterdikleri nesnenin yapılarına göre akledilir ve bilfiil hale gelirler.

Farabi, potansiyel ve edilgin formdan, aktüel ve etkin forma yükselen bilfiil aklın, çeşitli alanlarda kavramsallaştırmalar, fikir üretimi yaptığını söyler. Buna göre aklın etkinleşmesiyle ortaya çıkan akılsallar üç çeşittir: Birincisi, teknik bilimler diyebileceğimiz ameli sanatların ilkeleri olan akılsallar, ikincisi, ahlak öğretisi diyebileceğimiz insan eylemlerine yön veren iyi-kötü, güzel-çirkin türünden davranışlar ve üçüncüsü de, metafizik diyebileceğimiz ilk ilkeler, ilk neden ve bu ilkelerle nedenden meydana gelen şeyler türünden, varlıkların doğasını anlamada kullanılan ilkelerin öğretilerinden oluşur (Farabi, 2019, ss. 81-82).

Kolaylıkla anlaşılacağı üzere bilfiil akıl düzeyinde insan, mantıksal-çıkarımsal düşünme yeteneğini elde eder. Böylelikle bedeni üzerindeki duysal etkilenmelerden doğan algıları ve haddizatında bedenin bir parçası olduğu dünyayı çözümlenme ve anlama kudretine erişir. Başka bir deyişle insanda bu akılsallar var olduğunda, dikkatle inceleyerek derin düşünme ve düşündükleri arasında fikirsel bağlantılar kurarak onlardan yeni fikirler oluşturma yani çıkarsama yoluyla sonuca gitme arzusu oluşur (Farabi, 2019, s. 83). Böylelikle insan, kendi özünün kurucu unsuru olarak tanımlanan aklını, etkin ve aktif bir şekilde kullanmak anlamında mükemmelleşmeye başlar. Aklın etkin kullanımıyla fikirler üretme ve onlardan çıkarımlar yapma yeteneğiyle başlayan bu mükemmelleşme sayesinde insan ayrıca iyi ve mükemmel olanı kötü ve eksik, kusurlu olandan ayırt etme yeteneği kazanır. Bu farkındalıkla onda, başta düşünülen şeylerin bazısına yönelik arzu ve istekle yönelme, bazısından da kaçınma isteği ortaya çıkar. (Farabi, 2019, s. 83). O halde diyebiliriz ki, insandaki bilfiil akıl etkinleştikçe insan rasyonel

yeteneklerle donanır. Rasyonel yeteneklerle donandıkça yetkinleşir ve irade gücünü kullanarak seçimler yapar. Yetkinleştikçe mükemmelleşmeye, mükemmelleştikçe de iyi ve mükemmel olanı ayırt etmeye ve bunlara yönelmeye başlar. Dolayısıyla bilfiil akıldaki akılsalların etkin kullanımıyla insan mükemmel bir varlık haline gelmeye başlar. Ancak bu akılsallar, insana faal akıl tarafından sadece mükemmelleşmesinin tamamlanarak nihai amaç olan mutluluğa ulaşması için verilmiştir (Farabi, 2019, s. 83).

1. 3. Müstefad Akıl

Müstefad akıl, *bilfiil* akıl düzeyinde akledilmesi gereken bilgilerin bütünü veya çoğunluğunun *bilfiil* akledilmesi sonucunda meydana gelen zihinsel düzeydir (Farabi, 2014, s. 133). Başka bir deyişle, *faal akıl* sayesinde etkinleşip aktif bir forma dönüşen *bilfiil* akıl, yukarıda bahsettiğimiz teknik, ahlaki ve metafizik disiplinlerin bilgisini eksiksiz bir şekilde edindiği vakit *müstefad akıl* düzeyine yükselir. İnsanın bilişsel kapasitesinin zirvesi diyebileceğimiz *müstefad akıl*, her türlü maddi özellikten soyulup sıyrılmış olmak anlamında *faal akla* en yakın düzeyde olan akıldır (Fahri, 2014, s. 74). Dolayısıyla *müstefad akıl*, bir sıçrayışta, bütün varlıkların ve bilgilerin formları kendisinde bulunan *faal akilla* iletişim kurabilir (Filiz, 2014, s. 206). Ancak *müstefad aklın* bu sıçrayışla *faal akla* yükselişi için, *bilfiil* aklın, öncesinde bahsini ettiğimiz üç alandaki bilgilerle tam bir şekilde donanması yani kendisini bu alanların bilgileriyle yetkinleştirerek *müstefad akıl* düzeyine yükselmesi zorunludur. Bu yükselişle birlikte *müstefad akıl*, *faal akilla* bağlantı kurma olanağına kavuşur. Böyle bir bağlantıyla da *müstefad akıl*, varlıklara ve disiplinlere dair edinmiş olduğu bilgilerin *faal akıldaki* şekilleriyle uygunluk içinde olup olmadığını kontrol imkanı bulur yani bu bilgilerin doğru olup olmadığını anlar (Filiz, 2014, s. 206). Bu bağlamda *müstefad akıl*, rasyonel açıdan yetkinleşmesini tamamlayarak mükemmelleşmiş olur. Çünkü, hem varlıklar ve disiplinlerin bilgilerini tam bir şekilde edinmiş hem de bu bilgilerin doğruluklarını *faal akilla* bağlantı kurarak tasdik etmiştir. Dolayısıyla maddeden tamamen arınmış olmak ve kendini bilgi açısından donatmış olmak anlamında *müstefad akıl*, rasyonel yetkinleşmenin zirvesine yükselmiş ve mükemmelleşmiştir. *Faal akilla* bağlantı kurmak anlamında maddeden arınmış ve bilgi bakımından mükemmelleşmiş olmak, Farabi'ye göre insan varlığının nihai amacı olan mutluluğa ve sonsuzluğa ulaşmaktır.

Mutluluğa ulaşmaktır çünkü önceki başlıkta da değindiğimiz üzere insan bilgi bakımından yetkinleştikçe irade gücü ile iyi ve güzel olanı tercih etmeye ve bu ekseninde aklını sürekli geliştirmek başlar. Aklın gelişimi sürecinde gerekli olan varlıkların ve disiplinlerin bilgilerini edindiğinde maddeden tamamen ayrı bir düzey olan *müstefad akla* yükselerek Tanrı'nın yeryüzüne en yakın aklı olan *faal akilla* bağlantı kurma olanağı elde eder. Bu bağlantıyla kendisindeki bilgilerin doğruluğunu tasdik eder. Böylelikle kendi varlığının ve varlıkların düzen ve bağlantılarını bilmek anlamında tam bir yetkinliğe erişir. Bu yetkinleşme ile insan mutluluğa

ulaşır ve onun bütün fiilleri iyi ve güzel fiiller olur. Çünkü Farabi'ye göre mutluluk, insan aklının varlık bakımından güç alacağı bir maddeye ihtiyaç duymadığı ve varlıklar ile bahsini ettiğimiz disiplinlere dair bilgilerle yetkinleştiği bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır (Farabi, 2019, s. 84).

Sonsuzluğu tecrübe etmektir çünkü akıl bu noktada cisim dışı ve maddeden bağımsız tözler gurubuna dahil olur ve ebediyen bu durumda kalır (Farabi, 2019, ss. 83-84). Bu bağlamda zihin sonsuzluğu tecrübe eder. Çünkü o artık oluş ve bozuluşun yasalarına tabi olan maddi evrenden ayrılıp yapısı gereği maddeden tamamen ayrı olan tözler gurubuna dahil olur. *Müstefad aklın, faal akılla* bağlantı kurması, insani saadetin en üst noktası, kurtuluşun ve cennetin ta kendisidir (Aslan, 2019, s. xviii). Bu bağlantı ise akıl, varlıkların ve ilgili disiplinlerin bilgilerinin çoğunluğunu edindiğinde kurulur. Bağlantının kurulmasıyla birlikte akıl, kendisindeki bilgileri asılları ile karşılaştırıp doğruluğunu tasdik eder ve mutlu olur. Ayrıca o, bu düzeyde her türlü maddi özellikten soyulup sıyrıldığı için, oluş ve bozuluş yasalarının üzerine yükselip sonsuzluğu tecrübe eder (Fahri, 2014, s. 74).

Farabi, *müstefad aklın faal akılla* bağlantı kurduğu bu düzeye ulaşmak için, dünyayı reddedip ondan kaçınmayı değil, onu aşmayı öğütler (Aslan, 2019, s. xviii). Bu nokta, *müstefad aklın faal akılla* bağlantısı sırasında tecrübe ettiği yoğun mutluluk ve sonsuzluk hislerini anlamamız açısından önemlidir. Dünyanın aşılması ifadesindeki aşkınlıktan kasıt, dünyanın daha öncesinde bütün ayrıntılarıyla bilinmesinin ardından gerçekleşen bir aşkınlık düzeyidir (Aslan, 2019, s. xix). Yani bu aşım, varlıkların ve bahsini ettiğimiz disiplinlerin bilgilerini tam bir şekilde çözümleyip öğrendikten sonra, *müstefad aklın faal akılla* yükselmesi sonucunda meydana gelen bir eylemdir. *Müstefad aklın faal akılla* yükselmesinin yolu ise, önce bu dünyanın bütün akılsallarının bilinmesinden geçer (Aslan, 2019, s. xix).

Yoğun bir mutluluk, sonsuzluk tecrübesi, tanrısal akılla bağlantı kurmak türünden ifadeler, her ne kadar mistisizmi akla getirirse de Farabi'nin bahsini ettiği bu türden ifadeler klasik anlamdaki mistisizmden metodolojik olarak farklıdır. Tanrısal akılla doğrudan bağlantı kurarak sonsuzluğu tecrübe etmenin ve mutluluğa erişmenin yolu, klasik mistisizmde salık verilen, bu dünyanın reddinden ve ondan kaçınmaktan değil, onu bütün derinliği ve genişliğiyle bilmekten geçer (Aslan, 2019, s. xix). Bu anlamda Farabi'nin önerdiği, dünyanın reddi ya da ondan alabildiğince kaçınmayı ve riyazeti gerektiren mistisizm değildir. Onun önerdiği daha çok, beden, zihnin ve dünyanın yapısını rasyonel yollarla çözümlenmeye çalışan entelektüel bir mistisizmdir.

Özet olarak ifade edecek olursak, Farabi'nin mistisizmi bireyi Tanrı'nın varlığında eritip onun bireyselliğini, kişiliğini ortadan kaldıran ve asimile eden bir *ittihad* mistisizmi değildir (Aslan, 2019: xix). Bu bağlamda o, aklın ve rasyonelitenin askıya alındığı *ittihad* mistisizmine göre

sistemler çatan mistiklerden ayrılır. Onun mistisizmi, bireyi kendi içinde kendisi üzerine yükselten, yetkinleştikçe zihni maddi unsurlardan arıtan ve tanrısal ilke karşısında onun bireyselliğini koruyup yaşadığı tecrübeleri rasyonel olarak duyumsatan *ittisal* mistisizmidir (Aslan, 2019, s. xix).

2. Spinoza'da Bilginin Birinci Türü: Duyulardan Gelen Karmaşık Algılamalar

Spinoza, bilgi türleri ile ilgili görüşlerinden, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* ile *Ethica*'nın insan zihninin yapısını çözümlendiği ikinci bölümünde bahseder. Bu çalışmada sonradan yazıldığı ve *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* eserindeki görüşlerle tutarlı olduğu ve daha kapsayıcı olduğu düşünüldüğü için daha çok *Ethica* referans alınacaktır. İlk olarak Spinoza, bilginin; çeşitli algı demetlerinin bir araya getirdiği bir etkilenim olduğundan bahseder. Ona göre zihin algılayan, beden ise algılanan konumundadır. Spinoza'nın panteist metafiziğine göre konuşacak olursak, algılayan konumundaki zihin, evrende tek töz olan Tanrı'nın düşünce sıfatının bir tezahürü iken, algılanan konumundaki beden de Tanrı'nın yer kaplama sıfatının bir tezahürüdür. O halde bilgi, zihnin, bedeni çeşitli yollarla algılaması neticesinde oluşan bir yetidir. Bu yetinin oluşumu da çeşitli aşamalarda gerçekleşir:

Spinoza'ya göre yanılısamanın, yanlışlığın en temel nedenini teşkil eden birinci tür bilgi, insan algısının en temelinde bulunan ve içeriğinin büyük kısmını duyuusal etkilenmelerden doğan algıların oluşturduğu bundan dolayı da eksik ve bulanık fikirler barındıran bilgidir (Spinoza, 2016, s. 188). Bu bilgi türünün oluşumu ilkin, duyuların tamamıyla tesadüfi ve düzensiz bir şekilde, bedenin dış dünyayla kurduğu temas sonucunda aldığı etkilenmeleri 'doğanın genel düzenine göre' algılaması sonucunda gerçekleşir. İkinci olarak ise muhtelif simgeler ve kelimelerin daha önceki algılamalarla arasında kurulan benzerlik ile karşılaşması sonucunda oluşan çağrışımların sanıları şeklinde oluşur (Spinoza, 2016, ss. 166-167) Başka bir deyişle birinci tür bilgi, duyuusal etkilenmelerden doğan algılamaların içeriğinin çoğunluğunu oluşturduğu ve zihnin etkin bir şekilde rol oynamayıp daha çok görme ve duyma yoluyla edinilen imge ve seslerin merkezde olduğu bir bilgi türüdür (Franses, 2012, s. 170). Spinoza epistemolojisinde bu yolla oluşan bilgilere birinci türden bilgi yahut sanı denir. Spinoza'ya göre birinci tür bilgi, özetle toparlayacak olursak, (1) duyuların başta kendi bedeni olmak üzere dış dünya ile girdiği karşılaşmalardan doğan duyuusal etkilenmelerin oluşturduğu algı demetleri ve (2) görülen imgeler ve duyulan kelimelerin çoğunlukla hatalı benzetmeler kurularak oluşturulan eksik ve bulanık fikirler² şeklinde oluşur (Çelik, 2015, ss. 56-57).

² Eksik ve bulanık fikirler, bedenin dış dünyadan etkilenmeleri sonucunda zihin tarafından algılanan verilerin arasındaki nedensel bağlantıları görmemektен kaynaklanır. Tam ve açık seçik fikirler ise zihnin algılamalar arasındaki benzerlikleri örgütleyerek onlar arasındaki nedensel bağlantıları görmesi sonucunda oluşan düzenli ve örgütlü algı verilerini anlatır. Başka bir deyişle eksik ve bulanık fikirler aşamasında zihin edilgin bir pozisyondadır ve nedensel bağlantıları kurmak suretiyle gerçekleştirilen akıl yürütme yeteneğinden yoksunken, tam ve açık seçik fikirler aşamasında algılar arasındaki benzerlikleri tespit etmeye ve böylelikle etkin bir düzeye yükselip nedensel bağlantıları kurmak suretiyle gerçekleştirilen akıl yürütme yeteneğini kazanır.

Bilginin bu türü, yöntemsiz, muğlak ve tesadüfi süreçlerle oluştuğu için eksik ve bulanıktır bundan dolayı da felsefi bilginin elde edileceği hakikate giden bir görüş malzemesi temin etmez (Gözkan, 2015, s. 81). Çünkü bu aşamada zihin, bedenın dış dünyadan etkilenmeler yoluyla aldığı duyuşal verileri yöntemsiz ve tamamen tesadüfi bir şekilde, 'doğanın genel düzenine göre' algılar. Bu yüzden de etkin değil edilgin bir pozisyondadır. Zihin, bu edilgin pozisyonundan, bedenın dış dünyadan aldığı etkilenmelerin yani duyuşlardan kendisine gelen verilerin arasındaki nedensel bağlantıları tespit etmeye başladığında kurtulur.

2. 1. Bilginin İkinci Türü: Mantık ve Çıkarım Yeteneğiyle Etkinleşen Zihin

Mantıksal ve çıkarımsal akıl ile varlıkların nedensellikte kurulu ortak özellikleri ve benzerlikleri üzerinde düşündüğümüzde³ onlara dair tam fikirler edinmeye başlarız ki Spinoza düşüncesinde buna ikinci tür bilgi denir (Franses, 2012, s. 170). Deneyim sırasında zihin kendisini bedenın etkilenmelerinin tahakkümünden kurtarıp kendi belirleyiciliğini 'ortak nosyonlar'ı ayırt edip algılamaya başlayarak devreye sokar (Çelik, 2015: 57). Böylelikle merkezinde ortak nosyonlar/*notiones communes* olan ikinci tür bilgi doğar. Spinoza'ya göre cisimler arasındaki benzerlikleri ayırt edip sınıflandırmak suretiyle onların açık-seçik kavranabilmelerine olanak sağlamak tüm insanlarda ortaktır (Spinoza, 2016, s. 162). Örneğin; hareket ya da durağanlık gibi birincil nitelikler, yer kaplayan varlığın bütün varyasyonlarında bulunur. Bu niteliklerin işlenmesi yoluyla oluşturulan fikirler tüm insanlarda ortaktır ve açık-seçik bir şekilde algılanır. Bu kavramların en ayırt edici özelliği, onların açık seçik ve tam olması hasebiyle bilimsel araştırmayı mümkün kılmalarıdır. Çünkü zihin, sadece belirli, sabit ortak noktalar tespit edebildiği zaman nedensellik bağlantılarını kurmaya ve bu bağlantılar üzerinde düşünüp çıkarımlar yapmaya başlar. Yani zihin zamanla, yer kaplayan varlık olarak bedenın şeylerden aldığı etkilenmelerden doğan algılamalar arasındaki ortak nosyonları tespit etme ve bu ortak nosyonlar sayesinde etkilenmelerden doğan algılamalar üzerinde nedensellik bağlantıları kurma yeteneği kazanır. Başka bir deyişle zihin, yanlışlık, eksiklik, yanılsama ve bulanıklığın temel sebebi olan birinci tür bilgi düzeyini aşmak suretiyle rasyonel araştırma ve çıkarımsal düşünmenin merkezi olan ikinci tür bilgi ya da akıl/*ratio* statüsüne geçiş yapar. Zihnin bu statüye erişimini sağlayan en temel faktör ise gerçekliğin ta kendisinin kendileri sayesinde yansıtıldığı temel doğruluk ölçütleri olan ortak nosyonlardır (Çelik, 2015, s. 57). Bundan dolayı bilginin ikinci türü olan mantıksal düşünme seviyesinde zihin, ortak nosyonlar ve akabinde nedensellik bağlantılarının ayırımına varmak suretiyle, değişmez bilimsel yasaların tespitini yapma becerisi kazanır ve dünyanın yapısının çözümleyebilir. Yani ikinci tür bilgi, gündelik hayatın nedensel bağlantılarından bilimsel bilgiye,

³ Spinoza'ya göre zihin, birinci türden bilgi düzeyindeyken duyuşlardan gelen karmaşık algılamalar arasındaki ortak noktaları tespit etmeye ve birbirinden ayrı guruplar şeklinde sınıflandırmaya başlar. Tespit edilen uzam, hareket, durağanlık türünden bu ortak noktalara, ortak nosyonlar adı verilir.

bilimsel yasalardan çıkan sonuçlar düzeyinde düşünmeye ve araştırmaya kadar pek çok alanı kapsayan nedensellik düzlemindeki nedenlerin bilgisidir (Gözkan, 2015, s. 81).

Özetle bu bilgi türü, zihnin ortak nosyonlar sayesinde fark ettiği nedensellik bağlantıları üzerinde düşünmesiyle ortaya çıkar. Bu bağlantılar üzerinde düşünen zihin kendi düzen ve bağlantılarını anlar ve etkinleşir. Zihin aynı zamanda fikirlerin düzen ve bağlantısı ile şeylerin düzen ve bağlantısı aynı⁴ olduğu için nesnelere ve onların genel toplamı olan dünyanın da düzen ve bağlantılarını anlar. Şu şekilde ifade edildikçe; ikinci tür bilgi, her bakımdan sağlam ve zihnimizi upuygun fikirlerle bezeyen aynı zamanda sayesinde bilimin ve matematiğin de dilini oluşturarak dünyanın yapısını çözümlediğimiz bilgidir (Balanuye, 2016, s. 201).

2. 2. Bilginin Üçüncü Türü: Sezgi ve Temaşayla Özün Bilgisine Erişim ve Mutluluk

Spinoza'ya göre ortak nosyonlar, nedensellik bağlantılarını tespit edip çözümlemede bize yardımcı olup sabit ve kararlı bir dünyanın anahtarını sunarlar (Ergül, 2015, s. 19). Nedensellik bağlantılarının tespiti ile zihnin karmaşadan arınıp şeylerin beden üzerinde yaptığı etkilenmelerden gelen algılamaları kavramsal ve nedensel benzerliklerine göre tasnif eder. Böylelikle nedensellik ile düşünmek zihni, duyuusal etkilenmelerden doğan algıların puslu kavrayışından kurtararak çıkarımsal düşünmenin açık-seçik ve tam bilgilerine ulaştırır (Ergül, 2015, s. 22). Bundan dolayıdır ki, mantıksal-matematiksel muhakemelerde bulunup doğru fikirler edinmek için nedensel etkilenimler, tekrarlar ve benzerlikleri takip etmek kaçınılmaz bir şekilde gerekli ve zorunludur. Ancak Spinoza açısından ikinci türden bilgi her ne kadar mantıksal düşünme yeteneğimizi geliştirip zihnimizi etkin kılan bir araç olsa da bize varlıkların özünün bilgisini ikinci tür bilgi vermez. Ona göre varlıkların özünün bilgisini kendisinin sezgisel bilgi olarak adlandırdığı üçüncü tür bilgi verir.

Üçüncü tür bilgi ya da mantıksal-matematiksel akıl yürütmeye dayalı olan ikinci tür bilgiden farklı olarak sezgisel bilgi, nedensellik bağlantılarının tespiti ile gelişen mantıksal düşünme sonucunda başka bir deyişle doğanın genel düzeni ve bu düzenin işleyişi hakkında eksiksiz ve tam bir fikir edinildikten sonra, bu düzen ve işleyişin, varlıkların özünde de işlediğini doğrudan sezme anlamına gelir (Franses, 2012, s. 170). Bu sezgi, varlıkların doğalarını karakterize eden özün bilgisinin insana açıldığı *intellectus* (akli sezgi yetisi, müdrike, anlık) seviyesindeki bilgidir. Spinoza'nın tabiriyle bu bilgi türü, Tanrı'nın bazı sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin birebir fikirden, şeylerin özüne ilişkin birebir bilgiye değin uzanır (Spinoza, 2016, s. 167).

Spinoza'ya göre, töz ile onunla bir ve aynı şey olan sıfatları arasındaki nedensellik ile sıfatların varyasyonları olan tavırların arasındaki nedensellik aynı türden nedensellikler değildir.

⁴ Spinoza Felsefesi'nin en temel ilkelerinden bir tanesi olan fikirler ve nesnelere düzen ve bağlantılarının aynı olması şunu anlatır: Tözün sonsuz sıfatlarından olan yer kaplama ve düşünce ile bunların çeşitlenmelerinin düzen ve bağlantıları, bunlar aslında bir ve aynı şey olduğu yani aynı anda ve aynı ontolojik statüde tözde içerildiği için, aynıdır.

Örnek ile açıklamamız gerekirse Tanrı'nın yer kaplayan ya da düşünen varlık olarak tezahür eden sıfatları ile Tanrı arasındaki nedensellik ayrı bir nedenselliktir. Yer kaplayan varlığın tezahürleri olan doğadaki varlıklar ve düşünen varlığın tezahürleri olan zihinler arasındaki nedensellik ayrı bir nedenselliktir. Spinoza'ya göre töz ile sıfatları arasındaki nedensellik, varlıkların zamansal değil de varlık olmak bakımından birbirlerinin varoluşlarına neden olduğu ontolojik nedensellik diyebileceğimiz bir nedenselliktir. Nedenselliğin bu türünden varlıklar birbirlerinin varoluşlarına çizgisel bir zamansallık dahilinde neden olmazlar. Ontolojik nedenselliği Spinoza'nın, geometrik yöntemi üzerinden ele alacak olursak öncelikle diyebiliriz ki onun düşüncesinde geometri, yalnızca düşünce ve öğretilerine dış formu vermekle kalmamış, öğretinin içine de nüfuz edip adeta onun dünya görüşünün karakterini de belirlemiştir (Gökberk, 1998, s. 262). Başka bir deyişle geometrik yöntem yalnızca eserin biçimini çatan bir taslak olmamış aynı zamanda eserin içeriğine, anlamını da karakterize etmiştir. Spinozacı projede Tanrı'nın tek tek nesnelere karşısındaki durumu, geometride uzayın, tek tek şekiller karşısındaki durumuyla eş değerdir (Gökberk, 1998, s. 262). Buna göre nasıl ki geometrik uzay ve ilkedeki tüm geometrik ilişkiler ve geometrik varlıklar zorunlulukla yani başka türlü olması imkansız bir şekilde ve doğru bir şekilde çıkıyorsa, Tanrı'dan da sıfatlar ve sıfatların tezahürleri benzer zorunlulukla çıkar (Çelik, 2015, s. 59). Bu durumda geometride şekiller açısından uzayın varlığı ne ise, Tanrı'nın sıfatları ve bu sıfatların tezahürleri olan varlıklar için de Tanrı benzer şeylerdir. Nasıl ki geometrik uzay, geometrik şekillerin kendisinde var olduğu geometrik şekillerin varoluşlarının zorunlu koşulu ise benzer şekilde Tanrı'da, kendisinin sonsuz sıfatları ve bu sıfatların tezahürleri olan varlıkların varoluşlarının zorunlu koşuludur (Gökberk, 1998, s. 262). İşte töz ile sıfatlar arasındaki nedensellik tıpkı geometrik uzayla geometrik şekiller arasındaki nedensellik gibi varoluşun diğerlerinin varoluşunu kendi içinde zorunlu kıldığı ontolojik türden bir nedenselliktir. Başka bir deyişle nedenselliğin bu formu, öncelik sonralık ilişkisine, etkileyen etkilenen ilişkisine dayalı çizgisel/zamansal bir nedensellik değildir. Nedenselliğin bu türü, yukarıda da bahsettiğimiz üzere uzamda var olan ile o uzam sayesinde meydana gelen arasındaki ontolojik nedensellik diyebileceğimiz türden içkin bir nedensellik ilişkisidir (Gözkan, 2015, s. 83). Geometrik uzaya dair verdiğimiz bu örneğin Spinoza bağlamındaki en yüksek karşılığı *Natura Naturans/Doğalaştırıcı Doğayla* ile *Natura Naturata/Doğalayan Doğayla* arasındaki ilişkidir (Gözkan, 2015, s. 83). Bundan dolayı da çizgisel/zamansal nedenselliğin kendisi yoluyla temsil edildiği ikinci tür bilgi, çizgisel/zamansal olmayan ontolojik nedenselliğin doğasını ortaya koyma hususunda yani varlıkların özünün bilgisini sağlama konusunda işlev göstermez.

Özetle diyebiliriz ki, ikinci tür bilgi ile varlıkların özlerinin bilgisine erişim sağlayamayız. Çünkü, varlıkların özünün bilgisi, varlıklarla bir ve aynı şey olan Tanrı ya da tözün de özünü içerdiği ve Tanrı ya da tözün özü de zamansız bir var oluşa sahip olduğu yani zaman tarafından sınırlandırılmadığı için, çizgisel/zamansal nedensellekle çalışan ikinci tür bilgi ile edindiğimiz

bilgiler bu noktada yetersiz kalır. Ayrıca Tanrı ya da töz ile sıfatlar ve onların tezahürleri olan varlıklar arasındaki nedensellik ilişkisinin çizgisel/zamansal değil ontolojik bir nedensellik ilişkisi olması da ikinci tür bilgiyi, varlıkların ve varlıklarla bir ve aynı şey olan Tanrı ya da tözün özünün bilgisini edinmemizde yetersiz kılar. Bu durumda sıfatlar ve onların tezahürleri olan varlıklar ile onlarla bir ve aynı şey olan Tanrı ya da tözün özünün bilgisine, ancak üçüncü tür bilgiyle ulaşabiliriz. İşte bilginin bu türü de doğası gereği mantıksal değil sezgisel mahiyettedir.

2. 3. Varlıkların Özünün ve Tanrı'nın Sonsuz Aklının Bilgisine Erişim

Varlıkların işleyişinde temel role sahip olan ve nedensellik yasası tarafından koordine edilen ikinci tür bilgi, varlıkların doğasını karakterize eden özün bilgisine bizi ulaştıramaz. Zihin, bilginin bu türünde tamamıyla edilgin ve pasif bir pozisyondadır. İkinci tür bilgiden gelen fikirler ise zihin, ortak nosyonların tespiti ile nedensellik bağlantılarının farkındalığını kazandığı için, tam ve açık seçiktir. Zihin, bilginin bu türünde ise önceki düzeyin tam tersine etkin ve aktif bir pozisyona yükselir. Bu bağlamda ikinci türden bilgi, birinci türden bilgiden epistemolojik olarak daha yetkindir. Ancak önceki başlıklarda da bahsettiğimiz üzere bilginin bu türü bize şeylerin özünün bilgisini vermez. Çünkü yukarıda da değindiğimiz üzere, şeylerin özünün bilgisine çizgisel/zamansal nedensellik bağlantılarını çözümlenerek ulaşamayız. Bu durumun temel sebebi, varlıkların doğasını karakterize eden özün bilgisinin, Spinoza düşüncesinde '*Deus sive natura*' yani 'Tanrı ya da doğa' olan tözün de özünün bilgisi olmasıdır. Bu anlamda şeylerin özünün bilgisi aynı zamanda tözünde özünün bilgisini içerdiği için, özün bilgisine erişim, en yetkin ve kesin hakikate erişim anlamına gelir. Bu minvalde Spinoza düşüncesi açısından şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki zihin, üçüncü tür bilgiye erişim sağlamadıkça asla tam olarak aktif ve etkin olamaz. Başka bir deyişle, kesinlik ile nesnel özün bilgisi aynı olduğu için, bir şeyin nesnel özüne sahip olmadıkça kimse en yüksek kesinliği bilemez (Spinoza, 2017, s. 50). Töz ve onun sıfatları ile bu sıfatların tezahürlerinin birbirleriyle olan ilişkilerini ya da özünde hepsi bir ve aynı şey olan bu unsurların arasındaki nedensel bağlantıların açık-seçik ve tam bilgisine ancak üçüncü tür bilgi ile erişebiliriz.

İkinci türden bilgi, çizgisel/zamansal nedensellik bağlantılarını tespit edip çözümlerken üçüncü türden bilgi, ontolojik nedensellik bağlantılarını çözümler. Böylelikle de nesnelere töze, ontolojik nedensellik bağlarıyla bağlı özlerinin bilgisine erişim sağlayabilir. Peki, bilgi türlerinin birbirinden ayrıldığı ve rollerinin ayrı ayrı paylaşıldığı bu süreç nasıl işler? Spinoza'ya göre zihnimizde iki tür fikir vardır. Bunlardan ilki nesne-bağımlı diye ifade edebileceğimiz, oluşabilmek için beden etkilenmelerine ihtiyaç duyan fikirlere. Ateşin yaktığı, karın soğuk, taşın sert olduğu vs. bilgilerimizi oluşturan fikirlerin tamamı bu türdendir. Spinoza'ya göre birinci türden bilgi aşamasında zihnimiz bu türden fikirler hususunda, beden, tamamen yabancı olduğumuz tesadüfi etkilenmelerinin etkisi altında tamamen edilgin ve pasif bir durumdadır. Bu yüzden de zihin, etkilenmelerden doğan düzensiz ve metotsuz fikirlerin belirsizliği yüzünden çoğunlukla

hayal ve sanılarla aldanır. Çünkü insanlar doğayı ve onun işleyişindeki bağlantıları ne kadar az biliyorsa, sayısız hayali fikri de o kadar kolay oluşturabilir; ağaçların konuştuğu ya da insanların birdenbire taşa dönüşebileceği türünden birçok hayali fikre kolayca kapılabilir (Spinoza, 2017, s. 59). İşte zihin, bu durumdan yukarıda da değindiğimiz üzere ikinci türden bilgi sayesinde kurtulmaya ve etkinleşmeye başlar. Böylelikle zihin doğayı olabildiğince yakından yeniden üretir; zira doğanın düzeni ve birliğine düşünce biçiminde sahip olur (Spinoza, 2017, s. 75). Bu noktada zihnin takip etmesi gereken metot şudur: Duyuların dış dünyadaki varlıklarla karşılaşmalarından doğan algıları, onlara eksik ya da bulanık fikirler karıştırmaksızın fiziksel etkilenmeleri olduğu şekilde betimlemek ve tasvir etmek ve bunu yaparken de varlıkların işleyiş dinamiklerinin asli unsuru olan ya da bu işleyişe yön veren nedensellik zincirini titiz bir şekilde takip etmek (Spinoza, 2017, s. 75). Dolayısıyla ifade edildikte; zihin, varlıkların işleyiş düzenini karakterize eden asli unsur olan nedensellik zincirinin takibini ne derece titizlikle yaparsa hem o denli güçlenir ve daha etkin bir hale gelir hem de doğanın genel düzenini daha iyi anlamaya başlar (Spinoza, 2017, s. 52). Bu anlama işleminin içeriğini nesne-bağımlı fikirler diye adlandırdığımız, beden etkilenmelerinden doğan fikirlerle yapar. Bu şekilde eylemeye başladığı vakit zihin, birinci tür bilgi seviyesinde iken içinde bulunduğu atıl ve pasif durumdan kurtularak daha güçlü ve etkin bir duruma gelir. Kendisinde doğan fikirlerin arasındaki benzerliklerin ve nedenselliklerin farkına varıp etkinleşerek kendisine kılavuzluk edecek kurallar koyabilir ve doğanın düzenini anladıkça kendini hayalin boş işlerinden alıkoymayı öğrenir (Spinoza, 2017, s. 52). Bu bağlamda etkinleşip aktif bir düzeye yükselen zihin nesnelere özünün bilgisini elde etmeye müsait hal olan üçüncü türden bilgi aşamasına gelir. Tam bu noktada nesne-bağımsız diye adlandırabileceğimiz fikirlerden bahsetmekte fayda vardır. Spinoza'ya göre yukarıda değindiğimiz bedenin etkilenmelerine bağlı olan fikirlerden ayrı olarak zihinde, bedenin herhangi bir etkilenmesini gerektirmeyen fikirler (idea) vardır. Bu fikirlerin özelliği, zihnin özünü kuran temel bileşenler olmasıdır. Başka bir deyişle bu fikirler, Tanrı'nın sonsuz aklından doğrudan kaynak bulmuş ve zihnin oluşumuna öncülük etmişlerdir. Bu anlamda onlar bedenin tavırlarından doğan fikirler gibi sonradan oluşmazlar. Onlar en başından zihnin özünü kuran ve Tanrı'nın sonsuz aklından kaynaklanan temel yapılardır. Spinoza'ya göre bu türden fikirlerin kaynak noktası/*punctum salien* Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız aklıdır. Örneğin, mantığın temel yasaları, kategoriler ya da geometrik aksiyomlar türünden fikirler zihnin özünü kuran fikirlere örnek olarak verilebilir. Bunlar olmadan düşünemez, kendimize ya da dünyaya dair herhangi bir bilgi edinemeyiz.

Tam bu noktada belirtmemiz gereken husus şudur ki, Spinoza'ya göre zihinde Tanrı'nın sonsuz aklından doğrudan kaynak bulan fikir ya da idea, zihin, bedenin tavır ve etkilenmelerinden fikirler edindikçe aktiflik ve etkinlik kazanmaktadır. Zihnin özünü içeren fikir ya da idea, birinci tür bilgi seviyesinde tamamen pasif ve edilgen iken ortak nosyonların tespiti ile nedensellik bağlantılarının farkındalığına eriştikçe ve zihin bedenin etkilenmelerinden doğan fikirlerle

doldukça etkinleşip yetkinleşmeye başlar. Bedeni tanıdıkça bedeninin dahil olduğu ve kendisiyle karşılaştıkça onu etkileyen dış dünyayı da tanıyan zihin, şeylerin işleyişini karakterize eden nedensellik zincirinin mihrmandarlığında hem beden hem de dış dünyaya dair tam ve açık-seçik bilgiler edinir. Nedensellik zincirinin sıkı takibinden sapmadan yürütülen bu süreç sonucunda zihin, bedeninin doğasını koordine eden bütün süreçleri tam ve eksiksiz bir şekilde kavramak suretiyle etkin ve aktif bir hale gelir. Böylelikle şeylerin beden üzerinde yaptığı etkilenimleri doğru bir şekilde kavramlaştırıp sınıflandırır ve doğanın genel işleyişi noktasında etkin bir pozisyona yükselir. Ancak zihin, nesnelere özünün bilgisine bedeninin etkilenmelerinden doğan ve nesne-bağımlı olarak adlandırdığımız fikirlerle ulaşamaz. Bunun nedeni yukarıda da bahsettiğimiz üzere nesnelere özünün bilgisinin aynı zamanda tözün de özünün bilgisi olmasından dolayıdır. Nesnelere özü de tıpkı nesnelere bir ve aynı şey olan tözün özü misali doğası gereği zaman aşkın bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla zihin, nesnelere özünün bilgisine ancak kendisinde bulunan, Tanrı'nın sonsuz aklından doğrudan kaynaklanan fikir/idea ile zamansız bir bakışla erişebilir.

Spinoza, bedeninin doğası ve işleyişi ile şeylerin beden üzerinde bıraktığı etkilenmelerden doğan imge ve izlenimlerin tam bir şekilde kavranması ve bunun da şeylerin işleyişindeki temel unsur olan nedensellik sürecinin iyi bir şekilde okunması ve takibi yoluyla olacağından bahseder. Böylelikle özün bilgisine sezgisel bir bakışla nüfuz edebilmek için gerekli olan hususlar sağlanmış olacaktır. *Ethica* isminin kullanımı, bu projenin anlaşılmasıyla açıklık kazanır. Çünkü bedeninin dış dünyadan aldığı etkilenmelerinin tespiti ve teşhisini yapmak demek, bedeninin duygusal ve psikolojik yapısını epistemolojik açıdan çözümlenmek demektir. Bu çözümlenme ile aynı zamanda ikinci tür bilgi ile kurulması muhtemel tüm nedensel bağlantılar kurulur ve böylelikle zihinde tözün sonsuz ve sınırsız aklından doğrudan kaynak alan fikir yahut idea tam ve açık-seçik bir şekilde kavranır hale gelir. Böylelikle tözün özünün bilgisini kendisi vasıtasıyla edinebileceği üçüncü tür bilgiye zihin erişir ve kendisinin yükselişine engel teşkil eden tüm eksik ve bulanık fikirlerden azade hale gelerek etkinleşip yetkinleşir. Tözün özünün bilgisinin doğrudan deneyimlendiği ve zihnin bütünüyle etkin ve yetkin bir hale geldiği bu aşamadan Spinoza *Ethica*'nın son kısmında bahseder. Filozofa göre bahsettiğimiz bu aşamada zihin dünyayı, *sub-specie aeternitatis* bir şekilde idrak ve temaşa eder. Bu pozisyon Spinoza'ya göre sadece zihnin özüne yani üçüncü türden olan sezgisel düşünmeye ait belirli bir düşünme biçimidir ve zorunlu olarak ezeli-ebedidir (Spinoza, 2016, s. 449). Burada Spinoza'nın ezeli-ebedilikten kastettiği şey, zamansızlık, zamanla ilişkisizlik olarak anlaşılmalıdır (Franses, 2012, s. 267). Çünkü Tanrı'nın ya da tözün sonsuz ve sınırsız bir mahiyete sahip olan akli, zamandan bağımsız yani zamansız bir doğada var olmak anlamında sonsuzdur. Dolayısıyla onun sonsuz ve sınırsız aklından doğrudan kaynak alan fikir/idea ile nesnelere özlerinin bilgisi de, aynı şekilde zamansız, sonsuz olmak durumundadır. Ayrıca ona göre, Tanrı'nın sonsuz aklından doğrudan kaynaklanan ve zihnin temel

yapılarını oluşturan fikir/idea, her zihinde zorunlu olarak vardır (Franses, 2012, s. 267). Her zihinde zorunlu olarak var olduğu için de diyebiliriz ki her insan üçüncü türden bilgi ile nesnelere özünün bilgisini elde edebilir.

Spinoza açısından şeylerin kavranma süreci iki şekilde gerçekleşir ki bunlardan ilki bizim onları zaman ve mekan içinde algısal olarak kavramamız iken ikincisi onları zamandan ve mekandan bağımsız bir şekilde doğrudan özlerini bilmek suretiyle kavramamızdır (Spinoza, 2016, s. 453). Kavrayışın bu ikinci düzeyini ifade eden kavram *sub-specie aeternitatis*'tir ki bu da zihnin varlığı, *sonsuzluğun ufku altında; sonsuzluğun ışığı altında; sonsuzluğun bakış açısıyla* kavrayışını anlatan ifadedir (Spinoza, 2016, s. 496). Zihin varlıkları; ezeli-ebedi bir bakış açısı ile yani zamandan ve mekandan bağımsız olarak ve zaman ve mekana bağımlı bir şekilde yani zamanın ve mekanın içinde, normal bakış açısından kavrar (Cevizci, 2005, s. 1562). *Sub-specie aeternitatis* söz konusu iken zihin varlıkları ve onların genel toplamı olan dünyayı sonsuzluğun ufku altında, zamandan ve mekandan bağımsız bir şekilde kavrar ve tecrübe eder. Kavrayışın diğer düzeyi olan zaman ve mekanın içinde normal bakış yani *sub-specie durationis* söz konusu olduğunda ise zihin varlıkları ve onların genel toplamı olan dünyayı, ortalama insanın olayların zaman içinde art arda gelişini kavradığı tarzda, gerçekte olduğu tarzda kavrar (Cevizci, 2005, s. 1562). *Sub-specie durationis*, nesnelere beden üzerindeki etkilenmelerini çözümlememize olanak sağlayan ikinci tür bilgi ile donanmış olan mantıksal/çıkarımsal akıl ile gerçekleşir. Kavrayışın *sub-specie aeternitatis* düzeyinde ise zihin, önceki düzeyden farklı olarak nesnelere özünün bilgisini edinip şeylerin özlerinin bilgisi ile özünde şeylerle bir ve aynı şey olan Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız olan aklının bilgisine de erişim olanağı bulur ve bunu da üçüncü tür bilgi olan sezgisel/temaşacı akıl ile yapar. Ona göre üçüncü tür bilgi, Tanrı'nın bilinen sıfatlarının birebir fikrinden şeylerin özünün birebir bilgisine dek uzanır (Spinoza, 2016, s. 450). Üçüncü türden bilgiyi karakterize eden sezgi ve temaşa ile zihin, Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız aklından kaynak alan özün bilgisini elde edebilir. Bundan dolayı Spinoza'ya göre, kavrayışımız üçüncü tür bilgi ile oldukça Tanrı'nın yani tözün varoluşunu daha iyi ve yetkin derecede kavrarız (Spinoza, 2016, s. 450). Yukarıda da bahsettiğimiz üzere özün bilgisi, nesnelere gerçekliğin en kesin bilgisi olduğundan, şeyleri ezeli-ebedi bir bakıştan yani onları sonsuzluğun ufku altında kavramak, şeylerin özü ile tözün yani Tanrı'nın özü bir ve aynı şey olduğundan, onları gerçek varlıklar olarak en kesin şekilde kavramaktır (Spinoza, 2016, ss. 453-454).

Zihnimizi, bu üçüncü tür bilgiyle anlamaya ne denli yetkin kılarırsak, şeyleri bu tür bilgiyle anlamayı o denli çok isteriz (Franses, 2012, s. 268). Zihin, varlıkları üçüncü tür bilgiyle anlamaya yatkınlaştıkça onları her zaman bu bilgi türüyle anlamak ister (Spinoza, 2016, s. 450). Zihnin kendi nesnesi olan bedeni ve bedeninin duyular yoluyla dış dünyadaki varlıklara dair etkilenmelerini üçüncü tür bilgi ile kavraması sonucunda, bu bilgi türünden edinilen bilgi şeylerin ve şeylerle bir

ve aynı şey olan Tanrı'nın yani tözün özünün de bilgisi olduğundan tamamen etkin ve yetkin bir hale gelerek sevinçle dolar. Bu sevinç ile birlikte, erişebileceğimiz en yüksek düzeyde zihinsel dinginliğe varlıkların özünün bilgisini bize deneyimleten üçüncü tür bilgi sayesinde kavuşuruz (Spinoza, 2016, s. 451). Kavrayışın bu düzeyinde zihin töz ya da Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız aklıyla doğrudan bağ kurma olanağı bulunduğu için en yüksek zihinsel tatmin ve dinginliği yaşar ve bu dinginlikle beraber oldukça yoğun bir sevinç ve mutlulukla dolar. Bu yoğun sevinç ve saadete Tanrı fikri eşlik etmekte olduğu için de, insanın zihninde zorunlu olarak bir Tanrı sevgisi doğar (Franses, 2012, s. 269). Böylelikle insan bu dünyada yaşayabileceği en yoğun sevinç duygusunu yaşar. Bu sevinç duygusuna Tanrı fikri eşlik etmekte olduğu için aynı zamanda Tanrı sevgisiyle de dolan insan için en yüksek mutluluk, Tanrı'ya ilişkin sezgisel bilgiden yani üçüncü tür bilgiden doğan bu yoğun sevinç ve Tanrı sevgisinde yatmaktadır (Tubbs, 2017, s. 172). Bu düşünceye göre insanın ulaşabileceği en yüksek iyi ve en yoğun sevinç, gerçekte kendini bilmek anlamına gelen Tanrı'ya ve onun sonsuz ve sınırsız aklına dair bilgidir. (Tubbs, 2017, s. 172). Spinoza, zihnin sahip olduğu en önemli bilginin tözün ya da Tanrı'nın bilgisi olduğunu, en önemli erdemini de tözü ya da Tanrı'yı bilmek ve bu bilgilerin sezgisinden doğan yoğun sevinçle Tanrı'yı sevmek olduğunu düşünmektedir (Johnson, 2016, s. 124).

Spinoza açısından Tanrı kendisini sonsuz bir akli sevgiyle sevdiği için üçüncü tür bilgiden doğan sevginin kendisinden doğduğu kaynak Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız akli ve onun kendisine duyduğu sevgidir. (Spinoza, 2016, s. 458). Tanrı ya da töz mutlak olarak sonsuz ve sınırsız akılla dolu olduğu ve yine mutlak anlamda sonsuz ve sınırsız bir mükemmellikte olduğu için bunlardan haz ve sevinç duyar ve bu duygularda Tanrı'nın kendisine duyduğu sonsuz sevgi olarak belirir (Spinoza, 2016, s. 458). Üçüncü tür bilgi vasıtasıyla varlıkların ve varlıklarla bir ve aynı şey olan Tanrı ya da tözün özünün bilgisini tecrübe edip bu bilgiden doğan sevinçle donanan insan zihninin kendi içindeki tanrısal doğaya karşı duyduğu rasyonel sevgi, özünde Tanrı'nın kendini sevdiği sonsuz sevgidir (Franses, 2012, s. 275). Çünkü insan zihni Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız sıfatlarından düşünce sıfatının bir tezahürü olmakla özünde Tanrı ile bir ve aynı şeydir. Dolayısıyla insanın zihninde Tanrı'ya ya da töze dair olan yoğun sevinç ve sevgi aslında Tanrı'nın ya da tözün kendisine duyduğu sonsuz sevgi ile bir ve aynı sevgidir. Bundan dolayı Spinoza, mutluluk ve özgürlüğümüzün Tanrı'ya karşı duyulan değişmez ezeli-ebedi sevgiden doğan özdeşlikte yattığını söyler (Spinoza, 2016, s. 459).

Spinoza zihnin, ikinci ve üçüncü türden bilgiyle ne kadar çok şey bilirse, o kadar büyük bir kısmının zarar görmeden kalacağını söyler (Spinoza, 2016, s. 461). Başka bir deyişle zihin bedenini ve onu etkileyip durmakta olan dış dünyadaki duyuşsal karşılaşmaların boyunduruğunu ne denli kontrol altında tutar ve yönetirse o denli etkin ve yetkin olur. Böylelikle de üçüncü tür bilgi ve ondan doğan varlıkları *sub-specie aeternitatis* yani ezeli-ebedi bakış altında görme

tecrübesini daha çok deneyimler. Bunu yaptıkça da yukarıda bahsettiğimiz üzere daha mutlu olur ve kutluluğa erişir. Bu noktada Spinoza kutluluk kavramını, Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız aklından doğan sonsuz ve sınırsız sevgisine erişim ve zihnin bedenle birlikte yok olmaktan kurtarılması anlamında ele alır. Kutlulukla dolunca erişilen kurtuluşla birlikte zihin, bedenin duyular yoluyla dış dünyadaki karşılaştığı tavır ve etkilenmeler üzerinde hakim olacak ve mutlak bir huzurla dinginliğe kavuşacaktır. Bu noktada zihin, Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız aklına erişim sağlamakla onun sonsuzluğu ve mükemmelliği ile donanır ve bu ayrıcalıklı pozisyonu temsil eden kutluluk ile de aydınlanır. Dolayısıyla Spinoza'ya göre kendisi erdemlerin en yükseği olan kutluluk, zihnin, üçüncü tür bilgi yoluyla bedenin ve dış dünyanın tavır ve etkilenmelerinin esaretinden kurtulması ve Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız aklıyla sevgisini *sub-specie aeternitatis* yani ezeli-ebedi bir bakış altında tecrübe ederek aydınlanması halini ifade eder.

Sonuç ve Değerlendirme

Gerek Farabi gerekse de Spinoza akıl ile ilgili görüşlerini akli farklı düzeylere bölerek ele almışlardır. Farabi akli, *bilkuvve*, *bilfil* ve *müstefad akıl* şeklinde sınıflayarak bu akıl türlerinin, Tanrı'dan yayılan akıllar arasında yeryüzüne en yakın akıl olan *faal akılla* ilişkileri ekseninde yetkinlik kazandığından bahsetmiştir. Spinoza ise akli, birinci, ikinci ve üçüncü türden bilgiler edinen bir meleke olarak sınıflayarak aklın bu düzeylerde töz ile nasıl bir ilişki ve temasta bulunduğundan bahsetmiştir. Farabi'ye göre *bilkuvve* akıl, kendisinde kategorileri potansiyel olarak bulunduran akıldır. Akıl bu düzeyde dış dünyanın beden üzerinde yaptığı duyusal etkilenmeler karşısında pasif ve edilgin bir durumdadır. Bu etkilenmeleri tamamen tesadüfi ve bilinçsiz bir şekilde algılar ve onların karşısında hiçbir şey yapmadan öylece durur. Spinoza'da, birinci tür bilgi aşamasında aklın durumu da buna benzer. Birinci türden bilgi aşamasında akıl, bedenin etkilenmeleri karşısında tamamen pasif ve edilgendir. Bu etkilenmeleri kör, tesadüfi yollarla algılar ve etkilenmeler karşısında hiçbir şey yapmaz. Akıl, her iki filozofa göre de bu seviyede ilkel ve pasif bir düzeydedir. Ancak aklın bu durumu hep bu şekilde devam etmez. Farabi üzerinden sürdüreceğimiz olursak, *bilkuvve* düzeyindeki edilgin ve pasif akıl, faal aklın kendisine etkimesi ve zamanla birlikte dış dünyanın etkilenmeleri arasında bazılarının birbirine benzer yapıda olduğunu fark eder. Bu farkındalıkla birlikte etkilenmeler arasında benzerlik ilişkisi kurma yeteneği kazanır. Bu benzerlik ilişkisini, duyulardan kendisine gelen etkilenmeler arasındaki bazı ortak akılsalları tespit etmek suretiyle kurar. Bu ortak akılsallar, Farabi ile ilgili bölümde de bahsettiğimiz üzere, bütünü parçadan büyük olduğu, bir ve aynı şeye eşit miktarda olan iki şeyin, birbirine eşit olması türünden bütün insanlarda ortak olan ilk akılsallardır (Farabi, 2019, s. 81). Bunlar, insandaki akılsal kuvvetin fiile geçmesi için *faal akıldan* kendisine gelmesi gerekli olan yeti *bilkuvve* akla gelince, daha öncesinde akılda muhafaza edilen duyusallar düzgün bir şekilde algılanarak ilk akılsalları oluşturur (Farabi, 2019, s. 81). Bu ilk akılsalların tespiti ile akıl,

duyulardan kendisine gelen etkilenmeler karşısındaki pasif ve edilgin halinden kurtularak aktif ve etkin bir düzeye yükselmeye başlar. Aklın etkinleşip aktif bir düzeye yükseldiği bu haline Farabi *bilfiil* akıl adını verir. Spinoza'da da buna benzer bir süreç görürüz: Birinci tür bilgi düzeyinde akıl, beden duyu yoluyla dış dünyadan aldığı etkilenmeler karşısında tamamıyla edilgin ve pasif bir durumdadır. Bu pozisyonda bedenin etkilenmelerini akıl, tamamen kör, tesadüfi süreçlerle, 'doğanın genel düzenine göre' algılar. Ancak zamanla akıl, beden kanalıyla kendisine ulaşan duyu verileri arasında bazılarının birbirlerine benzer yapıda olduğunu fark etmeye başlar. Bu farkındalık Spinoza'ya göre ortak nosyonların bilgisini edinmektir. Ortak nosyonlar, bütün insanlarda ortaklaşa bulunan ve duyu tecrübelerimizin temelinde var olan bilgilerdir. Bunlar, bütünü parçadan büyük olduğu, hareket, durağanlık, katılık, sıcaklık, soğukluk türünden, duyu algılarımızı anlamlandırmaya ve böylelikle de kavramlar oluşturarak bedenin ve haddizatında dünyanın yapısını çözümleyebilmek için zihnimize gerekli malzemeyi edinmesinde yardımcı temel bileşenlerdir. Ortak nosyonlara, düşüncelerimiz ve düşüncelerimizi oluşturan kavramlarımızın arka planında bulunan temel bileşenler diyebiliriz. Öyle ki onlar olmadan düşünme ve düşünme eyleminin içeriğini oluşturan kavramsallaştırma işlemini başlatamayız.

Duyulardan gelen etkilenmeler arasında bu kavramların farkındalığını kazanan akıl, Spinoza'ya göre etkinleşmeye başlar. Bu etkinleşmeyle birlikte, etkilenmeler arasında nedensel bağlantı kurma becerisi edinir. Çünkü etkilenmelerdeki benzerlik ortaklığının tespitiyle akıl, etkilenmeleri meydana getiren süreçler arasında kavramsal benzerlik ilişkisi kurmaya ve bu benzerlik ilişkisinden de nedenleri saptamayı öğrenir. Böylelikle akıl, tamamen pasif ve edilgin bir formdaki birinci tür bilgi düzeyinden, aktif ve edilgin bir formdaki ikinci tür bilgi düzeyine yükselir. Akıl, Farabi'ye göre bu mantıksal/çıkarımsal düzeyde, teknik sanatların, ahlakın ve metafiziğin bilgilerini edinir. Spinoza'ya göre ise, bedenin etkilenmelerinin haddizatında da dünyanın mantıksal çözümlemesini yapar.

Her iki filozofa göre de akıl bu düzeyde iken, tamamen etkin değildir. Farabi'ye göre *bilfiil* akıl, bedenin ve dünyanın mantıksal çözümlemesini yaparak etkinleşir. Etkinleştikçe mükemmelleşmeye mükemmelleştikçe de mutlu olmaya başlar. Çünkü bir yetenek geliştikçe yeteneğin sahibi olan insanı mutlu eder ve o insan, yeteneğinde yetkinleştikçe bundan sevinç ve mutluluk duyar. Akılda benzer şekilde dünyanın ve ilgili disiplinlerin bilgilerini edindikten sonra, *faal aklın* kendisine etkimesi ile *müstefad akıl* düzeyine ulaşır. *Müstefad akıl*, Tanrı'dan yayılan akıllar arasında yeryüzüne en yakın akıl olan *faal akıl* ile doğrudan bağlantı kurma yeteneğine erişir. Bu bağlantıyla birlikte *müstefad akıl*, maddeden tamamen arınmış bir forma yükseldiği için sonsuzluk hissini tecrübe eder. Ayrıca dünyaya dair gerekli bütün bilgileri edindiği ve kendisindeki bilgileri, *faal akıldaki* formlarla karşılaştırıp doğruluklarını tasdik ettiği için bundan

büyük bir mutluluk ve sevinç duyar. Sonsuzluk tecrübesi, tanrısal akla erişim ve yoğun mutluluk hissi türünden ifadeler Farabi'yle ilgili bölümde bahsini ettiğimiz bir tür entelektüel mistisizmdir.

Spinoza'ya göre ise yukarıdaki duruma çok benzer bir durum söz konusudur. Şöyle ki, ikinci tür bilgi ile etkinleşen akıl, bedenın tavrı ve etkilenmelerini mantıksal yollarla çözümler. Çözümledikçe etkinleşir, etkinleştikçe kendi nesnesi olan bedeni daha iyi tanır. Bedenin tavrı ve etkilenmelerini çözümlüyip tanıdikça, bedeni etkileyen dünyayı da çözümlüyip tanır. Böylelikle kapasitesi sürekli yetkinleşen ve mükemmelleşen akıl bedenın tavrı ve etkilenmeleri üzerinde tam bir etkinliğe ulaştığında üçüncü türden bilgi düzeyine yükselir. Bu düzey, doğası gereği sezgisel/temaşacı bir yapıdadır. Yani bu düzeyle akıl, varlıkların özünün bilgisini edinmeye müsaittir. Varlıkların özünün bilgisi aynı zamanda varlıklarla bir ve aynı şey olan Tanrı'nın da özünü içerdiğinden akıl bu düzeyde iken Tanrı'nın sonsuz aklına da doğrudan erişim olanağı elde eder. Bu, Spinoza'nın *sub-specie aeternitatis* dediği ve varlıklara sonsuzluk penceresinden, sonsuzluğun ufkundan bakmak şeklinde çevrilen sonsuzluk türünden bakıştır. Bu bakış sonsuzluk türündendir ve sonsuzluk tecrübesini içinde barındırır. Çünkü varlıkların ve varlıklarla bir ve aynı şey olan Tanrı'nın özü doğası gereği zamansızlık anlamında sonsuz bir yapıdadır. Dolayısıyla öze erişim, zamansızlık anlamında sonsuzluk tecrübesini de beraberinde getirir. Spinoza'ya göre yetkinleşmenin zirvesi olan bu düzeyde akıl, bir insanın yaşayabileceği en yoğun sevinç ve mutluluğu tecrübe eder. Bu yoğun sevinç ve mutluluğa Tanrı fikri eşlik etmekte olduğundan akıl, Tanrı'ya karşı da yoğun bir sevinç ve mutlulukla dolar. Bahsedilen tecrübi durumlar, tıpkı Farabi'de gerçekleşenlere benzer mahiyettedir. Spinoza'nın düşüncelerinde de Farabi'de olduğu üzere; yoğun bir sevinç ve mutluluk hissi, sonsuzluk tecrübesi ve tanrısal akla doğrudan erişimle ortaya çıkan derin bir entelektüel mistisizm vardır.

Kaynakça

- Aslan, A. (2019). "Sunuş Farabi Hakkında". *Farabi-İdeal Devlet*, içinde. (Çev. Ahmet Aslan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Balanuye, Ç. (2016). *Spinoza Bir Hakikat İfadesi*. Say Yayınları.
- Bircan, H. H. (2013). *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*. Dem Yayınları.
- Bircan, H. H. (2017). "Farabi ve mutluluk", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni-İslam Düşüncesinin Altın Çağı*. (Kahraman, A. (5. Cilt Edt.). İnsan Yayınları.
- Cevizci, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayınları.
- Çelik, S. (2015). *Yeniçağda Bilgi Felsefesi*. Doruk Yayınları.
- De Spinoza, B. (2016). *Ethica*. (Çev. Ç. Dürüşken), Alfa Yayınları.

- De Spinoza, B. (2017). *Tractatus De Intellectus Emendatione, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*. (Çev. E. Ayhan), Dost Yayınları.
- Ergül, S. (2015). "Bedenin Düşüncesi ve Düşüncenin Bedeni", *Spinoza ile Karşılaşmalar*. G. Ateşoğlu, E. Canaslan (drl.). Ayrıntı Yayınları.
- Fahri, M. (2014). *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*. (Çev. Ş. Filiz), İnsan Yayınları.
- Farabi, (2019). *İdeal Devlet*, (Çev. Ahmet Aslan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Farabi. (2014). "Aklın Anlamları – Risale fi Me'ani'l-Akl", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. M. Kaya (drl.). Klasik Yayınları.
- Franses, M. (2012). *Spinoza'nın Tao'su*. Kabalcı Yayınları.
- Gökberk, M. (1998). *Felsefe Tarihi*. Remzi Kitabevi.
- Gözkan, H. B. (2015). "Spinoza'nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant'ın Eleştirisi", *Spinoza ile Karşılaşmalar*. G. Ateşoğlu, E. Canaslan (drl.). Ayrıntı Yayınları.
- Johnson, D. (2016). *Felsefenin Kısa Tarihi*, (Çev. Burcu Yalçinkaya), İnkılap Yayınları.
- Savaş, E. (2015). "Bedenin Düşüncesi ve Düşüncenin Bedeni", *Spinoza ile Karşılaşmalar*. G. Ateşoğlu, E. Canaslan (drl.). Ayrıntı Yayınları.
- Şahin, F. (2014). *İslam ve Felsefe*. Say Yayınları.
- Tubbs, N. (2017). *Batı Felsefesi Tarihi*. (Çev. Doğan Barış Kılınç), Doğu Batı Yayınları.



Din ve İnsan Dergisi


مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Cilt: 3
Volume / المجلد: 3

Sayı: 6
Issue / العدد: 6

Aralık 2023
December / كانون الأول 2023

Dr. İbrahim KURT
Diyanet İşleri Başkanlığı-Vaiz
ank_ibrahimkurt@hotmail.com
 ORCID: 0000-0001-6829-8841

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI DİNİ
YÜKSEK İHTİSAS EĞİTİMİ

PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS
RELIGIOUS HIGHER SPECIALIZATION
EDUCATION


Atıf: Kurt, İ. (2023). Diyanet işleri başkanlığı dini yüksek ihtisas eğitimi. *Din ve İnsan Dergisi*, 3 (6), 111-129.

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 09.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted Date: 04.12.2023
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Aralık 2023
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 111-129

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program. 
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI DİNİ YÜKSEK İHTİSAS EĞİTİMİ*

PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS RELIGIOUS HIGHER SPECIALIZATION EDUCATION

Özet

DİB, toplumu dinî konularda aydınlatma, rehberlikte bulunma konusunda personelinin niteliklerini artırmak ve onları yeni görevlere hazırlamak amacıyla farklı konu ve programlarla hizmet içi eğitim kursları düzenlemektedir. 6 ay ile 3 yıl arasında süren hizmet içi eğitimlerle başta imam, müezzin, Kur'an kursu öğreticisi olmak üzere vaiz, müftü vb. kadrolar da yetiştirilmektedir. Bu kurslar arasında uzmanlık eğitimi olarak da nitelendirilen eğitimlerden biri de hizmet içi eğitim dini yüksek ihtisas kurslarıdır. Bugün itibarıyla 12 ilde faaliyet gösteren İhtisas merkezleri, yarım asırdan bu yana Diyanet İşleri Başkanlığı'nın üst düzey personelini yetiştirmektedir.

Programın amacında her ne kadar vaiz ve müftülerin yetiştirilmesi ön planda olsa da Başkanlık merkez teşkilatı ve üniversitelerin özellikle temel İslam bilimleri alanlarında görev yapan öğretim üyelerinin eğitim durumları incelendiğinde, bu kadrolarda görev yapanların önemli çoğunluğunun İhtisas mezunu olduğu karşımıza çıkabilmektedir. İhtisas merkezleri gelenekten edindiği tecrübe birikimle kursiyeri, Arapça, Temel İslami ilimler, İslam Düşüncesi ve Din Hizmetleri uygulamaları alanlarında yetiştirmektedir. Programın temel amacı, Başkanlık teşkilatında çalışacak müftü, vaiz, eğitim görevlisi vb. üst görevlerde çalışacak personeli ileri görevlere hazırlamak, personelin dinî kaynaklara doğrudan ulaşabilmelerini sağlamak, dinî konularda toplumun ihtiyaç duyduğu müteahhas elemanları yetiştirmek ve personeli Arapça ve temel İslami ilimler alanında yetkin kılmak olarak ifade edilebilir. İhtisas eğitiminin tarihsel süreçteki kaynağı ve gerekçelerinin ifade edilmesinin amaçlandığı bu çalışma nitel desene göre yapılandırılmış, veri elde etme aracı olarak ise doküman incelemesi tekniği kullanılmıştır. Elde edilen veriler eğitimin tarihsel süreçteki kaynağı, medrese eğitimi ve ihtisas eğitimi gerekliliği açısından değerlendirilmiştir. İhtisas eğitimi ile ilgili literatür incelendiğinde toplam 11 lisansüstü çalışma ve 10'a yakın araştırma makalesinin bulunduğu görülmektedir.

Bu çalışmalarda genel itibarıyla eğitim süreci, programın değerlendirilmesi, kursiyerlerin dini tutum ve dindarlık düzeyleri, felsefe ve din bilimlerine yönelik tutumları, Avrupa Birliği üyelik sürecinde kursiyerlerin görüş ve önerileri konu alınmıştır. Bununla birlikte klasik bir görünüm arz eden ihtisas eğitiminin tarihsel süreçteki kaynağı ve eğitimin gerekçelerine değinilen herhangi bir çalışmaya tarafımızca rastlanılmamıştır. Buradan hareketle araştırmamızın, ihtisas eğitimi ile ilgili çalışma yürütecek olanlara ve kurumun tanıtılmasına katkı sağlaması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Diyanet İşleri Başkanlığı, Dini Yüksek İhtisas Eğitimi, Medrese.

Abstract

The Presidency of Religious Affairs organizes in-service training courses with different topics and programs in order to increase the qualifications of its personnel for enlightening society about religion and to prepare them for new duties. In these courses, with in-service training lasting between 6 months and 3 years, students can become Imam-Hatip, Muezzin-Kayyim, Quran Course Instructor, Preacher, Mufti, etc. Staff are also trained. Among these courses, one of the trainings that are also described as specialization training is in-service training in religious higher specialization courses. As of today, specialized centers operating in 12 provinces have been training senior personnel of the Presidency of Religious Affairs for half a century.

Although the aim of the program is to train preachers and muftis, when the educational background of the faculty members working in the central organization of the Presidency and universities, especially in the fields of basic Islamic sciences, is examined, we can see that the majority of those working in these positions are specialization graduates. When evaluated in this way, the specialized centers train trainees in the fields of Arabic, basic Islamic sciences, Islamic thought and religious services practices in order to provide qualified religious services to society within the framework of the experience gained from tradition and the meaning and value of the day. The main purpose of the program is to train muftis, preachers, education officers, etc. to work in the Presidency's organization. It can be expressed as preparing the personnel who will work in senior positions for advanced positions, ensuring that the personnel have direct access to religious resources, training the expert personnel needed by society in religious matters, and making the personnel competent in the fields of Arabic and basic Islamic sciences. In-service training activities at the Presidency are carried out within the General Directorate of Educational Services until 2022 and within the Religious Academy since 2022, in accordance with the DIB in-service training regulations.

* Bu çalışma, tarafımızca 09.10.2023 tarihinde tamamlanan "Dini Yüksek İhtisas Eğitiminin Müftü-Vaiz Yeterlikleri Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

These trainings, planned according to needs, are carried out within a certain program. In this context, the purpose, target, credits, weekly plan, topics, and implementation principles of each program are specified by the presidency. When the relevant literature is examined, it can be seen that nine master's degree and one doctoral-level study has been carried out on religious higher specialization education since its establishment; six of these studies are related to the Sociology and Psychology of Religion, and four studies are about the general introduction of the specialization education and program in the field of Religious Education. It is seen that it is evaluated in general terms by trainees and training staff. In these studies, it is seen that there is no evaluation of the historical process or source of specialization education. Based on this, the main purpose of the research is to express the historical resources of such an important educational institution. In the study, what is meant by the sources of education is madrasah education, where higher religious education is provided, and the historical process of these educational institutions until today is mentioned. As a result, the study aims to express the historical mission of the DIB Specialization Education.

Keywords: Presidency of Religious Affairs, Religious Higher Specialization Education, madrasah.

Giriş

Toplumun din konusunda aydınlatmakla görevli DİB, din hizmetlerini yürüten personeline yönelik hizmet içi eğitim kursları düzenlemektedir. Başkanlık teşkilatında görev yapan/yapacak nitelikli elemanları yetiştirmek amacıyla yürütülen eğitim-öğretim faaliyetlerinden biri de bugün itibarıyla sayıları 12'yi bulan Diyanet Akademisi Başkanlığı bünyesinde faaliyet gösteren Dini Yüksek İhtisas Eğitim merkezlerindeki "ihtisas eğitimi" olarak bilinen hizmet içi eğitim kurslarıdır. Günümüz Türkiye'sinde dinî ilimlerin ihya ve inşa mekânları olma potansiyelini barındıran bu merkezler, kurulduğu günden bu yana DİB'in kendi personelini kalifiye ettiği en önemli eğitim kurumu olmuştur. Programın temel amacı, Başkanlık teşkilatında çalışacak müftü, vaiz, eğitim görevlisi vb. üst görevlerde çalışacak personeli ileri görevlere hazırlamak, personelin dinî kaynaklara doğrudan ulaşabilmelerini sağlamak, dinî konularda toplumun ihtiyaç duyduğu mütehassis elemanları yetiştirmek ve personeli Arapça ve temel İslamî ilimler alanında yetkin kılmak olarak ifade edilebilir. Yarım asırlık tecrübesiyle Dini Yüksek İhtisas merkezleri, DİB'in ihtiyaç duyduğu kalifiye personeli yetiştiren bir eğitim kurumu olmasının yanında geçmişi, günü ve geleceği değerlendirebilen "âlim yetiştirme projesi" olarak da anılagelmıştır. (Güven, 2019, s. 218) Bugün İhtisas merkezlerinin âlim yetiştirme projesi olarak isimlendirilmesinde, geçmişten bu yana ilim ve ulemaya duyulan muhabbetin etkili olduğu söylenebilir.

DİB'in üst düzey personelinin yetiştirildiği dini yüksek ihtisas merkezlerinin yüklendiği misyon ve vizyonu anlayabilmek için tarihsel süreçte bu eğitimin kaynağını oluşturan uygulamalara bakılması gerekir. Bundan maksat, İslam toplumunun tarihsel süreçte ihtiyaç duyduğu ilim ve yönetici sınıflarının yetiştirildiği medrese eğitimidir. Dolayısıyla çalışmada ihtisas eğitiminin tarihsel süreçteki kaynaklarını ifade etme ve uzmanlık eğitimi olarak yarım asırdır faaliyet gösteren bu merkezlere duyulan ihtiyacın gerekçelerinin çeşitli açılardan değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Çalışmanın bu anlamıyla din eğitimi alanında, özelde ise ihtisas eğitimi konusunda çalışma yürütenlere kaynaklık etmesi umulmaktadır.

Nitel desenli bu çalışmada veri elde etme aracı olarak doküman incelemesi tekniği kullanılmıştır. Bu teknik, araştırılması hedeflenen olgu veya olaylar hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır. (Yıldırım & Şimşek, 2016, s. 322) Elde edilen verilerin analizinde ise betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. Bu analizde temel amaç, elde edilen verileri düzenlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde okuyucuya sunmaktır. (Yıldırım & Şimşek, 2016, s. 240)

Her bir araştırma belirli problemlerden yola çıkar. Bu anlamda çalışmanın problemleri aşağıda ifade edilmiştir.

1976 yılından bu yana hizmet içi eğitim yürüten ihtisas merkezlerinin tarihsel süreçteki kaynakları nelerdir?

Dini Yüksek İhtisas eğitimi gerekli midir? Gerekli ise bu eğitimi ihtiyaç kılan hususlar nelerdir?

Çalışma çerçevesi yukarıda yer alan temel iki problem açısından yapılandırılmıştır. Bu açıdan çalışma; medrese, medreseden üniversiteye ve ihtisas eğitimine duyulan ihtiyaç şeklinde üç ana başlığa ayrılmıştır.

1. Medrese

Medreseler, İslam dünyasında hukuk ve ilahiyat tahsili veren, daha önceki kurumların tabii gelişimi sonucunda ortaya çıkan yükseköğretim kurumlarıdır. (Makdısı, 2018, s. 67) Bu kurumlara Ortaçağda Avrupa'daki üniversitenin İslam dünyasındaki dengi olarak bakılabilir. Çünkü her ikisi de araştırma merkezi olmaktan ziyade yüksek eğitim vermek ve büyük ölçüde öğretmen yetiştirmek için kurulmuş kurumlardır. İslam medeniyetinde ilim ve irfan merkezleri olarak camiler ön planda olsa da camilerdeki eğitim temel eğitim ve yüksek eğitim olarak ayrılmamıştı. Bunun yanında medrese daha ihtisaslaşmış bir öğretim kurumu idi. (Sayılı, 2011, s. 20) Bu kurumlarda eğitim-öğretimi vakıflar yanında bizzat devlet desteklemekte, böylece hocaların ve öğrencilerin geçim-maîşet derdi bulunmamaktaydı. Bu kurumların ders programlarında İslamî ilimlerin yanı sıra Tıp, Astronomi, Matematik gibi müspet ilimler de ilmî kalite ve fikrî serbestiyet çerçevesinde verilmekteydi. (Ocak, 2009, s. 1626)

İslam dünyasında eğitim-öğretim faaliyetleri çeşitli mekân, program ve isimlerle anılagelmiştir. Bunlar arasında kendine has yapısıyla ilk resmi ve sistemli öğretim kurumunun medrese olduğu ifade edilse de (Kazıcı, 1995, s. 52) medreseden önce faaliyet gösteren birçok öğretim kurumu olmuştur. Küttaplar, evler, mescit ve camiler, tekke ve zaviyeler vb. kurumlar medrese eğitiminden önce, sonra veya birlikte öğretimin sürdürüldüğü önemli ilim merkezleri olmuştur. Medrese sistematiğine benzer yapıların da özellikle Horasan, Irak, Şam, Mısır, Hicaz, Tunus, Mağrip, Endülüs'te miladi 900'lü yıllardan itibaren faaliyet gösterdiği ifade edilmektedir. (Gözütok, 2006, s. 37) Bununla birlikte Nizamiye medreselerinden önce her ne kadar medreseler kurulmuş,

dinî ilimler tedris ediliyor olsa da Nizamülmülk'ün devlet adamlığı, ileri görüşlülüğü ve temel eğitim stratejileri nedeniyle ilk sistemli medrese olarak Nizamiye medreseleri anılagelmiştir. Nizamülmülk'ün siyasi ve dinî endişelerle kurduğu bu medreseler ağı, büyük ölçüde istediği sonuçlara ulaşmıştır. Bu medreseler sayesinde geniş halk kitleleri, Şii anlayışlar yerine Sünnî anlayışla eğitime başlanmış, buralarda yetişen ulema, Sünnî öğretiyi esas alarak yazdıkları eserlerle Şii-Batinilerin olumsuz etkilerini önemli ölçüde silmiş, öte yandan yönetim kademeleri ve seçkinler arasında belli bir gücü bulunan Mutezili anlayışın da önüne geçilmiştir. Sonuçta bu eğitim sistemiyle ehli-sünnet içindeki farklı mezhepler tümüyle bir blok olarak anılmaya başlanmış, diğer bir deyişle kurumlaşmıştır. (Okumuşlar, 2008, s. 147)

Nizamiye medreseleri ile kurumsallaşan resmi ve sistemli eğitim-öğretim, Osmanlı döneminde de gelişmeye ve önemli ilim insanlarını yetiştirmeye devam etmiştir. Osmanlı'da Fatih zamanında genel eğitim medreseleri kapsamında Nizamiye medreseleri örnek alınarak kurulan Sahn-ı Seman ve Kanuni zamanındaki Süleymaniye medreseleri, tarihe damgasını vuran önemli ilim merkezleri olmuştur. Bu kurumlar yanında Dar-ul Kurra, Dar-ul Hadis ve Dar-ul Tıp merkezleri de eğitim faaliyetlerini yürüten ihtisas medreseleri arasında yer almaktadır. Osmanlı medreseleri, Süleymaniye medreselerinin kurulması ile birlikte zirve noktasına ulaşmasından bir süre sonra ilmî durağanlaşmaya, daha sonra ise gerilemeye başlamıştır. Gerilemenin sebepleri temelde bu kurumlardaki ilmî zihniyetin gelişmeye ve üretken olmaya kapalı hale gelerek hedefin, mevcut bilgi birikimini belirli kaynaklardan öğrenip aktarmaya dönüşmesi ve ehil olmayanların ilmî mevkilere getirilmesine bağlanabilir. İlimlerin tasnifi, tercüme eserler, tedvin faaliyetleri, farklı fikirlere karşı ilmî duruş, fikrî serbestiyet, daima ilim üretme dönemini ifade eden İslam'ın ilk 4 asrındaki bu durum gittikçe kaybolmuş ve nihayetinde kendini gelenekçi ve tutucu bir role büründürmüştür. Medreselerde var olan müspet ilimler ve felsefeden kaynaklanan bir düşünce ile Kelam ilmine karşı olumsuz tavır ve tutumların her biri var olan eğitim sistemini bozmuş, medreselerde sadece dini ilimlerin okutulacağı gibi bir kanaat yerleşmiştir. Kitapların asıllarından ziyade şerh ve haşiyelerle okutulması da talebelerin zihinlerinin gereğinden fazla yorulması ve ilmî verimin düşmesine neden olan diğer bir unsur olarak zikredilebilir. (Zengin, 1997, s. 403)

Osmanlı dönemindeki eğitim faaliyetleri canlı bir varlığın büyümesi, yetişmesi, yükselmesi, duraksaması, dağılması ve yıkılmasına benzetilebilir. Yaşlanan bir ağacın veya vücudun nasıl ki hastalıklara mukavemeti az veya tesirsiz oluyorsa ve o nispette zahmet çekiyorsa hayatini kaybetmesi de o oranda kolay olabilmektedir. İbn-i Haldun bu örnekliği insan üzerinden kurmakta, insan organizması ile devlet yapısını birbirine benzetmekte, insanda olduğu gibi devlette de hiçbir gücün yıkılmayı önleyemeyeceğini ifade etmektedir. (Yaman, 2018, s. 27) Dolayısıyla devlet ve sistemler de canlı varlıklar gibi doğar, gelişir, büyüt, yaşlanır ve nihayet

varlığını kaybeder. İbn-i Haldun sonuçta devletin yıkılmasında etkili olan üç faktörü “asabiyetin zayıflaması, devlet yönetiminin zulmü ve mali yönetimin bozulması”(Haldun, 1988, s. 28) olarak açıklar. Osmanlı dönemindeki eğitim ve öğretimin de bu bakış açısıyla değerlendirilmesi mümkündür. Sonuç olarak Osmanlı medreselerinde; eğitimin merkezîyetçi yapısı, saltanat kavgaları (Atay, 1983, s. 136), ilim ve resmi dil birliğinin olmayışı, aydın işsizliği, nüfusun artması, akli ilimlerin terkedilmesi ve mülazemet usulünün bozulması, genel medrese eğitiminin gerilemesine neden olan unsurlar olarak zikredilebilir. (Özkan, 2007, s. 87)

Medrese eğitiminin ayrıca incelenmesi gerektiği diğer bir zaman dilimi Tanzimat yıllarıdır. Tanzimat dönemiyle birlikte eğitimde yenileşme hareketleri neticesinde medreseler, genel eğitimdeki ağırlığını kaybetmiş, kısmen hukuk ve özellikle din görevlisi yetiştirme alanlarına çekilmiştir. (Zengin, 2016, s. 35) 1839’dan 1876’ya kadar olan bu dönem, yeni eğitim tarzının getirildiği, Maarif Nezareti’nin kurulup eğitim-öğretimin yapısının dinî eğitim modelinden din eğitimine geçtiği ve aynı zamanda medreselerin de eğitim-öğretime aktif olarak devam ettiği, iki yapıyı bir eğitim ortamının bulunduğu yıllar olarak zikredilmektedir. Bu düalist yapıdan kasıt, modern okullar olarak ifade edilen mektepler ile faaliyetlerini devam ettiren medrese eğitimidir. (Zengin, 2018, s. 34) Medrese eğitiminin tekrardan ideal boyuta ulaştırılması adına birçok çalışma yapılmıştır. Şer’i mahkemelere personel yetiştiren medreselerin, Medrese-tül Kuzat adıyla tekrar yapılandırılması, çeşitli seviyelerdeki din görevlilerinin yetiştirilmesini temin amacıyla mevcuttaki tüm medreselerin Dârü’l-Hilâfeti’l-Aliyye Medresesi adıyla yeniden düzenlenmesi, Medaris-i İlmiye Nizamnamesi (1910), İslah-ı Medaris Nizamnamesi (1914), Medrese-tül Mütihazsin (1915), Medrese-tül Vaizin (1912), Medrese-tül Eimme ve-l Huteba (1913), son olarak da 1919 yılında Medrese-tül Vaizin ile Medrese-tül Eimme’nin tek çatı altında birleştirilip Medrese-tül İrşad’ın kuruluşu, medreselerin fonksiyonlarını yerine getirebilmesi ve aktifleşebilmesi için yapılan çalışmaların en önemlilerinden sayılabilir. II. Meşrutiyet döneminde yapılan bu medrese ıslah çalışmalarının, bütün Osmanlı tarihi boyunca gerçekleştirilen en köklü ve düzenli bir çalışma niteliği taşıdığı söylenebilir. (Zengin, 1998, s. 50, 2016, s. 35, 2018, s. 41) II. Meşrutiyet döneminde gerçekleştirilen bu çalışmalardan, yaygın din eğitimcilerini yetiştirmek için kurulan Medrese-tül Vaizin hakkında bilgi vermek yararlı olacaktır.

Medrese-tül Vaizin’e, Dini Yüksek İhtisas merkezlerinin Cumhuriyet öncesindeki kaynağı olarak bakılabilir. Çünkü her iki kurumun amacı da ülkenin ihtiyaç duyduğu nitelikli vaizlerin yetiştirilmesini sağlamaktır. Medrese-tül Vaizin’in kuruluşu, eğitim-öğretimin ıslah girişimlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eğitim kurumu, II. Meşrutiyet döneminde İslam dininin halka en güzel şekilde anlatılabilmesi, vaizliğin belirli kurallara göre yapılması, vaizlerin iyi yetişmiş olmaları ve meşrutiyetin faziletlerini halka anlatılması amacıyla 1912 yılında kurulmuştur. (Doğan, 1998, s. 425) Medrese-tül vaizinin eğitim süresi dört yıl olup yüksek

dereceli medrese olarak tesis edilmişti. Kurumda Tefsir, Hadis, Kelam, Fıkıh ve Usûl dersleri, Feraiz, Siyer, Tarih, Coğrafya, Edebiyat, Riyazat, İlm-i Hey'et, Tabiat, Kimya, Felsefe, Toplum ve Eğitim Bilgisi, Hukuki bilgiler, İktisat ve Maliye, Sağlık Bilgisi, Beden Eğitimi, Hitabet ve Mev'ize derslerinin öğretiminin yapılması kararlaştırılmıştı. Öğrenciler medreseye sınavla ve belirli bir yaş aralığında (20-30 yaş arası) girebilmekte idi. Aynı zamanda öğrenciler medreseyi ikmal ettikten sonra dört sene zorunlu olarak çalışmak durumundaydılar. 1915 yılı programında hangi derslerin hangi saat dilimlerinde okutulacağı da belirlenerek eğitim sistematik hale getirilmeye çalışılmıştır. Tüm bu gelişmelere rağmen Medrese-tül vaizinin kendisinden beklenen görevleri tam olarak yerine getirebilmesi de mümkün değildi. Zira memleketin içerisinde bulunduğu savaş ortamı buna müsaade etmiyordu. Ancak yapılan çalışmalar, daha sonraki çalışmalara başlangıç olması ve örnek teşkil etmesi açısından önemlidir. İslam dini hakkında halkı aydınlatmakla görevli olan kişilerin mesleki, genel kültür ve pedagojik yönden belli bir eğitim sürecinden geçmeleri açık bir şekilde anlaşılmış, bu konuyla ilgili teşebbüslerde bulunulmuştur. (Doğan, 1998, s. 428)

Tarihsel süreçte İhtisas eğitiminin kaynağını ortaya koymaya çalıştığımız bu başlıkta, Medrese-tül kuzat başta olmak üzere, Medrese-tül Vaizin, Medrese-tül Eimme ve-l Huteba ve ardından tek çatı altında toplanan ve ihtiyaçlara cevap veremediği düşüncesinden hareketle kapatılan Medrese-tül İrşat, Dinî Yüksek İhtisas eğitiminin tarihsel süreçteki en önemli kaynaklarından birkaçı olarak anılabilir. Bu anlamda tarih, geçmişten dersler çıkarmak ve gelecekte o yanlışların içerisine tekrar düşmememizi sağlayacak en önemli argümanları en gerçek şekliyle ifade etmektedir.

Medreselerin ıslahı ile ilgili diğer bir çalışma da Kurtuluş Savaşı'nın devam ettiği sırada TBMM tarafından şiddetle ihtiyaç duyulan din görevlilerinin yetiştirilmesi amacıyla çıkarılan Medaris-i İlmiye nizamnamesidir. Nizamnamede 1914 yılında İstanbul'da kurulan Darü-l-Hilafe medresesi modelinin Anadolu'da TBMM kontrolündeki yerlerde geliştirilmesi planlanmış, ancak bu modelin yaygınlaştırılması özellikle mali imkânsızlıklar yüzünden mümkün olamadığından, diğer medreselerin belirli bir intizama sokularak ihtiyacın karşılanması yoluna gidilmiştir. (Zengin, 2018, s. 41) Yapılan bu çalışmaların ülkenin son derece hassas bir dönem olan varlık mücadelesini sürdürdüğü yıllarda gerçekleştirilmesi, din eğitimi ve öğretimi konusunun hem bilimsel hem de pratik alanlardaki ihtiyacının göz ardı edilmediğini göstermektedir. Fakat tüm bu çabaların medreselerin varlığını devam ettirebilmeleri için yeterli olmadığı, olağanüstü şartlar nedeniyle bu düzenlemelere gerekli ilginin gösterilmediği de ifade edilmelidir. Bununla birlikte Tanzimat'tan bu yana genel idare ve toplumun her kesimi için geçerli kılınmaya çalışılan Batılılaşma sürecinde özellikle eğitim alanında geleneğin temsilcisi olan medresenin ikinci planda kaldığını da unutmamak gerekir. (Zengin, 2002, s. 309)

2. Medreseden Üniversiteye

Dinî yükseköğrenimin verildiği kurumlar olarak zikredilmesi gereken bir diğer yapı, 1900 yılında Darülfünûn içerisinde kurulan Ulum-u Aliye-i Diniye Şubesidir. Bu kurum, çağın gerektirdiği bilimsel yeterliliklere ve donanıma sahip, ufuk sahibi din görevlilerinin yetiştirilmesi açısından önemli bir girişimdir. Aynı zamanda Cumhuriyet döneminde açılan İlahiyat fakültesinin de temelini ve başlangıcını oluşturmaktadır. İlahiyat fakültesinin kurumsal anlamda temelini ifade eden diğer bir yapı olarak 21 Nisan 1924'de Darülfünûn'a dâhil edilen İlahiyat Fakültesi karşımıza çıkmaktadır. (Ayhan, 2014, s. 172; Zengin, 2018, s. 43, 2019, s. 51)

Cumhuriyet döneminin başında üniversiteye İlahiyat Fakültesi adıyla geri dönen yüksek din eğitimi, yapı olarak medreseden çok farklı, daha önceki üniversite tecrübesine benzer özellikler taşıyan; ama genelde kendine özgü bir yapıya sahiptir. Fakültenin hem kendine özgü yapısı, hem verilen değer ve itibar hem de buna bağlı olarak vaat edebildiği istikbal gibi nedenlerle, akademik açıdan başarılı olmasına rağmen, talebe ilgisizliği yüzünden sürekliliği olamamıştır. Medreseden üniversiteye geçişte, klasik medrese yapısı özelliklerini önemli ölçüde kaybetmiştir. Medrese artık din bilimlerinin öğretimini ve kısmen de özel hukuka dair görevleri yerine getiren kadı ve naiblerin yetiştiği kurum haline gelmiştir. Hatta Darülfünûn II. Abdülhamit yıllarındaki gelişim sürecinde bu fonksiyonunu da kaybetme durumu ile karşı karşıya kalmıştır. İlahiyat öğretiminin üniversite içerisine girmesi, din bilimleri üzerinde yapılan çalışmalarda da metodik gelişmeleri doğurmuştur. Din dışındaki öğretim alanı ise tamamen medrese dışına çıkmıştır. (Zengin, 2019, s. 186) Sonuçta 1933 yılından itibaren 1949 yılına kadarki 16 yıl boyunca Türkiye'de örgün anlamda yüksek din eğitimi yapılmamıştır. Bu dönemin Türkiye'deki yüksek din eğitimi açısından bir kayıp dönemi olduğu ileri sürülebilir. Sosyal ve psikolojik gerçeklik niteliği taşıyan bir kurum olan dinin, hem teorik anlamda araştırma konusu olmaktan çıkması hem de pratik hizmetler açısından ihtiyaç duyulan nitelikli personelin yetiştirilememesi neticesini doğuran bu durumu izah etmek, oldukça güç görünmektedir. Tanzimat yıllarında da yüksek din öğretimine üniversitede yer verilmemiştir. (Zengin, 2019, s. 186)

Medrese ve üniversiteyi karşılaştırırken şu hususa da dikkat çekmekte yarar bulunmaktadır ki, Osmanlı medreselerinde de yaşayan geleneksel ilim ve eğitim anlayışı, din temellidir. Bu nedenle hem bilginin kaynağı hem de bu bilginin geliştirilmesi ve aktarılmasında mutlaka ilahi olanla bağlantı kurulmuştur. Böyle bir anlayış içerisinde ilimlerin din ilimleri ve bunun dışındakiler biçimindeki ayrımı aslında sadece çalışma alanlarının farklılıklarını ve çeşitliliğini ifade etmektedir. Din ilimleri ilahiyat alanını konu alan ilimlerdir. Buna karşılık her ne kadar fen, matematik, sosyal ilimler vs. doğrudan ilahiyat ile ilgili değil ise de onun anlaşılması ve yorumlanmasında vazgeçilemez özellikler taşımalarının yanında, Allah'ın ilminin yansımaları olarak kabul edilmektedir. Sonuç itibarıyla ilimler arasında bir bağlantı ve bütünlük

kurulmuş olmaktadır. Aynı bütünlüğün, Batı'da özellikle üniversitenin geliştiği Reform çağında din aleyhine bozulmaya başladığı bilinmektedir. Bizdeki yeni eğitim kurumlarına gösterilen direncin bir nedeninin de bu noktada aranması gerektiği düşüncesindeyiz. Sonuçta Türkiye'de üniversitenin kurulmasından bu yana geçen yaklaşık 150 senelik sürece bakıldığında inişli-çıkışlı dönemlerin olduğu ve kimi zaman kesintilerin yaşandığı; ancak önemli adımların atıldığı söylenmelidir. (Zengin, 2019, s. 186)

Uzun süren fetret döneminin ardından 1949 yılında Ankara'da Ankara Üniversitesine bağlı İlahiyat Fakültesi kurulmuştur. Fakültenin kuruluş amaçlarını yansıtan tasarı metninde "din meselelerinin sağlam ve ilmî esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşüncesinde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak maksadıyla memleketimizde de garptaki örneklerine benzer bir İlahiyat fakültesinin kurulması..." (Parmaksızoğlu, 1966, s. 22) şeklinde bir ifade yer almaktadır.

Dinin bir ihtiyaç olduğunu, dolayısıyla inançsız bir kültür ve medeniyetin var olamayacağını ve olmadığını tarih bize haber vermektedir. 1950'li yıllara gelindiğinde yönetimin değişmesi ve halkın taleplerinin daha fazla göz ardı edilemeyeceğinden hareketle İmam Hatip okulları tekrar faaliyete geçmiş ve Cumhuriyetin ilk İlahiyat Fakültesi olan Ankara İlahiyat Fakültesi kurulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığının (1924) kuruluşundan bugüne insan kaynağının karşılanacağı yerler olarak İmam-Hatip Liseleri, İlahiyat, Yüksek İslam Enstitüsü, İslami İlimler Fakülteleri ve biraz daha yakın tarihe geldiğimizde Meslek yüksekokulları, Ön Lisans ve İLİTAM programları karşımıza çıkmaktadır. 1950'ye kadar olan zaman diliminde halkın dini ihtiyaçlarını karşılayabilecek, rehberlik yapabilecek ve hatta cenazelerini kaldırabilecek din görevlilerinin yetişmediği, ibadetlerin gizli yapılmak durumunda olduğu, ezanların Türkçe okunduğu bir zaman diliminde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluşu fayda vermemiştir. Çünkü iş ve işlemlerin yapılabilmesine konjonktür gereği müsaade edilmemiştir. Sınırlı sayıda personelle yürütmek durumunda olunduğu, din hizmetinden de toplumun geniş tabakaları faydalanamamıştır.

Ardından 1959 yılında 7344 sayılı kanunla "İslam dininin esaslarına sadık kalarak müspet ilmin ışığında İslamî ilimleri ve bunlara yardımcı bilgileri öğretmek İmam-Hatip okulları ile diğer ilk ve ortaöğretim kurumlarına öğretmen yetiştirmek ve din dersi öğretmenlerinin gelişmelerine yardım etmek" amacıyla, İstanbul'da MEB'e bağlı yüksek din eğitimi kurumu olarak Yüksek İslam enstitüleri kurulmuştur. 1924 yılında ilk İlahiyat fakültesinin açılması esnasında dile getirilen, meslek adamı yetiştirmek için ikinci bir fakülte gerektiği fikrinin hayata geçirilmesi şeklinde anlaşılan bu enstitülerin, sadece öğretmen yetiştirmekle kalmayıp, DİB'in ihtiyaç duyduğu elemanları yetiştirmek gibi bir vazifesinin olduğunun da bilinmesi gerekir. (Ev, 2018, s. 274)

Ülkede yüksek din öğretiminin yapılması devam ederken DİB tarafından 1976 yılında yüksek din öğretimi çerçevesinde uzmanlık eğitimini öngören önemli bir hizmet içi eğitim adımı atılmıştır. Toplumun din konusunda aydınlatma görevini üstlenen müftü ve vaizlerin görevlerinde nitelik kazanabilmesi, eğitime katılan personelin Arapça ve Temel İslami ilimler alanlarında geliştirilmesini amaç edinen ihtisas merkezlerinin ilki 20 Ocak 1976'da İstanbul'da Haseki Eğitim merkezi adıyla kurulmuştur. Eğitimin temel amacı, kurum mevzuatında şu şekilde belirtilmektedir: "Başkanlık teşkilatında çalışan müftü ve vaizlerin mesleki bakımından daha iyi yetiştirilmelerini sağlamak, verimlerini artırmak, onları dini kaynaklara doğrudan doğruya başvurma yeteneğini elde etmelerini sağlayarak ileri görevlere hazırlamak ve böylece dini konularda toplumumuzun ihtiyacına cevap verecek mütehassıs elamanları yetiştirmektir." (Bor, 2020, s. 32) 1950'den sonraki zaman diliminde personelin yetişmesini sağlayacak nitelikli görevlileri yetiştiren hizmet içi eğitim kurumunun (Bolu Eğitim Merkezi) açılmasıyla önemli derecede bir rahatlık sağlansa da bu kurumlar da tek başına Başkanlığın kendisinden istediği yeterliklere sahip görevlileri yetiştirme konusunda yeterli olamamıştır. Haseki Eğitim Merkezi tam da bu ihtiyaçtan hareketle, ashab-ı suffe örneğinde "âlim yetiştirme projesi" olarak açılmıştır. Kurumun buradaki temel amacı, din görevlilerinin İslamî ilimlerde nüfuz kazanabilmesi, derinleşebilmesi, tahkikin gerektirdiği anlam ve amaca uygun, İslam ilim tarihini bilen ve aynı zamanda bunlara yeterince vakıf olabilen, Arapça bilen ve konuşabilen, klasik ve modern eserleri mütalaa edip güne aktarımını sağlayabilecek personelin yetişmesini sağlamaktır. (Erbaş, 2014, s. 54) Görüldüğü üzere Haseki hizmet içi eğitim merkezinin amacı, müftü/vaizlerin temel dinî metinlerden doğrudan yararlanabilmeleri ve ilmî alt yapının oluşturulması, sonuçta da toplumsal sorunları çözebilecek bir anlayışın inşa edilebilmesi olarak ifade edilmiştir. (İstanbul Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi, 2016, s. 1) Bugün gelinen noktada eğitim merkezinin kuruluşundaki misyonun daha ileri boyutlara taşındığı söylenmelidir. Çünkü Haseki'nin kuruluş amacı müftü ve vaizlerin yetiştirilmesi olarak yapılmışken, bugün bu amaç genişleyerek kurumun ihtiyaç duyduğu yönetici kademelerinin yetiştirilmesi yanında müftü, eğitim görevlisi ve vaiz olmak isteyen personelin katıldığı eğitime dönüşmüştür. (Kurt, 2023, s. 37)

1982 yılında farklı çatılarda eğitim veren tüm dini yükseköğretim kurumları "ilahiyat fakültesi" adı altında tek çatı altında toplanmış, bu yeni yapılanma ile yıllardır sürmekte olan program farklılığı da sona ermiştir. 1982 yılına kadarki zikredilen bu üç yükseköğretim kurumlarında verilen derslerle ilgili şu değerlendirmeler yapılabilir: İçerisinde felsefe grubu dersleri çok az yer alırken, genel kültür dersleri oldukça yüksek oranlardadır. Felsefe derslerinin azlığı, özellikle Yüksek İslam Enstitüleri ve İslami İlimler Fakülte programlarında dikkat çekmektedir. (Ev, 2018, s. 280)

1991-92 eğitim-öğretim dönemine gelindiğinde fakültelerin akademik bölümlerinde yapılandırılmaya gidilmiştir. Bu yapılanmada fakültede Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ve İslam Tarihi ve Sanatları olmak üzere üç temel alanda bölümler açılmış ve bu bölümlere bağlı olan birçok bilim dalı oluşturulmuştur. 1998-99 öğretim yılından itibaren ise İlahiyat Fakültelerinde “İlköğretim DKAB Öğretmenliği” ve “İlahiyat lisans programı” olmak üzere iki farklı program oluşturulmuş, 2006 yılında da İlköğretim DKAB Öğretmenliği bölümü Eğitim fakültelerine bağlanarak yeni bir döneme girilmiştir. Bu süreç içerisinde Diyanet İşleri Başkanlığının istihdam ettiği din görevlilerinin bilgi, beceri ve tutum düzeylerini artırmak amacıyla 1988 yılında İlahiyat Meslek Yüksekokulları kurulmuş, 1998-99 yılında ise bu uygulamaya son verilmiştir. 2006 yılında ise İlahiyat Fakültesi Lisans Tamamlama Programları kurulmuştur. (Ev, 2018, s. 285)

2006 yılından sonra başta İmam-Hatip liselerinin üniversiteye girişteki puan adaletsizliği ortadan kaldırılmış, 2010 yılında İmam-hatip okullarının ortaokul kısmı açılmaya başlanmıştır. 2000’li yıllardan itibaren İlahiyat fakültelerinin sayısı ve kontenjanları çok artmış, bu durum beraberinde çeşitli problemleri de getirmiştir. Alanda yapılan çalışmalar bu durumu teyit etmektedir. (Sobi, 2021, s. 219)

Fakülteleri ve kontenjanlarının kontrolsüz artışı önemli nitelik problemlerini doğurmuştur. Türkiye’de 2007 yılına kadar İlahiyat Fakültesi sayısı 22 iken bugün itibarıyla bu sayı 100’ü geçmiştir. 1997-2008 yılları arasındaki İlahiyat fakültelerinin toplam kontenjanı 21.930 iken sadece 2020 yılı için belirlenen kontenjan ise 19695 olmuştur. Bu fakültelerin 11 yıl içerisinde aldığı kontenjan ile sadece bir yıl içinde aldığı kontenjan neredeyse birbiri ile aynıdır. 2021 yılında bu kontenjan 19753, 2022 yılında da 19139 olarak belirlenmiştir. Sonuçta sadece 2021-2022 eğitim-öğretim döneminde İlahiyat, İslami İlimler, Arapça ve İngilizce İlahiyat programları ve İLİTAM programları dâhil toplam kontenjan 25.953 olmuştur. Kontenjanların artışının olumsuz etkilerini anlayabilmek adına İlahiyat programını kazanan bir öğrencinin sınavda yaptığı netleri anlamak yeterli olacaktır. 2021 yılında İlahiyat/İslami İlimler programını en düşük puanla kazanan öğrencinin TYT-AYT sınavlarında elde ettiği başarı 200 sorudan 48 nettir. Ayrıca MTOK kapsamında hafız bir öğrencinin İslami İlimler fakültesine kayıt yaptırabilmesi için TYT-AYT’den toplam 39.75 net yapması yeterlidir. Ortalama bir İHL mezununun ortalama bir İlahiyat fakültesine kayıt yaptırabilmesi için TYT-AYT’den yapması gereken ortalama net sayısı ise 48 ile 52 net aralığıdır. (basarisiralamalari.com, 2021, s. 1) Oysaki 1990 ve 2000’li yıllarda bir öğrencinin ilahiyat fakültesine girebilmek için yapması gereken net sayısı Tıp ve Hukuk fakültesini kazanabilmekle eşdeğerti. (Kurt, 2023, s. 62)

Bugün İhtisas mezunları başta Başkanlık olmak üzere yurt içi ve yurt dışında önemli ve aktif rol oynamaktadırlar. İhtisas merkezleri, yetiştirdiği mezunlarla DİB, üniversite, STK ve

yurtdışına önemli ilim insanlarını yetiştirmeye devam etmektedir. Aşağıda yer alan tabloda İhtisas merkezlerinden mezun olup Başkanlık çatısı altında üst düzey kadrolarda görev yapmış personele ait unvan ve sayılar belirtilmiştir. (Diyanet Akademisi, 2021 s. 1)

Tablo 1. İhtisas Mezunlarının Kadro Unvanları (2021)

UNVANI	SAYI	UNVANI	SAYI
Daire Başkanı	23	Eğitim Görevlisi	174
İl Müftüsü	57	İl Müft. Yard.	179
Ateşe	19	İlçe Müftüsü	781
Başkanlık Vaizi/Müftüsü	21	Kur'an Kursu Öğreticisi	18
Başmüfettiş	17	Eğitim Uzmanı	8
Cezaevi Vaizi	187	Müfettiş/Müfettiş Yrd.	33
D.İ.Y.K. Uzman ve Uzm. Yrd	37	Şube Müdürü	27
Eğitim Merkezleri Müdürü	29	Uzm. Vaiz	105
Diyanet İşleri Uzm. ve Uzm. Yard.	26	Vaiz	1085
		Emekli-Kurum değiştirme	897
		Genel toplam	3825

DİB bünyesinde, yönetici pozisyonunda görev yapan personelin yetiştirildiği ve kalifiye edildiği yer olarak Dini Yüksek İhtisas merkezleri karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda 1976 yılından bu yana pek çok yöneticinin İhtisas mezunu olduğu bilinmektedir. Bu pozisyonların önemli bir bölümü için İhtisas mezuniyeti, her ne kadar şart koşulmasa da önemli bir gerçeklik olarak alanın gerektirdiği ilmî birikimin kazanılacağı mekân olarak İhtisas mezuniyeti gizil şart olarak anlaşılmalıdır. Yukarıda yer alan tablodaki kadroların önemli bir bölümünde İhtisas mezuniyeti istenmemekte, fakat görev yapılan alanın hususiyetleri, İhtisas mezuniyetini bir anlamda mecburleştirmektedir. Örneğin; Diyanet İşleri Başkanlığından Genel Müdürlüğe kadar kadroların hiç birinde Dini Yüksek İhtisas -mezunu olma şartı yer almamaktadır. Ayrıca kariyer kadro olarak ifade edilen uzmanlıklar için de aynı şekilde İhtisas mezuniyeti şart koşulmamaktadır. Örneğin; Rehberlik ve Teftiş Başkanı, Strateji Geliştirme Başkanı, Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi, Genel Müdür, Mushafı İnceleme ve Kıraat Kurulu Üyesi, Başkanlık Müşaviri vb. kadrolarında İhtisas mezuniyeti şart koşulmasa da bu pozisyonlarda görev yapanların özgeçmişleri incelendiğinde neredeyse tamamının İhtisas mezunu olduğu görülebilmektedir. Başkanlıkta İhtisas mezuniyetinin bizzat veya zımni olarak şart koşulduğu kadrolar daire başkanı, ilçe müftüsü, il müftü yardımcısı ve vaiz kadrolarıdır. Aynı zamanda "İhtisas kursu belgesine sahip olmak veya ilahiyat alanında doktora yapmış olmak" şartı da

birçok kadroda yer almaktadır. Bu açıdan bakıldığında özellikle DİB bünyesinde İhtisas mezuniyeti, kurum içi yükselmenin önemli bir şartı olarak görülebilir.

3. Dini Yüksek İhtisas Eğitimine Duyulan İhtiyaç

Bu başlıkta ihtisas eğitimine duyulan ihtiyacın gerekçeleri, kendisine kaynak oluşturan İlahiyat eğitimi üzerinden incelenmiştir. Buradaki temel amaç, ilahiyat eğitimi yermek, yargılamak veya ihtisas eğitimi ile ilahiyat eğitimi kıyaslamak değildir. Bununla birlikte paydaş görüşlerden yararlanarak bugün ilahiyat eğitiminin, ülkenin ihtiyaç duyduğu nitelikli din görevlileri/yönetici ve idarecilerini yetiştirmedeki durumu değerlendirilmiştir.

İlahiyat Fakülteleri, ilk defa 1900 yılında Darülfünûn içerisinde Ulum-u Aliye-i Diniye Şubesi adıyla kurulmuştur. Bu kurum, çağın gerektirdiği bilimsel yeterliliklere ve donanımına sahip, ufuk sahibi din görevlilerinin yetiştirilmesi açısından önemli bir girişimdir. Aynı zamanda Cumhuriyet döneminde açılan İlahiyat fakültesinin de temelini ve başlangıcını oluşturmaktadır. (Zengin, 2019, s. 51) Fakat bu şube farklı nedenlerle hayatiyetini devam ettirememiştir. (Zengin, 2018, s. 43) İlahiyat Fakültesinin kurumsal anlamda temelini ifade eden diğer bir yapı olarak 21 Nisan 1924'de Darülfünûn'a dâhil edilen İlahiyat Fakültesi karşımıza çıkmaktadır. (Ayhan, 2014, s. 172) Darülfünûn içerisinde din bilimlerine yer verilmesi, aslında bu alanın, geleneksel yöntemlerin ötesinde bilimsel bakış açısı ve yöntemlerle ele alınmasına duyulan ihtiyacın sonucu olarak değerlendirilebilir. (Zengin, 2019, s. 33) İmam Hatip Mekteplerinin açılması fakat fakülteye kaynak temin eden lise seviyesinde ikinci basamağın açılmaması vb. nedenlerle 1950'li yıllara kadar yüksek din öğretimi konusunda istenen ve beklenen gelişim kaydedilememiştir. (Zengin, 2019, s. 125)

İhtisas eğitiminin gerekçeleri bağlamında ifade edilmesi gereken ilk husus, ilahiyat eğitiminin temelde amaç sorunudur. İlahiyat Fakültelerinin amaçları incelendiğinde nitelikli bilgi üretmek, lisans ve lisansüstü eğitimin niteliğini artırmak, uluslararası tanınırlığı artırmak, toplumun güncel dini sorunları ile ilgilenmek, dini asıl kaynaklarından öğrenip bilimsel verilere dayanarak yorumlamak, milli, dini ve ahlaki değerlerimizi koruyup geliştirmek suretiyle toplumun maddi ve manevi kalkınmasına katkıda bulunmak, nitelikli bireyleri yetiştirmek gibi birçok farklı amacın birlikte ifade edilebildiği görülmektedir. Fakülte ifade edilen bu amaçlar çerçevesinde başta MEB olmak üzere DİB ve YÖK yanında birçok kurum ve kuruluşa personel yetiştirmektedir. Lisans seviyesindeki bir öğretim kurumunun onlarca amaca matuf olarak yapılandırıldığı ifade edilse de gerçekte durumun bu şekilde işleyemediği açıktır. Çünkü bakıldığında her bir kadronun ihtiyaç duyduğu niteliklerin birbirinden oldukça uzak olduğu görülür. Örneğin; öğretmen yetiştirme, imam, müezzin, Kur'an kursu öğreticisi, vaiz, araştırmacı, vb. kadrolardan beklenen nitelikler çok yönlü ve uygulamalı bir eğitimi gerektirmektedir. Dolayısıyla tek tip bir eğitimden onlarca kadronun yetiştirilmesini beklemek de bir o kadar yanlıştır. (Aydın, 2003, s. 280; Koç, 2013, s. 280; Yiğit, 2016, s. 291)

İlahiyat lisans programının genel bir İlahiyat eğitimi vermek üzere kurgulandığı, İlahiyat fakültesi mezunlarının büyük ölçüde DİB ile ilgili görevlerde istihdam edildiği gerçeğinin programa pek fazla yansıtılmadığı söylenebilir. Söz konusu programlara bakıldığında yaygın din eğitimi ve din hizmetlerine yönelik bir iki dersin dışında herhangi bir derse yer verilmediği, dolayısıyla bu programın istihdam alanlarının gereklerini dikkate alacak şekilde yapılandırılmadığı ifade edilmelidir. (Korkmaz, 2012, s. 245) Oysaki İlahiyat fakülteleri, vaizler için dini öğretimin verildiği tek yükseköğretim kurumu durumundadır. Ancak bu okulların mevcut öğretim programları itibariyle din hizmetleri için gerekli formasyonu yeteri kadar kazandırabilecek yapıda olmadığını kabul etmemiz gerekir. Programın DİB istihdam alanlarının gerektirdiği nitelikleri karşılayamadığı birçok araştırma tarafından incelenerek problem tüm paydaşlarca ifade edilmiştir. (Aşıkoğlu, 2005, s. 5; Kurt, 2023, s. 61; Sayım, 2017, s. 49)

Yaygın din eğitiminden sorumlu ve yetkili tek resmi kuruluş DİB'dir. Yaygın din eğitiminde çok boyutlu bir yapı ve geniş bir hizmet alanı bulunmaktadır. Söz gelimi yaygın din eğitimi alanında çalışan bir İlahiyat mezununun camide, Kur'an kurslarında, cezaevlerinde, yetiştirme yurtlarında, huzurevlerinde, gençlik merkezlerinde vb. tüm kurum ve kuruluşlarda görev yapabilmesi kendisinden beklenmektedir. (Kurt, 2023, s. 62) Haliyle gerçekleştirilen bütün bu etkinliklerin amaçları, konuları, içerikleri, öğretim yöntem ve teknikleri, araç-gereç vb. durumları birbirlerinden farklılaşabilmektedir. Bu farklılıklar her bir alanın gerektirdiği bilgi, beceri ve yetkinlikleri de zorunlu kılmaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere yaygın din eğitimciliği, örgün din eğitimciliğine göre daha karmaşık süreçler içermekte, dolayısıyla pek çok konuda daha fazla bilgi ve beceriyi ve mesleki yeterlikleri gerekli kılmaktadır. (Ayhan, 1999, s. 267)

İhtisas eğitimini gerekli kılan bir diğer husus olarak ilahiyat kontenjan ve sayılarının aşırı şekilde artışı zikredilebilir. Bilindiği üzere nitelikle nicelik arasında ciddi bir ilişki bulunmaktadır. İlahiyat fakültelerinin ve kontenjanların artışı öncelikle öğrenci profilini etkilemiş, akademik başarısı daha düşük, öğrenim alma konusunda isteksiz, fakülteye yalnızca mesleki kaygılar için devam eden ve öğrenim gördüğü fakültenin üzerine yüklemiş olduğu dini ve ahlaki sorumluluğun farkında olmayan öğrencilerin bu fakültelerden mezun olmasına sebep olmuştur. Fakültelerde verilen eğitim bu duruma bağlı olarak mezun olma ve mezun etme çabasına dönüşmüş, değerlendirmelerin çoktan seçmeli test şeklinde yapılmasıyla da çoktan seçmeli sınav için uygun olmayan derslerden bile öğrencilerin bu sayede başarı gösterdiği görülmüştür. Sonuç itibariyle öğrenci kontenjanlarının arttırılmasıyla birlikte yüksek din öğretiminde öğrenci profili, akademik başarı, çalışma isteği, önceki öğrenmeleri, motivasyonu ve zihniyeti, bilgi ve inanç bakımından beslendiği kaynaklar gibi birçok unsur sayısal artışla birlikte niteliksel olarak düşüş yaşamıştır. Bu kontrolsüz artıştan kaynaklanan problemleri istihdam

kurumu olan DİB'de 2017-2021 stratejik raporunda ifade etmiş ve bu durumu niteliğin önündeki tehditlerden biri olarak zikretmiştir. (Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), 2017, s. 44; Sobi, 2021, s. 113)

Dolayısıyla İlahiyat fakültelerinin temelde amaç ve İLİTAM sorunu, kontenjanların kontrolsüzce artışından kaynaklı öğrenci profilinin değişmesi vb. durumlarından dolayı müftü ve vaizler için belirlenen temel yeterlikleri kazandırmaktan uzak olduğu söylenebilir. Bu ihtiyaç da yarım asra yakındır din görevlilerinin buldukları görevlerde nitelik kazanmasını kendisine amaç edinen Dini Yüksek İhtisas merkezleri vasıtasıyla karşılanmaktadır. Sonuçta İlahiyat lisans programlarından mezun olmanın, bugün müftülük ve vaizliğin gerektirdiği yeterlikleri kazandıramadığı söylenmelidir. (Kurt, 2023, s. 63)

Buradan hareketle gerek İlahiyat fakülte sayı ve kontenjanların artması, İLİTAM problemi, fakültelerin amaç sorunu gibi etkenler nedeniyle DİB hizmet içi eğitim ihtisas kursları bugün önemli bir boşluğu doldurmakta, ihtiyaç olarak varlığını sürdürmektedir. Bu, ihtisas eğitiminin üst düzey bir verimlilikle sürdürüldüğü anlamına gelmemektedir. Bu konu farklı araştırmaları gerektirdiği için buraya değinilmeyecektir. Fakat ihtisas eğitiminin eğitime aldığı kursiyeri 30 aylık zaman diliminde özellikle Arapça ve Temel İslamî ilimler alanında yetkin kıldığı, kursiyere ilmi özgüven kazandırdığı söylenmelidir. (Dinç, 2022; Ekşi, 2022; Kurt, 2023)

Sonuç

Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Yüksek İhtisas merkezleri yarım asırdır ülkenin ihtiyaç duyduğu önemli ilmî ve idari kadroları yetiştiren önemli ilim merkezleri olarak anılagelmiştir. Bundan dolayıdır ki İhtisas eğitimleri “alim yetiştirme projesi” olarak da isimlendirilmiştir.

DİB İhtisas eğitiminin tarihsel süreçteki kaynaklarının araştırıldığı bu çalışmada Nizamiye, Sahn-ı Seman, Süleymaniye medreseleri, Medrese-tül kuzat başta olmak üzere, Medrese-tül vaizin, Medrese-tül eimme ve-l huteba ve ardından tek çatı altında toplanan ve ihtiyaçlara cevap veremediği düşüncesinden hareketle kapatılan Medrese-tül irşat, Dinî Yüksek İhtisas eğitiminin tarihsel süreçteki en önemli kaynakları olarak anılabilir.

İhtisas merkezleri, bugün ülkenin ihtiyaç duyduğu nitelikli din görevlileri ve ilim insanların yetiştirilmesinde önemli rol üstlenmektedir. İlahiyat eğitimi mezunu olarak hizmet içi eğitime alınan ihtisas kursiyerleri bu merkezlerde Arapça, Temel İslamî ilimler, İslam Düşüncesi ve Din Hizmetleri Uygulamaları alanlarında yetiştirilmektedir. İhtisas eğitiminin yarım asırdır önemli ilim insanları ve DİB yönetici/idarecilerini yetiştirdiği gerçeği, bu eğitimi gerekli kılan en önemli husus olarak zikredilebilir. Bunun yanında kendisine kaynak temin eden ilahiyat eğitiminin bugün özellikle vaiz ve müftü kadrolarından beklenen niteliklere haiz olamaması, eğitimi gerekli kılan bir diğer husus olarak ifade edilmelidir. Tüm bunlarla birlikte ihtisas eğitiminin ideal anlamda yürütüldüğünü söylemek de pek mümkün değildir. Çünkü alan

araştırmalarında ortaya çıktığı üzere bu merkezlerde yer alan klasik ağırlıklı yapı hep korunmuş, eğitime konu olan derslerin güncel ile ilişkilendirilmesi hususunda önemli problemlerin bulunduğu söylenmelidir. Bunun yanında bilgi ağırlıklı bu eğitimin kursiyerlere uygulama ve pratik yapma hususunda nitelik kazandıramadığı, temel yeterlikler konusunda program her ne kadar başarılı olsa da özel yeterlikler hususunda aynı başarının gösterilemediği de söylenmelidir. Bir eğitim kurumunun hayatiyetini devam ettirebilmesi, günün ihtiyaçlarına cevap verebilmesi durumuna bağılı olarak değişiklik gösterebilmektedir. Buradan hareketle ihtisas eğitiminin bugüne dek ülkenin ihtiyaç duyduğu ilim insanlarını yetiştirmede başarılı olduğu, bundan sonraki zaman dilimlerinde bu başarının ortaya konulmasının ise programa güncel içerikli derslerin ve özellikle felsefe ve din bilimleri derslerinin (Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi) eklenmesi ile mümkün olacağı ayrıca ifade edilmelidir. Çünkü değişen, gelişen ve dönüşen dünyada nitelikli din hizmetini sunabilmek, günün ihtiyaç, anlam ve değerleriyle yüzleşebilmek ile mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Aşıkoğlu, N. Y. (2005). İlahiyat Fakültelerinin Eğitim-Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 1-9.
https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/issue/4298/255962#article_cite
- Atay, H. (1983). *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. Dergah Yayınları.
- Aydın, M. ř. (2003). İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu. İçinde S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi (Ed.), *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları-Müzakereler* (C. 1, ss. 18-29). S.D.Ü. İ.F.Y.
- Ayhan, H. (1999). İlahiyat Fakültesi. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 255-268.
http://isamveri.org/pdfdrq/D01239/1999_6/1999_06_AYHANH.pdf
- Ayhan, H. (2014). *Türkiye’de Din Eğitimi* (3. Basım). Dem Yayınları.
- basarisiralamalari.com. (2021, Eylül 1). *DGS İLİTAM programı kontenjan ve puanları*. DGS İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM). <https://www.basarisiralamalari.com/dgs-ilahiyat-lisans-tamamlama-ilitam-2022-taban-puanlari-ve-kontenjanlari/>
- Bor, A. (2020). *Dünü ve Bugünüyle Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi*. Kardeşler Matbaası.
- Dinç, S. E. (2022). *Diyanet İşleri Başkanlığı İhtisas Eğitimi Üzerine Bir Araştırma* [Yüksek Lisans Tezi]. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Diyanet Akademisi. (2021). *DİB İstatistikleri*. E-67567140-400-2179284

- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). (2017). *Diyanet İşleri Başkanlığı 2017-2021 Strateji Raporu*. DİB Yayınları. <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/>
- Doğan, R. (1998). II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitim-Öğretimi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVIII(1), 361-445. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/71640/1153254>
- Ekşi, Y. (2022). *Dini Yüksek İhtisas Merkezlerinin Eğitim Süreçlerinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Erbaş, A. (2014). Geçmişten Günümüze Diyanet İhtisas Eğitimi. *Diyanet Aylık Dergi*, 285, 52-55. <https://dergi.diyamet.gov.tr/makaledetay.php?ID=6452&SRC=erba%C5%9F>
- Ev, H. (2018). Yükseköğretimde Din Eğitimi. İçinde M. Köylü & N. Altaş (Ed.), *Din Eğitimi* (9. Basım, ss. 268-300). Ensar Yayınları.
- Gözütok, Ş. (2006). İslam Eğitim Tarihinde Müessesleşme. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 9(26), 17-44.
- Güven, Ş. (2019). Günümüz Türkiye'sinde Dini İlimlerin İhya ve İnşa Mekânları Olarak Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi Programları. *Diyanet Arapça İlmi Dergi*, 1, 218-241. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daid/issue/55922/766320>
- Haldun, İ. (1988). *Mukaddime* (S. Uludağ, Çev.). Dergah Yayınları.
- İstanbul Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi. (2016, Ocak 1). *Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezinin Tarihçesi*. Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezimiz. <https://istanbulihtisas.diyamet.gov.tr/Sayfalar/ContentDetail.aspx?MenuCategory=Kuru msal1&ContentID=tanitim>
- Kazıcı, Z. (1995). *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*. M.Ü.İ.F.V.Y.
- Koç, A. (2013). Vaizlerin Sahip Olması Gereken Temel Nitelikler ve Bunların Kazandırılmasına Yönelik Sorumluluklar. İçinde Diyanet İşleri Başkanlığı (Ed.), *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu* (C. 2, ss. 267-282). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Korkmaz, M. (2012). İlahiyat Fakültelerinin Yaygın Din Eğitimi Yeterlikleri-Eğitim Öğretim Alanı. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 10(24), 127-146.

- Kurt, İ. (2023). *Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Yüksek İhtisas Eğitiminin Müftü-Vaiz Yeterlikleri Açısından Değerlendirilmesi* [Doktora Tezi]. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Makdısı, G. (2018). *Ortaçağda Yüksek Öğretim* (A. H. Çavuşoğlu & T. Başoğlu, Çev.; 2. Basım). Klasik Yayınları.
- Ocak, A. (2009). Selçuklu Medreselerinin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri. *Turkish Studies*, 4(3), 1622-1647.
https://turkishstudies.net/turkishstudies?mod=tammetin&makaleadi=&makaleurl=1425128409_ocakahmet1356.pdf&key=14003
- Okumuşlar, M. (2008). Ehl-i Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 8(1), 137-148. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343946>
- Özkan, Ş. (2007). *Medrese Tabirinin İlk Defa Ortaya Çıkışı, Selçuklular Zamanında Medreselerin Kuruluş Sebepleri ve Medrese Eğitimi* [Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Parmaksızoğlu, İ. (1966). *Türkiye'de Din Eğitimi*. MEB Yayınları.
- Sayılı, A. (2011). *Higher Education In Medieval Islam The Madrasa (Ortaçağ İslam Dünyasında Yüksek Öğretim Medrese)* (R. Duran, Çev.; 2. Basım). Öncü Kitap.
- Sayım, A. (2017). *İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinin Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Programları Hakkındaki Görüşleri* [Yüksek Lisans Tezi]. Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sobi, E. (2021). *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi*. İlahiyat Yayınları.
- Yaman, Y. (2018). İbn Haldun'un Tavırlar Nazariyesi Bağlamında Tunus Olaylarının Değerlendirilmesi. *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 21-34.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (11. Basım). Seçkin Yayınları.

- Yiğit, A. (2016). *Öğrenci ve Öğretim Elemanlarının Görüşlerine Göre İlahiyat Lisans Programının Amaçlarının Değerlendirilmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zengin, Z. S. (1997). Osmanlı Medreselerindeki Gerilemenin Sebep ve Sonuçları Üzerine Bir Değerlendirme. *Vakıflar Dergisi*, XXVI, 401-411.
<https://acikerisim.fsm.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/11352/542/Zengin.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Zengin, Z. S. (1998). II. Meşrutiyet Döneminde Osmanlılarda Medresenin Islahı Çalışmaları. *Diyanet İlmî Dergi*, 34(2), 43-52.
<https://dergi.diyamet.gov.tr/makaledetay.php?ID=16113&SRC=>
- Zengin, Z. S. (2002). Kurtuluş Savaşı Döneminde ve Cumhuriyet'in Başlarında Türkiye'de Medreseler ve Din Eğitimi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLII(2), 277-313. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000111
- Zengin, Z. S. (2016). Osmanlılar'da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 36, 33-61.
<https://doi.org/10.26570/isad.327227>
- Zengin, Z. S. (2018). Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Din Eğitimi. İçinde *Din Eğitimi* (9. Basım, ss. 23-47). Ensar Yayınları.
- Zengin, Z. S. (2019). *Medreseden Darulfünûna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (2. Basım). Maarif Mektepleri Yayınları.



Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Cilt: 3
Volume / المجلد: 3

Sayı: 6
Issue / العدد: 6

Aralık 2023
December / كانون الأول 2023

Handan Zülal ERSOY
Ankara Yıldırım Beyazıt
Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Din Psikolojisi Bölümü
Yüksek Lisans Öğrencisi
handanzlal.ersoy79@gmail.com



ORCID: 0009-0008-1527-553X

İBN ATÂULLAH EL-İSKENDERİ'NİN EL-
HİKEMÜ'L-'ATÂ'İYYE ESERİNDEKİ
İNSAN TASAVVURU
HUMAN PERCEPTION IN IBN
ATÂULLAH AL-ISKANDARI'S BOOK AL-
HİKAMU'L-'ATÂ'İYYA


Atıf: Ersoy, H. Z. (2023). İbn Atâullah el-İskenderî'nin el-Hikmetü'l-'atâ'iyye eserindeki insan tasavvuru. *Din ve İnsan Dergisi*, 3 (6), 130-143.

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 25.09.2023
Kabul Tarihi / Accepted Date: 17.10.2023
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Aralık 2023
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 130-143.

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program. 
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Pubconsideredor Editors and Authors have been taken into account.

İBN ATÂULLAH EL-İSKENDERÎ'NİN EL-ĤİKEMÜ'L-'ATÂ'İYYE ESERİNDEKİ İNSAN TASAVVURU

HUMAN PERCEPTION IN IBN ATAULLAH AL-ISKANDARI'S BOOK *EL-HIKAMU'L-ATAIYYA*

Özet

Tasavvuf klasiklerinden olan el-Ĥikemü'l-'Atâ'iyye, İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö.709/1309) ideal bir müslümanı hikmetler ışığında tanımladığı eseridir. Eserde insana, Allah inancı ve İslam peygamberinin öğretisi sonucunda bir hayat inşa edilmiştir. Bu süreçte teslimiyet ve itaat ana kavramlardır. Biz de bu çalışmamızla günümüzde varoluş krizine sürüklenerek kendisine yabancılaşan insana hem kendini hem de hayatı nasıl anlamlandırması gerektiğini göstermeyi amaçladık. Modern psikoloji ilmi ile eseri tahlil ederek üç aşamalı bir gelişim modeli oluşturduk. İlim, irfan ve hikmet dediğimiz bu aşamalarla insanı, varoluşunun özüne doğru bir arayış yolculuğuna çıkardık. Bu süreçte din psikolojisi literatürünü ve kavramlarını kullandık. Nitel araştırma yöntemleri ile hazırlanan çalışmada doküman incelemesi tekniğine başvurduk. Günümüzde önce anlamı sonra da kendini kaybeden insana; bilimsel bir çözüm yolu sunmaya çalıştık. el-Ĥikemü'l-'Atâ'iyye'nin tasavvuf klasiklerinden olması nedeniyle psikolojik tahliline pek rastlanmamaktadır. Bu açıdan önemli olan tahlil çalışmamız da psikoloji alanına özgün bir katkı sağlamayı hedeflemektedir. Çalışmamızın sonucunda, din merkezli varoluş arayışlarının insanın kendisini ve hayatını anlamlandırmasında daha etkili olduğu anlaşılmıştır. İnsanın gelişimini ilim, irfan ve hikmet aşamalarına göre belirlemenin modern psikolojideki kuramların aksine daha tutarlı ve sağlıklı bir hayat görüşüne yol açtığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, İbn Atâullah el-İskenderî, el-Ĥikemü'l-'Atâ'iyye, İnsan Tasavvuru, Varoluş Krizi.

Abstract

One of the classics of Sufism is the work of Ibn Atâullah al-Iskandarî, al-Ĥikamu'l-'Atâ'iyya, in which he defines an ideal Muslim in the light of wisdom. In the work, a life is built for man due to belief in Allah and the teachings of the Prophet of Islam. Submission and obedience are the main concepts in this process. With this study, we aimed to show how people alienated from themselves by being dragged into an existential crisis should make sense of themselves and life. By analyzing the work with modern psychology science, we created a three-stage development model. With these stages, which we call 'ilm, irfân and hikmah, we took the man on a journey to search the essence of his existence. In this process, we used the psychology of religion literature and concepts. We used the document analysis technique in the study prepared with qualitative research methods. At the present time, the person who first loses his meaning and then loses himself; we tried to offer a scientific solution. Since al-Ĥikamu'l-'Atâ'iyya is one of the classics of Sufism, its psychological analysis is not often encountered. Our analysis study that is significant from this perspective, aims to make a unique contribution to the field of psychology. As a result of our study, it has been understood that religion-centered pursuits of existence are more effective in making sense of oneself and one's life. It has been observed that determining human development according to the stages of 'ilm, irfân and hikmah leads to a more consistent and healthy view of life, unlike the theories in modern psychology.

Keywords: Psychology of Religion, al-Ĥikamu'l-'Atâ'iyya, İbn Atâullah al-Iskandarî, Human Perception, Existential Crisis.

Giriş

İnsanı anlama ve hayata anlam verme çabası yıllardan beri ilim dünyasının asli sorunlarından. İnsan kimdir? Dünyaya neden gelmiştir? Hayatını nasıl yaşmalıdır? Cevabını bekleyen bu sorulara insanlar; inançları, kültürleri, gelenekleri ve içinde buldukları sosyal ve siyasi düzen üzerinden yanıtlar aramışlardır. En etkili cevaplar ise dini temelli düşünceler üzerinden verilmiştir. İnsanın yaradılışından kaynaklanan inanma eğilimi ve insanlık tarihinin başlangıcından beri inanç merkezli öğretilerin her toplumda görülmesi bunun kanıtı niteliğindedir. İnsanı anlamayı kendine amaç edinen psikoloji ilmi de ilk arayışını Protestan düşüncesi içerisinde başlatmıştır. Daha sonra aydınlanma ile rasyonel bir temele dayandırılan psikoloji ilmi, insanın arayışına tatmin edici bir cevap verememiştir (Jung, 2023, s. 97). Modern dünyada insan zihninin mekanizma olarak tanımlanmasının yetersizliği, günümüz insanı için insanileştirilmiş bir psikolojiyi zorunlu kılmıştır (Frankl, 2022, s. 137). Bunun yolu da varoluşun özüne dönmekle gerçekleşir. Bu öz hayatın anlamıdır. Din de eşsiz bir şekilde insan hayatını en üst düzeyde anlamlandırabilir (Paloutzian & Crystal, 2013, s. 29). Dinin hayata verdiği anlamı İslam düşüncesindeki hikemî sözlerde görmek mümkündür. Yunus Emre'ler, Mevlana'lar, Şems'ler, Sivâsî'ler ve daha niceleri bu geleneğin temsilcileridir.

Biz bu çalışmayla bu hikmetli sözlerle dolu bu medeniyetin temsilcilerinden İbn Atâullah el-İskenderî'nin el-Ĥikemü'l-'Atâ'iyye isimli eserini psikolojik bir bakış açısı ile değerlendirdik. Temel amacımız, modern psikolojideki arayışların aksine; din merkezli yapılan insan tanımlarının ve hayatı anlamlandırmaların daha etkili, kalıcı ve tutarlı olduğunu eser üzerinden göstererek insanileşmiş bir psikoloji inşa sürecine katkı sağlamaktır. Eserdeki insan tasavvuru ve hayata bakış bilimsel olarak incelenmiştir. İnsanın hayatta üç aşamalı bir gelişim sürecinden geçtiği tespit edilmiştir. Bu süreçler ilim, irfan ve hikmet olarak isimlendirilmiştir. Her bir aşamadaki insanın psikolojik ve bilişsel özellikleri hikmetli sözlerle açıklanmıştır. Nitel araştırma yöntemlerine başvurulmuştur. Doküman incelemesi tekniği kullanılmıştır.

1. el-Ĥikemü'l-'Atâ'iyye ve Müellifi

el-Ĥikemü'l-'Atâ'iyye 300 kadar hikmetli söz, bazı mektup parçaları ve bir münacattan meydana gelmektedir. Eserde varoluşun özü, özenli bir üslupla kısa ama derin ifadelerle anlatılmıştır. Hikmetlerin uzunluğu bir cümle olabildiği gibi yer yer birkaç cümle de olmuştur. Tasavvuf literatürüne ait kavramlar kullanılmıştır. Havf-reca, kabz-bast, heybet-üns, cem-fark gibi tasavvuf halleri eserde tanıtılmıştır. Melamet, marifet, istikamet, gönül, tevekkül, teşebbüs, vuslat, hakikat anlamları ve ilişkileri açıklanmıştır. Kulluk ve dervişlik psikolojisini son derece güçlü açıklamıştır. Bu nedenle sonraki yıllarda "namazda Kur'ân'dan başka kitap okumak caiz olsaydı bu el-Hikem olurdu" şeklinde övgülere mazhar olmuştur (Kara, 1999, s. 337).

Şiir ve nesir arasında bir yazı üslubuyla ele alınmış, yıllardan beri gelen geleneğin harmanlanmış halidir. Arapça kullanılarak ele alınan eserde Kur'ân-ı Kerim'den ve sahih hadislerden örnekler mevcuttur. Her bir hikmet devamındaki hikmetin tamamlayıcısı, açıklayıcısı konumundadır. Okuyucunun düşünce dünyasında boşluk bırakmayacak şekildedir. Hikmetler çok geniş bir kapsamı barındırmaktadır. Eserin bu kapsam genişliği, sadece tasavvuf çevrelerinde değil, diğer ilim halkalarında ve fertler bazında da ilgi görmesine vesile olmuştur (Kara, 1998, s. 502).

Günümüze ulaşan 75 tane şerhinin varlığı ile en fazla şerh yazılan eserler arasına girmeyi başarmıştır. Eser ilk defa Ali Urfi Efendi (ö. 1887) tarafından Türkçeye çevrilerek şerhi hazırlanmıştır. Daha sonra ise Kastamonulu Ahmed Mâhir Efendi (ö. 1922) tarafından şerh edilmiştir. Bu çalışma da bu şerh üzerinden hazırlanmıştır. Şerhte her hikmetin Arapça metni, tercümesi, manzum çevirisi ve açıklaması mevcuttur. Özellikle açıklama kısmında önceki şerhlerden ve tasavvuf literatüründeki diğer kaynaklardan yararlanılmıştır. Arapça, Farsça ve Türkçe bir beyit her hikmetin sonuna eklenerek anlamın kalıcılığı sağlanmıştır (Levent Abul, 2023, s. 1132).

Tasavvuf klasiklerinden olmasına rağmen eser multidisipliner çalışmalara açıktır. Bu bağlamda tasavvuf ve psikolojinin benzer noktalarından biri de insanın iç yaşantısını incelemesi ve buna göre gelişim kuramları üretmeleridir (Üniversite Konferansları 1944-1945, 1946, s. 195). Psikolojide sadece aklın referans alınması ile üretilen ruhsuz insani gelişim kuramlarının aksine tasavvuf ilminde insan, kalp, ruh, akıl ve nefis olarak çok boyutlu değerlendirilmiştir (Ayten & Köse, 2021, s. 8). el-Ĥikemü'l-'Atâ'iyye eserinde de çok boyutlu ele alınan insana, günümüzdeki gelişim kuramlarından farklı olarak din temelli bir anlamlandırma ile insanın özüne uygun bir gelişim kuramı oluşturmak mümkündür.

1.1. İbn Atâullah el-İskenderî

Eserin müellifinden de bahsedecek olursak isminden de anlaşılacağı üzere İskenderiye'de doğmuştur. Benî Cüzâm kabilesine mensuptur. Dedesi olan Abdülkerim bölgede tanınmış bir Mâlikî fakih iken aynı zamanda şiddetli bir tasavvuf muhalifiydi. Hatta bu muhaliflik Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Mufaşşal* ve *et-Tehzîb* eserine yazdığı şerhte kendisini göstermiştir. İbn Atâullah el-İskenderî'nin, dedesinin tasavvufa karşı bu tavrına rağmen Şâzeliyye tarikatının piri ile tanışması, onu hayatında kritik bir dönüm noktasına ulaştırdı. O yaşına kadar bölgedeki alimlerden kelam, hadis, fıkıh, felsefe, mantık ve kelam gibi temel İslam bilimlerini öğrenen İbn Atâullah el-İskenderî, mürşidi Ebû'l-Abbas el-Mürsî (ö. 686/1287) ile tasavvuf ilmine vakıf oldu. Şeyhine olan bağlılığının bir göstergesi olarak Kahire'ye yerleşti ve bölgede kendisine geniş bir cemaat oluşturdu. Şâzeliyye tarikatının en büyük üçüncü ismi olurken; hitabet tarzı, vaaz ve sohbetleri ile kitleleri derinden etkilemiş ve bunu eserlerine yansıtmıştır. Eserlerinde

tasavvufun en derin konularına ait bilgilere rastlamak mümkünken alanın derin tartışmalarına girmedığı ve görüşlerinde hep bir dengeyi koruduğu görülmüştür. İfadelerinin merkezinde tefekkür kavramı bulunmaktadır. Hayatın anlamı, ibadetlerin ruhu, kalpte ihlas sırrının bulunmasına bağlanmıştır. Mefkuresi ile geniş coğrafyalarda kalplere dokunan İbn Atâullah el-İskenderî'nin birçok müridi olmuştur. Hatta son dönemlerinde bu müritleri ile Mısır'da bulunan İbn Teymiyye (ö. 622/1225) ile arasında yoğun tartışmalar olduğu ve bunun sonucunda İbn Teymiyye'nin hapse atıldığı söylenir. Hayatının sonraki dönemini geçirdiği Kahire'de 19 Ekim 1309 yılında vefat eden İbn Atâullah el-İskenderî, Karâfe Mezarlığına defnedilmiştir (Kara, 1999, s. 337).

2. el-Ĥikemü'l-'Atâ'iyye'de İnsan Tasavvuru ve Gelişimi

Tasavvur, algı; duyuşsal olarak elde ettiğimiz verileri bilişsel olarak kodlama ve yorumlama sürecidir. İnsan algısı da insanın hayattaki tecrübe ve bilgi birikimine göre kendine bir anlam vermesidir (Sayar & Dinç, 2021, ss. 34-35). Modern çağa kadar insanı tanımlayan ve anlam veren temel unsur din olmuştur. Ancak aydınlanma ile beraber din merkezli bir hayat görüşünden insan merkezli bir hayata geçilmiştir. Dine göre yapılan tanımlarda, insan nesne, Tanrı özne iken, insana göre yapılan tanımlarda, din ve Tanrı insanın bireysel tecrübesinin sonucu ya da bilişsel bir şekillendirilmedir. İnsanın özneleştirilmesi ile kutsalla olan bağ kopartılmış, insan maddi dünyada yalnızlaştırılmıştır. Bu yalnızlaştırma, modernitenin ilk dönemlerinde yaşanan refah ortamı, maddi zenginlik ile fark edilmemişken, post modern çağla beraber insan varoluşsal bir arayışa sürüklenmiş, maddi dünyada tatminsizlik ve huzursuzluk yaşamaya başlamıştır (Whitehead, 2019, s. 13). Hakikatten, gerçeklikten uzaklaşan her şey çürümeye mahkumdur. Bu nedenle insanda çeşitli depresyonlar, nevrozlar görülmeye başlamıştır. Buna çözüm olarak önerilen psikoloji ilmi de hakikatle bağını sağlam bir şekilde kuramadığı sürece insana cevap olamayacaktır. Burada hakikatle kastedilen tasavvuftaki şeriat, tarikat, hakikat ve marifet olarak belirlenen Allah'a ulaşmanın dört mertebesinde biri değil, felsefi anlamdaki gerçekliktir (Cebecioğlu, 2009, s. 30).

Psikoloji literatüründe insan, Freud'a göre haz peşinde, Adler'e göre güç peşinde, Frankl'a göre ise anlam peşindedir (Ayten & Köse, 2021, s. 70). Aslında tüm psikologların vurguladığı nokta insan bir arayıştadır. Bu arayışı tanımlamak ise psikologların kendi anlam ve dış dünyalarına göre olmuştur. Dış dünya ile kastedilen, dönemlerin ideolojileridir, izm'leridir. Özellikle aydınlanma ile arayış maddi zemine kaymıştır. İnsanlar anlam dünyalarını maddi dünyadan elde ettikleri ile doldurarak zihinsel tatmin yaşamaya çalışmıştır (Jung, 2023, s. 93). Ancak yaşanan doyum, ruhu tatmin etmemiştir. 19. yüzyılda insanın iç dünyasına dönülmüş ve psikologlar tarafından anlam, insanın hal ve tavırlarında aranmıştır. Ama yine akıl, merkezi bilgi kaynağı olarak kabul edildiği için tutarlı bir cevap bulunamamıştır.

İslam dünyasında ise hakikatle olan bağ zayıflamış olsa da kopmamıştır. Kur’ân-ı Kerim, İslam peygamberinin sünneti ve alimlerin hikemleri bu noktada yol gösterici olmuştur. Mevlana’nın pergel metaforundaki gibi hakikat pergelin bir ayağı olarak hep kutsal metinde, sünnette, hikemlerde sabit kalırken öbür ayağı ise yedi iklim yedi coğrafyada her ilmi gezerek kendi sabitesine göre her şeyi yorumlamıştır. Gerçeğin peşindeki insan da bu süreçte ilim, irfan ve hikmet aşamalarından geçerek kendini keşfetmiştir. Bu keşif yolculuğunun hikemler ile kitaplaşmış hali olan el-Ĥikemü’l-‘Atâ’iyye, İbn Atâullah el-İskenderî’nin bizlere sunduğu bir yol haritasıdır. Kendi olmak isteyen insana, kutsal sırları göstereceği bir el rehberidir (Kardaş, 2018, s. 123). Allah inancını koruyan müslümanlar için insan, hem yatay hem de dikey boyutu olan iki yönlü bir varlıktır. Yatay boyutla dünyaya bakarken, dikey boyutla kutsala bakar. Varoluşunu bu dengede anlamlandırır; kul olduğunu unutmaz. Fussilet suresi 53. Ayette de belirtildiği üzere “Kur’an gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde (afak) ve kendilerinde (enfüs) bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. Rabbinin her şeye tanıklık etmesi (onlar için) yeterli değil midir?” (Kur’ân-ı Kerim 41/53). Modern psikolojideki tek yönlü bakışın aksine kutsalla olan bağ insanı kendi başına bir alem kılar. Medeniyetimizin temsilcilerinden Şeyh Gâlib’in (ö. 1213/1799) de ifade ettiği gibi “Hoşça bak zatına kim zübde-i alemsin sen | Merdüm-i dide-i ekvan olan ademsin sen (Ey insan evladı! Kendine saygıyla\hürmetle yaklaş; çünkü sen kainatta yaratılmışların özü\göz bebeği olan insansın)” (Göktaş, 2009, s. 307). Zübde-i alem olan insan, hayatını şekillendirirken merkeze hakikati, gerçekliği alır ve tüm çabası her yönüyle hakikati kuşanıp anlamaktır. Bunun için bir gelişim sürecine girer. Psikolojide gelişim; duyuşsal, davranışsal, bilişsel, ahlak, kişilik ve benzeri birçok alt başlıkla dünyadaki yaşayışa göre yorumlanmıştır. Ancak burada varoluşun insandaki seyri göz ardı edilmiştir. el-Ĥikemü’l-‘Atâ’iyye üzerinden yıllardır İslam medeniyetinde farklı biçimlerde ifade edilen insanın gelişimi bir kez daha bu makale ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Hikmetler ışığında üç aşamalı bir gelişim seyri olduğu görülmüştür. Bunlar ilim, irfan ve hikmet aşamalarıdır. Her aşama ile varoluşun özüne bir adım daha yaklaşan insan, son aşamayla asıl tatmini, huzuru ve teslimiyeti yaşar. İbn Atâullah el-İskenderî’nin de ifade ettiği gibi “Ey insan, bu kainat senin ancak cismini kuşatır, ruhunu kuşatacak kadar geniş değildir” (Seratlı, 2020, s. 416). Ruhun genişliği, varoluşun özüne çıkılan yolda; bu dünyada yaşayan ancak bu dünyayı yaşamayan insanın elde edebileceği bir haldir. Kitapta insan hep eşref-i mahlûkât olarak tanımlanmış; kalp, ruh, akıl ve nefis olarak değerlendirilmiştir. Sadece aklın insana yol göstermede yetersiz kaldığı, kalbin ve ruhun da insana etkisinin olduğu vurgulanmıştır. Bu nedenle, insanın gerçeklik arayışı hikemler ışığında bizi insanın üçlü bir gelişim sistematığına ulaştırmıştır.

Bu sistematikte ilk aşama ilimdir. “Kendini bilen, Rabbini bilir” ilkesinden hareketle insanın nefesine ve aklına söz geçirmesi üzerinde durulacaktır. Nefsi bilmek, tanımak ve dizginlemek zordur. Bunun modern psikolojide karşılığı insanın istek, arzu ve zevk merkezi olan

id'ini bastırması iken, çözümünü çeşitli sosyal unsurlarda aranmıştır. Ancak hikmetlerde çözüm, insanın din ve Rabbi hakkında bilgi sahibi olması ile dünyevi isteklerinin azalması, körelmesi olarak açıklanmıştır. Böylece sadece rasyonel dünyada aklı ile insan yalnız başına kalmamış, Rabbine sığınarak kalbini irrasyonel dünyaya açmış, varoluşun özüne ilk adımı atmış olacaktır.

İkinci aşama ise irfandır. Burada ilimle temizlenen kalp ve yaklaşılan gerçekliğe olan itimat, tutum ve davranışlarla gösterilir. Fikir boyutundan eylem boyutuna geçilir. Davranış olarak kazanılmayan ilim, kuru bilgiden ibarettir (Tekarslan, 2022). Bu nedenle irfanla gerçeklik yolunda elde edilen ilmin amelle kalıcı hale getirilmesi gerekir. Kalbin ve ruhun salih amellerle dolması insana feyiz kapılarını açar. Dünyadan uzaklaştırır, ahiret yurduna hazırlar. İnsanın en büyük savaşı, mükafatı cennette Rabbi'nin cemali ile teşrifdir. İnsanın fikri, zikrine meftun olmalıdır. Bunun en güzel görüldüğü yer irfan aşamasıdır. İlimde zikre kavuşan insan, bunu irfanla temellendirir.

Son aşama ise hikmettir. İlimle, irfanla kendini Rabbine hazırlayan insan için hikmet, ektiği tohumların hasat mevsimidir. İlahi feyizle buluşan insan, yaşadığı dini tecrübelerle hakikate kavuşur. Varoluşun, hayatın özünü anlar, anlamlandırır. Vahyi ve nebevi ışıkla asli sorulara verilen cevapları hatırlar. Ben kimim der, kul olduğunu hatırlar, nerden geldim der, Allah'tan geldiğini hatırlar, nereye gidiyorum der, Allah'a gideceğini hatırlar, nasıl yaşamalıyım der, İslam peygamberini hatırlar.

Modern sistem ise bize bu hatırlamaları unutturdu. Kapital dünya düzeninde bizi seküler bir zihne hapsetti. Psikolojideki kuramlarla insanı ve insanın gelişimini, mekanik bir makine olarak önce parçalara ayırdı sonra birleştirmeye çalıştı. İnsan insanın kurdudur dedi; insanı yalnızlaştırdı, savunmasız bıraktı. Rasyonel bir demir kafese hapis olan bu insan Nietzsche'nin dediği gibi Tanrı öldü dedi (Nişancı, 2022). Kendini tanrılaştırarak, dünyaya hâkim olma güdüsüne kapıldı. Ancak insanın bu hadsizliği ontolojik krize neden oldu. Epistemolojinin zaferi, anlamı yok etti. İnsan bildi ama neyi bildiğini anlayamadı. Biz de bu çalışmayla dünyada sıkışan bu insana, arayışının varoluşun özünü olduğunu ve ilim, irfan, hikmet aşamaları ile kul olarak hayatı anlamlandırmasını el-Ĥikemü'l-'Atâ'yye ile hatırlatmaya çalıştık. Hakikate râm olmuş gönlü, aklına rehber kılmayı hedefledik.

2.1. İlim Aşaması

Varoluşun özüne doğru atılan ilk adımdır. İlim, bilme ve biliş manalarına gelen Arapça bir sözcüktür (Cebecioğlu, 2009, s. 173). Hayatın bilgi boyutudur. Sufilere göre ilim ikidir. Kazanmakla elde edilen kesbî ilim ile Allah'ın kulun kalbine attığı Vehbî ilimdir. el-Ĥikemü'l-'Atâ'yye 'de de ilim bu şekilde kesbî ve vehbî olarak çeşitli hikmetlerde kendine yer bulmuştur. İnsan bu gelişim aşamasında gerçekliği önce Kur'an'dan, Sünnet'ten ve gelenekten kesbî olarak

öğrenir. Akılla başlayan bu süreçte, kalbin sahih ilimle temizlenmesi ile vehbî ilim kapıları kişiye açılabilir. Psikolojide bu sürece dini tecrübe, içsel tecrübe gibi isimler verilmiştir (Karaçoşkun, 2019, s. 215). Gerçeklik peşindeki insan için ilim, Yunus Emre'nin de ifade ettiği gibi "ilim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir, sen kendini bilmezsen, ya nice okumaktır" (Tatçı, 2016, s. 144). Asıl ilim kendilik ilmidir. Kendilik ilmi, Rabbine kul olmuş insanın teslimiyetidir. Nefsini bilmektir. Hayatı buna göre anlamlandırmaktır. Faydalı olan ilim de el-Hikemü'l-'Atâ'iyye'de de belirtildiği üzere budur. Eserdeki bir hikmette faydalı ilim, ışıkları gönül ufkuna yayılan ve kendisiyle kalbin yüzünün açıldığı parlak bir nur olarak ifade edilir (Seratlı, 2020, s. 381). Devamındaki hikmette ise ilmin hayırlısının Allah korkusu ile beraber olanı olduğu söylenir. İlim, her soruya cevap vermeme, her gördüğünü anlatmama, her bildiğini söylememe hali olarak ifade edilir (Seratlı, 2020, s. 383). Bu hikmetlerle insanın kendine yolculuğu başlar, insanın hayattaki farkındalığı artar, bilinç düzeyi yükselerek maddi dünya algılarından sıyrılır (Kayıklık, 2021, s. 7). Nefs, İslami psikolojide insanın kendisi iken, tasavvufta insanın maddi arzularıdır. İlim de bunları bilmek, uzak durmaktır. Böylece, nefsin teslim alan insan tabii özelliklerini yıkıp, değiştirir. Kendisine ilahi özellikler açılır (Seratlı, 2020, s. 223) Çünkü, dünya nefsin merkezinde bulunur ve ona yaklaşmak üzüntü ve dertlerle uğraşın ortaya çıkmasına sebep olur (Seratlı, 2020, s. 65). İlim, kulluğa ters düşen tutum ve davranışların bilinmesidir. Bu şekilde beşerî sıfatlardan sıyrılarak insan Hakk'a yakınlaşmış olur (Seratlı, 2020, s. 78). İlim sahibi için nefis ve arzuları birer düşmandır. Nefisten razı olmamak bütün taat, uyanıklık ve iffetin aslı iken, nefis-i emareden razı olmak her masiyet, şehvet ve gafletin esasıdır (Seratlı, 2020, s. 80). Ekvan ise dışı gaflet içi ibret olarak tanımlanır. Nefsin gözü dışına; kalbin gözü ise içine bakar. Nefs Freud'un kişilik unsurlarından olan id'e benzer. Haz ve zevk ilkesine göre çalışarak insanı istek ve arzularına esir kılar (Ayten, 2021, s. 49). Bu nedenle nefsin kötülenmesi, bastırılması gerekir. Çünkü, nefse ağır gelen iş, doğrudur (Seratlı, 2020, s. 314). Nefisle olan mücadele Erich Fromm'un sahip olmak ya da olmamak anlayışına da benzetilebilir. İlim sahibi olmuş bir kişi için eşyalar, sebepler sadece araçlardır. Amaç salih kul olmak, dünyayı aşmaktır. Böylece olma eğilimini gerçekleştirir. Hayat bu süreçte bir kulluğun gösterilebileceği bir imtihandır. Bu imtihanda ise ruh hali hep huzurlu, mutlu ve tatminkardır. Çünkü insan, fazlasının dünyada olmadığı bilincindedir. Memnun olunacak hal ve mal az olursa, üzüleceğin şeyler de az olur denir (Seratlı, 2020, s. 373). Öbür taraftan ise sahip olmak eğilimindeki insan için ise ilim kuru bilgiden ibadettir. Nefis, her şeye hakimdir. Eşyalar, sebepler amaçtır. Dünyevi hırs ve arzular kişiliği şekillendirir. Böyle bir insan için hayat hep bir mücadeledir. Bu mücadelede ise ruh hali hep stresli, depresif ve tatminsizdir. Hep fazlasını isteyen için dünyada fazlası hiçbir zaman yoktur. İnsan dünyadan umut kestikçe hür olur, dünyada ümit beslediği her şey için ise köle olur (Seratlı, 2020, s. 124). İlim aşamasında mâsivâyı terk de önemli bir yer tutar. Mâsivâ insanı Allah'tan uzaklaştıran her şeydir (Cebecioğlu, 2009, s. 223). Bu hal kalbin kararmasına sebep olur. Dünyayı elde etmek, para, mal, mülk hırsı ve daha nicesi örnek

olarak verilebilir. Bunlara raġbet edenin gönlünden doġan amelin çok olmayacağı ifade edilmiştir (Seratlı, 2020, s. 99). İlimin merkezi akıl iken faydalı ilmin görüneceği yer ise kalp olarak ifade edilir. Kalbin nefsin arzularından ve mâsivâdan temizlenmesi gerekir. Böylece insan gerçekliği anlama yolunda kalbini vehbî ilme hazırlar. İlim; teslimiyetin, varoluşun özünü arayışın ilk kapısıdır. Bu süreçte psikolojideki gelişim teorileri gibi yaş sınırı yoktur. Her yaşta insan ilim sahibi olabilir. Örneğin Fatih Sultan Mehmet daha 21 yaşında İstanbul'u fethederken, bilişsel gelişimde bu yaşlar ergenlik ve kriz dönemleri olarak ifade edilir. Hatta Arif Nihat Asya'nın, şiirinde de dile getirdiği gibi "Yürü, hala ne diye kendinle savaştasın? Fatih'in İstanbul'u fethettiği yaştasın!" (Asya, t.y.). İnsan ilimle sınırlara hapsolmeden kendini tanımlar ve ilme sahip olarak kendini anlamlandırır. Ayrıca ilimde başkasının veya başka işlerin ayıplarını araştırmaktan ziyade insanın kendi ayıplarını bilmesinin daha hayırlı olduğu söylenir (Seratlı, 2020, s. 75). Bunun üzerinden seçilen arkadaşın da hali ve yaşayışı Hakk'a yöneltene ve sözü Hak yolunda olanla arkadaşlık etmek nasihat edilir (Seratlı, 2020, s. 96). Çünkü, bir kelam-ı kibara göre kişi refikinden azar denir. Yani ilim, hem kişiye kendini tanıtır hem de salih dostlar edinmenin sağlıklı bir hayat için gerekli olduğunu belirtir. Abdülazîz Mehdevî (ö.597/1201)'nin buyurduğu gibi faydalı olan ilim; vaktin ilmi, kalp sefası, dünya süslerinden uzaklık, insanı cennete yakınlaştıracak ve cehennemden uzaklaştıracak hal, Rab'den havf ve reca'dır. Nefsin alametlerinden temizlenmedir. Bu ilim, hakikatin ilmidir, nakli veya akli ilmin ötesindedir. Hadislerde de belirtildiği üzere "Cenâb-ı Hakk'ın dilediğinin kalbine attığı bir nurdur". Nefis ve mâsivâdan uzaklaşan insanın kalbi nurlanır; böylece kulluğun farkına varır. Gerçeklik kapısı ona açılır. Açılan bu kapıda şimdi bildiklerini uygulama zamanıdır.

2.2. İrfan Aşaması

İnsan, ilim aşamasından, nefsinin istek ve arzularından sıyrılmayı, inancının gereklerini bilgi boyutunda elde etmeyi başararak irfan aşamasına geçer. Burada insan bildiklerini anlayarak ruhunu ibadetle ve taatle uyandırır. İnsan, bilmeden sonra bulma aşamasındadır. İlim, aklın ve kalbin aydınlığı iken, irfan da ruhun aydınlığıdır. Eylem boyutu olan irfan, insanın tutum ve davranışlarının ilim boyutuna göre şekillenmesidir. Yunus suresinde ki "De ki, göklerde olan şeylere bakın!" (Yunus/101) ayetine göre anlayış ve irfan kapısı açılmıştır (Seratlı, 2020, s. 240). İlimle kalbin temizlenmesi, kalbi sır hazinelerine ve maârif nurlarına hazırlar. İrfan ehlinin ibadetle parlattığı kalbe gelen hakikat, ruhta, azalarda ortaya güzellik olarak çıkar. Bu güzellik, bir duygu, bir düşünce veya bir fiil olabilir (Seratlı, 2020, s. 69). Davranış üçüncü kişiler tarafından fark edilen eylemlerdir. İrfan da bu şekilde insanın dış hallerine, davranış boyutuna yansır. Faydalı ilimin kimde olduğunu bilemeyebiliriz, ancak irfan ehli toplumda fark edilir. Varoluşun özü arayışının bu aşaması insanın hayatına anlam katar. Bu da ibadetlerle, amellerle olur. Ancak ibadetlerde huşu ve süreklilik aranmıştır. Çünkü amellerde tembellik ve gevşeklik, kalp gözünün

körlüğüne ve ruhun zayıflamasına işaret edilmiştir (Seratlı, 2020, s. 24). İşlenen amele güvenmek ise günah işleme ve hataya düşme zamanlarında ümidin azalmasına bağlanmıştır (Seratlı, 2020, s. 17). Her insanın farklı yönleri eğiliminin olması amellerin de çeşitlilik göstermesine neden olmuştur. Şöyle ki; kalp hallerinin ve manevi varidatın değişik olması amellere farklılık olarak yansır. Kimisi zikir çekerken kimisi de oruç tutar gibi (Seratlı, 2020, s. 33). Bu aşamada hiçbir amel küçümsenmemelidir. Çünkü kalbi parlatacak olan ameli bilemeyiz (Seratlı, 2020, s. 111). Amellerdeki güzellik de hallerde güzelliğe sebep olur (Seratlı, 2020, s. 101). Bunun yeryüzüne yansması insanın ahirette de amelinin kabul olacağına delil sayılır. Böylece, huzurlu ve rahat hisseden reca halindeki insanın amelle bağı kurulmuştur (Seratlı, 2020, s. 152). Bu aşamada nafile hayır işlerinde acele etmek ve farz amellerde rahat ve tembel davranmak uygun görülmemiştir (Seratlı, 2020, s. 317). Ortaklı ibadet sevilmediği gibi müşterek kalp de sevilmemiştir. Müşterek ameli kabul etmediği gibi, ortaklı kalbe de nazar etmez denilmiştir (Seratlı, 2020, s. 332). İbadetlerin şartları ve zamanları vardır. Bu nedenle boş vakit uğraşı olarak görülmemelidir. İbadetle dünyayı terk etmeyi öğrenen zahidin kalbinden çıkan amel de az olmayacaktır (Seratlı, 2020, s. 99). Her ibadetin değerli olduğu, büyük küçük amel diye ayırt edilemeyeceği vurgulanmıştır. Ancak dinin direği olan namaza özel bir bahis açılmıştır. Namazın insanın kalbini günah kirlerinden koruyacağı ve ona gayb kapılarını açacağı vurgulanır. Namaz ayrıca münacât ve dostluk kaynağıdır (Seratlı, 2020, ss. 212, 213). Hem içsel hem de dışsal bir olgu olan namaz, günümüzde cemaat özlemi çeken insan için de güzel bir başa çıkma metodudur. İrfan ehli, sabahleyin hangi işi yapacağını düşünmez; Cenâb-ı Hak bana bugün ne yaptıracak diye düşünür. Bu koşulsuz teslimiyettir. İnsan yeryüzünde serbesttir. Ser farsça baş demektir, best ise bağlı demektir. Yani aslında serbest, başı bağlı manasına gelir. Kendini kul olarak tanımlayan insan için Rabb'in ona verdiği imkanların dışında özgürlük yoktur. Ama kısıtlılık da yoktur. Sunulan hayat her yönü ile eşref-i mahlûkât olan insana özgüdür (Seratlı, 2020, s. 202).

2.3. Hikmet Aşaması

Hikmet, Allah'ın her şeyi yerli yerince yaratma, her şeyi layık olduğu yere koyma sırrı ve alemin insanlar tarafından anlaşılmayan gizli amacı anlamına gelir. Amelle bilgi bütünleşmesinden meydana gelen ilimdir. (Cebecioğlu, 2009, s. 157). Etimolojik olarak ise hüküm mastarının isim halidir. Çoğulu ise hikem kelimesidir. Hikmetin eserdeki anlamı ise hakikati, gerçeği görme, kâinatın sırlarına vakıf olma hali, ledün ilmini elde etmedir. Aklın ötesinde bir anlama işaret eder. İlimle nefsinin temizleyen, irfanla kalbini inşa eden insana Allah'ın verdiği bir makamdır. Olma halidir. Önceki aşamaları layığı ile tamamlayamayan hiçbir kimse bu aşamaya geçemez. Hikmet, Maslow'un doruk deneyimine benzetilebilir. Şöyle ki insanın teslimiyeti iç dünyasında yaşanacak dini tecrübelerle, hakikati ortaya çıkar. Bilişsel gelişim, ahlak gelişimi, kişilik gelişimi, inanç gelişimi ve benzeri tüm sistemlerin bütünleşmiş son aşamasıdır. Hikmetli

insan; benlik bütünlüğünü sağlamış, soyut işlemler döneminde olan hakiki ahlak ve hakiki bir inanca sahip kişidir. Modernite bu aşamayı evrensel ahlak ve evrenselleştirici inanç olarak tanımlar. Bu aşamaya ulaşmak psikolojideki gelişim kurallarındaki gibi yaş aralıklarına bağlanmamış ancak belli bir olgunluğa gelmeden gerçekleşmeyeceği, hikmet aşaması öncesi kişinin hazır bulunmuşluğunun tam olması gerektiği vurgulanmıştır. İslami psikolojide yaş elzem değilken hikmetin verileceği insan da hangi yaşta olursa olsun bu yolda çaba harcayanlardan olmuştur. Eserde hikmet, gerçekliği tecrübe etme halidir. Varoluş arayışının neticesidir. Bu aşamanın ilk şartı hikmetlerde koşulsuz teslimiyete bağlanmıştır. Şöyle ki; koşulsuz teslimiyet ve Hakka'l-yakîn olan bu aşamada kadere iman başat aktördür (Seratlı, 2020, s. 21). İman, yaratıcıya duygusal bağlanma halidir. Bu bağlılık imanın şartlarına koşulsuz teslimiyeti doğurur. Kadere iman da bunlardan biridir. Kader duygusunun varlığı insana bir rahatlama, huzur sağlarken geleceğe dair de bir güven verir. Ne olursa olsun Allah'tan geleceğinin bilincinde olan insan, karşılaştığı durumları bununla anlamlandırarak çelişkiye ve buhranlara düşmez. Olanda hayır vardır inancı ile teslimiyetini gösterir. Çünkü her şey ilahi iradeye dayanır (Seratlı, 2020, s. 283). Bu aşamada şüpheye de yer yoktur. Çünkü, şüphe basireti köreltir ve sır nurlarının sönmesine sebep olur. Hakikat nurlardan oluşur. Bu nurlar, kalpleri ve sırları Cenab-ı Hakk'a ulaştıran binekler olarak tasvir edilir (Seratlı, 2020, s. 115). Sırların keşfi de marifet nuru içindir. Karar ise basirete aittir. Tavrı gösterense ruhtur. Bu süreçte tereddüt haline yer yoktur. İlim, irfanla yapılan ön hazırlıkta akıl, kalp ve ruh tamamen ârizî şeylerden arındırılmış ve fitratsal saflığa dönmüştür. Gerçeklikle buluşma, varoluşun özünü kavrama ise hikmet aşamasında olmuştur. Gerçekliğin nurları yakîn olarak görülmüştür. Bu ne bir nevroz ne de bir çocukluk arzusunun hayalidir. Freud ve takipçileri akıl sınırları içindeki hikmet aşamasını açıklayamamıştır. Bu nedenle dışlayarak, saplantılı bir hal demiştir. İnsan anlamadığına düşmandır. Her şey rasyonel, determinist bir dünyadan ibaret değildir. Eğer varoluşun anlamı sorgulanıyorsa burada epistemolojik değil, ontolojik bir boşluk vardır. Bu da ancak gerçeklikle mana kazanır (Ayten, 2021, s. 52). Eserdeki hikmetlerde söylendiği gibi Allah'ın ve gerçekliğin perdelenmesi insan da düşünülemez. Çünkü Rab her şeyi izhar edip ortaya çıkarandır. Her bir şeyle, her bir şeyde, her bir şey için o zahir ve peydadır (Seratlı, 2020, s. 51). Ancak bunu görmeyi, kalpsiz akıllar başaramaz. Şöyle ki; Hak Teala örtülü değildir. Biz onu görmekten perdeliyizdir (Seratlı, 2020, s. 77). Bu perde, hikmet aşamasında kalkar. İnsan gerçeklikle yüz yüze gelir. Teslimiyet, boyun eğme, kendini koşulsuz verme halidir. Bu hal eserde taat olarak ifade edilmiştir. Taat etmediği halde taatin yokluğuna üzülme gurur alametlerinden sayılırken, itaatin önemi vurgulanmıştır (Seratlı, 2020, s. 148). Bunu modern dünya düzeninde görmek mümkündür, insanın dinin dogmalarından kurtulması ve akıl ışığında bir dünya kurması ile Tanrı kavramı etkisini yitirmiştir. İnsan kendini tanrılaştırarak akli ile kâinata egemen olma hırsına kapılmıştır. Âlemi kuru bilgiden ibaret zannederek bilgelik ukalalığı yapmıştır. Epistemolojide zirveyi gören insan için ontoloji maddi tatminden ibaret

görülmüştür. Ancak son dönemlerde yaşanan psikolojik krizler, depresyonlar insanın hakikatle olan bağı duyduğu ihtiyacı gözler önüne sermiştir. Rabbine itaati kaybeden insan, kaosa sürüklenir. Aklının sınırlarında kalbini öldürür. Halbuki ferah ve huzur itaat ve teslimiyet halindedir. İnsan böylece kaldıramayacağı yükü yüklenmez. Tanrı olma gururuna, kibrine kapılmaz. En büyük nimet zâhırde Rabbine boyun eğen, bâtında kahrına teslim ve razı olan bir kul kılınmak olarak açıklanır (Seratlı, 2020, s. 194). İman, insan için bir nimettir. Bunu fark etmek için insan, önce bilmeli, sonra bulmalı en sonda ise olmalıdır. Hikmet aşaması, bu olma halidir. Arayışın son durağı olan bu aşamada anlaşılır gerçeklik tektir. Hak Teâlâ kendisiyle beraber hiçbir şey mevcut olmadığı halde vardır (Seratlı, 2020, s. 85). Allah'ın varlığı ile hayat anlam kazanır. Ontolojik ihtiyaçlar cevap bulur. Çünkü insan, akli ile rasyoneli aşamaz, ancak kalpler ve ruhlara gerçekliğin nurlarına erişebilir. Hikmet öyle bir aşamadır ki, gündüz güneşi batır ancak kalplerin güneşi asla batmaz (Seratlı, 2020, s. 185). Bu nedenle bu aşama varoluşun özüne çıkılan yolda, Arşimet noktasıdır. Bu yolculukta mücadele veren insan için huzur ve teslimiyet makamıdır. Tasavvuf literatüründeki nefsin mertebelerinden nefsi kâmile'dir. İçerisinde sabır, tevekkül, rıza ve benzeri değerleri barındırır. İnsanın nefesine muhacir, gönlüne ensar olma halidir.

Sonuç

İnsan yeryüzüne geldiği andan beri varoluşunu sorgulamaktadır. Tarih içinde her dönem, bu sorgulamaya kendi değer yargıları ve bilgi birikimleri üzerinden cevaplar vermiştir. Ancak etkili cevaplar dini temelli düşünceler üzerinden üretilmiştir. Aydınlanma ile modern dünyada insanın hayata anlam verme süreci, insanı dini cevaplardan uzaklaştırmış, kendine yabancılaştırmıştır. Bu yabancılaşmanın yarattığı sorunlardan arınmak için geliştirilen psikoloji ilmi de; akıl ile insanın kendini gerçekleştirebileceği düşüncesinden öteye gidememiştir. Biz de bu çalışmamızda tasavvuf klasiklerinden olan el-Ĥikemü'l-'Atâ'iyye eseri ile insanın varoluşun özüne doğru olan arayışını, ilim, irfan ve hikmet olarak isimlendirdiğimiz üçlü bir gelişim süreci ile modern psikolojiye sunmaya çalıştık. Dini merkeze alarak gerçekleşen bu arayış sürecinin, hem insanın kendisini anlamasına hem de hayatı anlamlandırmasına olan katkısının alternatif arayışlara göre daha sağlıklı ve tutarlı olduğunu göstermek istedik. İbn Atâullah el-İskenderî'nin eserinde ideal bir müslümanın nasıl olması gerektiğini hem dünya hem de ahiret hayatında huzurun nasıl sağlanacağını vurgulamaktadır. Biz de bunun üzerinden aslında psikolojide kendini gerçekleştirme olarak ifade edilen akıl sınırındaki gerçeklik arayışına ilim, irfan ve hikmetle kalp ve ruh boyutunu da açmaya çalıştık. Modern kuramların aksine bu süreçlerden geçen insanın modern hayatın getirdiği sorunlarla mücadelede daha başarılı olduğu söylenebilir. İlim, irfan ve hikmetle insanın özünde sakladığı güçleri keşfetmesi kolaylaşır. Böylece hem insanileştirilmiş bir gelişim kuramı ortaya koyulurken hem de İslam düşüncesinde hazreti insan olarak metaforlaşan kâmil insana ulaşma yolu gösterilmiştir. İbn Atâullah el-İskenderî'nin de eserinde belirttiği gibi

hayatı teslimiyetle anlamlandırmanın insana ruhsal tatmin sağlayacağı görülmüştür. Sonuç olarak; din merkezli varoluş arayışlarının insanın kendisini ve hayatını anlamlandırmasında daha etkili olduğu anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Asya, A. N. (t.y.). Fetih Marşı. Şiirce. <http://siir.me/fetih-marsi>
- Ayten, A. (2021). *Psikoloji ve din (6. Basım)*. İz Yayıncılık.
- Ayten, A., & Köse, A. (2021). *Din psikolojisi (12. Basım)*. Timaş Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü (3. Basım)*. Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Frankl, V. E. (2022). *İnsanın anlam arayışı (131. Basım)*. Okuyan Us Yayın.
- Kur'ân-ı Kerim (2023) Diyanet İşleri Başkanlığı.
<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Fussilet-suresi/4271/53-ayet-tefsiri>
- Göktaş, M. (2009). Şeyh Galip'in "Hoşça Bak Zatına Kim Zübde-İ Âlemsin Sen" Mısraı Bağlamında İnsanın Mahiyetine Dair. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 11(2), 289-308.
- Jung, C. J. (2023). Modern psikolojinin tarihi (C. Şeref, Çev.; 1. Basım). Pinhan Yayıncılık.
- Kara, M. (1998). *El-Hikemü'l-'Atâ'iyye* (C. 17, ss. 502-503). TDV İslam Ansiklopedisi.
- Kara, M. (1999). *İbn Atâullah el-İskenderî* (C. 19, ss. 337-338). TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Karaçoşkun, M. D. (Ed.). (2019). *Din psikolojisi (5. Basım)*. Grafiker Yayınları.
- Kardaş, S. (2018). *Ibn Ata Allah al-Iskandari and al-Hikam al-'Ata'iyya in the Context of Spiritually-Oriented Psychology and Counseling. Spiritual Psychology and Counseling*, 3, 115-137.
- Kayıklık, H. (2021). *Din psikolojisi (7. Basım)*. Karahan Kitabevi.
- Levent Abul, L. (2023). İbn Atâullah el-İskenderî'nin Hikem-i Atâiyye adlı eserinde kalbin dönüşümü. *Diyanet İlmi Dergi*, 59, 1127-1156.
- Nişancı, Z. (2022). Demir Kafes. TÜBİTAK Sosyal Bilimler Ansiklopedisi.
https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/demir_kafes
- Paloutzian, R. F., & Crystal, L. P. (Ed.). (2013). *Din ve maneviyat psikolojisi* (İ. Çapçioğlu & A. Ayten, Çev.). Phoenix Yayınevi.
- Sayar, K., & Dinç, M. (2021). *Psikolojiye giriş (11. Basım)*. Dem Yayınları.
- Seratlı, T. G. (Ed.). (2020). *Hikemü'l-'Atâ'iyye şerhi Kastamonulu seyyid hafız Ahmed Mahir (9. Basım)*. Sufi Kitap.

Tatçı, M. (Ed.). (2016). *Yunus Emre divan (3. Basım)*. DİB Yayınları.

Tekarslan, E. (2022). *Bireysel davranış*. Tübitak Sosyal Bilimler Ansiklopedisi.

Üniversite Konferansları 1944-1945. (1946). 307.

Whitehead, A. N. (2019). *Düşününcenin serüveni* (Y. Kaplan, Çev.; 3. Basım). Külliyyat Yayınları.